

Etyka a polityka



Wydawnictwo Księgarnia Akademicka

Etyka a polityka

Etyka a polityka

Praca zbiorowa pod redakcją
Justyny Miklaszewskiej
i Przemysława Spryszaka

© Copyright by Instytut Filozofii UJ and individual authors, 2020

Recenzent: dr hab. Piotr Bartula, prof. UJ

Opracowanie redakcyjne: Justyna Wójeik

Projekt okładki: Aleksandra Winiarska

ISBN 978-83-8138-160-4 (druk)

ISBN 978-83-8138-189-5 (on-line, pdf)

<https://doi.org/10.12797/9788381381895>

Na okładce wykorzystano reprodukcję obrazu Giovanniego Belliniego *Portret humanisty* (1475–80). Obraz ten znajduje się w zbiorach Pinakoteki Castello Sforzesco w Mediolanie, źródło <https://commons.wikimedia.org/>

Publikacja dofinansowana przez Instytut Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Subwencja naukowo-badawcza

WYDAWNICTWO KSIĘGARNIA AKADEMICKA

ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków

tel.: 12 421-13-87; 12 431-27-43

e-mail: akademicka@akademicka.pl

Księgarnia internetowa: <https://akademicka.pl>

Od Redaktorów

Niniejszy zbiór rozpraw, noszący tytuł *Etyka a polityka*, stanowi rezultat konferencji naukowej zatytułowanej „Etyka a polityka. Pamięci profesora Miłowita Kunińskiego (1946–2018)”, która odbyła się w Krakowie, w Collegium Broscianum, 7 czerwca 2019 roku, pod auspicjami Zakładu Historii Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego i Oddziału Krakowskiego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Konferencja zgromadziła filozofów z wielu ośrodków akademickich w Polsce; wśród Referentek i Referentów znaleźli się uznani badacze rekrutujący się z uczelni krakowskich, z niewielką przewagą Uniwersytetu Jagiellońskiego, na którym przez lata pracował i wykładał prof. Miłowit Kuniński, oraz z innych czołowych ośrodków akademickich – z Warszawy, Torunia oraz Poznania.

Czytelnik otrzymuje do rąk zbiór prac, których powstaniu przyświecała idea zbadania związku między etyką a polityką z wykorzystaniem narzędzi teoretycznych wypracowanych w filozofii nowożytnej oraz w filozofii współczesnej. Podejmują więc one temat ważny zarówno z teoretycznego, jak praktycznego punktu widzenia, a przy tym czynią to w sposób nowoczesny, sięgając do wciąż aktualnej myśli filozoficznej i politycznej, niemającej jedynie charakteru nobliwego początku ani wyłącznie postaci klasycznego, tradycyjnego odniesienia.

Niniejszy tom otwiera wspomnienie o prof. Miłowicie Kunińskim, filozofie polityki i historyku filozofii, pracowniku In-

stytutu Filozofii UJ i jego dyrektorze w latach 2008–2012, wieloletnim prezesie krakowskiego Ośrodka Myśli Politycznej, który we własnej pracy naukowej w sposób gruntowny, oryginalny i – jak pokazuje również treść niniejszego tomu – inspirujący dociekał natury tych właśnie związków – zarówno tych, które istnieją, jak i tych (i przede wszystkim tych), które istnieć powinny – między sferą polityki a sferą wartości moralnych. Wspomnienie to przybliży więc Czytelnikowi sylwetkę wybitnego badacza i cenionego nauczyciela akademickiego, zasłużonego zarówno dla krakowskiego środowiska uczelnianego i intelektualnego, jak i dla całej współczesnej filozofii polskiej.

Justyna Miklaszewska
Przemysław Spryszak



Profesor Miłowit Kuniński
(1946–2018)

PRZEMYSŁAW SPRYSZAK 

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

John Locke o obowiązkach moralnych

Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego Johna Locke’a, zgodnie z *Listem do czytelnika*, wzięły początek w dyskusji prowadzonej w gronie „pięciu czy sześciu przyjaciół” na początku roku 1671, początkowo skierowanej, jak wyjaśnia autor, „na temat bardzo odległy od zajmującego nas obecnie”, i którą relacjonuje on następująco:

Po pewnym czasie, gdy wysilaliśmy się nadaremnie, nie zbliżając się nawet do rozstrzygnięcia dręczących nas wątpliwości, przyszło mi na myśl, że obraliśmy drogę niewłaściwą i że jest rzeczą konieczną przed rozpoczęciem tego rodzaju badań poddać rozbiorowi własne swe możliwości, aby stwierdzić, z jakimi przedmiotami nasze zdolności poznawcze mogą sobie poradzić, a z jakimi nie mogą. Zaproponowałem to zebranym, ci zaś chętnie przystali na moją propozycję; wobec czego postanowiliśmy od tego tematu rozpocząć swe poszukiwania. Kilka uwag o tym przedmiocie, którym poprzednio nigdy się nie zajmowałem, uwag skreślonych pośpiesznie i dostatecznie jeszcze nie przemyślanych, przedstawiłem, gdy zesłaliśmy się ponownie; myśli te stały się zawiązkiem niniejszej rozprawy¹.

1 J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B.J. Gawecki, przekł. przejrz. C. Znamierowski, t. 1, Warszawa 1955, s. 9, *Biblioteka Klasyków Filozofii*, nr 15. W dalszej części opis bibliograficzny *Rozważań* skracam do numerów księgi, rozdziału i paragrafu.

Czytelnik *Rozważań* opatrzy tę retrospekcję takim oto komentarzem: pierwotna dyskusja dotyczyła się zagadnień etycznych i teologicznych, mianowicie istnienia i poznawalności prawa natury w odniesieniu do istoty ludzkiej oraz zasad religii objawionej. Pierwsze z tych zagadnień zdążył już zgłębić sam Locke w łacińskojęzycznych *Esejach o prawie natury*².

- 2 Korzystam z wydania: *Locke. Political Essays*, ed. M. Goldie, Cambridge 2002, s. 81–134. Jest to w istocie przedruk tłumaczenia Wolfganga von Leydena opublikowanego w roku 1954 pomijający esej dziewiąty, pod wieloma względami odrębny od pozostałych, traktujący okazjonalnie o nieosiągalności szczęścia w życiu doczesnym. *Eseje o prawie natury* datuje się mniej więcej na rok 1663–1664 (esej dziewiąty na rok 1664); samą nazwę zaproponował dla nich von Leyden. W tłumaczeniu autorstwa Roberta Horwita, Jenny Strauss Clay i Diskina Claya noszą one tytuł *Questions Concerning the Law of Nature* (Ithaca-London 1990), oddający użytą w nich jeszcze scholastyczną formę „kwestii”. Wśród badaczy nie ma jednomyślności nie tylko co do właściwego tytułu, ale i co do tego, czy stanowisko zajęte przez młodego filozofa w tym dziełku, pomimo nalegań przyjaciół nieopublikowanym, czyli krytyczna odmiana chrześcijańskiej wersji teorii prawa natury, jest zgodne z rozwiniętą epistemologią *Rozważań*, tym bardziej z treścią jego późniejszych dzieł. Do zwolenników odpowiedzi pozytywnej zalicza się John Colman, wśród przeciwników znaleźć można Jerome’a B. Schneewinda. Zob. np. J. Colman, *Locke’s Empiricist Theory of the Law of Nature*, [w:] *The Philosophy of John Locke. New Perspectives*, ed. P.R. Anstey, London-New York 2003, s. 106–126; J.B. Schneewind, *Locke’s Moral Philosophy*, [w:] *The Cambridge Companion to Locke*, ed. V.C. Chappell, Cambridge 1994, s. 199–225. W poniższej pracy ze swej strony udzielam na takie pytanie odpowiedzi twierdzącej, niepokrywającej się jednak w całości z interpretacją Colmana, i staram się rozwiązać niektóre trudności koncepcji Locke’a dostrzegane przez Schneewinda. Treść *Esejów* (lub *Kwestii*) zdradza wpływ racjonalizmu i erazmianizmu i socynianizmu teologów i myślicieli z kręgu Great Tew Circle, skupiających się w latach trzydziestych XVII wieku wokół Williama Chillingwortha (1602–1644). Same w sobie były zapisem wykładów, do których Locke’a obligowała w oksfordzkim kolegium Christ Church obejmowana przez rok funkcja starszego cenzora; esej dziewiąty był tradycyjnym esejem (wykładem) pożegnalnym. Dla Locke’a, zainspirowanego niedawną przeszłością, przełomowa okaże się nieodległa przyszłość, rozluźniająca jego związki z Oksfordem, czyli rok 1666, kiedy to przypadek sprawi, że zawrze osobistą znajomość z Anthonym Ashleyem-Cooperem (1621–1683), kanclerzem skarbu, późniejszym (od 1673) pierwszym lordem Shaftesbury i lordem kanclerzem, aż wreszcie twórcą opozycyjnego stronnictwa wigów. Dyskusje, które zapadły Locke’owi w pamięć, odbywały się w Exeter House, londyńskiej rezydencji Ashleya. Użyteczne informacje na temat *Esejów* i okoliczności ich powstania podaje Goldie (*Locke. Political Essays*,

Korekta, której potrzebę odczuł zrazu on, a po nim pozostali dyskutanci, polegała na konieczności podjęcia zagadnienia wykraczającego już poza filozofię moralną i teologię, to znaczy kwestii źródła, zasięgu oraz natury wiedzy ludzkiej; podejmie ją Locke i rozwinie w rozpoczętych właśnie w ten sposób *Rozważaniach*. Pod względem ogólności generalne pytanie o poznawalność rzeczywiście poprzedza problem poznawalności prawa natury w odniesieniu do istoty ludzkiej, a z odpowiedzią na pierwsze pytanie faktycznie wolno wiązać nadzieję na uzyskanie odpowiedzi na drugie. Niemniej lektura dzieła tak obszernego i obejmującego tak wiele zagadnień teoretycznych może z łatwością skłaniać do wniosku, że o ile rozmowa na temat należący do etyki (czy metaetyki) dostarczyła zaczynu i pierwszych szkiców *Rozważań*, o tyle one same, rozszerzone do postaci przedłożonej czytelnikowi w grudniu roku 1689, a więc po prawie dwóch dekadach, niemal całkowicie utraciły merytoryczną i ideową łączność z chronologicznym początkiem i tematycznie sytuują się przede wszystkim w zakresie teorii poznania albo epistemologii.

Poniżej poczynię próbę korekty tego rodzaju percepcji Locke'owskich *Rozważań*. Nie zamierzam przekonywać, że nie stanowią one dzieła epistemologicznego, a więc że nie opuszczyły rubieży mieszczących początkowy impuls, czyli granic filozofii moralnej. Twierdzę natomiast, po pierwsze, że impuls ten nie tylko nie ustał, ale i że pod względem tematycznym *Rozważania*, i to *w równym dla autora stopniu*, są wywodem z zakresu etyki. Ściślej biorąc, w równym stopniu jak rozważanie teoriopoznawcze dostrzec w nich można świadomie poczynione przez Locke'a pouczenie, kierowane do czytelnika, a traktujące o jego obowiązkach moralnych (*duties* albo *obligation*, ewentualnie *moral duties* lub *moral obligation*) jako

s. 79–81), w sprawie początków znajomości z późniejszym możliwym protektorem i przyjacielem zob. P. King, *The Life and Letters of John Locke, with Extracts from his Journals and Common-Place Books*, London 1853, s. 31–33, odnośnie do okoliczności powstania *Rozważań* oraz ich celów zob. G.A.J. Rogers, *The Intellectual Setting and Aims of the „Essay”*, [w:] *The Cambridge Companion to Locke's „Essay Concerning Human Understanding”*, ed. L. Newman, Cambridge 2007, s. 7–32.

istoty ludzkiej; rozważania natury epistemologicznej nie stanowią zaś wyłącznie elementu współlistniejącego w tym dziele obok takiego pouczenia ani nawet jedynie przeważającego nad nim pod względem zajmowanej w tym dziele objętości, ale same zarazem wchodzą jego w skład. W świetle takiej interpretacji autor tego dzieła to zatem nie tylko epistemolog, lecz także (i to wbrew pozorom w nie mniejszym stopniu) teoretyk obowiązków, dociekliwie rozważający ich naturę, faktycznie uznający ich istnienie oraz wagę, z pełną rzetelnością usiłujący te obowiązki wyszczególnić i, na ile to możliwe, wskazać, aby ułatwić czytelnikowi ich wypełnienie³. W tym znaczeniu jest on nie tylko teoretykiem i epistemologiem, ale również – i równie – praktykiem i deontologiem⁴. Liczne na-

3 Zauważmy jednak, że filozof w *Rozważaniach* postrzega człowieka jako istotę z natury dążącą do szczęścia, które zdaniem Locke'a należy rozpatrywać w kategoriach hedonistycznych, a ściślej, w kategoriach cielesnej lub umysłowej, subiektywnej i indywidualnej przyjemności bądź nieprzyjemności. Co więcej, w tych nie tylko hedonistycznych, ale i subiektywnych (i w tym znaczeniu względnych) kategoriach każe on rozumieć dobro (*good*) i zło (*evil*) i uzależnia poruszenia ludzkiej woli od przyjemności lub przykrości, rzeczywistych lub przynajmniej spodziewanych. Obowiązek czy jego spełnianie (a więc prawność moralna, *moral rectitude*) nie są wedle Locke'a przyjemne same przez się, toteż prawność moralna nie jest dobrem (moralnym) i jako taka nie dostarczy istocie ludzkiej realnej motywacji do działań; może jej natomiast dostarczyć *przyjemna* świadomość obowiązku lub *przykra* świadomość konsekwencji jego zaniedbania. Por. w tym względzie np. *Rozważania*, ks. I, rozdz. III, § § 5–6, jak również ks. II, rozdz. VII, § § 3–6 oraz rozdz. XX, § § 1–6. Zob. także zwięzłą, nieopublikowaną notatkę *Voluntas* z roku 1693 (*Locke. Political Essays*, s. 321). Sądzę, że Locke byłby jednak zdania, że obowiązek przeważa nad dobrem w przypadku ich rzeczywistego bądź hipotetycznego konfliktu. W *Esejach o prawie natury* stwierdza nawet: „In fact a great number of virtues, and the best of them, consist only in this: that we do good to others at our own loss” (*ibidem*, s. 129). Cytuję fragment eseju ósmego, dającego negatywną odpowiedź na pytanie, czy u podstaw prawa natury leży korzyść własna.

4 Oczywiście nie wykluczam innych charakterystyk tej postaci – był praktykującym lekarzem, człowiekiem żywo (i praktycznie) zainteresowanym współczesnymi naukami („filozofią naturalną”), szczególnie jatrochemią oraz fizjologią, od 1668 roku członkiem powstałego osiem lat wcześniej Towarzystwa Królewskiego (The Royal Society), badaczem wprawdzie z tego kręgu, ale chcącym ze swej strony opisać potwierdzoną przez obserwację „historię naturalną” nie świata, lecz ludzkiego poznania świata.

pomnienia odnośnie do obowiązków obecne na kartach *Rozważań* należy moim zdaniem nie tylko odczytywać dosłownie, ale i traktować jako równorzędne dla samego autora w stosunku do niewątpliwie o wiele szerzej rozwiniętej tam teorii poznania⁵. Nie należy więc opatrywać ich treści cudzysłowem i pomniejszać do rozmiarów stylistycznego ozdobnika bądź pauzy – nawet jeżeli byłaby skądinąd zrozumiała z racji nader szerokiego oddechu dzieła – przybierających postać konwencjonalnego (a przez to i niekoniecznie autentycznego) zapewnienia, iż pomimo znacznych rozmiarów oraz bogactwa poruszanych w nim zagadnień i wątków czytelnik nie znajdzie w nim nic, co by uchybiało zasadom religii lub moralności.

Twierdząc, po drugie, że za pomocą klucza interpretacyjnego, dostarczanego przez pojęcie obowiązku moralnego, można bez wyraźnej sprzeczności interpretować inne ważne filozoficzne prace Locke'a, czyli analogicznie odczytać zarówno intencje autora, jak i faktycznie pomieszczoną w nich treść oraz ich przeznaczenie. Także one byłyby wobec tego w nie mniejszym stopniu dziełami określającymi obowiązki istoty ludzkiej, i podobnie i one miałyby ułatwiać odbiorcy ich wypeł-

Tym ważnym cechem Locke'a poświęcone jest niedawno opublikowane studium Adama Grzelińskiego *Doświadczenie i rozum. Empiryzm Johna Locke'a* (Toruń 2019), *Monografie z Historii Filozofii*.

- 5 Ponieważ Locke także później zagadnienia prawdziwych zasad moralności oraz prawdziwych zasad religii traktował jako połączone, upraszczam nieco sprawę, nazywając Locke'a poniżej „deontologiem”, a nie „teologiem”. Por. np. *Rozważania*, ks. I, rozdz. III, § 22, ks. IV, rozdz. X, § 7. Związek ten jest zrozumiały w świetle jego poglądu, że prawdziwą religię ustanowił Bóg dla „kształtowania życia na zasadach sprawiedliwości i pobożności” (*ad vitam recte pieque instituendam natae*). Zob. J. Locke, *List o tolerancji. Tekst łaciński i przekład polski*, tłum. L. Joachimowicz, red. wyd. pol. Z. Ogonowski, Warszawa 1963, s. 3, *Filozofia i Wspólnota Światowa*. Tą prawdziwą religią jest wedle Locke'a chrześcijaństwo. Z drugiej jednak strony człowiek dobry („a good man”) „lives in truth and sincerity of heart towards God” (P. King, *op. cit.*, s. 97). Przytoczony fragment zamieścił Locke w prowadzonym na własny użytek dzienniku, w obszernym fragmencie zatytułowanym *Study*, rozszerzanym z przerwami od marca do maja 1677 roku, i dotyczącym tego, co należy czynić przedmiotem dociekań. Na pierwszym miejscu umieścił tam zainteresowanie życiem wiecznym, na drugim zasady rozważy (*prudence*), których poznanie i zastosowanie pozwoliłoby wieść szczęśliwe życie doczesne.

nienie. Zgodnie z dwoma tak sformułowanymi twierdzeniami byłby Locke przez cały okres dojrzałej aktywności filozoficznej w równym stopniu teoretykiem, czy to poznania, czy wychowania, czy państwa i władzy, co filozofem moralnym, dążącym do realizacji głoszonych idei, bez względu na to, że czytelnik zapewne łatwiej dostrzeże w nim takiego teoretyka niż filozofa moralnego⁶.

Rozważania, jak zatem głosi pierwsze twierdzenie, traktują i mają traktować tyleż o granicach ludzkiego poznania, co o moralnych obowiązkach człowieka. Mają udzielić – i faktycznie udzielają – na ile to możliwe, odpowiedzi na pierwotne pytanie o poznawalność prawa natury⁷. Część odpowiedzi Locke’a, ogłoszonej po nieomal dwudziestu latach od wspominatej przez niego dyskusji, można by sformułować następująco. W harmonijnym i uporządkowanym uniwersum każda rzecz ma właściwe sobie miejsce oraz właściwe sobie przeznaczenie, innymi słowy, istnieje prawo natury określa-

6 Ścisłej biorąc, rozróżniam następujące konkurencyjne twierdzenia odnośnie do *Rozważań* Locke’a i rodzaju ich treści: 1) Locke jest w *Rozważaniach* epistemologiem, a nie deontologiem, 2) Locke jest w nich przede wszystkim epistemologiem, a dopiero wtórnie i w dalszej kolejności deontologiem, 3) jest w nich zarówno epistemologiem, jak deontologiem, 4) jest równie deontologiem, jak epistemologiem, 5) jest przede wszystkim deontologiem, wtórnie zaś i w dalszej kolejności epistemologiem, 6) jest tylko deontologiem, nie jest więc w ogóle epistemologiem. Równość lub nadrzędność i podrzędność, o których tu mowa, to równość, podrzędność lub nadrzędność dziedzin pod względem znaczenia, przypisana im przez samego Locke’a; nadrzędność i podrzędność tę można rozpatrywać w kategoriach świadomie obranego przezeń celu i świadomie przyjętych środków, mających służyć do jego osiągnięcia. W pracy poniżej stawiam więc jako tezę twierdzenie 4) oraz dopuszczam, jako hipotezę, twierdzenie 5). Odrzucam twierdzenia 1) i 6) jako nierealistyczne i jawnie bezzasadne, dlatego w ogóle ich nie rozważam. Wychodzę natomiast *eo ipso* poza standardowe interpretacje *Rozważań*, które, jak mi się zdaje, zawierają się w twierdzeniach 2) oraz 3), tak więc nie rozważam także i ich. Tezę 4) oraz hipotezę 5) przenoszę za to z odpowiednimi zmianami na inne prace Locke’a.

7 Rozwiązują także pozytywnie kwestię istnienia prawa natury o tyle, o ile wedle Locke’a nie może istnieć prawo bez prawodawcy. Nieprzypadkowo więc *Rozważania* zawierają dowód na istnienie Boga (por. ks. IV, rozdz. X). Nie stanowi on zatem jedynie uzupełnienia mającego świadczyć o religijnej ortodoksyjności *Rozważań*.

jące należyty sposób jej istnienia oraz jej właściwego działania i funkcjonowania. Prawo to w odniesieniu do każdej rzeczy jest wynikiem aktu Boskiej woli, decyzji suwerennej i uprawnionej, gdyż podjętej przez twórcę i właściciela każdej z nich. Każda taka rzecz powinna tedy zachowywać ów naturalny sposób istnienia i działania, a więc działać zgodnie z odnoszącym się do niej Boskim rozporządzeniem⁸. Ludzkie zdolności poznawcze, tak samo jak każdy inny byt stworzony przez Boga, mają właściwy sposób istnienia i działania oraz użycia; aby więc poznać prawo natury w odniesieniu do człowieka, należy je zbadać, a następnie zadbać o to, by i one były wykorzystywane zgodnie z przeznaczeniem. W świetle *Rozważań* oznacza to przede wszystkim ich aktywizowanie i ćwiczenie, a nie zaniedbywanie, oraz ich używanie, ale nie nadużywanie⁹. Sprzeczne z Boskim rozporządzeniem jest oddawanie się intelektualnej bierności i bezrefleksyjne zdawanie się na sąd innych¹⁰.

Opisywany i drobiazgowo wykazywany przez Locke'a brak wiedzy wrodzonej staje się wręcz oczywisty, gdy przyjmie się tezę o możliwości i *obowiązku* używania przez człowieka władz poznawczych. Brak ten nie stanowi bynajmniej niedoskonałości ludzkiej natury ani nie świadczy niepocholebnie o Boskiej dobroci, przeciwnie, stanowi wyraźną oznakę i dowód obowiązku. Gdyby używanie władz poznawczych nie było naszym obowiązkiem, wiedzę otrzymalibyśmy od Boga *gratis*, w formie wrodzonej mnogości pojęć czy prawd; skoro jednak użycie ich jest naszą powinnością, nie może dziwić, że na ślad wiedzy wrodzonej nie natrafia najbardziej rzetelna introspekcja¹¹. Czytelnik *Rozważań*, trwale uchwyciwszy powtarzane

8 Koncepcja Locke'a wikła się więc oczywiście w trudności charakterystyczne dla woluntarystycznego rozumienia pochodzących od Boga praw natury; wskazywali na nie ówcześni krytycy (Thomas Burnet, za nim trzeci lord Shaftesbury), jak i wskazuje się współcześnie (Schneewind). Zdaniem Schneewinda w przypadku stanowiska Locke'a trudność tę dodatkowo pogłębia przyjęcie tezy empiryzmu genetycznego, zob. J. Schneewind, *op. cit.*, s. 203–208.

9 Por. np. *Rozważania*, ks. IV, rozdz. XVII, § 24.

10 Zob. np. *op. cit.*, ks. I, rozdz. IV, § 22 oraz ks. IV, rozdz. XVI, § 4.

11 Por. *op. cit.*, ks. I, rozdz. IV, § 12.

tam słowo *duty*, winien w nich dostrzec nie tylko źródło teoretycznego poznania ludzkiego umysłu oraz jego władz, ale i pobudkę dla własnych praktycznych działań, oczywiście nie w każdym przypadku dowolnych i przedsięwziętych wedle uznania, ale spełniających obowiązki, także te, o których mu one wyraźnie przypominają¹². Dzieło to w szczególności mówi w równym stopniu o tym, *jak można poznawać* świat stworzony przez Boga, jak o tym, *że należy go poznać*, używając do tego celu przyrodzonych władz i stale zachowując wzgląd na to, by nie doprowadzać do ich *nadużycia*.

Dzieło to niesie nawet bardziej wymierną pomoc czytelnikowi przez to, iż nazywa i piętnuje właśnie możliwe nadużycia władz ludzkiego umysłu. Nakazuje tedy odbiorcy między innymi wystrzegać się błędu polegającego na substancjalizowaniu i personalizowaniu desygnatu samego słowa „władza”, a w konsekwencji na myśleniu i mówieniu o tym, jakoby działały władze, czyli moce, a nie ich podmiot, to znaczy coś, co odznacza się zdolnością działania. Ostrzega go przed pomyleniem użycia tych władz, które mają wyposażać człowieka w wiedzę – któregoś z trzech nie przypadkiem wyszczególnianych przez Locke’a rodzajów – z tym ich nadużyciem, które rodzi szkodliwy owoc wiedzy pozornej, polegającej na pustosłowniu lub oznaczaniu słowami idei mętnych albo niedbale połączonych, lub nawet na pomyleniu znaczeń słów, czyli idei, z ich odpowiednikami znajdującymi się na zewnątrz umysłu¹³. Ostrzega go także i chroni przed pomyleniem tego użycia, któ-

12 Nie oznacza to, że każde nasze działanie winno być podyktowane przez obowiązek. W sprawach indyferentnych wolno nam decydować wedle uznania. Zob. J. Colman, *op. cit.*, s. 107–108.

13 *Rozważania* przestrzegają czytelnika także przed uznaniem za wiedzę o moralności wiedzy pozornej, której przykładem jest werbalizm etyki w postaci nadanej jej jeszcze przez Arystotelesa oraz werbalizm każdej etyki rozważającej cnoty i przywary w oderwaniu od poznania prawa natury i wszystkich przedmiotów, których istnienie zakłada takie prawo. Przedmiotami takimi są: prawodawca (czy raczej Prawodawca) oraz nagrody i kary, pojęte w terminach przyjemności (szczęścia) i przykrości (nieszczęścia), motywujące do jego przestrzegania. Por. np. *Rozważania*, ks. I, rozdz. III, § 13, zob. także ważny fragment *Of Ethics in General* z około lat 1686–1688 (Locke, *Political Essays*, s. 297–304).

re wyposaża w wiedzę autentyczną, z tym, które daje w wyniku autentyczną wiarę. Wskazuje wreszcie, jak odróżnić to drugie zastosowanie, czyli to dające wiarę, od tego, które rodzi wiarę pozorną – można by ją analogicznie nazwać „wiarą werbalną” – a więc to, które prowadzi do nadużywającego sądu uznania tego, co sprzeczne z rozumem. W świetle tak odczytanych *Rozważań* wiedza i wiara, do których zdolny jest człowiek, nie tylko *mają*, ale i *mają mieć* właściwe sobie zakresy i nie leży ani w granicach możliwości, ani w ramach uprawnień istoty ludzkiej zakresy te zmieniać, zwłaszcza czyniąc z przedmiotu wiary przedmiot wiedzy. Nie ma jednak tak samo powodu, by tam, gdzie zachodzi możliwość uzyskania wiedzy, człowiek zadowalał się samą tylko wiarą¹⁴.

Rozważania niosą z sobą w tym względzie między innymi ten oto wniosek praktyczny, bodaj nazbyt pospiesznie zakwestionowany przez ówczesnych krytyków, że substancjalność i niematerialność tego, dzięki czemu myślimy, może być artykułem wiary, ale nie stanowi przedmiotu wiedzy¹⁵. Jeżeli weźmie się pod uwagę ustaloną przez Boga naturę rzeczy, stanie się zrozumiałe, że wiara nie wymaga wspomżenia ze strony wiedzy, konieczne tylko nie może jej przeczyć, wiedza natomiast obywat się bez wiary, zdolna rozszerzać się w autonomii za sprawą środków mających służyć właśnie do *jej* uzyskiwania, przede wszystkim tego, który jest człowiekowi dany pod postacią doświadczenia zmysłowego. Wiara nie może ulec osłabieniu w wyniku postępu wiedzy ani też wiedzy – przynajmniej zdobywanej przez człowieka właściwie posługującego się udzielonymi mu właśnie po to władzami poznawczymi i świadomego ich statusu oraz funkcji – nie podać w wątpliwość nawet najbardziej płomiennej wiara. Obowiązkiem człowieka jest zarówno rozszerzać wiedzę, tyjącą spraw ziemskich, jak pogłębiać wiarę, od-

14 Por. *Rozważania*, ks. IV, rozdz. XVIII, § 10.

15 Takim krytykiem koncepcji Locke’a był między innymi biskup Worcesteru Edward Stillingfleet oraz Gottfried Wilhelm Leibniz, znający krytykę Stillingfleet. Najważniejszy wyraz sprzeciwu Leibniza stanowi jego *Teodycea* (tłum. M. Frankiewicz, Kraków 2001), natomiast co do Stillingfleet zob. przyp. 17.

noszącą się do życia wiecznego, i nie próbować zmiany ich ustalonych przez Boga zakresów.

Locke jest zatem nie tylko teoretykiem poznania, badającym, skąd płynie wiedza o świecie oraz jak daleko może ona sięgać, ale także jej – można powiedzieć – etykiem, niejako legalizującym to poznanie, czyniącym z niego nie tylko możliwość dostępną człowiekowi, lecz także jego – obowiązkiem. Poznanie świata nie odbywa się kosztem obowiązków, przeciwnie, zaniedbuje je właśnie ten, kto zwłaszcza mając po temu czas i środki, nie stara się poznawać świata, zarówno świata przyrody, jak ludzi, będących wszakże Boskim dziełem i własnością, nawet jeżeli miałby się w rezultacie dowiedzieć, jak niewielką część tego dzieła Bóg uprzystępniał człowiekowi.

Nie przekraczając granic twierdzenia pierwszego, można dodać, że w *Rozważaniach* pada jeszcze taka oto, na pozór paradoksalna, odpowiedź na pytanie o moralną powinność obligującą jednostkę ludzką. Po pierwsze, skoro naszą powinnością jest używanie naszych władz do zdobycia wiedzy (ewentualnie do upewnienia się, że co do pewnych przedmiotów w zakresie naszych zdolności leży tylko wiara), to indywidulane i rzetelne poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o obowiązek moralny jest już po części jego spełnieniem – wypełnia przynajmniej część obowiązku moralnego ten, kto próbuje samodzielnie i jak najsumienniejszym ustalić, co stanowi obowiązek¹⁶. Wskazuje na to już brak wiedzy wrodzonej dotyczącej zasad moralnych¹⁷. Ów obowiązek spełnia zatem

16 Zachodziłaby więc odległa, niemniej uchwytana analogia między stanowiskiem Locke'a a etyką Sokratesa, nawet jeżeli jeszcze osłabiana prawdopodobną odmiennością zapatrywać co do istnienia wiedzy wrodzonej.

17 Ponieważ zdaniem Locke'a o obowiązkach poucza człowieka także sam Bóg na drodze objawienia, powinno się dołożyć starań, aby to objawienie poznać, zrozumieć oraz je sobie przyswoić. Również w tym względzie filozof ten jawi się jako deontolog, zamierzający ułatwić (sobie i innym) dotarcie do rzeczywistej formuły obowiązków, odkrywanej tym razem w treści objawienia przez dany człowiekowi przez Boga rozum. Tak przynajmniej można, jak sądzę, interpretować późne, teologiczne prace Locke'a, zwłaszcza obszerną *The Reasonableness of Christianity, As Delivered in the Scriptures* (1695), zawierającą zresztą wielokrotne odwołania do idei niezmiennego i boskiego prawa naturalnego, jak również komentarze do

i sam autor *Rozważań*, również jemu samemu przynoszą one zatem w tym względzie pewną pomoc. Po drugie, nie zabrzmi paradoksalnie stwierdzenie, że każdy kolejny ogólny sąd o powinności, do którego dojdzie człowiek w naturalny sposób używający władz poznawczych, takich jak rozum i doświadczenie, w szczególności doświadczenie dotyczące człowieka indywidualnego oraz obserwacja zbiorowości ludzkich, i dołożywszy starań, by uniknąć pośpiechu, niedbałości i stronniczości, będzie według Locke'a *eo ipso* wyrażać to, czego szuka

listów św. Pawła wraz z poprzedzającym je krótkim esejem (*An Essay for the Understanding of St. Paul's Epistles, by Consulting St. Paul Himself*), będące ostatnią pracą Locke'a, wydaną już po jego śmierci; pierwsze wydanie zbiorcze, jako *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul*, ukazało się w roku 1707. Najnowsze edycje: J. Locke, *The Reasonableness of Christianity. As Delivered in the Scriptures*, ed. J.C. Higgins-Biddle, Oxford 1999; idem, *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul to the Galatians, 1 and 2 Corinthians, Romans, Ephesians*, ed. A. Wainwright, Oxford 1987. Można więc powiedzieć, że według Locke'a nawet ta pomoc płynąca od Boga w postaci objawienia nie jest dana człowiekowi *gratis* – wymaga użycia władz poznawczych i nie ma na celu wyręczyć go z pracy wewnętrznej, intelektualnej, mającej przełożyć się na właściwe, a więc moralne działanie. Sądę, że nie zabrzmi w sposób zanadto odległy od ducha filozofii Locke'a powiedzenie, że obowiązek, o ile jego odkrycie stanowi rezultat *naszej* pracy intelektualnej, dokonanej wprawdzie na tym, co otrzymaliśmy od Boga i przy pomocy tego, co również nam w tym celu dał, staje się w pełnym słowa znaczeniu *naszym* obowiązkiem. Zachodziłoby więc pewnego rodzaju podobieństwo między deontologią Locke'a a deontologią Kanta. Ponieważ stanowisko epistemologiczne Locke podtrzymywał w swojej polemice z biskupem Worcesteru i teologiem, doktorem Edwardem Stillingfleetem (1635–1699), na temat stosunku wiary i wiedzy, sądę, że twierdzenie drugie ma zastosowanie także do tej polemiki, zawartej w trzech obszernych listach do Stillingfleetu, a opublikowanych w latach 1697 (list pierwszy) oraz 1699 (drugi i trzeci). Stillingfleet wskazywał między innymi na konsekwencje praktyczne filozofii *Rozważań*, wskazującej również na ograniczenia ludzkiej wiedzy w odniesieniu do wiary, a tym samym także moralności; podobne wnioski wysnuje później Berkeley. W sprawie dwóch wcześniej wspomnianych dzieł, to znaczy *The Reasonableness of Christianity* oraz *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul* zob. V. Nuovo, *John Locke. The Philosopher as a Christian Virtuoso*, Oxford 2017, s. 214–246. Nuovo widzi w Locke'u nie tylko zwolennika teorii prawa natury, ale i filozofa *par excellence* chrześcijańskiego. Skądinąd jedną czwartą olbrzymiego księgozbioru znajdującego się w posiadaniu Locke'a stanowiły prace religijne i teologiczne, w tym przekłady Pisma Świętego na różne języki.

nauka o moralności, a więc prawo natury tożsame z Boskim rozporządzeniem¹⁸. Można dodać, chociażby tytułem próby, że, po trzecie, Boskie ustanowienie jednego prawa natury w odniesieniu do człowieka jest wedle *Rozważań* czymś w rodzaju przedustawnej harmonii, polegającej na skorelowaniu czy ujednoliceniu wniosków, do których dojdą same rozumne jednostki ludzkie rzetelnie poszukujące odpowiedzi na pytanie o obowiązki nałożone na nie przez istotę Boską. Zgodność idei powstałaby więc pod odmiennością języków i różnaitością słów, a gdzie kończyłaby się tak wspólnie utworzona sekwencja jasnych, ogólnych i powszechnych sądów o powinności, tam istniałaby ona na zasadzie umowy społecznej, a więc w ramach prawa pozytywnego¹⁹.

-
- 18 Nie oznacza to, że niektóre obowiązki, będące elementami prawa natury, nie są znane już teraz. Znana jest chociażby zasada dotrzymywania umów oraz zasada sprawiedliwości, zob. *Rozważania*, ks. I, rozdz. III, §§ 3 i 5.
- 19 Warto zwrócić uwagę, że Locke w *Rozważaniach* rozróżnia trzy rodzaje prawa: prawo Boskie, prawo państwowe oraz prawo opinii („the law of opinion or reputation”). Twierdzi, że to ostatnie prawo, niezadko odmienne dla różnych epok, społeczności oraz narodów, jest zwykłą (ludzką) miarą tego, co moralnie dobre i złe. Zob. *op. cit.*, ks. II, rozdz. XXVIII, §§ 7–13. Podana powyżej interpretacja każe uznać, że Locke nie traktuje tej wielości jako nieuniknionej, lecz jako tymczasową, w zasadzie możliwą do zastąpienia przez zgodę powszechną odnośnie do tego, co dobre, a co złe; warunkiem tej zgody jest jednak należyte użycie rozumu. Zgadza się więc ona z przekonaniem samego Locke’a, iż zasady moralne mogą stanowić naukę pod względem ścisłości i pewności nieustępującą matematyce. Pewność, jedyność i prawdziwość moralności może więc, wedle koncepcji Locke’a interpretowanej jak powyżej, wypływać stąd, iż ludzie posługujący się należyście własnym rozumem utworzą pewną liczbę pojęć moralnych, co do których zapanuje wśród nich zgoda, tak jak udało się im stworzyć pojęcia matematyczne. Por. *op. cit.*, ks. IV, rozdz. III, §§ 18–20, rozdz. IV, §§ 5–10, ks. IV, rozdz. XII, §§ 7–8. Według proponowanej interpretacji twierdzenia takiej nauki będą *eo ipso* prawami natury, Locke’owskim ekwiwalentem nieistniejących wrodzonych zasad moralnych. Zwróćmy uwagę, że to prawo natury jest dane przez Boga rodzajowi ludzkiemu („given by God to mankind”), a więc, jak Locke potem wyjaśniał, wszystkim ludziom, nie jest więc tożsame z prawem zawartym w jakimkolwiek (danym mimo wszystko części ludzi) objawieniu. Wyjaśnienie to zawiera się w obszernym liście do Jamesa Tyrrella z 4 sierpnia 1690 roku na temat nieporozumień powstałych w związku ze wspomnianym rozdziałem, zob. P. King, *op. cit.*, s. 198–201, cytat powyżej *ibidem*, s. 198. Można chyba powiedzieć, że to prawo natury jest

Nie ulega wątpliwości, że pewną trudność w akceptacji takiego deontycznego obrazu filozofii *Rozważań* sprawia wydźwięk tych paragrafów księgi trzeciej, które odnoszą się do esencji realnych i nominalnych, do kwestii ich poznawania oraz ich wzajemnej zależności. Sądzę jednak, że mogą być one interpretowane w sposób pozwalający ich czytelnikowi uznać, że właściwie użycie rozumu i danych doświadczenia prowadzi do wytworzenia *eo ipso* wiarygodnych (lub coraz bardziej wiarygodnych) esencji nominalnych, a w konsekwencji do wiarygodnego (bądź wiarygodnego w coraz większym stopniu) przyporządkowania esencji realnej czemuś, co zgodnie z tymi właśnie wytworzonymi esencjami nominalnymi jawi się jako poszczególna rzecz. Świat zewnętrzny *jawi się* jako uporządkowany, ponieważ istoty ludzkie są ze swej natury istotami ujmującymi świat dzięki zmysłom i za pośrednictwem pojawiających się w nich wrażeń, a nie inteligencjami obdarzonymi wyłącznie rozumem, lecz przecież, o ile tylko dołoży się należytych starań, ukaże się on w sposób dostatecznie wiarygodny (lub coraz bardziej wiarygodny), zasługujący na akceptację (albo coraz mocniejszą akceptację) ze strony każdego takiego starannego badacza i bezstronnego obserwatora²⁰.

dla Locke'a w dwójnasób dane przez Boga wszystkim ludziom: określa właściwy sposób działania każdej jednostki ludzkiej oraz może być poznane przez każdą jednostkę, o ile korzystać ona będzie z rozumu i doświadczenia. Zob. także *Rozważania*, ks. IV, rozdz. XII, § 11.

- 20 Por. *op. cit.*, ks. IV, rozdz. IV, § 12, rozdz. VI, § § 11–15. Należy także pamiętać, że zdaniem Locke'a idee moralne, niemające charakteru porównawczego, różnią się od idei substancji tym, że te pierwsze są, ściśle biorąc, „modi mieszanymi” pierwotnymi rzeczami, dokonanymi przez umysł całkowicie wedle jego uznania, pod wyłącznym warunkiem niesprzeczności, połączeniami idei prostych, drugie – ich domniemanym odwzorowaniem, przez to, że są (także jednak zależnym od woli) połączeniem idei prostych współwystępujących w doświadczeniu, a wywołanych przez domniemane substancje. Sądzę jednak, że stanowisko Locke'a można interpretować tak, że idee-pierwotzory mogą być mniej lub bardziej udane, tak samo jak idee-reprezentacje, oraz że i jedne, i drugie mogą być coraz bardziej (albo wystarczająco) udane. Por. *op. cit.*, ks. II, rozdz. XXX, § § 4–5, ks. III, rozdz. V, § § 1–14. Zauważmy także, że „(...) tworząc te idee umysł przeważnie nie szuka wzorów w naturze ani nie odnosi

O tym, że tak rozumiane twierdzenie pierwsze można *mutatis mutandis* przenieść na inne dzieła Locke'a, mówi twierdzenie drugie; jego zwięzłemu dowodowi będą służyć poniższe uwagi²¹.

Nie zaprzeczając ogłoszonej filozofii Locke'a, można powiedzieć, że warunek należytego traktowania dotyczy nie tylko obchodzenia się z ludzkim umysłem, ale i z ludzkim ciałem, którego naturalne, właściwe działanie polega na funkcjonowaniu w niedolegliwych warunkach, pozwalających temu ciału na naturalne, a więc stopniowe zużywanie się i sukcesywne wyczerpywanie się wszystkich jego żywotnych zdolności i mocy, jakkolwiek po powieleniu się w potomstwie, tak by gatunek ludzki mimo to rozradzał się i trwał. Wspólnota polityczna, szczegółowo opisana w *Traktacie drugim o rządzie*, może się jawić jako optymalny środek, wskazany przez Locke'a, służący do osiągnięcia tego właśnie naturalnego celu. Tak jak wiedza zbadana w *Rozważaniach*, tak samo instytucja wspólnoty politycznej, badana w *Dwóch traktatach*, nie jest wedle tego filozofa człowiekowi dana *gratis* przez Boga – wykazaniu, iż tak nie jest, służy rozbudowana argumentacja wypełniająca oddzielnie *Traktat pierwszy* – niemniej jednak ma człowiek

tworzonych przez siebie idei do realnego istnienia rzeczy, lecz łączy takie idee, które najlepiej służą jego celom, nie starając się ściśle naśladować żadnej rzeczy istniejącej rzeczywiście" (*op. cit.*, ks. III, rozdz. V, § 6). Idee moralnej słuszności lub niesłuszności są ideami stosunku (Locke używa określenia „stosunek moralny”). Słuszność lub niesłuszność jest przypisywana czynowi na podstawie porównania go z normą; słuszność albo niesłuszność polega na zgodności z lub niezgodności z nią, zob. *op. cit.*, ks. II, rozdz. XXVIII, § 4.

- 21 Oczywiście należałoby tym twierdzeniem objąć w pierwszej kolejności esej *O właściwym używaniu rozumu* (*Of the Conduct of the Understanding*) z roku 1697, zamierzony jako nowe zakończenie *Rozważań*, począwszy od czwartego wydania (1700), opublikowany jednak dopiero w roku 1706 w ramach *opus posthumum* pod reakcją Petera Kinga, a więc oddzielnie od *Rozważań*. Esaj ten uzupełnił dopiero dziewiętnaste wydanie *Rozważań* (1793), uzupełnia także jego współczesną edycję w języku polskim, zob. *Rozważania*, t. 2, s. 499–613. Doczekał się wielu osobnych edycji, niekiedy tworzył całość z innymi pracami Locke'a, chociażby z *Myśłami o wychowaniu*. Wspomniane czwarte wydanie *Rozważań* istotnie wniosło nowy materiał, ale w postaci rozdziału XXIII księgi II, rozdziału XIX księgi IV oraz dodatków do § 26 rozdziału VI księgi III i § 6 w rozdziale XII księgi IV.

wystarczające środki do tego, by tę instytucję (tak samo jak wiedzę) samodzielnie stworzyć, i postępuje niewłaściwie, jeżeli tego nie czyni, gdy okoliczności jednoznacznie wskazują na jej potrzebę²². Można podejrzewać, iż autor *Dwóch traktatów o rządzie*, jeżeli byłby w nich nie mniej gruntownym deontologiem jak w *Rozważaniach*, zganiłby nie tylko człowieka pozwalającego trwać umysłowi w bezczynności, ale i ludzi niepotrzebnie zwlekających z zawarciem umowy społecznej wobec niebezpieczeństw stanu naturalnego.

Głównym środkiem danym przez naturę pozwalającym wspólnotę polityczną tak wytworzyć, jak wytwarzana jest wiedza, jest opisywany w *Rozważaniach* ludzki rozum, zdolny rozważyć pochodzącą z doświadczenia ideę człowieka i potrafiący zobaczyć w jej składzie naturalne uprawnienie do życia każdej takiej jednostki ludzkiej, o ile nie zamierza ona naruszać tego uprawnienia u pozostałych. Drugiego ważnego środka dostarczają dwie moce, a mianowicie ludzka wola, czyli zdolność człowieka do podążenia także we właściwą stronę, to znaczy za wskazaniem rozumu, a nie tylko za subiektywnymi afektami lub popędami, oraz ludzka wolność, to znaczy możność urzeczywistnienia tego, co się chce; również te środki doczekały się opisu w *Rozważaniach*.

Władza polityczna, opisana tym razem już w *Traktacie drugim*, pozwala człowiekowi zachować to, czego niezbędnie potrzebuje, by mógł być zrealizowany cel ustanowiony przez naturę, a który stanowi przedmiot jego obowiązku, mianowicie naturalny kres doczesnego życia, i właśnie dlatego władza ta pozwala jednostce (i *powinna* jej pozwalać) zachować własność, na którą składają jej życie, wolność dysponowania samą sobą oraz ten majątek, którym rozporządza samodzielnie.

Należy jednak, tak samo jak w przypadku dzieła o władzach jednostkowego ludzkiego umysłu, dokładniej określić

22 Tymi okolicznościami są wszakże „zepsucie i rozpusta zwyrodniałych ludzi”, zob. J. Locke, *Traktat drugi*, § 128, [w:] idem, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, przekł. przejr. A. Czarnota, Warszawa 1992, s. 253, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.

zakresy poszczególnych władz wspólnoty politycznej oraz ich kompetencje i analogicznie, znowuż gwoli wiedzy i obowiązkowości czytelnika, odróżnić władzę legalną od pozornej czy uzurpowanej, tak jak należało odróżnić wiedzę rzeczywistą od mniemanej, gdy przedmiotu badań dostarczał człowiek oraz jego władze. Nie może zatem dziwić, że wszystko to rzeczywiście dokonuje się na kartach obydwu *Traktatów*, zwłaszcza zaś *Traktatu drugiego*. Jeżeli spojrzy się na filozofię tego *Traktatu* z tak roztaczającej się perspektywy, nasunie się nawet przypuszczenie idące dalej, mianowicie, że wolność, uznawana tam za naturalne uprawnienie jednostki, jest przydana jednostce przez Boga właśnie w tym celu, by mogła ona skutecznie czynić to, co czynić powinna, stąd też człowiek, który by nie miał żadnych obowiązków, ani nie potrzebowałby wolności, ani nie miałby prawa domagać się jej dla siebie²³.

Tego rodzaju wykładni poddają się ponadto, i to prawdopodobnie nawet z większą łatwością, pedagogiczne wywody Locke'a zebrane w *Myślach o wychowaniu*²⁴. Obowiązek za dbania tak o umysł, jak o ciało, by obydwa działały zgodnie z naturalnym przeznaczeniem, wobec ich początkowej słabości i nieporadności, spoczywa na opiekunach; człowiek dorosły, wyzwolony spod kurateli, winien samodzielnie zadbać

23 Zwróćmy uwagę, że *Dwa traktaty* pokazują także, że w granicach władz poznawczych znajduje się odkrycie, iż coś *nie jest* prawem natury, a więc że nie rodzi obowiązku. Człowiek nie ma w szczególności obowiązku bezwzględnego posłuszeństwa władzy państwowej jako pochodzącej od Boga, skoro władza państwowa ta nie ma takiego uprawnoczenia.

24 J. Locke, *Myśli o wychowaniu*, tłum. F. Wnorowski, Wrocław 1959, *Biblioteka Klasyków Pedagogiki. Pisarze Obcy. Some Thoughts Concerning Education*, przygotowane na podstawie korespondencji Locke'a z zaprzyjaźnionym z nim politykiem Edwardem Clarke'iem (1650–1710) z roku 1684, gotowe w roku 1690, po raz pierwszy ukazały się w roku 1693; miały w tymże roku nawet dwa wydania. Współczesnym tłumaczeniem na język polski, opublikowanym wcześniej niż przekład Feliksa Wnorowskiego, był ten autorstwa Mariana Heitzmana (Warszawa-Lwów 1931). Warto przypomnieć osobę tłumacza, absolwenta Seminarium Filozoficznego UJ, historyka filozofii, znawcy filozofii odrodzenia włoskiego i wczesnonowoczesnej filozofii angielskiej, autora cennych prac na temat filozofii Marsilia Ficina i Francisca Bacona. Urodził się w roku 1899, po II wojnie światowej przebywał na emigracji w Kanadzie i Stanach Zjednoczonych, gdzie zmarł w roku 1964.

o właściwy stan umysłu i ciała. *Mysli* mają więc pomóc opiekunowi w spełnieniu obowiązku w imieniu jednostki młodej i niedojrzałej, niezdolnej jeszcze do samodzielnego sprostania powinnościom.

Warto zwrócić uwagę na rady Locke'a odnośnie do zdrowia – chyba nieprzypadkowo i nie wyłącznie z racji wykształcenia medycznego i praktyki lekarskiej jawi się w nich jako przeciwnik stwarzania warunków sztucznych, zwłaszcza wykreowanych z jak największą dbałością o wygodę, w których to ciało miałoby rzekomo lepiej i bezpieczniej się rozwijać. Ciało pielęgnowane ponad miarę nigdy nie nabierze krzepkości, przeciwnie, pozostanie wątłe i delikatne, mniej zdadne do życia i należytego funkcjonowania niż ciało dorastające w surowszych warunkach pospolitych, przewidzianych jednak i zadysponowanych przez naturę, warunkach będących, jak można by powiedzieć, wynikiem dalekosiężnej Boskiej inwencji, a nie ludzkiej krótkowzrocznej interwencji²⁵.

Zawarte w *Mysłach* rady co do rozwijającego się umysłu w nie mniejszym stopniu warte są wzmianki, przyjąwszy „deontologiczną” wykładnię tego dzieła. Umysłu chłopca nie należy obciążać wiedzą pozorną, mającą postać wiedzy gramatycznej czy filologicznej; języki są ludzkim wynalazkiem i słowom oraz ich gramatycznym podziałom nie musi odpowiadać nic substancjalnego. Przyszły dżentelmen nie powinien

25 Trzeba jednak takie twierdzenie formułować z ostrożnością, pamiętając, że według Locke'a świat, jeżeli chodzi o ludzkie potrzeby, jest w większym stopniu mnogością surowców niż gotowych do użytku rzeczy. Zob. np. J. Locke, *Traktat drugi*, § 37, s. 188 i §§ 40–45, s. 191–195. Rzeczy te *powinien* więc wytworzyć człowiek sam, jeżeli chce należycie zadbać o siebie. Sądzę, że słowo to oznacza w tym względzie także powinność moralną. Locke także twierdzi, że „Bóg, który nadał ludziom świat we wspólne władanie, dał im także rozum, by posługiwali się nim dla zapewnienia sobie w życiu jak największych korzyści i wygod [*to the best advantage of life and convenience*]. Ziemia i wszystko, co się na niej znajduje, zostały im nadane dla ich utrzymania i dobrobytu [*for the support and comfort of their being*]” (*op. cit.*, § 26, s. 181). Wygody, które człowiek ma uzyskiwać dla siebie w wyniku pracy, należy rozumieć w sposób daleki od przesady. Brzmienie oryginału podaję za wydaniem: J. Locke, *Two Treatises on Government and A Letter Concerning Toleration*, ed. I. Shapiro, J. Dunn, R.W. Grant, New Haven-London 2003, s. 111.

być także odwodzony od poznawania obowiązków, chociażby jeszcze na drodze pouczeń i przykładów, tym bardziej demoralizowany przez ludzi niższego stanu, o nikłej, jeśli nie pozornej obowiązkowości.

Przeciwna interpretacja zarówno *Myśli o wychowaniu*, jak innych dzieł Locke'a, a zarazem druga warta uwzględnienia trudność tej interpretacji, na którą składają się dwa rozpatrywane twierdzenia, mogłaby doszukiwać się u Locke'a argumentów hedonistycznych i utylitarnych w miejsce rzekomej i co najwyżej werbalnej deontologii, to znaczy argumentów podkreślających pożytek, jaki wypływa ze spełnienia obowiązków (czy może już tylko tak zwanych „obowiązków”) względem umysłu oraz ciała (lub czegokolwiek innego), zwłaszcza pożytek pojmowany jako pozytywny stosunek przyjemności do przykrości u samej jednostki ludzkiej lub ludzkości w ogóle.

Sądę, że Locke, jakkolwiek hedonizmowi jako stanowiisku poświęcił niemało uwagi zarówno w pismach i notatkach za życia nieopublikowanych, jak w samych *Rozważaniach*, co najwyżej sporadycznie odwołuje się do tak rozumianego argumentu utylitarnego. Powinniśmy zadbać o nasze ciało po to, aby żyć, bo to życie, nie zaś przyjemne lub niebolesne odczuwanie, jest właściwym celem i przeznaczeniem organizmu ludzkiego; Bóg stworzył nas, więc mamy istnieć, dopóki nie spodoba się Mu odwołać nas z tego świata. Zmysłowość każdym swoim doznaniem przyjemnym lub przykrym poucza nas o tym, do czego dążymy, a dążymy do indywidualnie pojmowanej przyjemności i do uniknięcia takiej przykrości, jednak człowiek ma przecież także rozum, a ten, w połączeniu z rozumianą szerzej zmysłowością, może go pouczyć o obowiązkach, a więc o tym, do czego człowiek dążyć *powinien*. Człowiek powinien spełniać obowiązki, a przyjemność i przykrość są ni mniej, ni więcej, jak tylko środkami, które są zdolne go pobudzić do działania zgodnego z obowiązkiem i które stanowią nagrodę lub karę za nie²⁶.

26 Locke nie wymaga więc spełnienia obowiązków dla nich samych; obowiązkowy jest nawet człowiek, który spełnia je z myślą o nagrodzie bądź z obawy przed karą. Pod tym względem jego stanowisko różni się od

Również *List o tolerancji* może być pojmowany jako praca na temat obowiązków moralnych i tak samo może być rozumiany jako dzieło także w tym znaczeniu i w tej mierze praktyczne, iż, pouczając czytelnika o nich, ułatwia mu ich wykonywanie²⁷. Wedle *Listu* przeznaczeniem wspólnoty politycznej jest zachowanie i ochrona doczesnego bytu jednostki oraz tego wszystkiego, czego ona potrzebuje do zachowania takiego bytowania. Naturalny rozwój zdolności poznawczych człowieka i ich konsekwentne stosowanie

Kantowskiego. Sprawę można ująć jeszcze w taki sposób: człowiek z natury dąży do szczęścia – takim został stworzony przez Boga. Spełnienie ustanowionych przez Boga powinności będzie przez Niego nagrodzone wieczną szczęśliwością, której zapowiedzią jest szczęśliwość życia we wspólnocie, w której jednostki kierują się w życiu odkrywaniem przez nie prawem moralnym.

- 27 Pamiętajmy, że wydana anonimowo (z enigmatycznym podaniem inicjałów autora i adresata listu, remonstranckiego teologa Filipa van Limborcha, przyjaciela Locke'a) w holenderskiej Goudzie w roku 1689, a napisana pięć lat wcześniej *Epistola de tolerantia, ad clarissimum virum T.A.R.P.T.O.L.A scripta á P.A.P.O.I.L.A*, wydana w angielskim przekładzie Williama Popple'a w tym samym roku, również anonimowo, jako *A Letter Concerning Toleration*, jest w znacznej mierze powtórzeniem dużo wcześniejszej pracy Locke'a, mianowicie *An Essay Concerning Toleration*, powstałej jeszcze w roku 1667 (niewielki jej suplement pn. *Toleration* pochodzi z około roku 1675), a ta z kolei stanowi odejście od zachowawczego i konserwatywnego stanowiska zajętego przez młodego Locke'a w latach 1660 i 1661, w nieopublikowanych *Dwóch rozprawach o władzy urzędu* (*Two Tracts on Government*). Fragmenty tego *Eseju* pierwotnie ukazały się drukiem dopiero w roku 1829, natomiast całość jeszcze później, w roku 1876. Zob. Locke. *Political Essays*, s. 134–159 (*Esej*) i 230–235 (*Toleration*, oznaczone tam jako *Toleration A*). Locke potwierdził autorstwo *Epistoły* (i wszystkich innych swoich anonimowo wydanych dzieł, w tym *Dwóch traktatów o rządzie*) na krótko przed śmiercią (w 1704), dotąd wraz z Limborchem (w większym stopniu niż on) starał się zachować pozory, jakoby było to dzieło nieznanego im autora. Zob. J.W. Yolton, *A Locke Dictionary*, Oxford 1993, s. 124–125; zob. także P. Coste, *The Character of Mr Locke, by Mr Peter Coste: With a Letter Relating to that Character, and to the Author of It*, [w:] J. Locke, *The Works of John Locke*, vol. 9, London 1824, s. 174. Tom ten zawiera korespondencję Locke'a z Limborchem. Jak wiadomo, Locke odpowiadał na krytykę *Listu* ze strony Jonasa Proasta trzema następnymi, również anonimowymi (do czasu) *Listami* – *Drugi list o tolerancji* ukazał się w roku 1690, *Trzeci* w 1692, *Czwarty* w 1706. W istocie powtarzają one treść pierwszego *Listu*.

prowadzi jednak również (jak o tym pouczają deontologicznie odczytane *Rozważania*) do uzyskania pewnych przekonań odnośnie do ewentualności istnienia jednostki po tym, jak skończy się jej życie doczesne; przekonania te, sięgające tak daleko, stanowią wprawdzie nie wiedzę, lecz wiarę, nie może jednak dziwić stwierdzenie (tym razem poczynione właśnie w *Liście*), że możliwość powstawania i autonomicznego trwania jej materialnych wyrazów oraz tego, co niezbędne dla takiego powstawania i trwania, powinna mieć zagwarantowane miejsce we właściwie funkcjonującym państwie. Te naturalne przekonania winny być przez człowieka indywidualnie rozwijane (o czym już wiadomo czytelnikowi *Rozważań*), ale w taki sposób, by ten rozwój nie naruszał wspólnoty politycznej i nie utrudniał jej spełniania jej właściwych zadań (o czym z kolei dowiaduje się on z *Listu*). Do zachowania naturalnego porządku rzeczy równie niezbędny jest oczywiście brak destrukcyjnego oddziaływania zmierzającego w przeciwnym kierunku, polegającego więc na tym, że wspólnota polityczna, a zwłaszcza jej władza, wywiera albo usiłuje wywierać wpływ na treść i językową postać tych przekonań oraz rości sobie bądź skłonna jest rościć sobie pretensję do decydowania o formie ich materialnych i instytucjonalnych przejawów.

Nadanie tym przekonaniom satysfakcjonującej jednostkę postaci byłoby natomiast w świetle powyższej interpretacji nie tylko *prawem*, ale i ukazywanym przez Locke'a *obowiązkiem* tej jednostki, która już zdecydowała się na przystąpienie do wspólnoty politycznej. A zatem nie tylko powinna ona przystąpić do wspólnoty politycznej wobec niebezpieczeństw charakterystycznych dla stanu natury, ale i powinna przystąpić do wspólnoty religijnej, aby zadbać także o własne niedoczesne dobro. Filozof ten zganiłby zarówno tego, kto zdradza opieszałość w sprawach dotyczących możliwości życia wiecznego i kto sprawę tę zaniedbuje nie tylko wskutek przesadnej dbałości o własne ciało i środki, których ono wymaga do prawidłowego funkcjonowania, jak i tego, kto w rezultacie nadmiernej dociekliwości co do dzieł natury nie przywiązuje do wiary, wybiegającej ku temu, co po-

nad naturą, należytej wagi. Locke rozważył słynny zakład Pascala i przychylił się do autorskiej konkluzji²⁸. Dobrze wiadoczny jest także krytycyzm, z jakim odnosi się zarówno do „entuzjasty”, niezważającego w kształtowaniu tych przekonań na pochodzący przecież od Boga rozum i bezkrytycznie uznającego realność płodów własnej wybujałej i podekscytowanej wyobraźni, jak do „papisty”, rezygnującego z własnej pracy nad przekonaniem i dającego bezrefleksyjny posłuch głosowi tradycji. Innym jeszcze kardynalnym błędem, przed którego popełnieniem szczególnie ów *List* przestrzega czytelnika, jest każda próba doprowadzenia kogokolwiek siłą do zmiany przekonania²⁹.

Jeżeli do Locke’owskiego pojmowania obowiązków (o ile to ono zostało zarysowane powyżej) przyłożyć jego dobrze znaną koncepcję źródeł prawa do własności prywatnej, nazskicowaną w *Traktacie drugim*, okaże się, że praca, którą wykonuje człowiek spełniający obowiązki względem zarówno umysłu, jak ciała, czyli kształtujący i jedno, i drugie zgodnie z ich naturalnym przeznaczeniem, w sposób opisany w *Rozważaniach* i *Liście o tolerancji*, dawałaby mu uprawnienie do posiadania jej rezultatów. Nie zabrzmi ani paradoksalnie, ani niezgodnie z duchem filozofii Locke’a końcowe przypuszczenie, że im bardziej usprawniamy i aktywizujemy władze naszego umysłu oraz naszego ciała, im bardziej dokładamy starań, by funkcjonowały należycie, a nie opacznie albo wręcz wcale, w tym większym stopniu mamy prawo powiedzieć o usprawnionych władzach i o udoskonalonych ich podłożach, iż są „nasze”. W odpowiednio mniejszym stopniu ma prawo mówić o „swoim” umyśle i „swoim” ciele człowiek, który mogąc zatroszczyć się o ich kulturę, nie uczynił tego

28 Por. np. jego notatkę *Ateizm*, napisaną 29 lipca 1676 roku, a więc podczas pobytu we Francji (zob. *Locke. Political Essays*, s. 245–246).

29 Błąd ten polega w istocie na próbie przekroczenia granic ustanowionych przez Boga: „Taka jest już bowiem natura ludzkiego umysłu, że żadną przemocą z zewnątrz zniewolić się nie da. Niech ktoś zabierze dobra zewnętrzne, niech kaźń więzienia, niech kara tortury katuje ciało, nadaremnie się trudzisz, jeżeli za pomocą tego rodzaju męczarni chcesz zmienić zapatrywania duszy na rzeczy” (J. Locke, *List o tolerancji...*, s. 9).

i tym dwóm dzierżawionym od Boga polom pozwolił zarościć chwastami i chaszczami. Można także tytułem zakończenia podsunąć myśl, że własność nas samych nie ma w tej filozofii ani znaczenia autonomicznego, ani statusu bezwarcunkowego – coraz większe uprawnienie do własności nas samych pełni funkcję sprawiedliwej nagrody, którą jeszcze docześnie, w uporządkowanym uniwersum świata zmysłowego, otrzymujemy za rzetelne spełnianie obowiązków, a tym samym stanowi naturalną, a więc właściwą zachętę do ich starannego podejmowania.

Bibliografia

- Colman J., *Locke's Empiricist Theory of the Law of Nature*, [w:] *The Philosophy of John Locke. New Perspectives*, ed. P.R. Anstey, London-New York 2003.
- Coste P., *The Character of Mr Locke, by Mr Peter Coste. With a Letter Relating to that Character, and to the Author of It*, [w:] J. Locke, *The Works of John Locke*, vol. 9, London 1824.
- Grzeliński A., *Doświadczenie i rozum. Empiryzm Johna Locke'a*, Toruń 2019, *Monografie z Historii Filozofii*.
- King P., *The Life and Letters of John Locke, with Extracts from his Journals and Common-Place Books*, London 1853.
- Leibniz G.W., *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, tłum. M. Frankiewicz, przekł. przejr. J. Kopania, Kraków 2001, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.
- Locke J., *List o tolerancji. Tekst łaciński i przekład polski*, tłum. L. Joachimowicz, red. wyd. pol. Z. Ogonowski, Warszawa 1963, *Filozofia i Wspólnota Światowa*.
- Locke J., *Myśli o wychowaniu*, tłum. F. Wnorowski, Wrocław 1959, *Biblioteka Klasyków Pedagogiki. Pisarze Obcy*.
- Locke J., *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul to the Galatians, 1 and 2 Corinthians, Romans, Ephesians*, ed. A. Wainwright, Oxford 1987.
- Locke J., *The Reasonableness of Christianity. As Delivered in the Scriptures*, ed. J.C. Higgins-Biddle, Oxford 1999.
- Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B.J. Gawęcki, przekł. przejr. C. Znamierowski, t. 1–2, Warszawa 1955, *Biblioteka Klasyków Filozofii*, nr 15.
- Locke J., *Traktat drugi*, [w:] idem, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, przekł. przejr. A. Czarnota, Warszawa 1992, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.
- Locke J., *Two Treatises on Government and A Letter Concerning Toleration*, ed. I. Shapiro, J. Dunn, R.W. Grant, New Haven-London 2003.
- Locke. *Political Essays*, ed. M. Goldie, Cambridge 2002.

- Nuovo V., *John Locke. The Philosopher as a Christian Virtuoso*, Oxford 2017.
- Rogers G.A.J., *The Intellectual Setting and Aims of the „Essay”*, [w:] *The Cambridge Companion to Locke's „Essay Concerning Human Understanding”*, ed. L. Newman, Cambridge 2007, <https://doi.org/10.1017/CCOL0521834333.002>.
- Schneewind J.B., *Locke's Moral Philosophy*, [w:] *The Cambridge Companion to Locke*, ed. V.C. Chappell, Cambridge 1994, <https://doi.org/10.1017/CCOL0521833714.009>.
- Yolton J.W., *A Locke Dictionary*, Oxford 1993.

Streszczenie

Przedmiotem pracy jest próba interpretacji filozofii Johna Locke'a, zarówno ogłoszonej przez niego w *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego* (1689), jak i zawartej w innych jego dziełach i pracach, zgodnie z którą stanowi ona w równym stopniu o teorii obowiązków, jak dotyczy zagadnień poznania, władzy, religii czy wychowania. Ta teoria obowiązków ma wymiar praktyczny, to znaczy ma ułatwić czytelnikowi Locke'a ich wykonywanie. Rozważam najważniejsze trudności, które musi wziąć pod uwagę zwolennik takiej interpretacji.

Słowa kluczowe: John Locke, obowiązek moralny, prawo natury, etyka, epistemologia, polityka

John Locke on Moral Obligations Summary

The article attempts to present an interpretation of John Locke's philosophy – as expressed by him both in *An Essay Concerning Human Understanding* (1689) and in his other works and texts – according to which it deals with the theory of obligations as much as with the issues of cognition, power, religion or education. This theory of obligations has a practical dimension, that is, it is meant to help the reader of Locke in fulfilling their obligations. I am considering the main difficulties a follower of such an interpretation faces.

Key words: John Locke, moral obligation, natural law, ethics, epistemology, politics

Niniejszy zbiór rozpraw stanowi rezultat konferencji naukowej „Etyka a polityka. Pamięci profesora Miłowita Kunińskiego (1946–2018)”, która odbyła się w Krakowie, w Collegium Broscianum, 7 czerwca 2019 roku, pod auspicjami Zakładu Historii Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego i Oddziału Krakowskiego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Konferencja zgromadziła filozofów z wielu ośrodków akademickich w Polsce; wśród Referentek i Referentów znaleźli się badacze rekrutujący się z uczelni krakowskich, z niewielką przewagą Uniwersytetu Jagiellońskiego, na którym przez lata pracował i wykładał prof. Miłowit Kuniński, oraz z innych wiodących ośrodków akademickich – z Warszawy, Torunia oraz Poznania.

Czytelnik otrzymuje do rąk zbiór prac, których powstaniu przyświecała idea zbadania związku między etyką a polityką z wykorzystaniem narzędzi teoretycznych wypracowanych w filozofii nowożytnej oraz w filozofii współczesnej. Podejmują więc one temat ważny, a czynią to w sposób nowoczesny, sięgając do wciąż aktualnej myśli filozoficznej i politycznej, niemającej jedynie charakteru nobliwego początku ani wyłącznie postaci klasycznego, tradycyjnego odniesienia.

Fragment Od Redaktorów

ISBN 978-83-8138-160-4



9 788381 381604