

Moč pozitivne zakonodaje

Tomaž Mastnak

Vzemimo za izhodišče to Pocockovo izjavo: »Preden lahko kralj ali skupnost zahtevata zase moč pozitivne zakonodaje, moramo imeti teorijo, ki ljudem pripiše zmožnost ustvarjati nove rede na področju sekularne zgodovine.«¹ V besedilu, ki sledi, bom skiciral nekaj kazalk, ki bi lahko usmerjale raziskovanje tiste teorije, ki odpira obzorja, v katerih šele je mogoče strogo – brez zatekanja k zunanjim razlogom – misliti »moč pozitivne zakonodaje«. O tem, kaj je »sekularna zgodovina«, tu ne razpravljam,² da bi začrtal koordinate, v katerih bom skušal zastavljati vprašanja, pa si bom uvodoma pomagal še z enim avtorjem, ki je tudi prispeval k artikuliranju enega od sodobnih pristopov k proučevanju t.i. zgodovine politične misli.³

John Dunn v eni svojih razprav obravnava paradigemski premik od Lockove – kot pravi – aplikativne teologije k Humovi in Smithovi družbeni analizi. V anahronističnem jeziku je razliko med paradigmama opisal takole: »Oba, Hume in Smith, sta dejansko podredila človekov praktični um kontingentnostim sociologije. [...] V nasprotju s tem se je Locke odločil posvetiti [...] svojo intelektualno energijo temu, da bi človekov praktični um podprl *proti* kontingentnostim sociologije.«⁴ Za Locka je bila opustitev teocentrizma enaka privzetju pojmovanja, ki človekovo racionalno delovanje razlaga izključno z notranjimi razlogi, kar je v strogem teoretskem pomenu impliciralo, da so vse človekove pravice in dolžnosti oprte na kontingentnost posameznikovega mnenja. Na eni strani je vse človeško vedenje namreč prav mnenje, ki se opoteka med običaji in interesi in ga to oblikuje,⁵ na drugi strani pa Locke tudi ni verjel v avtonomne vzročne procese družbene reprodukcije«. (Dunn 1985, 134.)

1. Pocock 1975, 30: »Before the king or the community could fully assert a power of positive legislation, there must be a theory vesting men with the ability to create new orders in the domain of secular history.«
2. Za kontekst te razprave gl. zlasti Pocock 1975, I. del; tudi Pocock 1971.
3. Poenostavljeno rečeno: premik od »zgodovine misli« (ali »zgodovine ideje«) k zgodovini (političnih) diskurzov oziroma jezikov je sprožil Peter Laslett s svojima izdajama Filmerja in Locka, ključni protagonisti formiranja nove teoretske prakse pa so Pocock, Skinner in Dunn. *Retrospektivno*: Pocock 1985, »Introduction«; Pocock 1987, »The Ancient Constitution Revisited: a Retrospect from 1986«; *programsko oziroma problemsko*: Skinner 1988 [1. izd. 1978], »Preface« (tudi izčrpana bibliografija); Pocock 1987a; *praktično* (poleg Pocockovih, Skinnerjevih in Dunnovih razprav): Claeys 1989; Goldsmith 1985; Hont in Ignatieff 1985; Pagden 1987; Tully 1982; Tuck 1979; idr. –O Skinnerju: Tully 1988; o Pococku: Landau 1987/88; Clark 1990, 111 *sqq.*
4. Dunn 1985, 122; tekst je ponatisnjen v Dunn 1985a.
5. »Men live upon trust and their knowledge is nothing but opinion moulded up between custome and Interest, the two great Luminaries of the world, the only lights they walke by.« Locke, *Letter to Tom*, 20. oktober 1659, cit. v Dunn 1985, 124.

Če so si Lockovi sodobniki razlagali Hobbesa kot zmes pesimistične socialne psihologije in opustitve teocentrizma in Lockovo razočaranje nad človeškimi zadevami subsumirali pod hobbesovstvo, pa je Locke razločeval med dvema komponentama sodobniške ideološke predstave o Hobbesu. Tako si je lahko bil s Hobbesom blizu, kolikor je šlo za gledanje na empirične lastnosti človeka, obenem pa se od njega razlikoval ne le po tem, da je drugače opredelil vlogo božjega pri opredelitvi tistega, »kar je za človeka vrednota«, marveč je zagovarjal »konceptijo tistega, kar je za človeka racionalno vrednota, v središču katere je bila volja dobrohotnega in vsemočnega stvarnika«. (*Ibid.*, 125-126.) Razlika je seveda bistvena. Če po Hobbesu ni bilo mogoče zaupati človeškemu početju zaradi psiholoških lastnosti primerkov tega rodu in je bilo zdravilo za individualne slabosti potemtakem mogoče najti v vzpostavitvi družbenega reda, ki se je prikazoval kot nedvomno dobro, je imel Locke pred očmi samovoljnost družbenih razmerij. Kakorkoli že bi ta utegnila biti institucionalizirana, družbeni red ni mogel biti dovolj trdna podlaga, da bi bilo mogoče na njem utemeljiti »zdravo moralno identiteto«. (*Ibid.*, 126.) Smisel človeškega življenja, obvarovanje »racionalnosti za ljudi iracionalnega in brezsrčnega sveta«, kar naj bi bil njegov namen (*ibid.*, 135), si je lahko zamišljal samo v teocentričnem okviru.

Škotski razsvetljenci, na drugi strani, avtorji prve razvite moderne teorije moderne družbe, niso samo mislili drugače od Locka, marveč so zavestno mislili drugače od Locka.⁶ Hume in Smith, s katerima Dunn primerja Locka v obravnavani razpravi, sta dokazovala, da ni nobene avtoritete, vnane človeški družbi ali človeškemu rodu, in da taka avtoriteta tudi ni potrebna, da bi se družbena razmerja – »vezi človeške družbe«, »*moral sentiments*« – uveljavila in imela racionalno povezovalno moč. »Svojim bralcem sta namesto teoloških zagotovil ponudila – kot bi danes rekli – *sociološka* zagotovila, pretanjena, moderna, razočarana [*disenchanted*], in tej ponudbi se še zmeraj rado pritrjuje kot 'znanstveni'.« V svojih teorijah praktičnega uma sta zagovarjala stališče, da so racionalni razlogi za človeško delovanje v posamezniku samem, notranje narave, in da so zgolj vzročni družbeni procesi tista pregrada, ki preprečuje, da bi se iztekli v kaos ali samovoljo. (*Ibid.*, 119-122.) To isto pove, v nekoliko drugačnem jeziku, Duncan Forbes v referenčnem delu o Humu. Točka, na kateri se je Hume res razšel s predhodno filozofsko tradicijo – ki so jo seveda gojili tudi njegovi sodobniki na univerzi, na katero sam ni imel dostopa – je bila zavrnitev »religiozne hipoteze kot temelja politične filozofije. Rezultat je bila izključno sociološka predstava o družbi in njenih pravilih, empirična v modernem pomenu: vse vezi med ljudmi so skovane v družbi, ki jo je Grotius imenoval družba v 'ožjem' pomenu.« (Forbes 1975, 78-79.)

Sklicevanje na sociološkost pa lahko zavaja – in tudi je zavajalo.⁷ Dunn zato zapiše, da je ta oznaka anahronistična, Forbes pa opozarja, da se je družbeni – oziroma

6. Tako Hume kot Smith sta bila vsak v svoji moralni filozofiji »spočetka močno zaposlena s popravljanjem tistega, na kar sta gledala kot na napake Lockove misli in politično obžalovanje vredne konsekvence njene vulgarizacije«. Dunn 1985, 121; prim. Forbes 1975, 65 sq., 80 in drugje. O političnih pozicijah zlasti: Forbes 1975, 91 sqq.; Forbes 1975a. Za Humovo kritiko Locka in kontraktualizma gl. zlasti esej »Of the Original Contract« (Hume 1987, 465 sqq.)

7. Huma, denimo, so hvalili, da je bil v svoji politični filozofiji bolj »sociološko realističen« od teoretikov naravnega prava in družbene pogodbe. Gl. Forbes 1975, 71. Forbes tudi opozarja pred ekonomistično

»sociološki« – empiricizem dogajal znotraj politične filozofije. Do nesporazumov je prihajalo, ker so teoretiki 17. in 18. stoletja »pogosto uporabljali 'družbo' kot skrajšavo za 'civilno družbo'«, prav na »civilno družbo« ali na regularno politično oblast, *government*, in podreditev tej oblasti v državi,⁸ in ne na »družbo«, pa so mislili, ko so razpravljali o tvorbi, ki nastane z družbeno pogodbo. (*Ibid.*, 72.) To opozorilo napotuje na tradicijo, v kateri in iz katere se je v dobršni meri izoblikovalo moderno pojmovanje družbe (in države). Jezik družbenosti se je razvijal v teorijah naravnega prava;⁹ jurisprudenca je bila »družboslovje osemnajstega stoletja«. ¹⁰ Vendar nas v tej razpravi naravno pravo ne zanima podrobneje.

Po Grotiusu je bila – kot je zapisal v prolegomeni *De Iure Belli ac Pacis* – »mati naravnega zakona« »človekova narava sama«, in trditev tega osrednjega teoretika naravnega prava lahko posplošimo: jurisprudenca je bila utemeljena na domnevi, da so prva načela naravnega prava očitna in nezankljiva dejstva človekove narave. (Gl. npr. Forbes 1975, I. pogl.) Pocock pa opredeljuje predmet jurisprudence drugače: kar je zanimalo »družboslovje osemnajstega stoletja«, so bile *manners*. Jurisprudencne študije so veliko prispevale k proučevanju in definiranju pojma *manners* – četudi *manners* niso spadale v njihovo operativno besedišče. Vendar Pocockova interpretacijska premestitev ne pove le – in toliko – kaj so teoretiki naravnega prava delali, ko so opravljali svoje delo, se pravi, ni le reinterpreteracija naravne jurisprudence (čeprav, kot bomo videli, meri tudi na to). Bolj kot to, vpeljuje tisti vidik, ki odpira pogled »pod« zakone, v – če začasno uporabim to oznako – družbeno substanco zakonov. Pri tem se skliče na Burka, ki v enem svojih protirevolucijskih pamfletov zatrjuje, da so »*manners* pomembnejše od zakonov. Zakoni so v dobršni meri odvisni od njih. Zakon nas zadene le tu in tam ter zdaj ali potem. *Manners* pa so tisto, kar nas vznemirja ali pomirja, kviri ali očiščuje, povzdiguje ali ponižuje, barbarizira ali rafinira z nepretrganim, stalnim, enakoličnim, neobčutnim delovanjem, tako kot zrak, ki ga vdihujemo. Našemu življenju dajejo vso obliko in

interpretacijo Huma, ki jo je deloma priklinal nadse Hume sam z ekonomističnim simplificiranjem (*ibid.*, 85 *sqq.*), ter tudi, da Huma v njegovem »sociološkem realizmu« niso zanimali stadiji družbene evolucije (*ibid.*, 73 op.).

8. Locke v tem kontekstu govori o »politični ali civilni družbi« (npr. *Treatise* II, §89), kar postane z vidika razločevanja med civilno družbo in državo, ki se je začela uveljavljati konec 18. stoletja, problematično.
9. »Moralne teorije naravnih pravnikov poznega sedemnajstega in osemnajstega stoletja so konstituirale v več pogledih najpomembnejši jezik politike in etike v Evropi.« (Tuck 1987, 119.) »Njihova zgodovina je bila zgodovina civilnih družb.« (*Ibid.*, 117.) Posebej pomemben – z vidika tega teksta – je Pufendorfov prispevek: ne le zaradi argumentacije, da je mogoče posameznikove pravice misliti samo v mreži družbenih oblik (Tuck 1979, 161), temveč še posebej zato, ker je »vzpostavil, oziroma ponovno vzpostavil, pojem družbe kot organizacijske forme neodvisne od *civitas*«, kar mu je omogočilo »koherentno razlago osrednje kategorije njegove jurisprudence, *socialitas*, družbenosti« (Hont 1987, 265). Prim. Claeys 1989, 36 *sqq.* – Na diskurzivnem ozadju teorij naravnega prava Forbes interpretira Huma (Forbes 1975, pogl. 1, 2); o Humovi in Smithovi jurisprudenci gl. Haakonssen 1989; o drugih škotskih avtorjih: Moore/Silverthorne 1985; Lieberman 1985; Dalgarno 1984.
10. Pocock 1985, 49. Navajam kontekst citata, ker je pomemben za nadaljnjo argumentacijo: »Zdaj smo v obdobju ponovno oživiljene in modernizirane naravne jurisprudence, v osnovi katere je pojmovanje, da bo intenzivno proučevanje variacij družbenega vedenja v prostoru in času razkrilo načela človeške narave, ki so mu podlaga, in na katerih temelji raznolikost obnašanja in iz katerih *lois* črpa svojo svoj *esprit*. Jurisprudenca, karkoli že je bila kot formalen študij prava, je bila družboslovje osemnajstega stoletja, matrica tako proučevanja kot ideologije *manners*.«

barvo. Skladno s svojimi lastnostmi pomagajo morali, jo oskrbujejo, ali pa jo popolnoma uničijo.«¹¹

Diskurz *manners* je lahko bil značilen razsvetljenski diskurz,¹² kar nas tu zanima, je vloga, ki so jo *manners* imele za razumevanje družbe, oziroma njihovo mesto v njem. Škotski razsvetljenci so postavili ta pojem v središče svojega konceptualiziranja zgodovinskega napredovanja družbe, se pravi civilizacije. Civilizacijski proces je bil zanje prav uglajevanje in rafiniranje *manners*, kar so spet razumeli kot bogatenje in diverzifikacijo človekove družbenosti. Kolikor pa so gonilo zgodovinskega napredovanja videli v *commerce*, so bile *manners* produkt družbenega razvoja oziroma civilizacijskega napredka. Burke je bil z vidika, ki ga je odmerjal *manners* v konstituciji družbe, v resnici upornik proti razsvetljenskemu stoletju.¹³ Zanj so bile *manners* temeljne, tisto, na čemer temelji družbeno življenje, kar drži družbo skupaj.

Pococka pa – v obravnavanem kontekstu – ne zanima odpiranje pojmovanja družbe kot ideološke konstrukcije. Njegova interpretacija Burka kaže v drugo smer. Burke, pravi, naj bi z zakoni mislil na *ordini* – ne na pisane zakone, *statutes* – se pravi na zakone, s katerimi klasični zakonodajalec (pri Machiavelliju denimo Likurg) uokvirni (politično) skupnost in ji vtisne obliko, s tem da porazdeli politično moč oziroma funkcije.¹⁴ To je izhodišče za kritiko Richarda Tucka.

Tuck naj bi bil pretanjeno obnovil klasično zgodovino tistega, kar smo se navadili imenovati liberalizem. Kolikor ima zakon, tako kot Janus, dva obraza in implicira hkrati pravice podložnika in ukazovalno moč vladarja, je vsebina liberalne zgodbe ta, da se lahko posamezniki prav zato, ker so jim dane pravice, tudi absolutno izročijo suverenu. Kolikor se – v določenem obsegu – odpovejo svojim naravnim pravicam v korist suverena, so pravice temeljni pogoj suverenosti, priložnost za njeno vzpostavitev in njen dejavni vzrok, suverenost pa se prikazuje kot stvaritev pravic, za varstvo katerih naj bi obstajala. Poglavitna ost že tradicionalne kritike liberalne sinteze naj bi bila, da liberalizem zato, ker je posameznika definiral kot nosilca pravic in lastnika,¹⁵ ni razvil pojma osebnosti, ki bi tega posameznika kvalificirala za aktivno sodelovanje v oblasti, tako da suverenost ni bila zadovoljivo utemeljena v osebnostnih lastnostih. Medtem ko naj bi Tuck izigral omenjena »pola pravnega magneta drugega proti drugemu«, Pocock sklene posvetiti pozornost tradiciji, ki je v politični misli moderne Evrope obstajala poleg liberalizma – ki zadeva zakon in pravice – in je razmišljala o (državljsko) aktivnem posamezniku ter osebnost pojmovala s pomočjo kategorije kreposti, *virtue* ali *virtù*. (Pocock 1985, 45.)

11. Pocock navaja samo prvi in zadnji stavek citiranega odlomka. (Citiram po izd. Burke 1796, 39-40.) Gl. nekaj več o tem v Mastnak 1990, 39 *sqq.*, 49 *sqq.*

12. Razsvetljenstvo naj bi bilo z *manners* naravnost obsedeno: gl. Smith 1987, 119.

13. Tako je Burka svoje dni interpretiral Alfred Cobban (Cobban 1929). delu (*ibid.*, 534), je Pocockova interpretacija Burka seveda na mestu: Burke namreč sklene citirani pasus s stavkom: »Tega so se zavedali novi francoski zakonodajalci.« (Burke 1796, 40.) Gl. op. 32.

14. Pocock 1985, 49. O *ordini* gl. Pocock 1975, 186 *sqq.*, 254. Če se *ordini* pojmuje kot zakonodajni um na na delu (*ibid.*, 534), je Pocockova interpretacija Burka seveda na mestu: Burke namreč sklene citirani pasus s stavkom: »Tega so se zavedali novi francoski zakonodajalci.« (Burke 1796, 40.) Gl. op. 32.

15. Pojem lastnine, ki ga je uporabljal Locke – vpliven še dolgo po avtorjevi smrti – je bil zelo blizu pojmu pravic in se pomembno razlikuje od naše uporabe tega termina. (Gl. Tully 1982.) Če je bila zato zgod-

Gre seveda za tradicijo republikanskega humanizma ali *civic humanism*, in Pocockova interpretacija Burkovih *laws* kot *ordini* je popolnoma konsistentna s to polemično preusmeritvijo pozornosti. V republikanski tradiciji, katere osrednji avtor na Angleškem je bil Harrington,¹⁶ so *ordini* ali *orders* namreč pojmovani – v duhu *vita activa* ali *vivere civile* – kot smernice, ki ljudi (se pravi odrasle moške s primerno lastnino) usmerjajo v prakticanje kreposti. (Gl. Pocock 1975, 390.) Krepost pa je prav aktivna udeležba v političnem življenju skupnosti: državljani mora biti udeleženi v *imperium*, da bi vladal in bil vladan. Republikanske kreposti zato ni mogoče zvesti na pravico, niti je ni mogoče zadovoljivo artikulirati v jurisprudenčnem jeziku. Medtem ko je jurisprudenca uveljavljala negativno pojmovanje svobode ter razločevala med *libertas* in *imperium*, svobodo in oblastjo, individualnostjo in suverenostjo, zasebnim in javnim, je republikansko pozitivno pojmovanje svobode človeka definiralo kot politično žival, ga obsodilo na državljansko aktivno življenje in omenjene razločke izbrisalo. (Gl. Pocock 1985, 40 sq.)

Problem s to tradicijo je, da formiranja moderne družbe zvečine ni mogla razumeti drugače kot skvarjenja kreposti in nravi, kot *corruption*. S svojimi klasičnimi ideali je bila nemočna pred novo realnostjo, vsa njena moč je bila v tem, da jo je moralično obsojala. Težava, pred katero smo, je torej tale: tradicija naravnega prava, ki je svoja načela izpeljevala iz človekove narave, ni tematizirala aktivne vloge posameznika v javnem življenju, in družbenost, kot jo je razumela, je bila lastnost človekove narave, medtem ko je narava družbe ostajala onkraj njenega obzorja; republikanski humanizem, ki je aktivno vlogo posameznika postavil v središče svojega diskurza, ni mogel razumeti, še sploh pa ne sprejeti, formirajoče se moderne družbe – in, konsekventno, je tudi aktivni posameznik postal nefunkcionalen; na drugi strani jezik *manners*, ki je sicer lahko izhajal iz matrice naravne jurisprudenče, ni bil več jurisprudenčni jezik,¹⁷ in teorija, ki je uspela konceptualizirati »socio-loško kontingentnost«, je zavrnila kontraktualizem; upor proti razsvetljenstvu je spodnesel tudi lik klasičnega zakonodajalca, ki je sicer utegnil preživeti v razsvetljenski teoretizaciji moderne družbe.¹⁸ Če torej jezika naravne jurisprudenče in republikanskega humanizma nista artikulirala teorije, ki bi konceptualizirala ustvarjanje novih redov v sekularni zgodovini in tako omogočila mišljenje »moči pozitivne zakonodaje«, je že razvita teorija moderne družbe – razsvetljenska ali protirazsvetljenska – odpisala dva možna modelna akta utemeljitve zakonskega reda, družbeno pogodbo in klasičnega zakonodajalca (ki sta že sama v glavnem opravila z *divine right*). Vprašanji, ki se zastavljata, sta dve: kako se razvije »razvita teorija moderne družbe«; in kako misliti »moč pozitivne zakonodaje«, ko je »razvita teorija moderne družbe« razvita?

njesocialistična prisvojitve Locka ustvarjalni nesporazum, je bila kasnejša teorija o posesivnem individualizmu (Macpherson 1964) verjetno bliže anahronizmu.

16. O Harringtonu gl. Pocockovo uvodno študijo k izdaji izbranih del (Pocock 1977); Goldie 1987; tudi Zagorin 1954, 11. pogl.

17. Izjema utegnjejo biti holandski hobbessovci zaradi svojega kartezijanstva, denimo Velthuysen, ki so v hobbessovsko konceptualizacijo pravic asimilirali descartovsko tematiziranje strasti. (Gl. Tuck 1979, 139 sqq.)

18. Najbolj republikanski med škotskimi razsvetljenci je bil Adam Ferguson. (Gl. Ferguson 1966.)

Problem Dunnove interpretacije vidim v tem, da razvito »družbeno analizo« preprosto postavi nasproti »aplikativni teologiji«. Opozicija je vsekakor poučna, vendar več kot o »družbeni analizi« pove o Locku. Dunn je seveda ekspert za Locka, in paradoks je morda v tem, da bi o »družbeni analizi« utegnili izvedeti več, če bi se bolj približali Locku. Prav Lockovi sodobniki so namreč artikulirali tisto, v čemer lahko prepoznamo začetke moderne teorije družbe, in to formativno obdobje modernega mišljenja družbe je Dunnova razprava, na katero se sklicujem, nekako preskočila. Ta preskok je po svoje razumljiv.

Locke in Hume zamejmeta pol stoletja, ki je sledilo *glorious revolution*, in »med Angležem Johnom Lockom na začetku tega obdobja [...] in Škotom Davidom Humom, ki je začel svoje delo, ko se je sklenilo, se v anglofonski kulturi ni pojavil noben politični teoretik ali filozof, ki bi ga uvrstili med velikane; in vendar je bilo to obdobje obdobje sprememb in razvoja, v nekaterih pogledih radikalnejših in pomembnejših celo od tistih iz časa državljanske vojne in interregnuma.« (Pocock 1975, 423.) Prelomna pomembnost tega obdobja ni toliko – oziroma samo – v družbenih in ekonomskih spremembah, ki so se v njem odvile, kolikor v njihovem reflektiranju in »zavestnem pripoznanju« predružačenja narave družbe, socialnih temeljev politike in politične osebnosti. V odsotnosti velikih avtorjev so to veliko delo opravili številni na videz minornejši pisci, in tem »avgustejskim žurnalistom in kritikom« Pocock izreka priznanje, da so bili »prvi intelektualci na seznamu tistih, ki so izpovedali popolnoma sekularno zavest o družbenih in ekonomskih spremembah, ki so potekale v njihovi družbi, in ki so, še posebej, povedali, da te spremembe zadevajo tako njihove vrednote kot načine percepcije družbene realnosti.« (*Ibid.*, 461.)

Pocock opre svojo interpretacijo avgustejske politične misli na poskuse tematiziranja t.i. *financial revolution* v devetdesetih letih 17. stoletja – zlasti uvedbe sistema javnega kredita, *public credit* – ter njenih učinkov. Prozaično dejstvo, da so državljani začeli kreditirati državo, je vzpostavilo novo obliko lastnine, ki je ni bilo mogoče ujeti v nobeno od obeh tradicionalnih političnih ideologij – ne v jurisprudenčno ne v klasično republikansko. Vprašanje lastnine je seveda povezano z utemeljevanjem politične oblasti in svobode, in nova – mobilna – forma lastnine je spodjedla temelj republikanske politične kreposti in trdnosti, zemljiško posest. Poklicna vojska – in prav za financiranje vojne je bil vpeljan kredit – je oropala republikanskega državljana drugega bistvenega atributa njegove svobode in kreposti: orožja in vojskovanja. V luksuzu, ki ga je prinesla mobilna lastnina, se je končno začela izgubljati še zadnja opora republikanskega političnega sveta, moškost.¹⁹ Za *civic humanism* je bila lahko to – kot rečeno – samo *corruption*. Še več, kolikor je bil lik *Luxury* »skrajšava za kulturo, brezdelje in izbiro« in *commerce* nič manj kot »aktivna forma kulture«, sta se svoboda in krepost razšli s kulturo in padli v preteklost. (Gl. *ibid.*, 431.) Ko je trgovina, prav tako personificirana, »z veliko hitrostjo stopila v jezik politike« (*ibid.*, 425), se je klasični politični svet razsul. Kako naj se tudi ne bi, ko krepost republikanskega državljana ni temeljila na spo-

19. To je tudi začetek stoletnega toženja nad »poženščenjem«, *effeminacy*. – O feminizaciji političnega imaginarnega gl. Pocockov esej »Modes of political and historical time in early eighteenth-century England«, v Pocock 1985, ter Pocock 1975, 452 sq.; gl. tudi Mastnak 1988, 11 sqq.

sobnosti menjavati. (Gl. *ibid.*, 458.) V svetu imaginarne lastnine je bilo politično razmerje mogoče posedovati in postalo je lahko sredstvo lastništva nad ljudmi. (Pocock 1985, 112.)

Vendar ni šlo le za to, da je republikanski ideal politične skupnosti izgubil temelje in da je tudi političnemu človeku *civic humanism* zmanjkalo tal pod nogami, družba sama se je razvezala v nekaj breztemeljnega. Živeti od kredita je pomenilo živeti od špekuliranja: družba je začela postajati sistem vzajemnih pričakovanj. Ne posvetni materialni temelj ne onosvetni razlogi ali sankcije, pač pa vera, da bodo pričakovanja izpolnjena, je spletala družbena razmerja. Posameznik je postal kultura svojih upov in bojazni in živel v fantazijah o prihodnosti, ki je postala povsem sekularna. V svetu, ki je z vidika republikanskih vrednot postajal anomičen, se je trudil »reificirati menjavo fantazij« z drugimi posamezniki; njihova sedanost je bila zgrajena iz korakov v imaginativno in imaginarno prihodnost. Svet, v katerem so živel ti ljudje, je bil »spekulativni univerzum«, ²⁰ ta spekulativnost pa ni bila identična z racionalnostjo. V »spekulativni družbi« je bil razum »suženj strasti«, »univerzum *commerce* in investiranja je bil neizbežno do neke mere domišljjski in neracionalen«. (Pocock 1975, 457.)

S to oceno bi se bil strinjal tudi Locke, zgrožen, da je »domišljija tista, ki nas pod imenom razuma vse vodi«, in da »smo vsi kentavri«, ki nas nosijo in usmerjajo strasti.²¹ Vendar je bil Locke od »družbene analize« daleč ne le zaradi svojega »teocentrizma«, marveč tudi zavoljo republikanskih idealov: strasti so bile zavržene in običaje in interese je zavračal kot »opoteka joče se vodiče« in predlagal, naj bi »naša mnenja in dejanja usmerjali zgledi najkrepstnejših mož« (gl. Dunn 1985, 124) – prav strasti, interesi in običaji pa so postali ključni za inicialno analizo moderne družbe,²² medtem ko so krepstni možje politične živali, ki so v novi dobi izumrle. Drugače rečeno: če naj se ljudje v moderni družbi znajdejo, je treba namesto ohranjanja »racionalnosti za ljudi iracionalnega in brezsrčnega sveta«, utemeljeno v božjem umu, najti racionalnost v neracionalnem svetu, ki ga je bog zapustil.

Naloga, s katero so se spoprijeli avgustejski žurnalisti, pamfletisti in kritiki, je bilo prav redefiniranje praktičnega uma, definiranje državljanske morale za tržnega in

20. Pocock 1985, 100. – Charles Davenant je ugotavljal, da je vse postalo odvisno od kredita in da tisti, ki ga imajo in z njim upravljajo, imajo vse in upravljajo z vsem, tudi z družbenimi percepcijami in s tem, kar se dogaja v glavah ljudi. »Od vseh bitij, ki obstajajo samo v človeškem duhu,« je pisal, »ni nobeno bolj fantastično in lepše od kredita; [...] oklepa se edinole mnenja, odvisen je od naših strasti upanja in bojazni.« (Cit. v Pocock 1975, 439.) V »družbi, ki investira«, predmeti vednosti niso realni, družbene vezi se spletajo s pomočjo »simbolnega medija« in »sam jezik, v katerem komuniciramo, se je postvaril in postal predmet želje«. In ko so »jezikovne znamke« postale »tržno blago«, je bilo mogoče nadzirati in potvarjati tudi – v Davenantovih besedah – »the intercourse of speech«. (*Ibid.*, 440-41.) Neoharringtonovcem se je zdelo, da realnost ogrožajo utvare in domišljija, *fiction in fantasy* (*ibid.*, 451), in tudi Defoe se je čudil moči imaginacije (gl. *ibid.*, 453-54).

21. »[...] tis Phansye that rules us all under the title of reason [...]. Tis our passions that bruteish part that dispose of our thoughts and actions, we are all Centaurs and tis the beast that carries us, and every ones Recta ratio is but the traverses of his owne steps.« (Gl. op. 5.)

22. Pregledno o problematiki *interesov in strasti* v moderni politični in socialni misli: Hirschman 1977. *Običaji* sodijo v drugo tradicijo (gl. Pocock 1987), centralni za »družbeno analizo« pa postanejo z Burkom, če ne prej.

trgujočega človeka,²³ državljanske kreposti za posameznike, ki so živeli v *commercial society*, v družbi, ki jo je vzgibal in povezoval *commerce*. Medtem ko je torijevska »Country« ideologija krepost našla – se pravi, izgubila – v preteklosti, so jo whigovski tvorci »Court« ideologije, zlasti Defoe in Addison, skušali najti v modernem svetu in pri tem iskanju »Credit [...] prevedli v krepost [...]. Krepost je bila zdaj poznavanje družbene, moralne in *commercial* realnosti, in storjeno je bilo vse, kar je bilo mogoče, da bi odstranili element fantazije in fikcije, za kateri se je zdelo, da spodkopavata lastnino in osebnost.« (Pocock 1975, 456.) Kolikor je denimo Defoe ostajal radikalni protestant,²⁴ je mogoče razumeti, da je »večna morala« ostajala v besednjaku, vendar pa so jo konstituirale »kreposti družbenosti same in ne kaki zakonodajni konstrukti, ki bi jamčili krepost«. (*Ibid.*, 459.)

Če je bil človek – naj tako rečem – obsojen na življenje v aktualni, se pravi: moderni družbi, je bilo le v njegovi družbenosti, in ne v zunanjih razlogih, mogoče iskati varnost in trdnost družbe, natančno: civilne družbe kot politične skupnosti, naj je bila ta družba še tako breztalna, nedoločna, neuravnovešena, nepredvidljiva in negotova.²⁵ Vprašanja, ki so ostala, so bila poslej pragmatična: »je kredit v soglasju z zaupanjem, delujejo mnenja ljudi, njihovi upi in bojazni, ki jih polagajo drug v drugega, tako, da stabilizirajo družbo in povečujejo blaginjo? Posel *government* [...] je delovati tako, da se to dogaja, ne pa nenehno z zakonodajo spreminjati formaliziranega okvira, v katerem edinole, kot se verjame, lahko uspeva krepost.« (*Ibid.*, 460.)

Med poskusi konceptualizacije moderne družbene realnosti se mi zdita posebno pomembni dve. Na eni strani Mandevillova formulacija etike *commercial society*, ki je z znamenito formulo »Private vices – public benefits« tako rekoč preobrnila republikanski *credo*, ki je v prepričanju, da je človekova narava taka, da žene ljudi v sebično poganjanje za lastnimi interesi in zadovoljstvi, se pravi stran od samouresničenja v politični aktivnosti, predvidel ustrezno vzgojo in discipliniranje, ki bi posameznika vendarle prekovali v dobrega državljana, ki z javnim angažmajem dela za obče dobro.²⁶ In na drugi strani Defoejevo ukvarjanje s projekti: ta najbolj prezrti del velikanskega opusa tudi sicer zapostavljenega avtorja²⁷ je nadvse reprezentativen za razmišljanje tistega časa, za *projecting humour*,²⁸ obenem pa izraža

23. Pocock 1975, 432. Pocock tudi opozarja, da Defoe in Addison nista imela namena *homo politicus* zamenjati s *homo faber*, pač pa sta skušala svet *commerce* povezati s krepostmi politične javnosti, s *public virtue*. (*Ibid.*, 458.)

24. O Defoeju gl. zlasti Bacscheider 1989, delo, ki si verjetno zasluži ime definitivna biografija; o Addisonu: Bloom/Bloom 1971.

25. V današnjih teoretizacijah je bilo formiranje te družbe na podlagi francoskega gradiva, vezanega na tamkašnje revolucijo, in ob navezavi na pionirsko interpretacijo Alexisa de Tocquevilla imenovano demokratična revolucija. Gl. zlasti Lefortove študije (Lefort 1986), pa tudi dela François Fureta in na drugi strani Ernesta Laclau in Chantal Mouffe.

26. Gl. Kayevo izd. *The Fable of the Bees* (Mandeville 1988); o Mandevillu zlasti Goldsmith 1985 in 1987.

27. Pocock, ki Defoeja imenuje prvega velikega ideologa whigovskega pojmovanja lastnine – in to mesto s tem odvzame Locku – opozarja, da mu zgodovina politične misli še ni posvetila ustrezne monografije. (Pocock 1985, 67.) Monumentalna biografija Paule Bacscheider tega opozorila ne razveljavlja.

28. Bacscheider 1989, 69. Gl. tudi predgovor k ponatisu nemškega prevoda izbora iz *Essay upon Projects*, ki je pod naslovom *Sociale Fragen vor zweihundert Jahren* izšel 1899 v Leipzigu. (Schmidtgal 1975;

eno ključnih modernih idej – misel, da je družbo mogoče producirati, da je konstruktibilna oziroma projektibilna, da je družbenost projekt oziroma konstrukt.

Vendar lahko ta dva nastavka, ki postaneta še posebno zanimiva, če ju beremo komplementarno, tu samo omenim – kot nastavka tiste tradicije moderne politične in socialne misli, za katero je Pocock uveljavil ime *commercial humanism*.²⁹

Poleg uvodoma vpeljanih opozicij: Locke – škotsko razsvetljenje in Locke – Hobbes, smo tako prideli novo opozicijo: *commercial humanism* – *civic humanism*, ki s tem, ko omogoča misliti dinamično artikuliranje kompleksnih političnih jezikov, šele vmešča škotsko razsvetljenje v avtonomno diskurzivno tradicijo (olajša pa tudi razumevanje republikanskega zavzemanja za postrepubliškanski svet, se pravi notranje razcepljenosti *civic humanism* ali neformiranosti *commercial humanism*).³⁰

Medtem ko sta v koordinatah prvih dveh opozicij (v katerih je škotsko razsvetljenje akcidentalno) implicirani nadaljnji opoziciji: zaupanja nevredni posamezniki – leviathanski družbeni red in zaupanja nevredna družbena ureditev – božji temelj, dobimo s *commercial humanism* pozicijo, ki pripoznava (nujno) nepopolnost človeškega in družbenega materiala. Ta, rekli bi lahko: načelni neperfekcionizem sploh šele odpre oči, da vidijo družbeno realnost. Ena od konsekvenc tega premika je, da postanejo odveč tri variante utemeljitve »politične družbe«: božja utemeljitev, utemeljitveno dejanje machiavelijevskega vladarja in družbena pogodba, in sicer preprosto zato, ker »poznavanje družbene realnosti«, ki je postalo vrednota novega moralnega sveta, pokaže, da družba nima nobenega temelja ali opore zunaj same sebe in je v tem smislu breztemeljna. Družbo se začne misliti iz nje same.

Vprašanje, ki ostane, če privzamemo, da smo prišli na sled razvoju »razvite teorije moderne družbe«, je, kako misliti v njej »moč pozitivne zakonodaje«. Da bi vsaj nakazal, kje iskati možen odgovor, si bom pomagal z avtorjem, ki v tem tekstu že nastopa. *A Vindication of Natural Society* je eden Burkovih najbolj intrigantnih spisov. Ne le, da je njegovo prvo tiskano delo; 1756 je izšlo anonimno in tako uspešno posnelo Bolingbroka, da so ga pripisali njemu. Z vprašanji, s katerimi so se ubadali interpreti: ali gre za resno razpravo ali za satiro, ali je Burke tudi mislil, kar je zagovarjal v tem besedilu, oziroma kaj je sploh mislil, se tu ne bom ukvarjal. Tekst jemljem kot izvrstno vajo v slogu, ki je jasno pokazala logiko in konsekvence enega političnih jezikov.

Defoe 1975.) Boulton je v svoji izdaji izbranih spisov odmeril temu delu dokaj skromno mesto. (Gl. Defoe 1975a.)

29. V *The Machiavellian Moment*, ko tega izraza še ni uporabljal, je zapisal, da je bilo obdobje, v katerem se je *commercial humanism* začel artikulirati, »do nedavnega malo proučevano«. (Pocock 1975, 423.) V času, ki je pretekel odtlej, je bilo objavljenih več monografskih študij, vendar pa – kolikor vem – ta tradicija še vedno ostaja precej neobdelana. Predvsem še ni dela, ki bi prikazalo zgodovino *commercial humanism* tako izčrpno in velikopotezno, kot je Pocock obdelal zgodovino *civic humanism*; niti ni dela – če uporabim še eno analogijo – ki bi raziskalo temelje moderne misli o družbi tako, kot je Skinner temelje moderne misli o državi.

30. O teh variantah gl. Pocock 1975, pogl. 13-15.

Temeljna alternativa je tale: ali pripoznati »umetno družbo«, *artificial society*, katere soznačnice so politična družba, država, civilna družba, *government, policed society*, in jo poskušati reglementirati, ne da bi se vpraševali po njenih temeljih; ali iskati temelje družbe in se vrniti do naravnega stanja. Iskanje temeljev družbe nujno pelje v naravno stanje in spodnaša civilno družbo. Fiktivni pisec seveda zagovarja naravno družbo.

»Ta družba temelji na naravnih sleh in instinktih, in ne na pozitivnih institucijah«, njene vezi so »naravna nagnjenja«, naše misli in dejanja usmerjata samo razum in narava – ali »naravni razum«, ki nam ga je dala Providenca za vodnika – in življenje v njem je »preprosto in zato srečno«. (Burke 1982, 14/15, 72, 17, 94/95, 90.) Sreča je v prakticanju kreposti, ki temelji na »Poznavanju Resnice; se pravi, na poznavanju tistih nespremenljivih Odnosov, ki jih je zaukazala Previdnost«; zakoni naravnega stanja so naravni zakoni in naravno stanje je kratkomalo kraljestvo božje. (*Ibid.*, 16, 82.) A ljudje so šli dlje, kot je predvidela narava, niso vedeli, kje naj se ustavijo, niso bili zadovoljni z razumnimi dosežki in so nenasitno segali po več... Vse naše bede je krivo naše nezaupanje v tistega vodiča, ki nam ga je postavila Previdnost. (*Ibid.*, 15, 94.)

»Kar je bilo postavljeno v Nasprotju z Naravnim Stanjem, se mora ohranjati tako, da tepta Naravni Zakon.« (*Ibid.*, 43.) Vse oblike politične družbe so tiranske in despotske in kršijo naravne pravice človeštva, vsa zgodovina je zgodovina vojn in klanj in izpopolnjevanja sredstev za uničevanje, »Strasti in Interesi teptajo javno blaginjo« in proizvajajo revščino in bedo, še vsaka umetna družba je »iz Mnogih naredila lastnino Maloštevilih; vpeljala nepotrebna Dela, neznané Pregrehe in Bolezni ter Užitke, ki so nezdržljivi z naravo« itn. (*Ibid.*, 45, 91.) Da bi se popravilo hibe in zla, ki jih je povzročila zapustitev naravnega stanja, so bili iznajdeni zakoni. (*Ibid.*, 15, 76.) To so seveda »umetni zakoni« (*ibid.*, 18), nekaj, kar sodi v imaginarno.³¹ Človeški duh, ki je zašel v umetno družbo, »vsak dan iznajde kako novo umetno Pravilo, da bi vodil tisto Naravo, ki bi bila, če bi jo pustili pri miru, sama najboljši in najzanesljivejši Vodnik. Najde ti imaginarna Bitja, ki predpisujejo imaginarne Zakone; in potlej priklíče imaginarne Strahove, da bi utrdili Vero v ta Bitja in Poslušnost pred Zakoni.« (*Ibid.*, 13.)

Ta igra s političnim jezikom pove, da so zakoni tako artifični, kot je artifična družba. Če družba nima ne božjega ne naravnega temelja, ga ne more imeti niti zakon. In če se zakone v principu dela tako, kot družbo, je njihova racionalnost tako omejena, kakor je omejena vloga razuma v družbi, in tako neintencionalna, kot je neintencionalna splošna racionalnost družbenega življenja.³² Vprašanje, ki se

31. Nujnost vzpostavitve civilne družbe je za fiktivnega pisca »prej imaginarna kot realna«, tako da ne preseneča, da v civilni družbi – se pravi družbi, ki se je oddaljila od »Resnice« – vidi »Sanje o Družbi«. (Burke 1982, 95.)

32. Če je mogoče za Smitha reči, da ga odlikuje racionalna ocena meja racionalnosti (Haakonssen 1989, 92), bi bilo mogoče nekaj podobnega trditi tudi za Burka. Smithova in Burkova kritika francoske revolucije se – značilno (in pomembno za problematiko tega teksta) – ujema v zavračanju »*men of system*«. (Gl. Smith 1969, 379 *sqq.*; Burke 1987.) Haakonssen opozarja tudi na sorodnost med Humovo jurisprudenco in tradicijo angleškega *Common Law* in Burkom. (Haakonssen 1989, 21; o *Common Law* gl. Pocock 1987; za interpretacijo Burka v tem kontekstu gl. zlasti »Burke and the Ancient Constitution«, v Pocock 1971.)

je zastavilo na tej točki, je bilo, kako se izogniti popolnemu relativizmu. (Gl. Haakonssen 1989, 2.) Reševanje je bilo prepuščeno »znanosti zakonodajalca«. (Gl. *ibid.*, 92.)

Literatura

- Backscheider, Paula R., 1989: *Daniel Defoe. His Life*, The John Hopkins U. P., Baltimore in London.
- Bloom, Edward A. in Lillian D., 1971: *Joseph Addison's Sociable Animal: the Market Place, on the Hustings, in the Pulpit*, Brown U. P., Providence.
- Burke, Edmund, 1796: *Thoughts on the Prospect of a Regicide Peace, in a Series of Letters*, London.
- Burke, Edmund, 1982: *A Vindication of Natural Society or, A View of the Miseries and Evils Arising to Mankind from Every Species of Artificial Society. In a Letter to Lord **** by a Late Noble Writer*, ur. Frank N. Pagano, Liberty Classics, Indianapolis.
- Burke, Edmund, 1987: *Reflections on the Revolution in France, and on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to that Event. Intended to have been sent to a Gentleman in Paris*, ur. J.G.A. Pocock, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge.
- Claeys, Gregory, 1989: *Citizens and Saints. Politics and anti-politics in early British socialism*, Cambridge U. P.
- Clark, J.C.D., 1990: *Revolution and Rebellion. State and Society in England in the seventeenth and eighteenth centuries*, Cambridge U. P.
- Cobban, Alfred, 1929: *Edmund Burke and the Revolt against the Eighteenth Century. A Study of the Political and Social Thinking of Burke, Wordsworth, Coleridge and Southey*, Georg Allen & Unwin Ltd., London.
- Dalgarno, Melvin, 1984: Reid's Natural Jurisprudence: the Language of Rights and Duties, v V. Hope, ur., *Philosophers of the Scottish Enlightenment*, Edinburgh U. P.
- Defoe, Daniel, 1975: *Über Projektmacherei*, B. Heymann, Wiesbaden.
- Defoe, Daniel, 1975a: *Selected Writings*, ur. J. T. Boulton, Cambridge U. P.
- Dunn, John, 1985: From applied theology to social analysis: the break between John Locke and the Scottish Enlightenment, v Hont/Ignatieff.
- Dunn, John, 1985a: *Rethinking Modern Political Theory, Essays 1979-83*, Cambridge U. P.
- Ferguson, Adam, 1966: *An Essay on the History of Civil Society*, ur. Duncan Forbes, U. P., Edinburgh.
- Forbes, Duncan, 1975: *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge U. P.
- Forbes, Duncan, 1975a: Sceptical Whiggism, Commerce, and Liberty, v Skinner/Wilson.
- Goldie, Marc, 1987: The civil religion of James Harrington, v Hont/Ignatieff.
- Goldsmith, M. M., 1985: *Private Vices, Public Benefits. Bernard Mandeville's Social and Political Thought*, Cambridge U. P.
- Goldsmith, M. M., 1987: Liberty, luxury and the pursuit of happiness, v Pagden.
- Haakonssen, Knud, 1989: *The Science of a Legislator. The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*, Cambridge U. P.
- Hirschman, Albert, 1977: *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton U. P.
- Hont, Istvan, 1987: The language of sociability and commerce: Samuel Pufendorf and the theoretical foundations of the »Four-Stages Theory«, v Pagden.
- Hont, Istvan, in Ignatieff, Michael, ur., 1985: *Wealth and Virtue. The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge U. P.
- Hume, David, 1987: *Essays. Moral, Political, and Literary*, ur. Eugene F. Miller, Liberty Classics, Indianapolis.
- Landau, Norma, 1987/88: Eighteenth-Century England: Tales Historians Tell, *Eighteenth-Century Studies* 21, št. 2.

- Lefort, Claude, 1986: *Essais sur le politique XIXe-XXe siècles*, Seuil, Paris.
- Lieberman, David, 1985: The legal needs of a commercial society: the jurisprudence of Lord Kames, v Hont/Ignatieff.
- Locke, John, 1988: *Two Treatises of Government*, ur. Peter Laslett, Cambridge U. P.
- Macpherson, C.B., 1964: *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford U. P.
- Mandeville, Bernard, 1988: *The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits*, ur. F.B. Kaye, Liberty Classics, Indianapolis [fotomeh. ponatis izd. Oxford U. P. 1924].
- Mastnak, Tomaž, 1988: Feminizacija demokratične revolucije. Poskus interpretacije *A Vindication of the Rights of Woman*, *Vestnik IMŠ* 9, št. 2.
- Mastnak, Tomaž, 1990: Dvesto let spornosti revolucije: Edmund Burke in angleška kontroverza o francoski revoluciji, v Edmund Burke, *Razmišljanja o revoluciji v Franciji in o ravnanju nekaterih londonskih družb v zvezi s tem dogodkom*, KRT, Ljubljana.
- Moore, James, in Silverthorne, Michael, 1985: Gershom Carmichael and the natural jurisprudence tradition in eighteenth-century Scotland, v Hont/Ignatieff.
- Pagden, Anthony, ur., 1987: *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge U. P.
- Pocock, J.G.A., 1971: *Politics, Language and Time. Essays on Political Thought and History*, Methuen & Co Ltd, London.
- Pocock, J.G.A., 1975: *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton U. P.
- Pocock, J.G.A., 1977: Historical Introduction, v *The Political Works of James Harrington*, ur. J.G.A. Pocock, Cambridge U. P.
- Pocock, J.G.A., 1985: *Virtue, Commerce, and History. Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge U. P.
- Pocock, J.G.A., 1987: *The Ancient Constitution and the Feudal Law. A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century, A Reissue with a Retrospect*, Cambridge U. P.
- Pocock, J.G.A., 1987a: The concept of language and the *métier d'historien*: some considerations on practice, v: Pagden.
- Schmidt, Harry, 1975: Einleitung zur Neuausgabe, v Defoe.
- Skinner, Andrew, in Wilson, Thomas, ur., 1975: *Essays on Adam Smith*, Clarendon Press, Oxford.
- Skinner, Quentin, 1988: *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge U. P.
- Smith, Adam, 1969: *The Theory of Moral Sentiments*, ur. E.G. West, Liberty Classics, Indianapolis.
- Smith, R.J., 1987: *The Gothic Bequest. Medieval institutions in British thought, 1688-1863*, Cambridge U. P.
- Tuck, Richard, 1979: *Natural Rights Theories. Their origin and development*, Cambridge U. P.
- Tuck, Richard, 1987: The »modern« theory of natural law, v Pagden.
- Tully, James, 1982: *A Discourse on Property. John Locke and his Adversaries*, Cambridge U. P.
- Tully, James, ur., 1988: *Meaning & Context. Quentin Skinner and his Critics*, Polity Press, Cambridge.
- Zagorin, Perez, 1954: *A History of Political Thought in the English Revolution*, Routledge & Kegan Paul, London.