

Zbigniew Rau

Czy wolność Johna Locke’a jest naszą wolnością?

Ujęcie wolności u Johna Locke’a stanowi silny, jeśli nie wiodący, głos w nowożytnym dyskursie politycznym nie tylko ze względu na dwie archaiczne i jakże konwencjonalne tezy, a mianowicie, że jest on ojcem liberalizmu, a liberalizm w genezie swej jest doktryną wolności. Zajmuje ono tak poczesne miejsce, gdyż powstało w wyniku obrony wolności przed bezprecedensowym atakiem nie tylko filozoficznym, ale i politycznym, a sam Locke bronił jej nie tylko siłą swej filozoficznej refleksji, ale niezwykłą u filozofów determinacją polityczną, w wyniku której konspirował, spiskował, w końcu emigrował, kładąc wielokrotnie na szali swe życie¹. By zatem przedstawić jego ujęcie wolności, po pierwsze zarysuję kontekst, w jakim bronił wolności, po drugie przedstawię założenia filozoficzne, z jakich wolność człowieka wyprowadzał, po trzecie nakreślę, jakie instytucje wolności stworzył w swej doktrynie politycznej i prawnej, po czwarte wreszcie w konkluzjach będę próbował wskazać, jak jego ujęcie wolności różni się od innych powszechnie znanych liberalnych ujęć i jakie to ma dla nas dzisiaj konsekwencje.

399

I

Doktryna Locke’a stanowiła rezultat jego polemiki z Robertem Filmerem, niezależnym rojalistycznym autorem okresu wojny domowej i republiki². Wymiar polityczny tej polemiki miał fundamentalne znaczenie, gdyż w epoce restauracji w latach 1679–1682 (podczas konfliktu o suk-

¹ Wartościowe wprowadzenie do biografii politycznej Locke’a można znaleźć w książce M. Cranston, *John Locke: A Biography*, London 1957. Patrz też: R.S. Woolhouse, *John Locke: A Biography*, Cambridge 2007.

² Z. Rau, *Wstęp*, [w:] J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Warszawa 2015, s. 22.

cesję tronu, gdy istotna część angielskiej klasy politycznej w obawie, że następca tronu Jakub, zdeklarowany katolik, doprowadzi do przywrócenia katolicyzmu i wprowadzi na modłę francuską absolutyzm, poparła ruch pierwszych wigów przeciw Stuartom³) Filmer stał się pośmiertnie autorem oficjalnej doktryny monarchii⁴. Jego prace zostały opublikowane w całości i doczekały się kilkakrotnych wznowień, a jego założeń bronił z ambony Kościół anglikański oraz wszystkie agendy państwa⁵. Próby otwartej polemiki z filmeryzmem ze strony autorów wigowskich nie były możliwe (przykładowo James Tyrrell mógł opublikować swój traktat polemiczny *Patriarcha nie monarcha*⁶ tylko anonimowo, a sam Locke nawet nie próbował ogłaszać drukiem przygotowanych już *Dwóch traktatów o rządzie*). Co więcej, próby takie mogły stać się przedmiotem sądowych oskarżeń i prowadzić na szafot, jak w przypadku Algernona Sidneya⁷. Wymiar filozoficzny polemiki Locke'a sprowadzał się do tego, że to Filmer narzucał agendę zarówno jako autor oryginalnego, rygorystycznie konstruowanego, spójnego systemu, jak i przenikliwy krytyk powszechnie przyjmowanych kanonów.

Fundamentalnym celem doktryny Filmera było wyeliminowanie z refleksji politycznej zasadności jakiegokolwiek próby przypisywania wolności zarówno każdemu pojedynczemu człowiekowi, jak i ludowi jako całości. Cel ten Filmer sformułował, nadając swojemu podstawowemu dziełu *Patriarsze* następujący podtytuł: *Obrona naturalnej władzy królów przeciwko nienaturalnej*

³ Patrz J.R. Jones, *The First Whigs. The Politics of the Exclusion Crisis. 1678–1683*, Oxford 1961. Patrz też M.S. Zook, *The Restoration Remembered: The First Whigs and the Making of their History*, „Seventeenth Century” 2002, vol. 17, nr 2, s. 213–234.

⁴ Podstawowe prace z zakresu myśli politycznej Filmera to: J. Daly, *Sir Robert Filmer and English Political Thought*, Toronto 1979; C. Cuttica, *Sir Robert Filmer (1588–1653) and the Patriotic Monarch*, Manchester 2012. O silnej pozycji założeń filmeryzmu w przekonaniach politycznych i społecznych Anglików także po upadku dynastii Stuartów piszą J. Kenyon, *Revolution Principles. The Politics of Party. 1689–1720*, Cambridge 1977; J.C.D. Clark, *English Society, 1688–1832: Ideology, Social Structure, and Political Practice During the Ancient Regime*, Cambridge 1985.

⁵ G.J. Schochet, *Sir Robert Filmer: Some New Bibliographical Discoveries*, „The Library” 1971, s. 154–160.

⁶ J. Tyrrell, *Patriarcha non monarcha. The Patriarch unmonarch'd: being observations on a late treatise and divers other miscellanies, published under the name of Sir Robert Filmer baronet. In which the falseness of those opinions that would make monarchy jure divino are laid open: and the true principles of government and property (especially in our kingdom) asserted. By a lover of truth and of his country*, London 1681.

⁷ W czasie procesu Sidneya sędzia przewodniczący rozprawie, wskazując na rękopis jego *Discourses Concerning Government*, zwrócił się do ławy przysięgłych: „Jeśli przyjmiecie, że jest to książka pułkownika Sidneya, to nie możecie mieć wątpliwości, że jest on winien spisku na życie króla”, cyt. za: P. Laslett (red.), *Patriarcha and Other Political Works of Sir Robert Filmer*, Oxford 1949, s. 37.

wolności ludu. Realizacja tego celu stanowiła wyzwanie, którego radykalizm nie miał sobie równych w dziejach zachodniej myśli politycznej, gdyż wymagał dwóch gigantycznych zabiegów – stworzenia nowego systemu filozofii politycznej w oparciu o autorską interpretację fragmentów Biblii, szczególnie Księgi Rodzaju, oraz jednoczesnego odrzucenia zdobyczy praktycznie całej dotychczasowej myśli politycznej od Arystotelesa po Hobbesa.

Podwaliny systemu Filmera sprowadzały się do następujących założeń⁸. Zarówno wszelkie historyczne źródła, jak i koncepcyjne przesłanki jakiegokolwiek refleksji politycznej należało wyprowadzić z istoty władzy ojcowskiej nadanej przez Boga w raju biblijnemu Adamowi. Na mocy tego aktu Adam był jednocześnie ojcem i władcą swojej rodziny, Ewa jego żoną i poddaną, a ich dzieci poddanymi. Władza Adama z kolei stanowiła i stanowi przedmiot dziedziczenia przez wszystkich znanych rodzajowi ludzkiemu władców. Wszyscy władcy (bądź uzurpatorzy) zatem sprawowali i sprawują taką samą władzę wobec wszystkich swoich poddanych, jaką Adam sprawował wobec swojej rodziny. Tym samym wszelkie stosunki międzyludzkie są tożsame ze stosunkami panującymi w tej pierwszej rodzinie. Jakiegokolwiek społeczeństwo stanowi tylko patriarchalną rodzinę swojego władcy, tak jak jakiegokolwiek państwo jest tylko gospodarstwem domowym tegoż władcy, a jedyną formą ustrojową państwa jest monarchia absolutna, gdyż tylko ona jest tożsama z biblijną władzą patriarchalną. A zatem tożsamość władzy ojcowskiej i władzy publicznej powoduje, że obydwie one w identyczny sposób mają naturalny charakter, a tym samym wszelkie prawa i obowiązki zarówno dzieci, jak i poddanych pochodzą z jednego naturalnego źródła, jakim jest władza ich ojców i władców. Innymi słowy, naturalna władza ojców i władców wyklucza w równym stopniu naturalną wolność wszystkich pozostałych, kimkolwiek by nie byli – żonami, dziećmi, poddanymi, sługami, niewolnikami⁹.

W celu uwiarygodnienia swojego systemu Filmer musiał kategorycznie odrzucić każde znane myśli politycznej ujęcie, które konkurowało z jego metodologicznie niezwykle konsekwentnymi, choć skrajnie redukcjonistycznymi założeniami. Tak więc przedmiotem jego ataku stała się

⁸ Por. Z. Rau, *Wstęp*, s. 30–31.

⁹ Najbardziej przekonujący wywód, który wskazuje na zasadniczo patriarchalistyczne przesłanie doktryny Filmera, prezentuje Gordon Schochet, podążając za tezami pierwotnie sformułowanymi przez Lasletta w *Introduction*, [w]: P. Laslett (red.), *Patriarcha and Other Political Works of Sir Robert Filmer*. Patrz G. Schochet, *Patriarchalism in Political Thought: The Authoritarian Family and Political Speculation and Attitudes, Especially in Seventeenth-Century England*, Oxford 1975. Streszczenie odmiennych interpretacji filmeryzmu w literaturze angloamerykańskiej prezentuję w: Z. Rau, *Contractarianism versus Holism. Reinterpreting Locke's Two Treatises of Government*, Lanham 1995, s. 5–9.

najpierw doktryna papalizmu, której „wyrafinowani adeptci zrzucili króla poniżej papieża, tak by władza papieska z łatwością mogła przewyższać królewską”¹⁰. Otworzyła ona potem w wieku XVI drogę zarówno „jezuitom, jak i gorliwym zwolennikom nauki genewskiej do niebezpiecznej konkluzji, iż lud lub tłum władny jest karać lub obalać księcia, jeśli ten naruszy prawa królestwa”¹¹. Natomiast w wieku XVII – jak najlepiej dowiódł tego przykład Anglii – „podjęli ją duchowni Kościołów reformowanych, a pospolity lud wszędzie do niej przyłgnał z głębokim przekonaniem”¹². Wszystkie te ośrodki razem i każdy z osobna miały być zdaniem Filmera odpowiedzialne za założenie, że naturalna wolność sprowadza się do wolności każdego do tego, co mu się podoba, do życia, jakie mu się podoba i nieskrepowania żadnymi prawami¹³. Na ten najbardziej fundamentalny zarzut Filmera Locke odpowiedział, że naturalna wolność człowieka sprowadza się do posłuszeństwa prawu natury, a wolność członka społeczeństwa obywatelskiego pod władzą rządu obywatelskiego – do posłuszeństwa prawu pozytywnemu, które jest zgodne z prawem natury¹⁴.

II

402

U Locke’a zatem wolność wynika ze zharmonizowania własnej woli z postanowieniami prawa¹⁵. By dojść do takiej konkluzji, Locke oparł się o dwie przesłanki tomistycznej tradycji prawa natury: o racjonalności

¹⁰ R. Filmer, *Patriarcha. A Defence of the Natural Power of Kings against the Unnatural Liberty of the People*, [w:] P. Laslett (red.), *Patriarcha and Other Political Works of Sir Robert Filmer*, s. 55.

¹¹ *Ibidem*, s. 53.

¹² *Ibidem*.

¹³ J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Warszawa 2015, II, §22, s. 268.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Wśród pozycji, dla których wolność stanowi podstawową perspektywę postrzegania doktryny moralnej i politycznej Locke’a, najważniejsze to: M.S. Johnson, *Locke on Freedom: An Incisive Study of the Thought of John Locke*, Austin 1977; G. Yaffe, *Liberty Worth the Name: Locke on Free Agency*, Princeton 2000. Patrz też: J. Broad, *A Woman’s Influence? John Locke and Damaris Masham on Moral Accountability*, „Journal of the History of Ideas” 2006, vol. 67, s. 489–510; V. Chappell, *Locke on the Freedom of the Will*, [w:] G.A.J. Rogers (red.), *Locke’s Philosophy: Content and Context*, Oxford 1994, s. 101–121; *idem*, *Locke on the Intellectual Basis of Sin*, „Journal of the History of Philosophy” 1994, vol. 32, s. 197–207; *idem*, *Locke on the Suspension of Desire*, „Locke Newsletter” (obecnie „Locke Studies”) 1988, vol. 29, s. 23–38; *idem*, *Review of Liberty Worth the Name, by Gideon Yaffe*, „Mind” 2004, vol. 113, s. 420–424; *idem*, *Power in Locke’s Essay*, [w:] L. Newman (red.), *The Cambridge Companion to Locke’s „Essay Concerning Human Understanding”*, Cambridge 2007, s. 133–156; R. Chisholm, *Freedom and Action*, [w:] K. Lehrer (red.), *Freedom and Determinism*, New York 1966, s. 11–44;

natury człowieka i o stworzeniu go przez Boga¹⁶. Locke oczywiście zdawał sobie sprawę, że mogą one pozostawać ze sobą w istotnym napięciu. Pierwsza wskazuje bowiem, że „niepodobna podać takiej reguły moralnej, iżby nie można było słusznie żądać jej uzasadnienia”¹⁷, a druga przyjmuje, że reguły te „Bóg ustanowił dla działań człowieka postanowieniami swej woli”¹⁸. Wystarczy przyjąć, że kierujący się rozumem człowiek uzna, iż wola jego Stwórcy w jego przypadku nie zawiera moralnego dobra (tak jak na przykład w przypadku nakazu wydanego Abrahamo-

S. Darwall, *The British Moralists and the Internal „Ought”*, 1640–1740, Cambridge 1995; D. Davidson, *Freedom to Act*, [w:] *idem, Essays on Actions and Events*, Oxford 1980, s. 63–82; J.D. Davidson, *Locke's Finely Spun Liberty*, „Canadian Journal of Philosophy” 2003, vol. 33, s. 203–227; D. Garrett, *Liberty and Suspension in Locke's Theory of the Will*, [w:] M. Stuart (red.), *A Companion to Locke*, Oxford 2015, s. 260–278; R. Glauser, *Liberté, Compatibilisme et Agnosticisme chez Locke*, „Revue Philosophique de Louvain” 2009, vol. 107, s. 675–697; J. Harris, *Of Liberty and Necessity: The Free Will Debate in Eighteenth-Century British Philosophy*, Oxford 2005; P. Hoffman, *Locke on the Locked Room*, „Locke Studies” 2005, vol. 5, s. 57–73; N. Jolley, *Locke: His Philosophical Thought*, Oxford 1999; D. Locke, *Three Concepts of Free Action, Part 1*, „Aristotelian Society. Supplemental Volume” 1975, vol. 49, s. 95–112; A. LoLordo, *Locke's Moral Man*, Oxford 2012; *idem*, *Reply to Rickless*, „Locke Studies” 2013, vol. 13, s. 53–62; E.J. Lowe, *Necessity and the Will in Locke's Theory of Action*, „History of Philosophy Quarterly” 1986, nr 3, s. 149–163; *idem*, *Locke on Human Understanding*, London 1995; *idem*, *Locke: Compatibilist Event-Causalist or Libertarian Substance-Causalist?*, „Philosophy and Phenomenological Research” 2004, vol. 48, s. 688–701; *idem*, *Locke*, London 2005; G.E. Moore, *Ethics*, London 1912; J. O'Higgins, *Introduction and Notes*, [w:] J. O'Higgins (red.), *Determinism and Freewill: Anthony Collins' A Philosophical Inquiry Concerning Human Liberty*, The Hague 1976, s. 1–44; T. Stanton, *Authority and Freedom in Locke's Political Theory*, „Political Theory” 2011, vol. 39, nr 1, s. 6–30; S.C. Rickless, *Locke on Active Power, Freedom, and Moral Agency*, „Locke Studies” 2013, vol. 13; *idem*, *Locke on the Freedom to Will*, „Locke Newsletter” (now „Locke Studies”) 2000, vol. 31, s. 43–67; *idem*, *Review of Liberty Worth the Name: Locke on Free Agency*, by Gideon Yaffe, „Locke Studies” 2001, vol. 1, s. 235–255; *idem*, *Locke*, Oxford 2014; G. Ryle, *The Concept of Mind*, London 1949; J. Schaffer, *Overdetermining Causes*, „Philosophical Studies” 2003, vol. 114, s. 23–45; P. Schouls, *Reasoned Freedom: John Locke and Enlightenment*, Ithaca, NY 1992; M. Stuart, *Locke's Metaphysics*, Oxford 2013; R. Taylor, *Action and Purpose*, Englewood Cliffs, NJ 1966; J. Walsh, „Things” for „Actions”: Locke's Mistake in „Of Power”, „Locke Studies” 2010, vol. 10, s. 85–94; C. Wolfe, *Locke's Compatibilism: Suspension of Desire or Suspension of Determinism?*, [w:] K.J. Campbell, M. O'Rourke, H. Silverstein (red.), *Action, Ethics and Responsibility*, Cambridge 2009, s. 109–125; J.W. Yolton, *Locke and the Compass of Human Understanding*, Cambridge 1970.

¹⁶ Na zasadniczo chrześcijański fundament wszelkich aspektów doktryny Locke'a (w tym oczywiście też politycznych) wskazał w kanonicznej dziś już interpretacji J. Dunn, *Political Thought of John Locke*, Cambridge 1969. Jego kontynuatorami są m.in. J. Tully, *Discourse of Property: John Locke and his Adversaries*, Cambridge 1980; J. Colman, *John Locke's Moral Philosophy*, Edinburgh 1983.

¹⁷ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B. Gawęcki, Warszawa 1955, I, s. 3–4.

¹⁸ *Ibidem*, II, s. 8, 28.

wi, by ofiarował Bogu Izaaka). Locke założył więc, że wola Stwórcy jest zgodna z tym, co jest moralnie dobre dla człowieka i że Stwórca nie może chcieć niczego, co jest dla człowieka moralnie złe¹⁹. Stąd wnika wniosek, że Bóg mocą swej woli stanowi prawo natury, którego postanowienia są moralnie dobre dla człowieka.

W ujęciu wolnym od jakiegokolwiek ładunku aksjologicznego Locke definiuje wolność jako moc zrealizowania swej woli, kiedy umysł przedkłada jedną możliwość nad drugą (wolność działania i wolność wyboru)²⁰. Natomiast kiedy konstruuje dalej moralną koncepcję wolności, wskazuje, że wola człowieka jest powodowana przez jego umysł, ten natomiast działa na skutek określonego motywu, który nazywa pragnieniem. Najczęściej wola jest tożsama z pragnieniem. Pragnienia, które człowiek najczęściej chce zaspokoić, sprowadzają się do koncepcji szczęścia, która jest mu najlepiej znana. Przedmiot takiego pragnienia czy pożądania Locke określa jako dobro. Wskazuje też, że człowiek, kierując się rozumem, jest w stanie wskazać na większe dobro. Niemniej jednak sama racjonalizacja tego większego dobra i nawet stała jego obecność w umyśle człowieka nie powodują jeszcze, że będzie ono obiektem jego pragnienia lub pożądania. Przeciwnie, najczęściej człowiek pragnie czy pożąda tego zwykłego dobra, z którym obcuje na co dzień. I tak np. alkoholik, który jest świadom większego dobra, jakie stanowi życie wolne od wszystkiego, co niesie za sobą jego nałóg, a więc chorób, utraty majątku, ludzkiej wzdgardy, mimo tej świadomości kieruje się pragnieniem osiągnięcia zwykłego dobra, a więc „codziennej czarki o zwykłej porze”, co prowadzi tylko do „połechtania podniebienia łykiem wina” i „jałowych pogwarek pijackiej kompanii”²¹. Podobnie rzecz ma się z rzeszami chrześcijan, którzy swoje „żywe wyobrażenia niebiańskich radości” uznają „zarówno za możliwe, jak i prawdopodobne”, a zadowolają się chętnie tylko swym szczęściem ziemskim i „przez całe życie nie robią ani kroku, nie poruszają nawet palcem, by osiągnąć dobra życia przyszłego, bez względu na to, za jak wielkie by ich uważali”²². Tak więc tam, gdzie sama racjonalna wola, niezależnie jak silna w ludzkim umyśle, nie jest w stanie doprowadzić do zgodnego z nią działania, potrzebny jest odpowiadający jej motyw, potrzebne jest odpowiadające jej pragnienie. U Locke’a takie pragnienie większego (a właściwie największego) dobra jest wywołane perspektywą największej nagrody lub największej kary w życiu pozagrobowym.

¹⁹ *Ibidem*, II, s. 21–49.

²⁰ *Ibidem*, II, s. 8, 21. Patrz: R. Glauser, *Thinking and Willing in Locke's Theory of Human Freedom*, „Dialogue” 2003, nr 42, s. 695–724.

²¹ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, II, s. 21, 35.

²² *Ibidem*, II, s. 21, 38.

Bo skoro nic z przyjemności i przykrości życia doczesnego nie da się nawet porównać z wieczną szczęśliwością, czy też bezdenną niewolą duszy nieśmiertelnej na tamtym świecie, to człowiek taki nie będzie się kierował w swym wyborze tym, czy danemu działaniu tu na ziemi towarzyszy lub po nim następuje przemijająca przyjemność, lecz przełoży nad inne to, co zabezpieczy mu owo doskonałe, trwałe szczęście w życiu przyszłym²³.

Oznacza to, że człowiek, dla którego motywem działania jest największa nagroda w życiu wiecznym, jest w stanie ocenić, powstrzymać i zawiesić wszelkie działania mogące prowadzić do grzechu, popełnienie którego wystawi na szwank perspektywę jego zbawienia. Locke wskazuje, że zdolność do takiej właśnie oceny, powstrzymania, zawieszenia działania (lub zaniechania) stanowi „źródło wszelkiej wolności”. Wyjaśnia to następująco:

Bo podczas owego zawieszenia pożądanego, zanim jeszcze wola skłoni się ku działaniu, działanie zaś (w następstwie powziętej decyzji) będzie podjęte, mamy sposobność zbadać, rozpatrzyć i ocenić dobre i złe strony tego, co mamy uczynić. A jeżeli, po należytym rozważeniu sprawy wydaliśmy sąd, to spełniliśmy swój obowiązek, zrobiliśmy wszystko, co w dążeniu do swego szczęścia możemy i powinniśmy zrobić, i nie jest to ujemną stroną naszej natury, lecz przeciwnie, jest jej zaletą, gdy zgodnie z ostatecznym wynikiem rzetelnego namysłu pragniemy, chcemy i postępujemy²⁴.

405

W rzeczy samej „ostatecznym celem naszej wolności jest to, iżbyśmy mogli osiągnąć to dobro, jakie wybieramy”²⁵, a zatem wydawanie sądów i dokonywanie wyborów stanowi „oś, około której obraca się wolność istot rozumnych, które stale starają się zdobyć i szukają prawdziwej szczęśliwości”²⁶. Co najważniejsze, wydawanie sądów i dokonywanie wyborów większego dobra nie oznacza „ograniczenia czy zmniejszenia naszej wolności; przeciwnie, jest podniesieniem i pomnożeniem jej wartości”²⁷. W tej zasadniczej kwestii wolność człowieka nie różni się niczym od wolności Boga, gdyż ten też „nie może wybrać czegoś, co nie jest dobrem: wolność Wszechmogącego nie przeszkadza, aby wolę jego determinowało to, co najlepsze”²⁸.

²³ *Ibidem*, II, s. 21, 60.

²⁴ *Ibidem*, II, s. 21, 47. Zob.: J. Walsh, *Locke and the Power to Suspend Desire*, „Locke Studies” 2014, nr 14, s. 121–157.

²⁵ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, II, s. 21, 48.

²⁶ *Ibidem*, II, s. 21, 52.

²⁷ *Ibidem*, II, s. 21, 48. Por. T. Magri, *Locke, Suspension of Desire, and the Remote Good*, „British Journal for the History of Philosophy” 2000, nr 8, s. 55–70.

²⁸ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, II, s. 21, 49. Por. G. Yaffe, *Locke on Refraining, Suspending, and the Freedom to Will*, „History of Philosophy Quarterly” 2011, vol. 18, s. 373–391.

Konstruując moralną koncepcję wolności, Locke porównuje wolnego człowieka dążącego do większego dobra do podróżnika, który podąża do określonego celu. Podróżnik ten nie zawsze jest pewien swej drogi, zatrzymuje się zatem, by poradzić się przewodnika²⁹. Tym przewodnikiem jest prawo³⁰. Jako przewodnik prawo nie reguluje wolności, lecz ją konstytuuje. Jest tak dlatego, że „prawo w swym zamyśle stanowi nie tyle ograniczenie, co wyznaczenie kierunku postępowania wolnej, rozumnej jednostki, zgodnie z jej właściwym interesem i nie zezwala na nic więcej niż na to, co należy do dobra ogółu tych, którzy mu podlegają”³¹. Celem tak rozumianego prawa jest „nie znoszenie i ograniczanie, lecz zachowanie i powiększanie wolności”. Nie może zatem ulegać wątpliwości, że dla każdej rozumnej istoty, która jest zdolna do podlegania prawu, odnosi się zasada „gdzie nie ma prawa, nie ma wolności”. Dopiero takie wskazanie na konstytutywny charakter prawa wobec wolności pozwala Locke’owi zdefiniować istotę wolności człowieka. A zatem:

Być wolnym to dysponować i swobodnie, zgodnie z własnym sumieniem kierować własną osobą, działaniem, majątkiem, całą swą własnością z przyzwoleniem prawa, któremu się podlega, nie być więc poddanym czyjejś arbitralnej woli, ale kierować się bez przeszkód własną wolą³².

III

Od filozofii wolności przejdźmy teraz do instytucji wolności. Zgodnie z postanowieniami prawa natury każdy człowiek „jest zobowiązany do zachowania siebie samego”³³ przy tym, co do tego zachowania jest potrzebne, a co stanowi Locke’owską triadę uprawnień naturalnych, a więc „życia, wolności i majątku”³⁴. Co więcej, „wtedy, kiedy jego własne zachowanie nie jest wystawione na szwank, powinien także, według swych możliwości, zachować resztę rodzaju ludzkiego”³⁵. By wykonać te posta-

²⁹ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, II, s. 21, 50.

³⁰ *Ibidem*, II, s. 8, 28.

³¹ *Ibidem*, II, s. 201.

³² J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, t. II, § 57, s. 287.

³³ *Ibidem*, II, § 6, s. 257–258.

³⁴ *Ibidem*, II, § 123, s. 328–329.

³⁵ *Ibidem*, II, § 6, s. 257–258. Wprowadzenie do zagadnienia prawa natury u Locke’a w kontekście innych współczesnych mu klasycznych koncepcji znajduje się w Z. Rau, *Prawo natury a prawa naturalne. W poszukiwaniu przełomu w siedemnastowiecznym dyskursie politycznym*, [w:] M. Zmierzak (red.), *Prawo natury w doktrynach polityczno-prawnych Europy*, Poznań 2006, s. 79–97. Do najbardziej podstawowych, radykalnie odmiennych interpre-

nowienia prawa natury, człowiek jest wyposażony przez Boga w dwie naturalne władze. „Pierwsza jest władzą czynienia wszystkiego, co uzna on za słuszne dla zachowania siebie i innych, jak zezwala na to prawo natury”. Drugą z nich „jest władza karania przestępstw przeciwko temu prawu”³⁶. Człowiek pozostaje wyłącznym dysponentem i egzekutorem obydwu tych władz w stanie natury, gdzie brak jakiejkolwiek władzy politycznej powoduje, że każdy bezpośrednio podlega prawu natury³⁷.

Te dwie naturalne władze stanowią jedyne źródło władzy politycznej społeczeństwa obywatelskiego. Kiedy bowiem niedogodności stanu natury – a więc brak powszechnie znanego i powszechnie obowiązującego prawa stanowionego, znanych i bezstronnych arbitrów rozstrzygających na jego podstawie spory między stronami oraz egzekwowanie wyroków tychże arbitrów przez skuteczną władzę³⁸ – skłaniają ludzi do zawarcia umowy społecznej, jej przedmiotem są właśnie te władze. Mocą swej własnej zgody jednostki przekazują je (pierwszą częściowo, a drugą całkowicie³⁹) zawiązanemu w tymże akcie społeczeństwu obywatelskiemu, by dysponowała nimi – jako swą władzą polityczną – prowadząca to społeczeństwo jego większość⁴⁰. Prowadzone przez swą większość społeczeństwo obywatelskie może samodzielnie realizować cele, dla realizacji których jego członkowie zawarli umowę społeczną i w sytuacjach skrajnych tak czyni⁴¹, natomiast by być skutecznym w tejże realizacji, powołuje aktem politycznego powiernictwa rząd obywatelski⁴². Ten działa jako mandatariusz społeczeństwa obywatelskiego poprzez swoją najwyższą władzę, jaką jest władza ustawodawcza i podporządkowane jej władza wykonawcza i federatywna⁴³, wsparte jeszcze królewską prerogatywą⁴⁴.

407

tacji prawa natury u Locke'a należy: L. Strauss, *Prawo natury w świetle historii*, Warszawa 1969; J. Dunn, *Political Thought of John Locke*, Cambridge 1969. Stosunkowo wyważoną prezentację prawa natury we wszystkich aspektach filozofii Locke'a (w tym filozofii polityki) oferuje A. Tuckness, *The Coherence of Mind: John Locke and the Law of Nature*, „Journal of the History of Philosophy” 1999, vol. 37, s. 73–90.

³⁶ J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, II, s. 128.

³⁷ Wprowadzenie do wieloaspektowości koncepcji stanu natury u Locke'a znajduje się w: Z. Rau, *Stan natury i historia w doktrynie politycznej Johna Locke'a*, [w:] A. Pikulska-Robaszkiewicz (red.), *Profesorowi Janowi Kodrebskiemu in memoriam*, Łódź 2000, s. 313–330.

³⁸ J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, II, s. § 6, s. 257–258, § 124, s. 329.

³⁹ Z. Rau, *Wstęp*, s. 65–68.

⁴⁰ J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, II, § 96, s. 312.

⁴¹ *Ibidem*, II, § 243, s. 401–402.

⁴² *Ibidem*, II, § 149, s. 343–344. Patrz J.W. Gough, *John Locke's Political Philosophy*, Oxford 1973, s. 136–171.

⁴³ J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, II, § 8, s. 259, § 143, s. 341.

⁴⁴ *Ibidem*, II, § 159, s. 350–351.

U Locke'a, niezależnie jak bardzo skomplikowana jest konstytucyjna struktura społeczeństwa obywatelskiego i rządu obywatelskiego, stan państwowy nie stanowi ani zaprzeczenia, ani radykalnej alternatywy stanu natury. Stan państwowy jest tylko udoskonaloną kontynuacją stanu natury. Twierdzenie takie jest zasadne dlatego, że relacje między prawem a wolnością są takie same w obydwu tych stanach. Locke stwierdza, że członkowie społeczeństwa obywatelskiego, podlegając władzy politycznej, podlegają wyłącznie prawu. Jak pisze, „nie ma innej woli ani innej władzy niż ta wyrażona przez prawa”⁴⁵. Prawo to jest albo prawem natury, albo zgodnym z jego postanowieniami prawem pozytywnym. Jak to ujmuje:

Posłuszeństwo prawu natury nie przestaje obowiązywać w społeczeństwie, a w wielu przypadkach obowiązuje w nim jeszcze ściślej, gdyż aby zapewnić jego przestrzeganie, dodano do niego na mocy praw ludzkich powszechnie znane kary.

Tym samym [...] prawo natury obowiązuje jako wieczna zasada nadana wszystkim ludziom, zarówno ustawodawcom, jak i wszystkim innym. Reguły, jakie oni tworzą dla postępowania innych ludzi, muszą tak jak ich własne postępowanie oraz postępowanie innych, być zgodne z prawem natury, to znaczy z wolą Bożą, której jest ono wyrazem, przy czym fundamentalnym prawem natury jest zachowanie rodzaju ludzkiego⁴⁶.

Ta podległość członków społeczeństwa obywatelskiego zarówno prawu natury, jak i prawu pozytywnemu wskazuje, że w stanie państwowym dalsze potwierdzenie znajduje założenie Locke'a, że celem prawa jest „nie znoszenie i ograniczanie, lecz zachowanie i powiększanie wolności”. Rzeczywiście, zawiązanie i ukonstytuowanie społeczeństwa obywatelskiego powoduje, że po pierwsze, radykalnie zwiększa się bezpieczeństwo jego członków, gdyż przestają oni być wystawiani „na gwałt i stronniczość” właściwe dla stanu, gdzie wszyscy są sędziami we własnych sprawach⁴⁷, gdyż teraz „wspólnota [...] jest bezstronnym i jedynym rozjemcą dla wszystkich”, albowiem ci „zjednoczeni w jednej społeczności, podlegają wspólnie ustanowionemu prawu, posiadają trybunał, do którego mogą się odwołać, a który dysponuje autorytetem władnym rozstrzygać spory między nimi i karać przestępców”⁴⁸. Po drugie, każdy z członków społeczeństwa obywatelskiego „znajduje się teraz w nowym stanie, w którym odnosi wiele korzyści z pracy, pomocy i towarzystwa innych należących

⁴⁵ *Ibidem*, II, § 151, s. 344–345.

⁴⁶ *Ibidem*, II, § 135, s. 334–335.

⁴⁷ *Ibidem*, II, § 13, s. 262–263.

⁴⁸ *Ibidem*, II, § 87, s. 304–305.

do tej społeczności”⁴⁹, a także z ich „sympatii, wpływów i pozycji”⁵⁰. Po trzecie, i co dla tej argumentacji najważniejsze, fakt, że „prawa państwowe [...] odpowiadają prawu natury”⁵¹, wyrażają racjonalne sądy i są stanowione przez każdego członka społeczeństwa obywatelskiego lub jego przedstawiciela⁵² powoduje, iż służąc w ten sposób dobru publicznemu⁵³ poszukuje on i realizuje „większe dobro”. A to jest przecież cel i kwintesencja Locke’owskiej wolności.

Potwierdzenie tego ujęcia znajdujemy w koncepcji prawa oporu, które u Locke’a jest ze wszech miar instytucją konstytucyjną. Stawiając opór, społeczeństwo także realizuje „większe dobro”, odrzucając próby zniewolenia go. Locke pisze:

Spółczeństwo nie może [...] nigdy stracić [...] przyrodzonego i pierwotnego prawa, jakim jest samozachowanie, co można zrealizować tylko przez ustanowioną legislatywę oraz rzetelne i bezstronne wykonywanie uchwalonych przez nią przepisów⁵⁴.

Kiedy zatem rząd obywatelski zawiedzie pokładane w nim przez społeczeństwo obywatelskie zaufanie wyrażone w akcie politycznego powiernictwa i sięgnie po „absolutną władzę nad życiem, wolnością i majątkiem ludu”, wtedy to „władza powróci znów do ludu, który jest teraz uprawniony do odzyskania swej pierwotnej wolności”⁵⁵ poprzez czyn zbrojny, który Locke nazywa „odwołaniem się do niebios”⁵⁶. Wtedy to lud jest „uprawniony do działania jako najwyższy zwierzchnik, do samodzielnego sprawowania władzy legislatywy, nadania jej nowej formy bądź przekazania jej w starej formie w inne ręce, jak uzna to za stosowne”⁵⁷.

⁴⁹ *Ibidem*, II, § 130, s. 331.

⁵⁰ *Ibidem*, II, § 212, s. 381–382.

⁵¹ *Ibidem*, II, § 12, s. 261–262.

⁵² *Ibidem*, II, § 88, s. 305–306.

⁵³ *Ibidem*, II, § 3, s. 256.

⁵⁴ *Ibidem*, II, § 220, s. 385.

⁵⁵ *Ibidem*, II, § 222, s. 386.

⁵⁶ *Ibidem*, II, § 242, s. 401.

⁵⁷ *Ibidem*, II, § 243, s. 401–402. Historyczną i kontekstualistyczną analizę zagadnienia prawa oporu u Locke’a daje J. Marshall, *John Locke, Resistance, Religion and Responsibility*, Cambridge 1994. Por też. R.W. Grant, *John Locke’s Liberalism*, Chicago 1987, rozdz. 3 (*Legitimate and Illegitimate Power: Practical Tests for the Normative Theory*, s. 99–155). O podmiotowej pozycji ludu czy raczej społeczeństwa obywatelskiego w egzekwowaniu prawa oporu patrz: Z. Rau, *Contractarianism versus Holism...*, s. 135–138. Radykalnie odmienne ujęcie tego zagadnienia prezentowanego w kategoriach rewolucji społecznej przedstawia R. Ascraft, *Radical Politics and John Locke’s Two Treatises of Government*, Princeton 1986, s. 216–28.

IV

Przechodząc do podsumowania, należy stwierdzić, że broniąc koncepcji naturalnej wolności w kategoriach tomistycznego prawa natury, Locke argumentował za wolnością pozytywną, teologicznie nakierowaną i religijnie motywowaną na poszukiwanie i realizację „większego dobra”, w którym to poszukiwaniu prawo (przede wszystkim prawo natury, ale też zgodne z nim prawo pozytywne) pełni rolę niezawodnego przewodnika. A zatem prawo, które konstytuuje wolność, nie jest bezwzględnym rozkazem czy zobowiązaniem, lecz normatywną propozycją, zasadność której weryfikuje rozum.

410 Bez wątpienia była to efektywna broń przeciw osadzonemu w argumentacji biblijnej założeniu Filmera. Niemniej jednak – jak widać z perspektywy czasu – stanowisko Locke’a wymierzone było pośrednio także w ujęcia szerokiego grona autorów, zarówno jemu, jak i nam współczesnych. Było tak dlatego, że Filmer, który narzucił agendę sporu o rozumienie i zasadność wolności, utożsamiał wszystkich obrońców naturalnej wolności z wywodzącą się od Williama Ockhama tradycją woluntarystyczną. Zgodnie z nią wolność sprowadza się do zdolności czy władzy czynienia tego, co się chce czynić. Dobry przykład takiego ujęcia wolności znajdziemy u Tomasza Hobbesa, dla którego posiadała ona zdecydowanie negatywny charakter, gdyż postrzegał ją jako „brak zewnętrznych przeszkód”⁵⁸ i definiował jako uprawnienie, jakie „ma każdy człowiek używania swej własnej mocy wedle swej własnej woli”⁵⁹. Takie ujęcie powodowało, że istnienie prawa nie mogło być w żaden sposób tożsame z wolnością, gdyż pełniło funkcję jej regulatora. Jak to klasycznie ujął Hobbes:

[...] uprawnienie polega na wolności by coś wykonać lub czegoś zaniechać; gdy tymczasem prawo wyznacza jeden z tych sposobów zachowania i czyni go obowiązkiem; tak iż prawo i uprawnienie różni się tak bardzo, jak zobowiązanie i wolność, które nie mogą istnieć jednocześnie w tej samej sprawie⁶⁰.

Dla Locke’a takie woluntarystyczne rozumienie wolności – podobnie jak te oparte na ideach wrodzonych, oczywistych prawdach z amerykańskiej konstytucji, utilitaryzmie, pozytywizmie prawniczym, pluralizmie wartości, prawie natury zmiennej treści – było absolutnie nieakceptowalne. Wszystkie one oferowały i oferują wolności tylko subiektywną, a nie

⁵⁸ T. Hobbes, *Lewiatan*, II, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 1954, s. 113.

⁵⁹ *Ibidem*, II, s. 113.

⁶⁰ *Ibidem*, II, s. 113.

obiektywną podstawę, a w konsekwencji nadają jej instrumentalny, a nie substancjalny charakter.

Dla Locke'a jest to sprawa zasadnicza, a jego stanowisko jest tu niewzruszone. Stwierdza on kategorycznie, że:

Kiedy zależna, rozumna istota znajduje się pod władzą, kierownictwem i dominacją istoty wyższej, wtedy musi wysuwać na pierwszy plan cele, jakie stawia przed nią ta wyższa istota. Gdyby człowiek był niezależny, to nie miałby żadnego prawa innego niż swą wolę i innego celu niż on sam. Byłby bogiem dla samego siebie, a wykonanie swej woli byłoby jedyną miarą i jedynym celem wszystkich jego działań⁶¹.

Potwierdza to, kiedy argumentuje, że ateści nie mogą być członkami społeczeństwa obywatelskiego. Dla Locke'a przyjęcie stanowiska woluntarystycznego musi prowadzić do absolutyzmu, który z natury rzeczy jest sprzeczny z celami człowieka, społeczeństwa obywatelskiego i rządu obywatelskiego. Locke pisze: „Nie jest więc, jak się nam mówi, wolnością, gdy każdy robi, co mu się spodoba. Któż bowiem mógłby być wolny, gdyby inny był w stanie go zdominować?”⁶².

Jakież konkluzje wynikają z tej analizy? Takie, że to, co postrzegamy jako liberalne dziedzictwo Locke'a, a więc koncepcję niezbywalnych uprawnień naturalnych, ograniczonego charakteru władzy publicznej, podmiotowości społeczeństwa wobec państwa, rządów prawa, podziału władz, prawa oporu, stanowiło dla niego tylko instytucje wolności. Wolności, która sprowadzała się do doskonalenia, do moralnego rozwoju, do poszukiwania i zrealizowania większego, ale ostatecznie najwyższego dobra, czyli zbawienia, a więc tego wszystkiego, czego od człowieka oczekuje chrześcijański Bóg, który człowieka jako istotę racjonalną prowadzi przy pomocy stanowionego przez siebie prawa natury, jakie obowiązują zawsze i wszędzie.

Problem polega na tym, że dzisiaj, w pluralistycznej liberalnej demokracji, która jest naszym udziałem, zdecydowanie więcej z nas utożsamia się z Locke'owskimi instytucjami wolności niż z samą Locke'owską wolnością. Wielu z nas może oczywiście nostalgicznie zazdrościć Locke'owi tej harmonii między wolnością a jej instytucjami, ale zdajemy sobie sprawę, że rechrystianizacja zsekularyzowanej liberalnej demokracji byłaby albo moralnie niepożądana, albo tylko intelektualnie niemożliwa do wyobrażenia, a cóż dopiero do przeprowadzenia. Jesteśmy zatem trochę w sytuacji ludzi, którym przyszło mieszkać w domu, wygodnym domu, który

⁶¹ *Ethica* B. MS Locke, c 28, 141, cyt. za: J. Tully, *Locke on Liberty*, [w:] Z. Pelczynski, J. Gray (red.), *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, New York 1984, s. 71–72.

⁶² J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, II, § 57, s. 287.

nie został dla nich zaprojektowany. Jak długo dom ten stoi, a nam mieszka się wygodnie, nie jesteśmy w stanie sami ostatecznie sprawdzić, czy i na ile Locke miał rację, odrzucając inne liberalne koncepcje wolności jako równie groźne jak doktryna Filmera – promotora zniewolenia.

Bibliografia

- Ascraft R., *Radical Politics and John Locke's Two Treatises of Government*, Princeton 1986.
- Broad J., *A Woman's Influence? John Locke and Damaris Masham on Moral Accountability*, „Journal of the History of Ideas” 2006, vol. 67, s. 489–510.
- Chappell V., *Locke on the Freedom of the Will*, [w:] G.A.J. Rogers (red.), *Locke's Philosophy: Content and Context*, Oxford 1994, s. 101–121.
- Chappell V., *Locke on the Intellectual Basis of Sin*, „Journal of the History of Philosophy” 1994, vol. 32, s. 197–207.
- Chappell V., *Locke on the Suspension of Desire*, „Locke Newsletter” (obecnie „Locke Studies”) 1988, vol. 29, s. 23–38.
- Chappell V., *Review of Liberty Worth the Name, by Gideon Yaffe*, „Mind” 2004, vol. 113, s. 420–424.
- 412 Chappell V., *Power in Locke's Essay*, [w:] L. Newman (red.), *The Cambridge Companion to Locke's „Essay Concerning Human Understanding”*, Cambridge 2007, s. 133–156.
- Chisholm R., *Freedom and Action*, [w:] K. Lehrer (red.), *Freedom and Determinism*, New York 1966, s. 11–44.
- Clark J.C.D., *English Society, 1688–1832: Ideology, Social Structure, and Political Practice During the Ancient Regime*, Cambridge 1985.
- Colman J., *John Locke's Moral Philosophy*, Edinburgh 1983.
- Cuttica C., *Sir Robert Filmer (1588–1653) and the Patriotic Monarch*, Manchester 2012.
- Cranston M., *John Locke: A Biography*, London 1957.
- Daly J., *Sir Robert Filmer and English Political Thought*, Toronto 1979.
- Darwall S., *The British Moralists and the Internal „Ought”, 1640–1740*, Cambridge 1995.
- Davidson D., *Freedom to Act*, [w:] D. Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford 1980, s. 63–82.
- Davidson J.D., *Locke's Finely Spun Liberty*, „Canadian Journal of Philosophy” 2003, vol. 33, s. 203–227.
- Dunn J., *Political Thought of John Locke*, Cambridge 1969.
- Filmer R., *Patriarcha. A Defence of the Natural Power of Kings against the Unnatural Liberty of the People*, [w:] P. Laslett (red.), *Patriarcha and Other Political Works of Sir Robert Filmer*, Oxford 1949.
- Garrett D., *Liberty and Suspension in Locke's Theory of the Will*, [w:] M. Stuart (red.), *A Companion to Locke*, Oxford 2015, s. 260–278.

- Glauser R., *Liberté, compatibilisme et agnosticisme chez Locke*, „Revue Philosophique de Louvain” 2009, vol. 107, s. 675–697.
- Glauser R., *Thinking and Willing in Locke's Theory of Human Freedom*, „Dialogue” 2003, vol. 42, s. 695–724.
- Gough J.W., *John Locke's Political Philosophy*, Oxford 1973.
- Grant R. W., *John Locke's Liberalism*, Chicago 1987.
- Harris J., *Of Liberty and Necessity: The Free Will Debate in Eighteenth-Century British Philosophy*, Oxford 2005.
- Hobbes T., *Lewiatan*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 1954.
- Hoffman P., *Locke on the Locked Room*, „Locke Studies” 2005, vol. 5, s. 57–73.
- Johnson M.S., *Locke on Freedom: An Incisive Study of the Thought of John Locke*, Austin 1977.
- Jolley N., *Locke: His Philosophical Thought*, Oxford 1999.
- Jones J.R., *The First Whigs. The Politics of the Exclusion Crisis. 1678–1683*, Oxford 1961.
- Kenyon J., *Revolution Principles. The Politics of Party. 1689–1720*, Cambridge 1977.
- Locke D., *Three Concepts of Free Action, Part 1*, „Aristotelian Society, Supplemental Volume” 1975, vol. 49, s. 95–112.
- Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B. Gawęcki, Warszawa 1955.
- LoLordo A., *Locke's Moral Man*, Oxford 2012.
- LoLordo A., *Reply to Rickless*, „Locke Studies” 2013, vol. 13, s. 53–62.
- Lowe E.J., *Necessity and the Will in Locke's Theory of Action*, „History of Philosophy Quarterly” 1986, nr 3, s. 149–163.
- Lowe E.J., *Locke on Human Understanding*, London 1995.
- Lowe E.J., *Locke: Compatibilist Event-Causalist or Libertarian Substance-Causalist?*, „Philosophy and Phenomenological Research” 2004, vol. 48, s. 688–701.
- Lowe E.J., *Locke*, London 2005.
- Magri T., *Locke, Suspension of Desire, and the Remote Good*, „British Journal for the History of Philosophy” 2000, vol. 8, s. 55–70.
- Marshall J., *John Locke, Resistance, Religion and Responsibility*, Cambridge 1994.
- Moore G.E., *Ethics*, London 1912.
- O'Higgins J., *Introduction and Notes*, [w:] J. O'Higgins (red.), *Determinism and Freewill: Anthony Collins' A Philosophical Inquiry Concerning Human Liberty*, The Hague 1976, s. 1–44.
- Rau Z., *Contractarianism versus Holism. Reinterpreting Locke's Two Treatises of Government*, Lanham 1995.
- Rau Z., *Prawo natury a prawa naturalne. W poszukiwaniu przełomu w siedemnastowiecznym dyskursie politycznym*, [w:] M. Zmierczak (red.), *Prawo natury w doktrynach polityczno-prawnych Europy*, Poznań 2006, s. 79–97.
- Rau Z., *Stan natury i historia w doktrynie politycznej Johna Locke'a*, [w:] A. Pikulska-Robaszkiewicz (red.), *Profesorowi Janowi Kodrębskiemu in memoriam*, Łódź 2000, s. 313–330.
- Rau Z., *Wstęp*, [w:] J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Warszawa 2015, s. 13–111.

- Rickless S.C., *Locke on Active Power, Freedom, and Moral Agency*, „Locke Studies” 2013, vol. 13.
- Rickless S.C., *Locke on the Freedom to Will*, „Locke Newsletter” (now „Locke Studies”) 2000, vol. 31, s. 43–67.
- Rickless S.C., *Review of Liberty Worth the Name: Locke on Free Agency*, by Gideon Yaffe, „Locke Studies” 2001, vol. 1, s. 235–255.
- Rickless S.C., *Locke*, Oxford 2014.
- Ryle G., *The Concept of Mind*, London 1949.
- Schaffer J., *Overdetermining Causes*, „Philosophical Studies” 2003, vol. 114, s. 23–45.
- Schochet G.J., *Sir Robert Filmer: Some New Bibliographical Discoveries*, The Library, 1971.
- Schochet G.J., *Patriarchalism in Political Thought: The Authoritarian Family and Political Speculation and Attitudes, Especially in Seventeenth-Century England*, Oxford 1975.
- Schouls P., *Reasoned Freedom: John Locke and Enlightenment*, Ithaca, New York 1992.
- Stanton T., *Authority and Freedom in Locke’s Political Theory*, „Political Theory” 2011, vol. 39, nr 1, s. 6–30.
- Strauss L., *Prawo natury w świetle historii*, Warszawa 1969.
- Stuart M., *Locke’s Metaphysics*, Oxford 2013.
- Taylor R., *Action and Purpose*, Englewood Cliffs, New Jersey 1966.
- Tuckness A., *The Coherence of Mind: John Locke and the Law of Nature*, „Journal of the History of Philosophy” 1999, vol. 37, s. 73–90.
- Tully J., *Discourse of Property: John Locke and his Adversaries*, Cambridge 1980.
- Tully J., *Locke on Liberty*, [w:] Z. Pelczynski, J. Gray (red.), *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, New York 1984, s. 57–82.
- Tyrrell J., *Patriarcha non monarcha. The Patriarch unmonarch’d: being observations on a late treatise and divers other miscellanies, published under the name of Sir Robert Filmer baronet. In which the falseness of those opinions that would make monarchy jure divino are laid open: and the true principles of government and property (especially in our kingdom) asserted. By a lover of truth and of his country*, London 1681.
- Walsh J., *Locke and the Power to Suspend Desire*, „Locke Studies” 2014, s. 121–157.
- Walsh J., *„Things” for „Actions”: Locke’s Mistake in „Of Power”*, „Locke Studies” 2010, vol. 10, s. 85–94.
- Wolfe C., *Locke’s Compatibilism: Suspension of Desire or Suspension of Determinism?*, [w:] K.J. Campbell, M. O’Rourke, H. Silverstein (red.), *Action, Ethics and Responsibility*, Cambridge 2009, s. 109–125.
- Woolhouse R. S., *John Locke: A Biography*, Cambridge 2007.
- Yaffe G., *Liberty Worth the Name: Locke on Free Agency*, Princeton 2000.
- Yaffe G., *Locke on Refraining, Suspending, and the Freedom to Will*, „History of Philosophy Quarterly” 2001, nr 18, s. 373–391.
- Yolton J.W., *Locke and the Compass of Human Understanding*, Cambridge 1970.
- Zook M. S., *The Restoration Remembered: The First Whigs and the Making of their History*, „Seventeenth Century” 2002, vol. 17, nr 2, s. 213–234.