

UNIVERZA V LJUBLJANI  
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

MARTIN LAVRIČ  
**BURKE, PAINE IN SOFIZEM LIBERALIZMA**  
MAGISTRSKO DELO

Mentor: profesor dr. Igor Lukšič

LJUBLJANA, 17.6.2004

Zahvaljujem se prof. dr. Igorju Lukšiču za njegovo pomoč pri nastajanju te naloge in zlasti za veliko potrpežljivost.  
Zahvalil bi se tudi vsem, ki so me bodrili, mi svetovali in pomagali.

<b>1</b>	<b>UVOD</b>	<b>5</b>
<b>2</b>	<b>ŠKOTSKO PROSVETLJENSTVO</b>	<b>8</b>
<b>3</b>	<b>EDMUND BURKE</b>	<b>15</b>
3.1	ŽIVLJENJEPIS EDMUNDA BURKA	15
3.2	BURKE KOT ŠKOTSKI PROSVETLJENEC	16
3.3	BURKOV FILOZOFSKI POGLED IN VPLIVI NANJ	16
3.4	BURKE KOT ZGODOVINAR	24
3.5	BURKE IN FRANCOŠKA REVOLUCIJA	25
3.6	POJMOVANJE DRŽAVE IN USTAVE	30
3.7	BURKOVO POJMOVANJE PRAVIC	31
<b>4</b>	<b>KRESILO NA SMODNIK REVOLUCIONARNE KONTRAVERZE</b>	<b>33</b>
<b>5</b>	<b>THOMAS PAINE</b>	<b>35</b>
5.1	ŽIVLJENJEPIS THOMASA PAINA	35
5.2	DRUŽBA KOT TRG; PRVI TEMELJ MANNERS	36
5.3	PAINE IN PRAVICE; DRUGI TEMELJ MANNERS	39
5.4	PAINE IN ZAVRNITEV ZGODOVINE	42
5.5	PAINE IN TOTALNA REVOLUCIJA.	44
5.6	ZANIKANJE BURKOVIH TEMELJEV MANNERS	46
<b>6</b>	<b>LIBERALIZEM</b>	<b>48</b>
6.1	DRUŽBENA POGODBA V ANGLIJI	51
6.2	ZAČETKI MISELNEGA PRESKOKA	52

<b>6.3</b>	<b>LIBERALIZEM UMEŠČEN V ČASU</b>	<b>56</b>
<b>7</b>	<b>BURKE IN PAINE; ENAKOST V RAZLIČNEM</b>	<b>63</b>
<b>7.1</b>	<b>ADAMS PROTI PAINU "THE AGE OF PAINE"</b>	<b>69</b>
<b>8</b>	<b>ZAKLJUČEK</b>	<b>71</b>
<b>9</b>	<b>ABSTRACT</b>	<b>72</b>
<b>10</b>	<b>LITERATURA</b>	<b>73</b>

# 1 UVOD

Klasični vidik na revolucionarno kontraverzo razdeli v njej sodelujoče akterje na tiste, ki so bili naklonjeni radikalni ali konservativni ideji reševanja razkoraka med človeško naravo in idealno družbo. Tom Paine in Edmund Burke se navidezno popolnoma vklapljata v ta vidik kontraverze. Ob podrobnejši opredelitvi lahko za radikalizem rečemo, da se je vsaj od 1790 naslanjal na preskriptivno idejo o idealih družbe, ki naj bi slonela na človeški popolnosti in neskončni možnosti napredka družbe. Radikalizem verjame, da lahko s pozitivno zakonodajo, izobraževanjem in spremembami ter izboljšavami družbenega okolja dosežemo človeško popolnost. Odklanja tradicijo, modrost starejših in izkušnje zgodovine zamenja z razumom, materializmom in zavračanjem formalne religije, čemur nujno sledi tudi družbeni napredek, zaupa političnemu izravnavanju - zavračanje stanov in privilegijev, direktna demokracija v največjem možnem obsegu, centralizacija in konsolidacija so politična gesla radikalizma. Ekonomska izravnost ali sum v vsakršne starodavne lastninske pravice ali lastnino zemlje se kaže v iskanju še bolj starodavne ekonomske enakosti ter končno v minimalni funkciji države.

Temu nasproti stoji konservativizem s svojim nizom vrednot, ki jih že pred Burkom najdemo pri Hokerju in drugih. Tudi njihove nazore lahko na kratko predstavimo v nekaj točkah, osnovno prepričanje je, da družbo vodi božanski namen, ki deluje preko vesti ter povezuje žive in mrtve preko pravic in dolžnosti, medtem ko je politika samo en pogled v osnovi moralnih in verskih dojemanj, uživanje v raznolikosti tradicionalnega življenja, nasprotovanje egalitarizmu - raznolikost ni nujno pravičnost, še manj enakopravnost. Družba zahteva razlikovanje po razredih in stanovih, ki so proizvod narave, zahteva vodstvo. Edina prava in možna enakost je moralna enakost, svoboda in lastnina sta neločljivo povezani - ekonomska uravnilovka uničuje svobodo, bolj kaže zaupati čustvom kot razumu. Tradicija in običaji brzdajo človeške želje, ki same po sebi nimajo meja. Končno, družbene spremembe se morajo odvijati v sožitju s tradicijo, počasi in zlasti z vso previdnostjo. Politična inovativnost, brez upoštevanja prej naštetih argumentov, lahko prinese katastrofalne posledice.

V prvi in drugi razčlembi zlahka spoznamo tako Toma Paina kot Edmunda Burka. Klasični pregled idej zagovarja njuno delitev v ti dve shematični delitvi in temu ne mislim niti ne morem nasprotovati. Vse je res. A vendar so to samo osnove, pri obeh avtorjih je skritega veliko več.

Osnovno vprašanje, ki se nam zastavlja je, ali je poleg že tolikokrat izpostavljenih razlik med Painom in Burkom najti tudi skupne točke in ali sta se med t.i. revolucionarno kontraverzo sploh pripoznala. Da bi odgovorili na zastavljeni vprašanji, moramo pogledati za kuliso klasičnega razumevanja revolucionarne kontraverze. Ali sta Burkov konservativizem in radikalnost njegovega nasprotnika res zgolj larpurlartizem ali se pod tem skriva kaj več? Na tako zastavljeno vprašanje imamo dva odgovora. Prvi, da njune razlike res izhajajo iz njune osebnosti in razlik v njuni osebni usodi, drugi, da je njun filozofski pogled usmerjen v potrjevanje ideje o manners. Vprašanje manners, kot temelju družbe temelječe na človeški naravi, je osrednje vprašanje obeh avtorjev.

Burke se obrne na stare institucije cerkve in plemstva kot varuhov manners. Zanj so manners trgovske družbe s konca 18. stol. optimalna možnost razvoja. Preko njih je možno družbeno napredovanje, ki mora potekati preko previdnih sprememb, brez rušenja družbene nadstavbe. Paine zagovarja manners, ki so utemeljene na pojmovanju družbe kot trga in na enakosti pravic. Njegova interpretacija manners ga nujno privede v porevolucijsko obdobje. Revoluciji v Ameriki in Franciji sta v Painu zbudili upanje na svetovno revolucijo, revolucijo, ki bi spremenila manners in usmerila družbeni razvoj v nepolitično tržno delovanje. Burke je uspel

umestiti svoj vidik v realni čas, medtem ko ga je Paine moral postaviti v fiktivni čas porevolucijskega obdobja.

Oba sta se pri svojem pojmovanju obrnila na škotsko prosvetljenstvo, posebej na Adama Smitha. Zagovor manners, enotne človeške narave in trgovine je osnovno vodilo škotskega prosvetljenstva. Ni ju ločilo vprašanje, ki zadeva francosko revolucijo, temveč osnovne premise njunih manners. Zato sta oba zelo dobro ne samo razumela, temveč tudi uporabljala diskurz revolucionarne kontraverze. Oba sta naslavljala mestno prebivalstvo, trgovske sloje, obrtnike, navadne ljudi, torej "common sense" nosilce nove dobe družbenega razvoja.

Morda nam lahko njuna življenjska usoda, krog med priznanjem ter smrtjo v bedi in zapuščenosti, ležanje v neznanem grobu, potem, ko sta videla javne sežige njunih lutk, pokaže, da sta si bila bolj podobna, kot sta hotela priznati, in mnogo bolj, kot so uspeli uvideli sodobni teoretiki.

V pričujočem pisanju se bomo vedno znova srečali z nekaterimi termini, katerih prevod v slovenščino bi zahteval izgubo celotnega pomena.

Trije neizogibni pojmi obravnavanega časa in razprav so manner, moral, virtue. Manner in moral sta se pogosteje uporabljala v množinski obliki, kot manners in morals. Največjo težo je imel "manner", uporabljali ga bomo v njegovi množinski obliki manners. Etimološko pomeni: "**manner** - c.1175, from Anglo-Fr. *manere*, from O.Fr. *maniere* (Fr. *maničre*), from V.L. \**manaria*, from fem. of L. *manuarius* "belonging to the hand," from *manus* "hand." Most figurative meanings derive from the original sense of "method of handling;" which was extended when the word was used to translate L. *modus* "method." *To the manner born* ("*Hamlet*" I iv.15) is generally used incorrectly, and means "destined by birth to be subject to the custom." *Manners* "external behavior in social intercourse" is attested from c.1385.

"Under bad manners, as under graver faults, lies very commonly an overestimate of our special individuality, as distinguished from our generic humanity." [Oliver W. Holmes, "*The Professor at the Breakfast Table*," 1858] "

V slovenščini nimamo besede, ki bi zajela celoten obseg angleškega pojma kot so ga razumeli Burke, Paine in njuni sodobniki. Zato ga nisem prevajal. Škotskim prosvetljencem je beseda pomenila gojenje moralnih čustev in njihovo utelešenje v sprejemljivih družbenih moralnih načelih. Za nas ima še bolj očiten pomen beseda "morals", ki nastopa v kombinaciji z manners in pomeni:

"**moral** (adj.) - c.1340, "of or pertaining to character or temperament" (good or bad), from O.Fr. *moral*, from L. *moralis* "proper behavior of a person in society," lit. "pertaining to manners," coined by Cicero ("*De Fato*," II.i) to translate Gk. *ethikos* (see *ethics*) from L. *mos* (gen. *moris*) "one's disposition," in pl., "mores, customs, manners, morals," of uncertain origin. Meaning "morally good, conforming to moral rules," is first recorded c.1386 of stories, 1638 of persons. Original value-neutral sense preserved in *moral support*, *moral victory*, with sense of "pertaining to character as opposed to physical action." The noun meaning "moral exposition of a story" is attested from c.1500. *Moralistic* formed 1865."

Beseda včasih nastopa kot del besedne zveze "morals and mannes", zato sem jo tako tudi pustil.

Zadnji pomembni pojem, ki sem ga prevajal kot "krepost", je beseda "virtue". Njen pomen je: "**virtue** - 12c., *vertu*, from Anglo-Fr. and O.Fr. *vertu*, from L. *virtutem* (nom. *virtus*) "moral strength, manliness, valor, excellence, worth," from *vir* "man." Phrase *by virtue of* preserves original sense of "efficacy." Wyclif Bible has *virtue* where K.J.V. uses *power*. The *seven cardinal virtues* were divided into the natural (justice, prudence, temperance, fortitude) and the theological (hope, faith, charity). *Virtuous* "chaste" (of women) is from late M.E. To *make a virtue of a necessity* translates L. *facere de necessitate virtutem*. [Jerome]."

Gre za osrednjo besedo republikanskega in delno tudi liberalnega diskurza.

Ob nekaterih prevedenih citatih bom zaradi lažjega razumevanja filozofskega in zgodovinskega ozadja škotskega prosvetljenstva dodal opombo in jih navedel tudi v originalu.

## 2 ŠKOTSKO PROSVETLJENSTVO

Edmund Burke je v zgodovini idej kot neka prizma, ki ujame svetlobo, s katere koli strani jo osvetlimo, zato ni čudno, da so ga v predviktorijanskem času uvrščali med liberalce (O'Neill, 1999: 10), ga kasneje razglasili za duhovnega očeta konservativizma in zopet prelevili v prvega nasprotnika totalitarizmu.<sup>1</sup> O Burkovi naravno pravni komponenti je pisal Leo Strauss, v svojem delu *Naravno pravo in zgodovina*. Burke se pojavi kot zadnji branik klasičnega antičnega in kasneje tomističnega pojmovanja naravnega prava nasproti novoveškemu Hobbesu in Rousseauju (Strauss, 1999: 301), medtem ko John W. Gough (Gough, 2001) opredeli Burka kot branitelja starowhigovskih načel in s tem ideje izvorne pogodbe. Nekateri nad Burkom povsem obupajo, kot D. Herzog (Herzog, 1991), ki nam že s svojim značilnim naslovom razkrije hišo zrcal, v kateri smo se znašli, drugi ga istočasno razkrivajo na več nivojih hkrati, od konservativnega, klasičnega do radikalno modernega (Lenzner, 1991). Sam menim, da je Burka z vsemi njegovimi odtenki in odstopanji od pravil potrebno umestiti v škotsko prosvetljenstvo. Pri tej trditvi izhajam iz njegovega poudarka na manners in morals kot osrednjima deloma diskurza, ki je lasten škotskemu prosvetljenstvu. Moja osnovna teza je, da je temu toku pripadal tudi Tom Paine in da je njegov odgovor na Burkove "Reflections" konsistenten z osnovnimi idejami škotskega prosvetljenstva, čeravno sta oba velika nasprotnika kontraverze diskurz spremenila in v primeru Paina celo revolucionarizirala, da bi dosegla želeni namen.

Teza Tomaža Mastnaka, ki pravi, da je Burke diskurz vsilil in vanj prisilil njegove nasprotnike v revolucionarni kontraverzi (Burke: 1989, 33), je zato samo deloma pravilna.<sup>2</sup>

Škotsko prosvetljenstvo je skupno ime za skupino škotskih moralnih filozofov, ki so v 18. stol. poskušali dokončno opredeliti "znanost o človeku". Hume jo je poimenoval *Science of Man* (O'Neill, 1999: 24). Njihova osnovna ideja je bila, da se vsi ljudje na enake čustvene dražljaje odzivajo enako. Iskali so izvor idej in razmišljanj ter preko tega poskušali priti do ključa, ki bi pomagal razložiti delovanje družbe. Torej preko znanstvenega spremljanja človeških mentalnih procesov priti do resnične sociološke razlage človeštva, družbe in zgodovine. Pri tem so se oprli na dva stebra proučevanja, ki sta se med sabo povezovala in prepletala, prvi je bil moralna filozofija, drugi zgodovinsko primerjanje posameznih družb oziroma medčloveški odnosi znotraj posameznih dogodkov in zgodovina.

Mož, za katerega bi lahko rekli, da je sprožil škotsko prosvetljenstvo je bil Isaac Newton, ta je objavil 1687 "Principia" in dvajset let kasneje, 1704, še "Optics". Optika je bila, za razliko od "Principia", ki so bile napisane v latinščini, napisana v angleščini in je dosegla izredno popularnost. V obeh je v središče postavil fiziologijo zaznavanja. Njegova ideja, da se živci, torej človeška zaznava, končajo v možganih, ideja "sensoriuma", je imela v 18. stol. ogromne razsežnosti. Newtonova fizika je imela močan vpliv na empirista Johna Locka, ki je v svojem "Essay concerning Human Understanding" (1690) postavil temelje teoriji, ki trdi, da je duševno življenje posledica zunanjih dražljajev. Zanikal je obstoj vrojenih idej in človeka

---

<sup>1</sup> Stvar morda niti ni tako zgrešena, glavni očitek tej tezi je seveda, da totalitarizma pred 20. stoletjem nismo poznali. Kar bi bilo bolje popraviti, da ga nismo poznali v vseh njegovih tehničnih možnostih. Vendar Burke večkrat pove, da nasprotuje francoski revoluciji, ker je »totalna«. Totalna, ker popolnoma spreminja »manners«, ki so temelj civilizacije. Mar niso spremembe »manners« ravno tako bistvo totalitarizma?

<sup>2</sup> Dejansko je vsiljenemu diskurzu in odgovarjanju na Burkove obtožbe francoskih revolucionarjev najmanj podlegel ravno Tom Paine.



predstavil kot "tabulo raso". Lockov zavetnik 1. Earl Shaftesbury (1st Earl of Shaftesbury) je filozofu zaupal vzgojo svojega vnuka, 3. Earla Shaftesburya. Ta se je uprl intelektualnemu vplivu svojega učitelja. Nasproti Lockovemu relativizmu vrednot (O'Neill, 1999: 26) je postavil idejo o vrojenem moralnem čutu in o splošni človeški naravi ter jo opisal v "Characteristics of Men, Manners, Opinions and Times", 1714. Tako kot se drugi človeški čuti odzivajo na zunanje dražljaje, tako se poseben moralni čut odziva na moralne fenomene. Ta ideja je postala eno gibal njegovih naslednikov – škotskih prosvetljencev, najsi so jo sprejeli ali ne.

Za začetnika škotskega prosvetljenstva velja Francis Hutcheson (1694 – 1746), ki je svoje znanstveno delo opisal kot poskus natančne poizvedbe o sestavi človeške narave (O'Neill, 1999: 27). Povzel je Shaftesburyeve misli in jih naprej razčlenjeval. Njegova osnovna misel je bila, da ljudje ob določenih dejanjih začutimo ugodje, ne da bi imeli od tega direktno korist. Ugodje je posledica odobravanja dejanj in naklonjenost do akterja teh dejanj.

Hkrati je poudaril, da človeška volja ni vključena v ta proces, razum sam je nezmožen ocenjevanja moralnih kvalitete, ker lahko dojame samo vzroke dejanj, a ne more vplivati na odobravanje ali neodobravanje le-teh.

Zato je Hutcheson razvil misel, da ljudje ne posedujemo samo petih, temveč imamo še zbirko ponotranjenih čutov: "javni čut", s katerim zaznavamo in smo osrečeni preko sreče ali nesreče drugih, "čut za čast", ta nam omogoča hvaležnost ali sram glede na dejanja in, kot je zagovarjal že Shaftesbury, "moralni čut", ta nam omogoča zaznavanje kreposti<sup>3</sup> ali pregrehe pri drugih ali sebi. Hutcheson odpravi razum in na njegovo mesto postavi ponotranjeno, instinktivno delovanje. Vsi notranji čuti so vsečloveški, univerzalni in zato predvidevajo tudi univerzalno človeško naravo.

Univerzalnost človeške narave je splošni aksiom škotskega prosvetljenstva, ki so ga vsi priznavali, ne glede na različna stališča in tudi bistvena razhajanja v njihovi moralni filozofiji. Največji, a tudi najbolj samosvoj izmed vseh škotskih prosvetljencev, je bil nedvomno David Hume (1711 – 1776).<sup>4</sup> Tako kot Hutcheson se je tudi Hume poslužil tehnike empirizma in je imel enak cilj, torej uveljaviti znanost o moralnem na temelju univerzalne človeške narave; kljub vsemu so bili njegovi zaključki povsem drugačni od zaključkov njegovega predhodnika. V "Treatise of Human Nature" in kasneje v "Philosophical Essays Concerning Human Understanding" (kasneje preimenovanih v "An Enquiry Concerning Human Understanding") je zavrnil osnovno idejo o vzroku kot nujni povezavi med dogodki. Njegova trditev, da razum ne more najti povezave med dvema dogodkoma, pač pa ju povezuje na podlagi preteklih izkušenj in tako pričakuje da bo enemu dogodku sledil drugi, je zavrnitev znanstvene razlage sveta. Po Humu je vsako vedenje o dejstvih, ki gredo preko neposredne izkušnje, nemogoče. Njegov skepticizem je zanikal tako Lockovo materialno substanco kot Berkleyevo duhovno substanco, celo več, zanikal, bolje dvomil je v možnost lastnega obstoja in v obstoj drugih, tudi obstoj boga, kar je sprožilo val kritičnih razprav.

Enak skepticizem je apliciral na ideje o možnosti objektivne presoje dobrih ali slabih dejanj. Samo mnenje ali je neko dejanje dobro ali slabo, ne more biti tudi mnenje o dejanskem, temveč je samo človeška projekcija odobravanja ali neodobravanja nekega dejanja. Čeprav je

---

<sup>3</sup> Virtue bom prevajal kot krepost.

<sup>4</sup> D. Humu bom posvetil razmeroma malo prostora. Razlog je v naravi naloge, ki ni namenjena interpretaciji njegove misli, in zato, ker je na E. Burka dosti bolj vplivala kritika Huma, torej njegovi sodobniki, kot pa Hume sam. Čeprav ne smem zanemariti njegovega neposrednega vpliva, ne poplave sekundarne literature, ki jih je sprožil, ter njih pomena na filozofski diskurz 18. stol.

človek predvsem sebičen, ne/odobravanje izhaja iz naše simpatije do drugih, simpatija resonira naše čustvovanje ob ne/sreči in bolečini drugih, enako velja tudi za družbo, ne obstaja neka objektivna morala, obstajajo pa moralne norme, ki se generirajo med sebičnimi posamezniki v družbi. Namen ni moralno delovanje zaradi samega moralnega delovanja, temveč zaradi dobička, ki ga akter iz tega pridobi. Hume je postavil temelje utilitarizma.

Njegov skepticizem, boljje zavračanje skepticizma, je imelo na globoko verujočega Burka grozljivo velik vpliv, ravno tak vpliv, samo v pozitivnem smislu, je imel Hume na Burka kot zgodovinar s svojo Zgodovino Anglije ("History of England", 1759).

V nadaljevanju se bomo srečali z Adamom Smithom (1723 – 1790), Smith je bil nedvomno eden tistih filozofov, ki so imeli na Burka neposreden vpliv. Kot večina njegovih sodobnikov se tudi Smith ni strinjal s Humovim skepticizmom in utilitarizmom, bistveno razlikovanje je zadevalo vir človeških moralnih dolžnosti. Hume je podobno kot Hutchenson zagovarjal mnenje, da je dobrohotnost ena od bolj navdihnenih človeških strasti, a je vendar trdil, da ne kaže vreči v isti koš naravne kreposti in ponotranjenega moralnega čuta. Po Humu je moralno odobravanje posledica užitka, ki ga dobimo ob sreči, ki jo pripisujemo dobrohotnim dejanjem, to dosežemo s simpatiziranjem in sočustvovanjem z drugimi, tako na ravni posameznika kot družbe. Dobro, slabo, moralno, krepostno je torej odvisno od užitka ali bolečine, ki ga zaznamo ob določenih dejanjih.

Smith se je deloma strinjal s Humom, vendar je sočustvovanje definiral precej bolj široko, kot naše vsakršno čustvo do sočloveka.<sup>5</sup> Hkrati je izničil Humovo utilitarnost in jo nadomestil z razumevanjem dejanja samega. Razumevanje motivov dejanja nam omogoča simpatiziranje z akterjem. Včasih jih razumemo bolj kot akter sam, ki ne more vedno zaznati vseh motivov, ki so do dejanja privedli, nepristranski opazovalec pa vidi motive povsem jasno. Iz tega sočustvovanja izhajajo "sentiments", torej čustva. Sama čustva so povsem instinktivna in izhajajo iz človeške narave, vtem ko sam razum ni zmožen utemeljiti moralnega, (O'Neill, 1999: 10). Gre za bistveno premiso škotskega prosvetljenstva. Čustva so temelj morale tako posameznika kot družbe. Smith sicer ne priznava nekega ponotranjenega posebnega čuta za moralo, vendar se preko simpatije in čustev navsezadnje znajde ravno tam, kjer je bil že njegov učitelj. Hutchensonov moralni čut je zamenjal s simpatiziranjem, ta se ne obrne na Humovo utilitarnost, temveč na naravni odziv posameznika na zaznave. S tem, ko postane odzivanje naravno, se moralni čut, odvzet posamezniku, vrne na splošni človeški ravni. In kako Smith spozna, kaj so dejansko normalna moralna čustva? Zelo preprosto, preko moralnih načel, ki delujejo v družbi, preko njihovega utelešenja, preko manners.

Vendar ni bil Smith tisti, ki je s svojim nasprotovanjem Humu bistveno vzpodbudil Burka, temveč tako imenovana ideja o "common sense". Lord Kames si je v svojih "Esejih" ("Esays", 1751) in kasneje v "Sketches of the History of Man" (1774) zamislil, da je zgolj simpatija preslabotno čustvo, da bi lahko nadzirala naša bolj strastna čustva in appetite, zato je potreben notranji moralni čut, vendar to ni dobrohotnost kot pri Hutchensonu, temveč čut za pravično.

Idejo je kasneje razvil Thomas Reid (1710 – 1796), ki si je kot svojo nalogo zastavil ovreči Huma. V "Inquiry into the Human Mind" (1739) je kot temelj postavil čustva (sensations), kot naravna znamenja in njihovo vlogo pri različnih oblikah zaznavanja, naravnega ali pridobljenega. Kot neposreden odgovor je razvil misel, da posameznik lahko spregleda posamezna znamenja in tako spregleda tudi obstoj nečesa, vendar znamenja so in s seboj prinesejo predstavo o predmetu samem. Torej objekt obstaja ne glede na človeško zaznavo. Možna je tudi zamenjava posameznih čustev, ki jih zaznamo ob določenem objektu. Čeravno zamenjava izhaja iz izkustva, to še zdaleč ni enako Humovem dvomu v obstoj objekta kot takega. Humu nasprotuje še v eni točki, trdi, da so pojmi kot "jaz", "svet", "bog", v vseh

---

<sup>5</sup> " ...our fellow-feeling with any passion whatever" (A. Smith cit. po O'Neill, 1999:32)

jezikih in torej vsečloveški ter jih ne moremo izpeljevati zgolj iz izkustva. Izhajajo iz narave same.

Posamezne človeške sposobnosti se lahko uveljavijo preko izkustva in rabe, to so izvajanje posameznih nalog ali učenje, vendar so najpomembnejše naravne. Glavna sposobnost je zmožnost presojanja in moralnih razlikovanj. To so temeljne sposobnosti in vse delovanje razuma stoji na njih. Ker so temeljne in splošne vsem, so človeški "common sense". Se ne spreminjajo v času, ker so intuitivne narave, ne podlegajo izkustvu in so osnova za moralo, znanost in vero (O'Neill, 1999: 38).

Reidovo misel sta prevzela Dugald Stewart in James Beattie (1735 – 1803), prvi je doživel velik uspeh tudi preko Atlantika, v Ameriki, drugi je doživel visoke časti doma, v Angliji.

Stewart je povzel Reida in ga, kjer se mu je zdel preveč težak za širše sloje, poenostavil, vendar je Beattie tisti, kateremu gre poleg Smitha največ zaslug za Burkovo kasnejše filozofsko in morda še bolj, politično oblikovanje. Beattie je nad Huma planil z gorečnostjo verskega fanatika in vodil pravo križarsko vojno proti brezboštvu, ki naj bi ga je napovedoval Hume. Sprožil je literarni napad usmerjen tako proti Humu, kot napad podeželskega Aberdeena proti pomeščanjenemu in poangleženemu Edinbourghu. Njegova razprava z zvenečim naslovom "Essay on the Nature and Immutability of Truth in Opposition to Sophistry and Skepticism (1770)" je odprla fronto.

Beattie ni, kot Stewart, samo poenostavil Reidovega dela, temveč ga je vulgaliziral ter napadel Huma direktno, kot človeka (O'Neill, 1999: 38). Esej je dosegel velikanski uspeh, avtor je bil nagrajen s kraljevo pokojnino in Reynoldsovim portretom, ki ga prikazuje kot branilca resnice pred "philosophes"<sup>6</sup> Humovega in Voltairovega tipa. Morda se je Burke ravnal pri Beattijevem eseju učil jezika, ki ga je kasneje uporabil v "Reflections".

Beattie je vsako metafizično raziskovanje in analitično razmišljanje dojel kot moralno škodljivo, še več, kot spodkopavanje človeških najglobljih prepričanj, sejanje dvoma in s tem onemogočanje dejanj.

Po kratkem preletu moralne filozofije je čas, da se posvetimo drugi, enako vplivni veji, škotskega prosvetljenstva, to je proučevanju zgodovine. V škotskem pogledu na zgodovino zlahka spoznamo Burkove nazore, ki jih je zagovarjal vse svoje življenje.

Morda se zdi, glede na predhodnike in tudi sodobnike škotskih prosvetlencev, rahlo presenetljivo, a škotski filozofi so zavrnil model predružbenega naravnega stanja. Za njih so ideje Hobbesa ali Locka ali Rousseauja o naravnem stanju človeka, pa najsi so si bile med seboj še tako različne, skregane z naravo. Utemeljitev je povsem preprosta, človek je družbeno bitje in kot tak ni nikoli mogel živeti izven družbe. Ljudje so, po Fergusonu (O'Neill, 1999: 40), od nekdaj živeli v skupinah in jih je kot take potrebno tudi jemati. Družba je potemtakem človeško naravno stanje. Še ena utemeljitev ali dokaz v zagovor družbi kot človekovemu naravnemu stanju je, da pred družbenim stanjem človeka nimamo nobenih virov, ki bi ga potrjevali kot individua, bivajočega izolirano od skupnosti.<sup>7</sup> Naslednja značilnost škotskega pogleda na zgodovino je bila njena delitev na postopni vzpon iz barbarstva do rafinirane civilizacije ali civilne družbe. Zavrnilo so idejo družbene pogodbe kot napačno, individualistično in nasprotno človeški naravi. Kakor je Hume sicer največji med škotskimi prosvetlenci, a hkrati enfant terrible škotske moralne filozofije, tako je v zgodovinopisju ostal strogo zapisan svojim kolegom. Idejo o družbeni pogodbi je zavrnil in na njeno mesto postavil načelo, da je vsaka oblast v svojem začetku uzurpacija, vendar se s

---

<sup>6</sup> Uporabljam Burkovo besedo, ki jo je večkrat uporabil v zelo negativnem kontekstu.

<sup>7</sup> Mimogrede, težko bi oporekali tej škotski tezi, navsezadnje je tudi slavna Lucy bila v družbi svoje družine in ne sama.

časom in navado spremeni v legitimno in obvezujočo. Politična ureditev je s svojo zgodovino vred le utelešenje navad in običajev, iz katerih izhajajo moralne in politične dolžnosti, ter ideja pravičnega. Ne pogodba, ne razum, temveč človeške strasti nas silijo v družbo in nas v njej tudi drže. Strasti se sčasoma spremenijo v kreposti, ki so temelj politične in družbene stabilnosti (O'Neill, 1999: 42). Naravnih pravic ravno tako ne moremo pojmovati izven družbenega konteksta, družba sama ni produkt razumskega dejanja, ampak je spontano generirani sad človeške narave, neskončno preveč zapletena, da bi ji bil človeški razum v celoti kos. Temu je kos samo intuitivno zaznavanje, oprto na tradicijo z že izkazanimi prednostmi - navade, običaji in predsodki - ter podpora v manners, ki so utelešenje vsake civilizacijske stopnje. Vsako poseganje v ta občutljivi družbeni kronometer ima lahko strašne posledice, če se ga ne polotimo z vsem spoštovanjem in previdnostjo.

Največji vzornik škotskim prosvetlencem in njihovemu študiju zgodovine je bil nedvomno Montesquieu. Ravno tako kot škotski filozofi je zagovarjal enotno človeško naravo. Pri njem so lahko občudovali temeljitost v raziskavah in opažanjih o povezanosti oblike vladanja in zakonov posameznih dežel z geografskimi, klimatskimi in ekonomskimi danostmi, nadalje z družbenimi institucijami in manners. Velikanski vtis je pustila njegova trditev, da imajo posamezni narodi svoj "L'Esprit", torej duh naroda, ki je v samem bistvu manners in oblike vlade. Burka je tako kot ostale prevzela Montesquieujeva hvala angleške ustave. Čeprav hvala ni povsem brez graje.<sup>8</sup> Montesquieu in "Škotje" so imeli tudi nekaj bistvenih razlik, učenemu Francozu so zamerili prevelik poudarek na naravnih fizičnih danostih, medtem ko je njih zanimal predvsem družbeno-zgodovinski razvoj. Kot že rečeno, "Škotom" zgodovina ni bila sama sebi namen, temveč je bila njena naloga podpreti moralno filozofijo pri ustvarjanju enotne znanosti o človeku. Montesquieu časa, to-je zgodovinskega poteka, ni gledal v luči napredovanja, marveč zgolj kot sosledje dogodkov, škotsko prosvetljenstvo pa si je zadalo nalogo, da bo združilo staro predstavo o zemljiškem posestniku kot edinem možnem nosilcu kreposti<sup>9</sup>, ki je nujno potreben dejavnik vsakega političnega sistema in angleško družbo, kjer

---

<sup>8</sup> Kot je v svojem članku zapisal Sharon Krausse, je Montesquieu o angleški konstituciji razpravljal v *De l'esprit de Lois*, v enajsti knjigi, poglavje 6, ki je verjetno največkrat citirano poglavje celotnega njegovega opusa. Kritika angleške ustave je skrita v »ekstremnem« duhu svobode, ki bi lahko spodsekal ustavne temelje, na katerih sloni svoboda (Krausse: 2000).

<sup>9</sup> Krepost, bolje rečeno njeno ohranjanje, je bilo preko celotnega 18. stol. in še v 19. središče vseh razprav o političnih sistemih. Od klasičnih piscev in Machiavellija so politični filozofi 17. stol. prevzeli idejo o državljanski kreposti. Propadanje kreposti v svojem času so videli v zgodovinski analogiji z Grčijo in Rimom, boj za njeno ohranjanje je postala ena od stalnih tem politične filozofije. Izvajanje kreposti jim je na eni strani omogočilo spoznanje lastnega človeškega potenciala in na drugi strani vsililo osebno skromnost. Samo ljudje s premoženjem so lahko krepostni, neodvisni od drugih, in samo krepostni lahko jamčijo za varnost premoženja. Celo več, lastnina omogoča neodvisnost, neodvisnost pa omogoča državljana. Krepost je zajamčena zgolj med enakopravnimi posamezniki, enakopravnimi v smislu enakopravnega deleža pri oblasti. Posamezni interesi se preko enakomerne razdelitve znotraj oblasti razporedijo, tako da se osebni interes pokrije s skupnim dobrim. Če ni enakomerne distribucije oblasti, temveč oblast dobi v roke posamezna interesna skupina, se poistovetenje s skupnim dobrim izgubi. Republika izgubi svoj smisel. Produkt je izguba kreposti, saj tako privilegirani iz posebne interesne skupine, kot tisti nepriviligirani ne pridobe toliko, kot bil lahko ob trdnem upoštevanju skupnega dobrega. Interesne skupine uveljavljajo svojo moč ali preko uporabe drugih za svoje cilje ali ko

je bogastvo trgovine že daleč zasenčilo staro slavo podeželske "gentry". V ta namen so zemljiškega posestnika, posedujočega nepremično bogastvo, zamenjali s posedujočimi premično bogastvo, denar. Posledično je bila angleška trgovska družba dojeta kot sam vrhunec možnega družbenega razvoja, vsa zgodovina do takrat pa je bila mišljena kot postopno napredovanje do trgovske družbe. Zgodovino so razdelili v štiri faze, v katerih je človeška družba prehajala od barbarstva do trgovske družbe. Manners so bile kot vsakokratni pokazatelj družbenega razvoja zrcalo družbe. Družba ne napreduje samo materialno, temveč tudi ali predvsem v manners, kar se kaže v napredovanju od barbarstva do vedno bolj rafiniranih odnosov znotraj družbe. Ta rafiniranost služi predvsem za mehčanje meddružbenih odnosov, odnosov med, če si za hip sposedim marksistično izrazoslovje, družbenimi razredi. Ta vidik si velja zapomniti. Škotsko zgodovinopisje si je veliko oporo našlo v potovanjih in opisih dežel, ljudi in običajev, ki so jih našli pri Cooku, misijonarjih, opisih ameriških rdečkožcev. To so se jim zazdeli zadostni dokazi tako za enotno človeško naravo kot zgodovinski napredek in za oboje najdemo lep primer v Robertsonovi zgodovini Amerike ("The History of America", 1777), ki si zaradi svoje primerjalno, empirične, metodološke vzročnosti zasluži kratek citat: "Da bi končno lahko razumeli zgodovino človeškega razuma in se dokopali do popolnega vedenja njegove narave in operacij, moramo opazovati človeka v vseh tistih različnih situacijah, v katere je bil postavljen. Slediti moramo njegovemu razvoju v različnih stopnjah družbe, tako, da se postopoma napreduje od začetnega položaja civiliziranega življenja. V vsakem obdobju moramo opazovati, kako razvija sposobnosti svojega razumevanja, prisostvovati moramo naporom njegovih moči, opazovati različna gibanja strasti in čustev, ko nastajajo v njegovih prsah in označiti, kam se nagibajo in s kakšno gorečnostjo se odkrivajo. Filozofi in zgodovinarji antične Grčije in Rima, naši vodniki v tem, prav tako kakor v vsakem drugem poizvedovanju, so imeli omejen pogled na ta predmet, kakor so prav tako težko dobili priložnost pogledati in oceniti človeka v njegovih najbolj krutih in najzgodnejših stanjih. Odkritje Novega sveta je razširilo obzorje motrenja in predstavilo narode v fazi razvoja, z našega vidika veliko manj naprednega, od tistega, ki ga lahko opazujemo na našem kontinentu. Opazimo skupnosti na začetku združevanja in lahko pregledamo čustva in dejanja ljudi v prvih začetkih socializacije, medtem ko pomanjkljivo občutijo moč njegovih vezi in so se komaj odrekli svoji prirojeni svobodi. Ta država prvobitne preprostosti, ki je na našem kontinentu znana zgolj iz olepšanih pesniških opisov, je

---

posamezniki izgubijo svojo neodvisnost in se zato puste izrabiti. Republika lahko obstane zgolj kot zveza neodvisnih posameznikov.

obstajala na drugem kontinentu."<sup>10</sup> Malo daljši citat, vendar povzame ontološko in diskurzivno bistvo škotskega prosvetljskega zgodovinarja.

Napredovanje družbe preko štirih faz je verjetno, če že ne ideja Adama Smitha, pa vsaj ideja, ki jo je Smith najbolj razvil. V svojih predavanjih v Glasgowu je opredelil razvoj s fazo lovstva, nato s fazo pastirstva, sledi poljedelstvo in končno doba trgovine (O'Neill, 1999: 52). Na predavanjih je Smith opredelil naravo vsake faze in prehajanje iz ene v drugo. Prehodi so bili zvezani z vsakokratnim napredkom v lastništvu, ki je povzročil tudi premik pri zakonih, ki so urejali lastnino, in končno v obliki vladavine. Smith se naslanja na Locka in njegovo idejo o razvoju od konkretne realnosti do vedno večje abstraktnosti.

Poleg vseh zgoraj omenjenih akterjev moralne filozofije srečamo v zgodovinarstvu škotskega prosvetljenstva tudi Williama Robertsona (1721 – 1793), zanimivega Johna Millarja (1735 – 1801), ki je bil Smithov študent v Glasgowu in Dugalda Stewarta.

---

<sup>10</sup> »In order to complete the history of human mind and attain to a perfection of knowledge of its nature and operations, we must contemplate man in all those various situations wherein he has been placed. We must follow him in his progress in the different stages of society, as he gradually advances from the infant state of civil life... We must observe, at each period, how the faculties of understanding unfold, we must attend to the efforts of his active powers, watch the various movements of desire and affection, as they rise in his breast, and mark whither they tend, and with what ardour they are exerted. The philosophers and historians of Ancient Greece and Rome, our guides in this as well as every other disquisition, had only a limited view of this subject, as they had hardly any opportunity of surveying man in his rudest and most early state... But the discovery of the New World enlarged the sphere of contemplation, and presented nations to our view, in stages of their progress, much less advanced than those wherein they have been observed in our continent... We behold communities just beginning to unite, and may examine the sentiments and actions of human beings in the infancy of social life, while they feel but imperfectly the force of its ties, and have scarcely relinquished their native liberty. That state of primeval simplicity, which has known in our continent only by the fanciful description of poets existed in the other« (William Robertson, 1714, cit. po O'Neill, 1999: 47)

## 3 EDMUND BURKE

### 3.1 ŽIVLJENJE PIS EDMUNDA BURKA

"a sort of people who think that nothing exists but what is gross and material; and who therefore, far from being qualified to be directors of the great movement of empire, are not fit to turn a wheel in the machine. But to men truly initiated and rightly taught, ... ruling and master principles, which, in the opinion of such men as I have mentioned, have no substantial existence, are in truth every thing, and all in all,"

Conciliation with America, 1775

Edmund Burke (1729-1797), na Irskem rojeni angleški politični filozof in državnik. Poznan po svojih briljantnih govorniških sposobnostih in danes najbolj znan po svojem nasprotovanju francoski revoluciji.

Burke je bil rojen v Dublinu, šolal se je na Trinity Collegu. Potem je kratek čas študiral pravo v Londonu in vstopil v londonsko kulturno življenje. Njegovo prvo pomembnejše delo je bilo "A Vindication of Natural Society" (1756), satira na razmišljanja Henrija St. John Bolingbroka. Delo je bilo objavljeno anonimno in je pritegnilo precej pozornosti, ravno tako tudi njegov glavni, bolj edini filozofski esej "A Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful" (1756). Naslednje leto 1757 je začel svojo tridesetletno kariero kot urednik "The Annual Register", britanskega političnega letopisa. V letu 1761 je postal osebni tajnik Williama Hamiltona, upravitelja Irske, kasneje pa osebni tajnik Charlesa Watson-Wentworth, 2. markiza Rockinghamskega, ki je bil ministrski predsednik (1765-1766). Položaj je zadržal do Rockinghamove smrti 1782. S tem mogočnim pokroviteljstvom se je lahko potegoval za izvolitev v parlament in je bil tudi dejansko izvoljen 1766, kot član Whigov. Mimogrede njegovo volilno okrožje je bilo žepno okrožje Wendover. Tako mu kasnejši napad disenterjev in radikalcev na t.i. Rotten Borough ni bil osebno neznan. Vendar se je Burke v parlamentu začel takoj zavzemati za ukinitvev Stamp Acta, ki je posebej prizadel ameriške kolonije. V pamfletu "Thoughts on the Cause of the Present Discontents" (1770) in dveh govorih "On American Taxation" (1774) in "Conciliation with America" (1775) je pozival k pomiritvi s kolonijami. Nasprotoval je legalističnemu pristopu parlamenta in zahteval politiko, ki bi ustrezala realnim razmeram. Trdil je, da so spremembe v kolonijah tako močne, da se jim ne da več vladati tako kot prej. Z istega vidika je napadel poskuse kralja Georga 3., ki si je poskušal povečati kraljevske prerogative. V obeh primerih je šlo za inovacijo v politiki, ki je podirala običaj. 1774 je bil izvoljen v parlament kot član okrožja Bristol, vendar ga je njegovo prizadevanje, da bi ukinitel trgovinsko in versko diskriminacijo do Irske stalo sedeža v parlamentu. Tako je med 1780 in 1794 ponovno zastopal žepno okrožje, tokrat Malton. V času Rockinghamove whigovske administracije 1782-1783 je bil udeležen v javni službi. Imenovan v parlamentarni komite za Indijo, je začel dejavno raziskovati in razkrivati korupcijo in nepravilnosti kolonialne uprave britanske Vzhodno indijske družbe. Prepričan v njeno koruptivno upravo je zasnoval zakon, ki bi umaknil družbo iz uprave kolonije, vendar je zakon v parlamentu padel. Kljub temu je Burke vztrajal, napadel je kolonialnega upravnika Warrena Hastingsa, katerega je imel za osebno odgovornega za korupcijo in nepravilnosti. 15 februarja 1788, je Burke začel svoj štiri dni trajajoči govor v parlamentu v katerem je Hastingsa obtožil zlorabe položaja in zahteval njegov umik s položaja. Hastings je bil v procesu, ki je trajal sedem let, oproščen. Burke je osebno in politično zaznamovalo njegovo zelotstvo Hastingsovega pregona.

Reformiranje Francije je sprva pozdravil, vendar se je ob pogledu na totalnost revolucije in njeno uničenje manners, od nje odvrnil. V svojih "Reflections on the Revolution in France"

(1790) je obračunal z angleškimi simpatizerji revolucije. Uspehi Francije v boju s koalicijo in radikalne zahteve v Angliji so ga pripravile do vedno bolj surovih napadov na nasprotnike. Odrekel se je tudi sedežu v parlamentu. Po smrti sina Richarda je izgubil vsako upanje na zmago nad jakobinstvom. Njegov javni vpliv je izginil, prijatelji so se ga odrekli. Javno so sežigali lutke z njegovim imenom. Zadnja leta, se je začel odvrčati od svojih prejšnjih principov, spoznal je energijo, ki jo je sprostila revolucija in od Anglije zahteval spremembe, ustavne in socialne, ki bi omogočile totalno mobilizacijo v konfrontaciji s Francijo. Umril je zapuščen in reven. V mračnem razpoloženju zadnjih let ni verjel, da lahko Francija izgubi vojno, predvideval je revolucijo v Angliji. Da bi preprečil jakobinsko onečaščenje njegovega groba je ukazal naj ga pokopljejo v tajnosti. Njegov grob je še danes neznan. Njegove rojstne hiše v Dublinu ni več.

### **3.2 BURKE KOT ŠKOTSKI PROSVETLJENEC**

Burkovo osebno poznanstvo z vodilnimi liki škotskega prosvetljenstva je dobro znano, a vendarle na hitro preletimo nekaj povezav. V letu izida Smithove "The Theory of Moral Sentiments" (1759), izide tudi druga izdaja Burkove "Enquiry". Skupni znanec Hume je priskrbel Burku Smithovo razpravo in med obema možema se je začelo dopisovanje. Smith je pripomnil, da bi bil pisec "Enquiry" vreden profesorskega sedeža v Glasgowu. Tega Burke ni nikoli dobil, saj se je z vsem srcem vrgel v politiko, vendar je 1784 postal Lord Rector univerze v Glasgowu. S Smithom sta se srečevala tudi ob bolj veselih priložnostih v edinburški gostilni The Fortune's Tavern. Mnogokrat se je srečal tudi z Dugaldom Stewartom in ne pozabimo, da je bil Dugald Stewart eden od popularizatorjev Reida in "Common Sense" teorije. Ob njegovi postavitvi za rektorja se je srečal z Johnom Millarjem, ob drugi postavitvi, ki jo je spodbudil ravno Millar, pa še z Williamom Robertsonom. Poleg osebnih poznanstev je Burke dolga leta delal kot urednik revije Annual Register, kjer je pisal kritike del mnogih svojih škotskih prijateljev. Napisal je kritike za Smithovo "Theory of Moral Sentiments" (1759) in nato "Wealth of the Nations" (1776), Robertsonovo "History of Scotland" (1759), "History of the reign of Charles V., with a view of the Progress of society in Europe" (1769), "History of America" (1777), poleg tega še za "Essay on the History of Civil Society" (1767) in končno oceno dela Jamesa Beattieja "Essay on the Nature and Immutability of Truth" (1771).

Če povzamemo, Burke je bil osebno in preko pisanja kritik zelo dobro seznanjen s krogom škotskih prosvetlencev, še več, sam je bil eden izmed njih; torej, bil je drugačen med drugačnimi.

### **3.3 BURKOV FILOZOFSKI POGLED IN VPLIVI NANJ**

Burkova vsestranskost in navidezna različnost idej in konkretnih situacij, ki jih je odobral ali jim nasprotoval, ga odpirata vsem možnim pogledom in šolam, vendar je njegova umestitev med škotsko prosvetljenstvo tista, ki da Burkovi navidezni nekonsistentni kompas, tisto zvezdo severnico, ki usmerja njegovo filozofsko in politično naravnost.

Burkov edini filozofski tekst je "A Philosophical Enquiry into the Sublime and Beautiful" (1757) in poznejša revizija, kjer je dodano poglavje "O okusu", polotil se je tudi zgodovine, "Abridgment of English History" (1758), a dela ni nikoli dokončal. V "Enquiry" se približamo njegovi moralni filozofiji, ki je hkrati temelj njegovi politični misli.

Skozi Burkove tekste se bomo spustili v kontekstualno umestitev škotskega prosvetljenstva. Na ta način bomo Burka umestili v čas, pregledali njegove glavne ideje in ga povezali z ljudmi s katerimi je konstruktivno sodeloval in s tistimi, ki jim je nasprotoval. Ta umestitev je zanimiva ne samo zaradi tega, ker večina ostalih avtorjev postavlja Burka v tomistično



inačico naravnega prava in se pri tem naslanja v glavnem na Straussa<sup>11</sup> ali v Stanlisovo verzijo ali ga kot Pocock postavlja kot enega zadnjih v vrsti sledilcev misli italijanske renesanse<sup>12</sup>, še prej pa kot sledilca angleških pravnikov v njihovih interpretacijah "Common

<sup>11</sup> Strauss pravi: »Težave, v katere je Rousseau zašel, ker je sprejel moderni nauk naravnega prava in razmišljal v njegovem duhu, bi utegnile pomeniti vrnitev k predmodernemu pojmovanju naravnega prava. Takšno vrnitev je tako rekoč v zadnjem trenutku poskušal Edmund Burke. Burke se je postavil na stran Civerona in Suareza proti Hobbsu in Rousseauju...Burke se je postavil na stran »dobrih starih avtorjev« proti »pariškimi filozofom« ...S prezirom zavrača filozofijo, ki trdi da je prišla do odkritij v terri australis morale...Vse, kar je izjavil o naravnem pravu, najdemo v trditvah ad hominem in služi neposrednemu praktičnemu namenu. Njegovo prikazovanje političnih načel se je tako, do določene mere spreminjalo s spremembami politične situacije. Zato se utegne zlahka zazdeti, da je bil nedosleden, čeprav je bil vse življenje zvest istim načelom. Eno samo prepričanje je podžigalo njegov boj za ameriške koloniste, irske katolike, proti Warrenu Hastingsu in proti francoski revoluciji. V skladu s pregovorno praktičnostjo svoje miselnosti je svoja načela najsiloviteje in najsijajnejše podajal, ko je bilo to najbolj potrebno, tj. ko so bila najbolj brezskromna in učinkovito napadalna – po izbruhu francoske revolucije... Praktičen značaj Burkove misli deloma pojasni, zakaj je brez oklevanja uporabljal jezik modernega naravnega prava, kadarkoli mu je to pomagalo prepričati moderno občinstvo o pravilnosti politike, ki jo je priporočal. Govoril je o naravnem stanju, naravnih pravicah ali o pravicah človeka in o družbenem sporazumu ali o umetnem značaju države. Lahko pa rečemo, da je ta načela združil v klasični ali tomistični okvir.« ( Strauss, 1999: 301)

<sup>12</sup> Pocock je raziskoval pojavu državljanske zavesti med tistimi Angleži, ki so bili osrednje osebnosti 17. stol. v Angliji, torej dobe revolucije. Zasedoval je zgodovino angleškega "Common Law" in parlamenta. Pokazal je, da je ideja o državljanstvu vzcvetela, ko kralj ni mogel več računati na brezpogojno poslušnost svojih podložnikov. Po Pococku so se Angleži po usmrtni Charlesa I Stuarta in propadu puritanske ideje soočili s podobo njihove tedanje politike. Tedaj se niso odločali ali naprej preko političnih inovacij, temveč so se obrnili nazaj k največjemu političnemu, teoretiku, Machivelliju. To je bil trenutek, ko so se Angleži v vladanju osvobodili neposrednega vpliva tradicije. Po Pococku so bili zaradi tega odkritja bolj nesrečni kot srečni. Klasični model se jim je zdel pravo vodilo. Kako voditi politiko v novih razmerah? Trdno zasidrani v starodavni konstituciji, so se ustrašili lastnega upora. Bolje, moči upora kot takega. Da bi ostali na mestu, so poiskali zglede pri Aristotelu, Polibiju in klasičnih renesančnih piscih.

Aristotel je republike predstavil v časovni odvisnosti. Čas je takó možnost stabilnosti, kot nestabilnosti. Polibij je izpostavil koruptivnost kreposti ob prevladovanju osebnega interesa nad skupnim dobrim ter videl republike v cikličnem propadanju, česar rešitev je bila v aristotelskem modelu mešane vlade. Od Machiavellija naj bi prevzeli idejo o državljanski kreposti. Izvajanje kreposti jim je na eni strani omogočilo spoznanje lastnega človeškega potenciala in na drugi vsililo osebno skromnost. Samo ljudje s premoženjem so lahko krepostni, neodvisni od drugih, in samo krepostni lahko jamčijo za varnost premoženja. Celó več, lastnina omogoča neodvisnost, neodvisnost pa omogoča državljanu. Krepost je zagotovljena zgolj med enakopravnimi posamezniki. Enakopravnimi v smislu enakopravnega deleža pri oblasti. Posamezni interesi se pri enakomerni razdelitvi znotraj oblasti razporedijo, tako da se osebni interes pokrije s skupnim dobrim. Če ni enakomerne distribucije oblasti, temveč oblast dobi v roke posamezna interesna skupina, se poistovetenje s skupnim dobrim

Law"<sup>13</sup> ali prvega glasnika upora proti totalitarizmu, temveč ker ga umešča v konkreten čas in ga v tem konkretnem času poskuša razložiti. Različno kot zgornje teorije, ki ga vse poskušajo

---

izgubi. Republika izgubi svoj smisel, produkt je izguba kreposti, saj tako privilegirani iz posebne interesne skupine, kot tisti nepriviligirani ne pridobe toliko, kot bi lahko ob doslednem upoštevanju skupnega dobrega. Interesne skupine lahko uveljavljajo moč, da za dosego svojih ciljev izkoriščajo druge in da izrabljajo posameznike ob njihovi izgubi neodvisnosti. Vendar, republika lahko obstane zgolj kot zveza neodvisnih posameznikov. Tako je klasični republikanizem odrinil nov sloj finančnikov od politike. Pocock proces označi kot "Machivellian Moment". Locke s svojo predstavo o denarju kot podaljšku lastnine, celo več, izboljšani lastnini je temu sloju odprl pot v politiko, vendar Pocock zanika Lockov vpliv, tako v Angliji, kot Ameriki. V ospredje postavlja Harringtona, ki je Anglijo 1660 videl kot klasično Polibijevo republiko. Ameriška revolucija potemtakem ni znanilec nove dobe, temveč zadnji odsev renesanse. Pocockova teorija se precej opira na politični jezik (v delu *Politics, Language & Time*), torej na izraze, ki so jih uporabljali in na njihov pomen sodobnikom. Kolikor se v pogledu diskurza Paine - Burke strinjamo s Pocockom, toliko upoštevamo tudi njegove kritike, ki zagovarjajo pluralnost tedanjih družb, tako socialno, jezikovno kot politično.

Vzpon tiska je omogočil glas vsem skupinam, ne samo eni. Mnogo so razmišljali v več političnih jezikih hkrati, npr. Burke in Paine se kljub modernemu diskurzu še vedno poslužujeta starega govora o naravnem stanju. Razvoj ekonomije je spodbudil nov jezik, ki je segal od izboljšanja kmetijske proizvodnje do filozofije. Krepost ni bila več podvržena degeneraciji, temveč razvoju. Ekonomija je pričela zamenjevati politiko.

Zopet se povrnemo k Locku in denarju kot podaljšku lastnine, še celo stoletje po Locku so si prizadevali dokazati, da je tudi urbanizirani lastnik trgovske civilne družbe lahko svobodni in krepostni državljan. Najbolj izčrpno so pred ameriško revolucijo zastavili vprašanja ravno škotski prosvetljenci. Odgovor so našli v napredovanju civilizacije preko zgodovine. Od lovcev do najbolj razvite trgovske družbe.

<sup>13</sup> Klasična doktrina starodavne konstitucije se je izoblikovala okrog leta 1600, vendar verjetno vleče svoje zgodovinske korenine že dlje. Izoblikovala se je v glavah pravnikov, ki so se opirali na angleški Common Law. Ideja je temeljila na predpostavki, da je vso angleško pravo dejansko Common Law in drugič, da je Common Law sam temeljni običaj, oziroma zbirka tradicionalnih običajev, ki jih je ljudstvo prakticiralo, medtem ko so jih sodišča ter preko njih pravo sprejeli. Tretjič, da so ti običaji že od nekdaj, da so brezčasni. Vsaka sodba temelječa na splošnih običajih je njihova potrditev in kot taka tudi sama brezčasna. S tem so bili postavljeni temelji posebnemu pojmovanju zgodovine, ki je temeljila ne na kronikah, temveč na razlagah zakona. Kombinacija vsega je postala angleška konstitucija. Nikoli v celoti zapisana, objavljena, a sposobna večnim prilagajanjem, navidezna a hkrati presenetljivo zavezujoča. Iz vsega so Angleži v 17. stol. in nadalje ustvarjali poseben mit. Zasidrana v običaju, praksi in v glavah je postala kar Burke imenuje »stalna politka tega kraljestva«. Pravniki Common Law so zavzeli stališče, da je v konstituciji več kot lahko človek zazna z razumom. Utemeljitev je bila sledeča: nihče več ne more reči, zakaj so nekateri zakoni taki, kot so, saj so bili sprejeti že pred davnimi časi. Hkrati ne moremo dvomiti v njihovo razumnost, saj so se očitno izkazali, sicer jih ne bi bilo več. Torej so očitno razumni, čeprav našemu razumu nedoumljivi. Tu se skriva tako imenovani »duh zakonov«, oblikovan preko »manners« in zgodovine. Čudovito ujemanje Montesquieja in škotskih prosvetlencev. Brezčasnost zakonov nas popelje v še en fenomen, namreč zbliža Burka in Paina. Ko je slednji

umestiti post festum. Seveda se moramo zavedati, da je vsako umeščanje Burka v nek prevladujoč tok idej, neko nasilno dejanje. Tako Burke kot Paine ne sodita v okvire in razdirata predalčke kamor ju že toliko časa brez uspeha tlačimo razlagalci njunih misli.

Če se po teh dolgih uvodnih razlagah polotimo Burkove misli, se moramo vprašati kako je Burke razumel moralne, politične in družbene obveznosti in kako so bile le-te vpete v škotsko prosvetljenstvo? Odgovore lahko začnemo iskati s poglobitvijo v njegovo "Enquiry".

Najprvo razjasnimo pojem "aesthetics", katerega pomen je bil pred letom 1735, ko ga je Baumgarten<sup>14</sup> uporabil v gnoseologiji in mu je estetika pomenila vedo o čutnem spoznanju, drugačen, širši kot ga ima termin danes. Estetiko so v začetku 19. stol. razumeli ne kot pojem o umetnosti, temveč kako smo oblikovani kot subjekti in kako kot subjekti smiselno izkoriščamo naše izkušnje (O'Neill, 1999: 70).

V uvodu "Enquiry" avtor navaja razloge zakaj se je polotil dela in jih utemelji s še vedno nezadostno raziskanostjo področja: "Pogosto je ugotovil, da je veliko izgubil, odkril je, da še daleč do tega, da bi imel kakšno dobro teorijo o čustvih ali vedenja o njihovih resničnih virih. Ugotovil je, da ni mogel zmanjšati svojega vedenja na nobena določena ali skladna načela."<sup>15</sup>

Nadalje pravi, da mnogo avtorjev zamenjuje sublimno in lepo in je torej ta dva pojma nujno pojasniti, saj imata povsem različen pomen. Pojasnilo lahko dobimo z natančno in resno raziskavo naših strasti: "...takšna zmeda idej mora gotovo postaviti vsa naša razmišljanja o predmetih te vrste, kot skrajno nenatančna in brezuspešna. Če bi lahko prišlo do kakšnega izboljšanja... bi to lahko bilo samo preko vztrajnega pregleda naših hrepenenj...povzetek stvari, ki jih najdemo z izkušnjami in vplivajo na hrepenenja in skrben pregled zakonov narave, s pomočjo katerih je mogoče vzburi naša čustva."<sup>16</sup>

Razprava je razdeljena v dve celoti, ena je posvečena sublimnemu, druga lepemu. Burke prvo poveže s strastmi, ki se nanašajo na bolečino in drugo s tistimi, ki se navezujejo na užitek ali družbo.

Od strasti so nedvomno močnejše tiste, ki so vezane na bolečino, predstavljajo temelj samoohranitve. Šibkejše družbene strasti se dele na družbo spolov in služijo razmnoževanju in družbo bolj na splošno. Pri tem Burke zagovarja, da so človeku strasti ponotranjene, s čimer

---

grmel zoper normanske »roparske tolpe«, je zagovarjal prvotno anglosaško tradicijo. Burke je z brezčasnostjo zakona pravzaprav trdil isto.

<sup>14</sup> Alexander Gottlieb Baumgarten je filozofijo delil v dve osnovni veji, teoretično, ki jo sestavljata metafizika in fizika, in praktično, ki obsega filozofijo prava, etiko in gnoseologijo. Slednjo vejo praktične filozofije je delil na dve področji, logiko, s pomočjo katere pridemo do racionalnega spoznanja in estetiko, ki je veda o čutnem spoznanju. V delu »Meditationes philosophicae de nonulis ad poema pertinentibus« iz leta 1735 je prvič v zgodovini filozofije uporabil izraz estetika.

<sup>15</sup> »But he often found himself greatly at a loss; he found that he was far from having any thing like an exact theory of our passions, or a knowledge of their genuine sources; he found that he could not reduce his notions to any fixed or consistent principles;« (Burke, 1998: 51)

<sup>16</sup> «...Such confusion of ideas must certainly render all our reasonings upon the subjects of this kind extremely inaccurate and inconclusive. Could this admit to any remedy... could be only from a diligent examination of our passions...survey of things which we find by experience to influence those passions, and... attentive investigation of the laws of nature, by which this properties are able ...of exciting our passions.« (Burke, 1998: 51)

nasprotuje Lockovemu zavračanju ponotranjenih čutov (Burke, 1998: 51). Bistvo in temelj sublimnega je strah, groza in misel na bolečino nam vzbujata strah. Bolečina je največji strah človeka in kaj je lahko močnejše kot smrt se sprašuje Burke in smrt označi kot "king of terrors" (Burke, 1998: 87). Nihče, niti največji voluptivnež si ne more izmisliti slasti, ki bi se lahko primerjala s strahom pred smrtjo ali bolečino. Burke tukaj prizna, da zna bolečina v kombinaciji s simpatijo vzbujati tudi ugodje, zlasti ko se dogaja nekomu drugemu. Fascinacija z bolečino privlači človeka in mu povzroča užitek, v kolikor bolečina ne prestopi meje postavljene s strani subjekta (O'Neill, 1999: 74).

Od družbenih strasti je prva namenjena družbi spolov, po Burku naj bi šlo za kombinacijo sle in ljubezni, strast sama se imenuje ljubezen, njen objekt pa je lepota žensk. Lepota žensk, oziroma osebna lepota točno določene ženske, je tista, ki v posameznem moškem vzbudi ljubezen, ljubezen, ki se kaže kot kombinacija naravne nuje po razmnoževanju in lepote. Drugo, družbeno strast, odlikuje neka ljubezen in želja po lepoti, vendar ne v kombinaciji s slo, temveč je vezana na čustva naklonjenosti. Preko tega se oblikujejo trije temeljni gradniki družbe, ki jih Burke imenuje "principal links" in služijo ustvarjanju t.i. "great chain of society" (O'Neill, 1999: 73). To so simpatija, posnemanje in ambicija. Podobnost z Adamom Smithom ni naključna, podobno kot pri Smithu, je simpatija tisto ključno čustvo, ki nam omogoča, da se postavimo v vlogo drugih. Simpatija je najmočnejša od treh čustev, sledi posnemanje, njegova naloga, je da se skozenj učimo, nazadnje je na vrsti ambicija, ki zagotavlja napredek. Še malo se pomudimo ob teh gradnikih družbe. Simpatija je neodvisna od razuma<sup>17</sup>, je nadomestek, ki omogoča, da se postavimo v vlogo drugega, delimo njegove skrbi in smo prizadeti na načine na katere je prizadet tudi drugi (Burke, 1998: 91). Simpatija nas torej usposablja, da čutimo kar čutijo drugi, posnemanje nas spodbuja, da posnemamo kar delajo drugi (starejši?). Omogoča nam hitro in efektivno učenje brez prevelikega truda, je ena od najvažnejših družbenih vezi. Burke še zdaleč ni bil človek, ki bi oviral ali nasprotoval napredku. Napredek je v kombinaciji s posnemanjem nujno potreben, zato imamo tretjo čustvo: ambicija!

Sublimno je, kot smo razložili, vezano na strah, bistvo strahu pa je moč, ki nam strah vzbuja. Moč je tako osrednji del Burkovega razmišljanja o sublimnem. Do vladarjev čutimo spoštovanje zato, ker imajo moč, da nam vzamejo življenje. Največje spoštovanje občutimo do Boga, ker ima nad nami popolno moč. Njegova absolutna moč, njegova vseprisotnost, zmanjša naš pomen, še več, v primerjavi z bogom smo "anihilated before him." (O'Neill, 1999: 78) Niti vsa božja pravičnost, milost in podobni atributi ne morejo zakriti njegove moči in naše majhnosti.

Ko Burke spregovori o lepem, ga poveže z pojmom prefinjen in poda primerjave iz rastlinskega in živalskega sveta. Hrast je mogočen, cvetica nežna, arabski žrebec lep, težak delovni konj impresiven, ipd. Lepota se kaže v povezavi z delikatnostjo, slabotnostjo, prijetnostjo, skladnostjo, lepoto figure, skratka z atributi, ki zahtevajo neke vrste zaščito. To lepo vidimo v apostrofi o francoski kraljici v "Reflections" o čemer bomo še govorili. Nadalje, vrline, ki vzbujajo spoštovanje in naj bi bile bolj moškega značaja, modrost, pravičnost, uspešnost, poveže s sublimnim, ker so vezane na moč. Tiste bolj ženskega značaja, dobroto, sočustvovanje, ipd., navezuje na lepo.

---

<sup>17</sup> "I am afraid it is a practice much too common in inquiries of this nature, to attribute the cause of feelings which merely arise from the mechanical structure of our bodies, or from natural frame and constitution of our minds, to certain conclusions of the reasoning faculty...the influence of reason in producing our passions is nothing near so extensive as it is commonly believed"; (Burke, 1998: 91)

Skozi vso razpravo o sublimnem in lepem Burke poudarja moč strasti nad razumom, s čimer sledi tradiciji empiristov Locka in Newtona. Newton mu predstavlja metodološki vzor pri pisanju razprave v kateri si prizadeva odkriti naravni zakon odzivanja človekovega uma na zunanje dražljaje in izkustvo. S tem se strinjajo vsi interpreti Burka, tudi tisti, ki ga gledajo skozi Straussove oči naravnega prava. Za nas je bistvena povezanost v načinu Burkovega diskurza, ki vsebuje njegovo moralno filozofijo in političnim prepričanjem, na kar Strauss nima odgovora. Burke v "Enquiry" večkrat naravnost izrazi povezavo, saj s pogledom, ki bi ga pripisali pretanjenemu empiristu zagovarja, da človeško dojemanje lepega in sublimnega nimata nič z razumom, pač pa vse s strastmi. Samo dva primera: "Precejšnja veriga vzrokov, ki povezujejo eno z drugim celo do božjega trona samega, nikoli ne more biti odkrita z nobeno od naših podjetnosti. Ko gremo samo en korak od nenadne občutenosti stvari, gremo ven iz naših globin. Vse kar delamo potem, je vse razen šibke bitke, ki kaže, da smo v elementu, ki nam ne pripada."<sup>18</sup> In nato: "Naš Stvarnik je nameraval, da bi moralo na nas vplivati karkoli, a izvedbe svojega namena ni zaupal počasni in pomisleka vredni operaciji našega razuma..."<sup>19</sup>, zato je vse stvari opremil z lastnostmi, ki "preprečujejo razumevanje in celo voljo, ki se polasti čutov in predstav in priklene dušo še preden se je razumevanje zmožno odločiti za ali proti."<sup>20</sup> V naslednji izdaji "Enquiry", kjer je dodal poglavje o okusu, zagovarja mnenje, da obstaja splošni standard okusa, težava lahko nastopi ali zaradi stopnje občutljivosti, ki lahko povzroči, da nas čustveno izzovejo "slabe ali slabše" stvari, ali zaradi nezmožnosti prave presoje. Tako eno kot drugo potrebuje najprej čustveni impulz na podlagi katerega se lahko izoblikuje mnenje.

Temelj za razumevanje Burka je dojetje njegovega vključevanja strasti družbo, ki definirajo naše ravnanje in naše obnašanje do drugih znotraj družbe. Trije temeljni gradniki družbe niso zasnovani na racionalni presoji, temveč na naravnih instinktih danih od Stvarnika.<sup>21</sup>

Podobno stališče je Burke izrazil v svojem prvem političnem tekstu "A Vindication of Natural Society" (1756), kjer je nakazal kako lahko Bolingbrookov deistični napad na tradicionalno organizirano religijo služi kot napad na politični red, na politične institucije, ki zagotavljajo

---

<sup>18</sup> »The great chain of Causes, which linking one to another even to the throne of God himself, can never be unrevell'd by any industry of ours. When we go but one step beyond the immediately sensible qualities of things, we go out of our depth. All we do after is but a faint struggle, that shows we are in element which does not belong to us." (Burke, 1998: 84)

<sup>19</sup> our Creator intended that we should be affected with any thing, he did not confide the execution of his design to the languid and precarious operation of our reason..." (Burke, 1998: 84)

<sup>20</sup> "prevent the understanding and even the will, which seizing upon the senses and imagination, captivate the soul before the understanding is ready either to join with them or to oppose them." (Burke, 1998: 84)

<sup>21</sup> To nam še bolj razjasni Burkov Note-book, kjer v nekem delu govori o religiji. Tam zapiše: "I know the Clergy, shamed and frightened at the Imputation of Enthusiasm, endeavor to cover Religion under the Shield of Reason, which will have some force with their Adversaries. But God has been pleased to give man Enthusiasm to supply the want of Reason; and truly Enthusiasm comes nearer in its effects, though not in manner of Operation, than the common Reason does; which works on confined, narrow common and therefore plausible, Topics. The latter is common, and fit enough for common affairs...But Enthusiasm is a sort of Instinct, in those who possess it, that operates, like all Instincts, better than a means Species of Reason." (O'Neill, 1999: 85)

politično stabilnost. V uvodu nas opozori, da če popustimo razumu in se hkrati ne zavedamo omejenosti njegovega dojetanja, ni nobene mere, nobene stvari, ki ne bi padla pod navidezno verjetnimi napadi. Pri tem ni izvzeto niti stvarjenje samo. Vendar to je, kot pravi Burke, "fairy tale of philosophy". Celotno Burkovo politično delovanje je namenjeno vojskovanju teoretičnega na račun praktičnega, posmehovanjem teoretikom razuma t.i. "Philosophes", ki so nezmožni dojeti, da je politična, pravzaprav kar celotna družbena realnost tako zapleten mozaik, da ga razum nikoli ne more v celoti uvideti. Zmožen pa jo je dojeti preko od Boga danih instinktov.

Večkrat smo že omenili, da sta imela na Burkovo filozofsko misel največji vpliv Adam Smith in James Beattie. Burkova kritika Smithove "The Theory of Moral Sentiments" v Annual Register<sup>22</sup> ter osebno pismo Smithu, kjer hvali njegovo utemeljitev enotne človeške narave (O'Neill, 1999: 120) preko naravnega in resničnega, ga nedvomno povežeta s tem avtorjem.

Burke Hutchensonu nasprotuje zaradi Hutchensonove povezave lepote in vrline. Po Hutchensonu človek razpolaga z notranjim moralnim čutom, ki nam omogoča, da ločimo slabo od dobrega. Kar zmoti pobožnega in praktičnega Burka je, da v tem kontekstu ne potrebujemo več Boga za interpretacijo dobrega in slabega. Morda še huje, ne potrebujemo Cerkev in njene ortodoksne religioznosti. Zato se opre na Smitha in njegov pojem "simpatiziranja", ki pomeni instinktivno življenje v druge in je hkrati zmožnost dana od Boga. Preko tega Burke verjame v splošne vzorce obnašanja, katerih končni proizvod so manners.

Žolčni Beattijev napad v "Essey" na Davida Huma in druge "metafizike" je popolnoma prepričal Edmunda Burka. V kritiki Annual Register, citira dolge citate iz Beattijeve knjige, ki so bili v skladu z Burkovo lastno filozofijo. Po Burku je bila Beattijeva velika zasluga, ker je napadel "this pernicious sophistry" (O'Neill, 1999: 120), misleč s tem Huma, kajti mnogi slabši duhovi so skepticizmu zlahka podlegli. Beattie definira "Common Sense" kot "moč uma, ki hodi pred resnico ne z naprednim dokazovanjem, ampak z istočasnim, instinktivnim in neustavljivim impulzom, ki izhaja ne iz izobrazbe niti ne iz navade, ampak iz narave, neodvisno igraje od naše volje, kadarkoli je njen predmet predstavljen in se nanaša na vpeljan zakon. Zato se pravilno imenuje čut. In če deluje na isti način na vse ali vsaj na veliko večino človeštva, se zato upravičeno imenuje zdrava pamet."<sup>23</sup> Razum po Beattiju nima nobene nujne povezave s "Common Sense". Zmožnost prodreti z enim pogledom skozi moralna vprašanja, kaže človeka z zdravo presojo, sposobnostjo čutenja, v povezavi z okusom. "Človek okusa" lažje zazna moralno bistvo, saj je moralna moč povezana z okusom. Nato: "Prava religija, prava filozofija, božja previdnost in človek so tako očarljivi, tako ubrani z vsemi nežnejšimi in plemenitejšimi čustvi človeške narave."<sup>24</sup> Temu so nasproti: "Dolgočasne

---

<sup>22</sup> "The author seeks for the foundation of...passions.; and making approbation and disapprobation the tests of virtue and vice, and showing that those are founded on sympathy..." (O'Neill, 1999: 120)

<sup>23</sup> «that power of the mind which perceives truth, of comrades belief, not by progressive argumentation, but by instantaneous, instinctive, and irresistible impulse; derived neither from education nor from habit, but from nature; acting independently on our will, whenever its object is presented, according to an established law, and therefore properly called sense; and acting in a similar manner upon all, or at least upon a great majority of mankind, and therefore properly called Common Sense.» (Beattie, 1770, cit.po O'Neill, 1999: 125)

<sup>24</sup> « What true Religion and true philosophy, and providence, and man, is so charming, so consonant with all the finer and nobler feelings of human Nature» (Beattie, 1770, cit.po O'Neill, 1999: 125)

predstave in teža v srcih [ki] lahko privedejo misel v brezmejno zmedo, od potlačene kreposti in zmagovite grešnosti v uničenje vsega stvarjenja in kaos postavljen v prejšnje stanje, da bi ohranil sliko teme in osame za vedno."<sup>25</sup> Ni čudno, da je s takim jezikom povsem prevzel Burka in ni čudno, da je Burke, potem ko je povsem enak vzorec spoznal v francoski revoluciji, tako popolnoma in brezkompromisno nastopil proti njej. Zdi se nam, kot da bi lahko celo prepoznali posamezne besedne zveze! Vendar gremo še dlje. Napak bi bilo, ko bi Burka razumeli povsem statično, v tridesetih letih od objave "A Philosophical Enquiry" do "Reflections" je znotraj osnovne ideje prišlo do sprememb, ki so se razvijale v skladu s časom in dogodki. Njegova povezava med estetiko, močjo, spolom, zmožnostjo razlikovanja dobrega in slabega ter družbene hierarhije je v vsem tem času ostala enaka, a znotraj le-te so posamezne komponente dobivale večjo ali manjšo vlogo. Večjo vlogo znotraj sublimnega in lepega dobi legitimni politični red, ker ohranja manners in v svoji filozofiji vzpostavi t.i. psevdosublimno<sup>26</sup>. Psevdosublimno vidi S. K. White kot novo moderno sublimno, kjer staro tradicionalno sublimno v politiki nadomesti moderno, kjer institucijo nadomesti človek (White, 1993).

Skozi vse politično delovanje se je Burke boril z dvema političnima grožnjama, stara je bila tiranija v klasičnem smislu, nova v smislu moderne politike. V boj s klasično tiranijo se je vrgel z "Thoughts on the Present Discontents" (1770). Burke je tako, kot njegovi whigovski kolegi verjel, da hoče krona spodkopati ustavno ureditev iz 1688 s tem, ko podkupuje posamezne člane parlamenta, jih moralno spodkopava in tako potihem koplje pod temelji parlamenta, ki je garant varovanja pridobitev Glorious Revolution. Enako grožnjo je videl v procesu Johna Wilkesa<sup>27</sup> in nespametnem obravnavanju ameriških kolonij. V procesu proti guvernerju Indije Wrenu Hastingsu je Indijo predstavil ne kot surovo kolonijo, polno divjakov, temveč kot žensko potrebno zaščiteno, torej postavil jo je v polje lepega, podobno tudi ameriške kolonije, kjer je še posebno svetoval previdnost.

Pozneje je v njegov fokus vedno bolj prihajala nova kvaliteta družbenih vprašanj. Izkazalo se je, da stare institucije izgubljajo moč, torej tisto sublimno kar je doslej navdajalo z strahospoštovanjem, institucije so postajale vse bolj nemočne v tekmovanju z novimi "metafizičnimi" zahtevami. Od sredine 18. stol., ko so dedni despotje postali benevolentni, so politični teoretiki začeli bolj in bolj vztrajati pri človekovih pravicah in zagovarjati ljudsko stran družbene pogodbe. Dedni vladarji so zagovarjali tezo, da je ljudstvo z vstopom v družbo vso svojo suverenost prepustilo izvoljencu. Njim nasprotni politični pol pa je vztrajal, da je šlo zgolj za delno prepustitev svobode, pač toliko, kolikor je bilo to nujno za varnost celote.

---

<sup>25</sup> «Dull imaginations and hard hearts can bear thought of endless confusion, of virtue depressed and vice triumphant...of creation annihilated, and chaos restored to remain a scene of darkness and solitude for ever and ever;» (Beattie, 1770, cit. po O'Neill, 1999: 127)

<sup>26</sup> Kot ga je poimenoval Stephen K. White (White, 1993)

<sup>27</sup> John Wilkes (1725 – 1797) je bil izvoljen v parlament kjer je 1763 kritiziral govor Georja 3, kar mu je prineslo tožbo zaradi klevetanja. Te je bil oproščen na račun poslanske imunitete, kasneje je bil še enkrat obtožen pred parlamentom, ki mu je ukinil parlamentarni mandat. Pobegnil je v Francijo, se pet let kasneje vrnil ter bil ponovno izvoljen in ponovno so mu mandat preklicali. Bil je nekaj mesecev zaprt. V Londonu so izbruhnili nemiri in Wilkes je postal ikona svobode tiska v katerih je bilo povzrečeno več škode kot med jakobinskim terorjem v Parizu. Kasneje je bil še večkrat izvoljen v parlament in na druge funkcije. Kot mestni uradnik je v 80-ih letih 18. stol., surovo zatrl katoliške nemire v mestu, kar mu je prineslo precejšnjo izgubo popularnosti.

Ko je Burke razpravljajal o sublimnem, ga je nedvomno postavil v sfero bolečine, ki jo je povezal z močjo, z grozo katere skrajnost je smrt. *The King of Terrors*. Istočasno je izpostavil nemoč človeškega razuma napram razumevanju boga. Revolucija v Franciji ni zgolj pometla s starimi institucijami in vzpostavila človekove pravice, temveč je človeškemu razumu snela vse okove, njegova zmožnost je postala neskončna. Temu S. K. White pravi humanizacija sublimnega, psevdosublimno.

### **3.4 BURKE KOT ZGODOVINAR**

Burke se kot zgodovinar naslanja na Montesquieja, ki ga imenuje "greatest genius which has enlightened this age" (O'Neill, 1999: 94), a hkrati ostaja zvest temeljem svoje moralne filozofije. Osnova Burkovega videnja zgodovine je prehajanje iz barbarstva v rafinirano družbo 18. stoletja. Od tod izvaja svojo osnovno tezo o manners kot temeljih vsake družbe preko katerih napredka lahko sodimo o razvojni stopnji družbe. Dogodke je torej vrednotil glede na razvoj manners.

V svojem nedokončanem in posthumno objavljenem eseju "An Essay towards Abridgment of the English History" (1758) gleda na zgodovino Anglije kot zgodovino manners. Za današnje zgodovinarje, ki so z redkimi izjemami zapisani nacionalnemu zgodovinoopisju ali razvoju institucij, je Burkov pogled tuj. Kot njegov veliki vzornik se sklicuje na geografske in druge fizične pogoje kot ene izmed faktorjev razvoja civilizacije. S tem pojasni zaostalost Britanije glede na sončni in geografsko omejen Mediteran. Religija je bila ne oziraje se na geografijo vedno osnova, ki je brusila prvotno barbarstvo in kot taka osnovni pogoj civilizacije.

Burke se odreče nacionalnemu na račun rafiniranosti manners. V "Abridgmentu" je Cezarjeva osvojitve Anglije pozitivna, saj so manners pod Rimljani napredovale, medtem ko se je med selitvijo narodov tako Britanija kot celinska Evropa vrnila nazaj v barbarstvo, v delovanje prvotnih strasti. To je še ena ključnih ugotovitev; manners ne napredujejo premočrtno, možni so tudi vzratni skoki. Uveljavitev krščanstva prispelega preko Irske iz Rima je bila naslednja zelo pomembna faza razvoja. "Predstavitev krščanstva, ki v katerikoli obliki, vedno podeli tako neprecenljivo korist v dobro človeštva, je kmalu vzrokovala občutljivo spremembo v teh krutih in nasilnih običajih."<sup>28</sup> Preko samostanov so se vršile spremembe manners, posledica katerih je bila, da so ljudstva iz divjih bojevniških družb postajala bolj ljudomila –ljudomila v razumevanju zgodnjega srednjega veka. Sledile so spremembe v institucijah in pravu, zaslediti je tudi začetke in obuditve znanosti kar eksplicira, da ni v moči institucij spreminjati manners, ampak manners spreminjajo institucije.

Burke vendarle do neke mere zavzame stališče pravnikarja "Common Law", ko ugotavlja, da je Anglosaksonska Britanija že imela svojo konstitucijo. Pri tem poudarja nestatičnost te konstitucije in njeno vsakokratno prilagajanje manners.

Naslednja velika sprememba se je zgodila s prihodom fevdalizma, ki prepleten s krščanstvom pomeni Burku<sup>29</sup> temeljni kamen v razvoju evropske družbe. Fevdalizem, boljše fevdalni način

---

<sup>28</sup> "the introduction of Christianity, which, under whatever form, allways confers such inestimable benefits on mankind, soon made a sensible change in these rude and fierce manners." (O'Neill, 1999: 102)

<sup>29</sup> Ta oznaka ne velja samo za Burka. Krščanstvo in fevdalizem sta dva od treh stebrov na katerih stoji zahodni svet. Tretji steber je antična dediščina, grška filozofija in rimsko pravo. Vpliv krščanstva ne bomo razčlenjevali, o fevdalizmu in srednjem veku pa samo najpomembnejše in sicer, skoraj vse institucije, nacionalne države, vera ter preko nje skupna evropska kultura kot tudi vsa zgodovina Evrope je bila zakoličena v tem obdobju.



vladanja, je bil po Burku<sup>30</sup>, podoben na celotnem ozemlju Evrope in je tako vplival na enake načine vedenja in obnašanja ter manners. Načela viteštva so rafinirala surovosti, neenakosti in vojaške naravnosti tistih stoletij.

Povzetek zgornjih izvajanj je, da so manners tiste, ki spreminjajo družbo, institucije in ljudi ter vodijo človeštvo iz barbarstva v civilno družbo.<sup>31</sup> Premo napredovanje manners ni nujno, za prehod na višji nivo potrebujejo neko zaščito, nek družbeni temelj, na katerem se lahko razvijajo. To podstat, temelj, predstavljata Cerkev in fevdalizem.

### **3.5 BURKE IN FRANCOŠKA REVOLUCIJA**

Kako je Burke razumel francosko revolucijo? Kaj je bilo tisto, kar ga je od nje odvrnilo? Kaj je to, čemur Mastnak pravi, da je Burke pridelal "filozofsko substanco konservativne misli" in naprej, da "je redkokdaj sklop idej tako povezan z enim človekom in z enim dogodkom, kot je sodobni konservativizem z Edmundom Burkom" (Burke: 1989, 7). Kako je bil na podlagi istih idej najprej slavljen kot liberalec<sup>32</sup> in kasneje kot apostol konservativizma? Pokazali bomo, da v življenju ni spreminjal svojih filozofskih in političnih idej in da zatorej francoska revolucija ni bila tista, ki bi ga preko noči spreobrnila.

Burkova povezanost s škotskim prosvetljenstvom pokaže pravo sliko, sliko nespremenljivega Burka. Od tu moramo njegove "Reflections" brati skupaj z "Abridgment of the English History" in "Philosophical Enquiry", kajti povezava vseh treh osnovnih stebrov, historičnega, moralno filozofskega in političnega, nam odpre stalnico njegove misli.

Burke je nasprotoval francoski revoluciji, ko je bila še daleč od regicida, terorja in osvajanja polovice kontinenta. Svojemu sinu Richardu je v pismu 1789 zatrdil, da gre za revolucijo kjer se zdi, da so: "Elementi, ki sestavljajo človeško družbo [...] prav vsi razpuščeni in da je svet ustvaril pošast zato, da bi jih nadomestil" (O'Neill, 1999: 142).

Že kmalu na začetku se je Burke zavedal dimenzije francoske revolucije, ki je drugim ostala še nekaj časa zakrita; francoska revolucija je bila totalna. Ni zgolj zamenjala ene dinastije z drugo, ni bila prevrat, kar bi do neke mere lahko očitali angleški<sup>33</sup>, bila je totalna, ker je spremenila manners. Preko zavrnitve starih manners je revolucija nasprotovala temelju, ki je naravni moralni red, na katerem manners stoje. Burke očita "philosophes", da so spridili sebe in učence, ko so uničili vse simpatije, ki si bile položene v človeško srce (O'Neill, 1999: 143) in tako napadli del, ki je v srčiki Smithove in Burkove moralne teorije, to je simpatijo.

Burke je na Francijo gledal kot na zibelko manir in tistega esprija, ki ga je cela stoletja sevala po Evropi. Bila je seveda tudi deželna Bastilje in temu ni Burke nikoli oporekal, a vendar je

---

<sup>30</sup> Dejasnko so bile razlike fevdalnih ureditev evropskih držav izredno velike.

<sup>31</sup> Burke je v svojem pismu Robersonu zapisal: "You have employed Philosophy to judge on Manners; and from Manners you have drawn new resources for Philosophy." (O'Neill, 1999: 130)

<sup>32</sup> Burke je bil whig, liberalni politik, do neke mere celo ideolog svoje stranke.

<sup>33</sup> Mnogi avtorji, kot na primer Jeffrey Hart (Hart, Jeffrey, Edmund Burke and the English revolution, Modern Age, vol. 39, issue 1, winter 97), očitajo Burku, da je grozote angleške revolucije, ki so kulminirale z obglavljenjem Charlesa 1, zanemaril in prikazal Anglijo, kot jo je prineslo obdobje relativnega sožitja dveh taborov pod Walpolom in kasneje. Pri tem pozabljajo, da Burku opisi ne služijo kot retorična figura, temveč prikaz »manners«. Angleška revolucija je ohranila institucije in s tem »manners«, francoska jih je uničila.

trdil, da bi se z reformo dalo ohraniti tako espri, kot zlagoma ublažiti ali nadomestiti absolutizem. Revolucija je v svoji totalnosti spodsekala temelje manners in popeljala Francijo iz središča evropskega kulturnega življenja nazaj v barbarstvo. Burku je revolucija pomenila upor proti naravnemu moralnemu redu. Primerjava z Robertsonovimi opisi divjih indijanskih plemen Severne Amerike ni zgolj naključna, ampak ena od osnovnih lastnosti, s katero Burke potrdi vrnitev v prvotno divjaštvo, zato opis zajetja kraljeve družine v Versaillesu in njihova pot v Pariz ni zgolj retorična figura, ki naj v bralcu vzbudi simpatijo do kraljice in kralja<sup>34</sup>, čeravno mu ne kaže odrekati spretnosti jezika. Tej primerjavi sledi apostrofa o francoski kraljici, a o njej malo več kasneje. "Reflections" se vrtijo okoli osi, os pa so stoletne pridobitve manners, temelječe na viteštvu in religiji. Vse ostalo je temu podrejeno. Burke sicer postavi zelo enostavna načela po katerih naj bi revolucijo presojali, načela, katerim ne more nihče ničesar oporekati, celo več, danes so temelj zahodnega sveta. Strne jih v pet točk. Državljan naj uživa popolno pravno varnost glede na svoje življenje in lastnino; nenadzirano naj razpolaga s svojo osebo, svobodno uporablja svojo delavnost in svoje sposobnosti; dobrodejno in pod pravnim varstvom uživa posest, ki mu je po ustaljenem pravu pripadla z rojstvom ali pa dobi zanjo pošteno nadomestilo; polno žanje ugodnosti, ki mu jih prinaša položaj ali življenjski pogoji v katerih je deloval ali pa uživa poln ekvivalent le tem; državljan more izražati svoja občutja o javnih zadevah, ne da bi tvegjal svoje življenje ali varnost, četudi jih izraža v nasprotju s prevladujočim in modnim mnenjem (Burke: 1989, 10). Forma ali ime oblasti mu je pri tem povsem drugotnega pomena. V "Reflections" prikaže dogodke v Franciji kot popolno nasprotje teh zahtev ter zavrne revolucijo tudi zaradi delovanja, ki je v nasprotju z izkušnjami. Omenili smo že njegovo nasprotovanje temu čemur pravi "The fairy tale of Philosophy", zastopa mnenje svojih škotskih prijateljev, da nobena vlada, nobena oblast ne more nastati na podlagi teorije, torej umetno, temveč zgolj na podlagi zgodovine in izkušenj, organsko.<sup>35</sup> Zato nasprotuje vsakemu revolucionarnemu rušenju oblasti. Previdnost je temelj reforme. Burke se nato potruди pokazati razliko med Anglijo in njeno "vladavino manners" ter dogodki v Franciji.

Morda najbolj znan in citiran del "Reflections" je prej omenjena apostrofa o francoski kraljici. Dostikrat, pravzaprav največkrat je omenjena kot sijajna govorniška figura, ki naj čustveno potegne bralca na stran nasprotnika revolucije, s tem, da slike ostrijo kontraste med zgoraj omenjenim pohodom pariških žena na Versailles in nadzemske lepoto in nedolžnostjo Marie Antoinette. V figuri poveže kraljico z viteštvom, viteštvo pa je tisto kar olepšuje sublimno naravo vladanja in je hkrati eden od stebrov družbe. Naj se pri tem spomnimo, da je Burke v svoji filozofski razpravi lepo postavil nasproti sublimnemu in da je ženskost povezal z lepim. Zato figura ni zgolj retorična, temveč je filozofska podkrepitev Burkove ideje o

---

<sup>34</sup> Takole pravi: »To je bil...spektakel precej bolj podoben povorki ameriških divjakov, ko se po svojih pokolih oziroma domnevnih zmagah vračajo v Onondago«. In naprej: »Kralj, če zaenkrat o njem povem le to, kraljica in njuni mali otroci (ki bi bili nekoč lahko ponos in upanje velikega in plemenitega ljudstva) so bili nato prisiljeni zapustiti zatočišče najsijajnejše palače na svetu, ki je bila tedaj onečaščena s krvjo...Zatem so jih odpeljali v prestolnico njihovega kraljestva...glavi so natakneli na kopji in postavili na čelo procesije, medtem ko so se kraljevi ujetniki, ki so jima sledili v koloni, počasi pomikali naprej med groznim tuljenjem, vreščičim kričanjem, besnimi plesi, nesramnim psovanjem in vsemi neizrekljivimi odvratnostmi peklenskih furij v podobi najzlobnejših žensk...Naj torej ta zmagoslavni pohod blagoslavljam na oltarjih?« (Burke: 1989, 134 in dalje)

<sup>35</sup> Zanimivo, da je pri tem pozabil na Združene države, katerih, če že ne zagovornik, pa vsaj sovražnik ni bil. Njihova ustava je ravno 1789 postala učinkovita.

revolucionarnem uničenju manners. Zato tudi ne more držati odgovor Mary Woolstencraft in drugih kritikov, ki so mu pripisovali, da objokuje kraljico, a se hkrati ne zmeni za desettisoče žena, ki živijo v bedi. Burke takole opiše Marie Antoinette: "Šestnajst ali sedemnajst let je od tega kar sem zadnjič videl francosko kraljico, tedaj dofenovo ženo, v Versaillesu; in te zemlje, ki se je je ona navidez komaj dotikala, zagotovo ni krasila očarljivejša podoba...niti sanjalo se mi ni, da bom doživel, kako se pri narodu uglajenih in častitljivih mož in kavalirjev nanjo zgrinjajo take nesreče. Včasih sem si mislil, da bi moralo deset tisoč mečev švigniti iz nožnic in kaznovati že sam pogled, ki bi ji grozil z žalitvami. Toda stoletje viteštva je mimo. Sledilo mu je stoletje sofistov, ekonomistov ter računarjev in blišč Evrope je za vedno ugasnil. Nikoli in nikdar več ne bomo videli te velikodušne vdanosti položaju in spolu, te ponosne podrejenosti in dostojanstvene poslušnosti...Življenjske miline, ki je ni mogoče kupiti, te najcenejše obrambe kakega naroda, vzgojiteljice možatih čustev in junaških podvigov ni več. Ni več tiste občutljivosti za načela, tiste čiste časti, ki je...blažila krutost in jo z vsakim dotikom oplemenitila, in kjer je sama zlobnost izgubila polovico svojega zla..." (Burke: 1989, 142) Ravno v tej apostrofi se skriva ključ do Burkovega dosmrtnega in popolnega nasprotovanja francoski revoluciji. Na Francijo je poslej gledal s strahom kot na vir okužbe za vso celino in morda še dlje. Tudi zato je sprožil na revolucijo tako hud napad. V tem je predvidel vojaške pohode francoske vojske preko Evrope in tako nasprotoval sklenitvi vsakega miru s Francijo.

Veliko časa nameni, kot smo videli, objokovanju konca viteštva in žalostnem stanju cerkve v revolucionarni Franciji. Poudariti kaže, da Burka ne smemo, tako kot so ga že njegovi sodobniki, presojati zgolj po figurah jezika, kajti že večkrat smo povedali, da je čas fevdalizma, katerega utelešenje predstavljata Burku ravno viteštvo in Cerkev, ki sta glavni institucionalni varovali manners. Viteštvo blaži surovo moč, silo sublimnega, ki jo poseduje oblast, blaži razlike med razredi in socialne razlike, ustvarja neko blazino, kjer lepe manire pokrijejo realnost, torej ustvarja "prijetne iluzije, ki so naredile moč nežno, poslušnost liberalno, ki so uskladile različne odtenke življenja in ki so z milo prilagoditvijo vključile v politiko čustva, ki lepšajo in omehčajo družbo."<sup>36</sup> Revolucionarji so viteštvo nadomestili z golim teoretskim modelom, sila ni bila več skrita in zakoni so se v tej "mechanic" ali še huje "barbarous philosophy" odkrito opirali na moč, ki jo imajo. Čustva sublimnega in lepega, ki so spoštovanje, občudovanje, posnemanje in ljubezen so se umaknila. Kralja niso več občudovali, kraljice ne ljubili, bila sta le moški in ženska, regicid ni bil nič več kot običajen umor. Ne kralj ne drugi niso več mogli poosebljati posameznih institucij in te zato niso mogle v državljanih vzbujati odziva simpatije. Viteštvo je gojilo plemstvo. Plemstvo ni bilo zgolj ljubek okras državnemu redu; plemstvo je bilo korintski kapitelj dovršene družbe. Bilo je varovalo manners: "Nič ni bolj gotovo, kot tisti naš način življenja, naša civilizacija in vse dobre stvari, povezane z načinom življenja, civilizacijo, ki imajo v evropskem svetu, odvisnem že stoletja od dveh principov; in mi smo prav zares rezultat obeh skupaj, mislim na duh gentelmana in na duh religije. Plemstvo in duhovščina, prvo po poklicu, druga s pokroviteljstvom, sta se učila iz obstoja, celo sredi orožja in zmede, medtem ko so vlade nastale iz vzrokov, ne pa namenoma."<sup>37</sup> Brez njih bi bilo znanje vrženo v blato, poteptano od

---

<sup>36</sup> «pleasing illusions which made power gentle, and obedience liberal, which harmonized different shades of life, and which by a bland assimilation, incorporated into politics the sentiments which beautify and soften private society» (Burke, 1790, cit. po O'Neill, 1999: 149)

<sup>37</sup> « Nothing is more certain, than that our manners, our civilization, and all the good things which are connected with manners, and with civilization, have in this European world od ours, depended for ages upon two principles; and we are indeed the result of both combined; I mean the spirit of gentelman, and the spirit of

"svinjske množice"<sup>38</sup>! Plemstvo je proizvod narave in je potemtakem naravno. Vzpostavi se v vsaki družbi, odlikuje ga že samo rojstvo na plemenitem kraju, izobrazba, možnost pregleda nad ljudmi in družbenimi zadevami, navada vojskovanja, tako poveljevanja, kot uboganja, preziranje nevarnosti in zasledovanje časti in dolžnosti, možnost, celo več dolžnost, da je za zgled drugim, kot dejavnik v upravi, zakonodaji in sodstvu in tako važni dobrotnik človeštvu. To je naravna aristokracija, ki jo najdemo v vseh najvišjih slojih družbe in ki naravno tvori jedro iz katerega se rekrutira vodilni, usmerjevalni in vladajoči del družbe (O'Neill, 1999: 149). Kako drugačen opis aristokracije nam bo kasneje ponudil Paine!

Burke nadaljuje drugje: "Ko bo v srcih ljudi ugasnil stari fevdalni in viteški duh zvestobe, ki je kralje osvobodil strahu in s tem njim in njihovim podanikom prihranil previdnostne ukrepe zoper tiranijo...se bodo [ljudje] ravnali po tistem dolgem seznamu neusmiljenih in krvavih pravil, ki tvorijo politični zakonik vsake oblasti...Kadar se bodo podaniki upirali iz principa, bodo kralji taktično odgovorili s tiranijo" (Burke, 1989: 144).

Podobno vlogo, morda še bolj pomembno ima Cerkev in religija. Za Burka civilna družba temelji na veri, ki je hkrati vir vsega dobrega in vseh tolažb (Burke, 1989: 154 in naprej). Cerkev je temelj celotne ureditve in je z njo ozko povezana. Ne moremo omeniti države, da ne bi omenili tudi cerkve; gre za nezmožnost ločitve. V skoraj svetniškem zanosu nam sporoči, da smo preko religije ohranili čut, ki nam ga je Stvarnik vcepil že davno in zaradi katerega smo lahko zgradili države. Le-te so posvečene s strani religije -institucionalizirana je preko cerkvenih predstavnikov naša vez s Stvarnikom- in posledično od samega Stvarnika z namenom, da vsi sodelujoči pri vladanju uporabljajo svoje sile ne za trenutke ničevosti, temveč s pogledom uprtim v večnost. To so načela, ki bi jih morali vcepiti ljudem na visokih položajih, s čimer bi hkrati poskrbeli, da se ohranja sama cerkvena institucija. Tako okrepljene civilne in politične institucije lahko nato preko morale podpirajo racionalne in naravne vezi, ki človeški razum in čustvovanje povežejo z božjim. Posvetitev države s strani cerkvene institucije je torej potrebna, ker vpliva na odnos državljanov do oblasti. Ta odnos je odnos strahospoštovanja. Posvetitev države s strani cerkve zopet ni zgolj retorična figura, saj je Burkova filozofija sublimnega, ki je povezano z močjo in strahom, ter lepega temelj njegovega razmišljanja o francoski revoluciji. Povezava cerkve z Vsemogočnim, torej z absolutno močjo, z vsemogočnostjo, reflektira državo. Če naj državljanji ohranijo svojo svobodo morajo imeti določen delež oblasti, to pa lahko opravljajo bolje, če vedo, da bodo odgovarjali pred "najvišjim sodiščem", država na nek način poseduje sublimno, poseduje moč in vliva strah. Potem to naveže na politične sisteme, kjer je na oblasti kakršnakoli oblika kolektivnega telesa, saj se krivda za napake tako porazdeli, kot tudi njihova obsodba. Burke, kot bi imel pogled fiksiran v kakega Alkibiadesa, napade popolno demokracijo kot najnesramnejšo in zato najbolj neustrašno od vseh političnih ureditev. Vse to dokončno pribije z znanim: "Da bi preprečili škodljivo nestalnost in spremenljivost, ki sta stokrat hujši od trme in najbolj slepih predsodkov smo posvetili državo; odslej se ji nihče več ne bi smel približati in brskati po njenih pomanjkljivostih ali napakah brez primerne previdnosti in nihče ne bi smel niti v sanjah pomisliti, da bi se njene preнове najprej lotil s spodkopavanjem; k

---

religion. The nobility and the clergy, the one by profession, the other by patronage, kept learning in existence, even in the midst of arms and confusions, and whilst the governments were rather in their causes than formed...« (Burke, 1790, cit. po O'Neill, 1999: 152)

<sup>38</sup> Burku se je konkretni citat o "svinjski množici" kasneje še krepko maščeval. V času vrhunca radikalnega vala, v obdobju javnega sežiganja Burkovih lutk se mu je citat venomer metal v zobe.

napakam države bi moral vsak pristopiti...s strahospoštovanjem in trepetajočo skrbjo" (Burke, 1989: 160).

Burke se kljub vsemu naštetemu ni izogibal reformi, reformo je imel za nujni del preživetja vsake družbe. Družba, ki se ne prilagaja in ki si ne prilagaja svoje države je obsojena na propad. Toda k reformi je potrebno, kot smo videli zgoraj, nastopiti s spoštovanjem, s pogledom uprtim naprej, a bazirati v zgodovini. Država ni zgolj kot pravi, "navadni družabniški sporazum trgovcev s poprom, kavo, katumom in tobakom" (Burke, 1989: 160), država je družabništvo v vseh znanostih in umetnostih, kreposti in popolnosti, dosega tega cilja traja generacije, zato je država organizem, je družabništvo, ki povezuje žive, mrtve in še nerojene. Za razliko od Painovega nezgodovinskega pojmovanja, je dolžnost živih, da prejmejo in prenesejo dosežke starih naprej. Je pogodba, je zavezanost, ki se ji ne smemo izogniti. To zagotavlja prenašanje manners, zagotavlja njihov napredek in varovanje, ki je, kot smo videli, lahko hitro podvrženo barbarstvu. Previdnost je Burkova ključna beseda reforme. Temelj previdnosti so predsodki<sup>39</sup>. Predsodki nam nagonsko, torej preko čutnega zaznavanja omogočajo hipno ravnanje v določenih situacijah. Za Burka je historia magistra vitae, ki nam lahko ponudi določeno rešitev v določenem trenutku, a je vendarle ne smemo jemati preveč dobesedno, situacije se spreminjajo in rešitve z njimi, zato si pomagamo s predsodki, ki so nekakšen eliksir zgodovinske modrosti, ki nam ponudijo samo bistveno, tisto kar lahko čutimo a mnogokrat ne znamo pojasniti z razumom. Poleg tega so predsodki konkreten izraz morale in manners, ki sevajo preko institucij plemstva in cerkve. Burke brani predsodke z mislijo, da je bolje upoštevati predsodke in si ob tem pomagati z razumom, kot zavreči moralno in zgodovinsko vrednost predsodkov in se opirati zgolj na razum. Včasih se zdijo predsodki nerazumni, a le na prvi pogled, njihova logika in modrost se skrivata v odsevu božje modrosti in sta tako nedosegljivi našemu razumu. Kot smo že večkrat poudarili je človeški razum omejen in ne more uvideti vseh vzrokov in posledic. To še posebej izpostavi v kontekstu revolucionarne Francije in njenem trudu po vzpostavitvi vladavine razuma. Reforme se je potrebno lotiti pazljivo, "kajti nekdo, ki svojo državo obravnava kot carte blanche, na katero lahko čečka kar se mu zljubi, tisti, ki je poln živahne spekulativne dobrohotnosti, si lahko želi, da bi bila njegova družba urejena drugače kot je, toda dober patriot in pravi politik vselej premisli kako bi najbolje izkoristil obstoječe gradivo svoje dežele. Čut za ohranjanje in spretnost pri izboljševanju združena v eni osebi, to je moj idealni državnik. Vse drugo je po svoji zamisli vulgarno, po izvedbi pa nevarno." (Burke, 1989: 211) Nadalje se vprašuje po zrelosti Francije za reformo ali revolucijo, po nujnosti rušitve vsega "gradiva", uničenju temeljev in zidanju na podlagi teorije? 1789 se ni zdelo tako, tretji stan je dobil mandat za izvedbo reforme, tedaj pa so "philosopes" izpeljali svojo zaroto. Vsako misel o nujnosti revolucije odbije z naštevanjem dobrih strani monarhije in podaja zgodovinske primere, ki naj podkrepe njegovo stališče.. nadalje jim podstavi, da so religija, morala, zakoni, človekove pravice, svoboščine, prerogativi, zgolj pretveze. "Neresnične oblike resnične dobrine" (Burke, 1989: 198 in naprej). Človek se ne bo popravil, ako bodo izkoreninili vse na kar se te sleparske pretveze nanašajo. Če se prepovedo kralji in kraljice, škofi in prelati, senat in parlament, častniki in uradniki, to še ne pomeni, da v neki obliki ne bodo obstajali. Bodo, ker morajo! Realistično, strogo in jasno Burke pove, da bi s tem iztrgali iz človeka vse kar ima dragocenega. In naprej, potrebno je zdraviti vzroke zla, ne pa začasne oblike in posrednike, preko katerih se slabosti pojavljajo. Ravno tako je nujno ocenjevati stare ureditve po učinkih. Če je ljudstvo zadovoljno, bogato in srečno, lahko sklepamo, da je tako tudi z ostalim. Stare ureditve so skozi čas doživele mnoge spremembe, niso bile izpeljane iz teorije, temveč iz potreb in mnogokrat so se teorije razvile iz njih. Včasih delujejo celo na področjih,

---

<sup>39</sup> Prejudice bom prevajal kot predsodek.

ki jim prvotno sploh niso bila odkazana a so se sčasoma nanje prilagodila. Sama sredstva delovanja so mnogo bolj odvisna od uporabe izkustva, kot teoretskega političnega modela in lahko delujejo v povratni smeri. Že takrat je bil eksemplaričen vzorec angleškega sistema, saj so se napakam po odkritju izogibali, a samega sistema ni bilo potrebno porušiti ali spreminjati. V revolucionarni Franciji, pa naj bi vsaka stvar takoj ustrezala svojemu teoretsko – političnemu namenu. In nato na drugem mestu: "Prav nesposobnost spopasti se s težavami je primorala samovoljno francosko skupščino, da je svoje načrte za reformo začela s popolnim uničenjem... nekaj popolnoma drugega je hkrati ohraniti in reformirati. Če želimo lahko ohranimo koristne dele stare ustanove, dodano pa se mora skladati z ohranjenim, a zato potrebujemo odločnega duha, trezno in vztrajno pozornost, različne primerjalne in kombinatorne sposobnosti ter pomoč iznajdljivega duha. Vse to mora stalno delovati nasproti združenim silam slabosti; trdovratnosti, ki zavrača vsako izboljšanje... Ugovarjate lahko: "Tak proces je počasen. Ni primeren za skupščino, ki slovi po tem, da je v nekaj mesecih opravila delo stoletij. Tak način spreminjanja lahko traja leta." Nedvomno lahko; in bi moral. Ena od odlik metode, ki ima čas za pomočnika, je v tem, da je njeno delovanje počasno in včasih skoraj neopazno." (Burke, 1989: 200 in naprej) Ob že naštetem bi se po Burku pravi postavljalec zakonov moral bati svoje moči, da se pri inkrementalnem popravljanju starih napak, lahko ob vsakem koraku prepričamo o praktični, torej dejanski vrednosti ali boljše, ugodnosti, ki jih prinaša reforma. Bistvo je v nadomeščanju, usklajevanju in uravnovešanju, zato ne dobimo enostavnosti, temveč izboljšano celoto ter se približujemo popolnosti. "Ko gre za interese človeštva, ki se tičejo dolgega sosledja generacij, bi moralo tudi nasledstvo imeti svoj delež pri političnih telesih, ki bodo tako močno vplivala nanje. Če to zahteva pravičnost, pa naloga zahteva več pameti, kot jo lahko priskrbi ena generacija." Pomembneje je torej postaviti prilagodljiva načela vladanja, kot popolno nespremenljivo stavbo. Skozi razmišljanje o reformi se Burke pokaže v kristalni jasnosti, ne kot revolucionar, ne kot reakcionar, niti ne kot konservavec, temveč kot preiščljen reformator. Tako po eni strani zavrača Painovo teorijo o enostavni vladi, a se po drugi na svojevrsten način ujmeta. Ključna razlika ni v cilju, temveč v metodi. Cilj obeh je bil uskladitev družbe v skladu z naravo človeka. Metoda izpeljave principov manners v realnosti je bila drugačna.

### **3.6 POJMOVANJE DRŽAVE IN USTAVE**

Bistvena razlika v pojmovanju vlade med Painom in Burkom je, da slednji ne more sprejeti Painovega mnenja o enostavnosti vlade. Burke zavrača vsako vlado, ki bi nastala ad hoc na podlagi teoretskega modela. Tu se opre na Fergusona, ki trdi, da so družbeni objekti preveč kompleksni in da z nobeno poenostavljeno shemo ali usmeritvijo moči ne bi mogli ustreči niti človekovi naravi niti njegovim potrebam. Za Fergusona so enostavne oblike vlade vsaj motene, če ne še vse kaj hujšega. Burke se mu pridruži s trditvijo, da umetnost postavitve ali prenove vlade ni nekaj, kar bi se lahko naučili vnaprej, ker gre za eksperimentalno zadevo kjer nam kratko izkustvo ne pomaga, učinki moralnih vzrokov<sup>40</sup> pa niso takoj vidni. Težava ni v postavitvi ene institucije, temveč v postavitvi med seboj dopolnjujočega spektra institucij, tako Burke vztraja, da je bolje imeti delno delujočo celoto, kot nedelujočo celoto delujočih institucij. Kar se na prvi pogled zdi slabo, utegne priti zelo prav v prihodnosti, lahko pa se zgodi tudi obratno. Umetnost postavitve vlade je torej praktična in služi predvsem praktičnim namenom. Zaradi svoje praktične narave potrebuje mnogo izkustva, več kot ga premore en sam človek. Vlada, ustava, institucije zrastejo organsko; ni modrega zakonodajalca, ki bi stal

---

<sup>40</sup> Škotskim prosvetljencem je moralno pravno in hkrati naravno. Je torej tisto, kar je v skladu s človekovo naravo.

na začetku. Burke kasneje v "Pismih o regicidnem miru" znova poudari, da so ustave delo stoletij, organsko nastale skozi družbeni red, in da se jih ne da "nearly or altogether matched in six or seven days, at the leisure hours and sober intervals of Citizen Tom Paine" (O'Neill, 1999: 344). Vse ustave temelje na sistemu morale in manners. Brez tega je vsaka ustava zgolj mrtva črka na papirju. Ko govori o angleški ustavi, ki jo dejansko šteje za najboljšo in jo primerja s pravicami, kot jih je videla francoska revolucija, se postavi na stališče, da je angleška ustava preskriptivna, da njena avtoriteta obstaja kar ljudje pomnijo, da zahteva in brani pravice Angležev in da se ni potrebno sklicevati na predustavne pravice, na primer naravne pravice.

### **3.7 BURKOVO POJMOVANJE PRAVIC**

"...are so taken up with their theories about the rights of man, that they have totally forgotten his nature" E. Burke, Reflections

O pravicah človeka je Burke načelen, edine prave pravice so tiste, katere človeku lahko jamči država, njeni zakoni –Common Law- in njeni parlamenti.<sup>41</sup> Nasprotno stališče je povzela francoska revolucija in udejanila človekove pravice na osnovi principa. Pri Burku stopi v ospredje pravniška izobrazba in razumevanje angleškega "Common Law", kot tiste stalnice razvoja angleških, po navadi z orožjem izsiljenih, a pozneje legaliziranih pravic, ki so bile takoj uvrščene v večni fond iz katerega je "Common Law" od nekdanj izhajal, o čemer smo že govorili, pa tudi razumevanje politike kot veščine, ki se meri v praktičnih dosežkih. Burke takoj napade človekove pravice, kot jih je razumel konvent: "[izkustvo prezirajo] Imajo namreč "pravice človeka." Zoper te ni prepovedi in zoper nje ne obvezuje noben sporazum, saj ne upoštevajo nobene zmernosti in kompromisa... pred temi pravicami naj nobena oblast ne išče zavetja v dejstvu, da obstaja že dolgo in da je njena uprava pravična in blaga... V teoriji še zdaleč ne mislim zanikati pravih pravic človeka in nimam srca, da bi jih... v praksi zadrževal. S tem ko zanikam njihove napačne zahteve po pravicah človeka, nočem delati krivice tistim zahtevam, ki so pravilne in bi jih te domnevne pravice popolnoma uničile. Če je civilna družba ustvarjena za človekove koristi, potem so vse koristi za katere je ustvarjena, njegove pravice. Družba je dobredelna institucija in zakon sam je dobredelnost, ki deluje po pravilih. Ljudje imajo pravico, da živijo po teh pravilih, ljudje so upravičeni do pravičnosti, kot jo doživljajo med svojimi prijatelji, pa naj imajo ti politično funkcijo ali navaden poklic. Ljudje so upravičeni do sadov svoje marljivosti in do sredstev, ki oplajajo njihovo marljivost. Upravičeni so do pridobitev svojih staršev... vzrejanja svojih potomcev, do vzgoje v življenju in tolažbe po smrti. Kar lahko vsak človek počne ločeno, ne da bi prekršil meje drugih, lahko počne sam zase, toda hkrati je upravičen do poštenega deleža pri vsem, kar lahko družba z vsemi svojimi združenimi močmi naredi v njegovo korist." (Burke, 1989: 126) Sledi še pomenljiv dodatek: "V tem družabništvu imajo vsi ljudje enake pravice, čeprav ne do enakih stvari." Družbo postavi, kot bi bila "Družba.d.d.", kolikor lastnine v Družbi imaš, tolikšen delež ti pripada. Ljudje imajo pravico do dobre oblasti ne pa tudi pravice do soudeležbe pri oblasti. V civilni družbi je delež pri vodenju države, ki pripada vsakemu posamezniku, stvar, ki jo je potrebno rešiti z dogovorom. Dogovor naj bi zaobjel vse aspekte oblasti in hkrati zabetoniral stanje; pravic, ki niso bile v dogovoru se ne da zahtevati. Posameznik naj bi se odrekel delu svoje svobode in ga prenesel na celoto. Potem Burke zgrabi bika za roge: "Oblast ni narejena na temelju naravnih pravic, ki lahko in tudi zares obstajajo popolnoma neodvisno od nje, z dosti večjo jasnostjo in večjo mero abstraktne popolnosti. Toda njihova abstraktna popolnost, je njihova praktična pomanjkljivost. Če so ljudje upravičeni do vsega, si vse želijo.

---

<sup>41</sup> Burke izjavi, da je znak slabe vlade viden, ko ljudje začno raziskovati svoje pravice.

Oblast je izum človeške modrosti, ki zadovoljuje človeške želje, zato imajo ljudje pravico, da omenjena modrost poskrbi za njihove želje... mednje sodi želja, ki izhaja iz civilne družbe, namreč... omejevanje njihovih strasti... To lahko stori le zunanja oblast, ki pri opravljanju svoje funkcije ni podvržena volji in strastem... V tem smislu moramo človekove omejitve, kakor tudi njegove svoboščine, šteti med njegove pravice. Ker svoboščine in omejitve s časom varirajo in doživljajo neskončne spremembe, jih ni mogoče ustvariti z nobenim abstraktnim pravilom..." Država je zapleten organizem in nikomur ne koristi abstraktna pravica do hrane, če je država ni zmožna ali je, po izkušnji 20 stol., noče priskrbeti? Burke pravi, da je v tem primeru bolje na pomoč poklicati kmetovalca, kot profesorja metafizike in to podkrepi s primerom iz Newtonove optike: "Pri vstopu v življenje se ... metafizične pravice, kot svetlobni žarki, ki prodirajo v gosto snov, zaradi zakonov narave odklonijo od svoje ravne smeri..." Vse pravice političnih teoretikov predstavljajo za Burke skrajnosti, kakor so metafizično pravilne, tako so moralno, ker so v nasprotju s človekovo naravo, in politično škodljive. Pravice človeka so namreč v nekakšni sredini, ki je pogosto ni moč definirati, a se jo lahko prepozna. Pravice človeka so prednosti neke oblasti. So kompromis na vseh področjih kjer politika "sešteva in odšteva... ne matematično ali metafizično, temveč moralno." Burke je tako na primeru vojne z ameriškimi kolonijami, kot francoske revolucije ravnal enako. V prvem primeru je nasprotoval angleški vladi in njenem pojmovanju pravice do suverenosti, v drugem pravicam človeka. Pri tem ni dvomil v same pravice, pač pa v modrost uresničevanja pravic za vsako ceno. Legalističnemu pristopu se je uprl z realnim političnim pogledom (Strauss, 1999: 309).



## 4 KRESILO NA SMODNIK REVOLUCIONARNE KONTRAVERZE

Richard Price je s svojim govorom ob obletnici t.i. Glorious Revolution sprožil revolucionarno kontraverzo. Od vseh Burkovih nasprotnikov ali bolje rečeno nasprotnikov, ki si jih je Burke ustvaril, je bil eden tistih, ki s svojimi teksti in izjavami ni odstopal od tedaj že velikokrat izrečenega. Uspehu se ima bolj zahvaliti trenutku v katerem je imel svoj govor, kot inovativnosti in kvaliteti samega govora. Richard Price je bil disenterski pridigar v Newingtonu in kasneje Hackneyu. Bil je eden vodilnih intelektualcev disenterskega gibanja, pripadal je "Rational Dissenters", a hkrati je bil eden manj radikalnih. 1756 je izdal "A Review of the Principal Questions in Morals". Poleg moralne filozofije se je ukvarjal z matematiko in bil med vodilnimi teoretiki na področju zavarovalništva. Med drugim je bil tudi Pittov finančni svetovalec. Kot disenter se je zavzemal za razširitev pravice do verovanja in družbene enakosti. Z Burkom ga povezuje tudi to, da je v času upora ameriških kolonij odločno stopil na stran le teh in njegov pamflet je bil eden od bestselerjev tematike. Kot starešina disenterskih duhovnikov je bil 1788, ob stoletnici angleške revolucije, naprošen za pridigo na to temo. V letu, ki je minilo med povabilom in dejanskim govorom se je zgodilo marsikaj, padla je Bastilja, disenterji so podvojili kampanjo, da bi parlament preklical Test Acts<sup>42</sup>, kar je pritegnilo pozornost Edmunda Burka. Zdravica, ki jo je izrekel v Revolution Society je vsebovala vse za kar so se disenterji zavzemali že leta. Vendar so disenterske zahteve prevzemale politično obliko (Burke, 1989: 15 in naprej), saj so bile, čeprav na prvi pogled usmerjene v cerkveno področje kjer so si želeli pridobiti enake pravice kot etabliрана Church of England, splošno demokratičnega značaja. Zahtevali so reformo parlamenta, pri čemer so se opirali na pravice človeka, suverenost ljudstva. Ne glede na njihovo maloštevilnost, so bili zaradi izobrazbene strukture in vplivnosti v časopisju in založništvu dovolj močni, da so prestrašili kroge zbrane ob klasični whigovski interpretaciji angleške revolucije. Po padcu Bastilje so bili prvi, ki so v Angliji organizirano podprli francosko revolucijo in to v času, ko angleško javno mnenje do revolucije še ni bilo izoblikovano, kar je bilo pomembno, saj so se tako zlahka identificirali z versko toleranco in pravicami človeka. Kombinacija notranje in zunanjepolitičnih dogodkov jim je sprva dala moč, potem radikalnost in jih na koncu politično pokopala vsaj za naslednjih dvajset let.

Sodobniki in njegovi prijatelji iz gibanja, opisujejo Pricea kot zmerneža (Butler, 2000: 23). Zavzemal se je za mešano obliko vladavine, restavracijo ustave, človekove pravice, versko enakopravnost, širšo volilno pravico, a hkrati je imel tudi radikalne poglede, ki so vzdražili Burka. Tako je na primer, kralja postavil zgolj za prvega služabnika ljudstva, ki ga le to lahko tudi odstavi. Na zdravici v Revolution Society, leto dni po svoji pridigi, torej 1790, je izjavil, da naj parlament postane "National Assembly", kar je dalo vtis, da si želi bolj revolucije kot reforme. V tem trenutku je postal Burkov sovražnik, postal je eden od "Philosophes". Kot Burke in sodobniki je izhajal iz istega kulturnega kroga. O marsičem sta imela podobne misli, a zavzemala sta se za povsem drugačne metode. Oba sta gledala na državo kot organizem, Price jo je označil ne geografsko temveč kot družbo, katere člani so vsi, povezani med seboj s prijateljstvom, združeni pod eno ustavo, enakimi zakoni in eno vlado (Butler, 2000: 24). Tako oba postavita družbo v središče in kot varovanje te družbe služijo manners. A kjer Burke postavi manners v roke plemstvu in Cerkvi, se Price opre na človeško, še bolj na državljansko akcijo; njegovo geslo je boj za prosvetlitev. "Razsvetlite in dvignili jih boste", "...pokažite jim, da so ljudje in postopali bodo, kot ljudje. Dajte jim pravične zamisli o vladi ... in dajte

---

<sup>42</sup> zakoni, ki so prepovedovali nečlanom anglikanske cerkve opravljati javne službe.

jim vedeti, da je to pripomoček s katerim... obranijo svoje pravice. In nič več se ne bodo mogli uklanjati vladam... ki omogočajo nekaj maloštevilnim, da zatirajo mnoge." (Burke, 1989: 16) S skoraj enakimi besedami pove enako stvar kasneje Paine v *The Rights of Man*.

Glavne pridobitve angleške revolucije 1688 pomenijo pricu svobodo vesti v verskih zadevah, pravico upreti se oblasti, če je zlorabljena, pravico izbrati si vladarje, spoditi jih, če slabo upravljajo državo in zasnovati lastno vlado. Oblast utemelji na ljudstvu, hkrati pa se zavzame za širše sodelovanje ljudstva pri vladanju, torej za reformo parlamenta.

Burke se upre na podlagi zgodovine, na podlagi dejanskih pravic zapisanih v zakonih in izvrševanih. Previdnemu reformiranju da prednost pred slepim zasledovanjem pravic. Stališče, da vsa oblast izhaja iz ljudstva ne obide Burka, celo več, večkrat omeni pogodbo, kot tisto, ki je vzpostavila civilno družbo, vendar v realnem političnem sistemu za Burka to ni politično relevantno. Ljudstvo kot tako, po Burku v stanju prvotne narave, sploh ne obstaja, ljudstvo je korporacija ustanovljena s skupnim dogovorom, ne pa zgolj množica posameznikov. Revolucija v Franciji je z razpustitvijo oblasti, za razliko od Anglije 1688, vrnila ljudstvo v prvotno stanje posameznikov. Tako je absurdno, da bi mnenje večine obvezovalo vse. Burke samo revolucijo 1688 označi kot boj, ki je imel ohraniti stare že pridobljene pravice in obliko vladavine, ne pa revolucijo v smislu francoske.

Pravice in svoboščine se od anglosaških časov preko *Magne Charte* in Deklaracije o pravicah prenašajo iz roda v rod, to je prava posest Angležev, ne pa filozofske pravice in deklaracije. "Imamo dedno krono ter spodnji dom in navadno ljudstvo, ki svoje privilegije, volilne pravice dedujejo po dolgi vrsti prednikov. Ta politika je ...rezultat narave." (Burke, 1989: 105) Sedaj smo zadeli bistvo nasprotovanja disenterjem, katerih politika je protinaravna, spodkopavajo Burkove "Great Chains of Society", ki so vezane na simpatijo, gledajo zglede in se navdušujejo nad sublimnim, Bogom in kraljem, se okoriščajo z zgledi in usmerjajo ambicijo. Nasprotovanje gradnikom družbe je uničevanje njenih temeljev in s tem uničujejo manners, ki so centralna točka njegove moralne filozofije.

## 5 THOMAS PAINE

### 5.1 ŽIVLJENJE PIS THOMASA PAINE

"THESE are the times that try men's souls. The summer soldier and the sunshine patriot will, in this crisis, shrink from the service of their country; but he that stands it now, deserves the love and thanks of man and woman. Tyranny, like hell, is not easily conquered; yet we have this consolation with us, that the harder the conflict, the more glorious the triumph. What we obtain too cheap, we esteem too lightly: it is dearness only that gives every thing its value. Heaven knows how to put a proper price upon its goods; and it would be strange indeed if so celestial an article as freedom should not be highly rated".

Thomas Paine, *The American Crisis*: December 23, 1776

Thomas Paine (1737-1809), angloameriški politični filozof, čigar delo "Common Sense" je v mnogočem oblikovalo javno mnenje za časa ameriške revolucije in vojne za neodvisnost..

Rojen 29. januarja 1737 v Thetfordu, Norfolk. Mladi Paine je sprva sledil kvekerskemu očetu v njegovem rokodelstvu izdelovanja korzetov. Pozneje je področje svojega zanimanja preusmeril in postal davčni uradnik. Službo je enkrat izgubil, ker so odkrili, da ni realno prikazoval prispevkov. Nastavljen je bil vnovič in se pridružil kampanji za povečanje plač davčnim uradnikom, kot edinemu sredstvu, ki bi zatrlo korupcijo med njimi. Izdal je svoj prvi politični pamflet. Na račun tega je 1771 ponovno izgubil službo. Lotil se je samostojnega dela in se poročil, a mu je oboje propadlo. Pridobil si je priporočilo Benjamina Franklina, ki je tedaj v Angliji predstavljal ameriške kolonije. Benjamin Franklin ga je opisal kot možnega domačega učitelja. S tem priporočilom je emigriral v Ameriko. V Philadelphiji se je 1774, zaposlil kot publicist in urednik *the Pennsylvania Magazine* in kmalu začel objavljati tudi druga dela, med drugim je napadel suženjstvo in se boril za pravice žensk. Januarja 1776 je objavil "Common Sense". V dramatičnem in trenutku primernem slogu je zagovarjal odcepitev kolonij od matične države. Zavzel se je za republikansko ureditev nove države in z radikalno jasnostjo ter zdravim razumom dokazoval, da se bo kolonijam po odcepitvi od izkoriščevalske matice in ustanovitvi lastne vlade godilo bolje. "Common Sense" je bil objavljen anonimno in je bil v trenutku razgrabljen. Sledile so nove izdaje, kjer je bil kot avtor podpisan. Razprodanih je bilo več kot 500.000 izvodov. Do tedaj razdeljeno in nihajoče javno mnenje se je odločno nagnilo na stran odcepitve. Pamflet je spodbudil izjavo o neodvisnosti, ki je sledila šest mesecev kasneje.

Med vojno za neodvisnost je Thomas Paine napisal šest novih pamfletov skupno naslovljenih "The American Crisis", George Washington je ukazal naj jih prebirajo vojakom za dvig morale. Paine je bil 1778 od kongresa imenovan za tajnika v komiteju za zunanje zadeve. Njegova brezkompromisnost mu ni prinesla prijateljev. Kmalu je izgubil zaposlitev in postal nameščeneц Legislature Pennsylvanie. Kongres mu je priznal zasluge pri osamosvajanju in mu dodelil zaplenjeno lojalistično farmo v New Rochelle in 3000\$ nagrade.

Paine se je vrnil v Anglijo 1787, se srečal z Burkom in mu v času francoske revolucije poslal poročilo o dogodkih v Franciji ter pričakoval njegovo podporo. Burkova objava "Reflections" je sprožila šok in negotovanje med Paineom in njegovimi privrženci. Med 1791 in 1792 je objavil "The Rights of Man", ki je verjetno še danes eden najbolj množično tiskanih in izdajanih pamfletov. Samo v Angliji so prodali milijon in pol kopij. Delo je bilo odgovor na Burkove "Reflections". V enakem stilu kot ga je uporabil v "Common Sense" se je zavzel za človekove pravice, republikansko ureditev, ustavo, prosto trgovino in izboljšanje socialnih razmer. Pittova vlada ga je obtožila izdaje, zato je zbežal v Francijo.

V Franciji je Paine postal izvoljeni poslanec konventa in je v glavnem volil v skladu z žirondistično stranko. Paradoksalno je, da je bil angleški radikalec, ameriški brezbožnik ipd, z istim prepričanjem v revolucionarni Franciji zmernež. Med sojenjem Ludviku 16. se je zavzemal za kraljev izgon, predvsem zaradi zaslug, ki jih je imel za uspeh ameriške revolucije. Zaradi tega je prišel navzkriž z Robespierrom in je bil 11 mesecev zaprt. V zaporu je napisal delo "The Age of Reason", s katerim se je zameril ameriški puritanski javnosti, ki ni bila sposobna ločiti deizma, ki je splošna smer knjige in ateizma. Pred giljotiniranjem ga je rešil le Robespierrov padeč 1794, po katerem je zopet pridobil sedež v konventu. Nikoli se ni naučil francosko.

V tem času je radikalizem v Angliji doživel svojo plimo in oseko. Kakor so Paina prej častili, tako so ga sedaj sovražili, podivjane množice so sežigale njegove lutke. Za časa predsednika Jeffersona, ki je ostal eden njegovih redkih podpornikov, se je vrnil v Ameriko. Misleč, da je George Washington tisti, ki se ni zavzel zanj med čakanjem na usmrtitev, se je skregal še z ostalimi prijatelji, ki jih je imel. Umrl je na svoji farmi 8. junija 1809. Na pogreb je prišlo sedem ljudi.

Deset let kasneje je angleški radikalec Cobbett izkopal njegove kosti in ga v promocijske namene razstavljal po Angliji. Ko je vlada sklenila temu narediti konec, so kosti za vedno izginile.

Thomas Paine je bil državlján sveta.

## **5.2 DRUŽBA KOT TRG; PRVI TEMELJ MANNERS**

Za razliko od Edmunda Burka ni Thomas Paine nikoli napisal filozofske razprave, ki bi nam lahko nudila esenco njegove misli, tako smo se v njegovih političnih tekstih prisiljeni zateči k pazljivemu luščenju bistva. Seveda ob tem obstaja nevarnost, da iztrgamo iz konteksta in uporabimo zgolj in samo tisto, kar nam pride prav. Da bi se temu izognili, naredimo najprej kratek rezime, tistega kar bo sledilo. Torej, naj začnem, Paina moramo nujno obravnavati znotraj prevladujoče misli njegovega stoletja in ga brez Smitha ne moremo brati. Posamezni deli Painovih tekstov so tako značilno povzeti po Adamu Smithu, da bi jih lahko mirne duše pripisali njemu. Reduciranje Smitha na zgolj ekonomsko plat bi bilo napačno, kajti bistvo njegovega dela se skriva v filozofski in politični misli. Painove, a ne zgolj njegove, temveč tudi ideje drugih angleških radikalnih avtorjev s preloma stoletja razumem kot nadaljevalce politične filozofije Smitha. Tu je tudi skupni ključ in hkrati prelom med Edmundom Burkom in Thomasom Painom. Paradoksalno je, da bomo njune skupne točke iskali v glavnem preko njunih razlik, kajti njuna skupna korenina se kaj kmalu razcepi, kar pa ne pomeni, da se med seboj ni bi razumela. Znotraj revolucionarne kontraverze se na prvi pogled kažeta kot človeka, ki sta zastopala tako drugačna stališča, da se zdi, da govorita en mimo drugega, se pri tem niti ne poslušata in še manj razumeta. Moja teza je temu pogledu nasprotna in sicer, zagovarjam stališče, da sta oba zelo dobro razumela vse politične in filozofske odtenke njunega diskurza. Oba sta temeljila v manners. Le-te so se razlikovale, ne, ker ne bi bile mišljene univerzalno, marveč zaradi različnih premis. Časovno so Burkove utemeljene v zgodovini, Painove so nezgodovinske. Painov čas je bil prihodnost, Burkov preteklost.

Kot nas zelo dobro pouči P. Rosanvallon, je Paine in nato še bolj Godwin privedel: "...do polnega učinka konceptualno razliko med družbo in vladavino, ki jo je zasnoval Smith in, ki temelji na priznavanju samoustanovljenega, samoregulativnega značaja tržne družbe." (Rosanvallon, 1998: 136) Paine je svoj pogled na družbo in politiko oprl na dve področji, na družbo kot trg in na človekove pravice. Razprava o vladi, obliki vladavine, načrtu državne organizacije, odnosu do kraljevine, plemstva in cerkve se kažejo v načinu njegove obravnave trga in pravic. Obe plati se med seboj prepletata in tvorita manners, torej enako kot pri Burku, gre za gojenje moralnih čustev in njihovo utelešenje v sprejemljivih družbenih moralnih

načelih. Povedali smo, da se je Burke opiral na plemstvo in Cerkev, ki sta iz narave izhajajoča zaščitnika manners. Painov napad na Cerkev, plemstvo, dedno nasledstvo... je bil posledica njegovih povsem drugih, modernih temeljev manners.

Paine pazljivo razlikuje med družbo in vlado ter že v prvem pomembnejšem tekstu "The Common Sense" (1776), objavljenem v istem letu kot "Bogastvo narodov", pove, da je prva vedno blagoslov in druga kvečjemu nujno zlo. Kjer je družba proizvod naših želja, je vlada produkt naših slabosti. Posamezniki se naravno združijo v družbo, saj jih v to ženejo potrebe, ki jih sami ne morejo zadovoljiti. Če bi ostali medsebojno pravični, ne bi bilo nobene potrebe po vladi ali zakonih, tako pa jih pomanjkanje kreposti prisili, da si organizirajo oblast. Prva naloga oblasti je zagotavljanje posameznikove svobode in nudenje zaščite, eno in drugo mora oblast zagotoviti na najbolj cenjen možen način in s kar najmanj vmešavanja v družbo. Ko vlada zajamči, da lahko vsakdo sledi svojemu poklicu, uživa sadove svojega dela v miru in redu, je svojo nalogo opravila. Celo več, velik del tega reda, ki vlada v svetu ni delo vlade, pač pa ima svoje korenine v principih družbe in naravnem ustroju človeka. "Obstajala je [družba] pred vlado in bi obstajala tudi, če bi bile formalne vlade ukinjene."<sup>43</sup> V povsem smithovskem slogu nadaljuje, da je medsebojna odvisnost in vzajemen interes tisti, ki veže družbo skupaj. Vsi poklici naj si bo to kmet, tovarnar ali trgovec, uspevajo s pomočjo, ki si jo medsebojno dajejo in iz celote (Foot in Kramnick, 1987: 266). Skupni interes nato oblikuje njihovo zanimanje in skrbi ter oblikuje njihove zakone. Ti zakoni so naravni in močnejši od zakonov vlade. Kot primer nam ponudi brezvladje iz časov pred in med uporom ameriških kolonij, ko je kraljeva oblast odstavila guvernerje in druge uradnike in ni nastavila drugih, pa je družba še vedno zgledno delovala.<sup>44</sup> To je povsem primerljivo z družbo kot trgovino. Paine se trudi to zelo jasno povedati, zato še enkrat poudari, da začne družba delovati takoj, ko je formalna vlada ukinjena. Vsi veliki zakoni družbe so naravni zakoni, zakoni trgovine, pa naj si bodo glede na posameznike ali nacije, so zakoni skupnega in vzajemnega interesa. Upoštevajo se, ker je v interesu udeleženih strank, da se zakonom sledi, ne zaradi prizadevanja vlad ali ker bi bili formalizirani. Paine je razpolagal z izkušnjo izgradnje Združenih držav, ki jih je lahko vedno postavljala za zgled mogočega, tako je pri vprašanju davkov: "...prikazoval, da bi poglobitveni rezultat opustitve klasične oblike vladavine omogočil fantastično zmanjšanje davkov in vsakomur pustil glavnino sadov njegovega dela. Po drugi strani je vsaka vpeljava novih ali večjih davkov vzrok za nove finančne vire oblasti. Vsaka vojna se konča s povišanjem davkov, večjimi prihodki, večjo močjo in deležem oblasti napram družbi. Vojna je v interesu vseh starih<sup>45</sup> vladavin. Paine je s poistovetenjem revolucionarnega boja z bojem za opustitev vlade, demokracijo enačil z družbo. Pri njem se ti dve dejanskosti spajata. Trgovski odnos je arhetip novih družbenih razmerij, ki naj bi jih uvedli: trgovina je orodje miru in sožitja med nacijami." (Rosanvallon, 1998: 138) V skoraj vseh svojih spisih Paine zagovarja trgovino, pred vsemi omejitvami. In to ne zgolj na hipotetični ravni, marveč na povsem konkretni, s številkami in dokazi, ter jasno izoblikovanimi predlogi. Poleg tega pove, da je ne brani zgolj iz teoretske želje, temveč ker je

---

<sup>43</sup> »It existed prior to government and would exist if the formality of government was abolished.« (Foot in Kramnick, 1987: 266)

<sup>44</sup> Pri tem seveda ne smemo pozabiti na eni strani na redko poseljenost kolonij in na drugi strani na skupnosti notranje trdno povezanih verskih in jezikovnih kongregacij.

<sup>45</sup> Z izrazom se bomo večkrat srečali. Pomeni vladavine, ki niso zrasle na podlagi človekovih pravic in trgovine; v ožjem pomenu, vse oblike monarhij.

prijatelj njenih učinkov in doda, da je najbolj učinkovit proces izboljšanja stanja človeka tisti, ki je speljan preko njegovega interesa. Prepričan je, da če bi trgovini prepustili njen univerzalni obseg, katerega je zmožna, bi zatrla sistem vojne, ki ga uporabljajo stare vladavine. In nato v duhu škotskega prosvetljenstva: "Iznajdba trgovine izvira iz nastanka vlad in je najpomembnejši prispevek k univerzalnosti civilizacije, ki se je zgodil na katerikoli način in ne izhaja naravnost iz moralnih načel."<sup>46</sup>

Demokracija in razvoj trgovine sta neposredno povezana. Evropske vladavine so po Painu nenaklonjene trgovini in najdejo vsak izgovor, da bi jo lahko omejile, če ne gre drugače, z vojno. Na primeru Anglije pokaže na nespametnost vojne, saj je Smith dokazal, da v trgovini profitirata oba dela verige, čeravno mogoče ne oba enakomerno, vendar če uničimo en del verige, uničimo efektivno tudi drugega. Gonilo vsake trgovine je podjetnik, gonilo podjetnika kapital. Za delovanje obeh mora veljati svoboda gibanja in zaščita delovanja. Če smo o prvem že govorili, se dotaknimo za trenutek še drugega. V "Dissertations on government, the affairs of the bank, and paper money" (1786) je Paine branil novo ustanovljeno banko pred vmešavanjem države. Takole pravi: "Vsa družba ima dobiček od delovanja banke. Pospešuje trgovino v deželi, pospešuje sredstva nakupa in plačil za državne proizvode in pospešuje izvoz le teh. Dolžnost vlade je, da varuje banke. Med mnogimi osnovnimi prijetnostmi, ki izvirajo iz banke, je ena izmed njih ta, da omogoči svojstveno življenje temu, kar bi sicer bil mrtev denar... Če pride kmet ali mlinar v mesto s svojimi proizvodi, se najde malo trgovcev, ki jih lahko pokupijo individualno s svojim denarjem, in tistih nekaj bi vladalo celotnemu trgu. Zelo nenavadno je, da bi skupščina države Pennsylvanije podpirala monopol... Samo dopustimo uresničitev te nevarne ideje in potem pogledjmo kam nas vodi. Če naj združena korporacija po ustanovitvi delniške družbe nadaljuje delovanje v skladu s svojim ustanovnim pismom, obenem pa naj bo letno odvisna od Skupščine, potem državljani, ki tvorijo to korporacijo, niso svobodni. Vlada ima nad njimi oblast in vpliv na način, ki je različen od tistega, ki ga ima nad drugimi državljani. S tem uniči enakost svobode, ki je opora republike."<sup>47</sup> Malo daljši citat, ki ga ne smemo gledati le v prvi točki, torej zaščiti trga, temveč ga moramo nujno navezati na pojmovanje družbe kot trga. Monopol je oviranje trga in potemtakem direkten napad na delovanje družbe.

---

<sup>46</sup> »The Invention of Commerce has arisen since those governments began, and is the greatest approach towards universal civilization, that has yet been made by any means not immediately flowing from moral principles.« (Foot in Kramnick, 1987: 309)

<sup>47</sup> »The whole community derives benefit from the operation of the bank. It facilitates the commerce of the country. It quickens the means of purchasing and paying for country produce, and hastens on the exportation of it...it is the office and duty of government to give protection to the bank. Among many of the principal conveniences arising from the bank, one of them is, that it gives kind of life to, what would otherwise be, dead money...If a farmer or a miller, comes to the city with the produce, that are but few merchants that can individually purchase it with ready money of their own; and those few would command nearly the whole market...It is very extraordinary that the late Assembly [skupščina države Pennsylvania] should promote monopolizing...Only let suppose this dangerous idea carried into practice, and then see what it leads to. If corporate bodies are, after their incorporation to be annually dependent on Assembly for the continuance of their charter, the citizens which compose those corporations, are not free. The Government holds an authority and influence over them, in a manner different from what it does over other citizens, and by this means destroys that equality of freedom, which is the bullwark of the republic...« (Foot in Kramnick, 1987: 190 in naprej)

Rosanvallon, ki se mu v marsičem pridružujem napominja, da je Paine poistovetil revolucionarni boj z bojem za opustitev vlade in demokracijo izenačil s tržno družbo (Rosanvallon, 1998: 138). Vendar se samo deloma strinjam z nadaljevanjem Rosanvallonove teze v kateri trdi, da Paine nenehno omahuje med družbo, ki temelji na naravni harmoniji interesov in predstavniško vladavino.<sup>48</sup> Družba kot trg in človekove pravice sta medseboj sicer prepletena stebra preko katerih se izražajo nove, porevolucionarne manners, a hkrati ne smemo pozabiti, da Paine revolucije ne razume v smislu zamenjave oblike vladavine, temveč kot preobrazbo človeka; predstavniška demokracija je vidni izraz vlade novih manners. Pri Burku brani manners plemstvo in Cerkev in obe instituciji sta zastopani v vladi, prvi v zgornjem domu, drugi v kralju, ki je poglavar Cerkve.

### **5.3 PAINE IN PRAVICE; DRUGI TEMELJ MANNERS**

Kot smo predhodno omenili, je Paine predvidel izredno skrčeno delovanje vlade, temu primerna naj bi bila preprostost njene sestave. To Rosanvallon zaostri do te mere, da govori o "ideologiji politične preprostosti" (Rosanvallon, 1998: 141 in naprej). Vprašanje dejansko zajema precejšen del njegovega opusa in družbo kot trg politično skrči na minimum. Namesto politike vlada zakon. Nasproti kralju, ki je zakon, postavi zakon, ki je kralj (Foot in Kramnick, 1987: 92). Po drugi strani je zakon samo izraz interesa, ki vlada družbi. In če se še malo zadržimo ob Rosanvallonu, preprostost ni v nasprotju s kompleksnostjo, kajti kdo si lahko zamisli še bolj kompleksen sistem, kot je delovanje ekonomije s svojimi tisočnimi menjavami. Smith in Paine se strinjata, da kompleksnost urejajo zakoni trga in težave se pokažejo šele ob vmešavanju vlade. Politika ni več umetnost, kot jo je pojmoval Burke, ni potreba po usklajevanju izredno zapletenega sistema kolesc in vzvodov v mehanizmu, ki je tako velik, da ga nihče ne more zaobjeti z razumom, ne gre več za delo generacij, temveč postane "lokalna znanost". Pri tem se je Burke zavedal in tudi opozoril na nevarnost v katero lahko zaide ljudstvo, ko misli, da ima pravice do vsega in hkrati pravico do oblasti. To je seveda mogoče ob praktičnem in izkušenem politiku, ki vidi, kako se lahko še tako dobri sklepi sprevržejo v svoje nasprotje, ki se zaveda, da ni direktne povezave med vzroki in učinki. Paine tega, zaradi svojega pogleda, ki je politiko zreduciral na preprosto, ne more opaziti. Ne priznava varnostnih ventilov, ki jih tako časti Burke. Niti, ko se je revolucija sprevgla v teror in je čakal v zaporu na svojo usmritev, rešil ga je termidorski prevrat, ni sprevidel enostavnosti po kateri se lahko "demokratska preproščina sprevrže v totalitarizem". Naslednji pomemben aspekt, kjer Paine silovito napade Burka, je sistem reprezentacije v parlamentu. Burke v svojem znanem citatu pove, da je reprezentacija v angleškem spodnjem

---

<sup>48</sup> »Vendar ta dvoumnost pri Painu ni edina. Nenehno omahuje med dvema protislovnima načeloma: uveljavljanjem človekovih pravic na eni strani in uveljavljanjem načela obče koristnosti na drugi. Različnost zornih kotov obeh delov »The Rights of Man« je glede tega precej zgovorna. To protislovje le deloma preseže s povezavo obeh v času. V okviru boja zoper stari režim se demokratično gibanje enači z zahtevanjem pravic, medtem ko v novi družbi vlada načelo koristnosti in harmonije interesov. Ideja demokracije je pri Painu ambivalentna: je vzpon v sfero prava prek uveljavitve človekovih pravic in preseganje te sfere v priznavanju naravnega zakona. Paine tedaj ne more misliti nastopa demokracije v smislu gibanja za človekove pravice; demokracija ugasne že dan po revoluciji. Demokracija je le moment boja zoper staro družbo.« (Rosanvallon, 1998: 139)

domu ravno pravšnja, da zadosti vsem namenom in potrebam ljudstva in države. Painu je vsako omejevanje volilne pravice nepravilno. Spomnimo se, da je bilo vprašanje prevlade večine nad manjšino v demokraciji eno pomembnejših vprašanj politične filozofije 18. stoletja. Vprašanja niso mogli razrešiti z razmišljanji o družbeni pogodbi, čeravno je ta postala obče sprejeto dejstvo. Šele pojmovanje družbe kot trga razreši dilemo. Če torej sprejmemo, da Painovo razmišljanje temelji na ekonomskem pojmovanju vloge vlade, kjer se upravlja s skupnimi gospodarskimi interesi in ne z reguliranjem družbe, se tudi vprašanje odločanja med večino in manjšino, zreducira na ekonomsko odločanje. Tu ni več bistveno, kdo ima prav in kdo narobe, niti ni moralne dileme povezane s predmetom, gre za preprosto ekonomsko logiko razlike med stroški in dobičkom. Iz tega izhaja, da je splošna volilna pravica družbeni bonus, kjer poteka, kot pri trgovanju, igra brez izgub za vse udeležene strani. Morda se bo nek posameznik vedno odločil "narobe", ampak zato mu volilna pravica nič manj ne pripada. Kakor ima vsakdo možnost ekonomskega delovanja, pa najsi uspe ali propade, ima vsakdo možnost voljenja.

V "The Rights of Man" najdemo tole zbadljivko, eno mnogih, ki sta si jih velika nasprotnika namenila, takole pravi: "Gospod Burke s svojim običajnim ogorčenjem žali Deklaracijo o človekovih pravicah, ki jo je izdala narodna skupščina v Franciji in naj bi bila temelj ustave. Predstavlja mu bedne, nejasne liste papirja o človekovih pravicah. Ali misli gospod Burke zanikati, da ima človek svoje pravice? Če je tako, potem mora misliti, da ni nikjer nobenih pravic in da jih tudi sam nima; ker kdo obstaja na tem svetu, če ne ravno človek? Če gospod Burke dopušča možnost, da človek nima nobenih pravic, se postavlja vprašanje, kaj sploh so te pravice in kako je človek izvorno prišel do njih?"<sup>49</sup>

Paine nato pravice izpelje iz stvarjenja do vstopa človeka v družbo, kjer s preprosto logiko izvaja konkluzijo, da človek ni vstopil v družbo, da bi imel manj pravic kot prej, temveč da bi bile te pravice boljše zaščitene. Pravice se delijo na naravne in civilne, prve so tiste, ki pripadajo vsakomur, so neodtujljive človekove pravice. Sem spadajo intelektualne pravice, pravice duha, in tiste, ki jih ima vsak posameznik za dosego svoje sreče in tolažbe; v kolikor niso v nasprotju z naravnimi pravicami drugih. Civilne pravice so tiste, ki pripadajo človeku, kot delu družbe in izhajajo iz naravnih. Za njihovo uresničitev ne zadostuje posameznik kot posameznik, se pravi individuum, temveč potrebuje za njih uresničevanje družbo. Te pravice se nanašajo na varnost in zaščito. Naravne pravice posameznika so tiste, za katerih polno izvrševanje ima moč ali boljše možnost vsak posameznik, kot smo že omenili so to intelektualne pravice in pravice duha. Najpomembnejša med slednjimi je prav gotovo svobodna izbira veroizpovedi. Naravnih pravic mu družba ne podari, saj je vsak posameznik lastnik družbe in iz nje črpa delež. Če to natančneje premislimo, pridemo do ugotovitve, kako podobno je bilo pojmovanje pravic pri Burku in Painu! Vendar bistvena razlika nastopi pri pojmovanju "Družbe d.d.". Burke meni, da gre za družbo neenakopravnih deležev, medtem ko Painu predstavlja družba možnost udeležnosti vseh individuov z enakopravnimi deleži. Človekove pravice so zato: človek se rodi svoboden in enakopraven ter tak tudi ostane. Civilne razlike so lahko potemtakem zasidrane samo v javni korist. Cilj vseh političnih združenj je ohranjanje naravnih in nezastarajočih pravic človeka. Te pravice so: svoboda,

---

<sup>49</sup> »Mr. Burke, with his usual outrage, abuses the Declaration of the Rights of Man, published by National Assembly of France as the basis on which the constitution is build. This calls 'paltry and blurred sheets of paper about the rights of man',- Does Mr. Burke mean to deny that man has any rights? If he does, then he must mean that there are no such rights anywhere, and that he has none himself?; for who s there in the world but man? But if Mr. Burke means to admit that man has no rights, the question then will be, What are those rights, and how came man by them originally?« (Foot in Kramnick, 1987: 217 in naprej)



lastnina, varnost in upor proti zatiranju. Ljudstvo je nosilec in vir suverenosti, niti posameznik niti korporacija si ne more prisvojiti pravic, ki mu/ji niso bile neposredno podeljene. S tem ko predamo določene pravice družbi, se te pravice ne smejo izrabiti za spodkopavanje naravnih pravic. Suma civilnih pravic v družbi se uveljavi kot naravna pravica posameznika znotraj družbe. Ko govorimo o pravicah kot jih je videl Paine, ne moremo mimo predstavniškega sistema demokracije. Paine je oba vidika tako tesno prepletel, da ju je skoraj nemogoče ločiti. Takoj na začetku nas pouči, da je bistvo predstavniškega sistema v njegovi enakosti pravic. Pri izbiri predstavnikov ima vsakdo pravico do enega glasu in nič več, niti bogati niti revni nimajo pravice, da bi komurkoli odvzeli volilno pravico: "Kdo so ljudje, ki imajo pravico uveljaviti neenakost? Bodo bogati izključili sami sebe? Ne. Se bodo izključili revni? Ne. S kakšno pravico bi bili izključeni katerikoli izmed njih?"<sup>50</sup> Volilno pravico Paine smatra za eno najbolj bistvenih osebnih pravic. Pomeni mu neko obliko lastnine, ki posamezniku daje posebno moč. Paine se zaveda in celo podpira, da lastnina nikoli ne bo enakopravno razporejena, tako zaradi posebnih in osebnih zmožnosti posameznikov, kakor zaradi drugih recimo naravnih razlogov, vendar je lastnina pridobljena na osnovi kršenja pravic, vedno kriminalno dejanje. V institucijah, ki so povsem finančnega značaja so tudi pravice razdeljene v skladu z lastnino. Popolnoma drugače je z institucijami civilne vlade temelječimi na sistemu predstavništva. Civilne institucije so kompetentne na vseh področjih in vsem, ne glede ali imajo lastnino ali ne, stvar principa je, da so v teh institucijah lahko zastopani vsi in vse pravice, kajti pravica do lastnine je le ena od mnogih. Sedaj se srečamo s povsem painovskim obratom, res je, da je družba obravnavana kot trg in politika kot del preproste ekonomije, vendar Paine pri tem ni slepo zaverovan v "nevidno roko". Takole pravi: "Zaščita človekove osebnosti je dragocenejša od zaščite njegovega premoženja."<sup>51</sup> Zagotovitev varnosti lastnine se najlažje ustvari, če odstranimo iz družbe vse možne vzroke nezadovoljstva, pri čemer je enakost zagotovljena na osnovi pravic najbolj bistvenega pomena. Povedali smo že, da Paine večkrat poudari, da pravice niso darilo enega družbenega sloja drugemu, niti ni sama deklaracija tista, ki jih ustvarja<sup>52</sup>, temveč jih ustvarja princip enakosti. Enakost jamči, da se bodo vsi potegovali za pravice vseh, saj tako zagotavljajo svoje pravice. V naravnem stanju so imeli ljudje enake pravice, na pa tudi enakih sposobnosti, zato je civilna oblast dolžna zagotoviti enakost moči, da bodo vsi ljudje izvrševali svoje pravice. Ne glede na to, kako bodo posamezne oblike vladavine organizirane, to je končno stvar dogovora, morajo biti organizirane na principu enakosti pravic in znotraj tega se nobeno zmotno mnenje ne more dolgo uveljavljati. V vseh stvareh, ki zadevajo mnenja posameznikov je nujno, da se mnenje večine uveljavi nad mnenjem manjšine, in da se manjšina večinskemu mnenju ter posledično

---

<sup>50</sup> »...but who are the persons that have the right to establish this inequality? Will the rich exclude themselves? No. Will the poor exclude themselves? No. By what right than can be any excluded?« (Foot in Kramnick, 1987: 459 in naprej)

<sup>51</sup> «The protection of man's person is more sacred than the protection of man's property...« (Foot in Kramnick, 1987: 455)

<sup>52</sup> Ko so v Združenih državah sprejemali »Bill of Rights« so se takoj soočili s težavo, ali so tam našteje pravice vse, ki so, ali obstajao še druge, ki niso zajete v amandmajih in kaj naj storijo z njimi. Naj naštejejo vse? Bodo sploh lahko kdajkoli našteji vse? To so razrešili na enak način kot T. Paine, namreč pravice obstajajo same po sebi in noben dokument, jih ne more niti ustvariti niti odvzeti. »Bill of Rights« garantira omenjene pravice, vendar ne izključuje ostalih.

sklepom ukloni. S tem nismo izključili načela enakopravnosti, kajti še vedno ima vsakdo pravico politično izraziti svoje mnenje, poleg tega se pred koncem razprave ne ve na kateri strani bo večina in na kateri manjšina. Regulacija sistema je preprosta in pojmovanje volilne pravice, kot ekonomske prav tako. Če se izkaže, da se je večina v svojem mnenju zmotila, se bo v kratkem času mnenje nagnilo v prid manjšine in stvar se bo sama popravila.<sup>53</sup> Painovo univerzalno gledanje na pravice je seveda v ostrem kontrastu z Burkovim pojmovanjem človekovih pravic. Le-te so za slednjega samo in edino tiste, ki mu jih lahko jamči država preko družbe. Paine zelo jasno izreka, da privilegij ne daje pravic, temveč jih odvzema. Iz koša pravic, ki jih človek ima, mu privilegij nekatere podeli, pri tem pa zataji tiste, ki so ostale v košu. Pri tem se ne more izogniti "Bill of Rights"<sup>54</sup>. Ta ustavna listina je različno kot ameriška "Bill of Rights" točno naštel pravic, ki jih človek sme in mora udeležati in pri tem izključila ostale, ki niso bile našteje v dokumentu. Paine jo zato napade kot kompromis različnih skupin, ki so bile tedaj udeležene pri vladanju in ki so si na tak način razdelile vpliv pri vladanju v državi. Imenuje jo "The Bill of Wrongs" in jo dojema kot dodaten privilegij, po duhu povsem nasproten univerzalni deklaraciji pravic.

#### **5.4 PAINE IN ZAVRNITEV ZGODOVINE**

Paine oblike vladavine na grobo razdeli na stare in nove. Takoj pove, da ni nič bolj različno kot principi na katerih temelje stare vladavine in zmožnost razvoja, ki jo omogoča družba, civilizacija in trgovina. Prva temelji na prigrabitvi moči zase, podpira vojskovanje in se opira na nacionalne predsodke, drugi je osnova skupno dobro, nudi mir ter podpira univerzalno družbo, preko univerzalne trgovine (Foot in Kramnick, 1987: 273 in naprej). Prva uteleša sistem dednega nasledstva, druga predstavniški sistem. Zavrnitev stare vladavine temelji na dveh toriščih: na dedni oblasti, ki pomeni vsiljevanje človeštvu ter na ne služenju namenu zaradi katerega je bila vlada prvotno vzpostavljena. Vsiljevanje pomeni zavrnitev Burkove kompozicije, da je država organska tvorba, vez med umrlimi, živimi in še nerojenimi. Paine s tem obračuna na zelo preprost način, nihče nima pravice, da bi zavezoval prihodnost s svojimi interesi danes. S tem bi prihodnjim generacijam odvzeli eno od osnovnih pravic, da same odločajo o sebi, kar bi bilo nespravljivo z enakostjo pravic. K temu se bomo še vrnili. Druga točka je naperjena na Burkovo idejo o kompleksnosti politike. Spomnimo se, Burke je, ko je govoril o reformi govoril o previdnosti, kajti institucije so tako kompleksne, da jih ne moremo zaobjeti z razumom in traja generacije, da se razvijejo do tiste ne/popolnosti delovanja, ki je zaželena. Paine ugotovi, da mora biti vsaka vlada v stanju popolnega delovanja. Vlada je preprost in omejen mehanizem. Sestavljena mora biti na način, da se lahko upre nevarnostim, ki pretijo posamezniku, kamor spada tudi dedno nasledstvo. Dedno nasledstvo je pravo prekletstvo, če povzamemo Paine: "...še vsak mehanik potrebuje določena znanja, za kralja pa je dovolj če diha!" (Foot in Kramnick, 1987: 275) Monarhijo, kjer so kralji voljeni zavrne na

---

<sup>53</sup> Godwin je bolj zadržan kot Paine in pravi, da večina ne ustvarja resnice, in da je napačno vedno napačno, četudi to napačno, ki mu lahko rečemo tudi zgrešeno ali lažno, podpira večina.

<sup>54</sup> »Bill of Rights« iz leta 1689 je pojmovana kot temeljni kamen nepisane angleške ustave. Je proizvod spopada med Stuarti in parlamentom. Bila je del listine, ki je bila dana kot pogoj Williamu 2 in Mary 2 ob pozivu za naslov kralja in kraljice Anglije. Listina je omejila pravice kralja in potrdila pravice ljudstva, s poudarkom na parlamentu.

primeru vojne za špansko nasledstvo<sup>55</sup>, ki je opustošila pol Evrope. Direktno demokracijo zavrne, kot neprimerno za večje geografske enote. Tako ostane predstavniška demokracija, kot edina izbira. Opira se na temelje narave in civilizacije, na naravo, razum in izkušnje. V predstavniški demokraciji se izkažejo najboljši, zato se krepost dvigne sama od sebe, modrost piše zakone, vendar le na podlagi enakosti pravic, ki dajo možnost vsem. A ne smemo pozabiti, da se tudi Paine tako kot Burke zaveda nevarnosti, ki jo predstavlja potencialni Alkibiad, ali če hočemo Hitler ali Komite javne varnosti, ki je nekaj let kasneje postal ena največjih mor Thomasa Paina. Jasno nam pove, da je rešitev v dejavni demokraciji, državljan se mora zavedati svoje odgovornosti, ker je lastnik in kot tak "homo politicus". "V reprezentativnem sistemu mora biti vzrok za vse javno prikazan. Vsak človek je družabnik v vladi in nujno jo mora razumeti kot del svoje dolžnosti. Vlada se nanaša na njegovo zanimanje, ker vpliva na njegovo lastnino. Pregleda stroške in jih primerja s prednostjo. Predvsem pa ne sprejme hlapčevske navade sledenja tistim, ki se v drugih vladah imenujejo voditelji."<sup>56</sup> Je to dovolj? Zgodovina 20. stoletja bi na to odgovorila z ne, vendar moramo biti do Thomasa Paina pravični, namreč, izhajal je iz premise, da so ljudje benevolentni, da poznajo svoje prave interese in končno, da jih vodi razum. Zakaj bi kdo hotel voliti Hitlerja ali Napoleona, če hočemo s temo te naloge bolj povezan dogodek, in priti na slabše? Se je Burkova previdnost skozi zgodovino izkazala za utemeljeno?

V "Common Sense" najdemo Painov predlog za sestavo in načela na katerih naj bi temeljila vlada. Kljub temu, da je to njegov prvi pomembnejši politični tekst in da mu jih je sledilo še mnogo, se načela vendarle niso spremenila. Zaradi njih je imel mnoge spore ne samo v Evropi, kar je bilo pričakovano, temveč tudi v Ameriki. Painovi predlogi so preprosti, razumljivi vsakomur in izpeljivi. Precej vpliva je imel v Pennsylvaniji. Ustava, vlada in pravice so medsebojno prepleten sistem, ne moremo govoriti o eni brez drugih dveh. Najpomembnejše je, da ima ljudstvo pravico do ustave. Ustava ni samo v imenu ali tradiciji, ustava je stvar dejstva. Lahko se jo objavi, prebere, vidi; kot pravi Paine, kjer se ustave ne da prikazati v vidni formi, tam ustave ni (Foot in Kramncik, 1987: 220). To seveda leti na Burkov zagovor angleške "Constitution". Ustava je pred vlado, ne ustvarja vlada ustave, temveč je vlada kreacija ustave. Sama vzpostavitev ustave pa je stvar ljudstva, ki si ustvarja in določa vlado. Painova zasnova ustave je moderna, ne sklicuje se tako kot Burke na duh ustave, temveč na člene, ki določajo sestavo, organizacijo in delovanje vlade in končno na principe na katerih bo oblast slonela. Na ta način Paine izziva Burka: "Lahko torej gospod Burke prikaže angleško ustavo? Če ne, lahko precej domnevamo, da čeprav je bilo o njej toliko govora, nobena taka stvar, kot je ustava ne obstaja, niti ni nikoli obstajala in posledično morajo ljudje ustavo šele ustvariti."<sup>57</sup>

---

<sup>55</sup> Vojna za špansko nasledstvo (1701 – 1714) poteka po smrti poslednjega Habsburga na španskem tronu in želji Ludvika 14 Bourbona, da bi prestol prevzel francoski dofen.

<sup>56</sup> »In the representative system, the reason for everything must publicly appear. Every man is a proprietor in government, and considers it a necessary part of his business to understand. It concerns his interest, because it affects his property. He examines the cost, and compares it with the advantage, and above all, he does not adopt the slavish custom of following what in other governments are called leaders.« (Foot in Kramnick, 1987: 285)

<sup>57</sup> »Can than Mr. Burke produce the English Constitution? If he cannot, we may fairly presume that though it has been so much talked about, no such thing as a constitution exists, or ever did exist, and consequently that the people have yet a constitution to form.« (Foot in Kramnick, 1987: 221). Vendar pri tem ne smemo zapostaviti

V vidu moramo imeti, da je ostali Evropi konstitucije snovala dediščina francoske revolucije, v Angliji pa duh "Common Law". Ne bomo se spuščali v debato o obstoju ali neobstoju angleške ustave, a njenega dejanskega vpliva ne moremo zanikati. Tega sta se zavedala oba. Nadalje se Paine posveti vladam. Vlada mu pomeni obliko družbene asociacije, katere namen je skupno dobro, tako individualno kot kolektivno. Povedali smo že, da ima Painova vlada zgolj omejen krog delovanja, zato je preprosta in poceni. Ravno vprašanje davkov je eno pomembnejših v njegovi analizi. Bolj ko je vlada zapletena, dražja je. Vprašanje davkov je bil tudi eden od vzrokov za začetek revolucije v Ameriki in Paine tega ni pozabil. Običajna Montesquieujeva delitev oblasti na tri dele se pri Painu zreducira zgolj na dva. Prvi je legislatura, vzpostavljanje zakonov, drugi eksekutiva oziroma izvrševanje zakonov. Prvega zastopa skupščina ali parlament, drugega sodstvo. Legislativa in njena ureditev je povsod sestavljena malo drugače, Paine predlaga enodomni parlament, z žrebom razdeljen na dve skupini. Dvodomnemu parlamentu nasprotuje, ker ne vidi smisla, da bi legislaturo, ki se ukvarja z enim predmetom razbijali na več delov. Še bolj pomembno se mu zdi, da bi preko ločenega glasovanja o legislaturi, torej v vsakem domu posebej, manjšina lahko prevladala nad večino. In tretji očitek dvodomni ureditvi je, da je na podlagi enakopravnih pravic nemogoče odločiti kateri od delov je modrejši ali pravičnejši. Zaveda se očitka, da bi enodomni parlament lahko sklepal prehitro, -tudi Burke posveti precej razmišljanja o odgovornosti poslanca in parlamenta ljudski volji- zato kot smo že povedali, predlaga razdelitev na več delov, sklepanje o zakonu naj se odvija v vsakem delu posebej, potem naj pride do uskladitve, ki bi mu na koncu sledilo glasovanje. Painova velika skrb je, da bi se parlament utegnil osamosvojiti od svojih volivcev, zato predlaga pogoste volitve.

Burkovo stališče, da je vsaka generacija zavezana prednikom in zanamcem se zdi Painu popolnoma skregano z zdravo pametjo. Paine zastopa enakost pravic za vse, in če ena generacija vnaprej zaveže drugo, ji s tem odreka osnovno pravico, da sama sodi o sebi. Kjer Burke vidi državo organsko povezano z družbo, vidi Paine bolj servis družbe. Servis pa mora skrbeti za žive ne za mrtve. Painov pogled je venomer usmerjen v sedaj. Vsaka generacija naj ima na voljo izreči se ali se strinja z obstoječo ureditvijo in zakoni, ter možnost spremeniti eno in drugo, če ji ne ustreza. Zaradi povezave družbe in trga ter nuje po nenehnem prilagajanju potrebam, zahteva ni nepraktična. Gre za pravno izvedbo stanja, ki se je vzpostavilo že samo. O mnenju glede dedne monarhije smo že govorili, zato ga ne bi še enkrat ponavljali.

## **5.5 PAINE IN TOTALNA REVOLUCIJA.**

Paine in Burke se strinjata, da je francoska revolucija radikalno drugačna od revolucij, ki jih je človeštvo videlo dotlej. V Franciji se ni zgodil prevrat, temveč, in tu se oba avtorja strinjata, totalna revolucija, ki je predruščila človeka. Oba uporabljata izraz "totalen". Paine eksplicitno večkrat pove, da je ameriška revolucija uspela doseči neodvisnost ter hkrati predruščiti Američane. Značilen odlomek iz "The rights of men": "...kar so prej imenovali revolucija, je bilo komaj malo več kot sprememba ljudi ali sprememba lokalnih okoliščin... Sedaj v svetu vidimo, iz revolucij v Ameriki in Franciji, da te pomenijo obnovo naravnega reda stvari, sistema načel, ki so tako univerzalni kot resnica in obstoj človeka te združujejo moralo s srečo v politiki in narodno blaginjo..." In naprej strne revolucijo v tri točke: "1. Človek je rojen in vedno ostaja svoboden in enakopraven glede svojih pravic. Zato so državljanske razlike lahko osnovane zgolj na javni koristi. 2. Konec vseh političnih združenj

---

sočasna disenterska prizadevanja za reformo parlamenta in ukinitvev »Test Acts«. Paine je padel ravno v sredo že tako razgrete debate.

je obvarovanje naravne in nikoli zastaranih pravic človeka; in te pravice so: svoboda, lastnina, varnost in odpor proti zatiranju. 3. Narod je pravzaprav vir vse suverenosti, noben posameznik ali korporacija ne more biti upravičen do kakršne koli moči, ki jasno ne izhaja iz njega."<sup>58</sup>

Francija je pustila za seboj škrate in postala Človek. Burke nam v svojih opisih nudi podobe barbarstva, umik civilizacije pred divjaki, ki so jih izučili "philosophes", Ludvika 16. kot humanega vladarja, ki je nezmožen razumeti to nenadno spremembo razpoloženja svojih podložnikov. Paine mu oporeka, da svobodno zamenjuje principe in ljudi. Ljudstvo se je uprlo principom absolutizma ne Ludviku, ki mu tudi Paine ne odreka humanosti. Meni namreč, da despotska vladavina v Franciji ni bila utelešena v kralju, temveč je prepletala vse pore življenja. Vsak trg ima svojega despota, vsaka vas svojo Bastiljo. Sistem je preveč poln "parazitov", da bi ga lahko pozdravilo kaj drugega kot POPOLNA IN UNIVERZALNA REVOLUCIJA (Foot in Kramnick, 1987: 208 in naprej). Kralj je morda res bil benevolenten, toda predstavljal je samo odmik od osnovnega principa despotizma, monarhija in njen monarh sta dve ločeni stvari. Krepost monarhije je odvisna od vladarja, principi monarhije pa od srčnosti njenih prebivalcev. In zgolj bežen odmik v kreposti ni mogel zadovoljiti Francozov v njihovem prosvetljenem stanju. Burke pouči, da so se revolucije, ki so se v Evropi odvijale prej, izrazile v mržnji do konkretnega človeka, ki je postal tudi njihova žrtev, medtem ko je francoska revolucija posledica, ki jo je povzročila kontemplacija o pravicah človeka. Kot taka razlikuje med človekom in principi.<sup>59</sup> Burku poočita, da se ne ukvarja s tisoči ponižanih in razžaljenih, temveč časti moč, moč oblasti. Burke naj ne bi imel niti kančka sočutja za žrtve monarhičnega principa, saj naj bi užival vse prednosti tega sistema. V triumfu idealizma pravi Paine: "Lay than axe to the root, and teach goverenments humanity." Paine se ne more pridružiti Burkovemu zgroženemu pogledu na konec viteštva, kajti osnove manners po njegovem mnenju ležijo na drugih temeljih, zato ga označi kot donkihotskega. Temu nasproti postavi pravice, ki jih je ustoličila francoska skupščina. Ena prvih je pravica do svobodne izbire veroizpovedi. Potem se posveti primerjavi nove francoske ustave z angleško, kjer najprej Burku očita, da govori o nečem, kar sploh ne obstaja in nadaljuje s kritičnim ocenjevanjem važnejših poglavij, zlasti se pomudi pri obravnavi pravic, zastopstva itd., o čemer smo že govorili.

Nato v čudovitem strinjanju z Burkom, čeprav s povsem drugačnim pogledom, razglasi, da je namen revolucij spreminjanje moralnega stanja vlad (Foot in Kramnick, 1987: 308), ki so zgolj odsev manners. Po Painu so vlade evropskih držav med seboj v neciviliziranem stanju, medtem ko njihovi podložniki med sabo zlahka komunicirajo. Ker so vlade v stanju pred

---

<sup>58</sup>»What were formerly called revolutions, were little more than a change of persons or an alternation of local circumstances...But we now see in the world, from the revolutions in America and France, are renovation of the natural order of things, a system of principles as universal as truth and the existence of man, and combining moral with political happiness and national prosperity.« in nato: » 1. Men are born and always continue free, and equal in respect of their rights. Civil distinctions, therefore, can be founded only on public utility. 2. The end of all political associations is the preservation of the natural and imrescriptible rights of man; and these rights are liberty, property, security and resistance of oppression.3. The Nation is essentially the source of all Sovereignty; nor can any inividual, or any body of men, be entitledto any authority which is not expressly dwerived from it.« (Foot in Kramnick, 1987: 261)

<sup>59</sup> Ne smemo pozabiti, da je bila revolucija takrat v svoji začetni fazi na poti v ustavno monarhijo in je bil teror še daleč. V tem času žironde predstavlja radikalce.

civilizacijo, so v neprestanem vojnem stanju in tako zapravijo presežke proizvodnje, ki bi sicer lahko služili družbi. Njihovi podložniki, ki naj bi živeli v civilizaciji, žive slabše od ameriških divjakov.<sup>60</sup> Vladam tako stanje ustreza saj jim s pomočjo davkov omogoča zvišanje prihodkov in pridobivanje moči napram družbi. Revolucije poveže preko skupnega interesa s svojima moralnima temeljema, družbo kot trgov in človekovimi pravicami. "V nekaj letih", pravi, "smo doživeli dve revoluciji in sicer tisto v Ameriki in to v Franciji, prva je potekala preko dolgotrajnega vojskovanja, druga se je zgodila v hipu. V trenutku, ko se je začela, je že bila na oblasti. Iz obeh se je pokazalo, da sta največji sili revolucije razum in skupni interesi. Kjer ju pustimo delovati, se opozicija hipoma zruši. Paine upa, da se bodo podobne revolucije na podlagi razuma in diskusije zgodile v kratkem še drugje. Ko narod doseže spremembe v svojih navadah in mnenju, se mu ne da več vladati kot prej in napak bi bilo, ko bi nekaj poskušali s silo, kar se ne da doseči z razumom. To nas spominja na stališče, ki ga je Burke zavzel pri vprašanju ameriških kolonij. Da ne bi prihajalo do uporov, ki so, kot pravi Paine, delo manjšine, ki se zaradi svojih interesov upre splošni volji naroda, je potrebno izgraditi mehanizem skozi katerega se lahko na določene čase izraža splošna ljudska volja, in to nikakor ni angleški parlament, ki ljudske volje sploh ne zastopa." (Foot in Kramnick, 1987: 356 in naprej)

## **5.6 ZANIKANJE BURKOVIH TEMELJEV MANNERS**

Eden od dveh temeljev Burkovih manners je aristokracija. Plemstvo vzpostavljeno na naravi, podprto s položajem, neodvisnostjo, izobrazbo, odgovornostjo in viteštvom podpira družbo. Težko bi našli dva tako popolnoma različna pogleda na družbeni sloj. Kjer eden vidi vse vrline, drugi vidi same slabosti. Eden ga ima za temelj družbe, ker čuva že pridobljene moralne kreposti civilizacije, jih ohranja in prenaša, drugi jih ravno na tej podlagi napade, češ da zavirajo prehod v postrevolucijsko obdobje. Protinaravnost plemstva se za Paine začne ob samem rojstvu, primogenitura za njega ni način ohranjanja lastnine, temveč protinaravno odrekanje pravic ostalim otrokom. Odprava plemstva bi tako odpravila primogenituro, vrnila otroke staršem in človeka družbi. Zakonodajna funkcija aristokracije je ravno tako nesprejemljiva, ker je aristokracija že preko primogeniture protinaravna in krivična in kot taka nezmožna proizvajati pravične zakone, sistemska napaka se z dednostostjo funkcij le pogloblja. Paine se postavi za enake pravice, ker omogočajo najboljšim dosego najodgovornejših položajev, dednost je nespravljiva z enakostjo pravic. Lordska zbornica v Angliji ni bila odgovorna nikomur, zato jo je Paine po "zdravi" logiki obtožil, da tudi ne more uživati nikogaršnjega zaupanja. Aristokracija nadaljuje tradicijo, ki se je začela z osvajanjem, današnji plemeniti lordi so samo potomci roparske bande, ki je v nekem časovnem obdobju zasedla neko deželo. S kraljem na čelu. Paine ne priznava Humove ideje, da je čas in običaj tisti, ki daje legitimnost. In končno, plemstvo je zaradi izločitve iz splošne družbe degeneriralo.

Cerkev ni deležna nobenega boljšega mnenja. Burke z vero posveti državo, jo naredi za utelešenje manners, hkrati jo zavaruje pred napadi raznih reformistov. Cerkev je predstavnik boga, ki je neskončna moč in ima kot tak preko sublimnega vpliv na človeka. Cerkev je eden od stebrov manners, varuh civilizacije. Paine izvede napad na vsej črti. Religija je nedopustno spremenjena v politični stroj, človek ne časti samega sebe, temveč svojega stvarnika, zato tudi svoboda vesti ni namenjena njemu, temveč bogu. Torej gre za odnos med častilcem in objektom čaščenja in toleranca se ne postavlja med različne veroizpovedi ali rase, temveč

---

<sup>60</sup> Paine je diametralno nasproten Burku, ki stoji trdno na liniji škotskega prosvetljenstva in trdi, da ima vsak delavec v Angliji boljše življenje kot kralji ameriških plemen.

med človeka in boga. Toleranca ni nasprotno od netolerance. Slednja si jemlje pravico zavračati drugačne oblike verovanja od lastnega, prva pa si jemlje pravico dopuščati posamezne oblike. Obe posegata v sfero, ki je zaseben odnos med človekom in bogom. Vsakdo lahko sodi o svoji obliki čaščenja, ni religije, ki bi bila napačna, ali take, ki bi bila edina zveličavna. "Toda s spoštovanjem religije same, ne oziraje se na imena, in ker se sama naslavlja od univerzalne družine človeštva do božanskega objekta vsega čaščenja, je človek tisti, ki Stvarniku prinaša sadove svojega srca, in čeprav se ti sadovi lahko razlikujejo, je hvaležni poklon vedno sprejet."<sup>61</sup>

Ko je čaščenje postavil v privatno sfero človeka, je začel frontalni napad na Burkovo povezavo med Cerkvijo in državo. Burku, kot mu očita Paine, ne gre zgolj za povezavo med konkretno Cerkvijo in državo, temveč za splošno povezavo med obema. Burke očita francoski revoluciji, ker se je odrekla te povezave. Nobena oblika cerkve se ni začela s preganjanji in pogromi, vse so se začele z zgledom in vse so po svoji naravi prijazne in blage, začne Paine, kako je torej mogoče, da so se spremenile v netolerantne in mrke? Odgovor je na dlani, mešanje cerkve in države v neko čudno mešanico je pripeljalo do cerkve, vzpostavljene z državnim dekretom. Zlagoma so uničile temelje na katerih so bile začete. Preganjanje ni bila prvotna poteza nobene religije, vendar je po Painu vedno značilna poteza vsake z zakonom postavljene religije. Amerika mu je exemplum za možnost sožitja različnih verskih nauk<sup>62</sup> in kamor so zato pribežale mnoge verske ločine ter s seboj prinesle znanje, kapital in trgovino, ki bi lahko bila v Angliji, če bi imela podobno mnenje osvobodi veroizpovedi. Te misli naveže na Francijo, ki je po revoluciji ubrala podobno pot, kot Združene države. Burkovo hvalnico o dobri preskrbljenosti kuratov in višjih dostojanstvenikov, kot njegov napad na Francijo glede odvzema zemlje Cerkvi, kar zajema precejšen del "Reflections", zavrne kot sprenevedanje, saj pravi, da je očitna razlika med škofom in njegovimi 10.000 funti letno ter kuratom, ki se komaj pretolče s 30 funti ali manj. Doda, da je bilo uravnovešanje dohodkov klera, ki ga je izvedla Francija, nujno in pravično. Jasno je, da se enako negativno izrazi do vseh nacionalnih cerkva. Te so nasledstvo poganstva in častijo kvečjemu nacionalno omejeno božanstvo.

---

<sup>61</sup> »But with respect to religion itself, without regard to names, and as directing itself from the universal family of mankind to the Divine object of all adoration, it is man bringing to his Maker the fruits of his heart; and though these fruits may differ...the grateful tribute of everyone is accepted.« (Foot in Kramnick, 1987: 232)

<sup>62</sup> Paine je morda premalo časa živel v Ameriki, ali pa je na račun efekta preprosto pozabil dejstvo, da so verske ločine iz Anglije prinesle s seboj seme netolerance. Amerika tako še zdaleč ni bila dežela, ki ne bi poznala verskega preganjanja.

## 6 LIBERALIZEM

Liberalizem je postal že tako domač pojem, da ga uporabljamo v vsakdanjem pogovoru in zdi se nam, da vsi vemo o čem govorimo. In tudi zares vemo, a ravno to nas pri opredelitvi pojma vedno znova zanese. Vsi vemo kaj liberalizem je in kdo je liberalec. Kot nasprotje liberalnemu opredelimo konservativno in konservativca. Kljub temu do sedaj ni ene vseobsegajoče razlage pojma, ki bi pokrila vse njegove odtenke in različne predstavnike, niti v prerezu enega kratkega časovnega obdobja, kaj šele obdobja od recimo začetka 18. stoletja do danes. Biti liberalen ali liberalno je bilo bolj stvar pogleda na nekoga ali nekaj, kot realno pokritje s formalnim pojmom. Nedorečenost in sive cone so nas prisilile, da govorimo vsaj o dveh pojmi, torej o ekonomskem in političnem liberalizmu, znotraj tega še o klasičnem liberalizmu in še in še. Tu pa se seveda, takoj zastavi vprašanje, koliko lahko ekonomski in politični liberalizem sploh shajata eden brez drugega, kdo pogojuje katerega, ipd. Vprašanje je ali smo z delitvijo razrešili dilemo ali jo še povečali. Naš pogled na liberalizem se precej opira na Rosanvallono tezo, da je ideja o trgu kot samoregulatorju in vpeljevalcu liberalnega nadomestila prejšnjo teorijo družbene pogodbe in predstavila civilno družbo kot trg (Rosanvallon, 1998: 11). Sledi, da liberalizem ni toliko doktrina, kot značilnost družbe, torej "karakterizira kulturo" (Rosanvallon, 1998: 11). Družbeno razmerje v liberalizmu temelji na koristnosti, sovpadanju interesov, ne več na družbeni pogodbi. Razglabljanja o eni ali dveh družbenih pogodbah so potisnjena ob stran, saj se svet preko interesa usmerja z "nevidno roko" ter preko razosebljenja sveta naredi pogoje za napredek in svobodo. Po Rosanvallonu je Hume razumel, da je potrebno, da svet ne bo več temeljil na arbitrarni manipulaciji posameznika, politične ali cerkvene oblasti, neosebno urejanje družbenih odnosov, ki jih je Hume videl v tradiciji. Morda je to ena od točk, kjer se Burke in Hume zblížata. Da o liberalizmu kljub vsemu lahko razpravljamo in nam je tako domač, se imamo zahvaliti že omenjeni kulturni enotnosti znotraj liberalizma in intelektualni zgodovini liberalizma, ki najde svojo enotnost v iskanju alternative tradicionalnim razmerjem do oblasti in odvisnosti. "Liberalizem je z ločitvijo oblasti in mnenja, države in družbe, zasebnega in javnega, individualne morale in pravil družbenega življenja, z ločitvijo greha in zločina poskusil na novo opredeliti oblike družbenega razmerja. Zato lahko govorimo o liberalizmu v ednini." (Rosanvallon, 1998: 11) Znotraj liberalizma lahko govorimo o političnem pluralizmu, verski strpnosti, moralni svobodi, ideji trga; na kratko, v liberalizmu se individualno zoperstavlja absolutni suverenosti oblasti. Znotraj te definicije zlahka spoznamo tako Paina kot Burka. Če se sedaj povrnemo k osnovnemu vodilu, ki veže oba glavna akterja naše študije opazimo, da je liberalizem, torej družba kot trg ena glavnih idej obeh.<sup>63</sup> Njuna skupna korenina je nedvomno Adam Smith. Če se nekoliko posvetimo ekonomski literaturi 18. stoletja, z lahkoto opazimo, da pojem trga ni zgolj ekonomski, kot ga pojmujejo danes temveč usmerja k družbi in politiki, urejanju medčloveških odnosov v celoti. Torej se pojmovanje trga postavi nasproti pojmovanju družbene pogodbe. Trg je ravno toliko družbeni kot politični koncept.<sup>64</sup> Pri tem je morda paradokсно, da je glavni cilj ekonomskega liberalizma v vzpostavitvi apolitične družbe, ki jo bo obvladovala in vodila povsem neoprijemljiva "nevidna roka". Ob takšnem razmišljanju nas ideja o trgu usmeri k vsej zgodovini modernosti. Moderno politično mišljenje je bilo, kot bomo videli malce kasneje, od 16. stol. naprej pozorno na pojem družbene

<sup>63</sup> Pri Burku morda zakrita, saj so njegove »manners« neskončno bolj tradicionalne kot Painove.

<sup>64</sup> Da bi to bolje razumeli, ne smemo misliti Anglije 18. stol., niti Francije, mislimo Avstrijo ali Španijo in šele ta perspektiva nam prikaže družbeno in politično revolucijo, ki se skriva v pogledu tržnega urejanja družbe.



pogodbe. Družba je nastala, ko je politični moment v posameznikih prinesel njihovo pogodbeno ustanovitev le-te. Ideja družbene pogodbe se je soočala z nekaj temeljnimi težavami, prva je bila ustanoviti družbo brez kakršnegakoli zunanjega jamstva, zlasti višje sile. Naslednja je bila odnos posameznika nasproti množici in zadnja vprašanje miru in vojne med državami. Na nobeno temeljno dilemo ni mogla politična filozofija družbene pogodbe zadovoljivo odgovoriti. Trg kot temelj družbe je zmožel odgovoriti na zastavljena vprašanja. Pri tem je bila ekonomska maksima o trgovanju kot vsoti ne-nič, torej principu pri katerem pridobijo vse strani zmožna odgovoriti tudi na vprašanje vojne in miru.<sup>65</sup> Pri tem seveda ni šlo za udarec s čarobno paličko ob katerem bi vsi sprevideli prednosti tržnega koncepta, četudi pri tem pustimo ob strani sodobna sociološka vprašanja trga in družbe. "Oblikovanje te predstave družbe kot trga se je polno razmahnilo v škotski šoli 18. stol., zlasti pri Adamu Smithu. Poglavitna posledica take koncepcije je, da se odreka političnemu. Družbi ne morejo več vladati politika, pravo in spopad, ampak trg. Trg v tej perspektivi potemtakem ni omejen zgolj na tehnično orodje za organiziranje ekonomske dejavnosti, saj ima veliko globlji sociološki in politični pomen. Adam Smith iz tega zornega kota ni toliko oče – utemeljitelj politične ekonomije, pač pa predvsem teoretik hiranja politike. Ni ekonomist, ki se je ukvarjal s filozofijo, temveč filozof, ki je postal ekonomist, ko je uresničeval svojo filozofijo." (Rosanvallon, 1998: 7) V dokaz nam lepo služi pregled škotskega prosvetljenstva, kjer je očitno, da so Smitha škotski sodobniki pojmovali kot moralnega filozofa. Hvalo, ki jo Škotje in drugi izrekajo "commercial society", je potrebno gledati skozi to luč. Industrijska revolucija v Angliji se je pravkar razmahnila in njeni pozitivni in negativni učinki še niso bili vidni, niti ni merkantilni sistem izgubil svoje moči<sup>66</sup>, temveč je šlo zgolj za alternativni politični model. Spomnimo se zgolj, kako je škotska šola gledala na civilizacijo in postavila tržno družbo (mercantile society) na vrh civilizacijskega razvoja. Trgovina je imela zelo širok pojem, ki je zajemal vse, kar je družbi dajalo konsistentnost in ni bilo vezano na oblast ali avtoriteto. Če primerjamo Burkove manners, ki blaže surovo realnost vsakdana, vladanja in vladanih, zasledimo, da je imela enak status trgovina naspram oblasti. Trgovina je blaga, oblast surova. Vojna uničevalna, trgovina dobrobitna. Za Montesquieuja trgovina blaži šege ter nas pripravlja na mir. Enako hoče Paine družbo zgrajeno na nasilju predelati oziroma ponovno zgraditi na enotnosti interesov. Poleg njega nam bo glavno vodilo odlična študija Joyce Appleby (Appleby, 1992), na katero bomo navezali tako Edmunda Burka kot Thomasa Paina. Čeprav se ne strinjamo s pogledom, da je zgodovina idej neko neprenehljivo prenašanje in izboljševanje od enega avtorja do naslednjega, bomo le podali povsem kratek pregled ob katerem je potrebno upoštevati, da gre za prepletanje večih idej, na primer ideje naravnega prava, družbene pogodbe, trga, predružbenega stanja, civilne družbe itd. Tudi avtorji kot Smith, ki so, recimo temu, temeljni, so pogostokrat govorili o večih pojmih hkrati. Zato ne moremo slediti zgodovini idej kot kakim fotonom, ki bi zamrznjeni v trenutku nekega časa potovali skozi zgodovino. Prej bi jo lahko primerjali z nenehno spreminjajočim se organizmom, ki ga ne moremo nikoli ujeti v premem gibanju.

O liberalizmu v Evropi lahko govorimo vsaj od 17. stoletja naprej in pomeni določanje novih razmerij med posameznikom in avtoriteto. Navezuje se in nadaljuje tradicijo sekularizacije, ki je v Evropi prisotna nekje od 14. stoletja dalje. Znotraj sekularizacije se dogaja premik, posameznika se začne postavljati na prvo mesto, sedanost zadobi prvenstvo pred večnostjo. Prehod od univerzalnega k posameznemu, od onstranskega k življenjskemu je bil vsaj toliko travmatičen, kot je bil tisoč let prej obratni prehod. Čeravno se ni zgodil preko noči, je bil

---

<sup>65</sup> Če se bralcu zdi, da je danes 300 let po A. Smithu, to splošno sprejeto načelo, se verjetno moti.

<sup>66</sup> Zlasti ne v povezavi s politično – socialno težnjo zgornjih slojev po ohranitvi svojega položaja.

vendarle tako hiter, da so ga videli in zaznali vsi. Vladarji so se osamosvajali od papeža, mesta in univerze so se osvobajale benediktinskih opatij čuvark znanja, verski razkol je v Evropi pospešil sekularizacijo in Cerkev se je, čeprav je krepko branila vsako ped, vendarle morala umikati državi. Kam? V znanost, kjer se je spopadla z istim individuom, ki se je prej osamosvojil v politiki. A to vprašanje si zasluži posebno obravnavo. Država je začela dihati Cerkvi vzporeden zrak in vprašanje individua se je moralo izraziti tudi v politični teoriji. Država v 17. stoletju ni bila več od boga dana harmonična tvorba, ravno tako je bila družba samoustanovljena tvorba. Hkrati z avtonomizacijo politike se subjekt ločuje od družbenega telesa. Sama je svoj vir in za obstoj ne potrebuje nobenega višjega jamstva. Naravno pravno okvirji pomenijo poskus rešitve vzpostavitve družbenega znotraj naravnega stanja individua. Torej zakorakamo na področje naravne antropologije. Če je človek sam sebi temelj, potem očitno ni druge rešitve kot vzpostavitev družbe na temelju nje same. Zato ni čudno, da se mnogi ali večina traktatov politične zgodovine pričnejo s poglavjem "O človeku". "Mišljenje o izvoru družbe in mišljenje o harmoniji njenega delovanja sta dve neločljivi krili istega raziskovanja." (Rosanvallon, 1998: 18) Znanstvena analiza človeške narave postane osnovno vodilo vsega raziskovanja o družbi, vrh predstavlja morda ravno škotska šola in njena znanost o človeku (Science of Man). Prenašanje znanstvenih metod Kopernika in Galileja na proučevanje družbe ni samo metodološko vprašanje, temveč prvenstveno utemeljevanje novega svetovnega nazora, ki se je že impliciral v znanosti. Govoriti o človeku pomeni govoriti o njegovih strasteh in tako zavračati utemeljevanje družbe na zunanjem moralnem redu. Človeka ni potrebno poučevati, temveč najprej preučevati. Kaj mora početi bo vedel, ko bo vedel kaj je.

Problematika pregledov je, da se ustavljajo pri posameznih avtorjih, ki jih jemljejo za pomembnejše ter postavljajo nek povsem umetni začetek in konec miselnim tokovom. Zato smo se takemu pregledu poskušali izogniti, a se je le nekako vtihotapil v pričujoče delo. Polotimo se ga torej...

Reformacija in njene posledice so imele v Evropi 16. stoletja neposreden vpliv na politično filozofijo in njene razlage človeka in države v medsebojni zvezi. Kot odgovor na protestantski izziv, se tudi katoliški spisi znova vrnejo k vprašanju družbene pogodbe. Suarez uporablja pogodbeno terminologijo dosti bolj določno, kot njegovi predhodniki. Obravnava implicitno sklenitev pogodbe, ter jo uporablja tudi ko govori o razmerjih med ljudstvom in kraljem. Suarez zagovarja določno pogodbo oblasti, zato so tudi razmerja med kralji in ljudstvi različna, saj so odvisna od konkretne pogodbe. Po Suarezu pogodba zavezuje tako kralja, kot ljudstvo. Ljudstvo kralju ne sme zavrniti poslušnosti, razen če se kralj izpridi v tirana. Tedaj je proti njemu mogoče bojevati pravični boj. Richard Hooker je z združevanjem pogledov, ki izhajajo iz različnih klasičnih, srednjeveških in sodobnih virov, dobro razkrival stanje politične misli ob koncu 16. stoletja. Hooker je bil prvi Anglež, ki je uporabljal izrazoslovje družbene pogodbe in bil pomemben vir navdiha naslednjim generacijam, med drugim Locku. Poleg tega je bil zaslužen, da je Anglijo dosegel vpliv sodobne politične teorije (Gough, 2001: 88). Hooker nas v svojo politično teorijo uvede preko človeških zmožnosti zadovoljevanja potreb, ker si jih posamezniki niso zmožni zagotoviti sami, se morajo združiti. Družba je torej proizvod narave, ki se ne pojavi spontano, temveč jo oblikujejo ljudje. Vzpostavlja oblast in zakone, ki so prav tako proizvod sporazuma. Tako je izvor družbe dvojen. Naraven in umeten. Hooker opusti idejo o univerzalnosti družbene pogodbe. Pogodbeni izvori in omejitve vlade so različni glede na izvor oblasti. Za Hookerja obstajajo tudi kralji z božansko pravico. Ti so omejeni le preko božjega in naravnega zakona. Vprašanje večine in manjšine, ki je begalo teoretike družbene pogodbe je rešil s pomočjo predstavniškega sistema in ni predpostavljaj privolitve kot dejanja posameznikov. Torej je v nasprotju s tem, kako so ga brali kasneje, še vedno korporativen in sholastičen. Velik premik je naredil Althusius, ki je prvi zastavil "teorijo družbene pogodbe, ko je sprejel načelo izrečene ali neizrečene pogodbe, za temeljno

pravno osnovo ne le države, temveč človeških združenj vseh vrst" (Gough, 2001: 92). Družbo deli na razrede, ki napredujejo po velikosti, od družine do države. Vsaka se oblikuje kot pogodbeni zveza manjših združenj, v večjih pogodbenih krogih ne nastopajo posamezniki, temveč združenja. Hugo Grotius je sicer bolj znan po svojem prispevku k mednarodnemu pravu, zato bomo omenili zgolj nekaj njegovih misli namenjenih družbeni pogodbi. Meni, da obstajajo tako družbe neenakih, kot družbe enakih. Država je primer družbe neenakih. Čeprav si po Grotiusu ljudstvo lahko samo izbere obliko vladavine, nima po njenem sprejetju nobene pravice, da bi to vprašanje znova pretresalo. Grotius zagovarja posameznika, ki ga vidi v vlogi poslednje politične realnosti, a se pri vprašanju večine odloči, da po formiranju družbe odločitve pripadajo večini. Družbena pogodba je bila v 17. stoletju že trdno zasidrana v politični misli Evrope. Aristotelske razlage o politični naravi človeka so bile še vedno sprejete, vendar za nastanek države niso delovale zadostno. Oblikovanje individualističnega načela o enakopravnih in svobodnih posameznikih, ki so povsem svobodno oblikovali družbo, se je vedno bolj trdno sidralo v politični misli. Ljudje, kljub nagnjenosti k življenju v družbi, to ustvarijo preko svobodnega in prostovoljnega dejanja. Z vstopom v družbo, ki je bil dejansko pogodba, so začutili potrebo po oblikovanju oblasti in se še enkrat zatekli k medsebojni pogodbi. Na ta način je bil vladar nekako izvzet iz družbe, kar dobro utemelji Locke, poleg tega je bilo načelo družbene pogodbe nezmožno demokracije rousseaujevskega tipa.

## **6.1 DRUŽBENA POGODBA V ANGLIJI**

Če smo prej omenili, da je bil razvoj družbene pogodbe tesno povezan z reformacijo, moramo v primeru Anglije in njenih kolonij ugotoviti zvezo z individualističnimi teorijami cerkvene organizacije. Te so pripomogle k radikalnejšim pogledom. Velik vpliv na obeh straneh Atlantika je opazen zlasti zaradi puritanstva. Ideja je, da posamezniki s prostovoljnim medsebojnim sporazumom lahko oblikujejo Cerkev, ki je tako kongregacija vernikov, ki so posamezno in v celoti zavezani bogu. Takšna Cerkev ni na apostolskem nasledstvu utemeljena institucija. V Ameriki so verske kongregacije bojevite cerkve, kmalu pridobile velik vpliv na javno politiko, njihova načela so se odražala tudi v kolonialnih konstitucijah. V Angliji je bil položaj Angleške cerkve preveč zasidran in z izjemo kratkega obdobja po državljanski vojni si verske ločine niso mogle priboriti položaja, da bi njihovi verski pogledi odločilno vplivali na politiko. Kongregacije so zastopale teokratsko stališče, da mora biti vlada podrejena Cerkvi in se hkrati zavzemala za individualistično teorijo države. Taka je bila pogodbeni teorija že na samem začetku čvrsto vpisana v ameriško politično misel in je v času vojne za neodvisnost zasedla važno mesto. Če se za trenutek vrnemo k Pococku in njegovi teoriji o stališču pravnih glede na brezčasnost ustave, najdemo neko potrditev v odgovoru, ki ga je dal zmerni parlamentarec Charles Herle kraljevemu kaplanu, ko je bil izzvan k natančni opredelitvi temeljnih zakonov. Izenačil jih je s "tistim izvornim sistemom usklajene vlade treh stanov v parlamentu, ki ga je v svoji prvi ustavi zasnovalo in potrdilo ljudstvo, od takrat pa ga v vsaki vladavini potrjujejo tako vzajemne prisege med kraljem in ljudstvom, kot stalni običaji iz časov, ki jih (kot pravimo) ne pomnimo več in so za nas isto kot zakon." (Gough, 2001: 110) Temu nasprotno je stališče, ki se sklicuje na zgodovino, zavzel ga je škof Derrya in na osrednje mesto postavlja Magno Charto, kot pravo porokinjo pravic. Med državljansko vojno so imeli levelerji, ki so predstavljali levo puritanstvo in so bili njegovo politično orodje, velik vpliv na angleško politično teorijo. Njihov najbolj znan predstavnik John Lillburne se je obrnil proti parlamentu. Prepričan je bil, da je lahko parlament ravno tako tiranski, kot je bil pred tem kralj. Zato so se levelerji zavzemali za načelo resničnega predstavniškega parlamenta voljenega v rednih presledkih preko širše in enakopravne volilne pravice. Levelerji so hoteli prevesti pogodbeno teorijo v dejanski učinek. Zanje naj bi ustava

temeljila na dejanskem individualnem pristanku v nekakšno udejanjanje družbene pogodbe, svoje argumente so naslanjali predvsem na naravne pravice. Pogodbena teorija je po kraljevi usmrtni postala neka uradna doktrina novo nastale republike. Večkrat jo je podal Milton, ki je služil Cromwellu kot zunanji minister. Glavni očitke levelerskim zahtevam je bil, da je njihova pogodbena teorija, ki zahteva osebni pristanek, zavrgla vso do tedaj uveljavljeno civilno pravo. Absolutna pravica nasproti utečenemu pojmovanju "Common Law", kot brezčasnega garanta pridobljenih pravic.

## **6.2 ZAČETKI MISELNEGA PRESKOKA**

Hobbes je po L. Straussu (Strauss, 1999: 174 in naprej) prestavil naravni zakon na teren Machiavellija, oziroma, kot to interpretira Rosanvallon, "vrnil [je] veljavo filozofskemu nauku o naravnem zakonu s tem, da ga je zasnoval kot doktrino o naravnem stanju. Preobrnil je doktrino o naravnem pravu tako, da je tradicionalno razliko naravno stanje/stanje milosti nadomestil z razliko naravno stanje/civilna družba." (Rosanvallon, 1998: 22) Božje je nadomestil s človeškim, s čimer človek preko dobre vlade odpravlja zablode naravnega stanja. Naravne pravice so kot naravni zakon nadomestile naravne dolžnosti. Naravni zakon nadzorujejo strasti ne razum, zato je potrebno naravni zakon, če hočemo da deluje, izpeljati iz najmočnejših strasti. Kjer družba na to pozabi, se znajde v katastrofi. Naravno stanje je stanje vojne in šele strasti, v strahu za samoohranitev, so sposobne vzpostaviti civilno družbo. Družbeni sporazum vzpostavi višjo moč, kateri se vsi posamezniki zavežejo. Sporazum je istočasno sporazum o združitvi in podreditvi. Sama konvencija je nezadostna za ohranitev sporazuma, šele strah združi posameznike, da so se pripravljene podrediti eni sami oblasti. Ta je lahko v rokah posameznika ali skupnega telesa. Rezultat je Hobbesov Leviatan. Oblast enega je boljša od oblasti mnogih -iz preproste logične izpeljave človeških strasti-, strasti enega je lažje prenašati kot strasti mnogih, tako eden lažje zagotovi državljski mir kot zbor mnogih. Podobno, a s pomembnim obratom razmišlja Spinoza. Zanika naravne pravice in pravico enači z močjo. Združitev posameznikov v družbo pomeni prenašanje individualne moči. S takšnim razmišljanjem je naredil bistven odmik od Hobbesa. Spinoza meni, da se individualna moč ne prenese na vladarja, temveč na družbo kot celoto<sup>67</sup>. Hobbes in Spinoza sta s priznavanjem zgolj tistih obveznosti, ki jih nalaga moč, pretrgala s srednjeveško tradicijo.

Puffendorf, v nasprotju s Hobbesom, vidi človeka v naravnem stanju kot blagohotnega in kot bitje, ki je že po naravi nagnjeno k druženju. Sporazum ne nastane na podlagi strahu pred uničenjem, temveč zaradi želje in potrebe po druženju in zaradi uveljavljanja lastnih interesov. Človek ima interes biti družaben. Preko interesa lažje uveljavlja svoje cilje. Puffendorf tako postavi teorijo o dveh sporazumih. Prvi je bil sporazum o združitvi, sledil mu je sporazum o podreditvi. Medtem ko prvi vzpostavi družbo, torej poveže posameznike in jim naloži medsebojne obveznosti, drugi že povezane državljske podredi suverenu. Natančneje povedano, državljski se sami podredijo suverenu, ki so ga izbrali in mu jamčijo pokorščino pod pogoji, ki so jih določili; država je razdeljena med ljudstvo in suverena. Puffendorf že nakazuje ideje avtorjev, ki so sledili.

Boj Hobbesa in Puffendorfa je boj s teologijo: "Njuna najpomembnejša skrb je bila, kako s teorijo družbene pogodbe dokončno osvoboditi politično znanost povezave s teologijo, pri čemer sta razlikovala samoustanovitev družbe in hipotetično naravno stanje." (Rosanvallon, 1998: 27)

---

<sup>67</sup> Cilj države zanj ni v tem da vlada, niti da ljudje trpijo v strahu, temveč da posameznika osvobajata strahu.

Avtor za katerega se zdi, da se družbene teorije in človekove pravice vrte okrog njega kot se Medičejske zvezde vrte okrog velikana Jupitra in ki zaseda tradicionalno osrednje mesto anglosaške politične teorije, je John Locke. Eni so mu podarjali središčni položaj, ki so mu ga nato drugi odvzemali in ga na tak način razsrediščili ter mu ga neki tretji zopet vračali. Kakor ga je iz središča pomaknil Pockock, tako ga je nazaj postavil Zuckert (Zuckert, 1998). Vendar to za nas niti ni pomembno. Za nas je pomemben kot nekdo, katerega misli si je celo 18. stoletje precej izposojalo. Tudi po Locku nas pred surovim naravnim stanjem rešuje vzpostavitev civilne družbe<sup>68</sup>. Skupaj z Hobbesom in Puffendorfom priznava, da je civilna družba mogoča samo tam, kjer je posameznik odložil del svoje naravne suverenosti in jo prenesel na skupnost. Vendar se pridružujemo Rosanvallonu, da je njegov Drugi traktat o civilni družbi ("The Two Treatises of Government", 1690) kritika sporazuma o podreditvi. Gre za prelom in radikalizacijo s teorijo božjega prava. Po Rosanvallonu Locke opravi radikalno laizacijo politične filozofije in kritizira absolutno monarhijo Hobbesa in Puffendorfa kot nepravo rešitev. Po Locku zadeneta obe teoriji ob logično napako, namreč, če je suveren vzdignjen nad zakon to pomeni, da je glede na civilno družbo v kateri živi njegovo ljudstvo v naravnem stanju. Torej ni nobene ovire za vsakršno nasilje nad posamezniki civilne družbe. Če naj civilna družba ne razpade, ne sme biti nihče povzdignjen nad zakon, preko česar pridemo do Lockovega zagovornišva ustavne monarhije. Pač v skladu s časom "Glorious Revolution", 1688<sup>69</sup>. Ta logična napaka dveh njegovih predhodnikov pa ni edino s čimer je Locke temeljito spremenil pogled naslednjih generacij. Za Locka je stanje civilne družbe ravno toliko pomembno kot naravno stanje in kot prehod iz enega v drugo stanje. V naravnem stanju Locke ne vidi Hobbesovega boja vseh proti vsem, temveč zaupa človeški dobrohotnosti, vendar ne popolnoma. Človeka je namreč opremil še z eno lastnostjo, ki je v prejšnjih pogledih na naravno stanje ni imel. Dal mu je lastnino. Osnova lastnine izhaja iz človeške fizične pojavnosti, človek se rodi z rokama, z njima dela in ustvarja, z drugimi besedami, človek si preko dela ustvarja lastnino. Lastnina je zaradi človekovega razpolaganja s svojim delom, ki ga ustvarja s svojimi rokami, naravna in neodtujljiva. Lastnina je torej

---

<sup>68</sup> Za Locka sta civilna družba in politična družba zamenljiva izraza 7. poglavje Drugega traktata v civilni vladi nosi naslov: "O politični ali civilni družbi"

<sup>69</sup> Glorious Revolution, nekrvava revolucija, ki je odstavila Jamesa 2. Stuarta, namesto njega je parlament kot vladarja poklical Mary 2., hči Jamesa 2. in njenega moža Williama 3. Oranskega. Revolucija je s seboj prinesla precej bolj konstitucionalno obliko vladanja, kot je bila avtokratska oblast Stuartov. James si je zapravil podpodro, ki jo je užival njegov brat Charles 2. s tem, ko je preveč podpiral katolike in zahteval vedno več sredstev s katerimi je hotel postaviti na noge redno armado. To je bila sicer ena od diskusij, ki jo zasledimo še sto let kasneje. 1688 je oklical Deklaracijo o svobodi verovanja, ki je katolikom in disenterjem določala pravico, do javne veroizpovedi. Skupaj z rojstvom naslednika, ki je obetalo vrnitev v katolištvo, je pripomoglo, da so njegovi nasprotniki na prestol povabili Williama 3. Krona je bila ponujena Williamu in Mary pod pogojem, da sprejmeta spremljajočo listino deklaracije pravic (Bill of Rights). V primeru, da bi Mary ostala brez otrok je bilo določeno, da se linija nadaljuje preko njene sestra Ane. Zagotovljene so bile svobodne volitve in pogosta zasedanja parlamenta. Redna armada je bila v času miru prepovedana. Parlament je postal suveren, katoliki so bili učinkovito odstranjeni z oblasti, pravo zmagoslavje Whigov. Revoluciji so se večinoma uklonili tudi toriji, vendar so posamezni, imenovani Jakobiti, vseeno sodelovali v zarotah in uporih odstavljenih Stuartov.

povsem zvezana s človekom. Ne glede na več ali manj lastnine, vedno razpolaga vsaj z delom svojih rok. Lastnina je svobodna, torej mora biti svoboden tudi človek. Locke tako posameznika emancipira, loči od brezoblične mase množic naravnega stanja, ga atomizira in privatizira. Ohranitev samega sebe je izenačena z ohranitvijo lastnine. Posamezniki se zaradi ohranitve lastnine združijo v civilno družbo. Njena osnovna funkcija in s tem tudi funkcija suverena, ki ne more biti vzdignjen nad zakon, je varovanje lastnine. Suveren je v svojih močeh in pristojnostih omejen na varovanje lastnine. Družbena pogodba je pri Johnu Locku tako v nasprotju s Puffendorfom omejena zgolj na sporazum o združitvi, drugi del o podreditvi pa odklanja kot nepotreben. S tem je Locke koherenten z drugimi pisci konca 17. in 18. stoletja, vendar od tega pomembno odstopata Hobbes in J.J. Rousseau. Slednji je do problematike naravnega stanja zavzel povsem drugo stališče kot ostali avtorji. Ravno tako kot ostali se je namenil najti eno samo pravilo civilne družbe, ravno tako na podlagi človeka v nasprotju z nekdanjimi moralnimi utopijami. Rousseau izvede nekaj bistvenih premikov glede suverenosti. Izhaja iz naravnega stanja. Pri Hobbesu je naravno stanje stanje vojne, Locku in Puffendorfu pomeni stanje nesigurnosti, a je venomer urejeno preko naravnega prava, medtem ko je za Rousseauja značilnost naravnega stanja svoboda, osamljenost in avtonomija. Človek predcivilnega stanja je bitje z omejenimi potrebami in zato tudi omejenimi strastmi. Šele premik v civilno stanje začne v človeku sproščati neomejene strasti, ki morajo biti zamejene preko zakonov. Stanje naravnega prava, ki ga je Hobbes obdržal v predcivilizacijskem obdobju, prenese v civilno družbo. Vojna je izum civilne družbe. Prevezel je Lockove ideje o lastnini in Puffendorfove o sociabilnosti ter jih postavil v civilno družbo. "Ta pomembni premik nam pomaga pojasniti, kako je mladi Adam Smith bral Rousseauja, zlasti njegovo razpravo o neenakosti." (Rosanvallon, 1998: 31) Rousseau zavrže družbeno pogodbo kot zgodovinsko dejanskost, a jo ohrani kot sredstvo, ki naj človeku omogoči zagotovitev svobode. Bolj je torej povezana z urejanjem odnosov v civilni družbi kot s preddružbenim stanjem. Zavrže sporazum o podreditvi, ki ga napotuje na odtujitev svobode. V nasprotju s Hobbesom ne misli, da je ljudstvo z družbeno pogodbo izgubilo, ali oddalo svojo suverenost in jo preneslo na vladarja. Zanj je suverenost še vedno stvar ljudstva in jo je nemogoče prenesti na koga drugega. O civilni družbi svojega časa razmišlja zazrt v naravno stanje in družbeno pogodbo. Tudi pri Rousseauju lahko govorimo o interesu kot združevalcu družbe, vendar je interes zastopan dosti bolj ambivalentno, kot kasneje pri Adamu Smithu. Rousseau je na nek način prelomen, po njem se začne vprašanje družbene pogodbe umikati v ozadje, bolj kot pogodba, ki družbo ustanavlja postajajo važna razmerja znotraj civilne družbe. Politični govor se začne umikati ekonomskemu in pravnemu. "Ekonomija strasti", kot to poimenuje Rosanvallon, se s področja naravnega stanja počasi premešča na področje civilne družbe. Vprašanja zakona in oblasti nadomestijo vprašanje vzpostavitve le-teh.

Zopet se vračamo h konkretni politiki. Tja, kjer smo zapustili Macchiavelija in kjer se zopet srečata in razideta Edmund Burke in Thomas Paine.

Montesquieujev vpliv na škotsko prosvetljenstvo smo že omenili. Njegov sistem uteži in protiuteži je postal osnovna ideja Burkovega pogleda na delovanje države. Montesquieu je politiko znova vzpostavil kot umetnost in znanost. Tako kot ostali je gradil na ekonomiji strasti, le da je ta dosti bolj zakrita. Razlika med Montesquieujem in predhodniki je v tem, da je usmerjen v delovanje civilne družbe sedaj, ne v preddružbeno stanje. Naravni zakon in družbena pogodba sta popolnoma drugotnega pomena. Analiza družbe njegovega časa in skrb za ublažitev ali spremembo absolutne monarhije v neko obliko parlamentarne monarhije sta bistvo njegove analize družbe. Ublažitev absolutizma najde v pravih in dobrih pozitivnih zakonih. Oblast, ki je prepuščena sama sebi vedno zapade v absolutizem. Proti oblasti se je potrebno boriti z drugo oblastjo, proti eni moči z drugo. Rešitev na tako zastavljen problem se pokaže sama in ne more biti drugačna, kot jo je razvil tudi Montesquieu, namreč oblast je potrebno razdeliti na več delov. Pristojnosti posameznih oblasti je potrebno razporediti na

način, ki omogoča medsebojno kontrolo. Montesquieu temu pridruži še primerjalni študij zgodovine in trgovine kot blažilke šeg. Vse skupaj da tisto na videz zapleteno formo oblasti. Formo, ki jo je Burke prevzel in Paine zavrnil. Zanimivo je stališče Helvetiusa, ta je Montesquieuju očital zapletenost. Kot bi brali Paine, je brati Helvetiusovo dvodelno delitev oblasti. Dobra, ki še ne obstoja in slaba, ki jo najdemo povsod (Rosanvallon, 1998: 34). Helvetius verjame, da bi ob spoštovanju pravic in lastnine ter uveljavljanju interesa posameznikov, ki bi tako uveljavili obči interes, dobili povsem preprosto vlado. Razprava med Montesquieujem in Helvetiusom je postavljena na enake osnove kot razprava med Burkom in Painom. Tako Helvetius kot Montesquieu pa obravnavata strasti v okviru civilne družbe in se ne pustita več zмести družbeni pogodbi. Temelj dobro urejene družbe je spoznanje človekove narave in na njeni podlagi urejene družbe. Helvetiusu ni več glavni namen družbe ohranitev, temveč zmožnost uporabljanja interesa. Interes pa je bolj namenjen pridobivanju kot čemu drugemu. "Javna sreča ali nesreča sta odvisni edino od skladnosti ali nasprotnosti interesa zasebnikov in občega interesa. Ekonomija strasti se skrči na ekonomijo interesov." (Rosanvallon, 1998: 35) Zakonodaja je tista, ki mora uskladiti posamične interese s skupnimi in to je možno storiti s seštevkem posameznih. Kot smo videli, Paine zadevo reši na zelo preprost način, uveljavljanje interesov je poslovna transakcija, včasih se nam posreči, včasih ne, bistveno pa je, da nas pri tem nihče ne ovira. Naši interesi se spreminjajo s svojo (poslovno) uspešnostjo, zato se večina in manjšina znotraj družbe vedno sproti usklajujeta. Bentham je poskušal usklajevanje interesov rešiti z zakonodajo. Formuliral je utilitaristično identifikacijo interesov, kjer je namen vlade, da preko sistema nagrad in kazni usmerja splošni interes. Že Helvetius je pred njim opazil, da lahko moralni nauki, ki so v nasprotju z (sebičnim) interesom posameznika, uspejo zgolj tam, kjer so podprti z velikimi nagradami. Kasneje je Beccaria razvil pravo lestvico zločinov in kazni. V 17. stoletju je bilo bistveno vprašanje vzpostavitve civilne družbe, medtem ko je v 18. pomembnejše njeno delovanje. Družbena harmonija in njen temelj, ki naj bo preprost in delujoč, sta glavni vprašanji slednjega stoletja. Vidimo kako se moralna vprašanja in interes vedno bolj približujejo ekonomski interpretaciji, ki omogoča, kot skuša prikazati Rosanvallon, "razčaranje" družbe (Rosanvallon, 1998: 38).

Adam Smith je živel v Angliji, ki je doživljala industrijsko revolucijo, ne da bi bile hkrati opazne njene negativne posledice. Kraljevi absolutizem je uspešno omejeval parlament, čeravno je koruptivnost le tega v nasprotju z dvorom budila ostre odpore, nenazadnje pri Burku. Vprašanje kritike despotizma se je različno kot v Franciji umaknilo v drugi plan. Mandeville in njegova slavna basen o čebelah nam interes kaže skozi ekonomijo. Hume kot vodnika interesa zamenja strast s potrebo. Potreba se ne more motiti o naših interesih, kot se lahko motijo strasti. Družbena pogodba postane popolnoma neoperativna. Po Humu temelji oblast na sili in uzurpaciji, ki je prekrita s patino časa, vlada pa nas veže s potrebo in interesom družbe. Združitev obeh je možna s pomočjo simpatije. Simpatija, o čemer smo sicer že govorili, deluje kot blažilec družbe. Omejuje naše naravne strasti in se umešča v posameznika ter nas tako združuje v družbo. Smith, ki simpatijo razloži na znanstvenem temelju, je temelj družbenega reda, jo hkrati umakne iz političnega ali zakonodajnega področja. Izmakne jo tudi kasnejšemu Benthamovem utilitarizmu. Simpatija temelji na zmernosti, zmernost pa je mogoče do neke mere utilitaristična, saj nam simpatija, ki jo drugi čutijo do nas, prinese večji užitek, kot bi ga dobili iz nezmernih in neobzdranih strasti. Smithov koncept družbe kot trga nam pomaga razložiti dve temeljni dilemi politične filozofije. To sta vprašanje vojne in miru med narodi in vprašanje podlage obveznosti v družbenem dogovoru. Če smo o prvem vprašanju že govorili, povejmo nekaj še o drugem.

Vprašanje obveznosti znotraj vzpostavljene civilne družbe<sup>70</sup> je bilo skozi čas rešeno na več načinov. Najbolj preprost je Hobbesov način. V Leviatanu, se posamezniki ob ustanovitvi družbe odrečejo svojim pravicam in se podredijo enemu. Vzpostavita se dva pola, suveren in podložniki. Suveren je nad podložniki in nad zakonom ter vlada s pomočjo moči. Je brezpriziven, medtem ko drži civilno družbo skupaj prisila. Rousseau je Hobbesa zavrnil in nasproti postavil suvereno ljudstvo. Spoštovanje družbenega sporazuma in podreditev občini volji lahko temelji samo na svobodnem angažiranju vsakogar. Tako ne zahteva nobene višje, zunanje ali nadzemske avtoritete. Obveznost je najvišja uveljavitev svobode. Težava se pokaže pri dejanski realizaciji udeležanja neposredne svobode. Družba kot trg<sup>71</sup> reši težavo na lucidnejši način; ukinja središčnost družbe, tvori regulativni zakon družbenega reda brez zakonodajalca. "Zakon vrednosti brez slehernega posega od zunaj ureja menjalna razmerja med trgovskim blagom in razmerja med osebami, ki so razumljena kot razmerja med trgovskim blagom." (Rosanvallon, 1998: 50) Politična ekonomija omogoča tudi vez do prenove teorije vzpostavljanja družbenega. V škotski zgodovinski šoli tvori politična ekonomija, torej povezava povzeta od Montesquieja, ki sega preko osnovnih geografskih pojmov povezanih z ekonomskimi in šele nato političnimi, zgodovinsko osnovo vsake družbe. Povedali smo že, da škotsko prosvetljenstvo v svojem zgodovinskem delu sploh ne govori o predružbenem stanju, prvič, ker je človek družbeno bitje in ga mimo družbe ne moremo misliti, drugič, ker je zaradi svoje lastnine tudi ekonomski človek. Naravno stanje predstavlja škotskemu prosvetljenstvu civilna družba.

O tem je tekla beseda že v prejšnjih poglavjih, zato se zaenkrat zadovoljimo s tem, da smo pokazali kontinuiteto, ki nas spremlja od Hobbesa do Smitha, kjer najdeta svoje korenine tako Burke kot Paine.

### **6.3 LIBERALIZEM UMEŠČEN V ČASU**

Osnovne premise liberalizma lahko dovolj preprosto naštejemo. Človeška narava univerzalno teži k svobodi. Oblika vladavine, politično izražena v nekem bolj ali manj demokratičnem sistemu, izhaja iz individualne svobode posameznika. Narava je opremila posameznika z razumom preko katerega lahko deluje in razmišlja v svoj prid. Tako opisan sebični interes deluje kot princip delovanja. Svobodna izbira verovanja, intelektualnih ciljev, politične pravice izhajajoče iz volilne pravice, je pravica vsakega posameznika. Svoboda iskanja vere preko lastnih darov in talentov ter enakopravnost znotraj le teh, svobodna raziskava naravnih zakonov, ki so spoznavni preko razuma, enakost pred zakonom in splošna zavezanost zakonom, dokler ti jamčijo življenje, svobodo in lastnino. Svobodna možnost pridobivanja in

---

<sup>70</sup> Smith ni v Bogastvu narodov nikoli uporabil izraza civilna družba. Zanj je bil pojem civilne družbe že celo stoletje dokončno dognan. Ko govori o družbi, misli civilno družbo.

<sup>71</sup> Trg ni več zgolj omejen kraj trgovanja, temveč ima političen in sociološki pomen, šele potem ekonomskega. Bolj kot način ekonomskih menjav je mehanizem družbene organizacije. Trg sestavlja vsa družba. Ekonomija je podlaga družbe, trg preko nevidne roke pa izvajalec družbenega reda. Zato je monopol dejanska kršitev družbene enakosti. Poraba kapitala, torej razlika med proizvajalnim in ne proizvajalnim delom, nas usmeri na vlogo države. Država je v bistvu porabnik kapitala, torej je neproduktivna, zato mora biti kot taka omejena na najnujnejše, vendar ta tako poudarjeni Smithov laissez - faire ne pomeni, da je država zgolj pasivna. Celo nasprotno, država mora biti zelo aktivna v izgradnji trga. To je ena plat, druga je ločitev civilne družbe kot produktivnega dela od države kot neproduktivnega.



širjenja znanja. V času o katerem govorimo so bile te premise seveda rezervirane za belopolte moške. Boj za uveljavitev liberalnih idej ni potekal zgolj s strani uporniških intelektualcev, recimo jim radikalci, ki so v poznem 18. stoletju napadli ostanke fevdalne miselnosti, zmešane s hierarhičnimi strukturami in aristokratskimi idejami reforme absolutizma. Spopad je potekal tudi z drugo linijo liberalcev, recimo jim konservativci, ki so se zavzemali za status quo ali počasne spremembe. Slednji so se pri razlagah zatečenega stanja, kot stanja izhajajočega iz narave stvari same, opirali na zgodovino, izkušnje in zdravo pamet. Radikalci so morali nasproti napakam in očitnim slaboumnostim Encien Regima postaviti privlačen model tistega kar naj bi bilo. Nasproti politiki, kot umetnosti in znanosti zapletenih sistemov vzvodov, so postavili preprostost. Ta je izhajala iz človeške narave opremljene s pravicami. Za prikaz družbene pogodbe, civilne družbe, svobodne trgovine, individuuma... so uporabili Newtonovo mehaniko. Za paravani fevdalizma so želeli osvetliti pravo naravo družbe. Oprli so se na teoretske modele, abstraktne pravice in univerzalne norme in na njih vztrajali, saj so lahko zgolj z njimi kritično ocenili obstoječe stanje in prikazali družbo kakršna naj bi bila. Njim nasproti so se postavili tako imenovani konservativci, ki so se oprli na previdnost in zgodovinsko izkušnjo. Preko te so videli človeške napake in jih označili za človeško naravo. Družbena stabilnost je nadomestila posameznikovo neodvisnost. Naslonili so se bolj na klasične modele in v njih iskali vrlino. Med obema strujama so se razvneli ostrri diskurzi. Tako med Burkom in Painom, Madisonom in antifederalisti, Jeffersonom in federalisti. Po mojem mnenju jih je kljub razlikam, potrebno gledati na isti strani okopa čvrsto stoječega in branečega jih pred Encien Regimom. Radikalci so izhajali iz teorije, da so svobodni in enakopravni posamezniki ustanovili civilno družbo ter se v nji gibljejo preko identičnih interesov. Negativne pojave, na primer izbruhe nasilja, so zavračali kot pomanjkanje izobrazbe ali poškodbe duha, za kar so okrivili (prej) vladajoče režime.

Razlika med evropskim in ameriškim liberalizmom je morda v tem, da je evropski deloval bolj kot politični program, ki so ga poljubno povzemale razne stranke, ameriški pa je bil bolj ponotanjen. Potem ko so 1649 leta obglavili Charlesa 1., se je angleška izobraženska elita obrnila h klasičnim mislecem, ti so Aristotel, Polibij, Machiavelli in Harrington<sup>72</sup>. Študij je povzročil možnost novega spoznavanje zgodovine in primerjavo s klasičnimi modeli. Moralni in fizični propad družb, ki so ga lahko spoznali ob študiju antike, jim je dal misliti. Glavna skrb jim je postala pokvarjenost (corruption). Pocock v svoji analizi imenuje to spoznanje "Machiavellian moment". Civilna družba je poslej obravnavana kot neka občutljiva vaza, "artefakt razvite civilizacije, ki zahteva posebno občutljivo nego" (Appleby, 1992: 21). Posebno nevarna za novo pridobljeno ustavno vladavino Anglije se jim je zazdela nova družbena finančna elita, ki je zrasla na kreditu. Nova elita se je mnogo lažje povezovala z dvorom in državo, kot plast gentry, v klasično republikanskem smislu, na deželi živeči neodvisni izobraženi gospodje, ki so bili do tedaj nosilci družbenega razvoja. Po 1690 in še dolgo v 18. stoletje je sledila poplava komentarjev na propad vrlin povezanih z udobjem, degeneracijo ter starimi normami, kar je bilo povezano z novim ekonomskim in družbenim razvojem. V Ameriki je pogled na republikanstvo omogočil bolj kreiranje opozicije imperiju, ki se je navdihovala pri omenjenem propadu angleških vrlin in se je razvila v diskurz razprave o javnih zadevah.

---

<sup>72</sup> James Harrington (1611 – 1677), filozof in politični teoretik. V svojem delu *The Commonwealth of Oceania* je izpričal republikanska prepričanja, a je ostal privrženec vlade Charlesa 1. Nekaj časa je bil s kraljem celo zaprt. Kljub temu, mu je Charlesov restavrirani naslednik Charles 2. zapretil zaradi domnevne zarote. Harrington je zagovarjal ustavo in dvodomno politično telo. Njegov vpliv je viden tudi pri tvorcih ameriške ustave.

Ekonomski razvoj, industrijska revolucija, povečanje produkcije in rast prebivalstva so bili novi faktorji spreminjajočega sveta. Globoko trganje v starodavnih institucijah je dalo zamah družbenim raziskavam. Pri tem je potrebno vzeti v zakup, da je v Angliji ekonomska modernizacija potekala dolgo in se je zdela tako naravna, da ni prišlo do razkoraka med načinom mišljenja, načinom življenja in načinom produkcije. Zato je Adam Smith napisal nekaj, kar se je njegovim sodobnikom zdelo, da tako ali tako že poznajo. Nekaj kar je tako jasno in običajno, da izhaja naravnost iz narave. V popolnem kontrastu s celinsko Evropo, kjer je industrializacija v eni generaciji uničila vse stare povezave obveznosti in varovanja ter na mah podrla družbeni sistem. Na celini je bila industrializacija radikalna transformacija okolja, v Angliji pa proces, ki se je zdel naraven. Zato so lahko Angleži razumeli nove odnose znotraj družbe na podlagi naravnih zakonov, ki veljajo za vse družbe in jih je možno empirično raziskati. "Liberalni misleci so tako argumentirali, da so njihove predpostavke preprosti naravni zakoni. Tako so prenesli konstruktivno teorijo spremembe v svet, ki se je spreminjal." (Appleby, 1992: 29) Sprejetje liberalizma je prineslo spremembo v odnosu glede na ekonomski razvoj. Zelo značilen je bes s katerim so se radikalci s konca 18. stoletja spravili na vse stare institucije za katere se je zdelo, da kakorkoli zavirajo ekonomski razvoj. Napad na omejitve raziskovanja in odkrivanja, napad na tiranijo oblasti, na degradacijo posameznika nasproti "blagorodnim", napad na aristokracijo in mišljenje o njeni prirojeni superiornosti. Vse to v mešani povezavi ekonomske in osebne svobode. Merkantilizem kot prevladujoči državni ekonomski model tistega časa, za razliko od Adama Smitha, ni predvidel moči potrošnje. Ta je zopet slonela na predpostavki, da si vsakdo želi povečati svoj tržni delež, ker le preko njega lahko doseže osebni razvoj (Appleby, 1992: 55). Smithova osebna naklonjenost je bila sicer namenjena investitorjem in varčevalcem, vendar se je zavedal vrednosti, ki jo potrošnja daje celemu sistemu. Ustvarja učinkovito povpraševanje, ki v zameno dviga proizvodnjo in krepi delitev in specializacijo dela. Poleg tega usmerja našo pozornost stran od drugih želja in užitkov ter nas preko trga pripelje do osebnega razvoja, kar je praktični namen kapitalizma. Smith mimo tržne aktivnosti sploh ni predvidel drugih možnosti osebnega razvoja (Appleby, 1992: 55). Napredovanje je mogoče preko tržne moči, ki je v zameno odvisna od moči proizvodnje. Več ko proizvajamo, bolje in več želja lahko zadovoljimo. Osebni razvoj ni omejen, zato tudi produkcija ni omejena. Producenti in konzumenti delujejo kot krog, ki v ekonomsko dejavnost pošilja vedno nove impulze. Sprejetje ideje o splošni ekonomski racionalnosti je bil ključen korak do zmage modernega liberalizma. Vmesni korak je povsem jasen, namreč, zakoni ekonomije temelje na naravnih zakonih obnašanja. Preden so sprejeti ekonomski zakoni je potrebno sprejeti splošne in verjetne zakone človeškega delovanja. S tem se vrnemo na osrednjo temo tako škotskih prosvetlencev kot Toma Paina. Časovna opredelitev sprememb sega od konca 17. stoletja in kulminira z objavo Bogastva narodov in nadaljevanjem razvoja idej A. Smitha preko Malthusa, Ricarda, Bentham in Townsenda. Proces sam po sebi je precej bolj zakrit. Locke je denar postavil v eno izmed važnejših področjih svoje politične filozofije, kar je logična posledica časovnega sovpadanja nastanka novega sloja finančnikov. Lockovo pojmovanje lastnine kot osrednjega dela človekove narave se ni moglo izogniti vprašanju denarja. Bistvena človeška sposobnost razmišljanja se po Locku lahko razvije šele ob neodvisnosti lastne volje. Bistvena lastnost neodvisnosti leži v lastnini. Lastnino si človek ustvarja preko dela, to je tudi njeno moralno opravičilo. Sprva je bila lastnina omejena na pridobivanje iz zemlje. Denar je omogočil povsem drugačno, večjo in hitrejšo akumulacijo lastnine. Lastnina je nagrada za trud vložen v njeno pridobivanje, hkrati nam omogoča neodvisnost od volje drugih, samo tako pa lahko razvijemo vse svoje od boga dane talente in postanemo ljudje v polnem pomenu besede. Lastnina je povzročila potrebo po ustanovitvi oblasti, katere osnovna naloga je bila njena obramba. Locku niso bile neznane ideološke posledice denarja in njegove nominalne vrednosti v odvisnosti od vladarja. Če se vladar vmešava v nominalno vrednost

denarja, se vmešava v lastnino, kar mu je predstavljalo nedopustno kršenje osnovne naloge oblasti. Nov razred finančnikov, ki so bili znanilci novega političnega razreda, novega programa, ki je zamenjal klasični republikanizem zemljiških posestnikov, je s tem dobil filozofsko in moralno pokritje. Poti k modernemu so bile odprte, odgovor je bil v Angliji različen kot v Ameriki. Ena od posledic angleške državljanske vojne je bilo zanemarjanje zakonov o delu na industrijskem in kmetijskem področju. Predpisi, ki so ukinili fevdalne dajatve zemljiških posestnikov, so okrepili prepričanje, da je lastnina privatno ne skupno dobro, pomanjkanje ekonomskih predpisov pa je potrebno pripisati bolj nerazumevanju in šibkosti vlad, ki so sledile. Ne glede na to, so spremembe v ekonomiji in njih komentiranje omogočile razpravljanje o javnih zadevah. Skozi stoletje je naraščalo število avtorjev in prispevkov, ki jih je podpiral vedno bolj razširjen tisk. Združevanje posameznih manjših trgov v zgolj enega, angleškega, se je vsem opazovalcem zazdela najočitnejša sprememba dežele, zlasti so jo opazili ljudje s kontinenta. Brez vsake javne spodbude ali javnega mandata se je vedno več ljudi vključevalo v trgovino, ki je opustila svoj lokalni značaj ter se preko imperialne trgovine vključevala v svetovno trgovino. Trg je preko osebne spodbude ustvaril nove vzorce obnašanja, ki so izpodrivali stare, pri čemer ni nastal kaos, temveč nova zapletena socialna organizacija. V teh letih so nastali novi whigovski magnati, katerim je uspelo konsolidirati njihovo moč in deloma zapreti prostor svobodne razprave značilne za obdobje pred prelomom v 18. stoletje. Z raznimi metodami so zmanjšali elektorat ter število volitev, uspelo jim je ustvariti whigovsko oligarhijo (Appleby, 1992: 106). Vojna za špansko nasledstvo<sup>73</sup> in zadnji upor Jakobitov<sup>74</sup> sta oligarhiji ponudila možnost, da dokončno izkoristi svoje novo pridobljene položaje. Torije so obtožili povezav s Stuarti in jih odrinili na obrobje. Vojne na celini so zahtevale ogromna sredstva, ki so se krila s krediti Bank of England. Vešče upravljanje s krediti ter valuto je obenem trdno povežalo londonski city in vlado. Rast birokracije je whigovsko moč še okrepila in jim hkrati omogočila lažje vladanje. Upravljanje vedno večih resorjev je sprostito mesta na katera so lahko nastavili whigovske ministre, ki so s sodelovanjem nadomestili korupcijo pri vodenju parlamenta (Appleby, 1992: 106). Politične in ekonomske odločitve whigovskih vlad so sovpadale, saj so za doseg svojih ciljev izkoriščali tako moč državnih financ kot politično moč. Pri tem so agresivno in brez predsodkov zasledovali angleški ekonomski interes doma in v tujini. Do vojne za ameriško neodvisnost negativne posledice take politike niso prišle do izraza, šele potem se je pokazala njihova slaba stran. Zato je presenetljivo, da se liberalni koncept tržnega obnašanja v javni politiki ni prijel. Bil je eksplicitno zavrnjen, čeprav je bilo jasno, da dosti bolj kot drugi modeli odseva trenutno stanje v deželi. Zavrnjen je bil iz povsem ideoloških razlogov. Liberalizem je bil povezan z radikalno socialno vizijo. Mišljenje, da se ekonomski razvoj najbolje podpira z individualnim zasledovanjem interesov je pomenilo, da se ob priložnosti tržni akterji, ljudje, disciplinirajo in tako poberejo največji možni profit. Povedali smo že, da profit ni sam sebi namen, temveč je namenjen osebni rasti, ki je človeku povsem naravna. Pamfleti so širili možnost povsem svobodne, tržno urejene in samoregulativne družbe. Ni težko predvideti, da so se posedujoči razredi, navajeni bolj ustaljenih metod kontrole nižjih

---

<sup>73</sup> Španska nasledstvena vojna (1701 – 1713) se prične po smrti Karla 2., poslednjega Habsburžana na španskem prestolu. Francija je vztrajala na Bourbonškem vladarju v Španiji, reševalo pa se je tudi vprašanje španskih kolonij in dežel v Evropi. Vojna je zajela celotno Evropo, povzročila strahotna opustošenja in popolnoma izčrpala finance vseh sodelujočih. Končala se je z mirom v Utrechtu.

<sup>74</sup> Leta 1745. Potem je Anglija z močno represijo dokončno zlomila odpor škotskih višavskih klanov in tako efektivno uničila bazo iz katere so se jakobitske vojske rekrutirale.

slojev, uprli posledicam ekonomske in socialne svobode. Merkantilizem, ki je bil že tedaj na ekonomski ravni izrinjen z novimi ekonomskimi teorijami, je po drugi strani nudil odličen ideološki izgovor. S poudarkom na premičnem bogastvu je podkrepil obstoječo vladajočo strukturo, poleg tega je z vztrajanjem na trgovinskem ravnovesju, podpiranjem izvoza in iz tega izviraajočo mobilizacijo dela in sredstev deloval kot vse nacionalni program. Poleg tega je zadržal krščansko moralo. Tovarnarji in zemljiški posestniki so bili zaskrbljeni nad delavskimi navadami in ceno mezd, zakoni, ki so podpirali industrijo in bdeli nad delavcem v smislu delavske discipline, so izpodrinili trgovce in njihovo vizijo delavcev kot konzumentov. Whigovski pogled na zgodovino in konstitucijo se je začel vedno bolj oddaljevati od politične realnosti. Whigi so utemeljevali vlado kot bi bila zgrajena na splošni privolitvi, hkrati omejili ljudsko politično zastopstvo, v parlamentarnem odločanju so argumentacijo zamenjali z manipulacijo in spojili zakonodajno in izvršilno oblast. Merkantilizem in whigovski opis zgodovine<sup>75</sup> sta naredila kozmetične popravke, vendar je glavni generator dolgotrajne uspešnosti politike izviral iz kolektivnega spomina na državljansko vojno 17. stoletja. Temu primerno sta se kot največji vrednoti omenjala državljanski mir in pravice pridobljene med revolucijo. Ideološki paket je bil dober za Anglijo, vendar se je izkazal za preveč trhlega, da bi se ga dalo presaditi kamorkoli drugam (Appleby, 1992: 110). Whigom se je posrečilo spojiti napredno ekonomijo in tradicionalni pogled na deželo. Ne da bi spodnesli vladajoči sloj, so uspeli poriniti zemljeposestniško plemstvo v ozadje. Pri tem pridemo do zanimivega paradoksa, whigovskim magnatom v času Walpola<sup>76</sup> je opozicija torijev, disenterjev in radikalnih whigov nasprotovala s povsem togim stališčem o neodstopanju od načel angleške mešane ustave.<sup>77</sup> Tu se za trenutek pomudimo ob vprašanju kako je mogoče, da je whigovska magnatska stranka nasprotovala zgodovini, kot temelju na katerem naj se gradi naprej, opozicija pa se je postavila na načelno zgodovinsko stališče. Konservativec, po definiciji Pococka (Pocock, 1989: 142), brani stvari kot so v sedanjem stanju. Če so torej soočeni z politično akcijo, ki se zavzema za stvari kot so bile, se naravno odvrnejo od zgodovine in jo postavijo zgolj za relativno vodnico ali jo celo označijo kot popolnoma napačno. Torej, mešana ustava naj bi s svojim kombiniranjem demokratičnega, monarhičnega in aristokratskega zagotavljala varnost pred propadom kreposti. Vsak del mora biti neodvisen od drugih in zmožen nadzorovati ostala dva. Vtis, da lahko krepost zagotovijo samo nepodkupljivi in neodvisni od profita drugih, so utemeljevali s tem, da naj bi obstajale dve vrsti odvisnosti. Prva je odvisnost služabnika od gospodarja, druga, nevarnejša, ambicioznost posameznikov, ki v lastni ambiciji pozabijo na javno dobro. Precej kasneje je o tem govoril Burke. Vendar je trg in tržno gospodarstvo spremenil pogled klasičnega republikanizma. To je čas in razvoj razumel predvsem kot degeneracijo, propad kreposti, tržna ekonomija pa je govorila o razvoju in napredku.

V Ameriki je proces potekal precej drugače, ogromna in vsaj skozi oči belcev, prazna dežela je nudila vedno nove možnosti. Ekonomske spremembe niso zadele razseljenih kmečkih

---

<sup>75</sup> Mislim predvsem zgodbo o prevzemu oblasti iz rok poslednjega Stuarta, Jamesa 2., ki da je sam zapustil deželo in si tako odvezel možnost vladanja.

<sup>76</sup> Za Walpola tako kritizirana in razpasena korupcija ni bila korupcija aristokratskega sloja, kot je bila poznana od prej, temveč je šlo za navdušeno mešanje vlade in novih finančnikov, ki so preko kreditov in drugih poslov služili bajne profite, a hkrati podpirali vlado.

<sup>77</sup> Še Price je v svojem govoru ohranil angleško ustavo in pravice Angležev, vendar je bila njegova interpretacija tista, ki je vzdignila Burka na noge.

delavcev, temveč emigrante. Kljub rasti sloja najemnikov, se je vedno več prišlekov selilo na zahod, kjer je bilo zemlje obilo. Lastništvo zemlje je direktno privedlo do osebne neodvisnosti in tako večje demokratičnosti družbenega reda temelječega na lastnini. Novo nastala naselja so ponudila primer lahkote s katero nastanejo družbe. Volilni cenzus 40 šilingov, ki je v Angliji izključil večino prebivalstva, je v Ameriki kot volivce vključil polovico vse moške populacije. Tako so bile politične odločitve večkrat rešene z volitvami. Bogataški trgovski sloj vzhodnih kolonij ni bil toliko močan, da bi uspel vsiliti svojo voljo, kot se je to posrečilo angleškemu whigom. Spori značilni za podjetniško ekonomijo so spremenili volivce v aktivni elektorat, ki se je redno vključeval v politična dogajanja. Vprašanja bank, zemlje, denarja so vključil skupnosti in celotne kolonije. Kot primer lahko navedemo porevolucijske debate o denarju, Painovo obrambo bank, vprašanje Virginije in ozemlja na zahodu.<sup>78</sup> Vsa ekonomska vprašanja so že dolgo pred revolucijo angažirala vse sloje prebivalstva. Pri tržnih transakcijah v bankah, posojilih, zemljiških družbah, vključevanju zemlje v novo nastalih mestih, davkih in predpisih o skladiščenju blaga so se Američani privajali političnega odločanja. Domača politična oligarhija ne samo, da ni zmogla enake avtoritete kot njeni angleški kolegi, marveč je celo širila liste volivcev, da bi si tako zagotovila pomoč napram angleški imperialni oblasti. Tu se je sistem, ki je bil s kronometersko natančnostjo uravnan na Anglijo, podrl. Parlament v Londonu, ki je do ameriške revolucije že desetletja deloval enako, tega ni bil zmožen dojeti. Namesto fabrikantskega Johna Bulla povezanega z vladajočo kliko, je bil ameriški volivec neodvisna in zagrizena politična žival. Po koncu indijanskih vojn sta bili ekonomiji Anglije in njenih ameriških kolonij dobro utečena sistema, navajena čezatlantskih ciklusov trgovine, toda njuna različna narava ju je peljala v navzkrižje. V Angliji je po pol stoletja kipečem ekonomskem razvoju vladajoča klika dobila moč, da je usmerjala ekonomski razvoj v smer, ki je sovpadal s privilegiji zgornjih razredov in držal strogo disciplino spodnjih razredov.<sup>79</sup> Zaradi nadzorovanja trgovine in financ je whigovska smetana usmerjala tržno ekonomijo. Ideologija merkantilizma je preko enačenja zasebnega in državnega interesa pomagala držati disciplino delavcev. Zmage nad Holandijo in Francijo, ki so potrdile angleško premoč ne zgolj na morju in z njim povezanimi kolonijami, temveč so utrdile Anglijo na celini, novo pridobljene kolonije v Ameriki in Indiji, očiten napredek države v primerjavi s celinskimi teknicami, ponos na pravice iz 1688 in patriotizem so zaenkrat uspešno odganjali vse kritike. Zakoni o sladkorju, kolkovanju in Townshendovi zakoni<sup>80</sup> so bili zato s stališča angleškega parlamenta povsem upravičeni, saj so izvajali le splošno priznano in uveljavljeno politiko, ki se je vključevala v tedaj več kot sto let stara in venomer nadgrajevana načela "Navigation

---

<sup>78</sup> Virginija je zagovarjala mnenje, da morajo z belimi naseljenci še neposeljena ozemlja na zahodu priključiti njej, kot skrajni zahodni državi Združenih držav.

<sup>79</sup> K temu so z drakonskimi kaznimi za malenkostne prekrške precej pripomogla sodišča.

<sup>80</sup> Townshend Acts, 1767 je britanski parlament sprejel ukrepe, ki so zadevali ameriške kolonije. Zakoni so bili imenovani po njihovem velikem zagovorniku finančnemu ministru Charlesu Townshendu. Prvi ukrep bi razveljavil skupščino New Yorka, če se le ta ne bi podredila dve leti prej izdanim zakonom o nastanitvi vojaških enot v Ameriki. Drugi ukrep imenovan »the Revenue Act«, je vsilil carine na uvoz kolonialnega blaga, med drugim čaja. Postavljal je uradnike, ki naj bi nadzorovali dejansko plačilo carin. Zakoni so bili v kolonijah izredno neprijetni, na javno kritiko zakonov je Anglija razpustila skupščino, nemiri so privedli do demonstracij in streljanja t.i. bostonskega masakra.

acts"<sup>81</sup>. Kolonijam so se zdeli zakoni neustavni in predvsem kršitve kolonialnih ustav. Ko so parlament prisilili naj upraviči zakone, ta ni zmožgal več pokriti razlike med ekonomsko politiko in politično tradicijo. Nasproti temu so lahko postavili le načelo podreditve oblasti parlamentu, ki da zastopa imperij v celoti. Vsaka razprava o tem načelu je bila nevarna, ker ideja o zastopstvu parlamenta ni bila osamljena, temveč povezana z merkantilizmom kot ideologijo ter whigovsko interpretacijo angleške zgodovine. Vsako kritično raziskovanje tega predmeta je bilo nujno potrebno preprečiti, tudi za ceno imperija (Appleby, 1992: 118). Ob izbruhu revolucije v Ameriki je radikalom uspelo, kar se prej ni posrečilo levelerjem. Zavrgli so pravice na zgodovinski osnovi in jih nadomestili z pravicami na osnovi razuma. Imeli so pač tisto, česar levelerji niso, družbeno realnost, ki je odslikavala racionalistični argument o enakosti, poenotenosti in koristnosti. Naravne pravice so spojile tisto, kar bi moralo biti in tisto kar je. Temelja narave in svobode, oba osnovana na trgu, ki vzrokuje družbene spremembe, sta sooblikovala ameriško vlade. Trg je ustvaril prijetno utvaro, da z delovanjem nevidne roke vsi interesi delujejo v enaki smeri ob hkratnem zagotavljanju možnosti svobodne odločitve. Posamezniki so dobili pravico do življenja, svobode in zasledovanja lastne sreče. Trg je nudil tudi navidezno zagotavljanje splošnega in socialnega miru. Socialne nemire lahko v liberalizmu povzročijo šele vmešavanje vlade v osebno svobodo. Angleško prisilno poenotenje spodnjih in zgornjih interesov je zamenjal osebni interes tržnega delovanja na trgu. Celo več, nižji razredi so v Ameriki zagovarjali osebno racionalnost in osebni interes razglasili za univerzalni zakon (Appleby, 1992: 118). Ko je univerzalni zakon zamenjal zgodovino in so bile pravice Angležev nadomeščene s pravicami človeka, je postala osebna svoboda skrito gibalno liberalizma.

---

<sup>81</sup> Navigation Acts je zakonodaja, ki jo je sprejel angleški parlament v 17. in 18. stol., da bi promoviral in zaščutil angleško industrijo in trgovino pred tujo konkurenco. Zakoni se včasih označujejo tudi kot Acts of Navigation. Navigation Act iz 1651 je uzakonil, da lahko dobrine uvožene ali izvožene iz angleških kolonij prevažajo samo na ladjah narejenih v angleških ladjedelnicah in morajo imeti vsaj 75% angleške posadke. Uvoz iz drugih držav je bil omejen na ladje države izvoznice ali angleške ladje. Dodatni zakoni so točno določali posamezne proizvode, ki so jih kolonije lahko izvozile samo v drugo angleško kolonijo ali v Anglijo. Po letu 1750 so bili zakoni vedno bolj namenjeni preprečevanju proizvodnje končnih izdelkov v kolonijah, zlasti kot odgovor skokoviti gospodarski rasti v Ameriki. Zakoni so poudarjali merkantilizem.

## 7 BURKE IN PAINE; ENAKOST V RAZLIČNEM

Zgoraj omenjena teza Tomaža Mastnaka, da je Burke prisilil svoje sogovornike v francoski kontraverzi, da so govorili v okvirih diskurza "manners and morals", je samo deloma pravilna. Burke, Paine, Godwin, Woolstonecraft, če omenim samo nekatere, so bili deli istega znanstvenega in filozofskega miljeja. Diskurz o "manners and morals" je bil njihov osnovni diskurz. Burku so odgovarjali na določen način ne ker bi bili v to prisiljeni, temveč, ker je bil njihov filozofski jezik enak njegovemu. Izhajali so iz osnovnih premis škotskega prosvetljenstva in hoteli odkriti znanost o človeku in misliti družbo, ki bi bila povsem v skladu s človeško naravo. Razlika med Burkom in Painom ni v diskurzu, niti v osnovni podmeni le tega, temveč v različnih podstatah njunih manners. Burkov pogled je izhajal iz zgodovine in se opajal s krhkostjo družbenega reda, kot je bila videna v Angliji sredi 17. stoletja, kar je povzročilo, da je manners zasidral v Cerkvi in aristokraciji. To sta bila njegova branika pred barbarstvom, ki ga prinese čaščenje razuma v vsej svoji teoretski popolnosti. Burke je manners izvajal iz predhodnega časa. Paine je po drugi strani zagovarjal manners, ki izhajajo iz človekovih pravic in pojmoval družbo kot trg. Kot je Burke prepletel Cerkev in aristokracijo, je Paine prepletel obe komponenti njegovih manners. Enakost pravic je osnovni pogoj delovanja družbe kot trga. Neenakost pravic je podobna tržnemu monopolu. Neenakost in monopol zavirata delovanje človeka in družbe v soglasju interesov. Paine svojih manners ni mogel predstaviti v zgodovino, razen v kolikor je povzel staro revolucionarno geslo angleškega kmečkega punta iz 14. stoletja, ki gre nekako takole: "Ko je Adam oral in Eva predla, kje je bil tedaj plemič?"<sup>82</sup> Z drugimi besedami, razen v bibliji ni Paine v zgodovini našel časa, na kar bi lahko naslonil svoje manners, zato jih je bil prisiljen postaviti v prihodnost, v fiktivni čas po revoluciji. Revoluciji v Ameriki in Franciji sta bili zanj le znanilki novega časa, ki bo odplaknil stare vladavine in postavil nove, ki bodo temeljile na človeku osvobojenem pritiska tiranij. Burkov človek je, če ne upošteva previdnosti, nebogljen pred lastnimi strastmi, Painov je osvobojen, ko sprejme misel o racionalnem interesu. Revoluciji sta bili totalni. Totalni v pogledu manners. To spoznanje je zgrozilo prvega in navdušilo drugega. Na prvi pogled se zdi njuno nasprotovanje spor dveh glušcev, ki govorita eden mimo drugega, ne da bi se slišala ali razumela. Moja teza, ki smo jo zgoraj utemeljevali je, da sta ne samo zelo dobro razumela podmeno spora, temveč sta izhajala iz iste znanstvene in filozofske tradicije.

Njun veliki učitelj znanstvene metode je bil Isaac Newton, sprožil je plaz, ki je popolnoma spremenil sociološko raziskovanje 18. stoletja. Prenos njegove znanstvene metode iz fizike v sociologijo, je povzročilo iskanje osnovnih zakonov družbe. Sekularizacija, reformacija in razvoj znanosti, zlasti fizike, je prejšnje iskanje odvrnilo od teologije in ga obrnilo v človeka. Popolna družba ne obstaja več v neposrednem soglasju z božjim, temveč z naravnim v človeku. Ko se bo človek ravnal v skladu s svojo naravo, bo družba postala odraz narave. Sprva je bilo iskanje usmerjeno v predružbeno stanje in vzpostavitev družbe kot take. Družbena pogodba je dominirala skozi vse 17. in precejšen del 18. stoletja. Rečemo lahko, da sta bili ti stoletji zlata doba družbene pogodbe. Čas absolutne monarhije, trdno verujoče v božansko pravico vladarjev. Ta postrenesanični pojem dolguje svoj nastanek božanskim pravicam vladarjev nasproti papeštvu, ki je zopet segalo nazaj v biblične čase in v bibliji zapovedane maksime pokorščine "gospodovim maziljencem". Po drugi strani se je absolutna monarhija navdihovala v zgodovini cesarjev, Aleksandra Velikega... Tudi družbena pogodba vleče svoje korenine enako daleč in ima celo iste navdihe. Družbena pogodba je skrivala v sebi dve različici, ki se včasih prekrivata, včasih ne. Prva je pogodba o združitvi, torej

---

<sup>82</sup> When Adam dalf, and Eve span, Who was thanne a gentilman?

ustanovitvi družbe in druga o podreditvi, torej obliki vladavine, ko je družba že ustanovljena. V nam pomembnem času je bila sprva pomembna pogodba o ustanovitvi družbe, ki je nato prehajala v pogodbo o podreditvi. Sredi 18. stoletja je postala družbena pogodba dejstvo o katerem se ni več razpravljalo. Ne glede na to ali je obstajala kot zgodovinsko dejstvo ali je bila sprejeta. Glavno vprašanje ni več zajemalo ustanovitve družbe, temveč njeno najboljše delovanje. Pogodbena teorija je zagotavljala, da obveza državljanov k poslušnosti ni bila brezpogojna. Po pretresih v 17. stoletju je v Angliji zavladata stranka whigovskih magnatov, ki ji je ta del pogodbe ustrezal. Škotsko prosvetljenstvo je naredilo neke vrste rez, saj je trdilo, da predružbenega stanja sploh ni. Človek je bitje, ki ni nikoli obstajalo mimo družbe. Kljub temu ne smemo pozabiti, da so vsi avtorji prej ali slej spregovorili tudi o temi predružbenega stanja. Burke in Paine, oba omenjata predružbeno stanje, vendar jima to ne pomeni osrednje preokupacije. Za Burka je predružbeno stanje, stanje ljudi kot posameznikov, ki jih šele vstop v družbo spremeni v kolektivno telo. Škotsko prosvetljenstvo si je zadalo nalogo odkriti resnično sociološko razlago človeka, družbe in zgodovine. Oprlo se je na dve polji raziskav, na moralno filozofijo in zgodovino. Vsem je bila pomembna vednost o naravi človeka. Univerzalnost človeške narave je splošni aksiom škotskega prosvetljenstva v katerem se najdeta oba, tako Burke in Paine. Nikoli pa ne smemo izgubiti izpred oči, da škotsko prosvetljenstvo in z njim whigovska tradicija ni bila edina tradicija v Angliji. Še vedno je obstajala tradicija tradicionalne družbene pogodbe in za nas dosti bolj pomembno, še vedno je obstajala tradicija upornišva. Tradicija levelerjev, Vojske po novem modelu (New Model Army)<sup>83</sup>, še prej Johna Balla<sup>84</sup> in še bi lahko naštevali. Posebej moram poudariti, da sta se oba te tradicije precej zavedala.

Po obglavljenju Charlesa 1., se je v Angliji dogodil nekakšen premik nazaj. Politične struje, ki so se upirale radikalnim idejam levelerjev, so svoj pogled uprle nazaj v zgodovino in poiskale klasične republikanske modele. Osrednje vprašanje zopet postane vprašanje kreposti, zlasti propada kreposti. Edino zagotovilo je bilo videno v sloju neodvisne gentry, ki pa je čedalje težje tekmovala z novimi sloji finančnikov. Ti so živeli v mestih. To je za nas pomembna točka, posledice so namreč očitne, v revolucionarni kontraverzi pisci ne naslavljajo več podeželske gospode temveč široke mestne mase. Sprememba diskurza v kontraverzi je meddrugim tudi posledica spremembe publike. Oba pola kontraverze se tega jasno zavedata. Finančniki so našli svojo filozofsko oporo v Johnu Locku in njegovi potrditvi lastnine kot

---

<sup>83</sup> Angleška parlamentarna vojska, ustanovljena 1645. Vojsko je vodil Thomas Fairfax, konjenico Oliver Cromwell, pehoto Phillip Skippon. Armada 22.000 mož je zaradi discipline premagala kraljeve sile. Vojska je imela velik vpliv na politična dogajanja do restavracije monarhije. V vojsko je preko levelerjev in drugih skupin kmalu prodrli politični radikalizem.

<sup>84</sup> John Ball, (1338-1381), angleški duhovnik znan po svojih zvezah s kmečkim uporom 1381, ki ga je vodil Wat Tyler. Ball je pridigal doktrine angleškega teološkega in verskega reformatorja Johna Wycliffa in se zavzemal za socialno enakost. S strani cerkvenih avtoritet je bil zaprt. Osvobodili so ga uporniki in začel je razglašati že prej omenjeno besedilo :

“When Adam dalf, and Eve span, Who was thanne a gentilman?”

Ball je bil usmrčen v St. Albansu v prisotnosti kralja Richarda 2.



enem temeljnih človeških predikatov. Omenili smo že, da je Locke preko dela utemeljil lastnino kot bistveni, še boljše, kot neodtujljivi del človeške narave. Preko dela rok, obdelovanja zemlje za lastne potrebe, do posedovanja več zemlje, kot jo zmore obdelati posameznik, trgovine in na koncu denarja kot podaljška lastnine nas Locke pripelje do teoretske utemeljitve finančnikov, ki so nosilci novih vrednot. Hkrati osvobodi človeka, saj mora biti lastnina svobodna in posledično mora biti svoboden tudi človek. Gre za neločljiva elementa. Locke loči človeka od mase, njegova samoohranitev je ohranitev lastnine. Sama družba nastane zaradi želje po ohranitvi lastnine. Ekonomski razvoj Anglije od srede 17. stoletja naprej pomeni neznansko rast prebivalstva in nove načine produkcije, ki so povzročili spreminjanje in trganje starih še fevdalnih institucij. Na videz so ostale enake, dejansko so bile popolnoma spremenjene. Modernizacija Anglije (njeno združevanje v enoten trg) je po eni strani potekala hitro in jo je bilo moč opaziti na prvi pogled, po drugi strani je trajala toliko časa, da se je zdela popolnoma naravna. Zato so lahko liberalni misleci prikazali svoje misli na družbi in trdili, da gre za povsem naraven razvoj, ki se je zgodil na podlagi naravnih zakonov. Ob izidu "Bogastva narodov" ("Wealth of the Nations", 1776) se je sodobnikom zdelo, da je Smith zgolj ubesedil nekaj, kar jim je že povsem znano in domače. Tedanji pojem trga ni bil zgolj ekonomski, temveč tudi političen in sociološki. Pojem trga nadomesti pojem družbene pogodbe. Ponotranjenje in delovanje skozi interes prinese koncept "nevidne roke", ki samoregulativno ohranja družbo. Družba kot trg odstrani vsako potrebo po zunanjem jamstvu za obstoj družbe. Popoln razmah ideje o družbi kot trgu vidimo v škotskem prosvetljenstvu. Predstavlja poskus presaditve liberalizma iz sloja gentry v sloj londonskih finančnih mogulov. Proslavljeno pojmovanje zgodovinskega razvoja preko štirih faz, katerega vrh predstavlja doba trgovine, nam pokaže premik kreposti z dežele v mesta. Paine je prehod v prosto trgovsko družbo predvidel šele z novim porevolucijskim obdobjem, kjer bodo izginili monopoli in bodo manners trgovske družbe prišle do svojega popolnega izraza. Burke je, kot njegovi škotski kolegi, videl vrhunec družbenega razvoja v času pred 1789. Smith je z idejo o trgu nadomestil dotedanje razmišljanje o tem kaj usmerja družbo. Namesto politike, prava in spopada družbo usmerja apolitična "nevidna roka". Trg torej izgubi svojo zgolj ekonomsko namembnost, postane sociološki in političen. Škotsko prosvetljenstvo trgovine ni gledalo zgolj skozi ekonomsko uspešnost, temveč mu je pomemben predvsem civilizacijski napredek. Burkove manners zasidrane v zgodovini ne branijo fevdalizma od koder vlečejo svoje korenine, ampak konkretno trgovsko družbo, ki je družba Smitha in Paina. Trgovina po mnenju škotskih prosvetlencev zajema vse kar daje družbi konsistentnost in je vezano neposredno na oblast ali neko avtoriteto. Znotraj te opredelitve zlahka najdemo tudi Smitha in pojmovanje družbe kot trga. Merkantilizem je zaradi ideološke funkcije ostal uradna ekonomska politika, vendar je Smith na podlagi trga in moči potrošnje vzpostavil liberalno idejo osebne napredka. Vsak posameznik si preko delovanja na trgu, torej v družbi, želi povečati svoj osebni tržni delež. Tržni delež ni sam sebi namen, temveč je njegova funkcija povezana z osebnostnim razvojem. Večja kot je produkcija, večji je naš osebni razvoj. Smith je poudarjal notranji trg in res je bilo v njegovem času opazno vedno širše vključevanje množic v trgovino in finance, kar se je odvijalo brez državnih spodbud. Če se za trenutek ustavimo ob povsem literarnem utrinku, ki pa je zelo značilen, se spomnimo, kako je Charles Dickens vpeljal trgovino v angleški vsakdanjik. V prvem poglavju romana Nicholas Nickleby žena svetuje svojemu možu, podeželskemu gospodu, naj pridobi potrebna sredstva z borzno špekulacijo. Posledice so katastrofalne. Ali ob ustanovitvi "Družbe za peko čajnega peciva in žemljic ter njih točnega raznašanja". Ob Dickensu se zabavamo, vendar je hkrati pristen odraz dobe o kateri govorimo. Je potrditev vključevanja posameznikov v trgovino, tistih, ki se nikdar prej niso z njo ukvarjali. Smith je podal idejo družbe kot trga v čas in kraj, kjer se je zdelo, da se prava tržna družba že udejanja.

Thomas Paine je pripeljal Smitha do polnega teoretskega učinka, ko je zasnoval družbo, kot del samoustanovljene in samoregulativne tržne družbe. Paine se je pri tem oprl na družbo kot trg in na človekove pravice. Vendar nas modernost ne sme povsem zavesti. Spomnimo se, da je bilo Burkovo zanikanje družbe pred njeno ustanovitvijo, torej pojmovanje, da ljudje pred vstopom v družbo niso kolektivno telo, temveč zgolj posamezniki, ravno tako del pojmovanja o samoustanovitvi družbe. Celo več, osnovna premisa škotskih prosvetljencev je, da človek mimo družbe ni nikoli obstajal. Burke in Paine govorita o družbeni pogodbi, vendar oba bolj v fiktivnem kot realnem smislu. Obema predstavlja družba organsko zraslo tvorbo. Zopet z odtenki. Burka, ko govorimo o "organskem", ne smemo pojmovati v današnjem biološkem, darwinističnem pomenu besede. Pri Burku gre za duhovno organskost, zavezo živih in mrtvih. Paine se z zanikanjem zgodovine ni mogel niti ni hotel opreti na zgodovino, oprl se je na tržno delovanje interesov vodeno preko razuma. Oba prepleteta družbo z manners. Oba vidita družbo, kot udejanjanje človekove narave. Znani Painov rek, da je družba nastala kot posledica naših želja, vlada pa zgolj kot posledica naših napak, pove, da je Paine zelo dobro ločil družbo in vlado. Paine se je zavzemal za načelo politične preprostosti, preko enakopravnih pravic in družbe kot trga je izničil zapleteni Montesquiejev sistem uteži in protiuteži. Vlada mu predstavlja tisto praktično kar služi zagotavljanju posameznikove svobode in nudenju zaščite. Obe funkciji mora oblast zagotoviti na najbolj cenjen možen način in s kar najmanj vmešavanja v družbo. Ko vlada zagotovi, da lahko vsakdo sledi svojemu poklicu, uživa sadove svojega dela v miru in redu, je vlada svojo nalogo opravila. Vendar tudi Burke misli vlado s povsem praktičnega vidika. Spomnimo se, da je ravno Burke celo življenje odklanjal "metafiziko" v vladanju. Vlada je praktična stvar, ki naj služi predvsem konkretnim praktičnim potrebam. Družba je za Burka duhovna stvaritev, vlada proizvod dogovora. Vlada je namenjena, da zagotovi možnost zadovoljitev naših potreb in nas prisili v izpolnjevanje naših dolžnosti. Za oba je prva dolžnost vlade, da zagotovi posameznikovo svobodo in mu nudi zaščito. Oba menita, da mora vlada te stvari urejati s kar najmanj vmešavanja v družbo. Burkova opredelitev dobre vlade -povzemamo iz "Reflections"- je, da naj državljani uživa popolno pravno varnost glede na svoje življenje, lastnino; naj nenadzirano razpolaga s svojo osebo, svobodno uporablja svojo delavnost in svoje sposobnosti; dobrodejno in pod pravnim varstvom uživa posest, ki mu je po ustaljenem pravu pripadla z rojstvom ali pa dobi zanjo pošteno nadomestilo; polno žanje ugodnosti, ki mu jih prinaša položaj ali življenjski pogoji v katerih je deloval ali pa uživa poln ekvivalent le tem; državljani more izražati svoja občutja o javnih zadevah, ne da bi tvegali svoje življenje ali varnost, četudi jih izraža v nasprotju s prevladujočim in modnim mnenjem. Forma ali ime oblasti mu je pri tem povsem drugotnega pomena. Paine se sicer jasno zavzema za predstavniško demokracijo, vendar mu ob zagotovitvi principov, ki naj bi jih vlada uresničevala, oblika vlade ni več pomembna. Podobnosti so naravnost osupljive. Da nam ne bi očitali sofizma, je potrebno ob tem še marsikaj dodati. Burke zavrača razum. Njegovo vlado, družbo in državo je posvetil Bog. Burkove manners, ki so povezane s Cerkvijo, niso takšne zaradi njegove osebne pobožnosti, spomnimo se, da je Boga izenačil s sublimnim, z absolutno močjo, katere del se odraža v Cerkvi in skozi njo v državi. Država je stvaritev božjega reda. Vzbuja strahospoštovanje in zahteva previdnost. V načinu "praktičnosti" vlade se skriva razlika med genijema, Burke ne more sprejeti Painovega mnenja o enostavnosti vlade. Zavrača vsako vlado, ki bi nastala ad hoc na podlagi teoretskega modela. Družbeni procesi so kompleksna celota, ki ne prenese poenostavljenega pojmovanja. Burke v previdnosti vidi garancijo za ohranjanje manners, saj gre pri vsakem reformiranju za eksperiment brez vnaprej ali vsaj takoj vidnih učinkov. Jasno se zaveda, da težava ni v postavitvi ene institucije, temveč v postavitvi med seboj delujočega spektra institucij. Kot smo predhodno navedli, vztraja, da je boljše imeti delno delujočo celoto, kot nedelujočo celoto delujočih institucij. Kar se na prvi pogled zdi slabo, utegne priti zelo prav v prihodnosti, lahko pa se zgodi tudi obratno.

Umetnost postavitve vlade je sicer res praktična, a hkrati potrebuje mnogo izkustva, več kot ga premore en sam človek. Vlada, ustava, institucije zrastejo organsko; ni modrega zakonodajalca, ki bi stal na začetku. Paine zavzame diametralno nasprotno stališče. Ustava, vlada in zakoni so predmet racionalne postavitve in so podvrženi spremembam, seveda znotraj enakosti pravic. Burke ni nasprotoval reformam kot takim, celo zavzemal se je zanje. Nasprotoval je radikalnim inovatorjem. Svoboda mu predstavlja zahteven in dolgotrajen proces in za njeno ohranitev je potrebno paziti na običaje, predsodke in previdnost, ki so usmerjali manners v njihovem razvoju. Zavzemal se je za svobodo znotraj zakona, saj zakon in svoboda stojita in padeta hkrati. Pravice parlamenta je branil pred kraljem, ameriške kolonije pred parlamentom in kraljem, Indijce pred Hastingsom in goljufivo kolonialno upravo. Vse z enakim principom, da gre za boj utečenih pravic nasproti načelom politične inovacije. Kjer Paine pravi, da si niti posameznik, niti korporacije ne morejo prisvojiti pravic, ki jim niso bile dodeljene, se popolnoma strinja z Burkom.

Poistovetenje revolucionarnega boja z bojem za opustitev vlade pomeni izenačiti demokracijo in družbo. Izenačitev je mogoče doseči s trgovskim odnosom, kot odnosom znotraj družbe. Gibalo je trgovina. Trgovina oziroma Commercial Society je za škotsko prosvetljenstvo vrh možnega družbenega razvoja. Tudi Burke vidi v povezavi ljubezni do dobička z javno blaginjo, ter povezavi množice naključij in zdrave politične ureditve dobro ureditev. Povzame Smitha, vendar se v interpretaciji ne nasloni na razum, saj z razumom ne bi mogli zaobjeti vse kompleksnosti vzrokov in posledic, temveč na božjo previdnosti (Strauss, 1999: 322). Vsak s svojega zornega kota vidita naloge vlade v možnosti prostega razmaha trgovine in industrije. Vprašanje francoske revolucije nam včasih omogoči zanimiv pogled v podobnosti obeh velikih nasprotnikov kontraverze. Kot rečeno, znotraj liberalizma lahko govorimo o političnem pluralizmu, verski strpnosti, moralni svobodi, ideji trga; na kratko, v liberalizmu se individualno zoperstavlja absolutni suverenosti oblasti. Znotraj te definicije zlahka spoznamo tako Paine kot Burka. Oba se strinjata, da je francoska revolucija radikalno drugačna od revolucij, ki jih je človeštvo videlo in doživelo dotlej. V Franciji se ni zgodil prevrat, ampak, in tu se oba avtorja strinjata, totalna revolucija, ki je predrugačila človeka. Za to uporabljata izraz "totalen", Paine eksplicitno večkrat pove, da je ameriška revolucija uspela ne samo pridobiti neodvisnost, temveč je predrugačila Američane. Painov napad na monarhijo, aristokracijo in Cerkev ter zavzemanje za enakost pravic ga postavijo v liberalni tabor. Spomnimo se, da je Paine obtožil aristokracijo, še posebej pa lordsko zbornico in kralja, češ da lordska zbornica ni bila odgovorna nikomur, zato naj tudi ne bi uživala nikogaršnjega zaupanja. Aristokracija je nadaljevala tradicijo, ki se je začela z osvajanji in plemeniti lordi naj bi bili samo potomci roparske bande, ki je v nekem časovnem obdobju zasedla neko deželo. In kralj? Kralj je samo glavni hajduk na čelu roparske tolpe. Cerkev združena z državo se je spremenila v netolerančno inkvizicijsko institucijo. Vzdrževanje oblasti s pomočjo nevednosti, prisile, predsodkov, davkov in vojne je ustvarilo iz civiliziranega človeka večjega reveža, kot je bil poslednji divjak v Ameriki. Paine vidi vlade glede na njihove podložnike v hobbesovem naravnem stanju. Samo demokracija in enakost pravic lahko jamčita enakomerno zastopanje interesov in vzpon najsposobnejših. Rešitev je za Paine v totalni revoluciji, ki bo predrugačila človeka. Paine srdito nasprotuje vsaki avtoriteti, ki ne bi spoštovala enakosti pravic. Burkovo nasprotovanje francoski revoluciji pa je ravno nasprotno tej totalnosti. Nasprotoval je iz abstraktnega vsiljeni enotnosti, enačenju vsepovprek. Zagovarjal je družbo, morda res polno krivic, a tudi polno različnosti. Pravicam človeka, kot jih je videl Paine, ne nasprotuje, ker naj kot take ne bi obstajale, niti zato, ker ne bi bile popolne, marveč ravno vsled njihove abstraktne totalnosti. Burke človeka izven družbe ne vidi v korporativnem smislu, zato so lahko človekove naravne pravice gola abstrakcija. Politična abstrakcija je bila ravno zaradi svoje navidezne jasnosti, zdrave pameti in dobrohotnosti vedno največja Burkova filozofska in politična sovražnica. Politično abstrakcijo enači z rušilko reda. To je

videl v zgodovini Anglije, to je videl pred svojimi očmi v Franciji.<sup>85</sup> Ne more sprejeti Painovega teoretičnega modela postavitve vlade in pisanja ustave. Painovska preprostost, njegov "sam naredi komplet" za sestavo vlade, ki je tedaj in še danes navdihuje, je Burku neznosna. Zato vztraja na določenih pravicah, vsakdo ima svoje pravice, a nima vsak pravic za poseganje v tuje pravice. Pravice so kot vlada organsko zrastle preko stoletij. Odreči se jim, pomeni podreti temelje na katerih stoji družba. Ob Burkovih "Reflections" in že zgoraj omenjenih opredelitvah dobre vlade, napisanih pred septembrskimi pokolji in padcem žironde, se znajdemo pred zanimivim paradoksom. Pri vprašanju francoske revolucije se Paine znajde na nedemokratični strani, Burke pa zagovarja tradicionalne liberalne vrednote. Pri vprašanju zastopstva v angleški parlament je ravno obratno. V tej prizmi vidimo njuno neverjetno podobnost. Ostaja nam še ena zanimiva točka in sicer odnos do aristokracije. Paine aristokracijo izenači z neenakopravnostjo pravic, začeni pri primogenituri znotraj samega plemstva, celo znotraj same družine in iz tega izpelje vse ostale napake. Dedni naslovi so zanj višek absurda. Spomnimo se "Rights of Men", kjer pravi, da še vsak mehanik potrebuje razum, medtem ko kralju zadostuje da diha; kratka, tudi kraljev nič zadostuje za zasedbo najpomembnejšega položaja v državi. Aristokracija ne proizvaja, a si hkrati prilašča monopole. Zavira njegovo vizijo porevolucionarne družbe. Burka si na drugi strani predstavljamo kot privrženca aristokratov. Viteštvo je navsezadnje atribut njegovih manners; v apostrofi za francosko kraljico govori o desetisočih mečih, ki bi morali šviginiti iz nožnic. In končno aristokracija je za Burka naraven pojav. Je proizvod narave. Navkljub temu pravi takole: "Nisem prijatelj aristokracije, vsaj ne v smislu kot je običajno razumljen..." Njegovo pismo lordu Bedfordu, Letter to a Noble Lord, je celo žolčen napad na aristokracijo, kjer prvega lorda Bedforda opredeli kot roparja cerkvenih zakladov v času Henryja 8. Zveni znano? Povedali smo že, da Burke in Paine nista pisala za tisto publiko, za katero so to delali še pred nekaj leti, pisala sta za London, za meščansko, Paine celo za delavsko srenjo, zato Burke ni aristokratski pisec, niti ljubitelj aristokracije kot take.

Da povzamemo, osrednja tema diskurza so bile vseskozi manners. Te je Burke videl v svojem času, podprte s Cerkvijo, aristokracijo, običaji. Paine je svoje manners usmeril v enakost pravic in pojmovanje družbe kot trga, zato jih ni mogel usmeriti v zgodovino, temveč v fiktivni porevolucijski čas. Oba sta bila zasidrana v škotskem prosvetljenstvu, oba sta povzela Smitha, oba sta nasprotovala absolutizmom vseh vrst, oba sta večkrat izpričala svoja liberalna gledišča. Povedali smo, da Burke ni bil statičen, omenimo samo na hitro zanimiv preobrat, ki ga je Burke doživel v nekaj letih po izdaji "Reflections", do svoje smrti 1797 (Mosher, 1991: 409 in naprej), spoznal je namreč, da je revolucija dosti manj povezana s lastnino, kot se mu je zdelo poprej. Če v "Reflections" revolucijo še povezuje z razlikami med elito plemstva in finančniki, sedaj spozna, da je bilo prehajanje finančne in trgovske elite v plemstvo dosti lažje, kot je mislil prej. Še več, ko se je ozrl v Anglijo je videl, da so plemiške elite dosti ožje in bolj zaprte, kot so bile predrevolucijske v Franciji. Francoska revolucija je izgubljala svojo razredno ost. Na podlagi teh ugotovitev je postal sumničav do prej tako hvaljenega sistema konstitucije. Sproščena energija jakobinstva, ki je zmoglo ne samo odgnati, temveč premagati kontinentalne sile, ki je sprostilo genija v narodu, je Burka vzpodbudila k razmišljanju o povezanosti sposobnosti, lastnine in posledično družbenega položaja v Angliji. Iz zaničevanja jakobincev je razvil spoštovanje in strah. Zmaga domačega jakobinstva se mu je pred smrtjo zdela gotova. Po drugi strani je ravno jakobinstvo pokazalo Painu, da je njegov porevolucijski čas resnično samo fiktiven. Ob vprašanju Francije sta sklenila krog.

---

<sup>85</sup> Burke vendarle svari svoje bralce, da ne smejo potegniti analogij med obema revolucijama. Angleška revolucija je odstavila vladarja in po ustaljenem redu nastavila novega. Francoska je podrla temelje družbe.

## **7.1 ADAMS PROTI PAINU "THE AGE OF PAINÉ"**

Debata med Burkom in Painom ni bila edina razprava, ki se je razvnela praktično v istem času, zaradi enakih stališč. Podobne razprave, včasih celo z istimi udeleženci so se vodile v Franciji in Združenih državah.

Ameriška revolucija je prevzela ahistoričen pogled na družbo in ni priznavala razlik med posameznimi družbami, temveč je priznavala empiristično znanstveno tradicijo, po kateri so naravno zakoni delovali povsod. Pogled na družbo je bil zato zgrajen na apriornih teoretičnih temeljih. Graditve nove družbe so se lotili na teoretsko – znanstveni osnovi. Eden od temeljev je bila angleška disenterska tradicija, ki se je opirala na kritiko moči, osebno svobodo in moč posameznika, da si lahko na osnovi razuma vlada sam. Zaradi svoje arhaičnosti je bila zmožna pobirati zgodovinske zglede povsem nevtralnó.

Adams se je po revoluciji znašel v Franciji, kjer sta se ravno oblikovali dve struji. Prva je vlekla korenine do Montesquieja, druga do Turgota. Prva se je naslanjala na idejo o deljeni oblasti, pazljivemu balansiranju in preverjanju posameznih vej oblasti. Na idejo, da je politika umetnost in znanost. Turgojevci pa so zastopali prosvetlensko idejo o prosvetljenem človeku, ki, osvobojen pritiska krivične vlade, živi v skladu s svojo benevolentno naravo. Montesquiejeva struja se je ljudstva bala in ji je bila ideja angleškega parlamenta, lordske zbornice, kralja in zakona, bližja. Politične vzore so videli v zgodovini. Turgojevci so se temu nasprotno raje naslanjali na filozofijo. Udeleženci razprave se niso mogli sami odločiti o predmetu razprave, torej o skladnosti ameriškega, angleškega ali prihajajočega francoskega sistema. Predmet se jim je vsilil takoj, ko so sprejeli idejo o enotni človeški naravi.

Na osnovi te razprave, na katero je naletel Adams v Franciji, je komentiral dogodke v Združenih državah, kjer je polemiziral tako z Jeffersonom kot s Painom. Za Adamsa je Paine poosebljal vse, kar je radikalnega, nasprotnega redu in naravi. Njuna osebna mržnja, ki je izhajala ne samo iz različnih političnih nazorov, temveč predvsem iz značajskih razlik, je dala Adamsu glavno besedno igro, da je čas v katerem živi "The age of Paine".

Eden glavnih anglofilov v Franciji je bil vsekakor De Lolme. Rojen je bil v Švici in je emigriral ob revolucionarni krizi v Ženevi, 1768. V Londonu je v treh letih napisal "La Constitution d'Angleterre", knjigo, ki je pridobila med bralstvom na evropski celine velik ugled. De Lolmova teza je bila, da je v Angliji sovpadanje geografije in zgodovine izdelalo konstitucijo, ki povsem ustreza človekovi naravi. Sestava različnih stanov, ki si vsi želijo vlade, nujno vodi do samoomejitve vseh stanov ter zmožnosti prilagajanja novim razmeram. Knjigo je verjetno poznal tudi Burke, saj so nekateri njegovi argumenti povsem enaki. Po de Lolmu je angleška konstitucija omejila možnost ljudstva v poseganje in zlorabljanje izvršne oblasti ter možnost večanja pomena parlamenta. Oboje naj bi bile bistvene napake republik. Uvedba zgornjega doma in ločene izvršne oblasti ni bila dovoljšno zagotovilo za brzdanje ljudske volje, k temu je moralo dodatno pripomoči misitificiranje skozi blesk in sijaj lordske zbornice, kralja in cerkve. Dedno nasledstvo je pripomoglo k ohranitvi civilne svobode in civilnega miru, saj je onemogočilo tekmovanje ambicioznih posameznikov za položaj, s čimer bi utegnili izničiti konstitucijo kot tako. Adam, Burke in de Lolme se strinjajo, da vsaka družba s časom ustvari vladarja in aristokracijo, ki si preko lastne kreposti in sposobnosti zagotovi položaj. Adams je bil šokiran nad, kakor se mu je zdelo, plitvo percepcijo Turgota in njegove struje ter je zavrnil idejo o egalitarizmu. Pridružil se je De Lolmu in menil, da je bolj naravni potek stvari priznati in ustvariti konstitucijo, ki bi aristokracijo že vključevala, kot sprenevedanje in kasnejše spremembe. Adams je tudi v Ameriki postal največji in najbolj zagrizen Painov nasprotnik. Navkljub zavrnitvi radikalnega so bili vsi trije, Adams, De Lolme in Burke, liberalci, ki so podpirali javno svobodo in fanatično zagovarjali javno zakonitost. Bistvo njihove ideje je bilo povezati civilno družbo in človeško naravo.

S tem se sicer strinjajo tudi radikalci. Vendar so le-ti verjeli o dobrem v človeku in so z ustanovitvijo zgolj enodomnega političnega sistema, brez vseh političnih varovalk ter z idejo o suvereni moči ljudstva ustvarili dejansko moč, ki je bila resnično radikalna. Človeku vrojeno moč razumevanja je bila temelj, ki naj bi deloval izravnalno. Pričakovali so, da bo človek osvobojen spon praznoverja stopil v novo dobo, kjer bodo institucije odražale družbeno realnost. Podobna vprašanja so se odražala tudi v Ameriki, kjer so se diskusije vlekle še dolgo po ameriški in francoski revoluciji, naj omenim zgolj spor med federalisti in antifederalisti.

Debata med Painom in Burkom se ni nikoli zares zaključila, prenesla se je na Madisona in Jeffersona, bila aktualna ob vsaki revoluciji in je aktualna še danes.

## 8 ZAKLJUČEK

Osnovno vprašanje, poleg že tolikokrat izpostavljenih razlik med Painom in Burkom je, ali je moč najti tudi njune skupne točke in ali sta se med tako imenovano revolucionarno kontraverzo sploh razumela. Ugotovimo lahko, da je njun filozofski pogled usmerjen v potrjevanje ideje o manners. Vprašanje manners, kot osnove družbe temelječe na človeški naravi, je osrednje vprašanje obeh avtorjev.

Burke se obrne na klasične institucije cerkve in aristokracije kot varuhinje manners. Manners trgovske družbe s konca 18. stoletja mu kažejo optimalno možnost razvoja. Preko njih je možno družbeno napredovanje in ohranjanje že doseženega.

Paine zagovarja manners, ki temelje na pojmovanju družbe kot trga in enakosti pravic. Tolmačenje manners ga privede v porevolucijsko obdobje. Po uspehu revolucij v Ameriki in Franciji je bil prepričan, da bo kmalu sledila svetovna revolucija, ki bo spremenila manners, družbeni razvoj pa usmerila v nepolitično tržno delovanje. Kjer je Burke lahko umestil svoje videnje v realni čas, ga je Paine moral postaviti v fiktivni čas porevolucijskega obdobja.

Adam Smith in škotski prosvetljenci so s svojimi idejami in diskurzom vnesli v revolucionarno debato kot osrednje teme probleme manners in naravnega v politiki in človeku.

V naši raziskavi najpomembnejša akterja ni ločilo vprašanje francoske revolucije, temveč osnovne premise njunih manners. Zato smemo trditi, da sta oba zelo dobro razumela in uporabljala diskurz revolucionarne kontraverze. Naslavljala sta mestno prebivalstvo, trgovske sloje, obrtnike, navadne ljudi, torej "common sense" nosilce nove dobe družbenega razvoja.

Problem liberalizma, boljše sofizma liberalizma, vidimo prav v ključni povezavi in mnogoterih enakostih Paina in Burka, ki se na nek način upirata klasičnim predstavitvam njunih interpretov. Liberalizem, prikazan v času in prostoru revolucionarne debate, razkrije ozadje časa, preloma med klasičnimi koncepti in prevlado ekonomskega liberalizma.

## 9 ABSTRACT

The basic question asked here is, whether we are satisfied with classical interpretation of Thomas Paine versus Edmund Burke debate, so called "the revolutionary debate", and which is based on differences of their ideas, or some better interpretation can be found. More precise look on the classical interpretation leaves us puzzled, since two main figures of revolutionary debate seems to be debating from the galaxy far far away... This is discussion between two deaf persons shouting as loud as they can. So this is no debate. And we know that debate was going on, not only between Burke and Paine, but also many others. It was probably first really public political debate of our time. Also the issues were big. So they had to communicate. This is the starting point of this work. We know that they did come from different backgrounds and had different fortunes in their lives, yet the intellectual milieu was the same. By examining philosophical, political and economic developments in the late 18th century, we see the prevail of Scottish Enlightenment in discussing a human society. Basic claims of this enlightenment are that societies are formed in accordance with nature, common nature of man, civilization is seen as a product of morals and manners which are formed through the history. So our natural morals and manners ought to form a perfect society. From Newton the science methodology was taken and used as a tool in research of human nature. The reason was seen weaker than senses. Discussing the perfect society the economics came in full view. And with it Adam Smith.

Smith is also the central figure of the philosophical influences over both Paine and Burke. This is the second point of this work. Now to the thesis, from Smith only one step is needed to see that both of them are using the language of morals and manners to present their ideas. So they understood each other very well. But their concept of manners was completely turned around. Where Burke was leaning on the church and aristocracy as guardians of manners, Paine saw the society as market organism based on the equality of rights as the basis of manners. Consequently Burke was able to anchor his view on the manners in history, but Paine was not. He had to produce an imaginary postrevolution time in which to put the manners.

French revolution was not the issue that separated them, nor was the social or philosophical background, but the manners were. Burke and Paine have much more in common as it was believed, and classical interpretation of Burke's conservatism and Paine's radicalism can be now replaced with notion of their common origin in the liberalism of the day.



## 10 LITERATURA

1. "Protestantizem in protestantsko načelo" (2001), uredil Marko Kerševan, Nova revija, Ljubljana
2. "Tom Paine Defended Against Michael Foot, Paine and Burke Considered with Relation To The American State, The French Revolution, And British Reform" (1993), Bevin Books, London
3. Affeldt, Steven G. (2000): "Society as a way of life: perfectibility, self-transformation, and the origination of society in Rousseau", *Monist*, vol. 83, issue 4
4. Andrews, Stuart (1991): "'Insects of the hour" dr Price's 'revolutions"', *History today*, vol.41, issue 5
5. Appleby, Joyce (1992): "Liberalism and Republicanism in the Historical Imagination", Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, London
6. Ball, Philip (2002): "The physical modeling of society : a history perspective", *Nature*, 4-6
7. Boyd, Richard (1999): "The unsteady and precarious contribution of individuals" Edmund Burke's defense of civil society", *The review of politics*, vol.61, issue 3
8. Burke, Edmund (1998): "A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful, and Other Pre – Revolutionary Writings", edited by David Womersley, Penguin Books, London et al.
9. Burke, Sir Edmund (1989): Razmišljanja o revoluciji v Franciji, Knjižna zbirka Krt 68, Ljubljana,
10. Butler, Marilyn (2000): "Burke, Paine, Godwin and the Revolution Contraversy", Cambridge University Press, Cambridge
11. Christman, John (2001): "liberalism, autonomy, and self transformation", *Social Theory & Practice*, vol.27, issue 2

12. Coicud, Jean M.: "Legitimacy and Politics, A contribution to the study of Political Right and Political Responsibility", Cambridge university Press, Cambridge
13. Conway, David (1998): "Classical liberalism, The Unwaquished Ideal", macmillan Press ltd., Houndmills and London
14. Devine, James (2000): "The positive political economy of individualism and colectivism: Hobbes, Locke and Rousseau", Politics & Society, vol.28, issue 2
15. Epstein, James A. (1990): "The constitutional idiom: radical reasoning, rhetoric and action in early nineteenth-century England", A Journal of social history, vol. 24, issue 3
16. Fast, Howard (1949): "Državljan Tom Paine", Slovenski knjižni zavod, Ljubljana
17. Finley, Moses I. (1999): "Antična in moderna demokracija", Krtina, Ljubljana
18. Foot, Michael in Kramnick, Isaac (1987): "The Thomas Paine reader" , Penguin books, London et al.
19. Frankel, Steven (2001): "The invention of liberal theology: Spinoza's theological - political analysis of Moses and Jesus", The review of Politics, vol. 63, issue 2
20. Frohnen, Bruce (1994): "Burkean virtue and conservative good life", Perspective on political science, vol. 23, issue 1
21. Goerner, E.A. in Thompson, Walter J. (1996): "Politics and coercion", Political theory, vol. 24, issue 4
22. Gough, John W. (2001): Družbena pogodba, kritična študija njenega razvoja, Krtina, Ljubljana,
23. Grasso, Kenneth L. (2000): "liberalism, civil society, and the promise of compassionate conservatism", Intercollegiate Review, vol. 36, issue 1/2
24. Gunnell, John G. (2001): "the archeology of American liberalism", Journal of Political ideologies, vol.6, issue 2

25. Haakonseen, Knud (1996): "Natural law and moral philosophy, from Grotius to the Scottish Enlightenment", Cambridge University press, Cambridge
26. Hague, Akhlague in Spicer, Michael W. (1997): "Reason, discretion, and tradition, A reflection on the Burkean Worldview and its implications for public Administration, Administration & Society, vol. 29, issue 1
27. Hart, Jeffrey (1997): "Edmund Burke and the English revolution", Modern Age, vol. 39, issue 1,
28. Herzog, Don (1991): "Puzzling through Burke", Political Theory, vol. 19, issue 3,
29. Himmelfarb, Gertrude (2001): "the idea of compassion: The British vs. the French enlightenment", Public interest, issue 145
30. Hoepfl, Harro in Thompson Martyn P. (1979): "The history of contract as a motif in political thought", American historical review, vol.84, issue 4
31. Holland, Cathrine A. (2001): "Notes on the state of America", Political theory, vol. 29, issue 2
32. Hunter, Ian in Meredithy, Denise (2000): "Popular sovereignty and civic education", American Behavioral Scientist, vol. 43, issue 9
33. Jenkins, Philip (1997): "A history of the United States", Macmillan Press ltd. , Houndmills and London
34. Kelly, P. J. (2001): "Classical utilitarianism and the concept of freedom: a response to the republican critique", vol.6, issue 2
35. Kirk, Russell (1960): "The conservative mind, from Burke to Eliot", A Gateway edition, third revised edition, Chicago
36. Korošec, Gorazd (1995): "John Adams, ameriški republikanski konservativizem in evropski radikalizem", Problemi 1-2, letnik XXXIII, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana
37. Krausse, Sharon (2000): "The Spirit of separate powers in Montesquieu", The Review of Politics, Notre Dame, vol. 2, issue 2,

38. Lenzner, Steven J. (1991): "Strauss's three Burkes", *Political Theory*, vol. 19, issue 3, .
39. Lukšič, Igor (1994): "Libealizem versus korporativizem", *Znanstveno in publicistično središče*, Ljubljana
40. Mandeville, Bernard (1993): "Raziskovanje izvora moralne vrline", *Društvo za teoretsko psihoanalizo, Problemi 1-2*, letnik XXXI
41. O'Neill, Daniel Irvin (1999): *A revolution in Morals and Manners: The Burke – Wollstonecraft debate*, University of California, Los Angeles,
42. Paine, Thomas (1986): "Common sense", edited with an introduction by Isaac Kramnick; Penguin books, London
43. Pocock, John G.A. (1989): "Politics, Language & Time, Essays on political Thought and History", The university of Chicago Press, Chicago and London
44. Pocock, John G.A. (1995): "Države, republike in imperiji: Utemeljitev Amerike iz zgodnjemodernega kota", *Problemi 3*, letnik XXXIII, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana
45. Rosanvallon, Pierre (1998): "Ekonomski liberalizem: zgodovina ideje o trgu", *Studia humanitatis – zavod za založniško dejavnost*, Ljubljana
46. Rousseau, Jean J. (2002): "The social contract and the First and Second Discourses", edited by Susan Dunn, Yale university Press, London and New Haven
47. Sanford, Lakoff (1998): "Tocqueville, Burke, and the origins of liberal conservatism", *The review of politics*, vol. 60, issue 3
48. Schwarz, Bill (1999): "philosophes of the Conservative Nation: Burke, macaulay, Disraeli", *Journal of Historical Sociology*, vol. 12, no. 3
49. Scott, John T. (2000): "The sovereignless state and Locke's language of obligation", *The American political science Review*, vol. 94, issue 3
50. Strauss, Leo (1987): "What is political philosophy? and other studies", The university of Chicago Press, Chicago & London

51. Strauss, Leo (1999): "Naravno pravo in zgodovina", Študentska založba, Knjižna zbirka Claritas, Ljubljana
52. Stres, Anton (1998) : "Zgodovina novoveške filozofije", Družina, Ljubljana
53. Sturgiss Amy H. (1994): "The rise, decline, and reemergance of classical liberalism", The LockeSmith Institute
54. Taylor, Quentin P. (2001): "On Edmund Burke's a vindication of natural society", Modern Age, vol. 43, issue 3
55. Tocqueville, Alexis de (1996): "Demokracija v Ameriki 1-2", Krtina, Ljubljana
56. Weber, Max (2002): "Protestantska etika in duh kapitalizma", Studia humanitatis, Ljubljana
57. White, Stephen K., (1993): "Burke on Politics, Aesthetics, and the dangers of modernity", Political Theory, vol. 21, issue 3
58. Yenor, Scott (2002): "Between rationalism and postmodernism: Hume's political science of our "mixed kind of life"", Political Reaserch Quarterly, vol.55, issue 2
59. Zuckert, Michael P. (1998): "Natural Rights and the New Republicanism", Princeton University Press, Princeton, New Yersey
60. Zuckert, Micheal P. (1997): "Do natural rights derive from natural law?", Harvard Journal of law & Public Policy, vol. 20, issue 3