

Zbigniew Ogonowski (Warszawa)

Spór o Locke'a w historiografii współczesnej

Locke od pewnego czasu stał się w krajach zachodnich filozofem modnym. Liczba samych tylko publikacji książkowych poświęconych jego filozofii rośnie w takim tempie, że uważne ich przestudiowanie staje się sprawą kłopotliwą. Dodać należy, że zainteresowanie badaczy skupia się głównie na Locke'owskiej filozofii państwa i moralności. I tym też tylko sprawom zamierzamy tu poświęcić swą uwagę.

Sam fakt wzrostu zainteresowań filozofią Locke'a wart jest osobnego zastanowienia. Rezygnując z próby wyjaśnienia, jakie były istotne tego powody, chcemy wskazać na dwie przyczyny incydentalne, o których, że wpłynęły na ożywienie dyskusji nad poglądami Locke'a, wątpić niepodobna. Pierwsza z nich to pojawienie się w latach czterdziestych i na początku lat pięćdziesiątych kilku rozpraw, których autorzy wystąpili z propozycją radykalnej rewizji poglądów na doktrynę polityczną i moralną Locke'a. Druga to odkrycie, dokonane także w latach czterdziestych, nie znanych przedtem wczesnych pism Locke'a oraz nowych materiałów dotyczących jego życia i działalności; dokładniejsze sprawozdanie z tych odkryć opublikowane zostało dopiero pod koniec pierwszej połowy lat pięćdziesiątych.

W artykule niniejszym chcielibyśmy zapoznać czytelnika polskiego ze wzmiankowanym odkryciem, następnie przedstawić, jak się rysuje, na ich tle, sylwetka Locke'a, a wreszcie zaprezentować główne problemy sporne. Tę ostatnią sprawę podzielimy na dwie kwestie.

Tematem kwestii pierwszej jest interpretacja Locke'owskiej doktryny prawa natury. Idzie tu o rzecz następującą: czy Locke był reprezentantem tradycyjnej szkoły (stoicko-chrześcijańskiej) prawa natury, jak powszechnie mniemano do niedawna, czy też — jak dowodzą tego niektórzy — był zamaskowanym „hobbesistą”, tj. pojmował prawo natury w duchu koncepcji, którą przedstawił Thomas Hobbes.

Zagadnienie drugie dotyczy kwestii, jaka była istotna treść doktryny

politycznej Locke'a, a mianowicie: czy Locke, jak chce tradycja, był rzecznikiem indywidualizmu i liberalizmu, czy też „kolektywistą” (tj. zwolennikiem idei całkowitego podporządkowania jednostki społeczeństwu) i zamaskowanym rzecznikiem władzy autorytatywnej.

I. Nowe materiały

Kolekcja Lovelace'a

Mówiliśmy już, że w latach czterdziestych odkryte zostały (a raczej: udostępnione) bogate materiały rękopiśmienne dotyczące życia i działalności Locke'a. Mieliśmy tu na myśli tzw. dziś kolekcję Lovelace'a (Lovelace Collection)¹. Zgromadzone w niej materiały pozostawały od śmierci Locke'a przez prawie dwieście czterdzieści lat w prywatnym posiadaniu jego spadkobierców. W r. 1942 ostatni ich właściciel, Earl of Lovelace, zdeponował je w Bodleian Library w Oxfordzie. Wkrótce potem specjalnie powołana komisja przystąpiła pod kierunkiem dra Wolfganga von Leydena do gruntownego ich przeglądu.

Wyniki tej pracy były w pewnym sensie rewelacyjne. Okazało się, że kolekcja Lovelace'a zawiera materiał niezwykle ważny dla badań nad życiem i poglądami Locke'a, a tym cenniejszy, że dotąd wyzyskany w sposób bardzo fragmentaryczny.

Jedynym badaczem, który aż do zdeponowania papierów w Bodleian Library miał możliwość ich dokładnego spenetrowania, był siódmy Lord King (1776-1833), ówczesny ich właściciel, autor biografii *The Life of John Locke with Extracts from his Correspondence, Journals and Commonplace Books* (London 1829). Badacz ten poczynił sobie jednak dość niefrasobliwie z dostępnym mu materiałem, bo jak się obecnie okazało, pomijał wiele manuskryptów, które sprawiały trudności w odczytywaniu; a również i bardziej czytelne kopiował z dużą nonszalancją i bez szczególnej troski o dokładność przekazu².

Świetna biografia Locke'a pióra H. R. Foxa Bourne'a (*The Life of John Locke*, 1876), służąca dla wszystkich późniejszych opracowań życia filozofa, aż do lat pięćdziesiątych naszego wieku włącznie, za punkt wyjścia i podstawę, niestety, nie mogła wykorzystać bogatych materiałów znaj-

¹ Zob. o tym sprawozdanie W. Von Leydena [w:] John Locke, *Essays on the Law of Nature*, Oxford 1954, s. 1-7. Zob. także P. Long, *A Summary Catalogue of the Lovelace Collection of the Papers of John Locke in the Bodleian Library*, Oxford 1959.

² Por. uwagi na ten temat w najnowszej biografii Locke'a, opartej już na nowych materiałach, M. Cranston, *John Locke, A Biography*, London 1957, s. IX (w r. 1959 ukazało się II wydanie tej książki).

dujących się w posiadaniu rodziny Kingów, gdyż autorowi do materiałów tych nie udało się dotrzeć.

W późniejszych latach jedynie kilku badaczy Locke'a mogło zapoznać się, i to jedynie wrywkowo, z pewnymi partiami rękopisów (m. in. A. C. Fraser, B. Rand, R. I. Aaron i J. Gibb). Toteż kiedy Bodleian Library, zakupiwszy w r. 1947 kolekcję Lovelace'a, udostępniła ją w rok później szerokiemu ogółowi wraz ze sprawozdaniem z pracy inwentaryzacyjnej dokonanej przez grupę uczonych; wywołało to w kręgu zainteresowanych prawdziwą sensację.

W kolekcji Lovelace'a wyróżnić można dział korespondencji (około 2700 listów) i miscellanea. Dział korespondencji zawiera oryginalne listy do Locke'a oraz bruliony jego stu pięćdziesięciu odpowiedzi na listy doń skierowane. Tematy korespondencji są różnorodne: sprawy rodzinne, plectzki, dyskusje o publikacjach książkowych, sprawozdania z poczynañ naukowych, sprawy polityki, itd.

Wśród miscellaneów uderza ogromna ilość rachunków. Są także katalogi jego prywatnej biblioteki ilustrujące jej rozrost, notatniki zawierające szczegółowe informacje o lekturze Locke'a oraz wyciągi z niektórych książek; wreszcie dzienniki (10 tomów) obejmujące okres wielu lat życia.

Notabene, pewna część tych zapisek została sporządzona zmodyfikowanym przez Locke'a systemem stenografii angielskiej. Toteż ich odczytanie stało się możliwe dopiero wówczas, kiedy von Leydenowi udało się odkryć klucz do szyfru.

Nieznane pisma Locke'a

Osobną pozycję wśród miscellaneów stanowią nieopublikowane i nieznanne przedtem wczesne pisma Locke'a z zakresu medycyny, ekonomii, teologii i filozofii. Jeśli idzie o dwie ostatnie dziedziny, nader cennym odkryciem są pisma z lat 1660-61, dotyczące zagadnień tolerancji religijnej oraz zasięgu uprawnień władzy państwowej³. Najdonioślejszym wszakże w tym zakresie znaleziskiem jest odkryty przez von Leydena i opublikowany dopiero w latach pięćdziesiątych zbiór esejów poświęconych prawu natury⁴. Eseje te, których Locke, mimo nagabywania przyjaciół, nigdy nie zdecydował się ogłosić drukiem, w swej wersji ostatecznej powstały w latach 1663-64. Ale nie ulega wątpliwości, że były owocem wcześniejszych przemyśleń.

³ Treść ich zrelacjonował po raz pierwszy w r. 1954 Von Leyden w cyt. dziele (por. przyp. 1), na s. 21-30. W całości opublikowane zostały dopiero w r. 1961 przez Carlo Augusto Viano, [w:] John Locke, *Scritti editi e inediti sulla tolleranza*, Torino. Nowe wydanie, krytyczne, ze znakomitým wstępem i komentarzami, opracował Philip Abrams: John Locke, *Two Tracts on Government*, Cambridge 1967.

⁴ Opublikowane po raz pierwszy w r. 1954 (por. przyp. 1), w oryginale łacińskim i w przekładzie angielskim.

Dla badaczy Locke'a odkrycie esejów o prawie natury stanowiło szokowanie. Locke w swych pismach drukowanych wielokrotnie powołuje się, przy roztrząsaniu spraw moralności i polityki, na prawo natury, nigdzie jednak pojęcia tego szczegółowo nie omawia. Wszelkie jego na ten temat enuncjacje są nad wyraz powściągliwe i ogólnikowe. Odnalezione eseje wzbudziły zatem zrozumiałe zainteresowanie.

Pomijamy jednak na razie kwestię prawa natury, która będzie szczegółowo rozpatrywana na innym miejscu, a zajmiemy się najwcześniejszymi (znanymi dziś) pismami Locke'a. Są to: list do Henry Stubbe'a⁵, napisany w 1659 r., oraz dwie pochodzące z lat 1660-61 rozprawy na temat uprawnień władzy świeckiej w dziedzinie religii, jedna napisana po angielsku⁶, druga po łacinie⁷.

Nie zamierzamy referować treści tych rozpraw⁸. Nie to jest celem naszego artykułu. Chcemy tylko zaznaczyć, że sposób, w jaki Locke wypowiada się tu na temat zagadnienia tolerancji religijnej i ogólniej: stosunku władzy państwowej do spraw religii, różni się bardzo znacznie od tego, jaki jest nam dobrze znany z jego późniejszych na ten temat rozpraw, poczynając od *Essay Concerning Toleration* (1667). Nasunął się w związku z tym problem taki oto: czy Locke od r. 1660 do 1667 przeszedł tak dużą ewolucję poglądów, czy też wczesne jego traktaty pisane są „innym językiem”, operują odmiennym niż później aparatem pojęciowym, ale w gruncie rzeczy wyrażają tę samą liberalno-tolerancyjną postawę. W ocenie tych pism zarysowały się stanowiska bardzo kontrowersyjne.

Jedni z badaczy, np. J. W. Gough, wyrażają przekonanie, iż pisma te można i należy uznać za wyraz tej samej orientacji politycznej, którą widzimy u Locke'a w latach późniejszych, po r. 1667; że podstawowe poglądy Locke'a na temat władzy politycznej, natury kościoła i tolerancji nie ulegały w zasadzie przez całe jego życie poważniejszym zmianom. Locke stał się tylko w latach pełnej dojrzałości bardziej tolerancyjny

⁵ Odkryty przez Von Leydena, po raz pierwszy opublikowany w r. 1967 przez Ph. Abramsa, op. cit., s. 242-244.

⁶ Pełny tytuł brzmi: *Question: Whether the Civil Magistrate may lawfully impose and determine the use of indifferent things in reference to Religious Worship*. (W edycji C. A. Viano, s. 14-61, w przekładzie włoskim: s. 152-198. W edycji Abramsa, s. 117-175).

⁷ *An magistratus civilis possit res adiaphoras in divini culta ritus asciscere easque populo imponere? Affirmatur* (w edycji C. A. Viano s. 62-80, w przekładzie włoskim s. 199-218. W edycji Abramsa s. 185-209, w przekładzie angielskim s. 210-241).

⁸ Omawiają je: szczegółowo Von Leyden, we wstępie (Introduction) do: John Locke, *Essays on the Law of Nature*, wyd. cyt., s. 21-30, oraz M. Cranston w swej biografii Locke'a, cyt. wyd., w rozdziale V (s. 57-67). Omówienie krytyczne obu traktatów, nazwanych przez Abramsa: *Two Tracts on Government* (nie mylić z *Two Treatises of Government!*), znajduje się we wstępie (Introduction) Abramsa, op. cit., s. 3-111.. Niektórzy inni badacze, jak Von Leyden i J. W. Gough, nazywają oba te pisma *Two Treatises on the Civil Magistrate*.

i bardziej liberalny niż przedtem⁹ (co — dodajmy od siebie — świadczy jednak o pewnej ewolucji postawy).

Nieco podobnie sądzi Ernesto de Marchi twierdząc, że wczesne pisma Locke'a — chociaż w pewnych partiach zawierają tezy zdające się, „na pierwszy rzut oka” całkowicie kontrastować z postawą tolerancyjną, zmanifestowaną przez niego tak dobitnie już w r. 1659, mianowicie w liście do Henry Stubbe'a — nie nasuwają poważniejszych trudności w zakwalifikowaniu go, już wówczas, jako myśliciela ciężącego ku obozowi liberalnych polityków¹⁰.

Inną zupełnie ocenę zawierają sądy M. Cranstona i P. Lasletta. Cranston, zreferowawszy w swej biografii Locke'a treść jego pism z lat 1659-1661, konkluduje: W r. 1660 i 1661 Locke był człowiekiem prawicy, rzecznikiem skrajnych poglądów orientujących się ku władzy absolutnej; w ciągu kilku następnych lat jego polityczne przekonania miały ulec radykalnej zmianie¹¹. Tak samo wypowiada się Laslett. Dla Lasletta trudno o większe przeciwieństwo niż to, jakie istnieje między doktryną wyłożoną we wczesnych pismach Locke'a a doktryną *Two Treatises of Government*¹².

Ku temu też stanowisku skłania się Philip Abrams, autor wydanej ostatnio krytycznej edycji wczesnych pism Locke'a z lat 1659-61. Abrams twierdzi, że pisma te są „dziełem głęboko konserwatywnym”¹³. Jeśli zaś idzie o list Locke'a do Henry Stubbe'a z r. 1659, w którym — jak chcą Gough i De Marchi — został jakoby zmanifestowany w sposób niezwykle dobitny entuzjazm dla sprawy tolerancji, Abrams (podobnie jak przed nim Cranston) interpretuje go zupełnie inaczej. Według Abramsa w liście istotnie znaleźć można sympatię dla idei tolerancji, ale równocześnie i głębokie przekonanie, iż realizowanie jej doprowadziłoby szybko do zamętu społecznego. Czyli innymi słowy Locke sądził wówczas, iż tolerancja jest ideą piękną, ale na ziemi nieosiągalną. Abrams twierdzi dalej, że inter-

⁹ J. W. Gough we wstępie (Introduction) do: John Locke, *Epistola de Tolerantia. A Letter on Toleration*. Latin Text edited with a Preface by Raymond Klibansky. English Translation with an Introduction and Notes by..., Oxford 1968, s. 12.

¹⁰ Ernest de Marchi we wstępie do *Lettera sulla tolleranza, testo Latino e versione italiana*, Firenze 1961. Cytuję wg wyd. polskiego: John Locke, *List o tolerancji*. Tekst łaciński i przekład polski. Tłumaczył Leon Joachimowicz. Przedmowa: Raymond Klibansky. Wstęp: Ernesto de Marchi. Redakcja wydania polskiego: Zbigniew Ogonowski, Warszawa 1963, s. XXX. Jednakże później nieco, na str. XXXII, twierdzi de Marchi: „Rozprawki o władzy świeckiej stanowią wszakże pewien impas w rozwoju myśli [tolerancyjnej] Locke'a” (przekład wstępu z jęz. włoskiego na polski: Hanna Cierniak).

¹¹ „Locke in 1660 and 1661 was thus a man of the Right, an extreme authoritarian. Within a few years his political views were to be radically changed” (Cranston, op. cit., s. 67).

¹² We wstępie (Introduction) do: John Locke, *Two Treatises of Government*. A Critical Edition with an Introduction and Apparatus Criticus, by P. L., Cambridge 1960, s. 19-20.

¹³ Ph. Abrams, *Introduction* do op. cit., s. 9. Por. także *ibid.*, s. 100.

pretacje De Marchi'ego i Gougha są czystym nieporozumieniem: odczytali oni ironiczne uwagi Locke'a jako wypowiedź poważną¹⁴. Tak więc, według Abramsa, przed r. 1667 nie można się doszukać w myśli Locke'a żadnych oznak postawy liberalnej (w takim sensie słowa „liberalny”, jaki mamy na myśli, gdy mówimy o „liberalizmie” *Epistola de Tolerantia* czy *Two Treatises of Government*)¹⁵.

Sylwetka Locke'a w świetle nowych materiałów

W świetle odkrytych materiałów i ostatnich badań inaczej nieco rysuje się nam sylwetka Locke'a. Koturny, na których umieszczala go tradycja wiktoriańska, nie mogą się już żadną miarą ostać.

Przede wszystkim potwierdza się stanowczo fakt — co sugerowali zresztą już niektórzy badacze — że nie należał do gatunku „uczonych gabinetowych” i że był raczej filozofem z przypadku niż z powołania. Prawdą jest, że po ukończeniu studiów w Oxfordzie wybrał karierę akademicką. Kiedy jednak nadarzyła się stosowna okazja, bez żalu opuścił środowisko uczelniane i jako zaufany doradca lorda Ashleya — znanego bardziej pod późniejszym mianem lorda Shaftesbury'ego, przywódcy stronnictwa wigów — wmieszał się w wir spraw publicznych. Podobnie też jak jego możny protektor, prowadził różnorakie spekulacje handlowe, m. in. inwestował kapitały w handel niewolnikami (!).

Parał się też o wiele bardziej, niż przypuszczano, polityką. Między innymi prawie na pewno na początku lat osiemdziesiątych brał udział w spisku mającym na celu wprowadzenie na tron naturalnego syna Karola II, księcia Monmoutha; śmierć jego politycznego mentora, Shaftesbury'ego (styczeń 1683), bynajmniej nie odwiodła go od czynnego udziału w wielkiej polityce. Dopiero w czasie przymusowego pobytu w Holandii (1683-1689) praca pisarska wysunęła się w życiu Locke'a zdecydowanie na plan pierwszy. Ale po przewrocie w Anglii, który mu umożliwił powrót na wyspę, Locke znowu włącza się aktywnie w życie polityczne kraju.

Potwierdza się też, że wbrew obiegowym poglądom epistemologia przez długi czas leżała właśnie na peryferiach zainteresowań filozoficznych Locke'a. Jeśli chodzi o filozofię człowieka, dziedziną jego pierwotnych zainteresowań, którym się zresztą nie sprzeniewierzył i później, były takie problemy, jak: autorytet i zasięg władzy państwowej, stosunek państwa do kościoła, kwestia tolerancji — kwestie naówczas bardzo nabrzmiałe. W miarę ich analizowania zetknął się Locke z problematyką prawa natury, które — wedle jego ówczesnych mniemań — miało sankcjonować autorytet władzy państwowej. Studia nad prawem natury i wiążąca się

¹⁴ Ibid., s. 8. Por. też uwagę Abramsa w przypisie na s. 243.

¹⁵ Ibid., s. 9.

z tym kwestia pochodzenia i powszechnej ważności idei moralnych naprowadziły Locke'a, już na początku lat sześćdziesiątych, na problem genezy ludzkiego poznania. Jednakże nie podjął on wówczas tego tematu, gdyż było to dlań sprawą marginalną.

Locke pozostawił w swym archiwum — jak wspominaliśmy — ogromne stosy rachunków oraz spisy wydatków, pochodzące jeszcze z czasów wczesnej młodości. Dają one pojęcie o systematyczności, z jaką przez całe życie uprawiał ten rodzaj zapisków. Tak np. książka wydatków, prowadzona w r. 1649 (Locke miał wówczas lat siedemnaście i był uczniem szkoły w Westminster) mówi nam, że w trymestrze jesiennym Locke wydatkował m. in.: 6 pensów na grzebień, 8 — na lustro, 6 — jako napiwek dla pokojówki, 2 pensy kosztowało go strzyżenie włosów, a aż cały szyling „spędzenie wieczoru z Mrs. Susan”.

Pedantyczność w sprawach pieniężnych i troskliwość o nieuszczerwienie swego mienia posuwał tak dalece, że niekiedy przekraczało to granice taktu. Oto w tym samym liście, w którym z powodu nieoczekiwanej śmierci przyjaciela składał wyrazy głębokiego ubolewania jego synowi i żonie, potrafił domagać się zwrotu długu, który zmarły u niego ciągnął.

W ogóle da się powiedzieć, — co zresztą wiedziano już i dawniej — że okazywał dużą zapobiegliwość w gromadzeniu dóbr materialnych. Toteż chociaż urodził się w rodzinie niezamożnej, dzięki różnorodnym spekulacjom (pożyczanie pieniędzy na procent, skupowanie akcji, etc.) dorobił się wcale pokażnej fortuny. W chwili śmierci aktywa jego majątku wykazywała 20 000 funtów, sumę na owe czasy nader znaczną.

Koniec pewnej legendy

Jedną z największych ciekawostek, które zawierają nowo odkryte materiały, są dokumenty dotyczące się spraw miłosnych w życiu Locke'a. Jeszcze przed paru laty znakomita uczona w pracy poświęconej poglądom moralnym Locke'a pisała: „Życie uczuciowe Locke'a jest białą kartą. Nie ma się go żadna plotka”¹⁶. Jakoż istotnie, nie dysponowano materiałami, które by mogły coś nam na ten temat powiedzieć. Ów zdumiewający brak jakiegokolwiek przekazu źródłowego, jeśli chodzi o sprawy płci, usposabiał do przypuszczeń, iż dla Locke'a, męża o surowej i jak mniemano, purytańskiej obyczajowości, sprawy te roli żadnej nigdy, a przynajmniej w wieku dojrzałym, nie odgrywały. Sugestie te narzucały się zwłaszcza pod wpływem biografów ery wiktoriańskiej, a znajdowały one tym łatwiej wiarę, iż spod pióra Locke'a wyszła pokażna ilość pism poświęconym kwestiom religii (ważny traktat *Racjonalność chrześcijaństwa* oraz

¹⁶ M. Ossowska, *Myśl moralna Oświecenia angielskiego*, Warszawa 1966, s. 82.

wcale obszerne komentarze do Pisma św.), obfitujących zarówno w cytaty biblijne, jak i w surowe akcenty moralizatorskie. Otóż lektura tych pism, (w których Locke ujawnia się jako zdecydowany rzecznik racjonalizmu religijnego, mianowicie racjonalizmu w stylu polskich arian), skłaniała do akceptowania sugestii bigoteryjnych biografów angielskich zeszłego wieku.

Uporządkowanie kolekcji Lovelace'a doprowadziło do odkrycia zupełnie niespodziewanego: znaleziono bogaty zbiór listów miłosnych do Locke'a oraz bruliony jego odpowiedzi. Listy te wraz z innymi materiałami ukazują nam zupełnie inny obraz Locke'a niż ten, do którego przywykliśmy. Jest to Locke — kobieciarz, Locke rozmówany w uprawianiu flirtów i nie rezygnujący z nich nawet w okresie starości.

Uprawiał je zresztą sekretnie, a tak dalece dbał o dyskrecję, że uciekał się do najrozmaitszych sposobów, by bądź to zawoalować prawdziwy charakter swych intymnych kontaktów, bądź uniemożliwić zidentyfikowanie osoby. Tak więc obcinał na listach doń skierowanych podpisy, wyskrobywał lub wręcz wycinał z tekstu nazwiska mogące naprowadzić na właściwy ślad, posługiwał się skrótami, a w pewnym okresie życia używał sympatycznego atramentu.

Obsesja ostrożności

Nie tylko zresztą w sprawach miłosnych był człowiekiem aż do przesady ostrożnym. Podobnie „preparował” wiele swych archiwaliów dotyczących spraw innego zgoła rodzaju. I jeśli trudno się ostatecznie dziwić, że postępował tak z papierami mającymi związek z polityką (był wszak uwikłany w afery polityczne dużego formatu), to niejaki zdumienie budzi fakt, że podobną przezorność okazywał niekiedy w stosunku do notatek naukowych.

Jednakże nigdy bardziej nie przejawiała się ostrożność Locke'a niż w odniesieniu do *Dwóch traktatów o rządzie* (*Two Treatises of Government*), które — jak wiadomo — opublikowane zostały anonimowo na początku 1690 r.

Notabene okoliczności powstania tego dzieła, jego geneza, są zupełnie inne, niż przypuszczano do niedawna. Ostatnie bardzo szczegółowe badania prowadzone przez P. Lasletta, których pełne wyniki ogłoszone zostały w r. 1960, wykazały, że mylne było mniemanie, jakoby Locke napisał je w związku z tzw. Glorious Revolution, tj. obaleniem Jakuba II Stuarta i intronizacją Williama I. W rzeczywistości Locke zabrał się do pisania dzieła z instygacji Shaftesbury'ego już w r. 1679, a rozpoczął je właśnie od traktatu, który potem miał nosić tytuł *Traktat drugi*. Traktat ten Locke doprowadził niemal do końca już w r. 1680, a następnie dopiero rozpoczął pisać traktat, nazwany później *Traktatem pierwszym*, w pier-

wotnym zamyśle w ogóle nie zamierzony. W latach 1681-1683 Locke pracował sporadycznie nad obu traktatami uzupełniając je i przerabiając. Krótko mówiąc, *Dwa traktaty o rządzie* powstały w atmosferze walki politycznej wigów nie z Jakubem II, ale z Karolem II, na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych. Natomiast w r. 1689, już po powrocie do Anglii z holenderskiego azylu, Locke do dzieła, którego rękopis, bezpiecznie ukryty, przeleżał przez cały ten czas na wyspie, dorzucił kilkanaście nowych paragrafów oraz przedmowę wychwalającą Williama I. Ta ostatnia okoliczność dała asumpt do powstania legendy, iż *Dwa traktaty o rządzie* zostały napisane w związku z przewrotem rewolucyjnym w 1688 r.¹⁷

Wróćmy jednak do wątku, który nas tu interesował: obsesyjnej, graniczącej niemal z objawami schizofrenii, ostrożności Locke'a. Wydając *Dwa traktaty o rządzie* w Anglii już po wstąpieniu na tron monarchy, którego przecież był zdecydowanym stronnikiem i który go za swego stronnika uważał, Locke nie tylko zataił swe autorstwo, ale nadto wszelkich pertraktacji w sprawie druku dokonywał w sposób niezwykle konspiracyjny. Wszystkie negocjacje na ten temat zarówno z wydawcą (osobiście mu dobrze znanym) jak i z samym drukarzem prowadził za pośrednictwem osoby podstawionej, którą zobowiązał, że autora będzie oznaczała kryptonimem „my friend”. Niezależnie od tego Locke z pedantyczną dokładnością niszczył we wszystkich swych papierach wszelkie wzmianki na temat dzieła, tak odnoszące się do jego powstawania, jak i druku, czy wreszcie przedruków. Nie dochowała się też żadna jego wersja rękopiśmienna, nawet w ułamkach. W prywatnej swej bibliotece Locke skatalogował *Dwa traktaty o rządzie* wśród książek anonimowych, których autorstwa nie udało się ustalić¹⁸.

Jeśli ktoś wysunąłby przypuszczenie, iż Locke, być może, mało sobie cenił ów traktat, pisany przecież okazjonalnie, na zamówienie swego politycznego mentora, Shaftesbury'ego, i nie chciał kompromitować swego nazwiska, które właśnie zyskało dużą renomę dzięki (równoległej prawie) publikacji *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego*, supozycja taka nie da się pogodzić ze znanymi skądinąd faktami. Oto bowiem Locke wielokrotnie wyrażał się niezwykle pochlebnie o tej książce i rekomendował ją jako dzieło wartościowe. Tak np. w liście z dnia 25 V 1703 r. do jednego ze swych krewnych, zalecał *Dwa traktaty o rządzie* jako rzecz szczególnie godną uwagi dla młodego gentlemana pragnącego zaznajomić się z problemami polityki i filozofii państwa. M. in. Locke pisał wówczas: „Jeśli chodzi o własność, to problem ten nigdzie nie został wyłożony jaśniej niż

¹⁷ Wstęp Lasletta do op. cit., (por. przypis 12), s. 49-66.

¹⁸ Ibid., s. 5-7.

w książce *Two Treatises of Government*”¹⁹. Dodajmy, że na półkach biblioteki Locke’a dzieło to spoczywało obok *Polityki* Arystotelesa.

Nieco podobnie zachowywał się Locke wydając *List o tolerancji* (*Epistola de tolerantia*)²⁰, chociaż środki ostrożności, które przedsięwziął przy tej okazji, nie były już tak drastyczne. Kiedy jednak dotarła doń wieść, iż tajemnica autorstwa przeciekła do niektórych osób, Locke mniemając, iż winę za to ponosi niedyskrecja Filipa van Limborcha, przyjaciela z czasów pobytu w Holandii, który czuwał osobiście nad drukiem listu, skierował doń ostry list z wyrzutami pisząc m. in.: „chciałbym powiedzieć, że jeśli by Pan powierzył mi taki sekret, nigdy bym go nie zdradził ani żadnemu krewnemu, ani żadnemu przyjacielowi, ani żadnej w ogóle istocie ludzkiej bez względu na okoliczności. Nie zdaje Pan sobie sprawy, w jaką uwikłał mnie Pan sytuację”²¹.

W rzeczywistości wszystkie te obawy były płonne, a wyobrażenia o grożących mu niebezpieczeństwach — urojone. Po roku 1688 nie groziły Locke’owi żadne komplikacje z tytułu ogłoszenia wzmiankowanych pism. Zresztą fakt, iż on właśnie napisał zarówno *Dwa traktaty o rządzie*, jak i *List o tolerancji*, stał się z czasem w Anglii tajemnicą poliszynelem, mimo że Locke z uporem maniaka usiłował ciągle zacierać ślady swego autorstwa lub — co najmniej — uchylać się od odpowiedzi na stawiane mu na ten temat pytania. Wobec takiej postawy nawet bliscy mu przyjaciele nie pozwalali sobie ani w rozmowach bezpośrednich, ani w korespondencji, wypowiadać się o tych pismach w sposób, który by mógł zdradzić, iż wyszły one spod jego ręki. Dopiero na krótko przed śmiercią, mianowicie w kodycyli do testamentu, datowanym 15 IX 1704 r. (6 tygodni przed skonem), Locke oficjalnie przyznał się do autorstwa obu dzieł, jak również do tego, iż jego też tworem był traktat *Reasonableness of Christianity*²².

Locke a sprawy polskie

Warto zwrócić uwagę, że materiały kolekcji Lovelace’a zawierają ciekawe (przedtem nieznanne) informacje na temat stosunku Locke’a do arianizmu polskiego, a ściślej mówiąc: do socynianizmu, tj. do tego nurtu ariańskiego, który propagował hasła „religii zgodnej z rozumem”. Już w r. 1951 ukazała się książka (*Socinianism in XVII-Century England*), której autor, H. J. McLachlan, wykorzystując częściowo kolekcję Lovelace’a, podał sporo szczegółów o drukach socyniańskich w bibliotece filozofa. Książka McLachlana została wyzyskana w polskiej literaturze nau-

¹⁹ Ibid., s. 3.

²⁰ Zob. o tym R. Klibansky, przedmowa do *Epistola de Tolerantia*, Oxford 1968, s. XX-XXV (por. przyp. 9).

²¹ Cytuję za R. Klibansky’em, op. cit., s. XXIII-XXIV.

²² M. Cranston, op. cit., s. 459-60 i przypis 1-2.

kowej i nie warto tu do niej powracać²³. Na podkreślenie natomiast zasługuje fakt, że późniejsze publikacje angielskie dorzucają pewne nowe dane dotyczące tej żywo nas interesującej kwestii.

Zanim jednak przejdziemy do tej sprawy, słów kilka na temat wspomnianego wyżej (por. str. 146) listu Locke'a do Henry Stubbe'a, autora książki *An Essay in Defence of the Good Old Cause*, postulującej wolność religii. List napisany został w 1659 r., po przeczytaniu nadesłanej mu przez Stubbe'a książki w obronie tolerancji. Locke doradza w nim Stubbe'owi, aby kreśląc historię tolerancji przedstawił także jej dzieje najnowsze, zwłaszcza w Holandii, Francji i w Polsce. Omawiając ów list odkrywca, Von Leyden, wzmiankę o Polsce opatrzył odnośnikiem, w którym pisze, iż jest ona świadectwem, że Locke już wówczas, a więc bardzo wcześnie, interesował się polskim socynianizmem²⁴. Nas wzmianka ta interesuje tu z innych jeszcze względów. Uszły one dotąd uwagi tych, którzy poddawali list drobiazgowej egzegezie:

Jak wspominaliśmy, list do H. Stubbe'a niektórym badaczom służy jako koronny dowód tezy, że Locke już wówczas opowiadał się za tolerancją. Inni natomiast odczytują go jako elaborat pełen ironii. Zacytujmy zatem odnośny urywek listu w przekładzie polskim (tekst oryginalny podajemy w przypisie):

„Załużę, że nie kontynuował Pan swej historii tolerancji aż do naszych czasów i nie przedstawił, jak ta sprawa wygląda w Holandii, Francji, w Polsce, etc., jako że przykłady najbliższe mają na nas wpływ największy... Skoro już Pan powołał się na autorytet starożytności, to świadectwo codziennego doświadczenia wykaże, że ludzie różnych wyznań mogą w spokoju jednoczyć się pod władzą tego samego rządu i jednomyślnie realizować te same interesy obywatelskie i ręka w rękę kroczyć do tego samego celu, jakim jest spokój i wspólna społeczność, mimo że wybierają sobie różne drogi do nieba. Dopomoże Pan [w ten sposób] niemało swej sprawie a stanowisko Pana stanie się bardziej przekonujące dla tych, dla których — jak Pan to sam zaznaczył — pozostała już tylko ta drobnizna wątpliwość: czy mianowicie rzecz da się teraz zrealizować”²⁵.

²³ Zob. o tym Z. Ogonowski, *Socynianizm a Oświecenie. Studia nad myślą filozoficzno-religijną arian w Polsce XVII w.*, Warszawa 1966, s. 550-551, passim.

²⁴ Von Leyden, op. cit., (por. przyp. 1), s. 22.

²⁵ A oto oryginalne brzmienie tego urywku: „I am sorry that you continued not your history of toleration down to these times and given us an account of Holland, France, Poland, etc, since nearest examples have the greatest influence...; when you have [shown? — dodatek wydawcy!] the authority of antiquity the testimony of daily experience will demonstrate that men of different professions may quietly unite under the same government and unanimously carry the same civil interest and hand in hand march to the same and of peace and mutual society though they take differend ways towards heaven. You will add no small strength to your case and be very convincing to those to whom what you hare already said has leff nothing to doubt but whether it be naw practicable”. (Abrams, op. cit., s. 243). Abrams opatrzył ów wstęp takim przypisem: „...the irony here is, of course, obvious; the cases of daily testimony that he asks Stubbe to consult are all instances of

Otóż wydaje się nam, że wzmianka o Polsce w tym kontekście potwierdza raczej sugestię Cranstona i Abramsa. Skoro bowiem list pisany był w r. 1659, to Locke, jeśli naprawdę już w tym czasie interesował się socynianizmem, nie mógł nie wiedzieć o perypetiach polskich arian, którzy po uchwale sejmowej skazującej ich na wygnanie (1658) zabiegali w różnych stolicach europejskich o interwencję dyplomatyczną w ich sprawie. Przykład Polski, dawniej tolerancyjnej, przemawiał zatem stanowczo przeciwko tezie Stubbe'a.

Powróćmy jednak do poloniców w bibliotece Locke'a. Nowe szczegóły na ten temat podają J. Harrison i P. Laslett²⁶. Podkreślają oni, że 9,8% wszystkich tytułów (dokładnie: 365 pozycji) w bibliotece Locke'a, to „książki drukowane w Niemczech i w Polsce”²⁷. Byłoby rzeczą interesującą rozdzielić tę pozycję i dokonać przeliczenia druków ściśle polskich.

W książce Harrisona i Lasletta znajdujemy obszerną listę (o wiele obszerniejszą niż u McLachlana) książek socyniańskich znajdujących się w posiadaniu Locke'a. Kwestii tej niepodobna tu omawiać szczegółowiej. Podkreślimy tylko dwa fakty. Po pierwsze, że Locke posiadał m. in. wydaną w r. 1654 książkę Szlichtynga *Apologia pro veritate accusata*, w której Szlichtyng kreśli program powszechnej tolerancji i rozdziału kościoła od państwa (gdyby jeszcze udało się ustalić, kiedy Locke nabył tę książkę!); po drugie, że książkę *Brevis disquisitio*, pióra rektora szkoły ariańskiej w Rakowie, J. Stegmanna, zawierającą kwintesencję myśli filozoficzno-religijnej socynian, otrzymał Locke w podarunku od Antoniego Collinsa, jednego z najwybitniejszych (w czasie późniejszym) deistów (musiał to być rok 1703). Informacja ta, będąca dla laika zgoła nieciekawa i bez znaczenia, dla specjalisty jest ekscytująca. Jest to pierwszy wyraźny ślad bezpośredniego kontaktu między polską literaturą socyniańską a deizmem angielskim, ślad, którego daremnie dotąd poszukiwano²⁸.

Dodajmy, że według najbardziej dotąd kompetentnego znawcy kolekcji Lovelace'a, Von Leydena, zawiera ona wiele materiałów dotyczących socyniańskich zainteresowań Locke'a. Są to wzmianki w notatnikach Locke'a, zestawienia czytanych książek, wyciągi z lektury, itp. H. J. McLa-

anarchy, destruction and violence of the most brutal sort caused by religious differences. The impossibility of men living quietly together while holding contrary beliefs was, indeed, the theme of two despondent histories of the world published in 1659". (Ibid., s. 243).

²⁶ *The Library of John Locke*, Oxford 1965.

²⁷ Ibid., s. 20.

²⁸ W książce cytowanej *Socynianizm a Oświecenie*, op. cit., na str. 545 pisałem, co następuje: „Nie ma (jak dotąd) dowodów na to, że myśl socynian była bezpośrednio recypowana przez angielskich deistów...”. Kładłem nacisk na tezę, że socynianizm polski oddziałal na Locke'a i angielskich deistów pośrednio, przez angielskich latytudyerian i unitarian. Jeden z recenzentów wytknął mi wówczas, że hipoteza ta jest nazbyt ostrożna i że zaprezentowany w książce materiał upoważnia do śmielszych wniosków. Dziś skłonny byłbym przyjąć, że stanowisko, które zająłem w cytowanej książce, wymaga ponownego rozpatrzenia.

chlan miał wyzyskać, jak twierdzi Von Leyden, ten typ materiałów w stopniu niedostatecznym²⁹.

Wynika stąd, że dalsze studia nad kolekcją Lovelace'a mogą nam przynieść, także jeśli chodzi o ten temat, wiele interesujących niespodzianek. Wydaje się, że współudział badaczy polskich w studiowaniu, kolekcji byłby ze wszech miar wskazany.

Spór o doktrynę Locke'a

Wspominaliśmy, iż między historykami badającymi spuściznę pisarską Locke'a istnieją poważne rozbieżności co do tego, jak należy interpretować jego wczesne pisma odkryte po II wojnie światowej. Dyskusja na ten temat jest jednak tylko fragmentem dyskusji dotyczącej całości doktryny politycznej i moralnej Locke'a, dyskusji, która rozpoczęła się jeszcze przed opublikowaniem nowo odkrytych pism wczesnych. Będziemy relacjonować jej przebieg nie w przekroju chronologicznym, w kolejności pojawiania się poszczególnych rozpraw i monografii, ale w przekroju problemowym. Ten sposób — mamy nadzieję — uczyni nasz wykład bardziej przejrzystym. Zaczniemy zaś od podstawowej kategorii w doktrynie politycznej Locke'a, kategorii prawa natury.

Kwestia prawa natury

1. Klasyczna koncepcja prawa natury. Zanim pokażemy, na czym polega istota sporu o prawo natury w doktrynie Locke'a, przypomnimy, bardzo skrótowo, jak pojęcie to funkcjonowało w tradycji filozoficznej aż do połowy XVII w.

Tradycyjna koncepcja prawa natury sięga korzeniami w głąb starożytności, do stoików i Arystotelesa. W duchu chrześcijańskim przekształcona została kongenialnie przez św. Tomasza z Akwinu³⁰, w czasach zaś nowszych wyłożył ją chyba najbardziej przejrzysto Richard Hooker. Jej główne rysy są następujące³¹: Bóg stworzył świat, którego cechą zasadniczą jest ład i harmonia. Świat ten ma strukturę hierarchiczną. Na samym szczycie znajduje się Stwórca — Bóg, potem idą duchy wyższe, na-

²⁹ „The mentioning of Poland intimates Locke's early interest in Socinianism, which for the following years can be traced in greater detail in notebooks and book — lists. Some references, though by no means all, are given by W. J. McLachlan, (podkreślenie moje — Z. O.), (Von Leyden op. cit., s. 22, przypis 1).

³⁰ Zob. H. Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit. Problemgeschichtliche Untersuchungen als Prologomena zu einer Rechtsphilosophie*, Göttingen 1960, s. 32, 39-47, 57-65.

³¹ Opieramy się tu na pracy W. Euchnera, *Locke zwischen Hobbes und Hooker. Zu neuen Interpretationen der politischen Philosophie John Locke's* („Archives Européennes de Sociologie”, t. VII, 1966, nr 1, s. 130-131).

stępnie ludzie, wreszcie zwierzęta, a na samym końcu rzeczy nieożywione. Porządek stworzenia, *lex aeterna*, wyznacza wszystkim bytom raz na zawsze właściwe im miejsce. Człowiek będąc istotą obdarzoną rozumem, uczestniczy w owym porządku inaczej niż byty nieożywione czy też ożywione, ale bezrozumne: działa nie na zasadzie konieczności, lecz powodując się wskazaniem rozumu. Albowiem ludzki rozum zdolny jest wykryć i sformułować reguły, które pouczają, jak istoty rozumne winny się zachowywać, aby ów wieczny ład nie został naruszony. Zbiór owych reguł postępowania: nakazów i zakazów, jest właśnie prawem natury (czasem mianem „prawa natury” oznacza się też poszczególne normy wchodzące w skład tego zbioru). Prawo to jest prawem w najwłaściwszym sensie słowa „prawo”: zostało nadane przez Boga, który ma władzę nad wszystkimi rzeczami; normy tego prawa — wieczne i niezmiennie — obowiązują powszechnie i bezwzględnie.

Należy podkreślić, że wedle tej tradycyjnej koncepcji, normy prawa natury są zgodne nie tylko z ludzkim rozumem, ale i z naturą ludzkich popędów. Rozum człowieka i jego popędy: instynkt samozachowawczy, popęd rozrodczy i instynkt społeczny, są ze sobą wewnątrznie zestrojone, zharmonizowane. Nie istnieją tu żadne nieprzewycięzalne konflikty. Człowiek postępujący zgodnie z rozumem nie zadaje gwałtu swoim popędom, a tylko nimi kieruje. Tylko w taki sposób może człowiek realizować swój ziemski cel, którym jest doskonalenie się wewnętrzne. Ale człowiek, będąc z natury istotą społeczną, doskonalić się może dopiero w społeczności. Stąd też społeczności ludzkie, zrzeszenia, państwa służą rozwojowi istoty ludzkiej. Rozwój ten jednak może się w pełni realizować tylko w takiej społeczności, w której panuje sprawiedliwość i która zatem rządzi się według norm prawa natury.

2. Prawo natury w doktrynie Hobbesa. W połowie XVII w. pojawiło się dzieło, które zerwało radykalnie z tą tradycyjną koncepcją prawa natury, ale które też spotkało się z ogólnym potępieniem, a jego autor odsądzony został od czci i wiary. Mamy tu oczywiście na myśli *Lewiatana* Tomasza Hobbesa.

Hobbes uznał prawo natury za nic innego, jak tylko za zbiór zasad, które wskazują, jak człowiek winien postępować, aby zachować swe istnienie. Zasady te dyktuje ludziom rozum³² i jeśli są one ogólnie respektowane, możliwe staje się uniknięcie wojny wszystkich z wszystkimi i zachowanie pokoju. O zasadach tych twierdził Hobbes, że są niezmiennie i wieczne, ale zupełnie w innym sensie, niż to utrzymywano w klasycznej teorii prawa natury, a mianowicie w tym oto, iż nigdy tak się nie zdarzy, żeby wojna między ludźmi sprzyjała zachowaniu ich życia, a pokój — zniszczeniu³³. Zasady te, u Hobbesa, nie są prawem we

³² *Lewiatan*, rozdz. 13 (wyd. B K F., s. 112) i rozdz. 14 (s. 113-114).

³³ *Ibid.*, rozdz. 15 (s. 140).

właściwym znaczeniu, są tylko *lex indicativa*, pouczają, a nie zobowiązują³⁴. Prawo zaś, wzięte we właściwym znaczeniu, zobowiązuje, jest bowiem zakazem lub nakazem wydanym przez kogoś, kto posiada władzę rozkazywania i moc wymuszania posłuchu przez zastosowanie siły wobec opornych. Natomiast prawa natury obowiązują, według Hobbesa, tylko *in foro interno*, tzn. „zobowiązują one do pragnienia, by tak było, jak one mówią”³⁵, ale nie zawsze zobowiązują, by je wprowadzać w czyn. *In foro externo* obowiązują wtedy dopiero, gdy są nakazane przez władzę państwową zdolną do wymuszenia posłuchu siłą. Jeśli na straży prawa nie stoi siła, człowiek nie jest zobowiązany go przestrzegać. „Albowiem prawa natury... i przestrzeganie ich przez ludzi z własnej woli, bez przymusu wywieranego przez jakąś moc — to rzeczy przeciwne naszym przyrodzonym uczuciom, które skłaniają nas do stronności, pychy, zemsty i rzeczy temu podobnych. I ugody, bez miecza, są tylko słowami i nie mają mocy, by dać człowiekowi bezpieczeństwo. Dlatego też mimo praw natury (które każdy człowiek respektuje, gdy chce je respektować i gdy może to czynić bez ryzyka), jeśli nie zostanie ustanowiona żadna moc albo zostanie ustanowiona nie dość wielka, by nam zapewnić bezpieczeństwo, to każdy człowiek będzie liczył na własną swą siłę i sztukę, gdy chodzi o zabezpieczenie się przed innymi ludźmi, i będzie to czynił prawnie”³⁶. Jeśliby czynił inaczej, tj. jeśliby spełniał nakazy prawa natury „w takim czasie i miejscu, gdzie żaden inny człowiek tego nie czyni, wystawiałby się tylko na pastwę innych ludzi i sprowadziłby pewną swoją zagładę, co by było sprzeczne z podstawą wszelkich praw natury, które dążą do tego, ażeby zachować to, co jest dane przez naturę”³⁷. Krótko mówiąc, według Hobbesa normy prawa natury to nic innego jak pewne „teoremy”, dyktaty rozumu wskazujące warunki, na jakich możliwe jest pokojowe współzycie ludzi.

Przejdźmy teraz do Locke'a. Przypomnijmy raz jeszcze, że celem naszym nie jest wyłożenie jego poglądów na prawo natury, a zreferowanie dyskusji, jaka na ten temat się toczy. Aby jednak czytelnik mógł właściwie zrozumieć i ocenić punkty widzenia dysputantów, winien mieć w pamięci materię sporu. Zmuszeni zatem jesteśmy, *nolens volens*, dokonać tu krótkiego exposé. Pokażemy w nim, możliwie esencjonalnie, co Locke twierdził o prawie natury w swych różnych pismach uwypuklając miejsca, które stały się powodem do dyskusji.

3. Locke o prawie natury. Kategoria prawa natury jest kręgosłupem wspierającym całą Locke'owską filozofię państwa. Mimo to nigdzie w *Dwu traktatach o rządzie*, gdzie termin ten pojawia się nie-

³⁴ Ibid., rozdz. 15 (s. 141) i rozdz. 26 (s. 236).

³⁵ Ibid., rozdz. 15 (s. 139).

³⁶ Ibid., rozdz. 18 (s. 147).

³⁷ Ibid., rozdz. 15 (s. 139-140).

zmiernie często, Locke nie podejmuje próby sprecyzowania tego pojęcia ani nie objaśnia, w jaki sposób ludzie uświadamiają sobie, że prawo takie istnieje i że jego normy mają charakter bezwzględnie obowiązujący. Należy dodać, że w żadnym w ogóle dziele Locke'a, drukowanym za jego życia, pojęcie prawa natury nie zostało szerzej omówione³⁸. Dziwny zaiste fakt u filozofa, który domagał się (w *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego*) ścisłego definiowania pojęć i który twierdził, że nieprecyzowanie terminów jest jedną z głównych przyczyn sporów w filozofii; tym dziwniejszy, kiedy się zważy, że Locke, jak wspominaliśmy, był autorem zbioru esejów specjalnie prawu natury poświęconych. Spodziewać by się należało, że skoro zbioru tego drukiem nie ogłosił, to rozwinięcie na ten temat poglądy w dziełach, które do druku przeznaczył, mianowicie w tych ich partiach, w których kategoria prawa natury się pojawia. Tak się jednak nie stało; co więcej — Locke do końca życia, mimo naga-bywań przyjaciół niezadowolonych z jego ogólnikowych wypowiedzi o prawie natury w *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego*, nie zgodził się ogłosić obszerniejszej pracy o tej kwestii³⁹.

Sięgnijmy zatem do *Esejów o prawie natury*⁴⁰, ukończonych piętnaście prawie lat przed momentem, w którym Locke przystąpił do pisania *Dwu traktatów*, i zobaczmy, co ma on tam do powiedzenia na ten temat.

Przez „prawo natury” rozumie tu Locke, zgodnie z tradycją filozoficzną, zbiór podstawowych reguł moralnych, do których przestrzegania ludzie są bezwzględnie zobligowani. Odrzucając, już wówczas, koncepcje wiedzy wrodzonej⁴¹, a także przecząc, by prawo natury znane było ludziom tylko z tradycji przekazywanej z pokolenia w pokolenie, tradycji (której pra-źródłem byłaby wiedza otrzymana przez pierwszych rodziców bezpośrednio od Boga), Locke w *Esejach* wykazuje, iż prawo to jest poznawalne w sposób przyrodzony i że to naturalne poznanie legitymuje się pochodzeniem empirycznym.

W jaki jednak sposób ludzie z wiedzy pochodzącej z doświadczenia zmysłowego czerpią poznanie o istnieniu jakichś reguł moralnych i co więcej, nieomylnie rozpoznają, iż regułom tym mają obowiązek się podporządkować? Otóż droga do tego prowadzi... przez teologię naturalną. Kontemplując świat, panujący na nim ład i porządek, jego przedziwną harmonię, etc., etc., rozum wysnuwa wniosek, iż musi istnieć jakaś przepotężna i mądra istota, kierująca całą machiną kosmosu, będąca zara-

³⁸ Por. W. Von Leyden, op. cit., s. 13. Por. także P. Laslett, op. cit., s. 81.

³⁹ Por. W. Von Leyden, op. cit., s. 73; P. Laslett, op. cit., s. 79-81.

⁴⁰ Oczywiście, opierać się będziemy na jedynym dotąd wydaniu tych esejów (1954), w opracowaniu W. Von Leydena, s. 108-243, tekst paralelny łańciskowo-angielski, przekład angielski pióra Von Leydena. Odsyłać będziemy zawsze do tekstu oryginalnego, łańciskiego.

⁴¹ *Esej III*.

zem jego stworzycielem i opiekunem⁴². Ten dowód istnienia Boga, wywiedziony z celowości i ładu świata, uzupełnił Locke jeszcze dowodem antropologicznym (człowiek zawdzięczać może swoje istnienie tylko jakiemś bytowi bardziej doskonałemu niż on sam; tym może być tylko Bóg, itd.), który to dowód, podobnie jak i pierwszy, miał również rodowód empiryczny⁴³.

Dalszym ogniwem w tym łańcuchu myślowym była przesłanka następująca: Bóg stworzywszy świat dla pewnego celu, przepisał wszystkim istotom określony sposób zachowania się zgodny z ich naturą. Skoro zaś człowieka stworzył Bóg istotą rozumną, to nie może ulegać wątpliwości, że człowiek, by żyć zgodnie ze swą naturą, ma obowiązek: a) posługiwać się rozumem, którym go Bóg obdarzył; b) być posłusznym wskazaniom rozumu. Wynika stąd, że postępując według zaleceń rozumu, człowiek spełnia wolę bożą⁴⁴.

Dyktały rozumu stają się, w tej interpretacji, prawem we właściwym znaczeniu, spełniają bowiem warunki, które juryści łączą zwykle z pojęciem prawa⁴⁵: są wyrazem woli prawodawcy, któremu jesteśmy podporządkowani jako stworzenia, nad którymi ma on władzę nieograniczoną; wolę tę łatwo możemy poznać za pomocą światła naturalnego, wpisana jest bowiem w porządek świata.

Istnieje zatem prawo będące wyrazem woli Boga. Można zaś i należy nazywać je prawem natury, gdyż po pierwsze, wiedzę o nim, jak wspomniano wyżej, zdobywamy sposobem naturalnym; po drugie, jest ono zgodne z naturą człowieka; po trzecie, jego przepisy są jednakie dla wszystkich ludzi i nie zmieniają się w zależności od miejsca i czasu, podobnie jak nie zmieniają się prawa rządzące zjawiskami przyrody. W *Esejach o prawie natury* Locke kroczy — jak widać — w zasadzie szlakiem utartym i (pominąwszy epistemologię, o czym później) nawiązuje do tradycyjnej koncepcji prawa natury.

Powróćmy teraz do *Dwóch traktatów* i postawmy takie pytanie: czy wypowiedzi Locke'a na temat prawa natury, zawarte w tym dziele, harmonizują z tym, co mówi o tej kwestii w innych swoich pismach? Otóż istnieją w tej materii rozbieżności dość zagadkowe. Przedstawiając je ograniczymy się do punktów najistotniejszych:

⁴² *Esej IV*, s. 150, 152.

⁴³ *Ibid.*, s. 154.

⁴⁴ *Ibid.*, s. 156.

⁴⁵ Por. tu wypowiedzi Locke'a w *I Eseju*: „Haec igitur lex naturae ita describi potest quod sit ordinatio voluntatis divinae lumine naturae cognoscibilis (...). Ex his facile patet in ea omnia reperiri quae ad legem requiruntur. Nam primo declaratio est superioris voluntatis, in quo consistere videtur legis ratio formalis (...). Secundo, quod legis est proprium, quid agendum sit vel omittendum praescribit. Tertio homines obligat, omnia enim quae ad obligationem requiruntur in se continet; quamvis enim eo modo quo leges positivae non promulgatur, sufficieuter tamen hominibus innotescit (quod sufficit), cum possibile sit solo lumine naturae eam cognoscere.

W *Dwóch traktatach* Locke jako podstawową zasadę prawa natury proklamuje obowiązek samozachowania (self-preservation). Ta najwyższa powinność przedstawiona jest raz jako nałożony na jednostkę obowiązek zabiegania przede wszystkim o zachowanie własnego indywidualnego istnienia, kiedy indziej znów jako obowiązek dbania o zachowanie społeczeństwa, a nawet ludzkości. Tak więc w II,6 czytamy, że każda jednostka ludzka ma obowiązek dbać przede wszystkim o zachowanie się przy istnieniu, a jeśli zachowanie jej życia nie jest przez to narażone na szwank, także jak najusilniej zabiegać o zachowanie istnienia wszystkich innych ludzi. W *Traktacie pierwszym* — obowiązek samozachowania jednostki wyprowadza Locke z wrodzonego popędu samozachowawczego: Bóg wszczepił ludziom instynkt samozachowawczy. Ten niezwykle silny popęd, skierowany ku zabezpieczeniu i zatrzymaniu życia, został ludziom wszczepiony przez Boga po to, by był im zasadą działania (Principle of Action). Rozum, który jest głosem Boga, poucza i upewnia ludzi, że winni oni, idąc za tą naturalną skłonnością, dbać o zachowanie się przy życiu i że tak postępując spełniają wolę swego Stwórcy. Z tej powinności, którą Bóg na ludzi nałożył, wynika jasno, iż mają oni uprawnienie (*right*) wykorzystywać dla swych życiowych potrzeb wszystkie „boże stworzenia”, które są im do tego potrzebne (I,86). „Pierwszym i podstawowym prawem natury” (First and fundamental natural Law) nazywa Locke w II,134 obowiązek zachowania społeczeństwa; a w II,149, prawo samozachowania (tym razem znowu w wersji indywidualistycznej) jest „prawem podstawowym, świętym i niezmiennym” (this Fundamental, Sacred and unalterable Law of Self-Preservation). Z obowiązku samozachowania wreszcie wywodzi Locke w *Dwóch traktatach* uprawnienie do własności.

Tymczasem w *Esejach*, pisanych kilkanaście lat wcześniej, Locke przeczy stanowczo tezie, iż obowiązek samozachowania można w ogóle uważać za prawo natury. W eseju VI, mając najprawdopodobniej na myśli Hobbesa, Locke pisał:

Są tacy, którzy całe prawo natury sprowadzają do tego, że każda jednostka ludzka jest zobowiązana dbać o zachowanie swego istnienia, podstaw zaś tego prawa szukają nie w czymś wznioślejszym, lecz w miłości samego siebie i w owym instynkcie, który sprawia, że każde pojedyncze indywiduum ludzkie zabiega, na ile to możliwe, o swe bezpieczeństwo i pomyślność. Otóż jeśli źródłem prawa natury byłaby troska o zachowanie siebie przy istnieniu, to cnota (*virtus*) byłaby dla człowieka nie tyle obowiązkiem (*officium*), ile wygodą (*commodum*); i tylko to byłoby dlań prawe (*honestum*), co jest pożyteczne (*utile*); przestrzeganie zaś tego prawa stanowiłoby nie powinność, którą na nas nakłada natura, lecz przywilej i korzyść, do której przecież dążymy powodując się względem na pożytek (*utilitas*). Stąd jednak wynikałoby zaraz, że le-

kceważąc i gwałcąc to prawo działamy być może na naszą niekorzyść, ale z pewnością nie popełniamy występku⁴⁶.

Jeśli z kolei zestawimy *Dwa traktaty* z *Rozważaniami dotyczącymi rozumu ludzkiego*, dostrzeżemy rozbieżności innego typu.

W *Dwóch traktatach* Locke wypowiada się zwykle na temat prawa natury nie tylko w taki sposób, jak gdyby w umysłach ludzkich nie mógł istnieć najmniejszy cień wątpliwości co do tego, czy prawo takie istnieje, ale często również tak, jak gdyby treść jego była powszechnie znana. Prawo natury (będące „prawem rozumu”, a jednocześnie „wyrzajem woli bożej”) jest „plain und intelligible”; jest równie jasne i zrozumiałe jak prawo pozytywne, a właściwie nawet jaśniejsze (II,12). Rządzi ono w stanie natury (II,6), a także i w społeczeństwie obywatelskim (II,135). Jest „wieczystą normą dla wszystkich ludzi, zarówno prawodawców, jak i innych”, itd., itp. Zasady prawa natury stają się w tej prezentacji czymś zupełnie oczywistym, ba — zdarza się nawet, że Locke, chcąc tę oczywistość szczególnie podkreślić, używa języka, jakim przemawiali wyznawcy doktryny natywistycznej, zwalczanej przecież tak stanowczo w *Rozważaniach* (por. II,21 w. 30-31).

Reasumując: ludzie prawo natury znają (tzn. znają określone zasady moralne i zdają sobie sprawę, że są one wyrazem woli Boga); a co więcej, znając to prawo, są mu w ogromnej większości dobrowolnie posłuszni. Tylko nieliczni nie chcą go respektować depreczując jego normy. Tym samym jednak świadczą dobitnie, iż są degeneratami, gdyż wyzbywają się zasad ludzkiej natury.

Są jednak w *Dwu traktatach* partie, gdzie o prawie natury mówi się inaczej zupełnie. W partiach tych (np. II, 123-124) Locke także podtrzymuje tezę, iż prawo natury jest „jasne i zrozumiałe dla wszystkich rozumnych stworzeń”, ale z wywodów jego zdaje się tu wynikać, iż ludzie są raczej niezdolni do przestrzegania w całości jego norm (jeśli nie zmusza ich do tego strach przed karą). Nie zdolni zaś są dlatego, że bądź nie dbają o to, by zaznajomić się z nim gruntowniej, bądź jeśli nawet je znają, trudno jest im przełamać egoistyczne skłonności swej natury (!), i w wypadku, kiedy ich aktualne dążności wchodzą z nim w kolizję, starają się je tak zinterpretować, aby ich interesy nie poniosły szkody. Istnieje tu więc w doktrynie Locke'a jak gdyby pęknięcie.

Zostawiając jednak na razie tę kwestię na stronie rzućmy okiem na *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, aby zobaczyć, jak rzecz ta przedstawia się tutaj. Otóż w *Rozważaniach* Locke daje także dobitnie wyraz przekonaniu, że prawo natury istnieje. Prawo to, podobnie jak w *Dwu traktatach*, jest, i tu również, „prawem rozumu” a zarazem dekretem woli bożej; i tylko ono może być uznane za „prawdziwą pod-

⁴⁶ Esej I, s. 180.

stawę moralności” (I. 3. § 6), jako że stanowi „jedyny rzetelny probierz moralnej słuszności” (II. 28. § 8).

Ale równocześnie tu prawo natury wcale nie jest łatwo poznawalne i nie ono rządzi ludzkością! „Kto zechce starannie studiować historię ludzkości..., ten będzie mógł się przekonać, że nie dałoby się wymienić bodaj jednej takiej zasady moralnej albo pomyśleć takiego prawidła określającego czyny cnotliwe..., których tu lub ówdzie nie miałoby w pogardzie lub nie potępiała moda, powszechnie przyjęta przez całe warstwy społeczne kierujące się praktycznymi [tzn.: moralnymi] poglądami i regułami życiowymi wręcz przeciwnymi” (I. 3. § 10). To, z czym ludzie porównują zwykle swe postęпки; co służy im za wzorzec i normę postępowania, to wcale nie prawo natury, którego większość ludzkości w ogóle nie zna i nie wie o jego istnieniu, lecz zespół poglądów, zasad i obyczajów sankcjonowanych przez — jak Locke to nazywa — „prawo opinii czyli reputacji” (the law of opinion or reputation, II. 28. § 10). „Miarą tego, co wszędzie jest uważane za cnotę czy za występki i co tak jest nazywane, jest aprobata lub nagana, która upowszechnia się i ugruntowuje w różnych społeczeństwach, plemionach i zrzeszeniach ludzkich na całym świecie na podstawie ukrytej lub milczącej zgody, wskutek czego te lub owe postęпки znajdują uznanie albo zostają potępione, zależnie od tego, co odpowiada panującym w danym miejscu sądom, poglądom i obyczajom” (ib., § 12). A owe poglądy moralne i obyczaje są bardzo różne, nierzadko barbarzyńskie. *Rozważania* w tych partiach, gdzie omawia się problemy moralności, zawierają mnóstwo przykładów mających zaświadczyc, jak sprzeczne są z sobą pojęcia etyczne ludzi. Prawo natury tu, kiedy motywy ludzkiego postępowania analizowane są bez pasji politycznej, zepchnięte zostaje na plan bardzo odległy, tak odległy, że praktycznie można go nie brać w rachubę. „Wielu ludzi, kto wie, czy nawet nie większość, rzadko zastanawia się poważnie nad karami, jakie dosięgają tych, co łamią prawo ustanowione przez Boga”. Inaczej za to odnoszą się ludzie do sankcji, jakie im grożą ze strony opinii publicznej: „Komu uznanie i potępienie w opinii nie wydaje się pobudką wystarczająco mocną, aby była zdolna skłonić ludzi do zastosowania się do reguł postępowania i poglądów tych, z którymi współżyją, ten zdaje się słabo znać naturę ludzką lub dzieje ludzkości: wszak przekonujemy się, że większa część ludzi rządzi się głównie, jeśli nie wyłącznie, tym właśnie prawem zwyczajowym i że ludzie czynią to, co im zapewnia dobre imię wśród tych, z którymi obcuja, mało się troszcząc o prawo boże i państwowe”. Kar, które są przewidziane za przekroczenie prawa państwowego, można nieraz uniknąć, a w każdym razie jest wielu takich, którzy „ludzą się nadzieją bezkarności”. Kiedy się jednak wykroczy przeciwko funkcjonującym w środowisku normom zwyczajowym, niepodobna uniknąć sądu opinii i każdy o tym wie. A jest to kara,

którą mało kto ośmieli się zlekceważyć: „Na dziesięć tysięcy nie znajdzie się bodaj jeden tak dalece pewny siebie, tak mało wrażliwy, by znosił obojętnie stałą niechęć i potępienie ze strony swego najbliższego otoczenia. Osobliwe i nadzwyczajne usposobienie musiały mieć ten, kto by się godził żyć w kręgu ludzi, którzy stale odnoszą się doń pogardliwie i piętnują go niesławą... Jest to brzemię ponad ludzką wytrzymałość...” (II. 28. § 12).

Tak więc między obu dziełami Locke'a, które — przypomnijmy — opublikowane były równocześnie (1690), istnieją w kwestii prawa natury rozbieżności. W *Dwu traktatach* Locke mówi o prawie natury z reguły tak, jak gdyby treść jego była powszechnie znana i jak gdyby ludzkość, w przeważającej większości, dobrowolnie respektowała jego nakazy. W *Rozważaniach* natomiast prawo natury nie jest łatwo poznawalne, gdyż większość ludzkości albo nie wie o nim nic, albo wie niewiele; ludzie rządzą się nie prawem natury, nawet jeśli świadomi są tego, że prawo istnieje, lecz prawem zwyczajowym, prawem opinii.

Dodajmy na marginesie, że sposób, w jaki Locke przedstawił w *Rozważaniach* kwestię prawa natury, naraził go na zarzut, iż sprzyja filozofii moralnej Hobbesa. James Tyrrell, przyjaciel filozofa jeszcze z lat młodości, pisząc w r. 1690 w jednym z listów o chłodnym przyjęciu, z jakim spotkało się w Oxfordzie to dzieło, radził mu, by dla odsunięcia podejrzeń o „hobbizm” opublikował *Eseje o prawie natury*. Locke pominął tę propozycję milczeniem. Ale w drugim wydaniu *Rozważań* (1694) dorzucił pewne drobne uzupełnienia w partiach, które traktowały o prawie natury, a w *Liście do czytelnika* podkreślił z naciskiem, że w dziele swym traktuje nie o tym, jakimi normami moralnymi ludzie powinni się kierować, lecz jedynie relacjonuje, co ludzie nazywają zwykle cnotą, a co występkiem, i czym się rzeczywiście kierują⁴⁷. Nie ulega wątpliwości, że ta konstatacja, oddająca wiernie tok myśli w *Rozważaniach*, nie wyjaśnia w najmniejszym stopniu rozbieżności w tej materii między obu dziełami Locke'a.

Pozostaje jeszcze ważny traktat z dziedziny filozofii religii *Racjonalność chrześcijaństwa...* opublikowany anonimowo w pięć lat po ukazaniu się *Dwóch traktatów o rządzie*. Otóż kontrast między tymi dwoma dziełami w tym, co dotyczy kwestii prawa natury, jest jeszcze większy niż zasygnalizowany poprzednio między *Dwoma traktatami* a *Rozważaniami*. Locke wprawdzie i w *Racjonalności chrześcijaństwa* nie przeczy, że prawo natury może być poznane w sposób przyrodzony, ale cóż pozostało tu z gromkich deklaracji na ten temat w *Traktacie drugim*? Oto dowiadujemy się, że poznanie prawa natury drogą czysto rozumową jest czymś niezmiernie trudnym. Wymaga to znacznego wykształcenia logicz-

⁴⁷ Von Leyden, op. cit., wstęp, s. 76.

nego w poprawnym wyciąganiu wniosków, wielkiego wysiłku umysłowego, dużo dobrej woli i bardzo dużo wolnego czasu. A rzadko się zdarza, aby wszystkie wymienione okoliczności zeszyły się razem. Ogromna większość ludzkości to ludzie prości i zapracowani lub co najmniej pochłonięci sprawami codziennego bytu. „Tam gdzie ręka nawykła do sochy i łopaty, głowa rzadko sięga do wzniosłych pojęć czy też ćwiczy się w misternych refleksjach. Dobrze jeszcze, jeśli ludzie tego pokroju (nie wspominając już nic o innej płci) okażą się zdolni do zrozumienia prostych twierdzeń i krótkiego ciągu dedukcji na temat spraw bliskich ich zmysłom i ściśle związanych z ich codziennym doświadczeniem. Spróbuj wykroczyć poza te granice, a zadziwisz większość ludzkości”⁴⁸. Zresztą nawet filozofowie rzadko tylko dochodzą do poprawnych wniosków w sprawach moralności, a któż z nich kiedyś, opierając się wyłącznie na niekwestionalnych przesłankach ustalonych sposobem przyrodzonym, za pomocą samego tylko rozumowania wydedukował w całości pełny system prawa natury?⁴⁹ Prawdą jest, że jeśli chodzi o podstawowe zasady współżycia społecznego, bez respektowania których społeczeństwo nie mogłoby istnieć, sama konieczność pouczyła ludzi o tym, co mają uważać za cnotę, a co za występki. Takiej cnoty uczyło też zawsze cywilne prawo państwowe, ale uczyło na tyle tylko, na ile to było niezbędne dla zachowania państwa i spokojności rządów, które też (tzn. rządy) wymuszały dla tych cnót posłuch przy pomocy sankcji⁵⁰. Należy również pamiętać, że „owe słuszne miary dobra i zła, które wprowadziła gdzieś konieczność, prawo cywilne usankcjonowało, a filozofia zaleciła, nie opierały się na swych właściwych podwalinach. Uważano je bowiem za wiązadła społeczeństwa, za udogodnienia pozytywne w życiu publicznym, za godne pochwały zwyczaj” i za nic więcej⁵¹.

Wnioski, jakie Locke wyciąga tu z refleksji nad naturą ludzką, trudno nazwać optymistycznymi: Rozum ludzki, jeśli zdany jest sam na siebie, w sprawach moralności z reguły zawodzi. Dlatego właśnie potrzebne było Objawienie. Było potrzebne, bo po pierwsze, rozum, dopiero kiedy pouczony jest przez słowo boże, łatwo, jasno i w całej pełni pojmuje prawo moralne; bo po wtóre, prawo to dopiero dzięki Objawieniu zyskuje sobie, zwłaszcza wśród tłumów, dostateczny autorytet. Ten drugi punkt jest nawet ważniejszy. Nie jest bowiem niemożliwością metafizyczną wydedukować pełny system prawa natury w sposób czysto racjonalny, tj. bez pomocy Objawienia, ale spowodować bez pomocy Objawienia, aby prawo owo zostało zaakceptowane i uznane za powszechnie obowiązujące,

⁴⁸ *Locke on Politics, Religion and Education* [Antologia tekstów Locke'a], edited, by M. Cranston, New-York — London [1965], s. 230-231.

⁴⁹ *Ibid.*, s. 217.

⁵⁰ *Ibid.*, s. 216.

⁵¹ *Ibid.*, s. 220-221.

rzecz to zgoła niemożliwa. Pouczenia i zalecenia najwymowniejszych nawet filozofów przekonać mogą niewielu, skłonić do posłuchu — jednostki. Inaczej natomiast reaguje tłum, kiedy wierzy, że przekazywane mu prawo jest rozkazem Boga. Nigdy żaden filozof nie uzyskał i uzyskać nie może tak wielkiej powagi, jaką zyskuje objawione słowo boże, potwierdzone cudami i przynoszące z sobą coś, co stanowi samo przez się potężny impuls skłaniający do posłuchu: obietnice nagrody w postaci wiecznego życia w szczęściu — dla cnotliwych; i zapowiedź surowej, wiecznie trwającej kary — dla występnych⁵².

Jesteśmy tu oddaleni o całe niebo od pojęć i wyobrażeń, które Locke podsuwał czytelnikowi w pierwszych rozdziałach *Traktatu drugiego*: od owego „prawa rozumu”, które „rządzi stanem natury” i jest zarówno łatwo poznawalne, jak i w pełni zrozumiałe, i któremu ogromna większość ludzi dobrowolnie okazuje szacunek i posłuch.

4. *Kontrowersje*. Te rozbieżności w pismach Locke'a, w dawniejszej historiografii albo niedostrzegane, albo neglizowane, stały się w ostatnich dwudziestu latach zaczynem wielkiej dyskusji wokół całej Locke'owskiej filozofii państwa i moralności, dyskusji, w której zarysowały się bardzo kontrowersyjne stanowiska.

Z grubsza biorąc, wśród dysputantów wyróżnić można trzy stanowiska:

Wedle pierwszego nauka Locke'a po prostu nie tworzy jedności; poszczególne traktaty są próbami rozwiązania takich czy innych problemów, ale łącznie wzięte nie stanowią koherentnej doktryny. Wątpliwe zresztą, czy Locke taką doktrynę starał się stworzyć.

Stanowisko drugie uważa, że zasygnalizowane rozbieżności dadzą się wyjaśnić i że doktryna Locke'a stanowi jednolitą całość. Rzecznicy tego stanowiska dzielą się jednak na dwie bardzo sobie przeciwstawne i zwalczające się partie: jedni (a) widzą w Locke'u przedstawiciela burżuazyjnej koncepcji prawa natury (w duchu koncepcji Hobbesa), zrywającej świadomie z koncepcją tradycyjną, ale maskującego to zerwanie deklamacjami mającymi przesłonić przed tłumem profanów istotną treść doktryny moralnej. Drudzy (b) zaliczają Locke — mimo wszystko — do stoicko-chrześcijańskiej szkoły prawa natury, a wskazywane rozbieżności uważają za pozorne.

Istnieje wreszcie trzecie stanowisko, jak gdyby pośrednie między stanowiskiem 2(a) i 2(b), nie dające się ująć w żaden z tych schematów.

*

Von Leyden, odkrywca *Esejów o prawie natury*, istnienie rozbieżności między poszczególnymi pismami Locke'a uważa za fakt ewidentny.

⁵² Ibid., s. 213; 216-217; 219-220.

Wedle niego, filozof prawdopodobnie zdawał sobie sprawę z tej sytuacji i właśnie owa niemożność zbudowania zwartej i koherentnej doktryny moralnej była jedną z przyczyn, a może i przyczyną główną, iż w *Rozważaniach* wypowiadał się na temat prawa natury tak bardzo powściągliwie i że nie podjął się, wbrew namowom przyjaciół, napisania osobnego dzieła poświęconego temu zagadnieniu⁵³.

Na podobnym stanowisku stoi P. Laslett, autor krytycznego wydania *Dwóch traktatów o rządzie*, ale wyciąga z niego nieco odmienne wnioski. Przypominając zadziwiające, zaiste, środki ostrożności przedsiębrane przez Locke'a w celu utrzymania w tajemnicy, iż dzieło to wyszło spod jego pióra (kompletne zniszczenie rękopisów, zaszyfrowana korespondencja z wydawcą dzieła, usunięcie ze swoich papierów wszelkich wzmianek, które by mówiły cokolwiek o istnieniu tej książki, etc.), Laslett utrzymuje, że życzeniem Locke'a niewątpliwym było, aby *Dwa traktaty* rozpatrywane były przez czytelnika oddzielnie, a nie łącznie z *Rozważaniami*. Nie bez powodu, są to bowiem dzieła najzupełniej różne i opierające się na innych przesłankach: *Rozważania* to dzieło filozofa sceptycyzującego, wskazującego na granice wiedzy ludzkiej, i dla którego prawo natury nie istnieje; *Dwa traktaty* to raczej manifest polityczny niż filozoficzny traktat, manifest mający uzasadnić słuszność programu wigów. Temu też zadaniu został podporządkowany sposób ujęcia tematu, w tym także sposób wypowiedzania się o prawie natury, o którym Locke nie mógł tu pisać powściągliwie, jako że obiektywne istnienie tego prawa, jego poznawalność, a nawet powszechna znajomość była przecież istotną presupozycją doktryny politycznej, jaką w dziele tym wykladał⁵⁴.

Po innej linii poszły zaskakujące interpretacje L. Straussa i R. H. Coxa. Locke — wywodzi Strauss⁵⁵, przytaczając imponujący i z dużą inwencją interpretowany materiał dowodowy, miał identyczny pogląd na prawo natury jak Hobbes (por. wyżej, s. 156-157), uznał jednak za stosowne wyłożyć go w taki sposób, aby nie szokować opinii publicznej. Dla Locke'a pojęcie „prawa” łączyło się nierozdzielnie z pojęciem „pracodawcy” oraz sankcji, czyli nagród i kar za podporządkowanie się prawu lub za jego lekceważenie. Jeśliby zatem miało istnieć prawo natury w sensie takim, jak pojmowała je tradycja filozoficzna stoicko-chrześcijańska (prawo natury = system powinności, tj. nakazów i zakazów ustalonych przez Boga, który stworzywszy świat stoi na straży panującego

⁵³ Von Leyden, op. cit., s. 70-71; por. także późniejszy artykuł tegoż *John Locke and Natural Law*, „Philosophy”, XXXI (1956), January, s. 26.

⁵⁴ P. Laslett, op. cit., s. 80-83; 88-90.

⁵⁵ Książka Leo Straussa *Natural right and History*, Chicago 1953, znana mi jest w przekładzie francuskim: *Droit Naturel et histoire*, Paris 1954. Ustęp poświęcony Locke'owi zawarty jest tu na ss. 215-261.

w nim ładu; powinności ludzkie nie kolidują z naturą ludzkich popędów), to za pomocą światła naturalnego poznawalne musiałyby być dwie prawdy naczelné: pierwsza, że istnieje Bóg — pracodawca, druga — że istnieje życie pośmiertne, w którym ludzie będą nagradzani za spełnianie powinności lub karani za ich niespełnianie. Otóż jeśli zbadać pod tym kątem cały korpus dzieł Locke'a, okaże się, że wiedzę o życiu pośmiertnym, czyli o sankcjach prawa natury, możemy zdobyć tylko z objawienia. Stąd wynika, że rozum naturalny jest niezdolny poznać prawa natury jako prawa! Ergo: prawo natury, we właściwym sensie słowa „prawo”, nie istnieje.

Tę trudność można by przezwyciężyć w taki sposób: Bóg jest prawdomówny. Skoro Bóg objawił, że istnieje życie przyszłe, to jest to prawda niekwestionowalna. Czyli: rozum naturalny nie jest wprawdzie zdolny dowieść, że dusze ludzkie żyć będą zawsze, ale może dowieść, że Nowy Testament jest dokumentem objawionym przez Boga. A ponieważ Nowy Testament naucza ..., itd., zatem rozum naturalny może dowieść, że istnieje prawo natury we właściwym znaczeniu słowa „prawo”. Szkopuł jednak tkwi w tym, że Locke nie tylko nie podjął nigdzie próby dowiedzenia, że Nowy Testament jest istotnie dokumentem objawionym, ale nadto istnieją wszystkie dane po temu, że Locke nie wierzył w ogóle w możliwość dowiedzenia tej prawdy⁵⁶. Na potwierdzenie tej tezy Strauss przytacza bardzo sugestywny materiał dowodowy, który tu pominiemy⁵⁷. Konkluzja zaś (podparta interesującą argumentacją) jest taka: Locke odrzucił w ogóle tradycyjną naukę o prawie natury i poszedł śladami Hobbesa. Uznał normy prawa natury za nic innego, jak tylko za „teorematy”, za dyktaty rozumu wskazujące warunki, na jakich możliwe jest pokojowe współzycie ludzi⁵⁸. Chcąc jednak uniknąć losu Hobbesa, którego koncepcje spotkały się z ogólnym potępieniem, i aby treść swej politycznej doktryny uczynić łatwiej przyswajalną, Locke ubrał ją w kostium tradycyjnej nauki o prawie natury. Rezultatem tej maskarady są właśnie owe rozbieżności w wypowiedziach Locke'a, zarówno między różnymi jego pismami, jak i, niejednokrotnie, w obrębie jednego i tego samego dzieła, rozbieżności, z których sam Locke zdawał sobie doskonale sprawę, a nawet więcej — które były z a m i e r z o n e. I tę tezę, z kolei, obudowuje Strauss obfitym materiałem dowodowym.

Inaczej mówiąc, są w pismach Locke'a, zwłaszcza w *Dwu traktatach o rządzie*, dwie warstwy: egzoteryczna, przeznaczona dla „tłumu”, i ezoteryczna, dla umiejących myśleć. Ta druga, „hobbesowska”, represen-

⁵⁶ Ibid., s. 216-217.

⁵⁷ Ibid., s. 218-224.

⁵⁸ Ibid., s. 240.

tująca prawdziwe stanowisko Locke'a, dałaby się ująć w następujące cztery punkty⁵⁹:

Po pierwsze, to co Locke nazywa prawem natury, nie jest tożsame co do treści z prawem moralnym wyłożonym w kodeksach Pisma św.; nie jest też uważane przez Locke'a za system powinności, nakazany dekretem woli bożej, ale za dyktat rozumu ludzkiego.

Po drugie, prawo to — tak jak u Hobbesa — daje się wydedukować z przysługującego każdemu człowiekowi naturalnego prawa do szczęścia, a sięgając do faktu bardziej fundamentalnego: z prawa do samozachowania. Zwróćmy tu, na marginesie, uwagę, że w zdaniu tym sformułowanie: „prawo do...”, znaczy tyle co: „uprawnienie”; należy je wyraźnie odróżnić od terminu „prawo” używanego w znaczeniu: „nakazana powinność”. W języku łacińskim używane bywają w tym wypadku dwa różnie brzmiące słowa: *ius* (którego Locke używa — w *Esejach o prawie natury* — kiedy ma na myśli „prawo do czegoś”, czyli uprawnienie) i *lex* (kiedy myśli o nakazanej powinności lub o systemie powinności). W języku angielskim oddaje się te terminy odpowiednio przez: *right* i *law*. Wracając do przerwanej wątku, prawo to (w sensie: system powinności, a więc *lex, law*) jest postulowane przez człowieka dla ochrony swego istnienia i dla swego pożytku.

Po trzecie, sankcją tak pojmowanego prawa natury (*lex*) jest przyjemność i przykrość, prawo to zatem opiera się na podstawie hedonistycznej.

Po czwarte, w stanie natury, ponieważ nie istnieje władza zdolna wymusić ogólny posłuch dla norm prawnych, każdy człowiek może czynić, co chce, i ma do tego prawo (*ius, right*), gdyż jego główną powinnością (*lex*) jest dbałość o zachowanie swego istnienia i swój pożytek. Stąd stan natury jest stanem wojny.

Książka, w której Strauss przedstawił swą interpretację poglądów Locke'a na prawo natury, ukazała się w r. 1953 i zyskała od razu szeroki rozgłos (przekład francuski pojawił się już w r. 1954, niemiecki — w r. 1956), ale jej tezy spotkały się ze zdecydowanym sprzeciwem większości historyków. Kiedy w r. 1954 Von Leyden opublikował nieznanne przedtem eseje Locke'a o prawie natury (zob. wyżej, s. 147), historycy, którzy skłaniali się ku interpretowaniu doktryny moralnej Locke'a w duchu tradycyjnym, uznali swe stanowisko za potwierdzone. Strauss poddał zatem z kolei dokładnej analizie *Eseje o prawie natury* i wyniki jej przedstawił w publikacji⁶⁰ ogłoszonej w r. 1958. Przy-

⁵⁹ W punkty te ujął koncepcję Straussa J. W. Yolton omawiając (krytycznie) jego poglądy w artykule zamieszczonym w: „The Philosophical Review”, 1958, October, s. 483.

⁶⁰ *Critical Note. Locke's Doctrine of Natural Law*, „The American Political Science Review”, vol. LII, June 1958, nr 2).

znaje w niej, że w *Esejach* Locke idzie śladami tradycyjnej, stoicko-chrześcijańskiej nauki o prawie natury, radykalnie i jawnie zrywając z nią jedynie w momencie, kiedy twierdzi, że wiedza o normach moralnych jest pochodzenia empirycznego. Dalsze wywody Straussa zmierzają do wykazania, że *Eseje* nie obalają jego, Straussa, poglądów. W *Esejach* są zawarte tak ewidentne sprzeczności — nie tylko między poszczególnymi esejami, ale niekiedy i w obrębie jednego i tego samego eseju — iż trudno powątpiewać, by Locke mógł ich nie dostrzegać⁶¹. *Eseje* zatem pokazują jasno, jak wątpliwa dla Locke'a była już wówczas, na początku lat sześćdziesiątych, nauka o prawie natury⁶².

Zbliżone stanowisko w ocenie poglądów Locke'a zajął w r. 1960 R. H. Cox⁶³. Za punkt wyjścia swej interpretacji obrał Cox fakt, że w *Dwóch traktatach o rządzie* są — jak to pokazuje na zebranych materiale — dwa diametralnie sobie przeciwne obrazy stanu natury. W obrazie pierwszym stan natury jest przedstawiony jako „stan pokoju, dobrej woli, wzajemnej pomocy i ochrony życia”, a więc jako stan sielankowy; obraz drugi natomiast jest na modłę Hobbesa: jako stan wojny wszystkich z wszystkimi⁶⁴. Z tymi dwoma przeciwstawnymi sobie obrazami stanu natury korespondują odpowiednie deklamacje na temat prawa natury: w pierwszym wypadku ludzie zachowują się tak, jak gdyby normy prawa natury były im wrodzone, działają bowiem spontanicznie — wyjąwszy nieliczne jednostki — zgodnie z kodeksem moralnym; w drugim wypadku (jakoby od rozdziału IX poczynając) prawo natury jest odległym ideałem, o którym mało kto pamięta: ludzie nie tylko nie rządzą się wedle jego norm, ale w ogromnej większości kierują się pożądaniami nie dbając o wzorzec moralny i mało troszcząc się o jego poznanie. Ignorancja, namiętność, egotyzm — oto fundamentalne cechy człowieka w stanie natury⁶⁵. Cox twierdzi, że prawdziwy pogląd Locke'a na stan natury jest ten drugi⁶⁶ i dorzuca, że Locke był „hobbesistą” z przekonania, lecz lękał się do tego przyznać. Źródłem zatem sprzeczności w *Dwu traktatach* jest to, że Locke chcąc ukryć prawdziwy charakter swej doktryny przed niepowołanymi, nafaszerował ją poglądami ogólnie akceptowanymi, w które nie wierzył.

Locke uczynił to w tym celu, aby nie szokować na wstępie czytelnika, lecz zachęcić go do dalszej lektury. Byłoby to więc coś w rodzaju *captatio benevolentiae*. W dalszych partiach *Traktatu drugiego*

⁶¹ Ibid., s. 493b-494a.

⁶² „Locke's early essays show clearly how doubtful he was, from the beginning of his career, of the traditional natural law teaching” (ibid., s. 500b).

⁶³ W książce *Locke on War and Peace*, Oxford 1960, która ukazała się już po bardzo surowej ocenie poglądów Straussa przez J. W. Yoltona (por. niżej, przypis 67).

⁶⁴ *Locke on War and Peace*, cyt. wyd., s. 75-79.

⁶⁵ Ibid., s. 75-81.

⁶⁶ Ibid., s. 104-105.

Locke jakoby stopniowo i systematycznie dystansował się od tego poglądu, aby w końcu zaprezentować pogląd zupełnie przeciwny.

Przeciwko takim interpretacjom wystąpił z ostrą polemiką J.W. Yolton⁶⁷. Yolton twierdzi, że z czterech wymienionych wyżej poglądów, które Strauss przypisuje Locke'owi, tylko jeden, mianowicie ten sformułowany w punkcie 3., można odnaleźć w doktrynie autora *Rozważań o rozumie ludzkim*: teoria prawa natury istotnie łączy się u Locke'a w pewien sposób z koncepcją hedonistyczną. Prawo to jednak — wbrew temu, co utrzymuje Strauss — Locke stale i konsekwentnie uznaje za wyraz woli bożej i utożsamia z prawem moralnym Nowego Testamentu. Między tak pojmowanym prawem natury a hedonistyczną etyką nie widzi Yolton nieprzewycięzonych sprzeczności. Jego zdaniem, Locke łączy obie te koncepcje przyjmując dodatkowe założenie, że życie zgodne z zasadami prawa natury zapewnia trwałą szczęśliwość: „Bóg związał ze sobą nierozdzielnie cnotę i szczęście powszechne i sprawił, że praktykowanie cnoty jest niezbędne dla zachowania społeczeństwa i jest w oczywisty sposób korzystne dla każdego, z kim człowiek cnotliwy ma do czynienia” (*Rozważania...*, I. 3. § 6).

Wywody Straussa, usiłujące wykazać zbieżność poglądów Locke'a i Hobbesa na stan natury, uznaje Yolton za niepoważne. Locke przecież, zupełnie inaczej niż Hobbes, obejmuje pojęciem „stan natury” także społeczności wysoko zorganizowane (monarchia absolutna — przypomina Yolton — jest u Locke'a jedną z form stanu natury). Locke nigdy i nigdzie, zdaniem Yoltona, nie identyfikuje stanu natury ze stanem wojny, jak czyni to Hobbes, gdyż w przeciwieństwie do Hobbesa, traktuje wybujały nadmiernie egoizm, uniemożliwiający dobrowolne podporządkowanie się prawu moralnemu, nie jako normę, lecz jako odchylenie od normy.

Za kontynuatora tradycji stoickiej uważa Locke'a Raymond Polin⁶⁸. Podobnie jak Yolton, interpretację Straussa uznaje za niepoważną⁶⁹. W pismach Locke'a odnajduje skryształizowany, wewnętrznie spójny system. Teoria poznania, logika, metafizyka, moralność, polityka — opierają się tu na wspólnych założeniach⁷⁰. Prawo natury wkomponowane jest w ten system koherentnie, wskazywane sprzeczności są pozorne. Człowieka pojmuje Locke — zupełnie jak stoicy⁷¹ — jako istotę zakotwiczoną w uporządkowanym kosmosie, rządzącym się wedle prawidłowości ustalonych przez Boga. Prawo natury jest — w tym obrazie świata

⁶⁷ W artykule *Locke on the Law of Nature*, „The Philosophical Review”, 1958, October, s. 477-498.

⁶⁸ *La politique morale de John Locke*, Paris 1960.

⁶⁹ Por. strony: 50-51; 113, 114-115, 123, 176.

⁷⁰ *Ibid.*, s. 304.

⁷¹ Zob. H. Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, cyt. wyd., s. 39-47.

i człowieka — zharmonizowane z naturą ludzkiego rozumu i ludzkich popędów.

Do tradycyjnej szkoły prawa natury zalicza Locke'a w dalszym ciągu wielu innych historyków⁷². Darujemy tu sobie omawianie ich interpretacji, dość schematycznych i nie odbiegających lub mało odbiegających od utartych modeli interpretacyjnych jego myśli, a skupimy za to uwagę na stanowisku, które — podobnie jak stanowisko Straussa — wywołało opory i sprzeciwy, ale równocześnie odsłoniło nowe aspekty problemu i znalazło wielu admiratorów. Wyłożył je C. B. Macpherson, profesor nauk politycznych na Uniwersytecie w Toronto, w głośnej już dziś książce *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*⁷³.

Macpherson jest zdania, że w *Dwu traktatach o rządzie* są przedstawione dwa całkowicie sprzeczne ze sobą obrazy stanu natury: jeden optymistyczny, ukazujący ten stan jako przeciwieństwo wojny, drugi — pesymistyczny, identyfikujący właściwie stan natury z hobbesowskim stanem wojny. Macpherson wykazuje nadto, że oba te obrazy odnoszą się do tego samego stadium stanu natury, mianowicie do stadium bezpośrednio poprzedzającego utworzenie społeczeństwa obywatelskiego⁷⁴. W związku z tym nasuwają się pytania: jak Locke mógł twierdzić, że w stanie natury ludzie rządzą się prawem natury, a równocześnie — że się nim nie rządzą? Jak mógł w tym samym dziele umieścić wypowiedzi głoszące, że ludzie są przeważnie „rozumni” i usposobieni pokojowo (tzn. że nie tylko zdolni poznać prawo natury, będące prawem rozumu, lecz także są temu prawu w większości posłuszni), a jedno-

⁷² Wśród tych wymienić należy na pierwszym miejscu R. Singha (*John Locke and the Theory of Natural Law*, „Political Studies”, IX, 1961, s. 105-117), który wypowiada pogląd, że Locke'owska koncepcja prawa natury niczym się od klasycznej filozofii prawa natury nie różni. Poglądy bardziej umiarkowane wyrażają: J. W. Lenz (*Locke's Essays on the Law of Nature*, „Philosophy and Phenomenological Research”, XVII, 1956/57, ss. 105-113); Ch. Monson (*Locke and his Interpreters*, „Political Studies”, VI, 1958, s. 120-133); M. Seliger: *The Liberal Politics of John Locke*, London 1968, (na s. 43-81). R. Polin reasumuje swe poglądy we wstępie do edycji łacińsko-francuskiej Locke'a *Listu o tolerancji: Lettre sur la tolerance. Latin-français*. Ed. critique et préface par R. Klibansky, Trad., introd. et notes par R. P. Montreal 1964; toż Paris 1965. Na temat różnych interpretacji Locke'a istnieje artykuł, do którego nie udało mi się dotrzeć, W. Euchnera, *Zum Streit um die Interpretation der politischen Philosophie John Locke's*, „Politische Vierteljahresschrift”, III (1962). Korzystałem natomiast z pewnych uwag Euchnera, także bibliograficznych, zawartych w cyt. wyżej artykule *Locke zwischen Hobbes und Hooker* (por. przypis 31) oraz we wstępie do niemieckiego przekładu *Two Treatises: Zwei Abhandlungen über die Regierung*, hrsg. und eingeleitet von..., Frankfurt 1967, s. 39-47.

⁷³ Opublikowanej w Oxfordzie w r. 1962. Część studium poświęconego Locke'owi ogłosił Macpherson już znacznie wcześniej, a mianowicie: *Locke on Capitalist Appropriation* — w grudniu 1951 r., „Western Political Quarterly”, i *The Social Bearing of Locke's Political Theory*, w marcu 1954 r. w tymże czasopiśmie. Opiearamy się tu na edycji książkowej z r. 1964 (Oxford Paperbacks).

⁷⁴ *The Political Theory of Possessive Individualism*, cyt. wyd., s. 238-247; por. zwłaszcza s. 242.

cześnie — że w większości pogardzają prawem natury tak dalece, że nikt nie może być pewny osobistego bezpieczeństwa, jeśli nie stworzona zostanie władza państwowa, dysponująca odpowiednimi sankcjami⁷⁵. Odpowiedź, której Macpherson udziela na to pytanie, jest następująca:

Locke podzielał jednocześnie jeden i drugi pogląd na naturę ludzką, ponieważ posługiwał się równocześnie dwiema koncepcjami społeczeństwa, które — chociaż pozostają ze sobą w logicznym konflikcie — pochodzą ze wspólnego źródła. Pierwsza z nich to koncepcja społeczeństwa, które się składa z równych, niezróżnicowanych istot. Druga to koncepcja społeczeństwa składającego się z dwu różnych klas ludzi, zróżnicowanych stopniem „rozumności”, mianowicie a. — ludzi, którzy są „rozumni” i posiadają własność, b. — ludzi, którzy nie są „rozumni”, nie mają własności i którzy pracują, aby utrzymać się przy życiu a nie po to, aby powiększać swą majątność⁷⁶.

Jest prawdopodobne, że Locke nie zdawał sobie sprawy ze sprzeczności, jaka istnieje między tymi dwiema koncepcjami społeczeństwa.

Koncepcja pierwsza (1), którą Locke przedstawia w kostiumie tradycyjnego chrześcijańskiego prawa natury, zawiera w sobie silną domieszkę atomistycznych poglądów na społeczeństwo, typowych dla XVII-wiecznego materializmu. Oczywiście, na pierwszy plan wysuwają się tu tradycyjne pojęcia o naturalnej równości ludzi i ich równych uprawnieniach. Tej równości uprawnień towarzyszy równość rozumu (ludzie są jednakowo zdolni — wyjąwszy dzieci i idiotów — do zrozumienia prawa natury).

Ale u Locke'a owo twierdzenie o naturalnej równości ludzi wykracza już poza ramy tradycyjnych poglądów chrześcijańskich. Oto ludzie są, u Locke'a również jednakowo zdolni do tego, by dbać o siebie i swoje osobiste sprawy. Ta ostatnia przesłanka jest czymś niezmiernie istotnym. Bo jeśli z natury są równie rozumni także w tym sensie, iż są równie zdolni do dbania o swoje osobiste sprawy, to wynika stąd wniosek arcyważny: ci, którzy w drugim stadium stanu natury, po „wynalezieniu pieniądza”, pozostali w tyle w nabywaniu własności, i w konsekwencji zostali własności pozbawieni, sami sobie to zawdzięczają. I tylko wtedy, gdy ludzi uważa się za jednakowo zdolnych z natury do dbania o swoje sprawy osobiste, można uznać za zgodny ze sprawiedliwością fakt, iż tych, co własności nie posiadają, pozostawia się ich własnemu losowi. Przesłanka głosząca, że ludzie są z natury jednakowo rozumni w zabieganiu o swoje sprawy, czyni możliwym pogodzenie w obrębie jednej doktryny sprawiedliwości panującej na rynku kapitalistycznym z poglądami na sprawiedliwość, wywodzącymi się z tradycyjnej koncepcji prawa natury. Ta przesłanka była niezbędna dla

⁷⁵ *The political Theory...*, s. 242-243.

⁷⁶ *Ibid.*, s. 243.

każdego, kto chciał usprawiedliwić „społeczeństwo rynku” (w języku Macphersona: społeczeństwo kapitalistyczne) i kto, jak Locke, nie chciał iść w ślad za Hobbesem w redukowaniu całej sprawiedliwości do sprawiedliwości panującej na rynku. A zatem, każda burżuazyjna teoria, która nawiązuje do tradycji prawa natury, musi pojmować „człowieka w ogóle” na podobieństwo rozumnego mieszczaucha, zdolnego do dbania o swoje osobiste sprawy i moralnie do tego uprawnionego.

Otóż jeśli tak właśnie pojmuje się „człowieka w ogóle”, naturalny stan ludzkości jest „rozumny” i pokojowy⁷⁷.

Druga koncepcja stanu natury wiąże się bardziej bezpośrednio z koncepcją „społeczeństwa rynkowego”, tj. społeczeństwa, od którego nieodłączne jest „klasowe zróżnicowanie w rozumności”. Siedemnastowieczny mieszczauch, obserwujący społeczeństwo swego czasu, nie mógł nie zauważyć, iż istnieje głęboka różnica między „rozumnością” biedaków a „rozumnością” ludzi posiadających. Różnica ta w istocie rzeczy nie była niczym innym, jak różnicą w zdolności czy też w chęci do regulowania swego życia według kodeksu burżuazyjnej moralności. Ale mieszczauchowi wydawało się, że jest to różnica w zdolności do regulowania życia według reguł moralnych „w ogóle”, według reguł moralności jako takich. Tak właśnie patrzył na te sprawy Locke. Jeśli teraz przenieść ten obraz społeczeństwa na stan natury, okaże się, że stan ten jest pełen niepewności i niebezpieczeństw. Twierdzić zaś, jak Locke, że większość ludzi nie jest zdolna żyć kierując się prawem natury, jeśli nie istnieje strach przed sankcjami, znaczy to twierdzić, że potrzebne jest społeczeństwo obywatelskie rozporządzające tymi sankcjami (w tym także i kościół z sankcjami duchownymi). Bez tych sankcji, tj. w stanie natury, nie może być pokoju.

Macpherson nazywa Locke'owską koncepcję „różnorodnej rozumności” ludzi koncepcją burżuazyjną i podkreśla, że nie ma ona nic wspólnego z arystotelesowskim zróżnicowaniem ludzi na klasę panów i klasę niewolników, których wzajemne pozycje klasowe były uzasadniane wrodzoną różnicą w rozumności. U Locke'a zróżnicowanie w rozumności nie było ludziom wrodzone! Przeciwnie, zostało ono społecznie nabyte w stanie natury. Ale raz nabyte, stało się permanentnie trwałe, gdyż nieodłączne od stosunków własnościowych, o których Locke twierdził, że stanowią wiecznotrwałą podstawę społeczeństwa cywilizowanego. Locke'owskie pojęcie „zróżnicowanej rozumności” usprawiedliwiała, jako coś naturalnego, wprawdzie nie niewolnictwo, ale podporządkowanie jednej części ludzkości innej części. Zróżnicowanie to stało się faktem, ponieważ ludzie byli w stanie natury wolni i mogli alienować swą wolność. Zróżnicowanie było więc rezultatem, a nie przyczyną tej alienacji.

⁷⁷ Ibid., s. 243-245.

Z chwilą jednak, gdy się pojawiło, dostarczyło usprawiedliwienia dla zróżnicowanych uprawnień⁷⁸.

Jak widać, według Macphersona oba poglądy Locke'a na stan natury wypływają z burżuazyjnej wizji społeczeństwa. Fakt, że oba one miały jedno wspólne źródło, sprawił, że ich wzajemna sprzeczność niełatwo była dostrzegalna. Tak więc, koniec końców, dwuznaczne i wewnętrznie sprzeczne było Locke'owskie pojmowanie własnego społeczeństwa i to właśnie pojmowanie rzutowało na sposób, w jaki Locke pojmował stan natury. Nie mogło być zresztą inaczej. Koncepcja Locke'a odbijała wierne ambiwalencje tworzącego się społeczeństwa burżuazyjnego, które żądało formalnej równości, ale domagało się także substancjalnej nierówności uprawnień. Przewodnicy tego społeczeństwa nie byli przygotowani do tego, aby zerwać radykalnie z tradycyjnym prawem moralnym, prawem „natury”, na rzecz w pełni materialistycznej doktryny, jaką był utylitaryzm. Lodowate przyjęcie, które zgotowane zostało doktrynie Hobbesa, świadczy o tym najwymowniej. Słusznie czy nie, doktryna ta uznana została za zbyt niebezpieczną. Jak długo tak myślano, trzeba było głosić wiarę w naturalną równość ludzi i ubierać tę równość w kostium prawa natury, a równocześnie należało poszukiwać naturalnego usprawiedliwienia dla panującej nierówności. Locke czynił jedno i drugie, ku ogólnej satysfakcji jego owoczesnych czytelników⁷⁹.

Zamkniemy ten przegląd, daleki od kompletności, omówieniem poglądów W. Euchnera⁸⁰, próbującego zająć stanowisko pośrednie między tymi różnorodnymi interpretacjami.

Euchner przyjmuje tezę, że Locke był szczerym wyznawcą klasycznej teorii prawa natury, i nie znajduje powodów, dla których szczerą tę należałoby podawać w wątpliwość. Równocześnie jednak Euchner przyznaje, że Locke sam podminował klasyczną teorię prawa natury próbując ją zespolić z koncepcjami, które do niej zupełnie nie przystają. Szczególnie wyraźnie uwidocznia się to w próbach Locke'a, zmierzających do pogodzenia tradycyjnej koncepcji prawa natury z nowożytną epistemologią.

Każda nauka o prawie natury zakłada pewną teorię, która tłumaczy, jak możliwe jest poznawanie obiektywnych i niezależnych od człowieka norm moralnych przez rozum ludzki. Tradycyjna stoicko-chrześcijańska nauka o prawie natury rozwiązuje tę kwestię w jeden z trzech sposobów. Albo zakłada, że: a., rozum ludzki partycypuje w *lex aeterna* będąc częścią rozumu Bożego; albo że: b., normy prawa natury są

⁷⁸ *The political Theory...*, s. 245-246.

⁷⁹ *Ibid.*, s. 246-247.

⁸⁰ Wyłożonych w artykule *Locke zwischen Hobbes und Hooker*, w op. cit. (por. przyp. 31) i we wstępie do: John Locke, *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, op. cit., (por. przyp. 72).

w rozum ludzki wpisane lub w nim odcisnięte, czyli innymi słowy — są mu wrodzone; albo wreszcie, że: c., normy te są tak oczywiste, że rozum ludzki może je z łatwością pojąć bezpośrednio.

Otóż stanowisko Locke'a w teorii poznania nie pozwala na akceptację żadnego z tych trzech sposobów: tomistyczne partycypowanie rozumu ludzkiego w rozumie bożym jest Locke'owi absolutnie obce; naukę, że prawo natury jest ludziom wrodzone, odrzuca Locke stanowczo i wyraźnie. Pozostawałby trzeci sposób: bezpośrednio, intuicyjne zrozumienie prawdy tkwiącej w zasadach prawa natury, uznawanych za oczywiste. Są badacze — ciągnie Euchner — którzy twierdzą (m. in. Yolton), że Locke zastąpił niemożliwą dlań do przyjęcia teorię wrodzoności zasad przez tę właśnie teorię bezpośredniego, intuicyjnego rozumienia. Tymczasem Locke najwyraźniej przeczy, by normy moralne były oczywiste same przez się. Grocjusz i Pufendorf, którzy byli tylko miernymi filozofami, mogli jeszcze wierzyć w narzucającą się oczywistość norm prawa natury. Dla takiego krytyka procesu poznania, jakim był Locke, rozwiązanie takie było już zbyt prymitywne. Jego nowoczesny nominalizm doprowadził go do stanowiska sprzecznego z naiwnymi koncepcjami tradycyjnej nauki o prawie natury. Locke — przypomina Euchner — rozróżnia prawo opinii publicznej i prawo boże, które utożsamia z prawem natury. W społeczeństwie zorganizowanym racjonalnie prawo opinii zawiera normy moralne pokrywające się z normami prawa natury (por. *Rozważania o rozumie ludzkim*, II. 28. § 11). Ale są społeczności tak zwyrodniałe, że prawa te ze sobą kolidują. Tak czy inaczej, obu rodzajom moralności: zarówno tej, opierającej się na prawie opinii, jak i tej, która wywodzi się z prawa bożego, jest wspólne to, że składają się one z twierdzeń, które są utworzone z „modi mieszanych”, tj. z idei prostych, od siebie niezależnych, które rozum arbitralnie z sobą łączy i które nie mają żadnego odpowiednika w rzeczywistości (por. *Rozważania*, III, 5. § 2-6). Tak więc twierdzenia moralne są — u Locke'a — sztucznym produktem ludzkiego umysłu. Właśnie dlatego (że pojęciom moralnym nie odpowiada żadna realnie istniejąca substancja) mogą być one określane w dowolny sposób (por. *Rozważania*, III, 11. § 15.II) i właśnie dlatego moralność, jak matematyka, może być przedmiotem dowodu ⁸¹.

Podsumowując te wywody na temat Locke'owskiej epistemologii Euchner konkluduje: według *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego* zarówno normy prawa opinii publicznej, jak i prawa natury są arbitralnymi produktami działalności ludzkiego umysłu. Wobec tego Locke znajduje się tu w oczywistej sprzeczności z klasyczną nauką o prawie natury, wedle której ma ono, jako ustanowione przez Boga, egzystencję niez-

⁸¹ *Locke zwischen Hobbes und Hooker*, w op. cit., s. 131-133.

leżną od człowieka⁸². U Locke'a zatem prawo natury przekształca się w autonomiczną moralność ludzką.

Ale Locke, po pierwsze, podminował klasyczną teorię prawa natury nie tylko przez swój radykalny anty-natywizm i empiryzm; podminował ją również: po drugie, przez swą naukę o hedonistycznych motywach ludzkiego działania, wyłożoną także w *Rozważaniach*; i wreszcie po trzecie, przez fakt, że dążąc do zaakcentowania roli jednostki w systemie naturalnych uprawnień i powinności wysunął w *Dwu traktatach o rządzie* subiektywne prawo do samozachowania na plan pierwszy w sposób, jaki w tradycyjnej nauce o prawie natury nie był nigdy praktykowany⁸³.

Sprzeczności, które widzimy u Locke'a, istnieją, zdaniem Euchnera, we wszystkich nowożytnych niescholastycznych teoriach prawa natury. Istnieją i istnieć muszą, bo w teoriach tych usiłuje się połączyć w jedną całość koncepcje z gruntu anty-tetyczne: wyobrażenie o uporządkowanym przez Boga i harmonijnie funkcjonującym kosmosie (które było podstawą każdej klasycznej doktryny prawa natury) z indywidualistycznym obrazem świata ludzkiego, obrazem, jaki kształtował się równocześnie z rozpadem feudalnych struktur społecznych i rozwojem kapitalistycznego sposobu produkcji. Jednostka wytwarzająca już nie w obrębie lokalnego i stanowo wyizolowanego porządku, ale dla wolnego rynku, — w refleksji filozoficznej wyłamała się z ram hierarchicznie uporządkowanego boskiego kosmosu. Świat ludzki jawił się coraz bardziej jako zatimizowany świat współzawodniczących z sobą indywidualistów. W doktrynie prawa natury proces ów odzwierciedlił się w ten sposób, że w systemie współzależności, w jaki tradycyjnie ujmowano naturalne uprawnienia i powinności jednostek, naturalne uprawnienia zyskiwały coraz większy ciężar gatunkowy, a zwłaszcza prawo do samozachowania. Równocześnie, pod wpływem zwycięstwa nowożytnego przyrodoznawstwa nad arystotelesowską filozofią przyrody, rozpadała się coraz bardziej jedna z głównych podpór klasycznej teorii prawa natury — nauka o partycypowaniu rozumu ludzkiego w boskim *lex aeterna*.

Jednakże w większości nowożytnych doktryn prawa natury ów odwrót od arystotelesowsko-scholastycznej tradycji dokonał się nie z taką konsekwencją, jak np. u Hobbesa. Bo chociaż mikrostruktura teorii prawa natury zmieniła się radykalnie, mianowicie w tym sensie, że naturalne uprawnienia jednostek wysunęły się na plan pierwszy, a epistemologia o charakterze natywistycznym nasuwała coraz więcej wątpliwości, to przecież makrostruktura: ustanowione przez Boga normy i powinności ujęte w koncepcję prawa natury — zachowała się bez zmian. Nie zdobyto się na radykalne zerwanie z pojęciem moralności transcendentnej, jak-

⁸² Ibid., s. 133.

⁸³ Wstęp (Einleitung) do *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, op. cit., s. 40.

kolwiek rozwój wyraźnie zmierzał w tym kierunku. Nikt nie odważył się pójść śladami Hobbesa, który w *Lewiatanie* ogłosił, że określenie dobra i zła jest zadaniem państwa, i który eo ipso stwierdzał, że uważa porządek norm moralnych za wytwór sztuczny⁸⁴.

Otóż doktryna Locke'a należy do tych doktryn, które drażyły klasyczną teorię prawa natury od wewnątrz, mimo że nie chciały podważać jej prawd naczelnych: istnienia norm moralnych ustanowionych przez Boga, a poznawanych przez człowieka w sposób naturalny. Strauss i Cox dostrzegli w filozofii Locke'a z dużą bystrością niemożność pogodzenia tego, co tradycyjne, z tym, co nowe. Ale ponieważ upatrywali w Locke'u wyłącznie przedstawiciela nowoczesnego mieszczańskiego świata, dostrzeżone sprzeczności próbowali wyjaśnić przez przyjęcie tezy, iż Locke świadomie dopuścił się pewnych deformacji chcąc przesłonić swe właściwe poglądy. Zdaniem Euchnera, ta teza jest nie do utrzymania. Jest prawdą — tu Strauss i Cox mają rację niewątpliwą — że teoria polityczna Locke'a odzwierciedla ekonomiczne interesy angielskiej burżuazji (obrona własności obywatelskiej przeciwko absolutystycznym zakusom tronu, które to zakusy stwarzały przeszkody swobodnej działalności gospodarczej), ale prawdą jest także i to — co słusznie podkreślają interpretatorzy z obozu przeciwnego — że filozofia Locke'a zawiera w sobie bardzo wiele elementów tradycji, i że niepodobna traktować ich tylko jako fasadę⁸⁵.

Kwestia doktryny politycznej

Wiadomo, że w historii doktryn politycznych Locke prezentowany jest jako przedstawiciel tradycji indywidualistycznej i liberalnej. Co prawda, wskazywano niekiedy, że są w *Dwu traktatach o rządzie* wypowiedzi nie pasujące do takiej interpretacji jego myśli politycznej, ale badacze, którzy na wypowiedzi te zwrócili uwagę, traktowali je jako przejaw niekonsekwencji raczej i nie próbowali podważać poglądu, ogólnie zaakceptowanego, na charakter jego doktryny. Doktryna ta jawiła się z reguły jako oparta na założeniach, iż jednostki, z których składa się ludzkość, mają, każda, naturalne (i niezbywalne) uprawnienia (prawo do samozachowania, do własności, do wolności, etc.); jednostki łączą się drogą umowy w celu zorganizowania społeczeństwa obywatelskiego, w którym rząd nie jest suwerenem, a tylko ma władzę ściśle ograniczoną, mianowicie przez nałożone nań zobowiązanie, iż będzie w pełni respektował owe naturalne jednostek uprawnienia⁸⁶. Jeśli ta tradycyjna in-

⁸⁴ Ibid., s. 42-43.

⁸⁵ Ibid., s. 44.

⁸⁶ Zob. J. W. Gough, *John Locke's Political Philosophy*, Oxford [1956], s. 24-25.

terpretacja była przedmiotem rewizji, to rewizja ta zmierzała raczej w tym kierunku, aby bardziej jeszcze uwypuklić postawę indywidualistyczną autora *Dwóch traktatów*. Tak np. Charles Vaughan w studium opublikowanym w r. 1925 konstatuje, że w doktrynie Locke'a państwo nie może spełniać swych naturalnych zadań, Locke bowiem — wyposażywszy każde indywiduum ludzkie w pełną suwerenność — ustanowił „tyranię jednostki”⁸⁷.

W r. 1941 pojawiła się książka, której autor zerwał radykalnie z dotychczasowym sposobem patrzenia na doktrynę polityczną Locke'a i przedstawił tezy prowokacyjne, ale podbudowane dokumentacją zasługującą na uwagę. Chodzi tu o rozprawę W. Kendalla *John Locke and the Doctrine of Majority — Rule*⁸⁸.

Kendall wywodzi — ni mniej ni więcej — że autor *Traktatu drugiego* szermując frazesami o uprawnieniach naturalnych jednostek w rzeczywistości wyposaża swe społeczeństwo obywatelskie w taką pełnię władzy, iż prawa jednostek sprowadzają się w nim praktycznie do zera. Indywidualizm Locke'a jest legendą nieuzasadnioną. Jeśliby Locke'a należało określić mianem, które by właściwie charakteryzowało jego postawę społeczną, to określeniem najstosowniejszym byłby termin „kolektywista”. Wszak jako najwyższą zasadę życia społecznego proklamował „dobro ogólne”, przez co podporządkował bezapelacyjnie interesy jednostki interesom ogółu. O tym zaś, co należy uważać za „interes ogólny”, decydować miała wola większości. Kwestia, czy sytuacja taka nie zrodzi tragicznych konfliktów między mniejszością a większością, nie interesowała go ani trochę. Jednostka, w myśl jego orzeczeń, winna jest państwu, którego jest poddanym, posłuszeństwo; i posłuszeństwo to musi być zupełne i permanentnie trwałe, ponieważ alternatywą jest anarchia stanu natury⁸⁹. Uprawnienia zaś jednostki (włączając w to prawo do własności) są tylko takie, jakich raczy jej łaskawie udzielić drogą ustaw pozytywnych społeczność. Jednostka, choćby i sądziła, że dane prawo pozytywne narusza jej naturalne uprawnienia, lub była przeświadczona, że ma ono na względzie inny zgoła cel niż „pokój, bezpieczeństwo i dobro ogólne”, nie może odmówić posłuchu organom władzy, ponieważ członkostwo w danej społeczności zakłada wyrzeczenie się zarówno prywatnego sądu jak i władzy działania według własnych przekonań⁹⁰.

⁸⁷ *Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau*, Manchester 1925, t. II, s. 193.

⁸⁸ Urbana, Illinois.

⁸⁹ W. Kendall, *John Locke and the Doctrine of Majority-Rule*, Urbana 1959, s. 103.

⁹⁰ Cytując kolejne fragmenty z II, 88 i 120 Kendall opatruje je takim komentarzem: „Translated into the political vocabulary of our own day, these statements [tzn. cytowane wypowiedzi Locke'a] say as unambiguously as possible that (whatever may be the position of the individual vis-à-vis a government which he believes to have violated its trust and thus to have surrendered its title to act in the

Dalej: Locke twierdząc, że większość ma prawo zawsze i w każdej okoliczności narzucać bez skrupułów swą wolę mniejszości, nie dostrzega żadnych problemów, które postulat ten w sobie kryje. Oto większość może np. wyłonić rząd oligarchiczny czy też ustanowić monarchię dziedziczną, a następnie zdecydować (a wszystko to, notabene, zgodnie z pryncypiami wyłożonymi w *Traktacie drugim!*), że ów polityczny porządek ma mieć charakter trwały także i w przyszłości; więcej nadto, większość może nawet, jeśli uzna to za słuszne, tak postąpić, aby uniemożliwić sprawowanie władzy przez późniejszą większość⁹¹. Locke nie widzi potrzeby żadnych instytucjonalnych zabezpieczeń przeciwko możliwości, że rząd, wyłoniony w sposób jak najbardziej legalny wolą większości, zechce w późniejszym czasie sprawować władzę nie oglądając się na tę wolę zupełnie. *Traktat drugi* orzeka wprawdzie jasno, że jeśli rząd sprzeciwi się woli większości, lud ma prawo do rewolucji. Wszelako sama wiedza o tym, że lud jest do rewolucji uprawniony, nie odstraszy rządu, jeśliby ten chciał realizować zamiary przeciwne woli większości, albowiem rząd może się na tę ewentualność odpowiednio przygotować i rewolucję albo uniemożliwić, albo, jeśliby wybuchła, zdusić. Dalej, skąd w ogóle wiadomo, jaka jest, w społeczności Locke'a, wola większości, jeśli nie istnieją tu żadne instytucje polityczne, zdolne czy to tę wolę badać czy też dawać jej wyraz. Toteż lud, w istocie rzeczy, wbrew deklaracjom Locke'a, nie gra w jego ustroju żadnej roli⁹². Rząd w państwie Locke'a, raz ustanowiony, chociażby wolą większości, może odtąd permanentnie zachowywać swą władzę, nawet jeśli ulegnie całkowitemu zwyrodnieniu, byleby tylko werbalnie uznawał, iż jest mandatariuszem ludu, i byleby nie gwałcił nazbyt demonstracyjnie zasady, iż celem jego działalności jest dobro publiczne.

W rozdziale końcowym swej rozprawy Kendall stawia pytania następujące: Czy można przyjąć, że Locke naprawdę wierzył, że większość ma moralne prawo popierać i podtrzymywać rząd, który traktuje niesprawiedliwie „resztę” i oprymuje ją? Czy rzeczywiście był on przekonany, że sprawa, która zyskała poparcie większości, jest *ipso facto* sprawą słuszną?⁹³ Zdaniem Kendalla Locke — człowiek, który fanatycznie wie-

name of the commonwealth) where the government's title to act in the of name of the commonwealth is beyond dispute (or where the community itself acts as legislature) the individual's rights (including his rights of property) are merely those vouchsafed to him by the positive law of his society. The individual may feel that a given law infringes upon his „natural” rights (i. e. that it is morally outrageous) or that it is directed to some other end than the peace, safety and public good of the people; but he cannot withhold his obedience, because membership in a commonwealth involves as a matter of course the surrender both of his private judgment and of his power to act upon his conviction”. (Ibid., s. 104).

⁹¹ Ibid., s. 124.

⁹² Ibid., s. 127-129.

⁹³ Ibid., s. 133.

rzył w istnienie obiektywnych norm moralnych — myśleć tak nie mógł⁹⁴. Wobec tego, istnieje tylko jedna możliwość rozwiązania tej kwestii: Locke musiał być przeświadczony (i Kendall przytacza tu jego wypowiedzi mające przemawiać za tą tezą), iż istnieje co najmniej 50 szans na 100, iż w każdej społeczności większość składa się z ludzi rozumnych i sprawiedliwych⁹⁵. Tylko wtedy, kiedy się mniema, że większość ludzi jest rozumna i sprawiedliwa, można by mówić o uprawnieniu większości do narzucania swej woli reszcie społeczeństwa, pomijając milczeniem powinności, jakie to uprawnienie na większość nakłada. W przeciwnym wypadku doktryna ta staje się „etycznym nonsensem”⁹⁶. Niestety, Locke — i to jest zasadnicza słabość *Traktatu drugiego* — chociaż przesłankę tę przyjmował, nie wysunął jej na miejsce naczelne, jakie jej przysługiwało. Gdyby tak uczynił, większość zasygnalizowanych trudności interpretacyjnych, które nasuwa lektura jego dzieła, automatycznie by zniknęła.

Rozprawa Kendalla, niewątpliwie interesująca, w wielu partiach jest bardzo dyskusyjna. Żeby zacząć od rzeczy mniej zasadniczych przypomnijmy, że teza, która przypisuje Locke'owi przeświadczenie, iż większość ludzi w każdej społeczności jest rozumna i sprawiedliwa, jest w świetle ostatnich badań problematyczna (por. rozdział o prawie natury). Sam zresztą Kendall przyznaje lojalnie w jednym z przypisów, iż są w *Traktacie drugim* pasusy, które ją podważają⁹⁷. Dorzućmy, że także ów pogląd, który Kendallowi wydawał się bezsporny i niekwestionowalny, a mianowicie, że jest niemożliwością podać w wątpliwość szczerłość wypowiedzi Locke'a na temat istnienia obiektywnych norm moralnych, został właśnie zakwestionowany przy pomocy zasługujących na uwagę argumentów. Co jednak ważniejsze, książka Kendalla, chociaż skierowała uwagę historyków na pewne cechy doktryny Locke'a przedtem niedostrzeżone (była więc na pewno nowatorska), w niektórych swych partiach zawiera rozważania i konkluzje, które są wręcz naiwne. Cóż bowiem czyni Kendall? Oto przymierza model demokracji liberalno-burżuazyjnej, ukształtowany w długim procesie ewolucyjnym, do modelu ustrojowego, jaki został zarysowany u samych początków tego procesu. Oczywiście, sama taka „przymiarka” jest procedurą najzupełniej prawomocną, pod warunkiem wszakże, iż będziemy sobie zdawać sprawę, że jej walor poznawczy jest ściśle ograniczony. Ocena doktryny Locke'a, jeśli ma mieć w ogóle jakiś sens, musi w pierwszym rzędzie opierać się na zestawieniu po-

⁹⁴ „Locke could never have committed himself to the moral relativism implied in the proposition that majorities make right — as anyone can see from reading the first three pages of the *Second Treatise*. He is a writer who believed, with a passion which has rarely been equalled in the history of political theory, not only in the moral law but also in the possibility of applying the moral law to the problems of politics” (Ibid.).

⁹⁵ Ibid., s. 134.

⁹⁶ Ibid., s. 135.

⁹⁷ W przyp. 12 na s. 134 (Kendall przytacza tu fragmenty z II.123 i 124).

równawczym z poglądami i doktrynami synchronicznymi, nie może abstrahować od epoki mu współczesnej, od warunków społeczno-politycznych, w jakich żył.

Inną zupełnie drogą poszedł w swej bardzo wnikliwej analizie doktryny Locke'a C. B. Macpherson⁹⁸. Macpherson przyznaje, że w rozprawie Kendalla jest wiele trafnych spostrzeżeń, ale całe zagadnienie zostało tu ustawione niewłaściwie. Kendall „mając za złe” Locke'owi, iż był rzecznikiem „majority — rule democracy”, nie zauważył, iż Locke w ogóle nie był demokratą; a poza tym przypisuje Locke'owi zainteresowania, które mogły pasjonować myślicieli politycznych w wieku XIX i XX, ale nie jego⁹⁹. Przystępując do badania doktryn Locke'a nie można stawiać pytania: czy był on „indywidualistą” czy „kolektywistą”, albowiem — i tu Macpherson wypowiada tezę, która na pierwszy rzut oka wygląda na paradoks — Locke był zarazem indywidualistą i kolektywistą. Taki indywidualizm (jak u Locke'a) jest zresztą nieuchronnie kolektywizmem (tu „kolektywizm” ciągle w sensie, w jakim termin ten rozumie Kendall, tzn. jako doktrynę głoszącą, że społeczeństwo obywatelskie ma supremację bezwzględną nad jednostką). Locke — ciągnie Macpherson — broni indywidualizmu, który może się realizować w pełni tylko w procesie akumulowania się własności, a zatem tylko kosztem indywidualizmu innych. Społeczeństwo tego rodzaju nie może funkcjonować, jeśli władza polityczna nad jednostkami nie jest bardzo silna (*supreme*)¹⁰⁰.

Aby czytelnik zrozumiał w pełni sens wywodów Macphersona, musimy omówić je nieco szerzej.

Macpherson zastanawiając się nad uwagami Kendalla, postawił takie oto pytanie: Jak Locke mógł żądać, by w społeczeństwie decydowała większość, a równocześnie twierdzić, że własność jest nienaruszalna i święta. Wszak jeśliby ludzie pozbawieni własności, a którzy w owoczesnej Anglii stanowili znaczną większość, mieli pełne prawa obywatelskie, własność nie mogłaby się ostać. Wobec tego należy z kolei zapytać, kto, według *Traktatu drugiego*, jest pełnoprawnym członkiem społeczeństwa obywatelskiego? Locke udziela na to pytanie następującej odpowiedzi: ten, kto oświadcza jasno i wyraźnie, że zgadza się na przystąpienie do społeczeństwa (I, § 122) (Przychodzimy bowiem na świat wszyscy jako ludzie wolni i nie podlegający żadnemu na świecie państwu). Okazuje się za chwilę, że jest to warunek wprawdzie konieczny, ale niewystarczający. Locke bowiem wprowadza rozróżnienie między „zgodą milczącą” (*tacit consent*), a zgodą, która jest wyrażana przez pozytywną i wyraźną deklarację¹⁰¹. Otóż zgoda milcząca nie wiąże jednostki ze społecznością

⁹⁸ W cyt. pracy *The Political Theory of Possessive Individualism*.

⁹⁹ *Ibid.*, s. 195-196.

¹⁰⁰ *Ibid.*, s. 255-256.

¹⁰¹ „express consent” — w II, § 119; „positive engagement and express promise and compact” — w II, § 122.

„w sposób nieodwracalny i na wieki” (jak wiąże „zgoda wyraźna”), ale równocześnie zgoda ta nie czyni wcale jednostki pełnoprawnym członkiem społeczeństwa! Nakłada ona tylko, z jednej strony, na jednostkę obowiązek podporządkowania się istniejącym w społeczeństwie prawom, z drugiej — zobowiązuje społeczeństwo do zapewnienia jednostce ochrony prawnej. I to wszystko.

Ażeby zaś móc wyrazić zgodę przez pozytywną i wyraźną deklarację (a tylko tak wyrażona zgoda czyni pełnoprawnym członkiem społeczności! § 122), trzeba było być... właścicielem majątności ziemskiej. Tylko ludzie posiadający własność ziemską byli do tego uprawnieni¹⁰². Społeczeństwo obywatelskie Locke'a było zatem społeczeństwem posiadaczy¹⁰³. Warstwy pracujące (*servants*, którym to terminem w XVII w. obejmowano w Anglii zarówno służbę domową, jak i wszelkich pracowników najemnych) także były członkami społeczeństwa, ale bez prawa współdecydowania czy choćby konsultacji. Nie im też Locke przyznawał prawo do oporu. Innymi słowy, „lud” w *Traktacie drugim* to ogół posiadaczy.

Macpherson stwierdza, że ta nierówność uprawnień w społeczeństwie obywatelskim nie jest sprzeczna z teorią Locke'a o przyrodzonej równości wszystkich ludzi. Przeciwnie. Jest ona — jak to Locke w swoim *Traktacie pokazuje* (rozdział V) — nieuchronnym rezultatem przyrodzonej równości, niegdyś, w stanie natury, panującej. Naturalna równość ludzi trwała tak długo, dopóki nie został „wynaleziony” pieniądz. Od tego czasu, tj. od momentu, kiedy ludzkość, za milczącą zgodą, przyznała pieniądzu wartość i kiedy, w konsekwencji, nieograniczone przywłaszczenie stało się możliwe, a także i moralne, rozpoczął się gwałtowny proces dy-

¹⁰² Por. *Traktat drugi*, § 117.

¹⁰³ Tę tezę, za Macphersonem, uznał niedawno za bezsporną także J. W. Gough, zob. op. cit. (przyp. 86), s. 46.

Pogląd, że cała teoria polityczna Locke'a zmierza w istocie rzeczy do obrony własności, był formułowany wielokrotnie, m. in. przez Stephena Leslie'ego, C. E. Vaughana, H. J. Lasky'ego i R. W. Tawneya. Stąd też zrodziło się porównanie państwa Locke'a ze spółką akcyjną (*joint-stock-company*), której udziałowcami są ludzie posiadający własność. Porównanie to zdaniem Macphersona nieco kuleje. Aby było trafniejsze, należy je uzupełnić o pewne nowe elementy. Państwo Locke'a można sobie wyobrazić jako spółkę akcyjną tylko wtedy, jeśli przyjmiemy, że w spółce tej decyzje właścicieli-udziałowców wiążą nie tylko ich samych, lecz także podległych im pracowników. Warstwy pracujące, których jedyną majątnością jest zdolność do pracy, nie mogą brać udziału w operacjach spółki na tym samym szczeblu co właściciele udziałowcy. Ale warstwy pracujące są niezbędne, by spółka mogła egzystować, dlatego też stanowią one w pewnym sensie jej część organiczną. Celem bowiem spółki jest nie tylko zachowanie własności, ale także zachowanie warunków umożliwiających rozrost własności. Jednym z tych warunków jest właśnie siła robocza podporządkowana jurysdykcji spółki. A zatem — wg Macphersona — najlepszym modelem państwa Locke'a (jeśli obstawać przy modelu *joint-stock-company*) jest spółka akcyjna kupców prowadzących operacje handlowe w odległych od swego macierzystego kraju koloniach, gdzie statut pozwala im zachować nad krajowcami lub też nad przesiedloną skądinąd siłą roboczą taką jurysdykcję, jakiej wymaga charakter dokonywanych operacji handlowych. (Macpherson, op. cit., s. 195; 251-2).

ferencjacji własności, a jego efektem końcowym — rozdzielanie całej ziemi. Ale z tą chwilą uległy też zróżnicowaniu uprawnienia ludzi, ponieważ przyrodzone fundamentalne uprawnienie jednostek, które w stanie natury polegało na tym, że człowiek nie był uzależniony od innego człowieka, nie mogło w tej zmienionej sytuacji pozostać wszechobowiązujące. Albowiem wytworzyły się, już wówczas, tj. w II stadium stanu natury, dwie warstwy ludzi: 1. ci, co mieli własność ziemską i nie byli od nikogo zależni; 2. ci, co byli jej pozbawieni i aby utrzymać się przy życiu odnajmowali swą pracę innym. Jasne, że ci drudzy popadli w stan zależności od tych pierwszych ¹⁰⁴.

Spółczeństwo obywatelskie Locke'a zostało związane w interesie tych pierwszych: dla ochrony ich własności i ich wolności.

Uświadomienie sobie tego faktu — powiada Macpherson — pozwala dopiero zrozumieć, jak Locke mógł proklamować własność prywatną jako coś, co miało być *sacrosanctum*, a jednocześnie spokojnie powierzyć rządy w swym państwie organom władzy wybieranym przez lud i wydającym, w oparciu o „wolę większości”, prawomocne, jednakowo wszystkich wiążące decyzje. „Większość” bowiem, jaką miał na myśli, kiedy pisał swe dzieło, była to nie większość ludzi zamieszkujących ówczesną Anglię, lecz większość wyłoniona spośród warstw posiadających. A chociaż do „ludu” zaliczał również średnio zamożne warstwy społeczne, to przecież (jak wynika to wyraźnie z § 158) przewidywał, że udział „różnych części ludu” we współdecydowaniu o sprawach państwa miał być proporcjonalny do wkładu, jaki dana część „ludu” zdolna była na rzecz państwa uiszczyć. Z natury rzeczy wkład ten musiał być większy ze strony tych, co posiadali większe majątkości, więc bogacących się przedsiębiorców i plantatorów, finansistów, armatorów, wielkich właścicieli ziemskich, czyli jak powiedzielibyśmy dziś: tych, którzy w rozwijaniu nowych kapitalistycznych stosunków byli zainteresowani najbardziej.

Jest oczywiste, że jakiegokolwiek konflikty dzieliły poszczególne grupy tej warstwy społecznej, zawsze mogły być one przewyciężone, gdy nakażywał tak wzgląd na „dobro ogólne”.

Pojęcie „dobro ogólne”, które pojawia się często na kartach *Traktatu drugiego* — co było jednym z argumentów Kendalla na rzecz tezy, iż Locke był „kolektywistą” — musi być odczytywane we właściwym kontekście. Locke bowiem proklamując jako najwyższą zasadę życia społecznego *salus populi suprema lex*, wcale nie składał na ołtarzu dobra ogólnego partykularnych interesów jednostek. Nie widział zresztą w ogóle w swym społeczeństwie obywatelskim żadnej możliwości konfliktu między interesami jednostek a dobrem ogólnym; nie widział, gdyż pojmował interesy ogółu jako sumę interesów poszczególnych jednostek posiadających włas-

¹⁰⁴ Macpherson, op. cit., s. 230-1.

ność¹⁰⁵. Jednostki te, chociażby ich celem głównym miał być interes własny pojmowany najbardziej nawet egoistycznie, zespolone były, *volens volens*, jednym wspólnym i niejako nadrzędnym interesem: utrzymaniem społeczeństwa, w którym własność każdego z nich byłaby zabezpieczona i w którym istniałyby dogodne warunki umożliwiające dalszy tej własności rozwój. Sprostac takiemu zadaniu mogła tylko społeczność dostatecznie sprężysta. Tu Kendall ma niewątpliwie rację: państwo Locke'a nie miało być państwem, w którym tolerowano by anarchizujące poczynania jednostek przeciwstawiających się woli „większości”¹⁰⁶. Ale bo też tylko sprawnie działająca władza państwowa mogła zapewnić spokój wewnątrz kraju; tj. utrzymać w ryzach warstwy nie posiadające własności, i w konsekwencji — prawa głosu, a równocześnie tylko taka władza mogła zorganizować dostateczną ochronę przed ewentualnym zagrożeniem z zewnątrz i skutecznie popierać ekspansję kolonialną.

Postulat podporządkowania się jednostki decyzjom większości (przy czym Locke operował tu relacją: pojedynczy posiadacz — ogół posiadaczy) nie był bynajmniej rezygnacją z programu indywidualistycznego, tak silnie w całym *Traktacie* akcentowanego, lecz tego z programu właśnie wynikał. Tylko że był to indywidualizm szczególny, indywidualizm, który z góry zakładał i godził się z tym, że rozwój jednych indywidualów będzie się odbywał kosztem innych; indywidualizm, który walcząc o prawa jednych jednostek negował równocześnie indywidualne prawa innych jednostek¹⁰⁷.

A tak samo — wbrew teozom Kendalla — był Locke najniewątpliwiej protoplastą angielskiego liberalizmu. Stwierdzając ten fakt trzeba mieć wszakże w pamięci nie tylko blaski, lecz i cienie owego siedemnastowiecznego liberalizmu. Wielkością jego było to, iż wolność rozumnej jednostki uznał za kryterium dobrego społeczeństwa, jego tragedią — że odmawiał tej indywidualnej wolności połowie narodu¹⁰⁸.

¹⁰⁵ Por. tu uwagi J. W. Gough'a: „There is no need to draw a distinction in Locke between the public good and the particular goods of individuals. For him the one was the sum of the other, and was equivalent to the preservation of property (i. e. the lives, liberties, and estates) of individuals, which he repeatedly says is the purpose of government. The reason why he did not consider the possibility of a clash between individual and common interests lies, therefore, not only in the inadequacy of his theory of consent. It would not seem inadequate to him, for he thought in terms of a society and government of property-owners, whose interests would coincide. Only property-owners were fully members of the community: This is why Locke thought that the sons of property-owners gave their consent to government as a condition of inheriting their fathers' property (§ 117); but landless labourers, though necessary to the community, were not full members, so that their consent was not needed” (op. cit., s. 46: *Additional Note* do wydania z r. 1956).

¹⁰⁶ Macpherson, op. cit., s. 255-256.

¹⁰⁷ Ibid., s. 262.

¹⁰⁸ Ibid.

Inaczej jeszcze pojmuje doktrynę polityczną *Dwu traktatów* Raymond Polin. Starając się wykazać, że wszelka interpretacja myśli Locke'a wykluczająca z jego „społeczeństwa obywatelskiego” ludzi pozbawionych majątności, jest bezzasadna, Polin modyfikuje ją, ale w taki sposób, iż obraca się ona w swoje przeciwieństwo. Polin pisze: można się zgodzić, że członkami społeczności obywatelskiej są u Locke'a właściciele, jeśli słowo „właściciel” pojmować będziemy w takim sensie, w jakim pojmował je Locke. Dla Locke'a zaś właścicielem jest się już wówczas, jeśli się jest właścicielem swej wolności, swego ciała, swej pracy. Otóż bycie takim właścicielem (choćby się nie posiadało niczego poza tym) czyni — wedle Locke'a — jednostkę „osobą cywilną” o ściśle określonych uprawnieniach jurydycznych. To już wystarcza całkowicie, by uczestniczyć w społeczności obywatelskiej na pełnych prawach jej członka. Innymi słowy — jak to Polin precyzuje — pełnoprawnymi członkami społeczności są u Locke'a wszystkie osoby pracujące, a wyłączeni są z niej tylko żebracy i włóczęgi¹⁰⁹.

Znajdując u autora *Dwu traktatów* tak szeroko pojętą koncepcję „obywatelskości” Polin jednocześnie protestuje przeciw kwalifikowaniu Locke'a jako rzecznika tendencji „organicystycznych”, tj. przypisywanie mu poglądu, że społeczność stanowi ciało (na wzór żywego organizmu), którego członki — poszczególne indywidua — muszą mu być całkowicie przyporządkowane; a tak samo za bezzasadne uważa identyfikowanie Locke'owskiego „społeczeństwa obywatelskiego” z pojęciem „osoby prawnej”. Locke, inaczej niż Hobbes, nigdy nie stosuje pojęcia „osoby” na oznaczenie społeczności politycznej, nigdy też nie przyznaje społeczności statusu „osoby cywilnej”. Dezawuuując tak jedną, jak drugą interpretację Polin uwypukla indywidualistyczną postawę Locke'a (ale rzecz jasna, nie w takim sensie, w jakim indywidualizm Locke'a pojmował Macpherson). Społeczność polityczna u Locke'a, wg Polina, nie ma wartości samoistnej, nie jest celem dla siebie; oczywiście, zachowanie istnienia społeczności może wymagać niekiedy od tej czy innej jednostki ofiary, nawet ofiary życia, ale wspólnota polityczna Locke'a, ogólnie biorąc, nie jest ważniejsza od jednostek, które się na nią składają, a zachowanie jej istnienia — od zachowania istnienia jej członków. Deklamacje Locke'a o dobru publicznym jako dobru najwyższym trzeba rozumieć inaczej zupełnie niż je rozumiał Kendall. „Dobro publiczne” u Locke'a to nic innego jak pokój i bezpieczeństwo, gwarantujące wolność i własność jednostkom tworzącym wspólnotę polityczną. Dobro publiczne jest więc istotnie dobrem wspólnym, dobrem ogólnym, ale tylko o tyle, o ile zmierza do zapewnienia dobra poszczególnych indywiduów. Krótko mówiąc: celem wspólnoty politycznej jest istnienie

¹⁰⁹ R. Polin, *La politique morale de John Locke*, cyt. wyd., s. 143-144.

indywiduów; została ona ustanowiona za wyraźną zgodą każdej jednostki i dla jej korzyści¹¹⁰.

W świeżo opublikowanej książce *The Liberal Politics of John Locke*¹¹¹, M. Seliger częściowo akceptuje punkt widzenia Polina, dystansuje się zaś od niego w tym, że uznaje walor analizy klasowych uwarunkowań postawy Locke'a. Według Seligera zatem, obywatelami społeczności politycznej są dla Locke'a ci wszyscy, którzy mają prawo do buntu; prawo zaś do buntu — dowodzi Seliger, wbrew Macphersonowi — mają u Locke'a nie tylko właściciele majątności, stanowiący notabene znaczną mniejszość ówczesnej populacji Anglii¹¹². Prawdą jest, że stosunki własnościowe są przyczyną podziału obywateli Locke'owskiego państwa na różne kategorie (m. in. stwarzają różnice w prawach wyborczych); ale nieprawda, że różnice własnościowe dzielą ludzi na tych, którzy są członkami społeczności, i tych, którzy nimi nie są¹¹³. Tutaj Seliger idzie śladem Polina twierdząc: członkami państwa są właściciele, jednakże właścicielem jest każdy, ktokolwiek pracuje. Każdy zatem, kto pracuje, kwalifikuje się do zaliczenia w liczbę członków społeczności i *eo ipso* cieszenia się uprawnieniami, które przysługują obywatelom. Ale — i tu Seliger dystansuje się od Polina wyraźnie — każdy może się cieszyć uprawnieniami tylko proporcjonalnie do wkładu, jaki uścił na rzecz dobra publicznego. Prawa polityczne są nabywane nie wedle schematu: ci, co mają majątność, mają prawa; ci, co są jej pozbawieni, praw nie mają; ale są stopniowane proporcjonalnie do wielkości posiadanej majątności¹¹⁴. Państwo Locke'a z pewnością jest państwem klasowym. Równocześnie, przeciwstawiając się pewnym sugestiom Macphersona, Seliger dorzuca, że koncepcja Locke'owskiego państwa zawiera w sobie presupozycję, iż jego cechą będzie społeczno-ekonomiczna mobilność. W ostatniej więc instancji rozmiar politycznych uprawnień, utrzymuje Seliger, determinowany jest w tym państwie — „in trully liberal fashion” — sprawnością ekonomiczną jednostek¹¹⁵.

La controverse á propos de Locke dans l' historiographie contemporaine

L'article a un caractère de compte-rendu. Dans la première partie, intitulée *Nouveaux matériaux* l'auteur traite de la collection de Lovelace (*Lovelace Collection*), de son contenu et de son importance pour les études sur Locke et présente la

¹¹⁰ Ibid., s. 144-147; por. także s. 147-163.

¹¹¹ Por. przyp. 72.

¹¹² *The Liberal Politics of John Locke*, s. 290; por. też s. 173.

¹¹³ Ibid., s. 291.

¹¹⁴ Ibid., s. 292.

¹¹⁵ Ibid.; por. także s. 291.

silhouette de Locke à la lumière des recherches et matériaux nouveaux. Ayant référé ensuite les jugements contradictoires sur les écrits du jeune Locke au sujet de la tolérance et du pouvoir de l'office (lettre à S. H. *Two Tracts on Government*), découverts après la II^e guerre mondiale, l'auteur émet l'opinion que la mention sur la Pologne dans la lettre à S. H. confirme plutôt les suggestions des chercheurs qui (comme M. Cranston et Ph. Abrams) voient dans cette lettre de Locke l'expression de son manque de foi en la possibilité de réaliser les idées de tolérance.

Dans la deuxième partie, intitulée *Différend sur la doctrine de Locke*, l'auteur présente les principaux problèmes qui constituent l'objet du différend entre les historiens s'occupant de la pensée de Locke. En premier lieu l'auteur s'occupe de la question de la loi de la nature. Ayant montré d'abord que Locke donne différents sens au loi de la nature dans ses divers écrits (*Essays on the Law of Nature, Two Treatises of Government, An Essay concerning Human Understanding, Reasonableness of Christianity*), l'auteur, sur l'exemple des opinions de: P. Laslett, L. Strauss, J. W. Yolton et R. Polin, C. B. Macpherson ainsi que W. Euchner présente les différentes perspectives dans lesquelles l'attitude de Locke dans cette question est interprétée. Ensuite l'auteur analyse le différend sur le contenu de la doctrine politique de *Two Treatises of Government*, à savoir: si Locke, comme le veut l'interprétation traditionnelle, était réellement un porte-parole de l'individualisme et du libéralisme ou bien — comme le prétend W. Kendall — il était un „collectiviste” (c'est à dire partisan de l'idée de la subordination complète de l'individu à la société).