

Raul Raunić
FILOZOFIJA POLITIKE JOHNA LOCKEA

Copyright © 2009.
Politička kultura, Zagreb
Sva prava pridržana
ISBN 978-953-258-038-9

Biblioteka
UNIVERSITAS

Urednik
prof. dr. sc. Radule Knežević

Recenzenti
prof. dr. sc. Gvozden Flego
prof. dr. sc. Žarko Puhovski

Raul Raunić

FILOZOFIJA POLITIKE JOHNA LOCKEA



Politička kultura
nakladno-istraživački zavod

Zagreb, 2009.

SADRŽAJ

Predgovor	7
Uvod.....	9

1. KONTEKSTUALNA I METODIČKA PITANJA LOCKEOVE FILOZOFIJE POLITIKE.....	23
1. 1. Povijesni, politički i biografski kontekst nastanka Lockeova djela.....	23
1. 2. Lockeova "Prva rasprava o vlasti".....	29
1. 3. Lockeov metodički i teorijski kontekst.....	35
1. 3. 1. Lockeov deizam – racionalizirano kršćanstvo.....	35
1. 3. 2. Konzistentnost Lockeova djela.....	39
1. 3. 3. Lockeova teorijska uporišta u "Drugoj raspravi o vlasti".....	46
1. 3. 4. Lockeove metode: racionalni kontraktualizam i politička antropologija.....	56
2. LOCKEOV PROTOLIBERALIZAM U "DRUGOJ RASPRAVI O VLASTI".....	60
2. 1. Pojedinaac kao moralni subjekt: privatna sfera.....	64
2. 1. 1. Lockeova filozofska antropologija i konstitucija individualnoga moralnog subjekta.....	65
2. 1. 2. Pojedinaac u prirodnom stanju: privatno-moralna egzistencija.....	73
2. 1. 3. Moralna samorealizacija pojedinaca u vlasništvu... ..	76
2. 1. 4. Lockeovo utemeljenje vlasništva: vlasničko subjektiviranje pojedinaca.....	78
2. 1. 5. Ambivalentnost prirodnog stanja i potreba za zaštitom vlasništva.....	90
2. 2. Pojedinaac kao društveni subjekt: građansko društvo.....	96
2. 2. 1. Bračna udruga – autoritet supružnika.....	98
2. 2. 2. Obiteljska udruga – očinski autoritet.....	99
2. 2. 3. Gospodarska udruga: gospodarski autoritet.....	101
2. 3. Pojedinaac kao politički subjekt: politička zajednica.....	103

2. 3. 1. Politički kontraktualizam	107
2. 3. 2. Lockeov protoliberalni konstitucionalizam: vladavina zakona, podjela vlasti i pojam reprezentacije	135
2. 3. 3. Dekonstrukcija vlasti: politički subjektivitet pojedinaца i pravo na otpor pobunjenom vladaru. .	144
3. LOCKEOVA IDEJA VJERSKE TOLERANCIJE	168
3. 1. Povijesni, konceptualni i legitimacijski problemi ideje tolerancije	168
3. 1. 1. Povijesni nastanak ideje i prakse tolerancije	169
3. 1. 2. Konceptualna analiza moralne vrednote tolerancije	170
3. 1. 3. Različite strategije opravdanja tolerancije	171
3. 2. Geneza Lockeove ideje vjerske tolerancije	174
3. 2. 1. Prvi razvojni stupanj: apsolutizam i netolerancija uvjeti su političkom miru.	174
3. 2. 2. Drugi razvojni stupanj: razdvajanje javne i privatne sfere života i zagovaranje individualne slobode savjesti u vjerskim pitanjima	178
3. 2. 3. Treći razvojni stupanj: pravo na vjersku toleranciju i nepristrani politički autoritet prije su potrebni uvjeti javnog mira	183
3. 3. Lockeove strategije opravdanja vjerske tolerancije	195
3. 3. 1. Teološka delegitimacija vjerske netolerancije.	195
3. 3. 2. Pragmatična iracionalnost vjerskih proganjanja . .	196
3. 3. 3. Moralno opravdanje vjerske tolerancije – nacrt protoliberalne političke moralnosti.	197
4. ZAKLJUČAK: JOHN LOCKE I LIBERALNA FILOZOFIJA POLITIKE.	205
4. 1. Lockeov značaj i doseg u oblikovanju liberalne paradigme	206
4. 2. Naznake o Lockeovu utjecaju na klasične i suvremene inačice liberalne filozofije politike	211
 Napomene	 217
Literatura	257
Sažetak	269
Summary	270

PREDGOVOR

Knjiga je nastala na temelju doktorskog rada, koji sam obranio 2009. godine na Filozofskom fakultetu u Zagrebu, a pred povjerenstvom: dr. sc. Gvozden Flego, red. prof; dr. sc. Ivan Prpić, prof. emeritus; dr. sc. Vesna Pusić, red. prof. i dr. sc. Žarko Puhovski, red. prof.

Rukopis za objavljivanje ograničio sam na filozofiju politike Johna Lockeja.

Zahvalan sam svima koji su mi pomogli u radu. U prvom redu to su članovi Povjerenstva za obranu doktorskog rada. Njihove primjedbe i pitanja, potakla su me da iznova promislím, pokušam razjasniti i promijenim neke postavke.

Zahvalan sam i uredniku izdavačke kuće "Politička kultura" dr. sc. Radulu Kneževiću, red. prof. na iskazanom povjerenju.

Posebnu zahvalnost, i ovoga puta, za svesrdnu podršku dugujem mentoru dr. sc. Žarku Puhovskom, red. prof.

Razumljivo je da sam snosim odgovornost za moguće propuste, nedovoljna objašnjenja i pogreške.

U Zagrebu, srpanj 2009.

Raul Raunić

UVOD

Središnja odrednica modernoga doba je konstituiranje i osvještavanje individualnoga ljudskog subjektiviteta. Nasuprot tradicionalnim uporištima ljudskog samorazumijevanja u normativnosti prirode i eshatološki transcendentnim svrhama, čovjek moderniteta razumije i tvori svoj identitet na temelju prosvjetiteljskog creda: u racionalnom spoznavanju, djelovanju i proizvodnji izgrađuje se ljudska navlastitost. Taj golemi povijesni i kulturni preokret, na razini filozofije politike, te javne i privatne moralnosti, najdalekosežnije su osvijestila i konceptualno izrazila liberalna razumijevanja čovjeka i zajednice.

Zadaća je našeg spisa da s motrišta filozofije politike i etike pronikne u liberalno samorazumijevanje čovjeka. Liberalno učenje je u polju političke ili javne moralnosti najutjecajnije iskaz o modernoj konstituciji čovjeka kao individualnoga subjekta. Prožimanje liberalnog svjetonazora i demokracije, kao teorije institucija, stvorilo je modernu političku kulturu zapadnoga civilizacijskog kruga.

Tradicionalna društva su u idejama o prirodnom hijerarhijskom poretku zajednice i božanskom pravu vladara, gradila svoju običajnu legitimaciju, koja je jamčila stabilnost i kontinuitet poretka. Nove ideje o individualnoj moralnoj naravi ljudskog bića, koja, kao takva, moralno prethodi njegovim socijalnim i političkim vezanostima, stvorile su snažne i subverzivne premise o autoritetu individualnoga racionalnog odlučivanja, te poopćivoj i jednakoj slobodi svakog pojedinca.

Novo samorazumijevanje individue, društva i zajednice, nastaje na temelju mnoštva pretpostavki. Glavninu takvih filozofijskih pretpostavki nastojali smo rekonstruirati u knjizi "Pretpostavke liberalnog razumijevanja čovjeka".¹

U metodičkom pristupu pretpostavkama liberalizma, koji zagovaramo i u ovom radu, nastojali smo izbjeći dvije vrste finaliteta: povijesni i epohalni. Povijesni, utoliko, što držimo da je neopravdano tumačiti pretpostavke liberalizma samo i isključivo u okviru filozofije povijesti, jer time olako zapadamo u logičku pogrešku *prior ergo propter hoc*. S druge pak strane, nastojali smo izbjeći i suprotnu pogrešku, prema kojoj bi se sve simboličke tvorbe bezostatno i neprispodobivo morale svesti na okvire svoga povijesnog vremena. Riječju, nastojali smo pronaći posredničko metodičko stajalište, koje bi pretpostavke za specifična pitanja, probleme i novine moderniteta reflektiralo, s jedne strane, u okvirima tradicionalnih diskursa, a, s druge strane, u transepo-halnim kategorijama umnosti, slobode, dobra i načina povezanosti među ljudima. Na temelju takvog stajališta moguće je rekonstruirati pomake u značenjima, logičkim konstrukcijama i novom načinu postavljanja starih problema.

Takvo posredničko stajalište uzima u obzir tri stvari:

Prvo, praktičko djelovanje nije moguće pojmiti po modelu teorijskog djelovanja. Zamisli i nakane, nikada se, zbog samog načina ljudskog djelovanja, a ne nužno moralnih slabosti nositelja, ne mogu bezostatno prenijeti u socijalni i politički svijet. Između nakana, značenja i posljedica, stoji snažan interaktivni socijalni svijet drugih značenja, predrasuda, intencija i interpretacija, kao i povijesnih kontingen-cija. Takva posredovanja pridaju izvornim intencijama nove slojeve značenja.

Drugo, ideološke platforme, političke doktrine, ali i sami vrijednosno normativni sudovi, ne mogu se bezostatno svesti na isključivo racionalne kategorije. To ne znači poricati mogućnost da se određeno stajalište racionalno utemelji, analizira i legitimira, nego samo znači to, da na razumijevanja i djelovanja, više ili manje, neosviješteno ili osviješteno, kontrolirano ili nekontrolirano, djeluju i predrasude, strasti, kulturne pristranosti, subjektivni ukloni i interpretacije.

Treće, u povijesnom svijetu života, istodobno postoje dimenzije prošlosti, sadašnjosti i budućnosti, i to kako između različito strukturiranih iskaza različitih govornika, tako i između razvojnih stupnjeva jednog misaonog sustava, odnosno govornikova diskursa. Sva tri aspekta posredničkoga metodičkog stajališta, nastojim uzeti u obzir i pri rekonstrukciji Lockeove filozofije politike.

U sadržajnoj rekonstrukciji pretpostavki za liberalno razumijevanje čovjeka, našu smo analizu usredotočili na sljedeće segmente:

Srednjovjekovne poticaje za liberalno samorazumijevanje čovjeka gradili smo na tri intelektualne tradicije: Augustinovoj ideji o slobodi i odgovornosti individualne volje u rascijepljenom poretku grješnog stanja; teološkoj afirmaciji ljudskog uma u djelu Tome Akvinskog; te ontološkom individualizmu i teološkom voluntarizmu nominalističke tradicije. Novovjekovni, pak, fenomeni koji vode afirmaciji modernog načela subjektiviteta čovjeka i pojedinca su: prirodno-znanstvene revolucije 17. stoljeća; reformacijski pokret, i četiri značajna filozofska vrela. To su Descartesovo načelo samoizvjesnosti od svega odriježene svijesti; renesansni humanizam, novovjekovno prirodno pravo Marsilija Padovanskog i Huga Grotiusa; te najizravnije, filozofsko-politički zaokret k primatu fakticiteta. Njega su ostvarili: Niccolo Machiavelli sa svojom metodičkom revolucijom u promišljanju politike; i Thomas More sa okretanjem perspektive k problemu ispravne organizacije radnog društva. Ključni intelektualni poticaj za oblikovanje protoliberalne filozofije politike donosi Thomas Hobbes. Njegova apsolutistička politička teorija proturječno sadrži teorijske premise protoliberalizma. To su: moralni individualizam; primat prirodnih prava i jednake negativne slobode pojedinaca; samozadana politička obveza u proturječnoj izvedbi pristanka i društvenog ugovora, te naposljetku, ishodišna instrumentalizacija političkog autoriteta, koja se izvedbeno gubi u apsolutnoj moći suverena.

Spis pred nama je metodički, logički i sadržajni nastavak knjige "Pretpostavke liberalnog razumijevanja čovjeka". Filozofija politike Johna Lockea, gotovo je jednodušna ocjena interpreta, ključno je izvorište liberalnih načela. Lockov misaoni razvoj sažima i zorno pokazuje dramatičnu promjenu paradigme u promišljanju o političkom autoritetu i političkoj obvezi.

U mladenačkim djelima "First Tract on Government" iz 1661. i "Second Tract on Government" iz 1662., Locke zagarovara tradicionalnu i izrazito konzervativnu tezu. Dobrohotni Bog zapovjedio je čovjeku ispunjenje religijskih dužnosti, ali je zbog kognitivne i moralne insuficijencije posrnula čovjeka, prijeko potrebno da politički autoritet razjasni reli-

gijske dužnosti, sankcionira njihovo kršenje i ne dopusti religijsku toleranciju. Legitimnost apsolutističkoga političkog autoriteta, Locke izvodi i obrazlaže s argumentom ispunjenja Božjih svrha.

U zrelim radovima: "An Essay Concerning Human Understanding" iz 1689., "Two Treatises of Government" objavljenom 1689., i "A Letter Concerning Toleration" iz 1685. Locke nije napustio teološku argumentaciju, ali usporedno gradi i logički samostalnu, svjetovnu i racionalnu argumentaciju. Teološka argumentacija postupno poprima formu racionaliziranog kršćanstva, u kojoj su Božje nakane o čovjeku dostupne svakom racionalnom biću. Locke takvim pomacima radikalno preokreće perspektivu i reinterpretira Božje svrhe, a za potrebe svoje protoliberalne konstrukcije moralne geneze vlasti.

Razlozi za preokret u Lockeovu mišljenju su višestruki. Riječ je o biografskim i povijesnim kontingencijama, političkom pragmatizmu i filozofskoj refleksiji. Iskustva fragmentirane slike svijeta i interesne uglavljenosti subjekata, čine da Lockeova filozofija politike objedinjuje dvije razine: politički zahtjev radikalnih vigovaca da svoje djelovanje uzdignu do razine racionalnih moralnih načela² i prosvjetiteljske zahtjeva za racionalnim opravdanjem političkog autoriteta i političke obveze. Ta dvostruka uvjetovanost, pragmatična i principijelna, mijenja i tradicionalni status filozofije politike. Ona ne nudi samo gotove modele s nadmoćne teorijske pozicije, nego uvažava iskustvene uvide i na svoj refleksivni način posreduje i opslužuje zbilju. Lockeova kontraktualistička (de)legitimacija vlasti prekoračuje neposredne potrebe radikalnih vigovaca time što Locke u svoj program ugrađuje dvije snažne filozofske premise: a) individualizam; i b) filozofski kontraktualizam, budući da temeljne pojmove ne izvodi iz engleskog konstitucionalizma i engleske povijesti, nego iz Pufendorfovih i Grotiusovih filozofskih koncepcija.

Lockeovu filozofiju politike interpretacijski nazivamo protoliberalizmom. Razlozi su za to ti što Locke u dovezne točke svojih liberalnih načela o općim i jednakim pravima pojedinaca, a naspram ograničene vlasti, ugrađuje spolni i vlasnički filter (žene i vlasnički nepotvrđeni muškarci ne raspolažu cjelovitim političkim subjektivitetom); nadalje, nedosljedno provodi podjelu grana vlasti; argumentom pro-

igranih ili vlastitom krivnjom izgubljenih prava opravdava ropstvo; te naposljetku političku vrednotu tolerancije eksplicitno ograničava na vjersku toleranciju.

Naša je osnovna nakana da Lockeovu filozofiju politike, shodno samim liberalnim postavkama, rekonstruiramo i razložimo s aspekta njegova razumijevanja čovjeka kao individualnoga moralnog subjekta. Subjektivitet slobodne i jednake moralne osobe, sposobne da racionalno stvara, razborito i odgovorno ozbiljuje svoje projekte, ishodišna je točka iz koje izviru tri ključna pitanja Lockeove filozofije politike:

1.) Kako je moguće i moralno dopustivo, da obzirom na prirodnu slobodu i jednakost pojedinaca, nekome pripada politička moć nad drugim čovjekom?

2.) Kako je moguće, da obzirom na to što je Bog darovao zemaljska dobra svim ljudima, privatno prisvajanje bude legitimno?

3.) Kako je moguće da ljudi različitih religijskih uvjerenja žive zajedno u stabilnoj, dobro uređenoj i prosperitetnoj političkoj zajednici?

Lockeovi odgovori na postavljena pitanje, na deklaracijskoj razini su jednoznačni: 1.) pristanak; 2.) rad; 3.) tolerancija. Istodobno, međutim, na konceptualnoj razini, oni su i filozofski zahtjevni, budući da je riječ o naročitoj vrsti kontraktualističkog konstruktivizma; o složenom moralnom pravu vlasništva, te o teološkom, pragmatičnom i moralnom opravdanju tolerancije, posredovanom epistemološkim izvodima.

Lockeov prvi odgovor – individualni pristanak je jedini legitimni izvor političkog autoriteta i političke obveze – formalno ponavlja srž Hobbesove kontraktualističke konstrukcije, ali supstancijalno mijenja uvjete, sadržaj i značenje pristanka. Lockeova konstrukcija racionalnog voluntarizma podrazumijeva da je pristanak: a) informiran i namjeravan; b) dragovoljan u smislu izbora između različitih prihvatljivih opcija, a ne dragovoljan iz nužde, kako je to u Hobbessa slučaj, jer je onda sve bolje ili barem manje loše od neprispodobivih nevolja prirodnog stanja; c) individualnim pristankom prenose se na političku zajednicu samo ona prava koja pojedinac doista posjeduje, koja su prijeko potrebna za funkcioniranje zajednice, i za koja vrijedi da je racionalno da ih pojedinac prenese na zajednicu jer to pridonosi njenoj dobrobiti, a ne šte-

ti; d) pristanak na predstavnike političke moći zajednice odnosno vlast, nema formu neopoziva darovnog ugovora, kako je to u Hobbesovoj teoriji slučaj, nego formu povjerenja, koja uključuje i pravo opoziva, i to u slučaju da nositelji političkog autoriteta proigraju i krše povjerenja im prava; e) Locke uvodi formu prešutnog pristanka, koja nastoji da političke obveze, poglavito sljedećih naraštaja, nastale iz pravičnosti ili odličnosti vlasti, formalno interpretira u okviru racionalnog voluntarizma.

Riječju, samo je tako interpretirani pristanak moralno prihvatljiv način za prijenos prirodnih individualnih prava na političku zajednicu i politički autoritet, budući da se transfer prava zbiva na način koji pojedincima koristi i sukladan je njihovoj prirodnoj i jednakoj slobodi. Locke zauzima posredno stajalište između filozofskog anarhizma – sva-ka je vlast nelegitimna, i pozicije koja poriče premisu prirodne slobode pojedinaca.³

Lockeov drugi odgovor – teorija prirodnih vlasničkih prava pojedinaca – treba pokazati kako se u razdoblju obilja dobara, darovanih Božjom ljubavlju svim ljudima, a ne samo Adamu (protiv Filmerova patrijarhalizma), mogu legitimno uspostaviti individualna i ekskluzivna vlasnička prava, a bez povrede drugih i bez prethodnog pristanka drugih (protiv Grotiusa i Pufendorfa). Lockeova teorija prisvajanja dobara i vlasničkog utemeljenja osobe obuhvaća tri logički odvojena pitanja: a) kako je prisvajanje uopće moguće?; b) kako se prisvajanje zbiva?; i c) kako se u ekskluzivnom vlasničkom prisvajanju ne povređuju prava drugih da uživaju u Božjim darovima?⁴ Lockeovi su odgovori: a) čovjek je vlasnik vlastite osobe, pa stoga u sebi nosi "veliki temelj vlasništva"⁵, a bez potrebe da se dogovara s drugima; b) pojedinac u radu, a na pretpostavci obilja dobara, opredmećuje svoju osobnost i proširuje je na izvanjske stvari, te tako iz prirodne zajednice dobara legitimno uspostavlja ekskluzivno vlasničko pravo; c) radna teorija prisvajanja legitimira samo prijelaz iz zajednice dobara u privatno vlasničko stanje. Tada se, posredstvom teza o prešutnom pristanku na novac, na nejednake vlasničke udjele pojedinaca i oskudicu slobodnih ili nezauzetih dobara, mijenja i prioritetni obrazac stjecanja vlasničkih prava. Distribucija vlasničkih udjela na temelju prirodnoga inkluzivnog prava svih ljudi da radom prošire svoju osobnost na zajednička dobra, čime ona postaju njihova, biva,

u drugoj sekvenci teorije o prirodnim vlasničkim pravima, zamijenjena s ekskluzivnim vlasničkim pravima. To znači da se distribucija vlasničkih prava i dobara ne provodi primarno radom (jer dobra su već, u Lockeovoj interpretaciji, na moralno prihvatljiv način postala dio nečije osobnosti), nego sporazumom između nositelja nejednakih vlasničkih udjela – ugovor o najamnom radu paradigmatični je slučaj.

Lockeova teorija prirodnih vlasničkih prava ostvarila je prijelaz od inkluzivnog prava na vlasništvo svih ljudi k ekskluzivnom pravu vlasništva nekih nad izvanjskim stvarima.⁶ Locke je uvjeren da načela prirodnog zakona nisu povrijeđena jer unatoč tome što je Bog dao svijet svim ljudima, on ga je dao ljudima "zbog njihove koristi i najvećih pogodnosti života koje su sposobni iz njega izvući". Proizlazi da je Bog svijet nakanio dati "radišnom i marljivom da ga koriste (i rad je bio njegovo pravo na to) a ne hiru ili pohlepi svadljivog i ratobornog".⁷ Jednake prilike i nejednaka moralna samorealizacija pojedinaca u vlasništvu, čini da su neki proširili svoju osobnost na izvanjske stvari i dokazali svoj subjektivitet, dok drugima, moralno sumnjivim egzistencijama, pripada samo vlasništvo nad svojim radnim sposobnostima.

Lockeov treći odgovor – teološko, pragmatično i moralno opravdanje vjerske tolerancije, posredovano umjerenim epistemološkim skepticizmom, dovodi, *mutatis mutandis*, i sa svoje strane, do stožernih točaka protoliberalizma: jednakosti, slobode i odgovornosti moralnih osoba; prirodnom pravu slobode savjesti, antipaternalizma; razdvojenosti javne i privatne sfere; neutralnosti političkog autoriteta spram različitih religijskih, iako ne i svjetonazorskih učenja.

Zajednička svrha svih triju odgovora smjera utemeljenu umno legitimiranoga političkog mira, koji posredstvom političkog autoriteta i političke obveze, treba jamčiti zaštitu integriteta, slobode i učinaka prirodnoga vlasničkog subjektiviranja svake moralne osobe.

Knjiga je podijeljena u tri dijela. U prvom dijelu bavimo se metodičkim problemima i pitanjima Lockeove filozofije politike. Tri su stvari bitne. Prvo, povijesni, politički i biografski kontekst duboko određuje i objašnjava Lockeovo djelo. Dovoljno je spomenuti činjenicu da je Locke svoje glavno filozofsko-političko djelo "Two Treatises of Government", u strahu od policijskih uhoda, pisao pod tajnim nazivom De

Morbo Galico (francuska bolest tj. pučki naziv za sifilis, što mu je, kao liječniku po profesiji, trebao biti alibi kod mogućih premetačina)⁸, a kada je objavljeno nikada nije priznao njegovo autorstvo, preda ga je hvalio kao najbolje djelo o vlasništvu, i stavljao uz bok Aristotelovoj "Politici" i Hooke-rovim "Zakonima crkvene zajednice".

Drugo, nasuprot većine interpreta, nastojimo pokazati da su Lockeova zrela djela u osnovi konzistentna. Oспорavamo tezu o nepremostivom proturječju između empirističke gnoseologije i racionalističke filozofije politike. Tvrdimo da je Lockeov etički konstruktivizam ključna poveznica između gnoseološkog skepticizma i filozofsko-političkog konstruktivizma.

Treće, i u metodičkom smislu najvažnije, razmatramo dvije ključne osi Lockeova izvođenja filozofije politike. Prvu os čini istodobno korištenje teološkog i svjetovno racionalnoga argumentacijskog konteksta. Locke često dolazi do bitnih postavki tako da iz teoloških premisa izvodi svjetovno racionalne konkluzije. Naša je teza da ta dva argumentacijska konteksta figuriraju u Lockeovoj filozofiji politike kao povezani, ali i logički samostojeći koncentrični krugovi. Kasniji je razvoj liberalizma pokazao da i bez teološkog obruba, Lockeova svjetovno racionalna argumentacija ne gubi na koherentnosti i uvjerljivosti.

Drugu Lockeovu metodičku os čini istodobno korištenje dviju metoda: središnje metode racionalnog kontraktualizma i kontrolne metode političke antropologije. Svrha je racionalne kontraktualističke metode da, kao čista ideja uma, konstruira normativno polje za moralnu reinterpretaciju povijesti i racionalnu legitimaciju političkog autoriteta i političke obveze u terminima protoliberalne političke moralnosti. Paralelna i kontrolna metoda političke antropologije donosi iskustvene uvide, koji zauzdavaju um da se previše ne udalji od iskustva. Locke povezuje obje metode i prvu, umnu konstrukciju, koja postavlja moralne standarde, čini moralnim obrascem za tumačenje tradicije ili uvida do kojih dolazi na temelju druge metode. Središnja liberalna metodička ideja zauzdavanja i ravnoteže primijenjena je tako i na same metode. Lockeova inicijalna ravnoteža između općih racionalnih konstrukcija i posebnih empirijskih uvida u suvremenoj se liberalnoj teoriji, primjerice Rawlsovoj, osvještava kao metodički postupak refleksivnog ekvilibrija.

U drugom dijelu našeg spisa, Lockeovu metodički fin-giranu kontraktualističku filozofiju povijesti, razlažemo i tumačimo s aspekta protoliberalnog razdvajanja sfera ljudske egzistencije. Predugovornom ili prirodnom stanju, sustavno odgovara privatna i društvena sfera individualne egzistencije, dok poslijeugovornom stanju odgovara politička sfera egzistencije.

Naša je temeljna nakana pokazati i analizirati pretpostavke, manifestacije i konsekvence Lockeova shvaćanja čovjeka. Čovjek je za Lockeja individualni i racionalni moralni subjekt obdaren jednakim prirodnim pravom na vlasništvo, koje uključuje primarno vlasništvo nad vlastitom osobom i jednaku prirodnu slobodu potvrđivanja u sekundarnom vlasništvu ili prisvajanju izvanjskih dobara. Racionalni moralni individualizam, kao etički atribut ljudske egzistencije, označava odriješenost pojedinaca od prirodnih, i od njihove volje neovisnih zajednica. Shodno tome, to je stav prema kojemu čovjek, pojedinačno i dragovoljno, odabire svoje projekte, vrednote i pripadanja, i time ih, na primarnoj razini, legitimira. Izbori pojedinaca moralno prethode njihovim pripadanjima, a ne obrnuto.

Moralni subjektivitet pojedinaca, oličen u njihovim prirodnim pravima, u Lockeovu se postavu iskazuje u dva odlikovana odnosa: u odnosu prema prirodi iskazuje se u individualnom prisvajanju ili radu, koji prvotno dovodi do samopotvrđivanja u sekundarnom vlasništvu; a u odnosu prema drugom čovjeku iskazuje se u racionalnom i dragovoljnom kreiranju zajedničke budućnosti ili pristanku.

Pretpostavke Lockeove središnje teze – o moralnom subjektivitetu pojedinaca, koji se, putem njihovih prirodnih prava, racionalno opredmećuje i potvrđuje u sekundarnom vlasništvu, i time kvalificira pojedince za intersubjektivno priznate moralne, socijalne i političke subjekte, – su sljedeće:

a) Ontološki teleologizam je rastvoren u antropološkom voluntarizmu i decizionizmu ili volji individualnog subjekta da postavlja vlastite svrhe.

b) Pojam najvišeg dobra je individualiziran i raspršen te više ne može biti oslonac za utemeljenje zajednice, budući da je iz obvezujuće javne moralnosti prešao u sferu individualnih i skupnih shvaćanja dobrog života. Time zahtjevi individualnog prava dobivaju prioritet pred obvezujućim koncepcijama dobra života, odnosno postaju medij poopćivosti.

c) Formalno tomistički postavljeni prirodni zakon, koji nalaže dužnost samoočuvanja i ne povrjeđivanja drugih, Locke, posredstvom Grotiusa, izvedbeno interpretira kao umno spoznato individualno prirodno pravo na vlasništvo, koje u Lockeovu širem poimanju obuhvaća život, slobodu i sekundarno vlasništvo ili vlasništvo nad izvanjskim dobrima.

d) Metodička fikcija prirodnog stanja predstavlja filozofsko-politički ekvivalent Descartesovu spoznajno-teorijskom stavu *cogito ergo sum*. U obje se konstrukcije radi o samopostavljanju čovjeka na sebe sama. Za Lockea to znači da je prirodno stanje nulta točka javne moralnosti, koja prethodi samopostavljenim političkim obvezama. S takve početne točke javne moralnosti otpočinje Lockeova demonstracija legitimiranja političkih odnosa na temelju pristanka, odnosno konstrukcija protoliberalne javne moralnosti.

e) Specifično utemeljenje etike, koje samo djelomice počiva na filozofskoj antropologiji. Čovjek je po svojoj prirodi racionalno i tjelesno biće. U utemeljenju etike, Locke problem moralne motivacije rješava na temelju koncepcije, koju će Jeremy Bentham kasnije nazvati hedonističkim utilitarizmom. Čovjek je psihički egoist vođen svojim prohtjevima za zadovoljstvom i izbjegavanjem boli. Moralne dužnosti pak, ili obvezujući dio moralnosti, Locke izvodi iz teološkog voluntarizma. Bog je stvorio prirodni zakon koji svojim dužnostima – samoočuvanja pojedinaca, nepovređivanja i očuvanja drugih, ali samo onda kada je to moguće i ne škodi vlastitom samoočuvanju – obvezuje sva racionalna bića. Moralnu motivaciju i moralne dužnosti Locke povezuje putem dviju moći ljudske prirode: volje i uma, koje omogućuju slobodu kao treću moć ljudske prirode. Lockeov izvod etike povezuje dva modela: moralna motivacija tradicionalno se izvodi iz ljudske prirode, ali se moralne dužnosti izvođe iz racionalnoga prirodnog zakona, koga racionalna bića, baš zato što su racionalna ne mogu odbaciti. To otvara put Kantovu i Rawlsovu etičkom konstruktivizmu ili uspostavi čisto umnog ekvivalenta Lockeovu prirodnom zakonu koji je, mada deistički primijenjen, ipak teološki utemeljen.

f) Augustinovsko-kalvinističku tvrdnju o moralno slaboj i posrnuću sklonoj ljudskoj prirodi, Locke čini jednom od najsnažnijih metodičkih pretpostavki čitave protoliberalne konstrukcije. Značaj je te postavke usporediv s onom

metodičkom ulogom koju ima strah u Hobbesovoj konstrukciji. Ako je ljudska priroda sklona grijehu, onda je besmisleno graditi zajednicu na ljubavi ili skupnoj predanosti zajedničkom i najvišem dobru. Lockeova intencija ne ide ni zatim da popravlja grješne ljudske duše, nego se ljudska slabost i vjerojatnost za posrnuće unaprijed uračunavaju u konstrukciju zajedničke povezanosti. Protoliberalni odgovor na filozofsko-antropološki zadane moralne slabosti ljudske prirode je institucionalni sustav obuzdavanja i ravnoteže.

g) U retorici općih i jednakih prirodnih prava, Locke u samorazumljiv, spolni filter, isključuje žene iz moralnog subjektiviteta, premda mjestimice naznačuje i suprotne teze – u polemici protiv Filmerova patrijarhalizma (i prvenstveno za potrebe te polemike) ističe roditeljski autoritet, nasuprot samo očinskom, i brak tumači kao ugovornu zajednicu. Drugi pak, Lockeov filter tiče se vlasničkog subjektiviranja pojedinaca u izvanjskim dobrima. Takav filter, unatoč stanovitim Lockeovim nedorečenostima i interpretacijskim dvojabama, strukturira nepotvrđene muškarce u drugorazredni socijalni subjektivitet (ostaje im vlasništvo nad vlastitom radnom snagom i sposobnost da ga racionalno iskoriste u ugovoru o najamnom radu) i isključuje ih iz cjelovitog političkog subjektiviteta.

Manifestacije moralnog subjektiviteta pojedinaca očituju se u razgraničavanju sfera ljudske egzistencije i u posebnom načinu potvrđivanja u svakoj od novonastalih sfera života.

U privatnoj sferi pojedinac potvrđuje svoj moralni subjektivitet u vlasništvu. Vlasništvo ima instrumentalnu ulogu jer omogućuje pojedincu da ispuni svoju prirodnu dužnost i pravo na samoodržanje, ali i ekspresivnu ulogu jer je pokazatelj racionalnosti i vrijednosti odabranog života. Univerzalno prirodno pravo vlasništva, Lockeova je protoliberalna teza, ljudi, zbog svojih karakternih osobina, ne jednako koriste, što dovodi do nejednakih vlasništva. Pokazujemo, nadalje, da Lockeova tumačenja prohibicijskih odredbi prirodnoga zakona, koja formalno trebaju zauzdati individualno prisvajanje, zapravo služe tome da, u formi prešutnog pristanka, priskrbe intersubjektivno priznanje za neograničeno prisvajanje. Uporaba novca, naime, omogućila je opću razmjenjivost i stvorila tržišno apstraktne veze, čime su anulirane zauzdavajuće odredbe prirodnog zakona, a koje se tiču prisvajanja. Jedini preostali normativni okvir

pojedinceva djelovanja je apsolutna sebičnost i maksimiranje vlastite koristi, korigirano samo s umjerenom teorijom milosrđa. Sve to mijenja i sam pojam racionalnosti. Lockeov pojam vlasništva, u prisposobi s Hobbesovim izvodom, interpretiramo kao "mirnodopsku" i intersubjektivno priznatu moć. Ona stvara dinamičku logiku kompetitivne intersubjektivnosti u kojoj samo novo vlasništvo ili nova moć može jamčiti onu staru.

U društvenoj sferi, koju Locke poima kao proširenje i potenciju privatne sfere, pojedinci potvrđuju svoj vlasnički subjektivitet tako što, zbog potreba, rada i razmjene, saobraćaju s drugim pojedincima. Odnos prema drugom pojedincu je motiviran koristoljubivom racionalnošću i iskazan u dragovoljnom pristanku. Pristanak uzima oblik ugovora koji svjedoči o razdvojenosti vlasnički subjektiviranih pojedinaca. On je ujedno, i način prevladavanja te razdvojenosti, budući da se njime ostvaruju prednosti društvene suradnje. Drugi Lockeov problem, na koji je naša interpretacija usredotočena, je pokazati posebnu prirodu društvenih udruuga – bračne, obiteljske i gospodarske – a u odnosu prema političkoj zajednici. Pokazujemo da je Lockeov izvod pred dvostrukom zadaćom: na eksplicitnoj razini osporiti Filmerovu "prejaku" patrijarhalističku tezu o izvođenju političkog autoriteta iz društvenog, točnije očinskog autoriteta; a na implicitnoj razini osporiti Hobbesovu "preslabu" tezu o nepostojanju zasebnih društvenih autoriteta, odnosno o nužno političkoj prirodi svakog autoriteta.

U stvaranju političke sfere pojedinci iskazuju svoj vlasnički utemeljeni subjektivitet tako, što zbog potrebe zaštite vlasništva, dragovoljno pristaju ograničiti svoju prirodnu slobodu i prenijeti dio svojih prirodnih prava na političku zajednicu kao kolektivno tijelo. Racionalni i dragovoljni pristanak je jedini mogući i moralno dopustiv način da se pomire jednaka prirodna sloboda pojedinaca i prednosti društvene suradnje. U pristanku pojedinaca ostvaruje se prijenos prava i obveza kojim se postižu dva učinka: samozadana politička obveza i legitimacija političkog autoriteta. Pojedinci ustupaju političkom autoritetu minimalno potrebni broj opcija njihova djelovanja, koji je prijeke potreban za zajednički život, ali zauzvrat dobivaju jamstva zaštite vlasništva, i utoliko uvećavaju sigurnost ili vrijednost svoje slobode. U interpretaciji razmatramo pretpostavke, oblike,

izvedbu, i učinke političkog pristanka, kao i posebnu vrstu moralne veze – povjerenja, s kojom politička zajednica prenosi političku moć na obnašatelje vlasti.

Nelegitimnim oblicima vlasti ili Lockeovoj prikrivenoj polemici s Filmerom i Hobbesom posvećeno je posebno poglavlje. Jednako se tako u posebnom poglavlju razmatra Lockeov protoliberalni konstitucionalizam, utemeljen na vladavini zakona, podjeli vlasti i naročitom tipu reprezentacije koji ishodi iz dioničarskog suvereniteta.

U posljednjem poglavlju drugog dijela razmatramo politički subjektivitet pojedinaca u moralnoj situaciji raspada vlasti. Pokazujemo da su Lockeova snažna teorija individualnih prirodnih prava, koja zaštićuju individualnu slobodu, kao i moralna ograničenja u prijenosu tih prava, ključna uporišta za opravdanje prava na otpor samovoljnom i pobunjenom vladaru, koji je proigrao političko povjerenje i sam sebe postavio u ratno stanje. Locke je prvi u novovjekovnoj filozofiji politike izgradio sustavno i uvjerljivo opravdanje političkog prava naroda, istina vlasnički interpretiranog, na revolucionarno političko djelovanje.

Konzekvence Lockeova shvaćanja o moralnom subjektivitetu pojedinaca, oličenom u njihovim prirodnim pravima, su stvaranje relativno koherentne političke filozofije, koja se kasnije i interpretativno naziva, protoliberalizmom. Njezine su nosive vrednote: jednaka individualna sloboda i autonomija zaštićena individualnim prirodnim pravima, anti-paternalizam, individualna moralna odgovornost, moralna samorealizacija u vlasništvu, vlasničko subjektiviranje pojedinaca na socijalnoj i političkoj razini, legitimacija socijalnih i političkih odnosa individualnim pristankom, ograničenost političkog autoriteta, vladavina zakona, podjela vlasti i pravo na otpor vladaru koji je iznevjerio političko povjerenje.

Treća cjelina razmatra Lockeovu ideju vjerske tolerancije. To je drugo veliko izvorište protoliberalizma. U prvom poglavlju naznačujemo povijesne, konceptualne i legitimacijske probleme ideje tolerancije. U drugom poglavlju razmatramo Lockeov razvojni put – od apsolutističkog negiranja ideje vjerske tolerancije kao prijetnje javnome miru, do stava o vjerskoj toleranciji kao prijeko potrebnom uvjetu i jamcu javnoga mira. U trećem poglavlju razmatramo teološku, pragmatičnu i moralnu strategiju opravdanja vjerske tolerancije, poduprtu umjerenim i racionalnim epistemološkim

skepticizmom. Lockeova ideja o vjerskoj toleranciji potkrijepla je protoliberalne vrednote izvedene u "Two Treatises of Government". Osobito je istaknula moralni individualizam, antipaternalizam i moralno pravo slobode savjesti u religijskim stvarima, a njezin je najveći doprinos u oblikovanju stožerne protoliberalne vrednote (doduše ograničene na polje religijskih uvjerenja) o vrijednosnoj neutralnosti političkog autoriteta.

Naposljetku, u našoj interpretaciji Lockeove političke filozofije nastojali smo prepoznati njezinu važnost za suvremeni liberalizam i samorazumijevanje čovjeka, ali istodobno izbjeći i opasnosti na koje je sam Locke upozoravao, kada je bilo riječi o interpretaciji poslanica sv. Pavla. Radi se o opasnosti da se namjere pisca protumače "onako kako oni nikada nisu mislili dok su pisali; a to onda nije način da pronađemo njihov smisao u onome što nam je rečeno, nego naš vlastiti; i da iz njihovih spisa ne preuzmemo ono što su oni ostavili za nas, nego ono što smo mi ponijeli sa sobom u našim jastvima".⁹

1. KONTEKSTUALNA I METODIČKA PITANJA LOCKEOVE FILOZOFIJE POLITIKE

1. 1. Povijesni, politički i biografski kontekst nastanka Lockeova djela

Ključno pitanje političke teorije u XVI. i početkom XVII. stoljeća je pitanje učvršćenja i legitimacije političkog autoriteta. S drugom crkvenom shizmom i vjerskim pluralizmom, razbijena je jedinstvena slika srednjovjekovnoga svijeta što dovodi do sve razornijih religijskih, svjetonazorskih i interesnih sukoba, koji prijete opstojnosti i same političke zajednice. Tradicionalno, srednjovjekovno, segmentirano društvo koje je funkcioniralo kao konglomerat djelomično ovisnih partikulariteta, unutar i između kojih, postoji mnoštvo preklapajućih socijalnih, religijskih i političkih autoriteta, nema odgovor na pitanje tko i kako može zajamčiti mir u političkoj zajednici.¹

Od XII. stoljeća nadalje vode se rasprave o pitanju kome pripada vrhovni autoritet u zajednici: pripada li puku, papi ili vladaru? Zagovornici prvog pozivaju se na tradicionalni skolastički konstitucionalizam i ograničenja vlasti u germanskom običajnom pravu; zagovornici drugog odgovora ističu prednost crkvene pred svjetovnom vlašću i papinski univerzalizam; dok zagovornici političke vlasti vladara kao najvišeg autoriteta u zajednici oslanjaju se na renesansu rimskog prava, te iz rimskog pravnog pojma *merum imperum* – nastoje izvesti jedinstvene vladarske prerogative.

Klasične ideje o političkoj zajednici, od XV. stoljeća nadalje, počinju se čvrsto vezati uz teritorijalnu zajednicu, s istodobnim slabljenjem univerzalnih autoriteta papinstva i

carstva. Prijelomni korak k teorijskom utemeljenju i opravdanju modernog, apstraktnog i impersonalnog, političkog autoriteta, učinio je Jean Bodin sa svojom teorijom suverenosti. Bodinova zrela teorija suverenosti,² u sjeni krvavih vjerskih sukoba i krize srednjovjekovnog segmentiranog društva, nastoji stvoriti teorijski model za integraciju interesa vladara i interesa vjerski pluralnog društva u koncepciji apsolutističke države. Takav koncept, koji je inicijalno stvorio Bodin, u cijelosti će razviti Hobbes. "Suverenost je" – piše Bodin – "apsolutna i trajna vlast neke republike",³ (što je za Bodina i njegovo vrijeme uobičajen naziv za političku zajednicu) nad građanima kao slobodnim pojedincima. Prerogative suverenosti Bodin nastoji pojmovno izvesti iz pojma države i političke supremacije, a ne jednostavno popisivanjem kraljevskih privilegija, koje samo kvantitativno nadmašuju feudalna prava.

Ključna novina Bodinove teorije suverenosti jest zakonodavna moć vladara. Naime, tradicionalnom vladaru primarno je pripadala sudačka uloga. On samo utvrđuje tko i kada netko odstupa od običajnih zakona. Zakone je bilo moguće mijenjati samo uz pristanak političke zajednice, najčešće predstavljene u općoj skupštini staleža, vodeći pri tom računa o tradicionalnim ograničenjima: protuteži religije, protuteži pravičnosti i političkoj protuteži – u Francuskoj Bodinova vremena to je značilo poštovanje salijskog zakona (nasljeđivanje prijestolja isključivo po muškoj liniji), neotuđivost javnih dobara, poštivanje običajnog zakona i hijerarhijskih povlastica, a što se iskazuje u kruidbenoj zakletvi i obvezi kralja da sasluša savjete plemstva. Bodinova koncepcija suverenosti, kao teorijski odgovor na krizu političke zajednice izazvane vjerskim sukobima, polazi od zakonodavne moći vladara. Zakon je, sukladno modernom, pozitivističkom i voluntarističkom shvaćanju, "izraz suverenove volje", i to bez pristanka onih kojima se vlada. Štoviše, vladar ima status *legibus solutus* – odriješen je od pokoravanja zakonima koje donosi – čime je, posredstvom rimskog prava, stvorena arhimedovska točka, koja može neovisno održavati i uređivati politički i pravni sustav. Uz središnje pravo donošenja zakona, Bodin navodi još četiri glavne oznake suverenosti: 1. pravo objave rata i zaključivanja mira; 2. postavljanje glavnih dužnosnika; 3. najviša nadležnost, tj. zadnja instanca u slučaju spora; 4.

moć pomilovanja. Tome pripisuje i četiri izvedena prava iz središnje prerogative – zakonodavne moći, a riječ je o: 1. pravu na primanje zakletve o podaničkoj vjernosti; 2. pravu kovanja novca; 3. utvrđivanje težine novca i mjernog sustava; 4. utvrđivanje poreza uz pristanak podanika.

Bodin je svoju filozofiju politike i teoriju javnog prava nastojao postaviti između, jednostrano protumačenog Machiavellija, – "omiljenog među poslužnicima tiranina",⁴ i monarhomaha – koji "pod velom pozivanja na oslobađanje od nameta i na pučku slobodu... podanike potiču na pobunu protiv njihovih vladara otvarajući vrata razuzdanom bezvlašću, koje je gore i od najsilovitije tiranije na svijetu".⁵

Bodinova politička i pravna teorija rabi tri kriterija za analizu političkog autoriteta: kriterij nositelja suverenosti omogućuje razlikovanje oblika republike, odnosno država; kriterij nositelja izvršne vlasti razlikuje oblike vladavine: dok kriterij načina vladanja razlikuje legitimne, senjorijalne i tiranske načine vladanja. Posljednji kriterij je osobito važan zbog toga što Bodinov zagovor apsolutne monarhije, kao jedinog sigurnog jamca političkog mira, pretpostavlja legitimni način vladanja. On podrazumijeva poštivanje prirodnog zakona, što u Bodinovo interpretaciji znači: a) poštivanje Božjih zakona, ali, ne i zakona njegovih legitimnih ili samozvanih predstavnika, dakle crkvenog ili kanonskog prava. Bodin je, doduše, pragmatički nedosljedan oko posljednjeg navedenog stava, i često, na deklarativnoj razini pribjegava samoispravicima, ali čitav njegov sustav počiva na prijeko potrebnoj prevlasti regnuma nad sacerdotiumu; b) poštivanje života, dobara i sporazuma s građanima. Riječju, granice vladareva imperium jest dominium građana, što jasno naznačuje razdvajanje javnog i privatnog prava.

Bodinova filozofija politike je u teoriji suverenosti i političkom apsolutizmu pronašla teorijska jamstva za postignuće političkog mira, zaštitu slobode građana i opstojnosti političke zajednice. Apsolutna vlast vladara, u obzoru apsolutističke političke teorije koja predstavlja prvi odgovor moderniteta na činjenicu vjerskog pluralizma, jest prijeko potrebni uvjet slobode i sigurnosti građana. Problem, međutim, koji se s osobitim intenzitetom postavlja pred političku filozofiju u prvoj polovici XVII. stoljeća jest: što ako apsolutni vladar, kao pretpostavljeni jamac slobode i sigurnosti, postane njihov ugrožavatelj?

To je pitanje u središtu Lockeova intelektualnog razvoja, budući da on prelazi put od zagovaratelja apsolutizma, k drugom modernom odgovoru na zbiljnost vjerskog i svjetonazorskog pluralizma – protoliberalnoj poziciji.

John Locke, odgojen u kalvinističkoj obitelji koja je Parlament uvažavala kao središnji politički autoritet, a školovan u tradicionalno rojalističkom Westminster School u Londonu i Christ Church Sveučilištu u Oxfordu, pristupa pitanjima filozofije politike i političke teorije kroz dvostruku prizmu. S jedne strane, polazište u Lockeovu misaonu razvoju, je akademski konzervativizam, koji načela filozofije politike izvodi iz teoloških premisa: dobrohotni Bog pružio je čovjeku pravila i naputke za oblikovanje vlastitog života, ali je posrnuloj i grešnoj ljudskoj prirodi, zbog njezine spoznajne slabosti i slabosti volje, potreban, samo Božjim zakonom ograničeni, politički autoritet, koji učinkovitim sankcijama obuzdava štetne sklonosti čovjeka. Drugo izvoriste Lockeova filozofsko-političkog rezoniranja je refleksija onodobnih političkih borbi. Presudno je, u ovom posljednjem, bilo njegovo poznanstvo, doživotno prijateljstvo i politička suglasnost s Anthonyem Ashleyem Cooperom, odnosno u doba kad Locke upoznaje svog budućeg zaštitnika (1666.) već Prvim Lordom Ashleyem, a od 1672. Prvim grofom Shaftesburijskim (First Earl of Shaftesbury) i Lordom Kancelarom (Lord Chancellor), uglednim i uspješnim vigovskim političarom i vodećim zagovornikom vjerske tolerancije.⁶ Tijekom 1675. Shaftesbury je postao prvakom vigovske oporbe prema kralju Charlesu II. zbog njegove politike približavanja apsolutističkoj Francuskoj, napuštanja vjerske tolerancije i osobnih apsolutističkih sklonosti. Shaftesbury se osobito suprotstavljao kraljevim nastojanjima da svećenstvu, državnim službenicima i članovima parlamenta nametne prisegu kojom se odriču prava na otpor kralju i obvezuju riječima "Prisežem da nikada neću pokušati promijeniti vlast, bilo crkvenu ili državnu".⁷ Kraljeve apsolutističke nakane najjasnije se očituju u važnom legitimacijskom pomaku od koncepcije ograničene monarhije iskazane u pojmu "kralja u parlamentu" ka shvaćanjima o božanskom pravu kraljeva.

Oporbeni odgovor vigo vaca sročen je u anonimnom pamfletu "A Letter from a Person of Quality to his Friend in the Country" iz 1675., autor kojeg je zacijelo Shaftesbury, uz

vrlo vjerojatnu Lockeovu pomoć, premda je on kasnije poricao autorstvo toga spisa. Središnja teza spisa je opravdanje prava na oružani otpor vlasti. Tim spisom započinje rat pamfletima, koji će vrhunac doseći s tri najutjecajnija vigovska protuvladina spisa: "Patriarcha non Monarcha" Jamesa Tyrrella; "Two Treatises" Johna Lockeja i "Discourses" Algernona Sidneyja. Spis "A Letter from a Person of Quality to his Friend in the Country" vlast je žestoko osudila i krvnik ga je javno spalio. Locke se zbog tobožnje bolesti sklonio u Francusku, a u Englesku se vraća tek u proljeće 1678. kada političkim životom dominira tzv. kriza "papinske urote". Lažno svjedočenje Titusa Oatesa o navodnim dokazima o papinskoj uroti protiv kralja, što je, pokazalo se, bio dio vigovske taktike za formiranje oporbene platforme, nastoje iskoristiti Shaftesbury i njegove pristaše, među kojima i Locke, za to da spriječe i isključe Jamesa, Vojvodu od Yorka, pokatoličenog brata Charlesa II., od običajnog i zakonitog prava nasljeđivanja prijestolja. Vigovska oporba, na čelu s Shaftesburyjem, vidjela je opasnost u prodiranju papinskih političkih pretenzija, koje počivaju na zahtjevu moralnog prioriteta vjerskih obveza pred političkim obvezama, odnosno na zahtjevu dvostruke lojalnosti.⁸ Ruku pod ruku s time, uvjereni su vigovci, ide i opasnost svojevoljne političke vlasti. Utjelovljenje obaju prijetnji – papinstva i apsolutizma – vigovci vide u onodobnoj Francuskoj, spram koje vanjska politika Charlesa II, gaji posebne odnose. Političke napetosti stvorile su glasovitu "krizu isključenja". Rojalisti, okupljeni u stranci torijevaca, zastupaju pravo kralja da odredi zakonitog nasljednika, dok vigovska oporba u parlamentu inzistira na isključenju kraljeva katoličkog brata Jamesa iz nasljedstva prijestolja, odnosno na koncepciji odgovorne vlasti i djelatne kontrole monarhove politike.

Politički vrhunac krize dosegnut je u ožujku 1681., kada kralj Charles II. po treći puta saziva parlament (tzv. treći parlament o isključenju). Budući da ni nakon osam dana kompromis nije postignut, parlament je raspušten, a kralj Charles II. pokazuje nakane da vlada samovoljno. Političke borbe zahtijevale su i svoja teorijska uporišta, opravdanja i smjerokaze. Pristaše rojalističkog apsolutizma i božanskog prava kraljeva na političku vlast tiskale su, prvih dana 1680., staru raspravu Sir Roberta Filmera "Patriarcha", napisanu još 1631. Filmerova rasprava znakovita podnaslova

"Obrana prirodne vlasti kraljeva od neprirodne slobode naroda" pobija tvrdnje o prirodnoj jednakosti i slobodi ljudi i opravdava apsolutnu monarhiju. Metodički negativna strana Filmerova izvoda je izrugivanje raskoraku između onoga što su, po njegovu sudu, nužne implikacije kontraktualizma i zbiljskih postavki političkog i socijalnog života. Time Filmer prebacuje teret dokazivanja na teoretičare društvenog ugovora. S druge pak strane, Filmerova metodički pozitivna argumentacija slijedi dvostruku strategiju: Filmer se prvo, izvanjski poziva na izvornu Božju riječ u Bibliji, koja prema njegovu tumačenju, Adama čini gospodarom svijeta, ocem i vladarom svih njegovih potomaka; da bi zatim kao drugi korak, apsolutnog monarha proglasio Adamovim nasljednikom i dijelom prirodnog poretka stvari, neovisnog od ljudske volje. Apsolutna vlast monarha je neograničena, te povijesno i moralno izjednačena s prirodom očinske vlasti. Filmerov patrijarhalizam zacijelo nije intelektualno rigorozno, ali je zato socijalno i narativno uvjerljivo opravdanje apsolutizma.

Filmerov izvod, kako smo napomenuli, prvotno se poziva na autoritet Božje riječi u Bibliji koja, prema njegovu tumačenju, Adama čini gospodarom svijeta na temelju dvostrukog prava: prava vlasništva nad zemljom i svim nižim stvorenjima, što ishodi iz Božjeg dopuštenja i dara, i prava očinstva, koje na temelju čina rođenja, daje vlast nad potomcima.⁹ Bog u jednom i jedinstvenom činu daruje Adamu pravo na autoritet i pravo na vlasništvo. Zbog toga su, inzistira Filmer, jedno i drugo istoznačni. Svaki autoritet je vlasništvo, kao što i svako vlasništvo ovisi o autoritetu. Drugi korak u Filmerovu izvodu je postavka, prema kojoj, postojeći vladari i prinčevi posjeduju takvu neograničenu Adamovu vlast na temelju valjanog načina prenošenja te vlasti.¹⁰ Neograničena vlast, koja izvire iz Božjeg dara i objedinjuje moć vladara i oca, autoriteta i vlasnika, nužno je prenosiva u slijedu apsolutne monarhije, jer se samo tako osigurava kontinuitet Božje ruke nad ljudskim stvarima.¹¹ Kontraktualistička konstrukcija pak, je ne samo neuvjerljiva i od života udaljena priča, nego i razara samu prirodu autoriteta.

Dovezna točka Filmerove argumentacije tvrdi da se čovjek ne rađa slobodan, odnosno da se rađa kao podanik ili kao kralj, jer je apsolutna monarhija jedini prirodni oblik vlasti i dio Božjeg uređenja svijeta.

1. 2. Lockeova "Prva rasprava o vlasti"

Odgovor na Filmerovu "Patriarhiu", koja je nakon dvadesetak godina ponovno objavljena sa svrhom da bude cjelovit teorijski iskaz rojalističke i torijeve ideologije, Locke je sročio u "Prvoj raspravi o vlasti" s instruktivnim podnaslovom "u kojoj su objelodanjena i pobijena načela i temelji Sir Roberta Filmera i njegovih sljedbenika".¹² Po svojoj strukturi taj spis nastoji tezu po tezu opovrgnuti Filmerova stajališta o božanskom pravu monarha. Locke se poziva na Prvu knjigu Mojsijevu i pobija Filmerovu tvrdnju, prema kojoj je Bog Adama učinio gospodarom Zemlje, budući da su zemaljska dobra dana svim ljudima na uživanje.¹³ Čak i kada bi Adam bio jedini vlasnik čitave zemlje, to mu ne daje pravo na živote drugih,¹⁴ a niti je Adamovu suverenu vlast moguće utemeljiti na pravu očinstva jer "Bog je tvorac i davatelj života; samo u njemu živimo, napredujemo i imamo naša bića".¹⁵ Locke se služi metodom potenciranih negacija: Filmer pogrešno tumači Bibliju, a čak i kada bi njegova tumačenja bila ispravna, iz njih ne slijedi ono što Filmer želi obrazložiti. Riječju, Filmerova argumentacija je neodrživa, ne samo zbog toga što počiva na pogrešnim premisama, nego i zato što sadrži logičke pogreške u izvođenju. Locke tako u 74. odjeljku Prve rasprave metodički dopušta, da je sve ono što je prethodno pobio istinito, "kako bi to samo sir Robert mogao poželjeti"¹⁶ tj. da je izvor Adamove apsolutne vlasti njegovo prirodno gospodstvo nad Zemljom i privatno gospodstvo nad potomcima. Predmet Lockeove kritike tada postaje druga Filmerova teza, prema kojoj je Adamova suverena vlast prenesena na kasnije apsolutne monarhe.¹⁷ Iz Filmerovih nesustavnih izvoda Locke izdvaja četiri načina prenošenja vlasti: nasljeđem, darovanjem, uzurpacijom i izborom. Na kraju 80. odjeljka Locke izvodi nacrt svojih razmatranja: "... budući da sam si zadao da istražim glavne dijelove njegova (Filmerova – op. R.R.) učenja, malo ću podrobnije razmotriti kako nasljeđe, darovanje, uzurpacija ili izbor, mogu, na bilo koji način, na temelju njegovih načela uspostaviti vlast u svijetu ili da bilo kome izvedu pravo vladanja iz tog Adamova kraljevskog autoriteta, ako je uopće bilo uspješno dokazano da je Adam bio apsolutni monarh i gospodar čitavog svijeta".¹⁸ Locke je, međutim, razmotrio samo nasljeđivanje kao način prenošenja vlasti i zatim

napustio polemiku s Filmerom, odnosno prešao na, kako sam u predgovoru kaže, kraj rasprave o vlasti, koji podrazumijeva Drugu raspravu. Bit Lockeove Prve rasprave je metodički negativna argumentacija upućena na osporavanje Filmerova legitimiranja apsolutne monarhije i božanskog prava kraljeva na temelju navodnog nasljeđa Adamova očinskog autoriteta i svijeta, koji je Bog darovao Adamu. Locke u Prvoj raspravi obrazlaže u Filmerovu argumentacijskom polju. On pokazuje da se Filmerovi stavovi ne mogu utemeljiti na Objavi, na koju se Filmer stalno poziva, a niti na umu, te da su mu izvodi nedosljedni i proturječni.

Dovezne točke Lockeove argumentacije u Prvoj raspravi su:

Prvo; vlast, obnašanje vlasti i prenošenje vlasti nisu prirodne tvorevine zadane Božjom voljom, nego su umjetne tvorbe, koje počivaju na volji odnosno pristanku pojedinca.¹⁹

Drugo; povijesno tradicijska legitimacija vlasti i legitimacija po božanskom pravu su neodržive. Potrebno je etičko opravdanje vlasti, koje će pokazati umne razloge za pristanak pojedinaca, kao jedini legitimni način utemeljenja vlasti i političke obveze. Problem je postavljen u moralno polje novovjekovnog prirodnog prava. Tko po pravu treba vladati – pita se Locke – i kome se treba pokoravati? Politički autoritet i politička obveza postaju podložni prosudbi racionalnoga moralnog uvida, koji u dimenziji "trebanja" postavlja valjane razloge mjerodavne za legitimnost onog što "jest". "Premda je pokoravanje vlasti dužnost svakog" – piše Locke – "ipak, budući da to ne označava drugo doli podvrgavanje upravi i zakonu takvih ljudi koji imaju autoritet da vladaju – nije dovoljno da se čovjek učini podanikom da bi ga uvjerili da postoji kraljevska vlast u svijetu, nego mora biti načina da se odredi i spozna osoba kojoj ta kraljevska vlast po pravu pripada; i čovjek ne može nikada po savjesti biti obvezatan da se podvrgne bilo kojoj vlasti, ako se ne uvjeri tko je osoba koja ima pravo obnašati tu vlast nad njim. Ako to ne bi bilo tako, tada ne bi bilo razlike između pirata i zakonitih prinčeva, tada bi se onom koji raspolaže silom morali bez pogovora pokoravati, a krune i žezla postali bi samo nasljeđa nasilja i pljački. Ljudi bi mogli jednako tako često i bez krivnje mijenjati svoje vladare kao što mijenjaju svoje liječnike, ukoliko se ne bi mogla znati osoba koja ima pravo upravljati samnom i čije sam propise obvezatan slijediti. Stoga, da bi se ljudska savjest postavila pod obvezu podčinjavanja, pri-

jeko je potrebno da oni znaju, ne samo to da negdje u svijetu postoji vlast, nego i osobu kojoj je ta vlast nad njima po pravu predana".²⁰ U posljednjem poglavlju nedovršene Prve rasprave naslovljenom "Tko nasljeđuje?" ponovno je istaknuto pitanje legitimnosti obnašatelja vlasti. Pitanje ima dvostruki učinak. Locke u Prvoj raspravi pobija božansko pravo monarha jasno pokazavši da "dodjeljivanje vlasti najstarijem (sinu – op. R.R.) nije po božanskom uređenju koje bi onda bilo nepromjenljivo".²¹ Istodobno, Locke pitanje legitimnosti obnašatelja vlasti postavlja u kontekst, prešutno preuzetog, Hobbesova shvaćanja, a prema kojem je svrha vlasti preobrazba "beskrajne svađe i nereda" u "mir i spokojstvo". Locke tako u 106. odjeljku, posljednjeg XI. poglavlja Prve rasprave piše: "Važno pitanje koje je u svim stoljećima uznemirivalo ljude i ponajviše im donosilo zla koja su razorila gradove, opustošila zemlje i poremetila mir u svijetu, nije bilo pitanje ima li vlasti u svijetu, niti odakle ona potječe, nego tko je treba imati. Postavljanje tog pitanja nije ništa manje važno negoli sigurnost vladara, te mir i dobrobit njihovih staleža i kraljevstva. Reformator politike, čini se, treba to pitanje nedvosmisleno postaviti i biti u njemu vrlo jasan. Jer ako to ostane spornim, sve će ostalo biti od vrlo male koristi. Umijeće ukrašavanja vlasti svim onim sjajem i iskušenjima koje joj apsolutnost može donijeti, a bez da se ukaže na to tko ima pravo na vlast, služiti će jedino tome da pojača žestinu ljudskoga prirodnog častohleplja, koje je ionako po sebi odveć snažno. Što drugo to može učiniti, nego da potakne ljude da se još žešće otimaju i tako da postave siguran i trajan temelj beskonačnoj svađi i neredu, umjesto mira i spokoja, što je dužnost vlasti i svrha ljudskog društva".²² Pitanje legitimnosti obnašatelja vlasti, postavljeno na razlici između moći i prava, i pitanje sigurnosti pojedinca u društvu, kao krajnje svrhe vlasti, postavljena su usporedno, ali razdvojeno. Tek će u Drugoj raspravi Locke evoluirati od pitanja: tko treba vladati k eksplicitnom pitanju kakva vlast treba biti, te na pretpostavkama prirodnih prava pojedinaca na život, slobodu i vlasništvo, pokazati nerazdvojjivost legitimnosti vlasti i sigurnosti pojedinaca.

Treće; vlast je instrumentalizirana jer postoji zbog "zaštite prava i vlasništva svakog",²³ što znači zaštitu svakog pojedinca i njegovih prava od nasilnog uplitanja drugih, a to će reći svakog uplitanja koje ne počiva na pristanku. Vlast

postoji zbog "općeg dobra" ali, nadomeće Locke u istom dahu da ne bi bilo nedoumica oko pitanja subjekta, radi se o dobru svih odnosno Lockeovim riječima "vladarev mač" postoji zbog "općeg dobra" tj. dobra svakog pojedinog člana toga društva koliko god mu to opća pravila mogu osigurati".²⁴

Četvrto; Locke izvodi svoju prvu teoriju vlasništva izravno iz nagona za samoodržanjem, koji je Bog usadio u ljude i koji zato daje čovjeku "pravo uporabe onih stvorenja za koja može, svojim razumom i osjetima, otkriti da bi mu mogla za to služiti".²⁵ Već i na toj razini prve teorije vlasništva, Locke jasno uglavljuje da vlasništvo logički i moralno pretvodi političkoj zajednici.

Peto; tradicionalna etička i politička vrlina pravednosti reducira se na nesmetano individualno prisvajanje tj. Lockeovim riječima "pravednost daje svakom čovjeku pravo na proizvod njegove poštene radinosti".²⁶ Antička hijerarhija vrednota već je tu jasno preokrenuta. Svijet rada postaje eminentno polje slobode i ljudskog samopotvrđivanja, a politička zajednica je instrumentalno utemeljena i razumljena samo kao agregat interesno povezanih pojedinaca. Politika postoji zbog zaštite vlasništva, a "vlasništvo", objašnjava Locke taj središnji način pojavljivanja čovjeka u modernom svijetu, "koje svoj temelj ima u pravu čovjeka da rabi sva niža stvorenja zbog održavanja i lagodnosti života, postoji zbog probitka i isključive koristi vlasnika".²⁷

Šesto; Locke se suprotstavlja Filmerovoj tezi o prirodnoj hijerarhiji i podređenosti ljudi, te naznačuje tezu o prirodnoj slobodi i jednakosti pojedinaca. Tu tezu obrazlaže time što svi "oni koji sudjeluju u istoj zajedničkoj prirodi, sposobnostima i moćima, po prirodi su jednaki i treba da sudjeluju u istim zajedničkim pravima i povlasticama".²⁸

Takve Lockeove teze, ekstrahirane i rekonstruirane iz Prve rasprave navješćuju, ali još ne i utemeljuju manifest protoliberalne moralnosti. Posao je to Lockeove Druge rasprave. Prijelaz ili točnije skok iz Prve k Drugoj raspravi potaknut je zaoštavanjem političke situacije i teorijskim, ponajprije Tyrrellovim, utjecajima.

U rujnu 1681. Locke iznenada i definitivno prekida Prvu raspravu. Premda u Predgovoru sugerira da je središnji i najveći dio rasprave izgubljen, čini se da Locke jednostavno napušta nedovršenu Prvu raspravu i prelazi na Drugu raspravu o vlasti jer osjeća potrebu za metodički pozitivnom

argumentacijom i radikalnim utemeljenjem stavova o slobodi i jednakosti pojedinaca, koji uključuju i pravo na otpor nelegitimnoj vlasti, odnosno revoluciju i uspostavu nove vlasti temeljene na pristanku onih kojima se vlada. Politički razlozi za radikalizaciju stajališta su spomenuti vigovski neuspjeh u krizi isključenja, budući da u ožujku 1681. kralj Charles II., bez postignutog kompromisa raspušta tzv. Treći parlament. Nadalje, u srpnju iste godine Shaftesbury je optužen za veleizdaju, ali ipak, odlukom Londonskog sudbenog vijeća, pušten je na slobodu, dok je Stephan College, zbog šaljivih crteža i pjesmica kojima poziva parlament da preuzme vlast i sebi podredi kralja, optužen i osuđen pred rojalistički nastrojenim Oksfordskim sudbenim vijećem i iste godine smaknut.²⁹ Locke je, čini se od te godine, pod stalnom prisмотрom policijskih doušnika. Oni nisu otkrili da Locke pod naslovom *De Morbo Gallico*,³⁰ dakle francuska bolest, što predstavlja pučki izraz za sifilis, piše ili je najvećim dijelom već napisao buntovnički spis, koji će osam godina kasnije biti anonimno objavljen pod naslovom "Druga rasprava o vlasti" i podnaslovom "Ogled o istinskom podrijetlu, dosegu i svrsi građanske vlasti", a u kojem su utemeljena načela što ih danas nazivamo protoliberalizmom. Radikalna vigovska oporba onemogućena je u političkom djelovanju, pa se 1683. odlučuje za urotu, svrha koje je oteti ili ubiti kralja Charlesa II. i njegova brata Jamesa. Urota nazvana "Rye House Plot" otkrivena je u srpnju 1683. Vigovski prvaci Algernon Sidney i lord Russell ubrzo su smaknuti, a lord Essex pod nerazjašnjenim okolnostima umire u zatvoru. Ne postoje izravni dokazi o Lockeovoj umiješanosti u urotu, no niz indicija, posebice Lockeova putovanja uoči planirane otmice upućuje na takvu pretpostavku.³¹ Nakon što je urota razotkrivena i vigovci slomljeni, rojalistički trijumf dovodi do paljenja knjiga koje opravdavaju otpor vlasti, do uličnih pritisaka torijevske svjetine na viđenije vigovce. U kolovozu, iste godine, Locke u najvećoj tajnosti, ne plativši račune stanodavcu, bježi u Nizozemsku u kojoj će ostati sve do 1689. godine.

Pored naznačenih političkih zbivanja, drugi, teorijski važni razlog, koji će voditi radikalizaciji Lockeovih stajališta i utemeljenju protoliberalizma je njegovo upoznavanje s knjigom Jamesa Tyrrella "Patriarcha non Monarcha" početkom lipnja 1681. Tyrrellova knjiga također opovrgava Filmerova stajališta i donosi radikalne novine o pravu

na otpor nelegitimnoj vlasti. Tijekom 1680. Locke je duže vrijeme proveo u Oakleyu, u vikendici svog tadašnjeg prijatelja Jamesa Tyrrella. John Dunn pretpostavlja da su u to doba zajednički napisali, dosad neobjavljeni, spis u obranu tolerancije, a protiv vodećeg anglikanskog teologa Edwarda Stillingfeeta.³² Njihovo je prijateljstvo, pokazuje to David Wootton na temelju njihove prepiske naglo splasnulo, posebice nakon što je Tyrrell posumljao da je Locke autor Druge rasprave o vlasti koja, čini se ipak, preuzima dio Tyrellovih teza.³³ Locke je autorstvo Druge rasprave neobično oštro i prijekorno zanijekao. Činjenica je da Druga rasprava za razliku od Prve ne navodi Tyrrella. Pored velikih sličnosti u opravdanju prava na otpor tiranskoj vlasti postoje, međutim, i bitne razlike koje ishode iz Lockeova još radikalnijeg i dosljednijeg zagovarjanja načela individualne slobode. O sličnostima i razlikama Tyrellovih i Lockeovih stajališta bit će riječi tijekom raščlambe Lockeovih teorijskih uporišta u Drugoj raspravi.

Skok k Drugoj raspravi pojmovno podrazumijeva tri bitne stvari. Prvo, Locke u Drugoj raspravi decidirano drži da sloboda pojedinca nije razmjenjiva za sigurnost, za razliku od Prve rasprave, gdje pod utjecajem Hobbesa, ali i Grotiusa i Tyrrella, Locke smatra da je sloboda, ma koliko to nedostojno bilo, načelno otuđiva ili razmjenjiva za sigurnost, a na temelju pristanka pojedinaca. Locke tako u Prvoj raspravi piše: "... vlast bogatog vlasnika i podvrgavanje potrebitog prosjaka ne nastaje na temelju gospodarevih posjeda, nego na temelju pristanka siromašnog čovjeka, koji više voli biti podanikom, nego skapavati od gladi; ... svaka stvar koja, na temelju tog pravila, može biti povod za djelovanjem u nevolji drugog, da bi se spasio njegov život, ili učinila bilo koja, njemu draga stvar, – po cijeni njegove slobode – sve to može biti temelj suverenosti, jednako kao i vlasništvo".³⁴

Drugo, Locke u Drugoj raspravi razvija dvije stožerne teze na kojima će graditi protoliberalnu političku moralnost. To su teorija suverenosti, koja započinje demokratskom retorikom, ali završava vlasničkim ili dioničarskim suverenitetom. Na temelju toga slijedi i Lockeova teza o pravu političkog predstavljanja. Druga bitna novina Druge rasprave je dovršavanje političkog subjektiviranja pojedinca i to time što se moralno legitimira pravo na otpor i revoluciju, a protiv samovoljnog vladara.

Naposljetku, treći Lockeov korak u Drugoj raspravi je razmjerno sustavno povezivanje doveznih točaka Prve rasprave i navedenih novina Druge rasprave, u racionalnu metodičku konstrukciju društvenog ili točnije političkog ugovora.

1. 3. Lockeov metodički i teorijski kontekst

U dosadašnjem približavanju Lockeovu protoliberalnom stajalištu bilo je uglavnom riječi o izvanjskom, povijesnom, političkom i metodički negativnom teorijskom kontekstu, dok će sljedeće naznake upozoriti na Lockeov samozadani, metodički pozitivni, teorijski i normativni kontekst. Tu nailazimo na, uvodno već naznačene, probleme koje ćemo nastojati razložiti sljedećim redom:

- 1. 3. 1. Lockeov deizam – racionalizirao kršćanstvo
- 1. 3. 2. Konzistentnost Lockeova djela
- 1. 3. 3. Lockeova teorijska uporišta u Drugoj raspravi
- 1. 3. 4. Lockeove metode kontraktualizma i političke antropologije

1. 3. 1. Lockeov deizam – racionalizirano kršćanstvo

Lockeov samozadani teorijski kontekst određen je teološkim intelektualizmom i voluntarizmom, te Gassendijevim hedonizmom. Time Locke stvara dvostruko normativno polje. S jedne strane, moralno dobro i moralna obveza utemeljeni su u Božjoj zapovijedi, koja poštuje autonomiju ljudskog uma i zato je to stajalište blisko deizmu,³⁵ dok s druge strane ljudsko dobro je poistovjećeno s zadovoljstvom, a zlo s boli. Sjecište tih dvaju normativnih krugova je pojam prirodnog zakona.

Pojam prirodnog zakona ima dugu tradiciju u zapadnoj filozofiji politike, koja zacijelo započinje s Aristotelovim razlikovanjem između posebnog, pozitivnog zakona ovoga ili onoga grada, i vječnoga, nepromjenjivog i univerzalnog zakona prirode.³⁶ Pojam prirodnog zakona osobito je afirmirala stoička metafizika, i to u osloncu na Heraklitovu metafiziku. Za stoike je prirodni zakon vječan i istinski uman, te kao takav neumitno vlada svim božanskim, ljudskim i životinjskim stvarima. U životinja se kliconoše svjetskog za-

kona očituju kao nagoni, a u ljudi kao um. Ljudski je um izveden iz svjetskog uma i njegov je dio. To implicira zajedništvo ljudskog roda u umu i ideju jednakosti moralnih osoba. Normativna snaga prirodnog zakona vodi "općem slaganju", te, posebice u Senekinu djelu, k oblikovanju ideje moralne odgovornosti i savjesti. Tradiciju prirodnog zakona nastavlja kršćanska filozofija, s time što je antička kozmologija zamijenjena s kršćanskom teologijom. Toma Akvinski i tomistička tradicija drže da prirodni zakon, kao izraz Božje providnosti, čovjek može spoznati "prirodnim svjetlom uma". Tominu teološku afirmaciju ljudskog uma, uz posredovanje humanističke tradicije i uspona svjetovne racionalne moralnosti, preuzima i Locke, štoviše zadržava sintagmu "prirodno svjetlo", koja označava privilegiranu spoznajnu moć uma. Locke, međutim, umu ne propisuje samo otkrivalačku ulogu u spoznaji prirodnog zakona, nego i konstitutivnu ulogu, jer "prirodni zakon je zakon uma", navješćujući time i konstruktivizam moderne etike.

Prirodni zakon je, dakle, za Lockea istodobno očitovanje Božje volje iskazane u Objavi, ali i diktat ljudskog uma. Prirodni zakon je diktat ljudskog uma zbog dva razloga: umno je pretpostaviti da su svrhe Stvoritelja svega što jest normativne za sva njegova stvorenja, i drugo; racionalno je zaključiti da svemogućí Bog, koji "nas vidi u tami", pokazuje potpuno izvjesnu prijetnju vječnom kaznom za sve one koji ne žive po Božjoj providnosti iskazanoj u prirodnom zakonu. Osnovna norma prirodnog zakona je samoodržanje. O samoodržanju kao središnjoj točki u kojoj se susreću Božje svrhe i ljudski hedonizam bit će riječi u teorijskom dijelu eksplikacije. Problem koji nam je sada u prvom planu je odvađnuti odnos između teološkog utemeljenja moralnosti s jedne strane, i racionalnog izbora, kao izvora moralnosti, s druge strane. Obje su sastavnice nazočne u Lockeovoj teoriji, a interpretativno su različito vrednovane. Tako Leo Strauss smatra da je Locke bio "obazriv pisac" pa zato samo prividno ostaje u teološkom kontekstu, a zapravo slijedi Hobbesa i Spinozu, i sustavno ruši autoritet kršćanske političke teorije.³⁷ Suprotno tome John Dunn, drži da je Lockeova moralna i politička teorija duboko prožeta kalvinističkim vrednotama.³⁸ Locke, smatra Dunn, nastoji pomiriti utemeljenje moralne obveze u Božjoj volji i utemeljenje moralne obveze u ljudskom umu, ali prednost ipak daje Božjoj volji posebice

onda kada drži da je upitno i nepouzđano ljudsko udovoljavanje prirodnom zakonu.³⁹ Svoj dvostruki samozadani kontekst – teološki i naturalistički – Locke nikada nije napustio, nego je duboko iznutra preobrazio protestantsku teologiju. Pod utjecajem socinizma,⁴⁰ Locke odbacuje nauk o istočnom grijehu i iskonskoj pokvarenosti ljudske prirode na čemu se gradila tradicionalna kršćanska, posebice protestantska moralna i politička filozofija. Locke polazi od autoriteta razuma i nastavlja na Grotiusove i Tyrrellove pokušaje usklađenja Biblije i razuma. U članku "The Idea We Have of God" iz kolovoza 1680. Locke ističe da Božja "neograničena moć ne može biti odlika ako nije usmjerena mudrošću i dobrotom", odnosno da "Božja pravednost ne ide dalje od onog što beskrajna dobrota nalazi prijeko potrebnim za očuvanje njegovih djela".⁴¹ Bog nije osudio čovjeka na bijedu i ne kažnjava ljudski rod, a da ga ne poduči kako da moralno unaprijedi sebe i ponaša se bolje. U članku "Inspiration" iz 1681. Locke je još eksplicitniji. "To da Bog jest" piše Locke "i što Bog jest, ne može nam otkriti nitko, niti išta u nama može o tome prosuđivati, doli prirodni razum... Nadahnuće samo po sebi ne može biti temelj za prihvaćanjem bilo kojeg učenja koje nije u skladu s umom... posljednju odluku donosi razum".⁴² Racionalističko razumijevanje Biblije kakvo zahtijeva članak "Inspiration" očitovat će se u Prvoj i Drugoj raspravi o vlasti. Tako u Prvoj raspravi Locke neoplatonistički naziva um "glasom Boga u čovjeku"⁴³ i tvrdi da je "prirodni zakon ... umni zakon"⁴⁴ jer um obznanjuje zakon prirode odnosno Božje svrhe.

U Drugoj raspravi Locke kreće i korak dalje. Njegovo povjerenje u um je takvo da ga smatra ne samo glasnogovornikom Božjih svrha, nego i antropološkom biti, temeljem ljudske slobode i zajedničkog života uopće.⁴⁵ Bog je prema Lockeovu shvaćanju tvorac svijeta i poretka prirode, ali Bog ne daje ljudima gotova rješenja kako treba živjeti, nego se oni moraju uzdati u moć refleksije koja im, uz Objavu, jedino može pomoći u nalaženju kreposnih oblika života koji vode najvećoj sreći. Takvo je stajalište u osnovi deističko. Pojedinci, vođeni načelom ovozemaljske sreće i izravnog zadovoljstva, mogu odabrati pogrešan put djelovanja i zane-mariti "najveće odsutno dobro" koje se sastoji u "beskrajnoj sreći ... besmrtno duše" jer ne uviđaju da su "vrlina i religija potrebne za sreću".⁴⁶ Dvostruki normativni okvir, teo-

loški i naturalistički, Locke dovodi do neizrečenog stajališta deizma.⁴⁷

Deističko stajalište odgovara Lockeovim težnjama jer, nasuprot protestantskoj ortodoksiji, omogućava da se racionalno slijedi Božja volja iskazana u prirodnom zakonu. Takvim stajalištem Locke pomiruje, s jedne strane, svoj zahtjev prema kojem Bog iskazuje poštovanje prema individualnoj autonomiji ljudskog razuma kojemu je prepušteno da prepozna dobre oblike života, bude za njih odgovoran i pronade individualni put spasenja, i s druge strane, zahtjev da se prirodni zakon pojmi kao objektivno i nadindividualno moralno načelo koje postavlja prirodne dužnosti. "Kada bi logika kreposti bila istovjetna s logikom koristi" piše Locke u osmom dijelu "Ogledu o prirodnom zakonu" iz 1664. i "ako bi mjerilo pravednosti bio vlastiti interes, što bi to onda bilo doli ostaviti vrata otvorena svakovrskom lupeštvu?" Prirodni zakon nije istovjetan, ali ni suprotan pojedinačnom privatnom interesu jer, nastavlja Locke "kad mi kažemo da privatni interes nije utemeljenje prirodnog zakona, mi ne želimo da nas se razumije kao da govorimo da postoji fundamentalni sukob između privatnog interesa svakog čovjeka i zakona koji treba biti zajednički svim ljudima. Zakon prirode je najjači jamac privatnih poslova svih ljudi i bez poštovanja prema njemu nijedan čovjek ne može sigurno posjedovati svoje vlasništvo ili slijediti svoje vlastite prohibitke".⁴⁸ Deističko rješenje omogućuje Lockeu da pojedince pojmi kao odgovorne moralne subjekte čiji se motivacijski egoizam samoograničava umno prepoznatim prirodnim zakonom. Prirodni zakon, premda teološki utemeljen, ima hobsovski svjetovnu ulogu. On ograničava izvorni egoizam pojedinaca i postavlja prirodne dužnosti na kojima je moguć zajednički život, ali samo kao pretpostavka i funkcija dugoročnog ili strategijskog interesa pojedinca. Lockeov deizam, u kojem se stapaju njegova samozadana normativna polja teološkog voluntarizma i naturalističkog hedonizma, omogućuje svjetovno razumijevanje njegova djela. Potvrđuje to i Lockeovo pismo Tomu od 20. listopada 1659. u kome se, pod utjecajem Charronova skepticizma priznaje ograničenost znanja, a snaga običaja i interesa, pa se zato religija izrijeком instrumentalizira za potrebe svjetovnog života pojedinca.⁴⁹ Locke je nadalje i sam postupno napuštao ali nikada nije, barem ne ambicijom, potpuno napustio teološki kontekst.

Deističko motrište omogućilo mu je relativnu samostalnost svjetovnog normativnog polja. Locke tako elegantno prelazi od tvrdnje izrečene u 6. odjeljku, I. poglavlja Druge rasprave "svi su ljudi djelo jednog svemogućeg i neizmjereno mudrog Stvoritelja i budući da su svi sluge jednog suverenog gospodara, poslani u svijet po njegovoj zapovijedi i zbog njegovih svrha, oni su njegovo vlasništvo ..." k tvrdnji u 27. odjeljku, V. poglavlja iste Rasprave "svaki čovjek ima vlasništvo nad svojom vlastitom osobom. Nitko drugi do njega nema nikakvo pravo na nju".⁵⁰ Lockeova veličina, kako je to oštro umno zaključio John Dunn, proizišla je iz njegova neuspjeha. Locke se, naime, "nadao pokazati ljudima da racionalno razumijevanje mjesta čovjeka u prirodi zahtijeva od njih da žive kao kršćani. Ali ono što je doista pokazao je da racionalno razumijevanje njihova mjesta u prirodi nije zahtijevalo i ne zahtijeva od ljudi da žive ni na koji poseban način".⁵¹ Iz dijelom teoloških premisa izvedena je svjetovna konkluzija na koju će nastaviti kasniji liberalni teoretičari.

1. 3. 2. Konzistentnost Lockeova djela

Lockeova filozofija politike često se interpretacijski podcjenjuje zbog navodnih fundamentalnih razlika i štoviše proturječja između njegova gnoseološkog empirizma u "An Essay Concerning Human Understanding", djelu koje je i Locke smatrao svojim središnjim filozofskim radom, i racionalizma u političkoj teoriji izloženoj u "Two Treatises of Government".⁵² Navodno proturječje izvire iz različitog razumijevanja ontološkog statusa prirodnog zakona u Ogledu..., a naspram Raspravama..., i očituje se u njegovu gnoseološkom statusu ili načinu na koji ljudi spoznaju moralne istine prirodnog zakona. U "Ogledu o ljudskom razumu" ontološki i gnoseološki status prirodnog zakona je relativno nejasno postavljen. Naime, u I. knjizi, III. poglavlju, 13. odjeljku prirodni zakon je nejasno uveden kao kontrapunkt pozitivnom zakonu i urođenom zakonu. On je "nešto što ne znamo, ali možemo upoznati, upotrebljavajući i primjenjujući na odgovarajući način naše prirodne sposobnosti... možemo ga spoznati uz pomoć prirodne svjetlosti tj. bez pomoći pozitivnog otkrovenja".⁵³ Pri kraju II. knjige Locke, formalno slijedi sv. Tomu Akvinskog, i naznaču-

je tri zakona. Božanski zakon je mjerilo grijeha i dužnosti. Građanski zakon je mjerilo zločina i nevinosti, a zakon javnog mnijenja ili uvažavanja, nazvan i "filozofski zakon" ili "zakon običaja i privatne kritike" je mjerilo vrline i poroka. Prirodni zakon izravno se ne spominje. Rekonstrukcijski se, međutim, prirodni zakon, i opet u osloncu na sv. Tomu Akvinskog, može protumačiti kao božanski zakon primijenjen na ljudske stvari. Naime, "filozofski zakon" ili "zakon javnog mnijenja i uvažavanja" određuje vrline i poroke na temelju "suglasnosti privatnih ljudi".⁵⁴ To može dovesti do toga da se "ono što se u jednoj zemlji smatra porokom, u drugoj smatra vrlinom ili barem neporočnim".⁵⁵ Da bi izbjegao takvu opasnost moralnog relativizma, Locke neizravno ponovno uvodi pojam prirodnog zakona. On je posrednik između božanskog zakona koji određuje nepromjenljiva pravila o ispravnom i neispravnom, i promjenljivih ljudskih shvaćanja o vrlini i poroku. Prirodni zakon je jamac ispravnosti moralnih uvjerenja. Njegov ontološki status je u "Ogledima o prirodnom zakonu" iz 1664. vezan uz božanski zakon, a njegov gnoseološki status ili način spoznavanja je vezan uz neodređeni pojam prirodne svjetlosti koju možemo iskusiti pravilno upotrebljavajući prirodne sposobnosti. Locke je u "Ogledima o prirodnom zakonu" i "Ogledu o ljudskom razumu" iz 1690. poricao mogućnost postojanja urođenih praktičnih principa. U Raspravama pak Locke prirodnom zakonu ne odriče božansko podrijetlo, ali ga i racionalistički tumači kao zakon uma izravno dostupan čovjeku.

Problem ima dvije razine. Na prvoj je relativno lako uočiti Lockeove izravno suprotstavljene iskaze iz naglašeno skeptičnih "Ogleda o ljudskom razumu", koji govore o "nepostojanju urođenih praktičnih principa" i "otisaka istine u razumu",⁵⁶ i, s druge strane, racionalističkih teza iz "Dvije rasprave o vlasti" o principima prirodnog zakona, koji su "zapisani u srcima svih ljudi" i k tome su "jasni i shvatljivi svim racionalnim bićima".⁵⁷ Na temelju takvih proturječja Peter Laslett odriče svaku mogućnost da se Lockeovo djelo promotri kao cjelina. On tvrdi da Lockeova politička teorija izložena u Raspravama nema metapolitičko utemeljenje. Locke prije metodički slijedi načela eksperimentalne medicine i približava se Machiavelliju kao piscu političkih savjeta, koji i preko svojih namjera ostvaruje bitnu novinu. Štoviše, Laslett smatra da Lockeove teškoće nisu slučajne,

nego da zrcale i središnju teškoću liberalizma – uspostaviti političku teoriju bez holističke vizije svijeta.

Druga razina problema dovodi i do bitno drukčijih interpretacija. Locke, naime, unatoč proturječnim iskazima i nedvojbenim razvojnim pomacima od "Ogleda o prirodnom zakonu" do "Ogleda o ljudskom razumu" i "Dviju rasprava", ipak ostvaruje bitni kontinuitet. Tezu o kontinuitetu moguće je obrazložiti na tri različite razine. Prvo, metodički negativno, proturječja u Lockeovu djelu proizlaze iz različite naravi njegovih spisa. Nasuprot filozofskim "Ogledima o prirodnom zakonu" i "Ogleda o ljudskom razumu", "Dvije rasprave" su, žanrovski promotreno, pamfletski spis s očitom političkom svrhom. To podrazumijeva stilsku jasnoću, skraćene iskaze koji udovoljavaju općeprihvaćenim frazama, te čvrsto i jednoznačno arhimedovsko uporište na temelju kojeg je moguće opravdati političko djelovanje. Locke na to metodički izravno upozorava – "prikladnost jezika je zasigurno prijeko potrebna u raspravama ovakve prirode" i "možda se može spočitnuti da je nepriličan prijekor da se u raspravama ovakve naravi pronalaze greške u riječima i izrazima koji su uobičajeni u svijetu".⁵⁸

Drugo, tezu o kontinuitetu Lockeova djela moguće je potkrijepiti i usporedbama između "Ogleda o ljudskom razumu" i "Dviju rasprava". Tu se ponajprije radi o vezi između ontološkog, gnoseološkog i moralnog atomizma Ogleda, te moralnog i ishodišno političkog atomizma Rasprava. Locke tako u Ogledima smatra da je "principium individuationis ... samo postojanje, jer ono određuje svakoj vrsti bića vrijeme i mjesto koje ne može imati nijedno drugo biće iste vrste" te da razum "jasno i razlučeno prima te jednostavne ideje, ideje koje nisu sastavljene i koje prema tome sadrže u sebi samo jednu jedinstvenu pojavu ili zamisao duha, i ne mogu se rastaviti na različite ideje".⁵⁹ Pored takvog ontološkog i gnoseološkog atomizma Locke u Ogledu zagovara i moralni atomizam odnosno individualizam – "Na tom osobnom identitetu temelji se svako pravo i opravdanost nagrade i kazne; jer svatko se sam brine za svoju sreću i nesreću, ne mareći što će se dogoditi ma kojoj supstanciji koja nije sjedinjena, ili nije u vezi s tom sviješću".⁶⁰

Sklad između "Ogleda..." i "Rasprava ..." moguće je pokazati i na vezi između Lockeova poricanja urođenih praktičnih principa u "Ogledima..." i fundamentalnih mo-

ralnih načela liberalizma obrazloženih u "Raspravama ...". Ta se veza uobičajeno uzima kao dokaz Lockeova proturječja i nedosljednosti između skepticizma u "Ogledima..." i racionalizma u "Raspravama ...".⁶¹ Lockeovo djelo zasigurno nije jednoznačno i bez teškoća, ali odgovor na takvu primjedb, koji brani tezu o konzistentnosti Lockeova djela, može se osloniti na dvije strategije opravdanja. Prvo i izvanjski promotreno, ako je um "tabula rasa" i ako ljudi moraju misliti i spoznavati sami jer "onoliko istine i razumnosti koliko mi sami razmatramo i shvaćamo toliko pravog i istinskog znanja posjedujemo",⁶² onda se time otvara mogućnost za utemeljenje liberalne političke moralnosti, koja niječe prirodnu vezanost ili uklopljenost pojedinca u moralne cjeline odnosno polazi od samousmjeravajućeg pojedinca, koji raspolaže resursima svoga tijela i pameti u slobodno odabranim svrhama.

Druga strategija opravdanja konzistentnosti Lockeova djela je unutarnja i važnija. Tiče se Lockeove nakane, koju nikada nije ispunio, ali ni napustio, da etiku utemelji kao demonstracijsku znanost po uzoru na matematiku. Locke drži da je moralna kompetencija čovjeka s jedne strane utemeljena u Božjem stvaranju i iskazana u Objavi, a prema čemu mi kao Božja stvorenja imamo dužnosti. S druge strane moralnost proizlazi iz mogućnosti prirodnog svjetla uma da prepozna naputke prirodnog zakona. Još u svojim "Essays on the Law of Nature" iz 1664. Locke naznačuje usporedbu između moralnog i matematičkog suda, i tvrdi da postoje "uglavljena i stalna pravila morala" utemeljena u ljudskoj prirodi, "baš kao što su geometrijske istine utemeljene u prirodi geometrijskih likova".⁶³ Skepticizam Lockeova ključnog djela "An Essay concerning Human Understanding" iz 1689. pokazuje, međutim, da su ideje supstancije neadekvatne jer dopiru samo do nominalne biti stvari. To znači da valjanost moralnih sudova više nije moguće utemeljiti u ljudskoj prirodi jer je i to ideja supstancije koja ne dopire do biti same stvari. Mi zapravo kao ljudi ne znamo kakvi smo kao prirodna bića. Paralela između matematike i etike odnosno misao o njihovom istovjetnom gnoseološkom statusu nije, međutim, napuštena. Štoviše, Locke i dalje tvrdi "moralnost je sposobna za demonstraciju jednako kao i matematika".⁶⁴ Promijenjen je, međutim, temelj njihove gnoseološke istovjetnosti. Znanost o prirodi ne

može biti demonstrativna jer raspolaže s idejama supstancije koje dopiru samo do nominalne, ali ne i realne biti stvari. Matematika i etika, suprotno tome, grade se na idejama složenih modusa. Na ideje složenih modusa, piše Locke, "ne treba gledati kao na karakteristične oznake bilo kojeg realnog bića koje ima postojanu egzistenciju nego kao na odvojene i neovisne ideje koje duh postavlja zajedno",⁶⁵ odnosno "duh često pokazuje aktivnu moć u pravljenju tih različitih kombinacija".⁶⁶ To znači da moralni sudovi, koji počivaju na idejama miješanih modusa, ne ovise o izvanjskim realitetima, nego da su kod njih nominalna i realna bit jedno te isto i zato imaju status pravog znanja. "Moralna je istina" piše Locke "govoriti stvari prema uvjerenjima našeg vlastitog duha, iako se stav koji izričemo ne slaže s realnošću stvari".⁶⁷ Moralnost se može demonstrirati kao i matematika "budući da se točna realna bit stvari koju moralni pojmovi iskazuju može savršeno spoznati, i tako sa sigurnošću otkriti podudaranje ili nepodudaranje samih stvari, u čemu se sastoji savršena spoznaja".⁶⁸ Moralna spoznaja ne ovisi o osjetilnoj spoznaji, nego o djelatnosti našeg duha. Ona, međutim, pretpostavlja jednu, premda intuitivno spoznatu, ipak empirijsku ili faktičnu egzistencijalnu premisu. Riječ je o tome da moralna spoznaja pretpostavlja postojanje odnosa između svemogućeg, mudrog i dobrohotnog Stvoritelja i njegovih racionalnih slobodnih bića, sposobnih za užitek i bol. Ta za moralnost egzistencijalna pretpostavka je ono što odvaja matematičke sudove koji nisu vezani ni za što postojeće, od etičkih sudova. Locke će u "An Essay Concerning Human Understanding" pokušati otkloniti ili barem umanjiti važnost te egzistencijalne premise tako što će etičke sudove postavljati u kondicionalni oblik – ako postoji Stvoritelj, i ako nas je stvorio, a očito je da jest, onda mi kao ljudi imamo moralne dužnosti.⁶⁹

Lockeovo utemeljenje moralnih sudova u idejama miješanih modusa i relacijskim idejama kao tvorbama našeg duha, ima dvije važne posljedice koje pokazuju da njegova etika povezuje skeptičku gnoseologiju i racionalističku filozofiju politike. Prva je posljedica Lockeovo uvjerenje da je etika demonstracijska znanost, koja budući da spoznaje pravu bit moralnih veza kao tvorba našeg duha može obznaniti opće, sigurne i instruktivne sudove.⁷⁰ Locke tako u "An Essay Concerning Human Understanding" piše "budući

da su oni (miješani modusi – op. R.R.) kombinacije nekoliko ideja koje je ljudski duh proizvoljno sastavio, ne obazirući se na bilo koje arhetipove, ljudi mogu, ako hoće, točno znati koje ideje spadaju u svaku od sastavnica, i također mogu rabiti te riječi u jasnom i nedvojbenom značenju, i po potrebi savršeno obznaniti što one znače. To, ako se dobro promisli, baca veliku ljagu na one koji svoje rasprave o moralnim stvarima nisu učinili vrlo jasnim i razgovijetnim. Budući da možemo spoznati točno značenje imena miješanih modusa ili, što je potpuno isto, realne biti svake njihove vrste, jer to nisu prirodne nego ljudske tvorbe, onda je veliki nemar i izopačenje, ako se o moralnim stvarima raspravlja s nesigurnošću i nerazumijevanjem".⁷¹

Druga važna posljedica Lockeova utemeljenja moralnih sudova u aktivnostima našeg duha je njegov etički konstruktivizam, koji otvara put filozofsko-političkom konstruktivizmu. Locke, naime, oštro luči ideju supstancije, na kojima se grade prirodno-znanstveni sudovi, i ideju miješanih modusa i relacije na kojima se grade moralni sudovi, iako i oni, kao što smo pokazali na primjeru ljudske vezanosti za supstantivnu ideju Boga, proturječno pretpostavljaju ideju supstancije. Moralni sudovi, međutim, čak i kada rabe iste pojmove kao i prirodno-znanstveni sudovi imaju drugo značenje. Locke to pokazuje na primjeru pojma "čovjek", a da bi otklonio ili barem relativizirao prigovore prema kojima njegova etika počiva na supstantivnoj ideji čovjeka ili ljudske prirode. "Jer što se tiče supstancija" piše Locke "kada sudjeluju u moralnim raspravama, tada se njihova posebna priroda toliko ne istražuje koliko se pretpostavlja; primjerice, kada kažemo da je čovjek podvrgnut zakonu, mi ne mislimo pod čovjek drugo do li tjelesno racionalno stvorenje; a koja je realna bit ili koje su druge osobine tog stvorenja, u tom se slučaju uopće ne razmatraju. I prema tome je li dijete ili maloumnik čovjek u fizičkom smislu, to može biti kao što i jest, prijeporno među prirodnjacima, ali se uopće ne tiče moralnog čovjeka, kao što bih ga mogao nazvati, a što je ta postojana i nepromjenjiva ideja, tjelesnog racionalnog bića".⁷²

Locke djelomice napušta tradicionalno aristotelovsko utemeljenje etike u teleološkoj prirodi ljudskog bića i navješćuje Kantov konstruktivistički model utemeljenja etike u apriornom zakonu koji vrijedi za sva racionalna bića. "Kada bi se otkrilo da majmun ili neko drugo biće može

upotrebljavati um do tog stupnja da je sposobno shvatiti opće nebesko znamenje i izvesti zaključke o općim idejama, ono bi nedvosmisleno bilo podvrgnuto zakonu, i u tom smislu, bilo bi čovjek, ma koliko se inače po obličju razlikovalo od drugih bića toga imena".⁷³ Razlika Lockeove i Kantove etike je u tome, što Lockeova etika samo dijelom počiva na samozakonodavstvu uma, budući da Locke, pa makar i po cijenu proturječja zadržava psihološki hedonizam, kao rješenje moralne motivacije, dok je za Kanta i suvremene kantovske etike upravo problem moralne motivacije njihova Ahilova peta. Tome dakako valja dodati i da Lockeova etika, za razliku od Kantove, pretpostavlja dužnosti prema Stvoritelju. Treći i najvažniji način argumentacije, koji upućuje na cjelovitost Lockeova djela, nastoji pokazati da Locke kontinuirano preobražava tradicionalno učenje o prirodnom zakonu u učenje o modernom prirodnom pravu. To je put interpretacije koji slijedi Leo Strauss.⁷⁴ Njegova je osnovna ideja pokazati da Locke postupno, ali sigurno reinterpretira klasično tomističko učenje o prirodnom zakonu na temelju prešutnog Hobbesova utjecaja. Straussova interpretacija je uvjerljiva, mada mjestimice i prokrustovski jednostrana, jer Lockeove "Essays on the Law of Nature" i "An Essay concerning Human Understanding" razumije isključivo iz motrišta "Two Treatises of Government" ili, drugim riječima, zapostavlja Lockeove razvojne pomake. Locke se, naime, postupno udaljava od stajališta prema kojem je prirodni zakon jedino Božja volja i nakana prirode teško dostupna ljudskim prirodnim sposobnostima i sklonostima – utoliko je Objava odlikovani način spoznaje prirodnog zakona – i približava stajalištu prema kojem je prirodni zakon ne samo Božja volja i nakana prirode, nego, pa i prije svega, "diktat razuma". Lockeovi rani "Essays on the Law of Nature" pisani su pod snažnim utjecajem dviju suprotstavljenih pozicija što i rezultira njegovim kolebanjem i zdvojnošću. S jedne strane, Locke uvažava klasične skeptičke argumente Karneada iz Kirene, obnavljene u djelu Michela de Montaignea i njegova učenika Pierrea Charrona, koji ukazuju na ograničenost razumske spoznaje i snagu običaja i tradicije. S druge pak strane, Locke je pod utjecajem neoplatonističkog zagovornika prirodnog zakona Nathaniela Culverwella. On snažno utječe, osobito na Lockeovu zrelu poziciju, jer tvrdi da prirodni za-

kon nije urođen, niti ga je moguće otkriti putem tradicije ili sveopćeg slaganja, nego ga može utvrditi jedino razum oslanjajući se na iskustvo.⁷⁵ Ta dva stajališta, koja slijede iz uvodno naznačene dvojnosti teološkog i svjetovnog konteksta, usporedno postoje u Lockeovu djelu, s time da su u "Essays on the Law of Nature" zastupljena oba, a u "Two Treatises..." dominira drugo, racionalističko stajalište. Ono u razumu vidi ne samo prepoznavatelja, nego i tvorca moralnih naputaka, koji, kako zbog oslonca na reinterpretiranu tradiciju, tako i zbog samoevidentnosti načela, nose pridjevak prirodnosti. Uvjerljivost Straussove interpretacije, međutim, počiva na onom bitnom. To je inzistiranje na Lockeovoj unutarnjoj i prikrivenoj preobrazbi tomističkog prirodnog zakona, koji postavlja prirodne dužnosti, u moderno prirodno pravo. Ključna točka preobrazbe je utjecaj Grotiusova i Hobbesova pojma samoodržanja, koji u "The Second Treatise..." postaje prvo načelo prirodnog zakona. Samoodržanje je formalno postavljeno kao prirodna dužnost, ali pojmovno i faktički, figurira kao temeljno prirodno pravo pojedinca.

1. 3. 3. Lockeova teorijska uporišta u "Drugoj raspravi o vlasti"

U okvirima Lockeova dvostrukoga normativnog konteksta, teološkog i svjetovnog, prostiru se i tri razine odnosno skupine djela i autora na koje se Locke oslanja. Prvu skupinu čine, velikim dijelom tradicionalni i politički podobni, autori na koje se Locke i imenom formalno poziva, ali faktički nadmašuje njihovo stajalište. Tu spadaju Robert Hooker i William Barclay.

Drugu razinu, koja posreduje između prve i treće, čini sinkretičko djelo Samuela Pufendorfa. Njega Locke izravno ne spominje, ali od njega preuzima određena metodička i teorijska rješenja. Pufendorfova djela, Locke je ponajbolje poznavao i u drugim svojim spisima svesrdno ih je preporučivao čitateljstvu.⁷⁶

Treću skupinu autora čine Hugo Grotius, Thomas Hobbes i James Tyrrell. Oni će svojim teorijskim novinama dalekosežno utjecati na Lockeovo mišljenje. Locke ih međutim, u Drugoj raspravi ili uopće ne spominje – kao

Tyrrella i Grotiusa (Grotiusa, međutim, opetovano navodi u Prvoj raspravi i štoviše preporučuje u "Some Thoughts Concerning Education" i u "Some Thoughts Concerning Reading and Study for a Gentleman") ili pak, na njih samo neizravno aludira – kao u slučaju Hobbesa kojeg neizravno spominje samo jednom, rabeći riječ Levijatan.⁷⁷

Utjecajno Hookerovo djelo "The Laws of the Ecclesiastical Polity" napisano je u osam knjiga, od kojih je prva objavljena 1593., peta 1597., a šesta, sedma i osma knjiga objavljene su 1648. nakon njegove smrti. Hookerov utjecaj na Lockeja je neosporan. Locke ga rado citira i naziva "razboritim Hookerom"⁷⁸ i zbog toga što, napose pred crkvenim krugovima, nastoji zaštititi svoje teze Hookerovim autoritetom. Hookerovo shvaćanje odnosa crkve i države posve je tradicionalističko jer zagovara tezu da su Crkva i država dvije strane iste zajednice, odnosno nerazdvojivo jedinstvo pa su zato puritanci, koji su uglavnom Englezi, dužni prihvatiti zakon Engleske crkve. Hookerovo shvaćanje političke zajednice, mnogo je zanimljivije i utjecat će na način na koji Locke postavlja, ali ne i rješava problem. Hooker polazi od toga da je politička zajednica prirodna, ali i ljudskom voljom stvorena zajednica. Ljudi su po prirodi društveni i nisu sposobni sami skrbiti za svoje potrebe. Prirodno je zato da se udružuju i poštuju načela tomistički shvaćenog prirodnog zakona. To prirodno regulativno načelo, međutim, nije dovoljno da osigura mir, nego je potrebno stvoriti zajednički autoritet. "Svađe i nemiri bili bi beskrajni" piše Hooker "ako ne bi svi zajednički pristali da njima vlada onoj oko kojeg su se složili; bez tog pristanka nema razloga da jedan čovjek bude gospodar ili sudac nad drugim". Vlast nastaje iz "promišljenog prijedloga, dogovora i nagodbi među ljudima".⁷⁹ To je uz ideju "prešutnog" ili "skrivenog" pristanka, koji počiva na kontinuitetu ili besmrtnosti društva i zato obvezuje slijedeće naraštaje, dovezna točka Hookerova mišljenja u odnosu na Lockeovo stajalište. Locke će, kao što ćemo kasnije pokazati, učiniti logični korak i iz ideje pristanka izvesti ideju ugovora, političke obveze i prava na otpor nelegitimnoj vlasti. Suprotno tome Hooker izvodi političku obvezu na posve tradicionalni način iz Božje zapovijedi. Proturječje u njegovu djelu je u tome što vlast nastaje na temelju pristanka ljudi, ali onaj tko je obnaša "ima vlast po božanskom

pravu". "Bog" – piše Hooker – "odobrava djela suverenova autoriteta koji su kraljevi primili od ljudi".⁸⁰

Drugi autor, koga Locke zbog istovjetnih metodičkih razloga opširno navodi, je škotski filozof prava William Barclay. On je prominentni zagovornik apsolutne monarhije i božanskog prava kraljeva i oštri kritičar Georgea Buchanana i Stephanusa Juniusa Brutusa, što je pseudonim Philipea De Mornaya ili Huberta Langueta. Ti su teoretičari, uz isusovce Roberta Bellarmina i Juana de Mariane, opravdavalu tiranid. Barclay ih u spisu "Adversus Buchananum, Brutum, Boucherium et reliquos monarchomachos" prvi naziva, danas uvriježenim nazivom, monarhomasi. Po svemu ovome Barclay je tradicionalni i uvaženi osporavatelj Lockeova stajališta, koji primjerice piše da "onaj tko pruža otpor vlasti opire se božjoj naredbi",⁸¹ ali upravo kao takav on dopušta, a to je ono što je Locke potrebno kao početna točka za daljnju reinterpretaciju, otpor kralju pod određenim uvjetima. Otpor kralju pod određenim uvjetima, Barclay opravdava na temelju toga što je "samoobrana dio prirodnog zakona".⁸² Postoje samo dva slučaja u kojima je otpor kralju legitiman, a njihova je bit u tome da kralj svojim djelovanjem sam može dovesti do toga da prestaje biti kraljem. Tada on, argumentira Barclay, a Locke će u kasnijim poglavljima ponoviti gotovo istovjetne formulacije, "lišava sebe svoje krune i dostojanstva i vraća se u položaj privatnog čovjeka...",⁸³ što znači da je obnovljeno prirodno stanje a time je i otpor legitiman.

Snažni, ali ipak ograničeni utjecaj Samuela Pufendorfa na Lockeovu filozofiju politike proizlazi iz, ipak više prividne negoli stvarne, sličnosti njihove metodičke pozicije. Pufendorfova brojna i u posljednjoj trećini 17. stoljeća vrlo utjecajna djela ne donose bitnih teorijskih novina, nego mehanički spajaju, s jedne strane, aristotelovsko kršćansku tradiciju koju Pufendorf iščitava iz određenih Grotiusovih teza i, s druge strane, Hobbesovu racionalističko-individualističku kritiku tih teza. Locke će se, pojmovno promotreno, naći u istovjetnoj poziciji da Hobbesove radikalne novine pomiri s tradicijom i tomističkim poimanjem socijalnog i političkog života, ali će, preuzevši brojne Pufendorfove distinkcije, pa i djelomični slijed argumentacije, učiniti to tako da originalno reinterpretira obje struje mišljenja. Hobbesov otuđujući i bezuvjetni društveni i politički ugovor, koji

moć nepovratno prenosi na suverena, Locke će pretvoriti u zastupnički i uvjetni politički ugovor na temelju ishodišnog moralnog i političkog statusa individualnih prirodnih prava. S druge pak strane, Locke zadržava samo retoriku tomističkog prirodnog zakona, a faktički instrumentalizira politički autoritet i bezostatno ga temelji na individualnim voljama pojedinačnih vlasnika.

Pufendorf ne uspijeva konzistentno povezati te struje političke filozofije, nego u njegovu djelu, usporedno i proturječno, postoje teze prema kojima svaki autoritet, pa tako i politički, počiva na ugovoru, i teze, koje izvodi pozivom na Grotiusa, a prema kojima ljudska priroda po naravi teži zajedništvu, pa su zato zajednica i politički autoritet prirodni fenomeni utemeljeni u uvjetima života čovječanstva ili volji Božjoj. Druga bitna razlika Pufendorfa i Lockeja je u tome što se Pufendorf bavi "univerzalnom jurisprudencijom" koja ostaje na razini "filozofskog kontraktualizma", budući da se bavi općim pitanjima društvenih i političkih veza među ljudima, dok Locke povezuje "filozofski kontraktualizam" s "ustavnim kontraktualizmom" ili konkretnim pitanjima političke borbe u engleskoj ustavnoj krizi.⁸⁴

Bitne sličnosti Pufendorfova i Lockeova djela, ili točke na koje će se Locke osloniti jesu: metodičko razlikovanje racionalnog i empirijskog pristupa, zatim dva stupnja prirodnog stanja i naposljetku kontraktualistička konstitucija i svrha političke zajednice. Pufendorfov filozofski kontraktualizam bavi se "pravnom znanošću i pravičnošću koja nije sadržana u zakonima bilo koje pojedinačne države, nego na temelju koje se određuju dužnosti bilo kojih ljudi jednih prema drugima".⁸⁵ Drugim riječima, Pufendorf razmatra moralna pitanja koja se mogu razjasniti na temelju dvaju pristupa: racionalnog i empirijskog. Racionalni pristup dovodi do aksioma da je čovjek racionalno biće, stvoreno Božjom voljom i vođeno moralnim zakonima. Aksiomi su "sigurni i nužni" jer proizlaze iz "samog razuma, a bez zamjećivanja pojedinih detalja i bez pokretanja rasprava na temelju pukih intuicija mišljenja". Empirijski pristup dovodi do "opažaja" i njihova "izvjesnost je uočena na temelju usporedbi i zamjedbi pojedinih detalja koji u potpunosti odgovaraju jedni drugima".⁸⁶ Opažanjem spoznajemo da je čovjek po naravi sebičan, ali i da ima, iako slabije izraženu, prirodnu sklonost da živi u zajednici s drugima. Pufendorfova jasno istaknuta razli-

ka između racionalnog i empirijskog pristupa omogućit će Locke da metodički ustroji Drugu raspravu na racionalnom i povijesnom pristupu, pri čemu prvi pristup, temeljen na umu, postaje moralni kriterij za drugi, povijesni ili tradicionalni pristup temeljen na opažaju.

Druga točka, koja Locke vezuje uz Pufendorfa, je njegovo dvostupanjsko shvaćanje prirodnog stanja, koje treba pokazati logičku nužnost nastanka moderne države. Pufendorf razlikuje "čisto prirodno stanje" i "preinačeno ili združeno prirodno stanje." Riječ je o distinkciji koja ponovno spaja Hobbesove i Grotiusove postavke. "Čisto prirodno stanje" je u potpunosti racionalna konstrukcija koja nikada nije postojala, a u kojoj se pretpostavlja da je čovjek slab, prirodno bespomoćan i sebičan. Pojam "združenog prirodnog stanja" odgovara zbiljskoj složenosti svijeta u kome ljudi žive u zajednicama, ali bez političkog autoriteta. To stanje ne samo da je nekoć postojalo, nego i dalje postoji tvrdi Pufendorf, a istovjetne formulacije preuzet će i Locke, u odnosima između neovisnih političkih zajednica. U združenom prirodnom stanju pojedinci su prirodno slobodne i jednake moralne osobe. Prirodna sloboda očituje se u prirodnom pravu na samoočuvanje, a prirodna jednakost posljedica je nepostojanja političkog autoriteta. Socijalni autoriteti i institucije kao što su brak, obitelj i vlasništvo, ne ugrožavaju prirodnu slobodu jer u združenom prirodnom stanju vladaju univerzalni prirodni zakoni, koji se mogu racionalno demonstrirati s matematičkom izvjesnošću, tvrdi Pufendorf slijedeći Grotiusa, a isto će učiniti i Locke. Temeljni nalog prirodnog zakona, kao i dužnost da se njemu pokoravaju jer je izraz Božje volje, pojedinci otkrivaju umom. Sadržajno je riječ o neznatno preinačenom Hobbesovu prvom prirodnom zakonu, koji zahtijeva da svaki čovjek njeguje i čuva mirnu druželjubivost prema drugom čovjeku. Pufendorf obrazlaže da je to primjereno prirodi čovjeka i svrsi cjelokupnog čovječanstva. Napuci prirodnog zakona postavljaju racionalne aksiome. Oni se tiču ponašanja čovjeka prema Bogu, prema sebi i prema drugima. U odnosu prema drugima, racionalni aksiomi mogu se podijeliti na apsolutne dužnosti, koje svatko ima prema svakome, i uvjetne dužnosti ili obveze, koje nastaju iz posebnih pristanaka. Apsolutne dužnosti su: ne štetiti drugima, priznati sve druge ljude i odnositi se prema njima kao prema prirodno jednakima, promicati korist

drugih koliko je god to moguće. Posebne dužnosti temelje se na općoj dužnosti koja ishodi iz prirodnog zakona, a prema kojoj su pojedinci obvezatni držati se svojih obećanja i dogovora. Pretpolitičke ustanove vlasništva, braka, obitelji i odnosa gospodara i sluga, kao i ropstva, u "združenom prirodnom stanju" poživaju na uvjetnom pristanku pojedinaca, a shodno svrhama tih ustrojstava.

Pufendorfovo i Lockeovo obrazloženje nastanka političke zajednice također pokazuje sličnosti. Pufendorf ne istražuje pretpostavljene ili povijesne izvore nastanka države, nego nužne uvjete nastanka političke zajednice obzirom na moralnu legitimaciju političkog autoriteta i političke obveze. Združeno prirodno stanje je društveno, ali sebičnost u ljudskoj prirodi može nadvladati prirodnu društvenost i zbog toga je društveni život nesiguran. "Mnogi su se" piše Pufendorf "zbog slabosti odgoja i navika tako reći oglušili na snagu razuma. Posljedica toga je da se oni rukovode samo prema onome što utječe na njihova osjetila i streme samo k sadašnjim stvarima, a ravnodušni su prema budućim".⁸⁷ Kontinuitet društvenog života i uključanje takvih nerazumnih i kratkovidnih pojedinaca u zajednicu, moguće je samo pomoću političkog autoriteta. Politička zajednica ili država nastaje prema Pufendorfu, jednako kao i prema Hobbesu i Lockeu, zbog potrebe za sigurnosti ili "uzajamne obrane", koja postaje središnjom vrednotom novovjekog shvaćanja politike. Pufendorfovo obrazloženje nastanka države nastoji pronaći srednji put između Hobbesove i aristotelovsko – kršćanske tradicije. On odbacuje Hobbesovo shvaćanje prirodnog stanja ili kako ga on naziva "čistog prirodnog stanja" i posljedice koje otuda slijede, ali s druge strane izbjegava i aristotelovsko – kršćansko shvaćanje, prema kojemu se politička zajednica može obrazložiti u terminima imanenatnih svrha ili sklonosti ljudske prirode. Za Pufendorfa je država umjetna tvorevina nastala na temelju individualnih volja, a zbog koristi u vidu uzajamne sigurnosti koja pak, nadmašuje ograničenja prirodne slobode.

Država nastaje putem dva ugovora i jedne odluke. Prvi je pristanak i ugovor svih budućih državljana međusobno, a radi se o očevima i gospodarima obitelji, o osnutku stalne zajednice. Zatim slijedi odluka o obliku vlasti te stalne zajednice. Drugi ugovor provodi se nakon uspostavljanja vlasti. On se sastoji od uzajamne izmjene obećanja, kojima

se budući vladari obvezuju da će "brinuti za zajedničku sigurnost i zaštitu, a ostali se obvezuju na poslušnost".⁸⁸ U odnosu prema pravu na otpor, Pufendorf se isprva izričito razilazi s Lockeom. On ne priznaje pravo na otpor jer je državni autoritet apsolutan i bogodan. Ograničen je jedino prirodnim zakonom, Božjom voljom i ponegdje krunidbenom prisegom. Nositelj državnog autoriteta ne može biti suđen niti ga se može kazniti. Učenje o pučkom suverenitetu i tiranicidu je "krajnje opasna pogreška".⁸⁹ Pufendorf, slijedeći Hobbesa, dopušta individualni otpor kada je podložnik suočen s izravnom i nedvojbenom smrtnom opasnošću. Pufendorf, međutim, i tu zapada u proturječje jer, pod određenim uvjetima, dopušta i zajednički otpor puka, čime se približava Lockeovu stajalištu. Naime, "u slučaju prijek potrebe kad, recimo, vladar postane neprijatelj, puk ima opravdano pravo obraniti svoju sigurnost od njega".⁹⁰ U takvom izuzetnom slučaju, pučani prestaju biti građani i reaktiviraju svoje prirodno pravo na samoobranu protiv bivšeg suverena, a sadašnje samo privatne osobe.

Treću, najdalekosežniju, ali i najskriveniju razinu utjecaja na Lockeovu Drugu raspravu čine Grotiusov "De iure belli ac pacis", Hobbesov "Leviathan" i Tyrrellova "Patriarcha non Monarcha". U Prvoj raspravi Locke reinterpreтира Grotiusa, i pobija način na koji ga Filmer tumači. Locke istodobno u Drugoj raspravi kritički preuzima Grotiusovo prirodno-pravno učenje koje donosi tri bitne novine važne za oblikovanje protoliberalnog stajališta. Prvo, riječ je o Grotiusovu izvodu individualnoga prirodnog prava iz nagona samoodržanja. Drugo, Grotius je individualno prirodno pravo, zajedno s građanskim i međunarodnim pravom, sekularno postavio kao dio ljudskog prava koje počiva na umu i neovisno je o Božjoj volji. I konačno treće, Grotius je izravno oblikovao ideju prema kojoj se moralno polje konstituira kao korpus individualnih prirodnih prava, odnosno moralna moć osobe je da bude prirodno-pravno subjektivirana. Time je tradicionalni pojam prirodnog zakona, kao kataloga dužnosti, raštvořen u teoriji individualnih prirodnih prava. "Zakon je" piše Grotius, moguće razumjeti kao "korpus prava ... koja se odnose na osobu. U tom smislu pravo postaje moralna odlika osobe, koja čini mogućim da se nešto zakonito ima ili čini".⁹¹

Radikalna novina Hobbesove filozofije politike pak, je konzekventno promišljanje svijeta ljudskih stvari s aspek-

ta mehaničko materijalističke metafizike. Ako sve što jest, jest nakupina pojedinačnih fizičkih tijela u besciljnom kretanju, tada je i ljudsko djelovanje moguće pojmiti samo s antropomehaničkog stajališta. Tome je primjerena metoda racionalne deduktivne analize i sinteze, modelski oblikovana na temelju Galilejeve rezolutivno kompozitivne metode, koja pokazuje nužnost kretanja ljudskih tijela i zakonitosti zajedničkog života. Srednjovjekovna shvaćanja političke zajednice i političkog autoriteta time su razorena, budući da u Hobbesovu normativnom sustavu nema mjesta za tradicionalna utemeljenja putem Božje volje, prirodnog zakona, immanentnih svrha zajednice i njezinih pojava običajnih iskaza. Hobbes, posredstvom Machiavellijeva metodičkog svođenja normativnog polja politike na autoreferencijalni sustav moći, te galilejevske metafizike i metode, utemeljuje novovjeko shvaćanje politike.

Hobbesova politička teorija, u svojoj doveznoj točki, zagovara apsolutnu vlast i ne može pojmovno razlikovati tiraniju od suverene vlasti. Unatoč tome, teorijske premise Hobbesove filozofije politike, zajedno s prirodnopravnom tradicijom, u kojoj odlikovano mjesto pripada Hugu Grotiusu, presudno utječu na Lockeove protoliberalne konkluzije. Hobbesova teorijska uporišta, koja Locke prešutno priznaje, te ih uz preinake i posredovanja dovodi do pretpostavki protoliberalnog stajališta, ogledaju se u sljedećem. Riječ je, ponajprije, o Hobbesovu radikalnom individualizmu koji drži da je pojedinac jedini prirodni subjekt moralnog, socijalnog i političkog djelovanja. Ne postoji, eksplicitno tvrdi Hobbes, tako nešto kao "finis ultimus (krajnja svrha) ili summum bonum (najviše dobro) o kojima se govorilo u knjigama starih filozofa morala".⁹² Politička zajednica je utemeljena u racionalnom prirodnom pravu, koje razine popćivosti pronalazi u nagonu samoodržanja. Takve premise logički vode postavkama o jednakosti i negativnoj slobodi pojedinaca, odnosno sigurnosti kao najvišem političkom idealu. Nadalje, u Hobbesovu posebnom i proturječnom teorijskom kontekstu sadržane su i teze o društvenom i političkom ugovoru kao načinu samozadavanja političke obveze. Politički autoritet je izvorno instrumentaliziran i to kako po nastanku tako i po svrsi. On ne promiče ni jednu posebnu koncepciju dobra, nego je nepristran obzirom na poželjne oblike života, a što je posljedica Hobbesova odbi-

janja da moralno vrednuje individualne životne koncepcije. Zadaća je političkog autoriteta da osigura političke uvjete mira, koji neće izdizati niti jednu racionalnu koncepciju života. Moralni pluralizam i sukobi interesa pojedinaca, koji slijede vlastita shvaćanja dobra, preživljavaju u Hobbesovu apsolutizmu pod uvjetom da, prema proizvoljnoj ocjeni suverena, ne predstavljaju prijetnju miru, koji je svagda shvaćen kao politički mir i sigurnost. Samoljubivi psihički egoisti i u političkoj zajednici nastoje maksimalizirati vlastitu korist što u uvjetima oskudice nužno vodi sukobima. Sukobi su, međutim, ograničenog domašaja zbog toga što su svedeni na razinu civilnog društva i posredovani političkim autoritetom, koji zakonima osigurava izvanjska pravila suodnošenja ili drukčije rečeno, pridržava ring. Zakoni su metodički negativni regulativni principi koji ostavljaju slobodu pojedincima u svemu onome što izričito ne zabranjuju. "Najveća sloboda podanika", ističe Hobbes kasniju poštapalicu liberalnih učenja, "zavisi od šutnje zakona".⁹³

Locke slijedi Hobbesa u svojim analizama moći, vlasništva i pravednosti, a djelomično i u shvaćanju slobode i ljudske motivacije. Hobbesov utjecaj u Lockeovu djelu zamijetili su i njegovi politički protivnici kao što je Richard Willis, kasnije Winchesterski biskup koji ga krajem 1690., nakon objave Lockeova djela "The Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures", optužuje da je hobsovac,⁹⁴ ali i Lockeovi prijatelji kao što je Isaac Newton, koji uljudno i oprezno, obzirom na ozbiljnost takve sumnje, piše da je čitajući "An Essay Concerning Human Understanding" pogrešno pomislio da je Locke hobsovac.⁹⁵ Takve je sumnje Locke energično odbijao, a 1698., čak je i zapisao očitui neistinu: "Ja nisam dobro upoznat s Hobbesom i Spinozom, tim opravdano ozloglašanim imenima".⁹⁶

Na interpretativnoj razini Leo Strauss je prvi isticao da je upravo Hobbes skriveni oslonac, ali i prava meta Lockeove filozofije politike. Peter Laslett, pak ide u drugu krajnost i drži da Locke samo usputno preuzima Hobbesovu frazeologiju, ali da i u Drugoj raspravi pravi cilj njegovih napada ostaje Filmerovo stajalište. Laslett to argumentira činjenicom što Locke u zabilježkama i dnevnicima nigdje ne spominje Hobbesa, a kada u Drugoj raspravi samo jednom izravno spominje riječ Levijatan, čini to na relativno nevažnom mjestu. Laslett ide tako daleko da tvrdi kako ne postoje uvjerljivi

dokazi da je Locke, u vrijeme pisanja Druge rasprave, imao pri ruci primjerak "Leviathana", i da zato, kada i neizravno navodi Hobbesa, pokazuje nerazumijevanje njegova učenja.

Umjereno i najuvjerljivije je stajalište Davida Wottona. On osporava Laslettovo minimaliziranje Hobbesova utjecaja na Lockeovu počevši od činjeničnih ispravaka – Locke je ipak, uz sebe, imao primjerak "Leviathana" u doba pisanja Druge rasprave⁹⁷ – do ukazivanja na usporedne nizove argumentiranja, ali i aludirajuće kritike i basne, predmet kojih je Hobbesov apsolutizam. Wootton je, međutim, svjestan i Hobbesova ograničenog utjecaja u 17. stoljeću i Pufendorfova posredništva u Lockeovoj recepciji Hobbesovih novina.

Posljednji značajan utjecaj na Lockeovu Drugu raspravu čini politički radikalizam Jamesa Tyrrella. Lockeovo i Tyrrellovo političko slaganje, njihovo prijateljstvo i zajedničko pisanje iz obzora vigovske radikalne politike, kao i konačni osobni razlaz, svjedoče o dubokoj isprepletenosti njihova djela. Locke je 2. lipnja 1681., dakle u doba kada piše Drugu raspravu, dobio Tyrrellovo glavno djelo "Patriarcha non Monarcha", dok je Tyrrell bio upoznat s Lockeovom teorijom o nastanku vlasništva. Već je spomenuto da Richard Tuck drži da je Locke presudno utjecao na Tyrrella, dok Wootton smatra da je Locke prešutno prisvojio veći broj Tyrrellovih teza, što je i dovelo do raskida njihova prijateljstva. U analizi sličnosti između Tyrrellova, teško dostupna djela, i Lockeove Druge rasprave oslanjamo se na Woottonove postavke. Temeljne sličnosti Tyrrellova i Lockeova stajališta počivaju na pet zajedničkih točaka. To su, prvo: logički dosljedna provedba načela prirodnog prava o slobodi i jednakosti ljudi po rođenju, koja vodi tezama prema kojima djeca podanika nisu nužno podanici, nego su u poziciji da izaberu – prešutnim sporazumom ostati u postojećem socijalnom ustrojstvu ili pridružiti se nekoj drugoj zajednici. Otuda slijedi i teza prema kojoj su svi legitimni autoriteti (izuzev u graničnim slučajevima autoriteta nad onima koji zaslužuju da budu osuđeni na smrt) utemeljeni na pristanku pojedinaca. Nakon što je politička zajednica utemeljena na pristanku svih (Tyrrell i Locke navode iste primjere osnutka Rima i Venecije) volja većine pojedinaca postaje obvezujuća. Druga zajednička točka je tvrdnja da moć političkog autoriteta proizlazi jedino iz moći koju pojedinci prenose na vlast, i koja je ograničena prirodnim zakonom.

Treće, Tyrrell i Locke imaju i sličnu koncepciju prirodnog stanja. Ono nije nužno stanje rata, nego je stanje prožeto prirodnim zakonom, koji nameće ograničenja u upražnjavanju vlasničkog prava, odnosno prisvajanja vlastitim radom. Četvrto, Tyrrell i Locke priznaju povijesnu važnost patrijarhalnog ustrojstva, čije političke implikacije ističe konvencionalna sedamnaestostoljetna politička teorija, ali jasno razlikuju pet tipova autoriteta: politički autoritet ili vlast vladara nad građanima, autoritet oca nad djecom, muža nad ženom, gospodara nad slugama i robovlasnika nad robom. Konačno Tyrrell i Locke slažu se u tome da tiransko ponašanje rastače legitimni autoritet i obnavlja prirodno stanje slobode i jednakosti u kome je bivši nositelj političkog autoriteta samo privatna osoba.

Navedene sličnosti Tyrrellova i Lockeova stajališta čine okosnicu Druge rasprave. Međutim, čak i ako je točna Woottonova tvrdnja da navedene teze Locke preuzima od Tyrrella, ostaje činjenica da je Locke, a ne Tyrrell utemeljitelj protoliberalnog stajališta. Pisac Druge rasprave, naime, beskompromisno radikalizira Tyrrellove teze, ali i donosi najmanje tri bitne novine. To su: pojam pristanka je, za razliku od Tyrrella, jasno razumljen kao dragovoljni, a ne ako prisilni čin, ili drugim riječima nema ugovora tamo gdje je sila na djelu. Drugo, samo ograničena vlast, drži Locke, može biti legitimna, za razliku od Tyrrella, koji dopušta mogućnost da legitimna bude i apsolutna vlast. Treće, Lockeov pojam prirodnoga vlasničkog prava mnogo je širi od Tyrrellova i uključuje: vlasništvo nad vlastitom osobom, pravo na nasljeđivanje imovine i pravo na zgrtanje bogatstva.

1. 3. 4. Lockeove metode: racionalni kontraktualizam i politička antropologija

Utjecaj i uvjerljivost Lockeove Druge rasprave umnogome počiva na usporednom korištenju dvaju metodičkih postupaka: racionalističkog kontraktualizma i političke antropologije u analizi moralne legitimacije i povijesne geneze političkog autoriteta. Kontraktualizam ili teorija društvenog ugovora je hipotetička konstrukcija kojom se postulira da je politički autoritet umjetna tvorevina nastala na temelju

svjesnog i dragovoljnog pristanka pojedinaca kojima se vlada. Individualni pristanak sviju iskazuje se u obliku društvenog ugovora, koji implicira metodičku razdiobu povijesti na političko i pretpolitičko ili prirodno stanje. Kontraktualizam je metodička ideja uma, koja pruža Lockeovom dovoljno logičkih mogućnosti da u analizi političkog autoriteta i političke obveze razvije načela liberalne političke moralnosti. Tu je riječ o: teoriji individualnih prirodnih prava, pristanku pojedinaca kao temelju ograničenja vlasti i legitimnosti političkog autoriteta i političke obveze, pravu na otpor i revoluciju protiv svojevolutnog i tiranskog vladara, koji je iznevjerio društveni ugovor i zato samog sebe postavio u prirodno stanje.

Locke, međutim, usporedno uvodi i drugu metodu promatranja političkog autoriteta: političku antropologiju. Riječ je o realističnom pristupu genezi političkog autoriteta koji nastoji rekonstruirati postupni povijesni nastanak političkih institucija iz neosvijestjenih običaja plemenske zajednice.⁹⁸

"U prvim godinama svijeta, kada je malobrojnost ljudi još dopuštala obiteljima da budu izdvojene u nezaposjednutim područjima" piše Locke "ocu obitelji bilo je lako postati vladarom, on je vladao od početka djetinjstva svoje djece i budući da bi njima teško bilo živjeti bez vlasti, bilo je najvjerojatnije da izričitim ili prešutnim pristankom odrasle djece, vlast bude u oca, što je izgledalo kao da se vlast samo nastavlja ...".⁹⁹ Drugim riječima "obitelj postupno prerasta u državu",¹⁰⁰ a prirodni očevo autoritet, spontano i postupno, postaje prvobitni politički autoritet patrijarha s isključivim pravom provođenja prirodnog zakona.

Metoda političke antropologije u istraživanju podrijetla političkog autoriteta vodi legitimaciji političke moralnosti rojalističkog patrijarhalizma, koja će kulminirati u ideologiji božanskog prava monarha. To je stajalište Lockeova protivnika Roberta Filmera i izravno je suprotno Lockeovim filozofsko-političkim ciljevima. Zašto onda Locke nakon kontraktualizma, koji mu pruža dovoljno logičkog prostora za izvedbu njegovih ciljeva, uopće uvodi metodu političke antropologije? Razlog je taj, što Locke nastoji u svoju argumentaciju uključiti povijesno i tradicijski izvedene prigovore političke antropologije, a da bi ih obesnažio, odnosno nastoji povezati oba pristupa i time kontraktualističku izvedbu liberalne političke moralnosti učiniti uvjerljivijom. O odnosu

povijesnih činjenica i njihovom moralnom značenju, odnosno o odnosu tradicije i uma, Locke razmišlja u doba pisanja Druge rasprave i, vjerojatno pod utjecajem Pufendorfove distinkcije opazajnog zamjećivanja i racionalnih aksioma, piše 26. lipnja 1681. novinski članak naslovljen "Two Sorts of Knowledge". Locke razlikuje "dvije vrste znanja u svijetu, opće i posebno, utemeljena na dvima različitim načelima: ispravnim idejama i stanju stvari ili povijesti. Cjelokupno opće znanje utemeljeno je jedino na ispravnim idejama, i ukoliko ih imamo, sposobni smo za demonstraciju". Nadalje, opće znanje omogućuje moralnu spoznaju. "Onaj tko ima ispravnu ideju o Bogu, o sebi kao njegovu biću, o svom odnosu prema Bogu i drugim ljudima, i o pravednosti, dobroti, zakonu sreći itd., sposoban je za spoznaju moralnih stvari ...". Zaključno Locke izvodi da "znanje ovisi o ispravnim i točnim idejama, a mišljenje o povijesti i stanju stvari".¹⁰¹ Znanju pripada demonstrativna izvjesnost, a mišljenju vjerojatnost. Um postaje moralni kriterij tradicije, a tradicija, sama po sebi, prestaje biti moralni standard.

Lockeov kontraktualizam, metodički se razlikuje od Hobbesova, utoliko što više uvažava iskustvene i povijesne prigovore. Hobbes priznaje da je "najveći prigovor iz iskustva", ali odmah domeće da je "argument iskustva ljudi, koji nisu istraživali do kraja, niti su brižljivo umom odvagali uzroke i prirodu države, i zbog tog neznanja svakodnevno trpe nedaće – nevaljao".¹⁰² To je posve u skladu s Hobbesovim antropomehaničkim metapolitičkim stajalištem, na temelju kojeg, on deduktivno izvodi načela politike i tvrdi da se "umijeće stvaranja i održavanja država, sastoji u određenim pravilima, kao što je to kod aritmetike i geometrije, a ne samo u iskustvu kao kod teniske igre".¹⁰³ Posve je izvjesno da se i Hobbesova politička filozofija određuje prema bitnim političkim pitanjima vremena, kao što je to bila, primjerice, kriza oko izgradnje ratnog brodogradilišta.¹⁰⁴ Locke, međutim, upravo polazi od političkih pitanja vremena, točnije Ustavne krize isključenja i u formi političkog pamfleta nastoji teorijski opravdati ciljeve radikalnih vigovaca, te ih uzdignuti do razine principa. To je razlog da Locke ne može sebi izravno, kao Hobbes, dopustiti da prigovore iskustva i tradicije proglasi nevaljalim i da za metodičku konstrukciju prirodnog stanja otvoreno ustvrdi da nikada "...i nije uopće postojala, po čitavom svijetu: ali postoje mnoga

mjesta na kojima oni (ljudi – op. R.R.) i danas tako žive".¹⁰⁵ Locke se, mnogo više negoli Hobbes, trudi pronaći životne situacije u kojima funkcionira logika hipotetičkoga prirodnog stanja. Prigovore iskustva i tradicije, do kojih dolazimo metodom političke antropologije, Locke otklanja tako što ih apsorbira u demonstraciji svog kontraktualizma. To postiže time što smatra da činjenice ne govore same za sebe nego, iza činjenica valja pronaći razloge za njihovo postojanje, koji nam omogućuje da ih razumijemo i vrednujemo. Povijesne činjenice oličene u tradiciji predmet su promišljanja, a kontraktualizam, kao čista ideja uma, je moralna forma interpretacije tih činjenica po kojima one dobivaju smisao. Povijesnu deskripciju, kao doveznu točku metode političke antropologije, Locke reinterpreтира u moralnim kategorijama kontraktualizma, a što mu omogućuje da povijest vidi kao niz ustrojstava nastalih iz postupnih i prešutnih pristanaka koji nas obvezuju.¹⁰⁶

Srednjovjekovne prirodne i objektivne svrhe postojanja zajednice rastočene su u subjektivne i voluntarističke svrhe pojedinaca. Intencionalnost individualne egzistencije moguće je razumjeti samo traženjem pravog razloga za podvrgavanjem pojedinaca političkoj vlasti, a to može biti samo pristanak, jer "za racionalno biće ne može se pretpostaviti da kada je slobodno podvrgava sebe drugome, a na svoju vlastitu štetu".¹⁰⁷ Tradicija tako prestaje, a kontraktualizam postaje obrazac za tumačenje povijesti i normativno polje za stvaranje moralnog i političkog naboja, koji razlikuje legitimna i nelegitimna politička ustrojstava. Ono što jest više ne može biti kriterij za ono što treba biti, nego Lockeovo moralno trebanje ili splet umno legitimiranih načela postaje kriterij onome što jest.¹⁰⁸

2. LOCKEOV PROTOLIBERALIZAM U "DRUGOJ RASPRAVI O VLASTI"

Lockeova "Druga rasprava o vlasti" s podnaslovom "Ogled o istinskom podrijetlu, doseg i svrsi građanske vlasti" manifest je protoliberalne političke filozofije, koji svjetonazorski i filozofsko-politički osmišljava novovjekovni trijumf društva rada. Srednjovjekovni svijet hijerarhije prirodnih i objektivnih svrha postupno se gubi i konačno nestaje u Hobbesovoj novoj filozofsko-političkoj paradigmi. Ona donosi dvije stožerne točke na koje se Lockeov liberalizam može osloniti: ontološki teleologizam rastvoren je u antropološkom decizionizmu ili volji individualnog subjekta da postavlja vlastite svrhe, i, shodno tome, etički perfekcionizam ili antičko-kršćanska vrednota dobrog i blaženog života zamijenjena je idejom o prvenstvu održavanja života ili sigurnosti kao vrhovnom životnom idealu. Locke, međutim, ne preuzima tu ideju u čistom obliku jer je, posebice u etičkom smislu, svojevrsni posrednik između Hobbesova antropomehaničkog radikalizma i tradicionalnih vrednota. Locke djelomice prikriva i zaodijeva teorijske novine u staro pojmovlje, ali i zadržava dvostruki teorijski kontekst: teološki i svjetovni. To je osobito vidljivo u ideji prirodnog zakona, čije se značenje postupno mijenja: od Božje volje, koja se umom samo otkriva, do ideje da je prirodni zakon ujedno i zakon uma, ali se nikada ne napušta misao o Božanskom podrijetlu prirodnog zakona.

Lockeov protoliberalizam objedinjuje dva smjera novovjeke filozofije politike, koja održavanje individualnog života ili vrednotu sigurnosti drže ishodištem i svrhom politike. To su, s jedne strane, stajališta Niccola Machiavellija i Thomasa Hobbesa, koji prijetnju održavanja života vide u drugom čovjeku odnosno neprijatelju, i, stajalište Thomasa

Morea, koji prijetnju životu ili opasnost smrti kao najveće zlo, vidi u neimaštini i gladi. Machiavellijeva metodička revolucija odriješila je političko djelovanje od moralne perfekcije jer, u osloncu na realističko i naturalističko polazište, poima politički život kao autoreferencijalni totalitet moći u kojemu je učinkovitost jedini kriterij racionalnosti. Instrumentalna racionalnost i svijest o pokvarenosti ljudske prirode stožerne su točke vladareve vrline, koje će Hobbes, sa svoje strane i uz niz posredovanja, dovesti do razine filozofske antropologije, a Locke uključiti u temeljne pretpostavke protoliberalnog stajališta.¹ Thomas More je, samo tri godine nakon što je krajem 1513. Machiavelli zgotovio svog "Vladara", objavio svoje, obimom također neveliko, djelo "O najboljem uređenju države i o novom otoku Utopiji" u kojem, iz suprotnog smjera u odnosu na Machiavellija, čini jednako tako odlučujući filozofsko-politički zaokret k primatu fakticiteta, iskazujući samorazumijevanje ranoga novog vijeka. Moreova utopijska konstrukcija metodički omogućuje unutarsvjetsku transcendenciju ili točku izvan zbiljskog poretka, s koje je moguća radikalna kritika cjelokupnog poretka i odbacivanje svih tradicionalnih teleoloških, teoloških i etičkih sustava. Racionalna konstrukcija utopijskog svijeta stvara moralno nultu situaciju, koja je obvezna jedino prema umnim načelima ljudske prirode. Suodnošenje u zajednici, drži More, presudno određuje individualne moralne identitete, pa je utoliko filozofija politike ključ za filozofsku antropologiju. Machiavellijevo pouzdanje u iskustvo i Moreova racionalna konstrukcija, susreću se u ključnoj točki modernog samorazumijevanja – samoproizvođenju. Vrlinu Machiavellijeva vladara – samopostavljanje i samoproizvođenje – More prenosi na zajednicu i ustanovljuje polje društvenog rada, kao medij odlikovanog potvrđivanja čovjeka.²

Lockeova izvedba protoliberalne političke filozofije, na striktnom poštivanju individualnog subjektiviteta čovjeka, načelno će zaštititi pojedince od obje prijetnje – neprijatelja i gladi – koje su istaknuli Machiavelli i More. Locke to čini tako, što će najprije pojedince radno utemeljiti u vlasništvu i time ih načelno osigurati pred prirodnom nedaćom gladi, a zatim mu vlasništvo omogućuje da se pojedinci konstituiraju kao politički subjekti i time zaštite od neprijatelja ili svojevoljne moći drugog čovjeka. Locke rabi, što je u 17. stoljeću bilo relativno uobičajeno, uži pojam vlasništva, koji

označava priznati posjed, i širi pojam vlasništva, koji pored priznatog posjeda obuhvaća slobodu i život pojedinca. Dvostruko značenje vlasništva, koje Locke koristi nije slučajno nego je, nastojat ćemo kao jednu od teza pokazati, sustavna potreba njegova protoliberalizma, koja mu omogućuje da relativno neosjetno prijeđe od retorike demokratskog suvereniteta k njegovu zbiljskom stajalištu dioničarskog suvereniteta.

Lockeova je ishodišna nakana propitati legitimnost političkog autoriteta i političke obveze što ga dovodi do opravdanja moralnih i političkih prava individualnih subjekata, a nasuprot srednjovjekovnoj prirodnoj nejednakosti i staleškoj ukorijenjenosti ljudi. Locke hoće, nasuprot rojalističkom patrijarhalizmu, pokazati da su svi odnosi među pojedincima u društvu i u političkoj zajednici stvoreni ili umjetni, što za njega znači racionalno motivirani individualnom voljom i time moralno opravdani. Da bi to pokazao, on mora posegnuti za kontraktualističkom filozofijom povijesti i povezati je s uvidima političke antropologije. Kontraktualizam osigurava Lockeu premisu – to je prirodno stanje ili moralno nulta situacija javne moralnosti, koja pojedinca pomišlja kao racionalnog, slobodnog i međusobno jednakog subjekta obdarenog s moći da privatno provodi prirodni zakon. Riječju, prirodno ili moralno nulto stanje javne moralnosti je pozicija jednakosti prava, odnosno mogućnosti pojedinaca koji nisu posegnuli za svjesnim i dragovoljnim vezama vlasti, a nalaze se u svijetu koji je normativno ispražnjen od svega, osim prirodnog zakona čiji je osnovni propis samoodržanje. Moralna je odgovornost pojedinaca da jednakost prava ili mogućnosti racionalno, a što za Lockea u ovom kontekstu znači posjednički učinkovito i miroljubivo, koriste. To ne uspijeva svima ili, drugim riječima, jednake mogućnosti svih daju nejednake uratke nekih. Razlog tome su poroci, strasti i pristranost nekih pojedinaca u provođenju prirodnog zakona, što dovodi do kršenja njegovih umnih uputa i relativne nesigurnosti. Racionalni pojedinci uviđaju da će se njihov položaj poboljšati, ako svjesnim i dragovoljnim pristankom stvore umjetnu tvorevinu ili političku zajednicu. Ona će, na temelju moći koju joj pojedinci povjeravaju, jamčiti tako stvorenim javnim autoritetom zaštitu njihova vlasništva, što u širem smislu riječi znači njihova imetka, slobode i života. S pristankom u ugovoru o političkoj zajednici, a za

Lockea to može biti samo građanska politička zajednica, a ne apsolutna monarhija, pojedinci ne prestaju biti politički subjekti, nego su svoje prirodno pravo provođenja prirodnog zakona ugovorno ustupili političkoj zajednici ili državi, a ona ga je povjerila zakonodavnoj vlasti. To nadalje implicira političko pravo pojedinaca, da kao članovi političke zajednice, vremenski neograničeno potražuju svoju ugovorno zajamčenu sigurnost imetka, slobode i života. Ukoliko prijetnja tako široko shvaćenom vlasništvu dolazi od arbitrarne političke vlasti, tada je vladar prekoračio ovlasti i sam sebe postavio u ratno stanje, učinio sebe privatnom osobom, koja je bez prava posegnula za silom i spram koje je zato moralno i politički legitimno posegnuti za otporom i revolucijom.

Lockeov kontraktualizam je, disciplinarno promotreno, metodička filozofija povijesti, koja u fingiranoj prošlosti mora osigurati premise za sadašnje zahtjeve. Moralna i politička načela liberalizma sadržana u njegovoj teoriji društvenog ili točnije političkog ugovora (Locke formalno, svojim nazivljem ne razlikuje ta dva ugovora) podastrijet ćemo tako da njegovu filozofsko-povijesnu kontraktualističku konstrukciju strukturiramo u tri sfere ili područja života u kojima se pojedinac potvrđuje kao subjekt. To su privatna, društvena i politička sfera života. Moguće prigovore otklanjamo s dva razloga. Prvi je taj, što Locke još od "An Essay Concerning Toleration" iz 1667. jasno razlikuje, za liberalizam fundamentalnu odvojenost, privatne i javne sfere života. Na toj razlici, Locke u Druvoj raspravi jasno razlikuje politički od drugih tipova autoriteta, kao što su: očinski, bračni, gospodarski ili jednom riječi društveni autoriteti. Drugi i fundamentalniji razlog je taj što predugovorno i poslijeugovorno stanje iskazuje odvojenost privatne od javne ili političke sfere života. Društvenu sferu života Locke određuje metodički negativno, kao nepolitičku sferu nastalu zbog zadovoljavanja materijalnih potreba, a njezina je svrha da "potiče radnost" odnosno da bude potencija privatne sfere.

Riječju, prirodno stanje ili obzirom na samozadanu obvezu moralno nultu stanje, interpretirat ćemo kao privatnu sferu života ili interpretacijski zaoštreno, kao stanje ljudske prirode.

Društvena sfera života obuhvaća ugovorno stvorene nepolitičke veze i autoritete među pojedincima: brak, obitelj i gospodarstvo, nastale iz htijenja za učinkovitijim zadovoljavanjem materijalnih potreba.

Politička sfera života obuhvaća racionalno motivirane i dragovoljnim pristankom ustanovljene odnose i ustrojstva, svrha kojih je zaštita posjeda, slobode i života svih članova državne zajednice.

2. 1. Pojedinaac kao moralni subjekt: privatna sfera

Početna točka Lockeova kontraktualizma – prirodno stanje, sustavno odgovara proširenoj privatnoj sferi života pojedinca. To znači da metodička fikcija prirodnog stanja prikazuje situaciju u kojoj pojedinci ne pripadaju nikakvim prirodnim moralnim zajednicama, izuzev zajedništva u poštivanju prirodnog zakona, koji obvezuje sva racionalna bića, a također još nisu racionalno odlučili stvoriti nikakve javno-moralne i političke ustroje koji uređuju njihove odnose. Oni se nalaze u nultoj ili početnoj točki javne moralnosti ili, drugim riječima, oni postoje samo kao privatni ljudi.

Smisao je Lockeova prirodnog stanja da u okviru njegova kontraktualizma, kao priče koja se odmata unatrag, stvori logičke i moralne pretpostavke za razumijevanje onog što "jest" i za opravdanje onog, što se političkim djelovanjem "treba" učiniti. U tom okviru, prirodno stanje ili stanje privatnih ljudi prije sklapanja političkog ugovora ima dvostruku zadaću. Prvo, ono je filozofska antropologija ili stanje ljudske prirode, ali i moralna konstrukcija pojedinca posredstvom prirodnog zakona i prirodnog prava. Čovjek je Božje stvorenje obdareno nagonom i umom. Postulati prirodnih prava – sloboda i jednakost pojedinaca, i dužnosti prirodnog zakona, konstituiraju čovjeka u individualnog subjekta. On je individuum zbog toga što nije apsorbiran u prirodnim moralnim zajednicama koje postavljaju nadindividualna supstancijalna načela pojedinačnog djelovanja. Subjekt je pak zato, što svoju moć i slobodu potvrđuje, s jedne strane, radom u odnosu prema prirodi, a s druge strane, u tome što su sve njegove veze s drugim ljudima odnosno individualnim subjektima, rezultat autonomnoga racionalnog izbora uobličenog u pristanku.

Druga uloga prirodnog stanja u Lockeovu kontraktualizmu je da se ono, s aspekta intersubjektivnosti ili međusobnih odnosa privatnih ljudi, pojavljuje u dva lika. Isprva i s aspekta Lockeove metode političke antropologije, ono se pojavljuje kao "zlatno doba".³ Locke u je logički potrebno licitirati

vrijednost prirodnog stanja jer je to onda pretpostavka za vrednovanje onog čega se pojedinci, kao racionalna bića, u dragovoljnom političkom ugovoru odriču, a što zauzvrat dobivaju. Drugi lik prirodnog stanja – posrnuće nekih pojedinaца koji postaju nedaća za sve – otkriva kontraktualistička priča. To je stanje povremene neizvjesnosti i nesigurnosti zbog toga što je svaki pojedinac izvršitelj prirodnog zakona, a slabost grešne ljudske prirode dovodi neke pojedince do posrnuća i daje priliku pristranosti, ostrašćenosti i osvetoljubivosti, kada se prosuđuje u vlastitom sporu s drugim ljudima i provodi pravednost prirodnog zakona. Ta augustinovsko – kalvinistička teza o grešnosti ljudske prirode kao središnjoj značajci filozofske antropologije i ishodištu za izgradnju političke teorije nije tek žanrovski ustupak 17. stoljeću, nego je, nastojat ćemo pokazati, za Lockeja fundamentalna pretpostavka u razumijevanju horizontalnih ili društvenih odnosa i vertikalnih ili političkih odnosa. Suprotno aristotelovsko-kršćanskom perfekcionizmu, koji počiva na ideji harmonije objektivnih svrha, Locke gradi svoju filozofsko-političku poziciju na pretpostavci o slabosti i grješnosti ljudske prirode. Ta je pretpostavka, po svojoj metodičkoj snazi, usporediva s onime što u Hobbesovoj filozofiji politike predstavlja strah.

Pojedinci kao psihički, ali ne i kao etički egoisti,⁴ racionalnom i autonomnom odlukom iskazanom u ugovornom pristanku stvaraju zaštitni mehanizam – političku zajednicu. Racionalnost pristanka pojedinaca je u tome što se njihovo pravo i moć provođenja prirodnog zakona ili odlučivanja i kažnjavanja u sporovima ne otuđuje, nego uvjetno ustupa ili unajmljuje političkoj zajednici, koja pak tu moć, odlukom većine članova političke zajednice, povjerava obnašateljima vlasti. Tu započinje priča o pojedincu kao političkom subjektu, a prirodno stanje ili skup privatnih pojedinaca nezaoobilazna je točka u objašnjavanju moralne geneze političkog autoriteta i političke obveze.

2. 1. 1. Lockeova filozofska antropologija i konstitucija individualnoga moralnog subjekta

Filozofska antropologija bitna je pretpostavka svake, pa tako i liberalne filozofije politike. Lockeovo shvaćanje čovje-

ka je u Drugoj raspravi samo naznačeno, ali se može rekonstruirati iz drugih njegovih spisa, ponajprije "An Essay concerning Human Understanding". Lockeova filozofska antropologija, iz koje slijedi i njegova konstitucija individualnog moralnog subjekta, počiva na dvjema nosivim tezama: prva je hedonizam, a druga teološki voluntarizam. Hedonizmu je povjerena motivacijska snaga u Lockeovoj moralnoj psihologiji. "Priznajem" piše Locke pobijajući ideju o urođenim praktičnim principima "da je priroda usadila čovjeku želju za srećom i odvratnost prema nesreći; to su zaista urođeni praktični principi, koji stalno djeluju i utječu na svako naše djelovanje, kao što i odgovara praktičnim principima. Njih možemo uočiti u svih osoba i u svim vremenima, oni su postojani i sveopći"; ali – i tu Locke hobsovski poentira – "oni predstavljaju sklonosti prohtjeva k dobru, a ne otiske istine u razumu".⁵ Čovjeka, dakle, pokreće nagona sklonost k dobru. Što je dobro? Na to pitanje Locke, kojemu se može spočitnuti koncepcijska, ali ne i definicijska nepreciznost, jasno odgovara. "Stvari su, naime, dobre ili zle samo u odnosu na zadovoljstvo ili bol. Mi nazivamo 'dobrim' ono što može u nama proizvesti ili povećati zadovoljstvo, odnosno umanjiti bol, ili opet ono što nam pribavlja ili čuva neko drugo dobro, odnosno osigurava odsustvo nekog zla. I obrnuto, nazivamo 'zlom' ono što može u nama proizvesti ili povećati bol, odnosno umanjiti zadovoljstvo, ili opet ono što nam donosi neko zlo ili nas lišava nekog dobra".⁶ Zadovoljstvo ili bol jednostavne su ideje, koje dobivamo iz osjeta i iz refleksije. Najveće zadovoljstvo za koje smo sposobni je sreća, a najveća bol je nesreća. Zadovoljstvo i bol i ono što ih uzrokuje, dobro i zlo, zajednički su nazivnici ili "unutarnji osjeti"⁷ na koje se mogu svesti sve naše tjelesne i duhovne strasti.

Lockeova je ekspozicija filozofske antropologije i moralne psihologije do tuda u osnovi istovjetna Hobbesovoj. Obojica drže da je čovjek, po svojoj prirodi, psihički egoist u pitanjima moralne motivacije. U sljedećem koraku oni se razilaze. Hobbes, putem ideje razuma kao poslužitelja strasti, utemeljuje moral u samoograničavanju racionalnog egoiste, budući da je to u njegovu dugoročnom interesu. Locke, međutim, ne može utemeljiti moralnost samo u hedonističkoj moralnoj motivaciji. "Principi djelovanja doista se nalaze u ljudskim prohtjevima", priznaje Locke, ali i odmah nadomeće "ali oni su tako daleko od toga da budu

urođeni moralni principi, da bi onda, kada bi im se dopustio puni zamah, doveli ljude do uništavanja svakog morala. Moralni zakoni su postavljeni da budu uzda i ograničenje tih pretjeranih želja ...".⁸ Drugim riječima, iz hedonizma se ne mogu izvesti moralne dužnosti, nego Locke tu mora posegnuti za drugim elementom svoga shvaćanja moralnosti, a to je teološki voluntarizam. Hedonizam je objasnio motivacijski dio moralnosti, a iz teološkog voluntarizma Locke izvodi obvezujuću snagu moralnosti. Istina je da Locke pridržavanje moralnih dužnosti ili moralnog zakona povezuje s eshatološkim sustavom nagradi i kazni – "razvidno uzdignutom rukom Svemogućeg koja je spremna na osvetu",⁹ što je također hedonistički motiv izbjegavanja zla, ali potrebno je lučiti izvođenje i opravdanje moralnih dužnosti od motivacije za njihovo pridržavanje.

Druga je nosiva teza Lockeove filozofske antropologije teološki voluntarizam. Ona podrazumijeva stav da je svemogući, premudri i dobrohotni Bog svojim "fiat" načinio svijet, odredio poredak bića u njemu i pripisao im njihovu prirodu. Lockeov teološki voluntarizam ima dvije posebnosti. Locke ne prihvaća Ockhamovu inačicu teološkog voluntarizma, prema kojoj je arbitrarnost Božje odluke, koja u svakom trenutku i bez objašnjenja može biti i drukčija, dokaz njegove svemoći. Lockeova su shvaćanja bliža koncepciji sv. Tome Akvinskog, koji drži da Božja volja stvara intrinzično racionalan, nužan i nepromjenljiv prirodni zakon, koji na izvjestan način obvezuje i samog Boga. Druga posebnost Lockeova shvaćanja, koja ga razlikuje od sv. Tome Akvinskog i približava socinizmu, je njegovo izjednačavanje Objave i prirodnog uma čovjeka kao načina spoznavanja Božje volje iskazane u prirodnom zakonu. Obje točke dovode Lockeov teološki voluntarizam na granicu s deizmom. Pojavno je Lockeov teološki voluntarizam iskazan u učenju o "velikom lancu ili oceanu postojanja", što je u 17. stoljeću bilo vrlo popularno učenje.¹⁰ Bog je stvorio neprekinuti lanac bića od najvišeg do najnižeg, a unutar njega razlikujemo bića obdarena umom i ona koja to nisu. Bog i anđeli su čista umna bića, a najniža vrsta životinja čini podnožje bića obdarenih osjetom. Čovjeku, kao biću koje je Bog obdario nagonom i razumom, pripada posredničko, ali to ne znači i mjesto u sredini jer, piše Locke "meni izgleda vjerojatnim da ima više razumnih stvorenja iznad nas nego osjetilnih i materijal-

nih ispod nas i to zato što u čitavom tjelesnom svijetu ne uočavamo raskukline ili jazove".¹¹

U takvom kontekstu Locke utemeljuje moralne dužnosti iz dviju premisa. Prvo, iz teleologijskog dokaza o egzistenciji Boga, Locke zaključuje o prirodnim dužnostima koje stvorenja imaju prema svome stvoritelju. "Svi su ljudi djelo jednog svemogućeg i beskrajno mudrog tvorca, svi su sluge jednog suverenog gospodara, poslani u svijet njegovom naredbom i zbog njegove svrhe, oni su vlasništvo onog čije su djelo, stvoreni da traju dok postoji njegova, a ne nečija druga volja".¹² Odnos Boga prema čovjeku je vlasnički jer je Bog tvorac ljudi, a vlasništvo je moć nastala iz činjenja. Prema toj Božjoj moći ljudi, kao Božja stvorenja, imaju prirodne dužnosti.

Druga Lockeova premissa vodi istoj konkluziji. Sklonosti koje nalazimo u našoj prirodi nisu slučajne, nego su Božji darovi na temelju kojih možemo zaključiti o njegovim svrhama. Te nas svrhe moralno obvezuju, odnosno spram njih imamo prirodne dužnosti. O kakvim je dužnostima riječ? Iz kvazi-empirijskih činjenica stvaranja (djeca smo Božja) i sklonosti naše prirode (nagonski težimo samoočuvanju i životu s drugim ljudima), Locke izvodi dvije temeljne prirodne i moralne dužnosti: dužnost samoočuvanja – "svatko je obvezatan očuvati sebe i ne napustiti svoje mjesto voljno", i dužnost nepovređivanja drugih, uz što Locke dodaje i uvjetnu dužnost očuvanja drugih – "kada njegovo samoočuvanje nije sporno, on treba koliko može, očuvati ostatak čovječanstva i ne smije, ako to nije provođenje pravde nad krivcem oduzeti ili naškoditi životu, ili onom što služi očuvanju života, slobode, zdravlja, tijela ili dobara drugoga".¹³

Kako Locke povezuje ova dva elementa svoga shvaćanja moralnosti – s jedne strane hedonizam, koji predstavlja motivacijsku teoriju psihičkog egoizma i ujedno objašnjava pluralizam naših vrednota, i, s druge strane, teistički utemeljene moralne dužnosti, koje predstavljaju obvezujuću nepristranost u moralnosti? Izvanjski ih Locke povezuje tako što moralne dužnosti ili vrline čini korisnim i povezuje ih s eshatološkim sustavom Božje nagrade i kazne jer Bog čovjeka "vidi u tami".¹⁴ Locke također izvanjski podupire moralne dužnosti sadržane u "prirodnom zakonu" s još dva zakona: građanskim ili političkim zakonom i filozofskim zakonom ili zakonom reputacije, koji naziva još "zakonom običaja ili privatne kritike".¹⁵ Ova dva posljednja zakona: građanski i

zakon reputacije imaju u Lockeovu sustavu dvostruku ulogu. Oni, s jedne strane, svjedoče o različitim shvaćanjima dobra, ali s druge strane, – i to je ono što trenutačno treba našem izvodu – Locke drži da su se "čak i u doba pokvarenih običaja dosta dobro sačuvale istinske granice prirodnog zakona koji treba biti pravilo vrline i poroka".¹⁶ Druvim riječima, i politički zakon i zakon reputacije svoje pravo utemeljenje imaju u prirodnom zakonu. Moglo bi se nadalje pokazati da Locke izvanjski povezuje moralnu motivaciju i moralne dužnosti putem svoje koncepcije odgoja u kojoj istaknutu ulogu ima razvoj i njegovanje posebnog unutarnjeg osjetila ili savjesti.

Za potrebe našeg izvoda moralne konstitucije subjekta, mnogo je interesantniji unutarnji način povezivanja motivirajućih i obvezujućih moći moralnosti, odnosno razina individualnog moralnog iskustva. Tu Locke povezuje moralnu motivaciju s moralnim dužnostima putem dviju moći ljudske prirode: volje i uma. Njihovo uzajamno djelovanje omogućuje treću moć ljudske moralne prirode – slobodu.¹⁷

Volja i um djelatne su moći ljudskog duha što znači da su sposobne izazvati neku promjenu. Volja je moć duha da "zapovijedi da se neku ideju uzme ili ne uzme u razmatranje, odnosno da se pokrene neki dio tijela iz njegova mirovanja, i obrnuto".¹⁸ Um je "moć opažanja". Postoje tri vrste opažanja:

"1.) Opažanje ideja u našem duha. 2.) Opažanje značenja znakova. 3.) Opažanje povezanosti ili razdvojenosti, slagavanja ili neslagavanja, koje postoji među nekima od naših ideja".¹⁹ Uloga je uma da kao "prirodno svjetlo"²⁰ otkriva prirodni zakon, u kojem su sadržane moralne dužnosti samoočuvanja i nepovređivanja drugih. Um, međutim, smatra Locke, ne može pokrenuti djelovanje. Locke slijedi Hobbesov model i drži da djelovanje pokreće volja, a volju pokreće nelagoda koja se očituje u želji. Procijep između volje, koja se u praktičnom vršenju te moći očituje kao želja ili htijenje, i, s druge strane, uma koji donosi uvid, popunjava treća ljudska moć – sloboda. Sloboda je "ideja o moći nekog djelatnika da učini ili da se suspregne od bilo kojeg djelovanja prema odluci ili zamisli svoga duha".²¹ Sloboda posreduje između volje, koja u želji teži zadovoljenju i otklanjanju nelagode, i uvida uma, koji nas vode "pravoj sreći" tako što odabiru određena, a ne bilo koja djelovanja.

"Prva i najveća upotreba slobode" piše Locke "je u tome da spriječimo slijepu prenatrženost; slobodu moramo na prvom mjestu koristiti za to da zastanemo, otvorimo oči, osvrnemo se oko sebe i sagledamo posljedice onoga što namjeravamo učiniti".²² Sloboda je neodvojiva od spoznaje jer "ni jedan djelatnik nije sposoban za slobodu ako ona nije posljedica mišljenja i suđenja".²³ Locke se oštro suprotstavlja onima koji slobodu izjednačavaju sa samovoljom, kao što je to u polemičke svrhe učinio Filmer pripisujući takvo izjednačavanje slobode i samovolje onima koji zagovaraju "neprirodnu slobodu naroda".²⁴ "Zaslužuje li da se nazove slobodom" – retorički se pita Locke – "to što je čovjek slobodan da pravi od sebe budalu, da navuče na sebe sram i nevolju? Ako bi sloboda, prava sloboda, bila u tome što bismo se istrgli od vodstva uma, i lišili ograničenja istraživanja i suđenja koja nas čuvaju od odabiranja i činjenja najgorih stvari, onda bi luđaci i budale bili jedini slobodni ljudi".²⁵ Lockeovo shvaćanje slobode nije jednostavno negativno, kao što je to Hobbesovo – odsustvo izvanjskih prepreka ili nepostojanje dužnosti – nego uključuje i elemente negativne i pozitivne slobode, te je jedno je od uporišta modernih perfekcionistačkih struja liberalizma.²⁶ Smisao je slobode da omogući pojedincu oblikovati svoje djelovanje prema vlastitom shvaćanju dobra.

Problem hedonističke moralne motivacije i teistički utemeljenih moralnih dužnosti u inačici racionaliziranog kršćanstva, Locke rješava na tragu novovjekovnoga dekartovskog modela slobode kao racionalnog ovladavanja strastima i samoodređenja. Samoodređenje znači da je djelatni izbor individualnoga moralnog subjekta rezultat njegove vlastite želje, vođene njegovom vlastitom prosudbom. To je moguće uz dva povezana uvjeta. Prvi je uvjet da dužnosti prirodnog zakona, koje spoznaje um, nisu supstancijalne ideje o dobrom životu koje obvezuju sve pojedince, nego su regulativne ideje koje postavljaju izvanjske granice individualnim koncepcijama dobra. One su formalno i negativno određene s jedinom svrhom da održe život (pojedinaac ne smije uništiti svoj život i ne smije povređivati tuđi), a ne da propišu koje oblike života treba slijediti.

Drugi uvjet, koji se naslanja na prvi i koji Locke u vrlo sličnim formulacijama preuzima od Hobbesa, je pobijanje shvaćanja o najvišem dobru kao univerzalnom moralnom

idealu na kojemu je moguće graditi zajednicu. "Stari filozofi" piše Locke "uzalud su istraživali da li se summum bonum nalazi u bogatstvu, ili u tjelesnim uživanjima, ili u vrlini, ili u kontemplaciji. S isto toliko razloga mogli su se sporiti je li najbolji okus jabuka, šljiva ili oraha, i podijeliti se u sekte zbog toga. Jer kao što dobri okusi ne zavisi od samih stvari, nego od njihova dopadanja ovom ili onom pojedinačnom nepcu, a o čemu postoji najveća raznolikost; isto tako najveća sreća sastoji se u posjedovanju onih stvari koje donose najveće uživanje i čije odsustvo prouzrokuje neki poremećaj, neku bol. A te su stvari vrlo različite za različite ljude".²⁷ Hobbes i Locke u svojim različitim izvedbama filozofije politike polaze od summum malum – najvećeg zla koje je u ugrožavanju života i na pretpostavci kojeg, budući da je univerzalno za sve ljude, moguće je graditi političku zajednicu. Pitanje dobra prepušteno je individualnom izboru, što onda posljedično znači i pluralističko shvaćanje dobra.

Time dolazimo do još jednog bitnog određenja individualnog subjekta – njegove osobne odgovornosti. "Vječni zakon i priroda stvari ne mogu se promijeniti, a da bi se time udovoljilo pojedinčevu lošem izboru. Ako on zanemari ili zloupotrijebi slobodu istraživanja onoga što stvarno i istinski čini njegovu sreću, i time bude zaveden na krivi put, za nesreće koje iz toga ishode kriv je njegov vlastiti izbor. On je imao moć da zatomi svoju odluku; ta moć mu je dana da bi istraživao i brinuo se o vlastitoj sreći i da bi pazio da ne bude prevaren".²⁸ Pogrešni životni izbori pojedinaca rezultat su "neznanja – ako neko sudi, a da nije pribavio sve obavijesti koje može pribaviti, on ne može izbjeći pogrešno suđenje"; zatim "nesmotrenosti – kad čovjek previdi i ono što zna" i to najčešće uslijed isključivog utjecaja nekog trenutno prisutnog zadovoljstva ili boli; te zbog "lijenosti i nemara, strasti i žestine, utjecaja mode ili stečenih loših navika".²⁹ Na pogrešne životne odabire utječe i sklonost ljudi da se zadovolje "prisutnom srećom ili izravnim zadovoljenjem", a da smetnu s uma da naše djelovanje stvara dalekosežan posljedični niz i shodno tome zanemare "najveće odsutno dobro" – jer naivno su mislili biti sretni bez njega – a to je "savršena i trajna sreća na onom svijetu".³⁰ Locke ne nedostaje ni upečatljivijih svjetovnih primjera u njegovim filozofskim Ogledima o ljudskom razumu, a koji trebaju pokazati da loši odabiri pojedinaca ishode iz njihovih nedovoljno racionalnih odluka, u ko-

jima nisu uspjeli sagledati sve posljedice svojih izbora. Kada bi bilo moguće "da nam istodobno budu predložene muke poštenog rada i muke umiranja od gladi i zime, nitko ne bi dvojio što će od toga izabrati".³¹ Drugim riječima, moralna je pretpostavka protoliberalnog shvaćanja čovjeka individualizirani racionalni voluntarizam, što znači stav da svaki pojedinac, isključivo svojim moćima razborite volje, oličenim u vlastitom izboru, postavlja sebe u svijetu ili odabire ono što jest i za to snosi isključivu odgovornost. Pluralizam dobara i pravo pojedinca na odgovorno samoostvarenje u vlastitom izboru, ne znači, međutim, da Locke zagovara moralni relativizam. Prema moralnom relativizmu jednostavno nema "loših" ili "pogrešnih" izbora. Locke, međutim, upravo inzistira na moralnoj razlici između osobnim izborima ljudi, jednako kao i na nerazdvoljivosti slobode i spoznaje.

Lockeova izvedba individualnog moralnog subjekta svakako nije bez problema. Dva su najočitija. Prvi problem tiče se utemeljenja moralnih dužnosti. Problem je to svake teološki utemeljene etike. Naime, ako je naša dužnost da se na temelju stvaranja pokoravamo našem Stvoritelju i tu dužnost shvatimo kao moralnu dužnost, tada nije moguće da moralnu dužnost objašnjavamo samo u okviru ograničenja koja nam nameće Božanski zakon.³² Drugim riječima, iz našeg odnosa prema Bogu već je uspostavljena moralna obveza, koja naknadno postaje dio Božanskog zakona. Problem je, dakle, taj što "nijedan zakon ne može stvoriti dužnost pokoravanja, tako što uključuje tu dužnost u svoj vlastiti sadržaj".³³ Sadržaj dužnosti i razlozi za dužnost nisu razlučeni.

Drugi problem, tiče se mehaničkog uspostavljanja moralnog jedinstva osobe, u kojem um, kao glasnogovornik moralnih dužnosti sadržanih u prirodnim zakonima, zauzdava strasti koje teže zadovoljenju. Um usmjerava, ali čine se ne i mijenja kvalitetu strasti, što je karakteristično i za Descartesa i za Hobbesa. To će dovesti do toga da strasti oblikuju svoju vlastitu racionalnost odnosno da, kao što je to slučaj kod Hobbesa, racionalnost postane samo poslužitelj strasti. Kod Lockea se to dešava tako, da se uzdama moralne racionalnosti otima "želja da se ima više negoli je ljudima potrebno"³⁴ i u izumu koristoljubive racionalnosti – novcu, nalazi načina da se zaobiđu prvobitna ograničenja prirodnog zakona, mada će se Locke zdušno truditi da pokaže kako koristoljubiva racionalnost pojedinaca, uvećavajući vlastiti

posjed, uvećava i izgled drugih, te tako zadovoljava i moralnu racionalnost.

Naposljetku, Lockeova izvedba etike je zanimljiva jer povezuje dva polazišta, koja će se u kasnijem razvoju liberalne političke filozofije razdvojiti. Riječ je, s jedne strane, o filozofskoj antropologiji, koja još od Aristotela predstavlja klasično uporište u izvođenju etičkih načela. Filozofsku antropologiju, Locke rabi za izvođenje moralne motivacije i dopijeva do stajališta koje će kasnije i interpretativno biti nazvano hedonistički utilitarizam.³⁵ S druge pak strane, moralne dužnosti ili ono što predstavlja obvezujuću snagu morala, Locke izvodi iz teološki utemeljenoga prirodnog zakona, kao racionalnog pravila koje eo ipso obvezuje sva racionalna stvorenja. Takvo izvođenje, koje polazi od načela što ga racionalna stvorenja ne mogu odbiti baš zato što su racionalna, otvara put, bez obzira na druge razlike, kasnijoj Kantovoj i Rawlsovoj etici.

2. 1. 2. Pojedinac u prirodnom stanju: privatno-moralna egzistencija

U prethodnom poglavlju nastojali smo pokazati na koji način Locke etički određuje ljudski subjektivitet, a što je početna točka njegove filozofije politike. Privatno-moralno određenje subjekta, Locke, u Drugoj raspravi, proširuje, formulacijski zaoštava i razvija do načela protoliberalne javne moralnosti i političke filozofije. Ključna određenja Lockeova protoliberalnog razumijevanja ljudskog subjektiviteta su:

- a) individualizam;
- b) pojedinčeva volja i instrumentalna racionalnost;
- c) prirodna sloboda i jednakost pojedinaca;
- d) samoodređenje u izboru i individualna odgovornost.

Lockeov protoliberalizam, kao i sva liberalna politička filozofija, počivaju na moralnom individualizmu. To nije metafizički individualizam, jer Locke ne misli da je čovjek samodostatno biće. To nije ni antropološki individualizam, jer Lockeova kontraktualistička konstrukcija prirodnog stanja drži da čovjek živi u "prirodnoj zajednici"³⁶ s razvijenim oblicima društvenosti. Lockeov individualizam je moralni stav, utoliko što drži da su interesi pojedinca jedini relevantni u prosudbi legitimnosti političkih institucija. Moralni in-

dividualizam načelno vrijedi i za socijalna ustrojstva. Brak tako počiva na ugovoru i žena "ima slobodu odvojiti se od njega (muža – op. R.R.) kada prirodno pravo i njihov ugovor to dopušta".³⁷

Stajalište liberalnog moralnog individualizma omogućuje da sve naše veze, projekte i ustrojstva u životu, promotrimo kao izabrane ili kao nametnute, odnosno kao one koje bi racionalno izabrali i time ih legitimirali, ili pak kao one, kojima bi uskratili pristanak i time ih delegitimirali. To je moguće utoliko, što je snažna metodička pretpostavka liberalnoga moralnog individualizma, stav prema kojem moralni subjektivitet pojedinca uvijek prethodi vezama, projektima i ciljevima koje on ostvaruje.³⁸ Između moralnog subjektiviteta pojedinca i njegova životnog projekta ili političkog ustrojstva uvijek postoji moralni prostor u kojem se on, svojim pristankom ili uskratom, koji imaju legitimirajuću ulogu, potvrđuje kao osoba. Drugim riječima, liberalni moralni individualizam pretpostavlja da pojedinac najprije slobodno odabire, a zatim pripada, a ne obrnuto. Svaki autoritarizam paternalističkog ili nekog drugog tipa, neovisno o posljedicama, postaje time nelegitiman.

Moralno nulta situacija javne moralnosti, u kojoj pojedinci još nisu izabrali, odnosno na temelju koje možemo rekonstruirati na kakva su ustrojstva racionalni pojedinci spremni pristati, jest prva sekvenca kontraktualističke priče – prirodno stanje. Prirodno stanje je stanje ljudske prirode. Njegova je zadaća da bude stanje moralnog subjektiviteta pojedinaca koje, u koncepciji moralnog individualizma, prethodi njihovu izboru političkog ustrojstva. Prirodno stanje stvara moralni prostor ili moralnu distancu s koje je moguće istražiti, kako uostalom u podnaslovu Druge rasprave ističe Locke "istinsko podrijetlo, doseg i svrhu građanske vlasti", a da bi se stvorila nova legitimacija političkog autoriteta i političke obveze.

Lockeovo prirodno stanje je prirodna i privatno-moralna udruga ljudi. Prirodna je zato što pojedinci ne zavise od volje drugog čovjeka i nisu izabrali "zajedničkog suca s autoritetom".³⁹ Privatno moralna je zato što regulativna načela prirodnog zakona "obvezuju svakoga".⁴⁰ Udruga je pak zato, što je "Bog prosudio da nije dobro za njega (čovjeka – op. R.R.) da bude sam, pa ga je podvrgnuo strogim obvezama nužnosti, običajnosti i sklonosti koje ga vuku u

društvo".⁴¹ Prirodno stanje je "stanje savršene slobode" u kome pojedinci "određuju svoje djelovanje i raspolažu svojim posjedima i osobama kako god misle da je, u granicama prirodnog zakona, primjereno i bez da pitaju dopuštenje ili da zavise od volje bilo kojeg drugog čovjeka".⁴² Uz ideju prirodnog prava pojedinaca na slobodu, Locke izvodi i ideju prirodne jednakosti. Argument je moralno interpretirana antropologija koja se poziva na samoevidentnost – "ništa nije očitije od toga da stvorenja iste vrste i reda, zajednički rođena s istim prirodnim prednostima i uporabom istih sposobnosti, trebaju također biti međusobno jednaka bez podređivanja ili podvrgavanja".⁴³ Jednaku slobodu pojedinaca da raspolažu resursima svoga tijela, duha i imetka Locke naziva vlasništvom. Takvo vlasništvo u širem smislu riječi, što je u 17. stoljeću uobičajena figura, ograničeno je dvjema temeljnim dužnostima prirodnog zakona. Prva je dužnost samoočuvanje, jer čovjek ima vlasništvo nad svojim životnim projektima, ali ne i nad svojim životom koji pripada Bogu. To će u kasnijim etapama Lockeova kontraktualizma biti ključni argument za neotuđivost i prioritet slobode, kojim se delegitimira apsolutna monarhija. Druga, temeljna dužnost prirodnog zakona, koja obvezuje svako racionalno stvorenje, je zabrana povređivanja "drugog u njegovu životu, zdravlju, slobodi i posjedu".⁴⁴ Temeljne dužnosti prirodnog zakona su regulativne, a ne supstancijalne ili teleološke ideje. Utoliko Locke daje prednost individualnim pravima pred obvezujućim koncepcijama dobra. Pitanje dobrog života i ljudskih svrha prepušteno je slobodnom istraživanju i individualnim odabirima pojedinaca. Sloboda, međutim, Locke opetovano ističe nije samovolja. "Bez slobode, razum ne bi imao svrhe, a bez razuma sloboda (kada bi to uopće mogla biti) ne bi značila ništa".⁴⁵ Odgovornost je pojedinaca da svoju prirodnu slobodu ispuone racionalnim uvidom i dovedu sebe do samorealizacije u odabranom obliku dobrog života. Ključni pojam za individualnu samorealizaciju i dobar život je pojam racionalnosti. Bog je sve ljude podario jednakom moći uma, ali ga ljudi zbog vlastitih propusta nejednako koriste. Um je u Drugoj raspravi izjednačen s prirodnim zakonom i on "poučava sve ljude", ali odmah domeće Locke, "koji mu se obrate za savjet".⁴⁶ Različita uporaba uma nije prirodna činjenica. To je moralna osobina, što znači da je rezultat individualnog oda-

bira. Locke je prvobitno pojam uma izjednačavao s uvidom u moralne sadržaje prirodnog zakona, što načelno odgovara platonovskom i kršćanskom poimanju. Zatim je um sve više mislio po modelu novovjeke instrumentalne racionalnosti – "suđenje je, tako reći, uravnoteženje računa, određivanje na kojoj strani se nalazi debalans".⁴⁷ Zaključno će pak, takva instrumentalna racionalnost, posebice oličena u svojim materijalnim uradcima, postati kriterij moralne prosudbe za vrijedne i manje vrijedne oblike života pojedinaca.

Postulati prirodne slobode i jednakosti delegitimirali su sve prirodne nejednakosti među ljudima.⁴⁸ Uspostavljena je početna točka jednake slobode ili, kasnijim nazivom, jednakih izgleda. Na moralnom habitusu pojedinaca je da racionalno i odgovorno, pokazat će se da to znači konzistentno i učinkovito, odaberu dobar način života, što će opet značiti maksimalizaciju vlastitih interesa, jer "Bog je ljudima dao svijet... radi njihove koristi i najvećih pogodnosti života koje su oni sposobni izvući iz njega".⁴⁹ Individualna samorealizacija je potvrda moralnog izbora i očituje se u dva odlikovana polja. Prvi je odnos prema prirodi ili rad, koji se opredmećuje u vlasništvu. Drugi je odnos prema drugom pojedincu ili pristanak, koji se opredmećuje u političkoj zajednici. Vlasničko potvrđivanje pojedinaca imat će supstancijalnu snagu i utemeljiti osobu u privatnoj, društvenoj i političkoj egzistenciji; dok će pristanak u političkom ugovoru imati instrumentalnu snagu i štititi vlasničko subjektiviranje osobe.

2. 1. 3. Moralna samorealizacija pojedinaca u vlasništvu

Vlasništvo je ono što po prirodi pripada pojedincu u njegovoj moralnoj dužnosti da očuva sebe i na najučinkovitiji način razvije svoje sposobnosti. To što po prirodi pripada pojedincu, nad čime on ima moć raspolaganja jest njegovo prirodno pravo. Ono obuhvaća "život, slobodu i imetak" i, nastavlja Locke, "koje ja nazivam općim imenom vlasništvo".⁵⁰ Locke štovitije inzistira, nakon što je pojmove život i slobodu, objedinio u pojam osobe, da: "Mora se razumjeti da ja ovdje kao i na drugim mjestima pod vlasništvom mislim na vlasništvo koje ljudi imaju kako nad svojim osobama, tako i nad svojim dobrima".⁵¹ Locke nije uvijek mislio na vlasništvo u ovakvom širem značenju, nego bez posebnih naznaka, koristi

pojam vlasništvo u užem značenju isključivog prava raspolaganja određenim dobrom. Bitno je, međutim, da između šireg i užeg značenja ne postoji proturječje, nego štoviše sukladnost. Iz šireg značenja, na što će naš izvod ukazati, Locke će izvesti uže značenje vlasništva, a uže značenje vlasništva Locke uvijek razumije kao opredmećen ili vidljiv dio pojedinčeve moralne osobnosti. Vlasništvo je sredstvo kojim pojedinci ostvaruju svoje moralne dužnosti, ali je istodobno i pokazatelj racionalnosti i vrijednosti odabranog života. Vlasništvo ima instrumentalnu, ali i ekspresivnu ulogu.⁵² Prirodno pravo vlasništva pripada svima, ali se ljudi individualiziraju i otkrivaju svoje karakterne osobine u načinima na koje pojedinci koriste to pravo.

Pojam vlasništva je, uz Lockeovu tezu o prioritetu i neotuđivosti slobode, arhimedovska točka protoliberalizma. Zbog toga vlasništvo ne može biti utemeljeno na nečem što je akcidenzijsko ili izvedeno, kao što to čine Grotius i Pufendorf s jedne, i Filmer i Hobbes, s druge strane, nego mora biti utemeljeno na nečem što je supstancijalno i neupitno. To može biti samo pretpolitički prirodni zakon, u kojem um otkriva samoevidentnost prirodnog prava i, štoviše, dužnosti vlasništva. Grotius i Pufendorf izvode privatno vlasništvo iz pristanka.⁵³ Grotiusova je ideja da je Bog nakon stvaranja, i kasnije nakon općeg potopa, dao ljudima Zemlju na zajedničko uživanje i uspostavio izvornu zajednicu u vlasništvu odnosno zajedničko vlasništvo nad stvarima. Ljudi tada, na temelju općeg sporazuma, zajedničko vlasništvo nad plodovima zemlje i nižim stvorenjima pretvaraju u privatno pravo prisvajanja. Pufendorf kritizira Grotiusove teze s obrazloženjem da i zajedničko prisvajanje je uvijek prisvajanje nekih, odnosno da su neki isključeni, a za sporazum o privatnom prisvajanju logički je potreban pristanak svih. Pufendorf zato ne polazi od izvornog zajedničkog vlasništva nad stvarima, nego pretpostavlja još jednu i to početnu fazu u uspostavi privatnog vlasništva. Ta, prema Pufendorfu logički nužna, prva etapa je tzv. negativna zajednica stvari. Ona označava situaciju u kojoj zapravo nema nikakvog vlasništva jer svatko ima pravo na sve i ništa nije više moje negoli nekog drugog. Izlaz iz takve situacije, i za Pufendorfa je univerzalni pristanak, kojim nastaje vlasništvo.⁵⁴ Grotiusu i Pufendorfu, u njihovu kontraktualističkom utemeljenju privatnog vlasništva, potrebne su prethodne, predvlasničke

faze zbog toga, da bi moralno ograničili privatnovlasničko prisvajanje.

Hobbes i Filmer pak, također, smatraju da privatno vlasništvo nije prirodno, nego je, prema njihovim postavkama, stvar zakonodavne volje suverena odnosno monarha. Hobbesovi razlozi za to su metodičke naravi. Svako neovisno uporište pojedinaca izvan suverenova nazora je eo ipso prijetnja Levijatanu. Hobbes tako kao peto učenje koje "oslabljuje ili smjera razaranju zajednice" navodi ono koje tvrdi da "svaki privatni čovjek ima apsolutno vlasništvo nad svojim dobrima; i to tako da isključuje pravo suverena".⁵⁵ Hobbesov elegantan odgovor unutar njegova sustava je da: "Svaki čovjek doista ima vlasništvo koje isključuje pravo svakog drugog podanika, ali on to ima na temelju suverene vlasti".⁵⁶ Filmer također drži da vlasništvo nije moguće izvan političke zajednice. On vlasništvo izvodi iz zakonskog akta monarha, čija je vlast pak legitimirana božanskim pravom.

Locke u Prvoj raspravi koristi Grotiusovu i Pufendorfov argumentaciju protiv Filmera, no u Drugoj raspravi i nju odbacuje. Njegova je nakana radikalna. On hoće pokazati da vlasništvo, a za njega vlasništvo, što ćemo pokazati, može postojati samo kao privatno, logički i moralno prethodi vlasti. Vlasništvo je prirodno pravo i temelj subjektiviteta čovjeka.

2. 1. 4. Lockeovo utemeljenje vlasništva: vlasničko subjektiviranje pojedinaca

Locke utemeljuje vlasništvo u samoevidentnim, neupitnim i univerzalnim prirodnim pravima. On razvija dvije teorije vlasništva. U Prvoj raspravi, u polemici protiv Filmera, Locke pokušava izravno iz dužnosti prirodnog zakona, koja se očituje u snažnom nagonu za samoodržanjem, izvesti pravo na privatno prisvajanje. "Obzirom da je nagon", piše Locke, "snažni nagon za očuvanjem njegova života i bića sam Bog usadio u njega kao načelo djelovanja, um, koji je glas Božji u njemu, nije mogao da ga ne uči i uvjerava, da slijedeći svoju prirodnu sklonost on mora očuvati svoje biće, slijediti volju svoga Stvoritelja, i da zbog toga ima pravo da upotrebljava ona stvorenja, za koja može svojim umom i osjetilima

otkriti da bi mu za to mogla služiti. Zato je čovjekovo vlasništvo nad stvorenjima utemeljeno na pravu, koje je imao da upotrebljava one stvari koje su mu prijeko potrebne ili korisne za njegovo postojanje".⁵⁷ To je Lockeova prva teorija vlasništva, u kojoj se pravo individualnog prisvajanja izvodi izravno iz ljudskih potreba. Njezin je problem u tome, što se na univerzalnim potrebama ljudi logički ne može utemeljiti ono do čega je Locke stalo – isključivo pravo individualnog prisvajanja.

Svoju drugu i značajniju teoriju o radu, kao izvoru vlasničkih prava, Locke izvodi u Drugoj raspravi. Pomak k shvaćanju o radu, kao temelju vlasništva, različiti interpreti objašnjavaju različitim utjecajima. Geraint Perry i Crawford B. Macpherson pokazuju da ideju o vlasništvu nad vlastitom osobom, koja će za Locke biti krucijalna u njegovu utemeljenju vlasništva, imaju još levereri, i to posebice Richard Overton u svom spisu "Strijela protiv svih tirana" iz 1646.⁵⁸ Peter Laslett pak, ističe da je Locke 1667. pribavio primjerak Pettyeve knjige iz 1662. u kojoj je obrađena radna teorija vrijednosti, a natuknice o radu kao izvoru vrijednosti Locke je mogao pronaći i u Hobbesovu "Leviathanu".⁵⁹ Martin Seliger drži da je Pufendorf anticipirao Lockeovu svojom tezom prema kojoj plodovi zemlje nemaju koristi, ako nisu individualno prisvojeni, tj. ako drugi mogu uzeti ono što smo mi svojim djelovanjem već odabrali.⁶⁰ David Wootton upozorava da Tyrrell i Locke koriste potpuno istovjetan primjer o zajedničkoj hrani na stolu, dio koje, nakon što ga netko uzme s zajedničkog pladnja, postaje njegov.⁶¹

Lockeova druga teorija vlasništva započinje pobijanjem Grotiusove i Pufendorfove teze o univerzalnom pristanku kao temelju vlasništva. Njihov moralni argument Locke osporava činjeničnom tvrdnjom – "ako bi takav pristanak bio nužan čovjek bi izglednijo unatoč obilju koje mu je Bog dao".⁶² Locke ne napušta nakanu da individualno vlasništvo izvede iz prirodnog prava na samoodržanje, kao što je to htio i u prvoj teoriji vlasništva, ali sada uočava da je rad pojedinca nedostajuća karika takvog nauma. Bog je plodove Zemlje i sva niža stvorenja dao ljudima kao zajedničko dobro, ali ono može biti od koristi pojedincu, koji je za Locke isključivi subjekt, jedino ukoliko ih on prisvoji vlastitim radom. Pojedinčev rad izdvaja njegov udio iz zajedničkog posjeda. "Tako trava koju je moj konj popasao, livada koju je

moj sluga pokosio, i ruda koju sam iskopao na bilo kojim mjestima na kojima ja, zajedno s drugima, imam na njih pravo, postaju moje vlasništvo, bez ičijeg ustupanja ili pristanka. Moj ih je rad izdvojio iz zajedničkog stanja u kojemu su bili, i usadio moje vlasništvo u njih".⁶³ Pojedinčev rad čini dvije stvari. Prva je da izdvaja neko dobro iz zajedničkih darova prirode i jedino tako, to dobro postaje uporabljivo za pojedinca. Druga je uloga rada da se osoba u radu, kako kaže Locke, "miješa s prirodom"; i "dodaje prirodi nešto što pripada pojedincu" i na taj način, poništava prethodno zajedničko pravo na taj dio prirode, odnosno isključuje prava drugih. "Što god da on izdvoji iz stanja koje je priroda priskrbila i što god da ostavi u njemu, on je pomiješao svoj rad i pridodao nešto što je njegovo i time to učinio svojim vlasništvom".⁶⁴ Otkuda radu takva moć da izdvaja dobra iz zajedničkih darova prirode i da isključuje druge, obzirom na njihova jednaka prirodna prava? Otkuda radu moć da stvara vlasništvo? Lockeov je odgovor: rad je temelj vlasništva zbog toga što "svaki čovjek ima vlasništvo nad svojom vlastitom osobom. Nitko na nju nema nikakvog prava do on sam. Rad njegova tijela i djelo njegovih ruku, opravdano su, možemo reći, njegovi".⁶⁵ Raščlanimo li odgovor dolazimo do sljedećeg. Rad je izvor vlasništva, zato jer je i sam vlasništvo i to osobe koja radi. On pripada osobi koja radi, zato jer pojedinac ima vlasništvo nad svojom vlastitom osobom. Dvije su stvari ovdje ključne. Prva je liberalna koncepcija moralnog individualizma u kojoj pojedinac posjeduje sebe, tj. vlasnik je svoje vlastite osobe. Pojedinac je metodička fikcija oboržana prirodnim pravima slobode i jednakosti, koja prebiva u sferi mogućnosti, te logički i moralno prethodi osobi, koja je rezultat pojedinčevih životnih izbora i uradaka. Pojedinac ili moralno jastvo ima isključivo prirodno pravo raspolaganja vlastitim potencijalima i otuda uradcima svoje vlastite osobe. Locke upravo to naziva vlasništvom. Pojam vlasništva se u bitnom poklapa s pojmom slobode, neovisno o tome mislimo li vlasništvo u širem ili u užem smislu riječi. Ako mislimo na vlasništvo u širem smislu riječi, tada je sloboda njegov konstitutivni dio jer bez slobode nema ni života ni imetka. Upravo će ta teza o prioritetu slobode i njezinoj neotuđivosti biti Lockeova krucijalna postavka u koncepciji protoliberalnoga političkog ugovora. Ako pak mislimo na vlasništvo u užem smislu riječi, tada je ono opet opredme-

ćena ili materijalizirana sloboda, koja potvrđuje i pokazuje subjektivitet pojedinca.⁶⁶ Negativno formulirana teza o pojedincu kao vlasniku vlastite osobe, a otuda i rezultata vlastita rada, naznačuje da nitko nema prirodno pravo na prirodni autoritet, koji bi raspolagao drugom odraslom osobom i rezultatima njezina rada. Sloboda i/ili vlasništvo ključni je posredujući član, koji čini da se pojedinci u privatnoj sferi iz postuliranoga moralnog obzora jednakih mogućnosti razvijaju u aktualitet osoba, koje nisu jednake, jer nejednako raspolažu svojim prirodnim sposobnostima, a što je opet stvar njihova moralnog izbora.

Druga je bitna stvar da je rad također vlasništvo – vlasništvo pojedinca koji raspolaže svojom vlastitom osobom i onime što ona načini, ali to se vlasništvo razlikuje od drugih oblika vlasništva. Svi drugi oblici vlasništva, prije negoli su individualno prisvojeni, bili su predmet zajedničkih i jednakih prava svih pojedinaca. Rad, međutim, nikada nije bio objekt zajedničkih i jednakih prava pojedinaca, nego je od uvijek ili po prirodi stvari pripadao pojedincu, koji je vlasnik resursa i uradaka svoje osobe. To je razlog da je rad primarno ili prirodno vlasništvo, dok su drugi oblici vlasništva koje on stvara sekundarna ili stvorena vlasništva.⁶⁷

Lockeovo utemeljenje vlasništva nad stvarima u moralnom postulat u vlasništva nad vlastitom osobom, implicira i dvije dodatne značajke. Na prvu je ukazao Crawford B. Macpherson,⁶⁸ a na drugu John Plamenatz.⁶⁹ Macpherson ističe da je Lockeovo vlasničko pravo bitno moderno u odnosu prema srednjovjekovnom i engleskom običajnom pravu. Locke se oslanja na rimsku pravnu tradiciju i drži da je vlasničko pravo apsolutno u smislu isključenja drugog⁷⁰ i u smislu raspolaganja vlasništvom, odnosno njegovim prijenosom ili čak uništenjem.⁷¹ Srednjovjekovno englesko običajno pravo vlasništva nije nužno bilo isključujuće, jer je značilo vlasništvo nad prihodom od stvari, a ne nužno vlasništvo nad stvari.⁷² Tako je bilo moguće da različiti ljudi imaju različita prava na istom komadu zemlje. Nadalje, feudalno vlasništvo nad zemljom je često bilo sustav neprenosivih prava,⁷³ dok je prijenos vlasništva u užem smislu riječi, a putem pristanka, temelj Lockeova protoliberalnog razumijevanja društva. Konačno najvažnija je razlika u tome što su feudalna vlasnička prava sustav privilegija, koji ishodi iz posebnog statusa nositelja toga prava, dok su Lockeova pri-

rodna vlasnička prava poopćiva i, dakako, odgovaraju potrebama nastajuće kapitalističke tržišne privrede.

Plamenatz upozorava da Locke ne izvodi, nego jednostavno implicira da je pravo nasljeđivanja sadržano u pravu individualnog prisvajanja.

Locke odbacuje prigovor da učenje o prirodnim vlasničkim pravima pojedinaca, koja se realiziraju u radu, vodi u proizvoljno gomilanje. "Isti prirodni zakon koji nam je na takav način dao vlasništvo, također je ograničio to vlasništvo".⁷⁴ Locke ističe dva pravila prirodnog zakona u stjecanju vlasništva. Njihova je formalna uloga u tome da budu moralne dužnosti, a naša će interpretacija pokazati da se radi o kvazimoralnim dužnostima, koje će, zapravo, načelu individualnog radnog prisvajanja priskrbiti intersubjektivno priznanje. Prvo ograničenje, Locke izvodi iz Božjeg nauma, prema kojemu ljudi trebaju uživati u darovima zemlje. Otuda slijedi da "Koliko god netko može da upotrijebi neko životno dobro prije negoli se ono pokvari – toliko on može da svojim radom uspostavi vlasništvo nad tim. Štoga je iznad toga više je od njegova udjela i pripada drugima".⁷⁵ To pravilo prirodnog zakona prividno ima formu moralne dužnosti, koja ograničava individualnu volju u radnom prisvajanju. Privid je u tome što racionalni pojedinac, kakvog Locke neprestano ima na umu, jednostavno zbog sebe, a ne zbog drugih, nije voljan da radom prisvoji više negoli što može koristiti. Ukoliko bi to učinio, bilo bi to neracionalno rasipanje ponajprije vlastitih radnih sposobnosti, a tek onda i zajedničkih dobara prirode. Apsurdnost Lockeova prvog ograničenja prirodnog zakona ponajbolje se uočava kad ga izrazimo u negativnoj formulaciji – pojedinac ne smije prisvojiti više negoli što može upotrijebiti! Pa zašto bi prisvajao više, kad postoji fizička, a ne kako Locke želi pokazati moralna granica u prisvajanju. Sam Locke na jednom mjestu dopušta da bi to bilo "glupo jednako kao i nepošteno",⁷⁶ ali njegova interpretacija ide zatim k tome da pokaže da je sve drugo što zadovoljava taj uvjet moralno prihvatljivo ili pošteno. To ne znači da je Lockeovo prvo kvazimoralno ograničenje besmisleno. Ono legitimira individualno radno prisvajanje i istodobno pokazuje na koji se način mogu pomaknuti fizičke granice u prisvajanju, a da uvjet "nepokvarljivosti", "nerasipanja ili nerazaranja" prirodnih dobara bude zadovoljen. Riječ je, dakako, o racionalnom pojedincu "koji će razmijeniti šljive koje bi sagnjile u tjedan

dana za orahe koji bi bili dobri za jelo tijekom čitave godine; on nije načinio nikakav prekršaj; nije rasipao zajednička dobra, nije razorio nijedan dio Božjeg dara koji pripada drugima, tako dugo dok ništa nije beskorisno propalo u njegovim rukama. Nadalje, ako bi on dao svoje orahe za komad metala čijom bojom je zadovoljan ... on nije povrijedio prava drugih, on je mogao zgrtati toliko takvih trajnih stvari koliko je htio; prekoračenje granica njegova pravična vlasništva ne leži u veličini njegova posjeda, nego u beskorisnom propadanju bilo koje stvari u tom posjedu".⁷⁷ Uporabom novca, prvo "ograničenje" prirodnog zakona nije ograničilo individualno radno prisvajanje, nego je legitimiralo prirodno pravo pojedinca na neograničeno zgrtanje. Uloži novca i kapitalističke privrede, vratit ćemo se nakon što razmotrimo, Lockeovo drugo ograničenje koje postavlja prirodni zakon, budući da će i tu biti presudna uloga novca, a u Lockeovoj nakani da opravda zbiljski neograničena vlasnička prava pojedinaca. On to ovdje čini tako, što nastoji pokazati da je kapitalistička tržišna privreda sustav društvene suradnje u kojem svi imaju izgleda dobiti najviše, a oni koji, moralno zasluženo, dobiju najmanje još su uvijek na dobitku.

To drugo ograničenje koje postavlja prirodni zakon također ima formu striktno moralne dužnosti, no zapravo se radi o činjeničnom sudu, bilo istinitom ili neistinitom, koji izražava stav da je "priroda" i "prirodni zakon" uredio stvar tako, da individualno radno prisvajanje ne može nanijeti štetu drugome pojedincu, jer mu nužno ostavlja "dovoljno, i jednako dobro." Interpretacijska prijepornost Lockeove formulacije zahtijeva da je navedemo u cijelosti. "To prisvajanje ma kojeg dijela zemlje njegovim obrađivanjem nije bilo ni na kakvu štetu bilo kojeg drugog čovjeka, pošto je još ostajalo dovoljno i isto tako dobro, pa i više negoli bi još nezbrinuti mogao upotrijebiti. Tako zapravo, nikada nije ostajalo manje za druge zbog njegova ograđivanja za sebe. To zato što on, koji ostavlja onoliko koliko drugi može upotrijebiti, čini isto tako dobro kao da ništa ne uzima".⁷⁸ I nadalje "Priroda je dobro uspostavila veličinu vlasništva putem domaćajstva ljudskog rada i ugodnosti života: Nijedan čovječji rad ne bi mogao podčiniti ili prisvojiti sve; niti bi njegovi užici mogli da potroše više od malog dijela; prema tome nije moguće da bilo koji čovjek, na takav način, narušava prava drugog, ili da za sebe stječe vlasništvo na štetu svojeg

susjeda, kojemu još ostaje prostora za jednako dobar i isto tako velik posjed (nakon što je drugi izdvojio svoj) kao i prije negoli je bio prisvojen".⁷⁹ Lockeova formulacija pokazuje da drugo ograničenje prirodnog zakona u stjecanju vlasništva – da drugima ostane "dovoljno i isto tako dobro" – nije moralna dužnost, jer se ne radi o svjesnom ograničavanju individualne volje koja uzima u obzir postojanje drugih pojedinaca, nego se radi o nužnosti, koju pojedinac sve i da hoće, pretpostavimo zbog zlobe, ne može prekršiti. Kada pojedinac u radu prisvaja zajednička dobra, on automatski i neovisno o svojoj volji, ostavlja drugima "dovoljno i isto tako dobro." Lockeove strategije obrazloženja takvog stava uzimaju različite oblike. Ponovno se novac i novčana privreda uzimaju kao vododijelnice u strategijama obrazloženja. Za prednovčano doba, odnosno u "prvim stoljećima postojanja svijeta",⁸⁰ obrazloženje je naturalističko - ljudi je malo, a svijet je velik, pa nužno ostaje dovoljno za sve. "Zemlje u svijetu ima dovoljno da zadovolji udvostručeno stanovništvo" piše Locke i domeće "da nisu pronalazak novca i prešutni sporazum ljudi da na njega prenesu vrijednost, uveli - na temelju suglasnosti – veće posjede i pravo na njih".⁸¹ Ta bi formulacija mogla biti protumačena kao izvorni egalitarizam vlasništva (u užem smislu riječi) prije uvođenja novca, ali bilo bi to suprotno Lockeovu stajalištu. Tu malu nekonzistentnost on ispravlja u 48. odjeljku, istog V. poglavlja i shodno svojem stajalištu piše: "I kao što su različiti stupnjevi radišnosti voljni ljudima dati posjede različitih veličina, tako im izum novca daje prigodu da u tome ustraju i da ih prošire".⁸² Novac je, dakle, samo instrument, koji proširuje polje dokazivanja radišnosti u posjedu, a pravi uzrok nejednakih posjeda je nejednaka spremnost na rad i nejednaka racionalnost u radu što postoji oduvijek.

Ako je načelo prirodnog zakona prema kojem drugima u stjecanju treba ostati "dovoljno i isto tako dobro", bilo lako obrazložiti u prednovčano doba, izum je novca promijenio odnose i drastično povećao razlike u imetku. Locke sada mora radikalno promijeniti i strategije obrazloženja toga načela. Zaokret je očit već u metodičkoj definiciji početnog stanja. Za obrazloženje koje smo nazvali naturalističkim, a koje vrijedi za prednovčano doba, početna je pretpostavka obilje prirodnih darova, koji su fizički dostatni za sve, ma koliko pojedinci radom prisvojili. U poslijenovčanom razdoblju

Locke polazi od potpuno suprotne pretpostavke – prirodne oskudice. To je potrebno zato, da pokaže da je rad tvorac gotovo sve vrijednosti proizvoda. "Rad zapravo" piše Locke "stavlja različitu vrijednost u svaku stvar; ... rad čini najveći dio vrijednosti. Mislim da i po vrlo skromnoj računici možemo reći da od proizvoda zemlje korisnih za život čovjeka devet desetina su učinci rada; štoviše, ako bismo ispravno procijenili stvari, kako one dolaze do naše uporabe, i izračunali različite izdatke oko njih; što u njima dugujemo samo prirodi, a što radu, onda ćemo naći da u većini njih devedeset i devet posto treba staviti na račun rada".⁸³ Radna teorija vrijednosti je premisa, koja je Lockeu potrebna za sljedeći izvod. Ako je rad izvor gotovo sve vrijednosti proizvoda, onda onaj tko radom prisvaja zajedničke darove prirode ne smanjuje, nego povećava vrijednost. Izvod je do tuda konzistentan, ali Locke ne tvrdi da se povećava samo vrijednost proizvoda kojim raspolaže individualni vlasnik, nego tvrdi da se time povećavaju "zajednička dobra ljudi." Skok je u argumentaciji velik. Pogledajmo navod. "Dopustite da tome dodam, da onaj tko svojim radom prisvaja zemlju za sebe, ne smanjuje nego povećava zajednička dobra ljudi. To zato što zalihe hrane koje služe za održavanje ljudskog života, proizvedene na jednom jutru ograđene i obrađene zemlje deset su puta (govoreći vrlo skromno) veće od onih koje su dobivene na jednom jutru jednako plodne, neobrađene zajedničke zemlje. I zato se za onog koji ograđuje zemlju i ima mnogo više sredstava za život s deset jutara, nego što bi imao s stotinu prepuštenih prirodi, doista može reći, da je devedeset jutara dao ljudima. Jer njegov mu rad sada s deset jutara donosi zaliha koje bi inače bile proizvod stotinu jutara zajedničke zemlje".⁸⁴ Poduži navod bio je potreban, jer ova ključna Lockeova argumentacija ima ugrađenu logičku pogrešku. Locke, naime, započinje svoje opravdanje prirodnih vlasničkih prava na temelju striktnog individualizma, a kada je potrebno pokazati moralnost takvog načina prisvajanja koje navodno ostavlja "dovoljno i jednako tako dobro" za druge pojedince, onda on prelazi na utilitarnu argumentaciju uvećavanja zajedničke koristi u kojoj se brišu razlike među pojedincima, odnosno pitanje distribucije zajedničke koristi nije na dnevnom redu. Struktura Lockeova argumenta nalikuje zato sofizmu. U individualnom radnom prisvajanju drugi je pojedinac isključen, a u legitimiranju individualnog radnog pri-

svajanja njega se – drugog pojedinca – ponovno uključuje u razmatranje o tobože nediferenciranom zajedničkom dobru ljudi. Brojnošću istovjetnih primjera Locke nastoji nadoknadi manjkavost argumentacije. Jedini smjer argumentacije, koji Locke preostaje i koji on naznačuje, ali ne i izvodi, jest hobsovski način objašnjenja morala prema kojem društvena suradnja može biti stvar uzajamne koristi, jer pojedinci kao pojedinci imaju pred sobom zatvoreni skup mogućnosti (dobitak jednog, gubitak je drugog), a suradnja može otvoriti nove mogućnosti odnosno predstavlja načelno otvoreni skup solucija. Posve je drugi problem, u kojoj je mjeri i je li uopće, Lockeova koncepcija prirodnih privatnovlasničkih prava otvorena za suradnju među pojedincima. Njegova je koncepcija, u izvedenom obliku, mnogo bliža automatizmu Smithove "nevidljive ruke". Ograničenja prirodnog zakona, pokazali smo, ne ograničavaju, nego upravo legitimiraju neograničeno pravo privatnovlasničkog radnog prisvajanja. Jedini preostali normativni okvir racionalnog pojedinca, koji je nagnan da svoj novovjekovni *conatus* potvrđuje u svijetu, jest apsolutna sebičnost. Medij njezina racionalnog iskazivanja je proširenje vlastite osobe u vlasništvu. Tu se Lockeov pojam racionalnosti, unatoč njegovu zaobilaznom putu, svodi kao i u Hobbesa, na unutarnju konzistentnost u strategijama maksimalizacije vlastitog interesa.⁸⁵ Ali zašto je racionalno maksimalizirati vlastiti interes? U odgovoru na to pitanje Locke, gotovo s žaljenjem, upućuje na "prohtjev da se ima više negoli je ljudima potrebno",⁸⁶ a koji u jednom trenutku pretpostavljene povijesti obuzima slabu ljudsku dušu i mijenja intrinzičnu vrijednost stvari, odnosno prešutnim se sporazumom uvodi novac. Taj prohtjev da se ima više negoli je ljudima potrebno, samo je drugo ime za moć. Lockeovo shvaćanje čovjeka ponovno otkriva svoje hobsovske korijene. Jer kao što je Hobbes razlikovao prirodne prohtjeve, koji prestaju s zadovoljenjem, i nezadovoljiv prohtjev za moći, koji se iskazuje u bogatstvu, časti i moći naređivanja, tako i Locke prepoznaje u čovjeku nezadovoljiv prohtjev da se ima više negoli mu je potrebno, a koji se iskazuje u radnom zgrtanju vlasništva. Vlasništvo postaje dominantni oblik moći među privatnim ljudima. Isprva je to moć pojedinca nad vlastitom osobom, zatim nad prirodom i naposljetku, uvođenjem novca i tržišne privrede, nad drugim čovjekom. Lockeovo utemeljenje vlasništva model-

ski prati Hobbesovo objašnjenje moći. Hobbes razlikuje prirodne ili izvorne moći koje čine "vrhunske sposobnosti tijela ili duha kao što su izvanredna snaga, izdržljivost, razboritost, umijeća, rječitost, velikodušnost i plemenitost".⁸⁷ Takvu moć Locke pak naziva vlasništvom pojedinca nad svojom osobom, ili interpretacijski smo to nazvali primarnim vlasništvom, a u paraleli s Hobbesom, najprecizniji bi naziv bio prirodno vlasništvo. Pored prirodnih moći, Hobbes razlikuje i instrumentalne moći. Njih "stječemo na temelju tih (prirodnih moći – op. R.R.) ili putem sudbine, a čine ih sredstva da steknemo više: kao što su bogatstvo, čast, prijatelji i tajno djelo Božje koje ljudi nazivaju srećom".⁸⁸ Paralela Hobbesovih instrumentalnih moći s Lockeovim pojmom vlasništva u užem smislu riječi ili priznatim imetkom, odnosno onim što interpretacijski možemo nazvati sekundarnim, umjetnim ili stečenim vlasništvom, posve je očita. Paralela Hobbesova pojma moći i Lockeova pojma vlasništva tu ne prestaje. Dapače, najvažnija je njihova zajednička priroda kompetitivne intersubjektivnosti, koja čini da se moć i vlasništvo mogu pojmiti samo dinamički jer samo nova, uvećana moć ili novo uvećano vlasništvo mogu osigurati ono postojeće. Hobbes to konceptijski može i dapače treba otvoreno ustvrditi, jer protutežu nalazi izvan sustava sukobljenih moći privatnih pojedinaca – u nadmoćnosti umjetna suverenova mača koji treba osigurati mir i sigurnost. Hobbes tako piše "u tome je priroda moći kao slava, što dalje ide to se povećava; ili kao kretanje nebeskih tijela, koja što dalje idu to više imaju prijeći".⁸⁹

Moć je jednako kao i vlasništvo, a vlasništvo je u odnosu prema drugom čovjeku posredovani oblik moći, način da se kreira budućnost ili "zauvijek osigura put njegovoj (pojedincevoj – op. R.R.) budućoj želji".⁹⁰ Uzrok nezadovoljive žudnje za još moći "nije uvijek u tome da se čovjek nada jačem užitku od onog koji je već postigao, ili u tome da on ne može biti zadovoljan s umjerenom moći, nego je u tome da on ne može osigurati moć i sredstva da dobro živi, a koje sada ima, bez da stekne još".⁹¹ To je spiritus movens i perpetuum mobile novoga građanskog svijeta. Stalni prohtjev za moći je intersubjektivna nužnost, koju Hobbes naknadno smješta na razinu filozofske antropologije.

Lockeova politička filozofija počiva na takvim temeljima, ali Locke ne eksplicira kompetitivnu intersubjektivnost, nego

jednostavno konstatira doslovce umetnutom rečenicom: "na početku, prije negoli je prohtjev da se ima više nego što je ljudima potrebno promijenio intrinzičnu vrijednost stvari ...".⁹²

Racionalni pojedinci, dakle, sada imaju prohtjev da posjeduju više nego što im je potrebno i Locke to povezuje s građanskom uporabom novca. Tu, međutim, prestaju sličnosti i počinju razlike u odnosu prema Hobbesu. Locke je uvjeren u racionalnost i moralnost autoregulacijskog sklopa vlasnički subjektiviranih pojedinaca, kojima je potrebna zaštita političkog autoriteta jedino zbog, mogućeg i povremenog, ekscesivnog ponašanja neracionalnih pojedinaca. Hobbes je, s motrišta svoje antropomehanike, smatrao da subjektiviranje pojedinaca u moći nužno znači negativnu zajednicu sukoba i rata, dok je Locke pak, oboružan prirodno-vlasničkim pravima pojedinaca i moralnim dužnostima prirodnog zakona, koje zabranjuju suicid i povredu drugih bez prava, smatrao da vlasničko subjektiviranje pojedinaca stvara moralno opravdanu kompetitivnost i nudi polje suradnje u kojem dobivaju, doduše nejednako ili točnije prema zaslugi, ali ipak svi. Upravo zato što je vlasničko subjektiviranje u interesu svih, Locke tvrdi da uporaba novca kao reprezentanta i mjere vrijednosti, te kapitala, počiva na prešutnom pristanku. Novac, odnosno kapitalistička tržišna privreda i pretpostavljeni prešutni pristanak na kome počiva njegova legitimnost, čvorište je svih Lockeovih priča. On tako razdvaja "zlatno doba ... koje je imalo više vrline i shodno tome bolje vladare i isto tako manje poročne podanike",⁹³ od doba u kome je zavlдало "uobraženo častohleplje i amor sceleratus habendi".⁹⁴ Locke razdvaja doba "malih posjeda i još manje gramzljivosti koje si nije moglo dopustiti veće sporove",⁹⁵ od doba u kome je "pronalazak novca" (taj Lockeov izraz označava kapitalističko tržišno gospodarstvo) "pružio mogućnosti" da se nejednaki posjedi "uvećaju"⁹⁶ i raspiri "častohleplje i raskoš".⁹⁷

Uporaba novca, u Lockeovom značenju kapitalističke tržišne privrede, doskočila je i trećem, fizičkom ograničenju individualnog prisvajanja. Novac je, naime, kao što smo pokazali, učinio izlišnim prvo ograničenje prirodnog zakona – uvjet nepokvarljivosti, jer je uspostavom tržišta omogućio opću razmjenjivost svih stvari, odnosno konkretni uradak pretvorio u apstraktnu robu. On je time oslobodio radišnost zgrtalačkog pojedinca, koji svojim radom stvara vrijednost i

uvećava "zajednička dobra ljudi", pa je i drugo ograničenje prirodnog zakona – da ostane "dovoljno i isto tako dobro" ne samo zadovoljeno, nego i prezadovoljeno, jer ostaje i "više negoli bi nezbrinuti mogao upotrijebiti".⁹⁸ Preostalo je još samo fizičko ograničenje rada – umor. Locke će i od toga odriješiti zgrtalačkog pojedinca, tako što će, posredstvom novca, razdvojiti isprva izravnu vezu između rada i vlasničkih prava nad stvorenim ili sekundarnim vlasništvom. Vlasnička prava nad sekundarnim ili stečenim vlasništvom temelje se, prema teoriji zauzeća koju Locke prihvća, samo na prvom "miješanju" rada pojedinca s zemljom ili sirovinom. Rast broja stanovnika i uznapredovala novčana privreda, međutim, dovele su do koncentracije stečenog vlasništva u rukama racionalnih i pronicljivih pojedinaca jer "Bog je ljudima dao svijet na zajedničku uporabu, ali budući da im ga je dao zbog njihove koristi i najvećih pogodnosti života koje su sposobni izvući iz njega, ne može se pretpostaviti da je mislio da uvijek treba ostati zajednički i neobrađen. On ga je dao na uporabu radišnom i racionalnom (i rad je bio njegovo pravo na to), a ne hiru ili pohlepi svadljivog i prgavog".⁹⁹ Zemlju i sirovine zauzeli su radišni i racionalni, jer "rad je, u početku, davao pravo na vlasništvo",¹⁰⁰ a drugima je ostalo njihovo prirodno ili primarno vlasništvo nad vlastitom osobom i mogućnost da do sekundarnog ili stečenog vlasništva dođu prijenosom, koji uključuje pristanak prvobitnih vlasnika. Ugovor o najamnom radu, prema kojemu vlasniku sekundarnog ili stečenog vlasništva pripada rezultat "miješanja" rada uposlenika s prirodom, a uposleniku ili radniku pripada ugovorena nadnica za određeno radno vrijeme ili radni učinak, jedina je, smatra Locke, racionalna solucija koja zadovoljava interese svih. Nakon uvođenja novca, Locke ne promatra više rad kao izvor sekundarnog vlasništva, nego kao izvor vrijednosti koji uvećava zajednička dobra. Pitanje utemeljenja vlasništva je, prema Lockeu, riješeno i prepušteno je zajednicama, koje svojim zakonima "reguliraju vlasništva privatnih ljudi u njihovom društvu, i tako na temelju ugovora i dogovora uređuju vlasništvo koje su rad i radišnost začeli".¹⁰¹

Na temelju čega može Locke graditi svoju tezu prema kojoj prirodno-pravno vlasnički subjektivirani pojedinci prešutno pristaju na uporabu novca, odnosno kapitalističku tržišnu privredu? Poštuje li takav sustav tržišnog suparništva

drugo ograničenje prirodnog zakona, prema kojemu drugima treba ostati "dovoljno i jednako tako dobro"? Locke je uvjeren u potvrđan odgovor. Njegovo opravdanje vlasničkog individualizma i tržišne privrede počiva na ideji, prema kojoj racionalni pojedinac ne može uskratiti svoj pristanak opciji, koja poboljšava njegov položaj. Pojedinac se ne uspoređuje s drugim pojedincima, jer očito postoje velike razlike – razlike koje Locke pripisuje različitoj racionalnosti i radišnosti – u postignutim položajima, odnosno veličini sekundarnog ili stečenog vlasništva. Svaki racionalni pojedinac, međutim, – i u tome je bit opravdanja – uviđa da je njegov osobni položaj bolji (čak i onda ako ne koristi osobito dobro svoju racionalnost i radišnost pa je zato najamni radnik) u tržišnom sustavu, negoli bez njega. Ta razlika između tržišnog i netržišnog sustava je ono što pojedincu daje "dovoljno i jednako tako dobro". Locke je precizan i kaže "dovoljno i jednako tako dobro", a ne više "dovoljno i jednako tako veliko". "Dovoljno i jednako tako dobro" jesu pojmovi koji ukazuju na prednost onih u tržišnom sustavu, prema onima izvan takva sustava. Koliko je to dovoljno i jednako tako dobro, to pak ovisi o moralnom habitusu pojedinaca ili načinima na koji oni koriste jednake sposobnosti kojima ih je Bog obdario. Drugim riječima, distribucija sekundarnog vlasništva unutar tržišta je pravična, budući da je to stvar pojedinaca i njihovih izbora, a tržište je legitimirano time što "I kralj velikog i plodnog područja (Amerike – op. R.R.) hrani se, stanuje i odijeva tamo lošije negoli nadničar u Engleskoj".¹⁰²

2. 1. 5. Ambivalentnost prirodnog stanja i potreba za zaštitom vlasništva

Prešutni sporazum je misaona figura u kojoj se sve Lockeove priče slijevaju u jedan tok. S jedne strane to je pretpostavljena ekonomska povijest, koja završava prešutnim pristankom na uporabu novca, odnosno na kapitalističku tržišnu privredu. S druge strane, to je pretpostavljena politička antropologija, koja dopušta da su povijesno prvi vladari bili patrijarsi, ali se i pravo njihove vlasti tumači prešutnim pristankom podanika. Riječju, ekonomska i politička povijest moralno su reinterpreterane. To znači da je forma prešutnog pristanka uglavila moralne obveze i očekivanja, pa

se tek onda, tako moralno reinterpretirane, ekonomska i politička povijest mogu povezati ili točnije staviti u funkciju središnje Lockeove priče kontraktualizma.

Prirodno stanje u Lockeovu kontraktualizmu nije metodički negativna premisa, koju treba negirati i transupstancijalizirati, kao što je to u Hobbesa slučaj, nego je to metodički pozitivna točka referencije, koja treba odrediti svrhu građanske ili političke vlasti i istodobno pokazati neprimjerenost apsolutne monarhije. Prirodno stanje je stanje ljudske prirode ili "stanje u kojem svi ljudi prirodno jesu".¹⁰³ Prirodno stanje ima dvostruku zadaću. Ono je prvo, autolegitimirajuće, budući da je izraz Božje volje, a što je pak očito svakom racionalnom biću. Drugo, prirodno stanje je normativno težište ispod kojeg ni jedno umjetno ili političko ustrojstvo ne može legitimno ići. To znači da svako stvoreno ili političko ustrojstvo zajedničkog života potrebuje opravdanje, koje može biti valjano jedino ukoliko opslužuje, u prirodnom stanju zadanu, prirodnost vlasničkog subjektiviranja pojedinaca. Kakvo je prirodno stanje ili ljudska priroda? Za razliku od Hobbeseva antropomehanički utemeljenoga radikalnog individualizma, koji jedino može dopustiti negativnu zajednicu rata – putanje samodostatnih pojedinaca u svijetu oskudnih resursa nužno se sudaraju, Locke drži da čovjek po prirodi nije samodostatan, odnosno da je prirodno stanje društveno. Prirodno stanje podrazumijeva vlasničko subjektiviranje pojedinaca i složene oblike suradnje kao što su novčano-tržišna razmjena i nepolitički tipovi autoriteta. Lockeovo shvaćanje o društvenosti ljudske prirode ne smije se, međutim, miješati s njegovim striktnim moralnim individualizmom, koji ne dopušta nikakve oblike paternalizma. Svaki odrastao čovjek je pojedinačni moralni djelatnik, sposoban prepoznati vlastite interese i odabrati racionalne životne projekte, a koji razvijaju i potvrđuju njegov karakter. Polje potvrđivanja je vlasničko stjecanje, koje ne postoji samo zbog nužde, nego je to i polje pojedinčeve slobode u kojem on razvija i pokazuje svoje vrline. Stečeno vlasništvo nije samo sredstvo za život, nego je i dokaz dobrog života. Prirodno stanje ili ljudska priroda nije samo socijalna, nego je, i ponovno suprotno Hobbesu, moralna. To je zbog toga što u prirodnom stanju postoje regulativne norme prirodnog zakona, koje su očite svim racionalnim stvorenjima. One zabranjuju pojedincu da povređuje jednaka prirodna prava

drugih i štoviše nalažu mu da treba očuvati druge ljude uz dvije relativizirajuće ograde – onoliko koliko može i ako njegovo vlastito samoodržanje nije sporno. Moralnost prirodnog stanja ili ljudske prirode, Locke će istaknuti i time što tvrdi da "poštenje i držanje obećanja pripadaju ljudima kao ljudima, a ne kao članovima društva",¹⁰⁴ čime neizravno otkriva i slabosti kontraktualizma, budući da se cirkularno pretpostavlja ono što se na koncu izvodi kao rezultat.

Moralne norme prirodnog zakona, kao i svakog drugog zakona, – tu Locke slijedi Hobbesa – moraju biti poduprte sankcijama. Iza prirodnog zakona stoje Božja nagrada i kazna, ali grešna ljudska priroda to ponekad zaboravlja, pa je potrebno osigurati moralnost radnog društva i sankcijama na Zemlji. Potrebno je zaštititi vlasnički subjektivirane pojedince od onih, koji bez prava potežu silu, odnosno krše prirodni zakon. Locke to čini tako što tvrdi da u prirodnom stanju kao stanju "savršene slobode" i "savršene jednakosti", "svatko ima izvršnu vlast prirodnog zakona",¹⁰⁵ koja mu daje pravo da kažnjava prekršitelje prirodnog zakona. To, kako Locke opetovano navodi, nekima "vrlo čudno učenje",¹⁰⁶ bit će ključna točka u legitimaciji političkog autoriteta. Univerzalno pravo na provođenje prirodnog zakona ne znači samo opravdanost samoobrane, nego znači i pravo svakog pojedinca da kažnjava svakog prekršitelja prirodnog zakona. Prekršitelj prirodnog zakona "degenerira i obznanjuje da se odrekao načela ljudske prirode, i da je postao štetno stvorenje", koje se "odreklo uma ... objavilo rat svim ljudima, i koje zato može biti uništeno kao lav ili tigar, kao jedna od onih divljih zvijeri s kojima ljudi ne mogu imati ne društva ni sigurnosti".¹⁰⁷ Prekršitelj prirodnog zakona krši načela uma, koja čine bit ljudske prirode i zato gubi moralna i antropološka određenja, te prestaje biti čovjekom. Njegovo kažnjavanje od strane bilo kojeg čovjeka – jer on je zaratio sa svima – je prirodnim zakonom opravdano nanošenje štete prekršitelju. Kažnjavanje uobičajeno uključuje dva prava: pravo sprečavanja, koje pripada svakom članu prirodne zajednice, i pravo odštete, koje pripada samo oštećenoj strani. Tako postavljeni sustav prirodnog stanja predstavlja "zlatno doba". Ono je to zato što vlada "veliko povjerenje" u "tom siromašnom ali čestitom dobu".¹⁰⁸ To doba ili ta strana prirodnog stanja odgovara razdoblju prije uporabe novca u kojemu su učinkovita ograničenja prirodnog zakona u

stjecanju vlasništva, pa zato razlike među posjedima nisu velike, što pridonosi zajedničkom miru. Jednako tako pojedinci prešutno, s povjerenjem i "bez ikakvog drugog izričitog ograničenja ili sputavanja osim onog što priroda stvari i svrha vlasti zahtijevaju",¹⁰⁹ prešutno pristaju na to da očevi obnašaju uloge prvotne vlasti, budući da to čine za "javno dobro i sigurnost".¹¹⁰

Prirodno stanje, međutim, ima i svoju drugu stranu. Ona treba pokazati razloge za napuštanje ili točnije usavršavanje i zaštitu prirodnosti prirodnoga vlasničkog subjektiviranja pojedinaca. Druga strana prirodnog stanja odgovara razdoblju nakon uvođenja novca i tržišne privrede. Tada se oslobađa ljudski prohtjev "da se ima više negoli je ljudima potrebno" što dovodi do "uobraženog častohleplja i amor sceleratus habendi. Te grešne požude izopačuju ljudske duhove do pogrešnog shvaćanja istinske vlasti i časti".¹¹¹ Razlike među posjedima postaju velike i štoviše, klasa najamnika je ograničena time što jedino ima prirodno i primarno vlasništvo nas svojom osobom. Istodobno su "ambicije i raskoš" potpomognuti laskanjem, nagnali vladare da povjeruju kako oni "imaju posebne i odvojene interese od svoga naroda". Ljudi su tada "uvidjeli da je prijeko potrebno pozornije istražiti podrijetlo i prava vlasti; pa su tako pronašli načine da ograniče neumjerenosti i spriječe zlorabe vlasti za koju su utvrdili da nakon što su je bili povjerali u tuđe ruke jedino zbog njihova vlastita dobra, ona se koristi da bi im se nanijela šteta".¹¹² Modernijim rječnikom rečeno, sve složenija društva rađaju sukobljene interese, kojima je potrebna regulacija, ali ta regulacija mora biti sukladna normativnim zahtjevima jednake, prirodne slobode pojedinaca. Lockeova kontraktualistička priča umotava rađanje modernoga građanskog svijeta u oplatu filozofske antropologije. Dvije strane prirodnog stanja – miroljubivo, samoograničavajuće i samoregulirajuće zlatno doba, i s druge strane, doba neograničenoga suparničkog prohtjeva za stjecanjem – odgovaraju dvjema stranama ljudske prirode – umu i strastima. Grešna i slaba ljudska priroda – a ta je augustinovsko-kalvinistička teza najdublja pretpostavka Lockeove filozofske antropologije – često dovodi do toga da pojedinci u iskušenjima, koje donosi novčana tržišna privreda izgube prevlast uma i odaju se strastima, pa se utječu sili, a bez prava, odnosno povrjeđuju prirodni zakon. Moralni au-

toritet prirodnog zakona je neosporan, a Locke je kao i sv. Toma Akvinski, uvjeren da moralni konflikt nije moguć jer se vrline ne sudaraju. Problem je, međutim, u privatnom provođenju prirodnog zakona. Budući da svatko raspolaže izvršnom vlasti prirodnog zakona, to može donijeti nepo-
godnosti jer je moguće da "samoljublje učini ljude pristrani-
ma prema sebi i njihovim prijateljima. S druge strane, i zla
priroda, strast i osveta, odvest će ljude odveć daleko u ka-
žnjavanju drugih. Iz toga ne slijedi ništa doli metež i nered
... i zato je Bog zacijelo odredio da vlast ograniči pristranost
i nasilje ljudi".¹¹³ Prirodno stanje ili stanje ljudske prirode
može degenerirati u ratno stanje ukoliko um izgubi nad-
zor nad djelovanjem, a prevladaju strasti sklone sukobima.
Za razliku od Hobbesa, koji je prirodno stanje bezostatno
izjednačio s ratnim stanjem, a političko stanje smatrao ne-
gacijom prirodnog stanja, Lockeova konstrukcija je suptilni-
ja, utoliko što političko stanje usavršava prirodno stanje, a
između njih je ratno stanje, koje kao ukršteni pojam, obu-
hvaća dio opsega prirodnog stanja, ali i dio opsega političkog
stanja. To znači da se ratno stanje može pojaviti u prirod-
nom, ali i u političkom stanju. Locke eksplicitno određuje i
jasno razlikuje prirodno stanje i ratno stanje, te očito aludi-
rajući na Hobbesa nadomeće, "koja su neki ljudi pobrkali".¹¹⁴
"Pravo prirodno stanje" je kada "ljudi zajedno žive prema
umu, a bez zajedničkog poglavara na Zemlji, koji bi imao
autoritet da presuđuje među njima".¹¹⁵ Stanje rata je pak,
kada je na djelu "sila ili obznanjena namjera da se upotrijebi
sila nad drugom osobom, a kada nema zajedničkog poglava-
ra na zemlji kome bi se obratilo za pomoć".¹¹⁶ "Nedostatak
zajedničkog suca s autoritetom stavlja sve ljude u prirodno
stanje; a sila bez prava nad osobom čovjeka stvara ratno
stanje tamo gdje ima i tamo gdje nema zajedničkog suca".¹¹⁷
Drugim riječima, povreda prirodnog zakona bespravnom
uporabom sile nad osobom, daje pravo oštećenoj strani da
posegne za ratom u prirodnom i u političkom stanju. U pri-
rodnom stanju svaki, pa i najmanji prekršaj prirodnog zaka-
na ili čak nesuglasica o tome je li prirodni zakon prekršen,
otvara mogućnost ratnog stanja jer ne postoji zajednički su-
dac na zemlji.

"Izbjeći ratno stanje" – tu Locke slijedi Hobbesa "značajan
je razlog zbog kojeg ljudi ulaze u društvo i napuštaju prirod-
no stanje".¹¹⁸ U političkoj zajednici postoji zajednički sudac,

odnosno vlast na Zemlji, koja ne temelju apelacije rješava sporove među pojedincima. Prirodno stanje, međutim, koje uključuje i pravo rata, može se aktivirati i u političkoj zajednici. Članovi političke zajednice mogu se naći u normativnoj situaciji prirodnog stanja, i aktivirati zadržano pravo rata, ukoliko je riječ o njihovom odnosu prema lopovima, koji ugrožavaju život pojedincima, stranim osvajačima i vladarima, koji nastoje druge ljude dovesti pod svoju apsolutnu i svojevolsku vlast. Posljednji je slučaj težište Lockeove argumentacije. Težnja za apsolutnom i arbitrarnom vlašću znači objavu ratnog stanja, jer neograničena vlast može proizvoljno posegnuti i za životom pojedinaca, a što je suprotno samoodržanju kao temeljnom načelu prirodnog zakona i suprotno je svrhama političkog udruživanja. Argumentacija o nelegitimnosti apsolutne i arbitrarne vlasti, iznjedrīt će Lockeova središnja načela protoliberalizma – teze o neotuđivosti i prioritetu slobode – koje čine srž Lockeova razumijevanja pojedinca kao političkog subjekta. "Nitko ne može zahtijevati" – piše Locke u svojem manifestu političke moralnosti protoliberalizma – "da me ima u svojoj apsolutnoj vlasti, osim ako me na to silom ne prinudi što je protivno pravu moje slobode, tj. ako me učini robom. Biti slobodan od takve sile jedina je sigurnost moga samoodržanja; i um mi nalaže da smatram neprijateljem moga samoodržanja onoga tko bi mi oduzeo tu slobodu, koja je štīt moga samoodržanja; prema tome onaj tko me pokuša porobiti stavlja time sebe u ratno stanje sa mnom. Za onoga tko bi u prirodnom stanju oduzeo slobodu, koja pripada svima u tom stanju, nužno bi se moralo pretpostaviti da namjerava oduzeti i svaku drugu stvar, jer je ta sloboda temelj svega ostaloga; kao što bi se i za onog u društvenom stanju, koji bi oduzeo slobodu što pripada onima u tom društvu ili zajednici, moralo pretpostaviti da im namjerava oduzeti i svaku drugu stvar, te se zato smatra da je u ratnom stanju".¹¹⁹

Nedaće prirodnog stanja, koje proističu iz privatnog provođenja prirodnog zakona, ne može riješiti bilo koji oblik vlasti, nego jedino, navješćuje Locke, građanska ili politička vlast u kojoj se pojedinac konstituira kao politički subjekt. Prije negoli pokažemo konstituciju građanske vlasti, odnosno način na koji se pojedinac pojavljuje kao politički subjekt, potrebno je ukazati na društvenu sferu života ili sferu interakcija vlasnički subjektiviranih pojedinaca određenu

njihovim materijalnim potrebama. U toj socijalnoj sferi života pojavljuju se posebni tipovi autoriteta, koje Locke oštro razlikuje od političkog autoriteta.

2. 2. Pojedinaac kao društveni subjekt: građansko društvo

Saobraćanje vlasnički subjektiviranih pojedinaca, koje proizlazi iz njihovih potreba, rada i razmjene čini posebnu sferu egzistencije koju interpretativno i poslijelokovski, nazivamo građanskim društvom. Posebnost i interpretativna osjetljivost Lockeove teorije ovdje je, kao i u nizu drugih pitanja, u tome što on koristi stare termine, a faktički pokazuje modernu konstituciju građanske egzistencije. Problem je konkretno u tome što Locke pojam "građansko društvo" ili "društvo" koristi u tradicionalnom aristotelovskom značenju političke zajednice slobodnih i jednakih državljana.¹²⁰ Takvo značenje pojma prevladava u grčkoj i latinskoj tradiciji, a preko rimskog prava i patrističkog kršćanstva dominirat će i u kasno-skolastičkoj recepciji Aristotela i ranom novovjekovnom prirodnom pravu.¹²¹ Postupno će biti napušteno, nakon distinkcije između pojmova države i društva, koju je prvi načinio Giovanni Vincenzo Gravina, popularizirali Charles Montesquieu i škotski moralni filozofi Adam Ferguson, David Hume i Adam Smith, a definitivno afirmirao u modernom filozofsko-političkom rječniku Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

Locke, formalno promotreno, ostaje u okvirima tradicije i ne razlikuje političku državu i građansko društvo. Sedma glava Druge rasprave eksplicitno je naslovljena "O političkom ili građanskom društvu".¹²² Faktički, međutim, Lockeovo stajalište ne ostaje samo na fundamentalnoj liberalnoj razlici između privatnog i javnog, osobnog i političkog, nego metodički negativno naznačuje i sferu privatne interakcije vlasnički subjektiviranih pojedinaca ili ono što danas nazivamo građanskim ili civilnim društvom. Ljudska priroda nije samodostatna, nego potrebitost pojedinaca, njihov rad i razmjena zahtijevaju saobraćanje. Ono stvara formalizirane udruge i autoritete. Locke tako metodički negativno izvodi bračni, obiteljski i gospodarski autoritet, a u razlici prema političkom autoritetu.¹²³ To je razlog da tu sferu života, u kojoj se pojedinci susreću kao privatni ljudi i vlasnici,

nazovemo, suprotno Lockeovu nazivlju, ali sukladno njegovom zbiljskom stajalištu i modernom filozofsko-političkom rječniku – građanskim ili civilnim društvom.¹²⁴

Lockeov moralni individualizam drži da su vlasnički subjektivirani pojedinci jedina prirodna činjenica. Takvo polazište logički pretpostavlja razdvajanje države i društva. Napuštena je, naime, teleologija prirodnog zakona, koja je unaprijed jamčila pomirenje prirodnih nakana ljudi i posebnih i općih svrha zajednice. Lockeova izgradnja političke teorije na pretpostavci moralnog individualizma znači, da svi nadindividualni oblici ili udruge moraju biti utemeljeni i izvedeni iz volje racionalnih i samoodređujućih pojedinaca. Razlozi za postojanje građanskog društva – maksimaliziranje koristi proizišle iz vlasničkih prava; i, s druge strane, političkog društva – zaštita prirodnih vlasničkih prava svih članova zajednice; nisu isti i zato je logički pretpostaviti i razliku između te dvije sfere života. Zajednički im je ugovor, kao pravno uobličeno obećanje kojim pojedinci svjesno i odgovorno preuzimaju određene dužnosti i kreiraju socijalnu i političku sferu života. Ugovor je istodobno izraz odvojenosti vlasnički subjektiviranih pojedinaca i način na koji oni, racionalno motiviranom odlukom, prevladavaju tu odvojenost.

Sfera građanskog društva, u navedenom značenju sustava potreba, rada i razmjene, metodički je bitna za čitavu Lockeovu konstrukciju jer treba, na eksplicitnoj razini, osigurati razliku prema Filmeru, a na implicitnoj razini, razliku prema Hobbesu. U odnosu prema Filmeru, Locke pokazuje da je očinski autoritet vremenski i prirodno ograničen i da pripada udruzi obitelji u društvenoj sferi, te da je potpuno neprimjeren za to da bude legitimni politički autoritet. U odnosu prema Hobbesu, Lockeova argumentacija nužno ide u suprotnom smjeru. On pokazuje da svaki autoritet nije nužno političke naravi, kao što je to Hobbes pretpostavljao, pa da se zato raspadom države raspada i društvo, nego da postoje i nepolitički autoriteti, koji, kao čimbenici reda i discipline, omogućavaju postojanje društva i socijalnog života relativno neovisnog od političkog autoriteta. Lockeov pojedinac nije samodostatan, nego ga njegova prirodna sklonost druželjubivosti, te materijalne potrebe, zajednički rad i razmjena potiču na stvaranje društvenih udruga. One nisu moralno nadmoćne odraslome i vlasnički subjektiviranome pojedincu, nego su svagda mišljene kao agregati pojedina-

ca, koji promiču njegovu korist. "Bog nameće čovjeku" piše Locke "snažne obveze nužnosti, običajnosti i sklonosti koje ga vuku u društvo, i obdaruje ga umom i jezikom da bi to društvo produžio i u njemu uživao".¹²⁵ Tri su temeljne vrste društvenih udruga: bračna udruga, obiteljska udruga ili društvena veza roditelja i djece, te gospodarska udruga. Posljednja vrsta udruga može biti dvojaka: odnos gospodara prema sluzi, kao slobodnom čovjeku koji unajmljuje svoj rad, i odnos gospodara prema robu. Gospodar vlada robom apsolutno i proizvoljno, pa takva vrsta odnosa odudara od drugih vrsta udruga i odnosa koji se u njima ostvaruju.

2. 2. 1. Bračna udruga – autoritet supružnika

Bračna udruga "nastaje dragovoljnim sporazumom između muškarca i žene: i premda se ona poglavito sastoji u takvoj zajednici i obostranom pravu jednog na tijelo drugog, što je i nužno za njezin glavni cilj, rađanje; ona ipak uključuje i uzajamnu potporu, pomoć, i također zajednicu interesa, što je nužno ne samo zato da objedini njihovu skrb i ljubav, nego je također nužno za njihovo zajedničko potomstvo, koje ima pravo na to da ih oni odgajaju i uzdržavaju, dok ne budu sposobni starati se za sebe".¹²⁶ Na sporednim stvarima Locke koketira s teleološkom retorikom klasičnog prirodnog zakona, pa se tako primjerice "divi mudrosti velikog Tvorca",¹²⁷ koji je predvidio i uredio da bračne udruge traju duže negoli je to veza drugih živih bića, ali s druge strane, bračnu udrugu jasno postavlja na volju supružnika i buduću, da je "muževljeva moć tako daleko od vlasti apsolutnog monarha, žena ima, u mnogim slučajevima, slobodu da se odvoji od njega (muža – op. R.R.); kada prirodno pravo, ili njihov sporazum to dopušta, bilo da su taj sporazum oni sami sklopili u prirodnom stanju, ili na temelju običaja ili zakona zemlje u kojoj žive".¹²⁸ Bit bračne udruge čini "zajednica dobara", u kojoj "moć nad njima, uzajamna pomoć i uzdržavanje... mogu se mijenjati i uređivati na temelju ugovora koji objedinjuje muškarca i ženu u udrugu".¹²⁹ Dragovoljnim ugovorom stvorena, bračna zajednica dobara treba služiti maksimaliziranju koristi, tako što bi se njome "potaknula njihova radišnost i njihov interes bolje objedinio u stvaranju zaliha i skupljanju dobara za njihovo zajedničko potomstvo".¹³⁰

2. 2. 2. Obiteljska udruga – očinski autoritet

Lockeova analiza obiteljske udruge, odnosno društvene veze roditelja i djece, i njoj pripadajućeg autoriteta ima dvostruku zadaću. Ona treba, s jedne strane, pokazati neupitan značaj roditeljskog ili starateljskog autoriteta u oblikovanju moralnog subjektiviteta pojedinca, a s druge strane, pokazati neodrživost pokušaja da se roditeljski autoritet učini moralnim temeljem legitimacije patrijarhalne političke vlasti. U ovoj posljednjoj zadaći, koja je za Lockeja središnji, metodički negativni cilj, on nastavlja na svoju kritiku Filmerova patrijarhalnog utemeljenja političkog autoriteta poduzetu u Prvoj raspravi. Locke u Drugoj raspravi jasno pokazuje da su paternalističke posljedice patrijarhalno utemeljene političke vlasti protivne umu, i zato nedopustive za liberalnu političku moralnost. Riječju, njegova je nakana pokazati da "te dvije moći, politička i očinska, tako su potpuno različite i odvojene, izgrađene na tako različitim temeljima, i upućene k tako različitim svrhama, da svaki podanik koji je otac, ima isto toliko očinske vlasti nad svojom djecom, koliko i princ ima nad svojom; i svaki princ koji ima roditelje duguje im onoliko sinovljeve dužnosti i poslušnosti koliko i najniži od njegovih podanika duguje svojim; zbog toga očinska vlast ne može sadržavati nijedan dio ili stupanj one vrste autoriteta koju princ ili sudac imaju nad svojim podređenim".¹³¹ Locke će, također, ponoviti argument Prve rasprave i inzistirati na jednakom pravu majke, koje ishodi iz čina rađanja, čime je očinski autoritet zapravo roditeljski autoritet i zato je neobjašnjivo zbog čega ga Filmer pripisuje samo ocu i zatim prenosi na monarha.¹³² Roditeljski autoritet, a Locke kasnije i sam napušta taj naziv i vraća se kritiziranome nazivu očinski autoritet, počiva na dvama pravima, koja postavljaju odgovarajuće dužnosti. Prvo je pravo djece da budu zbrinuta i odgajana, što roditeljima postavlja dužnost da se "staraju o svom potomstvu tijekom nezrelog stanja djetinjstva; da upute duh i upravljaju djelima njihovih još nenaobraženih malodobnika, dok um ne zauzme svoje mjesto i oslobodi ih od te brige – to je ono što djeci treba, a roditelje obvezuje".¹³³

Drugo pravo sadržano u roditeljskom autoritetu je pravo roditelja da budu poštovana, što nameće djeci odgovarajuću dužnost. Dužnost poštovanja svojih roditelja tijekom

čitavog života treba oštro lučiti od dužnosti bezuvjetnog pokoravanja roditeljima tijekom čitavog života. Posljednja je dužnost moralni temelj na kojem se izvode patrijarhalne političke teorije. One nastoje, u analogijski stvorenom liku oca – vladara, opravdati apsolutnu monarhijsku vlast, a s pozivom na dužnost doživotnog pokoravanja roditeljima, budući da se apsolutni monarh brine za svoje podanike kao otac za svoju djecu.¹³⁴ Locke pobija sve četiri stvari sadržane u takvoj tvrdnji: prvo, iskrivljeno poimanje roditeljskog autoriteta; drugo, moralnu dužnost doživotnog pokoravanja roditeljima; treće, opravdanost analogije između roditeljskog i političkog autoriteta; te četvrto, patrijarhalnu legitimaciju apsolutne monarhije i njezine paternalističke posljedice. Razlozi za to su njegovo shvaćanje čovjeka. Locke drži da je svaki odrastao razuman čovjek zasebni moralni subjekt, koji autonomno i odgovorno slijedi samopostavljene projekte u životu, što znači da ga obvezuju samo dragovoljno preuzete obveze. To nije biološka i socijalna, nego moralna koncepcija o biti čovjeka. Djeca se ne rađaju kao umna bića, nego se rađaju sa sposobnošću da postanu umna, a um je bit čovjeka i pretpostavka njegove slobode. Taj raskorak između mogućnosti i zbiljnosti umnog uvida u prirodni zakon, što znači dospijevanje do biti čovjeka, stvar je vremena, osobnog napora i roditeljskog autoriteta, koji odgojem upućuje djecu k ljudskoj biti. Dospijevanje do ljudske biti stvar je vremena, utoliko što je dijete tek u doba punoljetnosti, koje Locke naziva i "dobom razboritosti",¹³⁵ sposobno samostalno služiti se umom. Pojedinčev napor je prijeako potreban jer Lockeova empiristička gnoseologija drži da je um "tabula rasa", pa usmjeravano iskustvo dovodi do bitnih spoznaja. Naposljetku roditeljski autoritet ima prirodnu dužnost da dijete, u "slabosti i nezrelosti njegove malodobnosti",¹³⁶ odgaja tako što "upravlja njime i biva voljom za njega, dok on ne dosegne stanje slobode i njegov um ne bude spreman da preuzme vlast nad njegovom voljom".¹³⁷

Um je pretpostavka slobode čovjeka i njegova moralnog subjektiviteta. Um otkriva čovjeku prirodni zakon u doba njegove zrelosti. Po analogiji s engleskim zakonom, po kome pojedinac stječe pravni subjektivitet u dvadeset i prvoj godini života, Locke izvodi moralni subjektivitet pojedinca tako što drži da čovjek, u tim zrelim godinama, postaje sposoban spoznati moralne napatke prirodnog zakona. U tom "umnom

dobu" za njega se "pretpostavlja da znade u kojoj mjeri taj zakon treba biti njegov vodič, i u kojoj mjeri on može rabiti svoju slobodu, i tako doći do toga da tu slobodu ima".¹³⁸ Do onda dok ne dosegne zrelo doba razboritosti, "netko drugi" – roditelj ili staratelj – "mora ga voditi, a za koga se pretpostavlja da znade u kojoj mjeri zakon dopušta slobodu".¹³⁹ Ostaviti djetetu neograničenu slobodu "prije negoli on ima um da ga vodi, ne znači dopustiti mu povlasticu njegove prirode da bude slobodan, nego znači baciti ga među zvijeri i ostaviti u stanju tako jadnom i tako mnogo ispod čovječjeg, kao što je životinjsko".¹⁴⁰ Lockeova koncepcija odgoja počiva na ideji prema kojoj se dijete treba strogo nadzirati u doba djetinjstva, ali da s razvojem njegova iskustva i uma, roditeljski autoritet treba postupno uzmicati i u konačnici nestati u doba punoljetnosti, u kojem pojedinac postaje umno biće i time moralno odgovorni subjekt sposoban za vlastite životne odabire. Odgoj zato ne smije biti učenje po navici, nego mora biti vježba u razumijevanju. Dijete mora uvidjeti razloge koji stoje iza odluke roditelja, ne bi li i samo, u godinama zrelosti, znalo donositi jednako tako racionalno opravdane odluke.¹⁴¹ Svaki pokušaj da se politički autoritet opravda time, što se uspoređuje s patrijarhalnim ili roditeljskim autoritetom je neodrživ, jer ne razumije različitu i neusporedivu prirodu dvaju autoriteta. Roditeljski autoritet je vremenski ograničen i svoju svrhu ispunjava vlastitim dokućem, i to tako što roditeljske prerogative prenosi na odraslu djecu. Patrijarhalni autoritet, kao i svaki drugi autoritet društvenih udruga, ne raspolaže nadalje "nikakvom zakonodavnom vlašću nad životom i smrću"¹⁴² članova udruga, nego je to, pod određenim zakonski propisanim uvjetima kažnjavanja, isključivo svojstvo političkog autoriteta. Moralno najpogubnija posljedica patrijarhalnog legitimiranja političkog autoriteta je paternalizam. On znači da se građanima oduzima prirodni status moralnih subjekata, budući da ih se tretira kao nedorasle ili maloumne osobe nesposobne za donošenje samostalnih odluka.

2. 2. 3. Gospodarska udruga: gospodarski autoritet

Treća vrsta društvenog autoriteta, koji Locke jasno luči od političkog autoriteta, je gospodarski autoritet. On nast-

je dvojako: ili ugovorom ili zarobljavanjem u pravednom i zakonitom ratu. Svrha mu je uvećavanje koristi gospodara. Ugovorno nastali gospodarski autoritet ostvaruje se nad slugom ili nadničarom. Razboriti, marljivi i poduzetni pojedinci svoj su rad pomiješali s zajedničkim dobrima i tako ih trajno prisvojili, a služi i nadničaru, koji nisu pravodobno bili dovoljno racionalni i radišni, preostaje da kao slobodni građani svoj privatni interes racionalno zadovolje unajmljujući svoj rad za ugovorenu nadnicu.

Drugi oblik gospodarskog autoriteta očituje se nad robovima koji "budući da su zarobljeni u pravednom ratu, podvrgnuti su, na temelju prirodnog prava, apsolutnom gospodstvu i proizvoljnoj volji svojih gospodara".¹⁴³ Proturječe između neotuđivog prirodnog prava individualne slobode i prirodnog prava na porobljavanje zarobljenika u pravednom i zakonitom ratu, Locke rješava tako što smatra da su zarobljenici u takvom ratu "proigrali" ili "upropastili vlastite živote svojim krivicama, a s time i svoje slobode, i izgubili svoje posjede".¹⁴⁴ Oni se, prema tome, ne mogu odreći onog čega nemaju, a to je pravo na samoočuvanje i slobodu.¹⁴⁵ Ropstvo je "produženo ratno stanje između zakonitog osvajača i zarobljenika",¹⁴⁶ odnosno ropstvo je odgođena smrt zarobljenika, koju gospodar racionalno i opravdano iskorištava za vlastite probitke. Robu, koji je zarobljavanjem u pravednom i zakonitom ratu proigrao svoj život i zavrijedio smrt, Locke dopušta samoubojstvo, koje inače nije dopušteno slobodnom čovjeku. Kada "nevolje ropstva postanu teže od vrijednosti njegova (robova – op. R. R.) života",¹⁴⁷ tada on može, po izobličenom načelu individualne autonomije, koje je u takvom pervertiranom obliku sačuvano i kod onih koji su zavrijedili smrt, "suprotstaviti se volji gospodara i dovesti sebe do smrti koju priželjkuje".¹⁴⁸

Središnja nakana u Lockeovu prikazu društvene sfere života je balansirati između Filmerova "prejaka" stajališta, koje politički autoritet izvodi iz i po modelu društvenog, točnije očinskog autoriteta, i, s druge strane, Hobbesova "preslaba" stajališta, koje nijeće zasebno postojanje društvenih autoriteta, odnosno drži da je svaki autoritet nužno političke prirode. Lockeova zadaća u početnim premisama nalikuje Bodinovoj.¹⁴⁹ Treba pokazati da je politički autoritet ne samo kvantitativno, kao najjača moć, različit od društvenih autoriteta, nego da je i kvalitativno, po svojoj priro-

di drukčiji od društvenih autoriteta. Istodobno, Locke treba izbjeći Bodinove i kasnije Hobbesove apsolutističke konkluzije o prirodi političkog autoriteta i pokazati njegovu instrumentalnu prirodu. Locke tako pokazuje da društvene udruge, primjerice autoritet gospodara obitelji "sa svim onim odnosima podređenosti žene, djece, slugu i robova objedinjenih u kućnom upravljanju obitelji", može "nalikovati ... po svom ustroju, dužnostima i brojem maloj državi, ali je ipak vrlo daleko od nje, i to kako po svojem uređenju, tako i po moći i po svrsi".¹⁵⁰ Autoritet društvenih udruga ograničen je vremenom i domašajem, izuzev autoriteta gospodara nad robom koji, međutim, ionako nije nastao pristankom, nego time što je rob upropastio vlastiti život. Svrha društvenih udruga je da se "potakne radišnost ... i zgrnu dobra".¹⁵¹

Locke je društvenu sferu shvaćao kao agregat vlasnički subjektiviranih pojedinaca, kojima je zajednički jedino njihov privatni interes. Ljudska se bit potvrđuje u individualnom vlasničkom prisvajanju, a odnos prema drugom čovjeku – što čini bit društvene sfere – motiviran je koristoljubivom racionalnošću, iskazanom u dragovoljnom pristanku. Političkoj sferi života preostala je samo instrumentalna uloga. Ona ne postoji kao što je to antika pretpostavljala zbog ljudskog dobra, nego postoji zbog ljudske slabosti i zloće. Smisao političke sfere, u čijoj konstituciji se Lockeov pojedinac, na njegovim pretpostavkama, ponovno pokazuje kao subjekt, je zaštita vlasništva što znači života, slobode i imetka pojedinca.

2. 3. Pojedinac kao politički subjekt: politička zajednica

U dosadašnjem prikazu pokazali smo da su za Lockeovo shvaćanje čovjeka odlučujuće tri teze: racionalna kompetencija pojedinca nad svojom voljom; pretpostavka jednake prirodne slobode, te moralni individualizam. Sve tri odrednice susreću se u etičkom stajalištu, koje predstavlja ishodište za protoliberalnu političku moralnost. Riječ je o stajalištu koje drži da je čovjek individualni samoodređujući subjekt, koji se moralno, socijalno i politički potvrđuje u samozadanim projektima. Odlikovani način moralnog potvrđivanja je vlasnička samorealizacija, koja pojedincu priskrbljuje socijalni, a izvedbeno će se pokazati i politički subjektivitet.

Lockeovu kontraktualističku filozofiju povijesti, metodički smo razložili u tri tome pripadajuće sfere života. Shodno moralnom sadržaju i tipu odnosa među pojedincima, predugovornoj fazi Lockeova političkog kontraktualizma ili njegovu pojmu prirodnog stanja, odgovaraju prirodna i društvena sfera života, a poslijeugovornoj fazi ili Lockeovu pojmu političke ili građanske zajednice, odgovara dakako politička ili javna sfera života.

Prije negoli razmotrimo Lockeovu izvedbu protoliberalne javne moralnosti i filozofsko političku legitimaciju političke zajednice, potrebno je sažeto naznačiti, (u prethodnim je poglavljima o tome bilo više riječi) metodičke, moralne i logičke pretpostavke, koje za to pruža pojam prirodnog stanja. Metodička uloga racionalne hipotetičke konstrukcije prirodnog stanja je da delegitimira stajalište prema kojemu je tradicija izvorište umnih normativnih zahtjeva. Protivno je umu, da se iz faktičnosti onog što "jest", (anticipira Locke Humeovu argumentaciju o naturalističkoj pogrešci), izvodi etički zahtjev o tome što "treba" biti. Lockeova prosvjetiteljska nakana zato obrće perspektivu i tradiciju dovodi pred sudište uma. Umno konstruirano "treba", postaje mjerodavno za ono što "jest". Moralne i logičke uloge, koje pruža pojam prirodnog stanja za izvedbu političkog pristanka, moguće je sažeti u četiri točke.

Prvo, prirodno stanje je moralno nulta situacija javne moralnosti, utoliko što odrasli racionalni pojedinci, a pod time Locke podrazumijeva muškarce ili glave obitelji, uživaju jednaku prirodnu ili "savršenu slobodu" i nemaju moralnih obveza prema zemaljskim autoritetima, koje bi proizlazile iz rođenja ili kojeg drugog prirodnog čina. Prirodno stanje je relacijski pojam i označava moralne odnose među pojedincima kao privatnim osobama.¹⁵² U prirodnom stanju su sve nepolitičke egzistencije ili svi oni, koji nisu pristali da budu državljani političke zajednice i to bilo zato, što je to stvar njihova moralnog izbora (primjerice pustinjaci, zatim pljačkaši), ili zato što za politički pristanak i odnos nisu privremeno ili trajno sposobni (primjerice djeca, maloumnici, stranci na proputovanju), ili pak zato što se legitimna politička vlast raspala zbog okupacije ili uzurpacije, čime je vladar postavio sebe u prirodno stanje prema državljanima.¹⁵³

Drugo, ako je prirodno stanje u teleološkom smislu moralno nulta situacija javne moralnosti, to ne znači da je ono

moralni vakuum ili Hobbesova predmoralna, negativna zajednica rata. Lockeov pojam prirodnog stanja je uređen prema deontološki legitimiranim načelima prirodnog zakona, kao zakona uma, koja zabranjuju samouništenje i bespravnu povredu drugih, odnosno pozitivno rečeno, nalažu samoodržanje i, koliko je moguće, pomoć pri održanju drugih. Time je individualno samoodržanje proglašeno poopćivim prirodnim pravom, što znači univerzalnim moralnim zahtjevom koji štiti interese nositelja prava i postavlja druge u odnos dužnosti.

Treće, čovjek se putem racionalnih individualnih odabira i odgovornosti moralno samorealizira u individualnom radnom prisvajanju svima dostupnih prirodnih dobara. Time u socijalnom smislu stječe vlasnički subjektivitet, koji će se pokazati prijeko potrebnim uvjetom za politički subjektivitet. Kada robno novčana privreda dovede do toga da su prethodno svima dostupna dobra individualno prisvojena, rad, kao "miješanje osobe s prirodom", prestaje biti poljem izravnog moralnog samopotvrđivanja i vlasničkog potvrđivanja pojedinaca. Racionalnost individualnih životnih odabira i odgovornosti onih pojedinaca koji se nisu potvrdili u posjedu, očituje se tada u razboritom i mandatnom disponiranju preostalih elemenata iz Lockeova šireg pojma vlasništva, a to su život i sloboda. Drugim riječima, takvi se pojedinci potvrđuju kao vlasnici vlastite radne snage. Tržišni sustav postaje tada medij slobodnih i racionalnih odabira vlasnika s asimetričnom vlasničkom moći, koji stvaraju ugovorne veze kao nositelji najamnog rada i kapitala. Vlasništvo ne samo što prethodi političkoj zajednici, nego je i razlog njezina postojanja.

Četvrto, prirodno stanje pokazuje i dvije strane ljudske prirode. Metodički i moralno dobra strana ljudske prirode je za Lockeja racionalno uvećavanje egoističnog interesa pojedinaca u okviru prirodnog zakona, dok je loša strana ljudske prirode sklonost posrnuću, a očituje se u zanemarivanju napatka prirodnog zakona i dopuštenju strastima da nadvladaju razum. Pojedinci, koji su dopustili da im strasti nadvladaju razum, bespravno se služe silom i u prirodno stanje unose ratno stanje, ugrožavajući svačije vlasništvo, što za Lockeja u širem smislu znači život, slobodu i priznati posjed. Razboritim pojedincima preostaje mogućnost da konstruiraju modus suradnje, kojim će zaštititi vlasništvo,

dakle život, slobodu i posjed i izići iz prirodnog stanja ili doskočiti moralnoj situaciji ograničene sigurnosti. Takva je mogućnost složeni zahtjev jer treba sačuvati individualnu slobodu, koja je oličenje života i uvjeta moralne samorealizacije u vlasništvu, a istodobno ostvariti dobitke iz društvene suradnje i zajamčiti sigurnost. Odgovor na takve zahtjeve, Locke je uobličio u stajalište, koje se retrospektivno i interpretativno naziva protoliberalnom pozicijom. Riječ je o razumski razvidnoj izvedbi političkog ugovora, u kojem pojedinci dragovoljnim individualnim pristankom ostvaruju prijenos prava i obveza, koji dovodi do dva temeljna učinka. Prvi je samozadana politička obveza. Taj učinak udovoljava Lockeovim etičkim pretpostavkama o čovjeku kao individualnom moralnom subjektu, koji na temelju svoje racionalnosti, slobode i moralne odgovornosti postavlja, provodi i nadzire vlastite projekte i tijekom svojega života. Politička obveza nije izvanjski nametnuta pojedincima, nego je rezultat njihova dragovoljnog i racionalnog pristanka. Drugi učinak individualnog pristanka u političkom ugovoru je legitimacija političkog autoriteta. To znači da se posebna prava političkog autoriteta, kao što je pravo jurisdikcije, ne mogu više temeljiti na prirodnom poretku svrha, ni na božanskom pravu monarha, nego je konsenzusna moć onih kojima se vlada jedini moralno prihvatljivi način opravdanja političke vlasti.

Naš plan za prikaz Lockeova protoliberalnog shvaćanja pojedinca kao političkog subjekta, obuhvaća sljedeća poglavlja. Prvo poglavlje razmatra pretpostavke, izvedbu, oblike i učinke političkog pristanka, kojim pojedinci stvaraju političku zajednicu i političku obvezu, kao i posebnu vrstu povjerenja kojom politička zajednica prenosi političku moć na obnašatelje vlasti. U okviru toga poglavlja prijeko je potrebno da se u uvodnom potpoglavlju pokažu nelegitimni oblici vladavine. Drugo poglavlje bavi se Lockeovim protoliberalnim konstitucionalizmom, pojmom reprezentacije, te podjelom i ravnotežom između pojedinih grana vlasti. Treće poglavlje razmatra dekonstrukcijski politički subjektivitet pojedinaca kao članova političke zajednice, koji u situaciji raspada vlasti aktiviraju zaleđeno prirodno pravo i odupiru se pobunjenom vladaru.

2. 3. 1. Politički kontraktualizam

Individualni pristanak pojedinaca jedini je način stvaranja političkog odnosa, koji za Lockeja znači moralno prihvatljivo samoograničenje prirodne slobode pojedinaca, a zbog očuvanja njihova života, slobode i vlasništva. Samoograničenje prirodne slobode pojedinaca u političkom odnosu moralno je prihvatljivo zbog toga što je sukladno s tri temeljne Lockeove filozofsko-antropološke i etičke postavke. Prvo, čovjek je tjelesno, socijalno i racionalno biće, koje nastoji u okviru prirodnog zakona očuvati sebe, ostvariti ugodu i putem racionalnih kalkulacija promaknuti svoj interes u razvidnim vezama s drugim ljudima.

Drugo, Locke je striktni moralni individualist i antipaternalist jer smatra da se čovjek moralno samorealizira u individualno odabranim i samopostavljenim životnim projektima. Lockeov moralni individualizam uglavljuje da moralna osobnost pojedinaca logički i moralno prethodi samo-realizaciji pojedinaca u njihovim životnim projektima. To je metodička prednost pred teorijama političkog naturalizma i komunitarizma jer, dok one smatraju da su neke vrednote i projekti neodvojivi dio pojedinčeva identiteta, stajalište moralnog individualizma omogućuje da se sve pojedinčeve vrednote, projekti i veze (izuzev donekle obiteljskih) promotre kao izabrane i stvorene. Stajalište moralnog individualizma iskazuje Lockeov prosvjetiteljski i protoliberalni stav, kojemu je stalo do razvidnosti i svjesnog samopostavljanja svih veza među ljudima.

Konačno, Lockeova treća pretpostavka, koja čini da je pristanak jedini način uspostavljanja političke zajednice, je etička pretpostavka jednake prirodne slobode pojedinaca. Locke, nasuprot Filmerovoj tezi o prirodnoj vlasti kraljeva i neprirodnoj slobodi pučana, obrće perspektivu i zagovara prirodnu slobodu pučana i neprirodnu, što u najboljem slučaju znači stvorenu i zato legitimiranju podložnu, vlast kraljeva. Prirodnu i jednaku slobodu pojedinaca, Locke formalno i supstancijalno uvodi jezikom novovjekoga prirodnog prava. Jednaka prirodna sloboda pojedinaca zaštićena je individualnim pravom na prirodnu slobodu, koje svoju moralno obvezujuću snagu crpi iz prirodnog zakona. Locke tvrdi da "su ljudi rođeni, kao što smo dokazali, s pravom na savršenu slobodu i na nesmetano uživanje svih prava i

privilegija prirodnog zakona", ¹⁵⁴ odnosno da je "svaki čovjek rođen s pravom na slobodu svoje osobe nad kojom nijedan drugi čovjek nema moć". ¹⁵⁵ Lockeove riječi: "dokazali smo" jednako pravo na savršenu slobodu, pretjerana su retorička figura jer jednaku prirodnu slobodu ljudi Locke ne dokazuje (i na koncu i ne može dokazati zbog prirode praktičkog rezoniranja), nego pretpostavlja i proglašava, a teret dokazivanja prepušta osporavateljima takve teze. ¹⁵⁶ Jednaka prirodna sloboda je atribut moralne osobnosti, i znači opće i predinterakcijsko pravo pojedinaca, da u okvirima prirodnog zakona, nesmetano raspolažu svojim djelovanjima te odabiru i slijede vlastite životne projekte.

Locke drži da je sloboda nerazdvojiva od racionalnosti individualnog subjekta i štoviše, kao što ćemo pokazati, da se individualna sloboda čuva i promiče putem samozadane političke obveze, odnosno podvrgavanjem građanskom zakonu. Utoliko njegovo shvaćanje pokazuje i elemente pozitivnog shvaćanja slobode. Problem, međutim, pozitivnog shvaćanja slobode je u tome što pretpostavlja rascijepljenost pojedinca na "empirijsko i slučajno ja" i na "pravo i mjerodavno transcendentno i racionalno ja", što Lockeovo stajalište striktnog moralnog individualizma i antipaternalizma teško da može u potpunosti prihvatiti. Sloboda je za Lockeja individualno samoodređenje pojedinca u njegovoj volji i samozadanom djelovanju ili, to isto rečeno, ali s eksterne i metodički negativne pozicije, sloboda je neuplitanje drugih i neuskraćivanje opcija u pojedinčevu djelovanju. Locke se time svrstava uz zagovornike negativne slobode. Voluntarističko pravo pojedinca da nesmetano raspolaže svojim djelovanjem, ipak je ograničeno pojmom racionalnosti izbora. ¹⁵⁷

Jednaka prirodna sloboda pojedinca, izražena je u obliku prava na prirodnu slobodu, što u odnosu na druge subjekte znači dužnost nemiješanja u djelatnosti pojedinca. Moralna osoba je suveren nad svojim djelovanjem. Time je stvorena ishodišna situacija moralne asimetrije između pojedinca koji djeluje i pojedinca koji se u to djelovanje upliće. ¹⁵⁸ Nitko do li sam pojedinac koji djeluje, nema jednako pravo odrediti što će on činiti. Privilegirani moralni položaj pojedinca u odnosu na njegovo vlastito djelovanje je u tome, što on ne mora opravdati svoje djelovanje koje se tiče samo njega, dok onaj koji se upliće u prirodnu slobodu drugog čovjeka mora

opravdati svoje uplitanje dobrim razlozima. Razlozi koje Locke, na takvim pretpostavkama, iznosi za ograničenje individualnog prava na prirodnu slobodu, čine srž onog što će naknadno biti nazvano protoliberalnom pozicijom.

Prednosti socijalne suradnje nije moguće maksimalizirati bez određenog tipa vladavine, koji treba biti protuteža rizicima socijalne suradnje ili bespravnom posezanju pojedinaca za silom. Lockeove filozofsko-antropološke i etičke pretpostavke o kojima je bilo riječi, i koje se sažimaju u tezi o čovjeku kao racionalnom i individualnom moralnom djelatniku sposobnom za samoodređenje, postavljaju naizgled paradoksalni zahtjev. Jedini moralno opravdani razlog za diranja u individualno pravo pojedinaca na prirodnu slobodu je dragovoljni pristanak pojedinaca na tip suradnje, koji institucionalno jamči i promiče individualne slobode. Ta naizgled proturječna taktika – samoograničiti individualnu prirodnu slobodu zbog njezina očuvanja i promaknuća u političkom odnosu, ili ako se baš hoće, korak natrag za dva koraka naprijed, dobiva svoj smisao po tome što se prirodna sloboda pojedinaca ograničava zbog prevencije od nerazboritih prekršitelja prirodnog zakona. Drugim riječima, relativna (ne)sigurnost konzumacije individualnog prava na prirodnu slobodu zadobiva, s dragovoljnim pokoravanjem političkoj vlasti, institucionalna jamstva ili sigurnost za individualnu slobodu i njezine pretpostavke – život, i posljete – vlasništvo u užem smislu riječi. Pristankom pojedinaca na politički odnos ograničava se njihovo pravo na prirodnu slobodu, utoliko što se minimalno potrebni broj opcija pojedinčeva djelovanja nužan za zajednički život, zamrzava i ustupa političkom autoritetu, a zauzvrat pojedinci uvećavaju sigurnost ili vrijednost svoje individualne slobode. Politička vlast nastaje svjesnim, razboritim i osobnim samoograničenjem kvantitete individualne slobode, a zbog postignuća njezine vrijednosti ili kvalitete. Tako postavljene pretpostavke i uvjete za ograničenje individualnog prava na prirodnu slobodu može zadovoljiti samo građanska ili politička vladavina. Prije negoli bude riječi o načinu i uvjetima njezine konstitucije, potrebno je pokazati i ono do čega je Lockeu osobito stalo, jer se nekoliko puta vraća na istu temu, a to je neodrživost pokušaja da se legitimna vladavina utemli na očinskoj ili despotskoj moći. Razlozi protiv patrijarhalno utemeljene vladavine proizlaze iz manje-više

otvorene polemika protiv Filmera, dok razloži protiv toga da despotska moć bude legitimni oblik vladavine, proizlaze iz prikrivene polemike, ponajprije protiv Hobbesa.

2. 3. 1. 1. *Nelegitimni oblici vlasti*

Locke u XV. poglavlju Druge rasprave slijedi Aristotelovu metodu komparativne analize, koja iza pojave sličnosti različitih vrsta autoriteta pokazuje njihove bitne razlike. Razloži zbog kojih Locke ponavlja i proširuje argumentaciju o temeljnim razlikama između oblika vladavine je taj što tvrdi – "pretpostavljam da su nedavne velike pogreške o vladavini nastale zbog toga što su se jedna s drugom pobrkale različite vladavine".¹⁵⁹ Očinska i despotska vladavina samo prividno nalikuju političkoj ili građanskoj vladavini. Bitni kriterij, koji razlikuje te vrste autoriteta, je njihov odnos prema vlasništvu u širem smislu riječi što, dakle, znači prema životu, slobodi i vlasništvu u užem smislu riječi ili priznatom posjedu. "Očinska vladavina je samo ondje" piše Locke "gdje malodobnost čini da je dijete nesposobno da gospodari svojim vlasništvom; politička vladavina je tamo gdje ljudi sami raspolažu svojim vlasništvom; a despotska vladavina je nad onima koji uopće nemaju nikakva vlasništva".¹⁶⁰

Ta tri oblika autoriteta razlikuju se prema uzroku svojga nastanka i prema svojoj svrsi. "Priroda daje ... očinsku moć roditeljima" – piše Locke – "radi dobrobiti njihove djece tijekom njihove malodobnosti, da bi ona nadomjestila nedostatak dječjih sposobnosti i znanja o tome kako da upravlja svojim vlasništvom".¹⁶¹ Autoritet roditeljske moći je prirodno ograničen trima stvarima: vremenom – dok djeca ne dođu u doba punoljetnosti, kada su sposobna sama služiti se razumom i prirodnom slobodom; dosegom – roditeljski autoritet može privremeno raspolagati vlasništvom djeteta, ali ne može donositi propise koji se tiču čitave zajednice i koji predviđaju mogućnost smrtno kazne; svrhom – smisao je roditeljskog autoriteta samodokidajući, budući da treba na dijete prenijeti sposobnost racionalnog rasuđivanja i djelovanja. Lockeove argumente protiv Filmerova pokušaja da apsolutnog monarha usporedi s ocem obitelji i opravda njegovu moć pozivom na moralnu dužnost pokoravanja roditeljima, podastrijeli smo u poglavlju 2.2.2. Dovezne točke Lockeove argumentacije protiv patrijarhalnog legitimiranja

monarhijske vlasti su neodrživost paternalističkog učinka tako legitimirane vlasti, budući da se pojedinci tretiraju kao maloumna ili nedorasla bića nesposobna da budu moralni, a konzekventno tome, i socijalni i politički subjekti. Naličje takvog paternalističkog učinka patrijarhalno legitimirane vlasti je također neodrživo izdizanje monarha iznad zakona. Njegova se moć utemeljuje u pozivu na predzakonsko i nadzakonsko božansko pravo, što ne ostavlja mogućnost institucionalnih brana pred mogućim zloporabama.

Drugi oblik moći, koji po svojem utemeljenju, nastanku i po svojoj svrsi, također ne može postići politički odnos je despotska moć. Despotska moć je apsolutna i svojevoljna, te je zbog toga jedino legitimna nad onima, koji "uopće nemaju nikakva vlasništva"¹⁶² i zato se nalaze u ropskom položaju. To nije prirodna činjenica, jer svaki čovjek po prirodi ima individualna vlasnička prava. To je, drži Locke, posljedica toga što su dotični pojedinci proigrali i sami upropastili svoja prirodna prava, uključujući i pravo na život, zbog toga što su bespravno posegnuli za silom i tako prekršili prirodni zakon, da zavrjeđuju smrt. Despotska moć je legitimna, obrazlaže Locke, nad zarobljenikom u pravednom ratu, jer je on svojom krivnjom upropastio svoja prirodna prava i svojom pogreškom neizravno predao drugom pravo da ga, prema prirodnom zakonu, kazni smrću. Onaj tko je takvo pravo, pogreškom posrnulog i nerazumnog pojedinca, posredno stekao, postaje nositeljem despotske moći nad njim i može odgađati da, svoje tako stečeno pravo kažnjavanja smrću, provede, i to tako što će takvog pojedinca "upotrijebiti za vlastitu korist, ne nanoseći mu nikakvu štetu",¹⁶³ odnosno učiniti ga robom.

Lockeovo određenje despotske moći ima dvostruku zadaću. Ono treba da u okviru njegova učenja o jednakoj prirodnoj slobodi svakog pojedinca opravda instituciju ropstva, i da istodobno, pokaže granice takvog tipa moći, odnosno nelegitimnost svakog pokušaja (aluzije na Hobbesa su prepoznatljive) da se despotska moć proširi izvan kruga onih, koji su tako prekršili prirodni zakon da zavrjeđuju smrt. Nelegitimni oblik proširenja despotske moći na čitavu zajednicu je tiranija. Tiranija je "provođenje moći bez prava, na što nitko ne može imati pravo".¹⁶⁴ Ona može nastati uzurpacijom ili "domaćim osvajanjem" i osvajanjem ili "stranom uzurpacijom".¹⁶⁵ Uzurpator nikada ne može imati pravo na

svojoj strani, jer prisvaja "nešto na što drugi ima pravo".¹⁶⁶ Što se osvajanja tiče, ono može biti nezakonito i zakonito. Nezakonito ili nepravedno osvajanje ne daje nikakva prava,¹⁶⁷ a zakonito osvajanje ili osvajanje u pravednom ratu, protiv onih koji su bez prava posegnuli za silom, i stavljajući sebe u ratno stanje, proigrali sebe, daje osvajaču apsolutno i svojevoljno pravo nad njihovim životima, ali ne i pravo suverene vlasti. Locke ističe da će njegove tvrdnje "nedvojbeno, već na prvi pogled, činiti se čudnim učenjem jer je potpuno suprotno običajima u svijetu",¹⁶⁸ no jasno odriče pravo osvajaču na posjede onih čijim životima raspolaže. To zato što je "svaki čovjek rođen s dvostrukim pravom: prvo, s pravom na slobodu svoje osobe, nad kojom nijedan drugi čovjek nema moć, nego je slobodno raspolaganje njome u njegovim rukama. Drugo, s pravom, da sa svojom braćom, prije bilo kojeg drugog čovjeka, naslijedi dobra svoga oca".¹⁶⁹ Prirodno pravo nasljeđivanja i Lockeovo striktno individualno shvaćanje krivnje,¹⁷⁰ koje ishodi iz njegova moralnog individualizma, čine da osvajač nema pravo na posjede onih koji su bespravno posegnuli za silom; nema pravo nad životima njihovih žena i djece, kao što i nema pravo zahtijevati podvrgavanje onih, koji se nisu ogriješili o prirodni zakon i postavili sebe u ratno stanje. Jedino na što osvajač ima pravo, pored despotske moći nad zarobljenicima u nepravednom ratu, je nadoknada pretrpljene štete. Ali, ako se njegovo pravo na nadoknadu pretrpljene štete sudara s pravom djece i žena na samoodržanje, tada prednost, shodno napucima prirodnog zakona, koji uče "da svi, koliko je god to moguće, trebaju biti sačuvani",¹⁷¹ treba dati "žurnijem i poželjnijem pravu onih koji su bez njega u opasnosti da nestanu".¹⁷²

Osvajač može prisiliti svoje podanike da pristanu na njegovu vlast, ali takav pristanak ne obvezuje i takva vlast nije legitimna. Prisilni pristanak, smatra Locke, za razliku od Hobbesa i Tyrella, nema moralnu snagu obećanja jer je to *contradictio in adjecto*. Prisila bez prava, povreda je prirodnog zakona i zato takav silom iznuđeni pristanak ne može temeljiti svoju moralno obvezujuću snagu na načelu koje krši. Vlast utemeljena na prisilnom pristanku nije legitimna ni po načinu svoje konstitucije, ni po svojoj svrsi, jer ne pruža nikakva institucionalna jamstva za zaštitu pojedinaca pred neograničenom i svojevoljnom moći vladara. Hobbesov politički apsolutizam izrasta iz pristanka pojedinaca, koji su

utemeljeni jedino u svojoj racionalnoj brizi za prevladavanjem straha od nasilne smrti, a njihovo je vlasništvo utemeljeno u suverenovoj volji. Locke, suprotno tome, subjektivitet pojedinaca utemeljuje u prirodnim i pretpolitičkim vlasničkim pravima pojedinaca, koje legitimni politički autoritet, kao instrument, treba zaštititi. To su razlozi da Hobbes ne može sustavno i pojmovno razlikovati između apsolutne i arbitrarne vlasti utemeljene na pristanku pojedinaca i, s druge strane, tiranske vlasti stečene osvajanjem i prisilnim pokoravanjem. U oba slučaja neograničena i svojevolljna vlast nastaje iz straha od nasilne smrti, jer se racionalni pojedinci radije odlučuju za vjerojatnu sigurnost u tiraniji, negoli za izglednu smrt u ratnom stanju, koje je Hobbes izjednačio s prirodnim stanjem. Razlike koje Hobbes može dopustiti u načinu uspostavljanja političke zajednice tiču se jedino izvora straha od nasilne smrti. U ustanovljenim zajednicama strah pojedinaca jednih od drugih vodi ih k prisilnom sporazumu, dok u stečenim zajednicama, kako Hobbes naziva posljedicu osvajanja, strah od osvajača vodi priznanju njegove vlasti.¹⁷³

Locke u Drugoj raspravi prikriveno, ali i prepoznatljivo polemizira s Hobbesom, jer dokazuje da je neograničena i svojevolljna vlast tj. tiranija, u kojoj se vlada bez prava, moralno neopravdana i racionalno neodrživa.¹⁷⁴ Apsolutna i arbitrarne vlast je moralno neopravdana zbog toga što se pojedinci ne mogu odreći i nositeljima takve vlasti predati, ono što im ne pripada, a to je vlast nad njihovim životom, koja pripada Bogu i koju im je on mandatno povjerio.¹⁷⁵ Pojedinaac ima pravo raspolagati svojim životom kako god misli da je najbolje, ali ga nema pravo uništiti, tako što bi dragovoljno pristao na arbitrarne i apsolutnu vlast, koja ga dovodi u ropski položaj. Neograničena i svojevolljna vlast je i racionalno neopravdana "jer ni za jedno racionalno stvorenje ne može se pretpostaviti da će promijeniti svoj položaj s namjerom da mu bude gore".¹⁷⁶ Locke, na terenu Hobbesove legitimacije putem racionalnog izbora, dokazuje da bi podvržavanje svojevolljnoj vlasti suverena bilo neracionalno jer se izgledi samoodržanja time smanjuju, a ne povećavaju. Izgledi za samoodržanjem pojedinaca veći su u prirodnom stanju, nego stanju apsolutne i arbitrarne vladavine zbog dva razloga. Prirodno stanje nije nužno i stanje rata, i drugo, Locke dopušta da u prirodnom stanju postoji, samo teorijski, veća

mogućnost napada drugih pojedinaca kao prirodnih osoba, ali baš zato što su napadači prirodne i podjednako tjelesno i umno obdarene osobe, postoji i veća mogućnost obrane i preživljavanja. U stanju svojevoljne vlasti suverena, teorijska mogućnost napada je manja, jer samo je jedan nositelj asimetrično velike moći, ali ipak taj napadač je suveren, koji kao umjetna osoba sabire moć članova političke zajednice, tako da napadnuti pojedinac nema izgleda i pogibelj je sigurna.¹⁷⁷ Vertikalni strah od suverenove samovolje, za Locke je ozbiljnija prijetnja slobodi, negoli je to horizontalni strah od napada drugih pojedinaca. Legitimacija neograničene i svojevoljne vlasti je racionalno neodrživa jer pretpostavlja da su "ljudi tako glupi da se brinu kako da izbjegnu štete koje bi im mogli nanijeti tvorovi ili lisice, ali da su zadovoljni, i štoviše smatraju to sigurnošću, ako ih progutaju lavovi".¹⁷⁸ Ta je Lockeova sarkastična metafora najprepoznatljivija i ujedno najpreciznija kritika Hobbesove legitimacije apsolutne i svojevoljne vlasti. Svojevoljna vlast, koja je onda nužno i apsolutna, jer nema nikakva ograničenja, te tiranska, jer se ne obazire na prava i zakone, nije nikakav jamac sigurnosti, kako je to Hobbesova konstrukcija nastojala pokazati, nego je dapače prijetnja individualnom prirodnom vlasničkom pravu, koje u Lockeovu širem značenju obuhvaća život, slobodu i vlasništvo nad posjedom.

Lockeova argumentacija stalno pokazuje napetost između racionalne kontraktualističke konstrukcije i političke antropologije, koja opisuje povijesnu zbilju. Locke ne niječe postojanje apsolutnih i neograničenih monarhija, ali tvrdi da one ne mogu biti legitimne jer prisvajaju prava koja im ne pripadaju, i zato ne udovoljavaju zahtjevima uma. Ako su pojedinci spremni prihvatiti da svrha vladavine nije opće dobro ili dobro zajednice, ako tvrde "da vladar ima poseban i odvojen interes od dobra zajednice"¹⁷⁹ i da nije postavljen zbog njega, onda takvi pojedinci nisu racionalna stvorenja, a za Lockea to znači da nemaju ni moralnih, a ni antropoloških kompetencija. Pojedinci podvrgnuti svojevoljnoj vlasti "nisu društvo racionalnih stvorenja koja su ušla u zajednicu zbog njihova uzajamnog dobra, oni nisu takvi da su postavili vladare nad sobom da bi ih čuvali i promicali njihovo dobro, nego na takve pojedince treba gledati kao na stado inferiornih bića pod gospodstvom gospodara koji ih pazi i za njih brine zbog svog vlastitog zadovoljstva ili koristi. Ako su lju-

di bili tako maloumni i tupi, da stupe u društvo pod takvim uvjetima, onda bi prerogativa doista mogla biti, kao što bi i neki ljudi htjeli da je imaju, svojevoljna moć da se čine stvari koje su štetne za narod".¹⁸⁰

Dovezna točka Lockeove usporedbe patrijarhalne, despotske i političke vladavine je metodički ključna distinkcija između nelegitimne i legitimne vladavine. Nelegitimna vladavina nastaje onda, kada se nepolitički odnosi moći u društvu – "moć oca nad svojom djecom, gospodara nad svojim slugom, muža nad svojom ženom, i robovlasnika nad svojim robom"¹⁸¹ – neopravdano miješaju i uzimaju za model političke moći. Prijeko je potrebno razlikovati "vladara države, oca obitelji i kapetana galije"¹⁸² Prva je rasprava pokazala nelegitimnost Filmerova pokušaja da patrijarhalističkim i paternalističkim argumentom opravda apsolutnu monarhiju. Druga je rasprava prikrivena polemika s Hobbesom. Čak ako i prihvatimo, po našem sudu pogrešnu, Laslettovu tezu, da Locke pišući Drugu raspravu nema Hobbesa pred očima,¹⁸³ ostaje činjenica da su njihove pozicije koncepcijski suprotstavljene. Thomas Hobbes, zbog oskudnih pretpostavki svojega radikalnog atomističkog individualizma i antropomehaničke metafizike,¹⁸⁴ ne može koncepcijski razlikovati suverenu vlast od tiranije ili svojevoljne vlasti. Hobbes tako u "Osvrtu i zaključku" svoga "Leviathana", naizgled cinički, a zapravo zbog potreba svoga sustava, ističe da je razlika između tiranije i suverenosti samo stvar emocionalnog kuta s kojeg se vlast motri. "I budući da naziv tiranija ne označava ništa više niti manje nego naziv za suverenost" tvrdi Hobbes "bilo da je ona u jednom ili mnogim ljudima, osim što treba razumjeti da su oni koji rabe prvu riječ bijesni na one koje nazivaju tiranima; mislim da je tolerancija javno iskazane mržnje prema tiraniji, tolerancija mržnje prema državi uopće, i da je to još jedno zlo sjeme koje se ne razlikuje od prethodnoga".¹⁸⁵ Za Hobbesa je apsolutna i arbitrarna moć suverena sine qua non države, jer "jedan od uzroka raspada država je njihovo nesavršeno nastajanje koje se sastoji u odsutnosti apsolutne i arbitrarne zakonodavne vlasti. Zbog toga što nema takvu vlast državni suveren je prisiljen da mačem pravednosti rukuje nepouzđano, i kao da je za njega odveć vruć da bi ga mogao držati".¹⁸⁶

Tu istu činjenicu – apsolutnu i arbitrarne vlast suverena – Locke, u okviru svog normativnog sustava, tumači dijame-

tralno suprotno. Dok je za Hobbesa apsolutna i arbitrarna vlast suverena prijeko potreban uvjet nastanka i postojanja političkog autoriteta, za Lockeja je to znak despotske moći, koja po svojoj naravi ne može biti legitimna. Locke poseže za klasičnom razlikom između dviju vrsta moći – *potentia* i *potestas* – koju Hobbes ne može dopustiti. *Potentia* je moć u fizikalnom smislu ili sila, dok je *potestas* moć s pravom ili legitimna moć. Locke prihvaća Hobbесову argumentaciju da *potestas* ne može bez *potentia* – zakon bi bio besmislen ako iza njega ne bi stajala prisila,¹⁸⁷ ali *potentia* nije *potestas* jer u sebi nema *ius* i upravo je to ono što razlikuje vlast zakonitih vladara od silništva pirata.¹⁸⁸

Metodički negativni dio Lockeove rasprave dospijeva do teze prema kojoj politički apsolutizam nije i ne može biti legitiman ni po prirodi – produžavanjem očinskog autoriteta kojemu je dano božansko pravo, kao što je držao Robert Filmer; ni po sili – osvajanjem ili uzurpacijom, koja dovodi do dugoročne stabilnosti, kao što je smatrao Jean Bodin; a ni po ugovoru, kao što su smatrali Francisko Suarez, Hugo Grotius, Thomas Hobbes i Samuel Pufendorf.¹⁸⁹

Metodički pozitivni dio Druge rasprave bavi se problemom legitimacije političkog autoriteta i političke obveze, a na pretpostavkama jednake prirodne slobode pojedinaca i kontraktualistički snažnih preskriptivnih zahtjeva obzirom na svrhu političke zajednice i političkog autoriteta. Locke-ovi izvodi pomiruju načelo jednake prirodne slobode pojedinca s prednostima društvene suradnje, i dovode do oblikovanja dosljedne javne moralnosti i filozofije politike, koja se naknadno i interpretativno naziva začetkom klasičnog liberalizma.

Jedini legitimni način ograničenja prirodne i jednake slobode pojedinca je politička vladavina. Locke u prvom poglavlju Druge rasprave, koje je zacijelo naknadno napisano,¹⁹⁰ polazi od kraja – svoga određenja političke vladavine, a svi su ostali izvodi potrebni "da bismo ispravno razumjeli političku vladavinu i izveli je iz njezina izvorišta".¹⁹¹

Političku ili kako je još naziva građansku vladavinu, Locke određuje kao "pravo donošenja zakona sa smrtnim kaznama, i shodno tome sa svim manjim kaznama, poradi uređivanja i očuvanja vlasništva, i pravo uporabe zajedničke prinude u provođenju takvih zakona, i u obrani države od stranih povreda, a sve to jedino zbog općeg dobra".¹⁹² Naš

plan prikaza i raščlambe Lockeovih protoliberalnih načela slijedit će njegovo određenje legitimne političke vladavine. Tri su uvjeta prijeko potrebna da bi vladavina bila politička i legitimna.¹⁹³ To su: legitimnost njezina nastanka, legitimnost sredstava koje rabi za svoje ciljeve, i legitimnost svrhe.

Shodno uvjetima za legitimnost političke zajednice, Lockeova politička filozofija bit će razložena u tri cjeline. Problem legitimnog nastanka političke vladavine razmotrit ću u dva poglavlja: "Individualni politički pristanak: legitimacija političkog autoriteta i samozadana politička obveza individualnih nositelja prirodnih prava" i "Dva stupnja političkog autoriteta: udruživanje na temelju ugovora u političku zajednicu i podvrgavanje vlasti na temelju povjerenja". S problemom legitimnosti sredstava, koja zajednica rabi, bavit će se poglavlje "Lockeov protoliberalni konstitucionalizam: vladavina zakona, podjela vlasti i pojam reprezentacije". Konačno, posebni je problem legitimnost svrha, kojim se bavi poglavlje "Dekonstrukcija vlasti i politički subjektivitet pojedinaca u revoluciji: pravo na otpor pobunjenom vladaru".

2. 3. 1. 2. *Individualni politički pristanak: legitimacija političkog autoriteta i samozadana politička obveza individualnih nositelja prirodnih prava*

Dovezne točke našeg dosadašnjeg prikaza, bitne za razumijevanje Lockeova poimanja političkog pristanka i samozadanih političkih obveza individualnih nositelja prirodnih prava su sljedeće. Prvo, Lockeova je etika poveznica između gnoseološkog skepticizma i filozofsko-političkog racionalizma, budući da je shvaćena kao demonstracijska i konstruktivistička. To da je demonstracijska znači da se njezina načela, pa shodno tome i načela javne moralnosti i filozofije politike, mogu izvesti slijedom jednostavnih dedukcija iz intuitivno samoevidentnih prvih premisa. Da je Lockeova etika konstruktivistička pak, znači da njezino utemeljenje nije, ili točnije nije samo, u poimanju ljudske prirode, nego i u koncepciji "moralnog čovjeka", kao "tjelesnog racionalnog bića" koga obvezuju zakoni uma. O tome je bilo riječi u poglavlju 1.3.2.

Drugo, demonstrativnost i konstruktivizam Lockeove etike izravno omogućuju da se u Drugoj raspravi, deskriptivnoj metodi političke antropologije suprotstavi metoda kontraktualizma. Ta je metoda racionalna konstrukcija, koja postavlja normativno polje potrebno za to da bi se razlikovalo legitimne od nelegitimnih političkih autoriteta. Na taj način umno konstruirano "treba", postaje mjerodavno za povijesno i običajno "jest". O tome govori poglavlje 1.3.4.

Treće, Locke polazi od presumpcije savršene prirodne slobode i jednakosti pojedinaca, iskazane u jeziku modernog prirodnog prava, a formalno izvedene iz dužnosti prirodnog zakona. Presumpcija jednake prirodne slobode deklarira da je pojedinac suveren nad svojim djelovanjem, a svako uplitanje drugog subjekta zahtijeva opravdanje. S time je povezano i razumijevanje ljudskog subjektiviteta u pojmovima moralnog individualizma, pojedinčeve volje i instrumentalne racionalnosti, te sposobnosti za samoodređenje i individualnu odgovornost. O tome je bilo riječi u poglavljima 2.1.1. i 2.1.2.

Četvrta dovezna točka, tiče se pojedinčeve moralne samorealizacije u vlasništvu, čime on, na socijalnoj razini, postaje vlasnički subjektivirani pojedinac. O tome govore poglavlja 2.1.3. i 2.1.4.

I konačno peto, Locke u misaonoj figuri ambivalentnosti prirodnog stanja postavlja moralnu scenu sa snažnim preskriptivnim zahtjevima obzirom na nastanak, djelovanja i svrhe političke ili građanske, a to za Lockea znači i legitimne, vladavine. Taj problem obrađuju poglavlja 2.1.5. i 2.3.1.1.

Individualno vlasništvo i pristanak središnji su pojmovi Lockeove političke filozofije, kojima on utemeljuje protoliberalnu poziciju. Vlasništvo iskazuje moralni i socijalni subjektivitet pojedinca, a pristanak je način na koji se pojedinac potvrđuje kao politički subjekt. Središnje mjesto pristanka u razumijevanju političkog djelovanja proizlazi iz temeljnih prosvjetiteljskih htijenja, koja su politički uobličena u liberalnoj političkoj filozofiji.¹⁹⁴ Riječ je o nakanama da se socijalna i politička ustrojstva učine racionalno opravdanim i prozirnim, budući da su optimistički shvaćena, kao rezultat svjesnog i racionalnog djelovanja moralno odgovornih individualnih subjekata, sposobnih da putem osobnih odabira kreiraju budućnost.

Politički pristanak u Lockeovoj protoliberalnoj političkoj filozofiji istodobno ima dvije povezane uloge: legitimirati politički autoritet i legitimirati političku obvezu. Pristanak je izvorno osobni, svjesni i dragovoljni prijenos prava iskazan u političkom ugovoru. Njime se mijenja normativna situacija, tako što se od prirodne slobode i jednakosti prirodnog stanja stvara političko stanje, koje karakterizira nastanak političkog autoriteta i posebnih političkih prava i obveza. Politički pristanak odnosno ugovor¹⁹⁵ ima strukturu obećanja, budući da se normativnim intervencijama u vlastito djelovanje i djelovanje druge ugovorne strane zajednički kreira budućnost.¹⁹⁶

Konsenzusni prijenos prava, kojim nastaje politička zajednica, razlikuje se od drugih načina gubitka prava, kao što su proigravanje prava zbog zanemarivanja ili prijestupa, ili pak suspendiranje određenih prava u izvanrednim situacijama, po tome što takav pristanak uključuje i stvaranje novih obveza, i to onima, kojima su takva prava povjerena. To će osobito biti važno u Lockeovoj teoriji opravdanog otpora.

Razlog da se napusti prirodno stanje je njegova ograničena sigurnost. Svrha svakog racionalnog čovjeka je, drži Locke, očuvati svoje vlasništvo, što u širem značenju podrazumijeva život, slobodu i priznati imetak. U prirodnom stanju nije moguće ostvariti taj univerzalni ljudski cilj, koji zadobiva status što ga u tradicionalnim etičkim i filozofsko – političkim teorijama ima pojam općeg dobra, jer mu – kazuje Locke – "nedostaju mnoge stvari". On izrijeком ističe tri takva nedostatka: "Prvo, tu nedostaje ustanovljen, ustaljen, poznat zakon prihvaćen i odobren zajedničkim pristankom, a koji bi bio pravilo ispravnog i neispravnog, i zakonska mjera za razrješenje svih sporova među njima (pojedincima – op. R.R.). ... Drugo, u prirodnom stanju nedostaje poznat i nepristran sudac s autoritetom da razriješi sve sporove, a prema ustanovljenom zakonu. ... Treće, u prirodnom stanju često nedostaje moć da podupre i potpomogne pravednu presudu i da joj omogući primjereno izvršenje".¹⁹⁷ Riječju, svi nedostaci prirodnog stanja proističu iz privatnog provođenja prirodnog zakona, odnosno nedostataka institucionalnih jamstava. Privatno provođenje prirodnog zakona je u velikoj, prirodnoj zajednici ljudi, nepouzđano zbog "pokvarenosti i poročnosti izopačenih ljudi".¹⁹⁸ Kada oni ne bi bili takvi kakvi jesu, ne bi ni postojala "nikakva potreba za

nećim drugim; nikakva nužda da se ljudi odvoje od velike i prirodne zajednice i da se na temelju izričitih sporazuma udruže u manje i odvojene zajednice".¹⁹⁹

Ključne filozofsko-antropološke pretpostavke Lockeove filozofije politike su: augustinovsko – kalvinistička teza o slaboj, grešnoj i iskušenjima sklonoj ljudskoj duši; te prosvjetiteljsko uvjerenje u racionalnu sposobnost ljudi da uređuju i nadziru svoj život. Takva napetost stvara potrebu da filozofija politike ugradi sustav institucionalnih protuteža mogućem ljudskom posrnuću. Ideja je izvorno Hobbesova. Temeljna je razlika između Hobbesove i Lockeove izvedbe u tome, što je Hobbes smatrao da je maksimalna asimetrija moći – svi su jednako nemoćni pred suverenom moći – jamac mira, dok Locke drži da je, u okvirima protoliberalne pozicije, simetrična podjela ili ravnoteža moći, jamac miru i sigurnosti vlasništva. Locke to čini, kao što ćemo pokazati, na tri temeljne razine: nasuprot pokvarenih i izopačenih pojedinaca u prirodnom stanju, uspostavlja se zakon i sudac s autoritetom; nasuprot apsolutnoj i osobnoj vlasti uspostavlja se konstitucionalna podjela vlasti; i konačno nasuprot pobunjenom vladaru, koji svojevoljno vlada, uspostavlja se moralno pravo na otpor. Lockeova protoliberalna filozofija politike računa s time da neće svi pojedinci ostvariti svoje ljudske potencijale i zato ugrađuje institucionalne brane pred štetama, koje posrnuli pojedinci mogu nanijeti drugima.

Racionalni pojedinci u prirodnom stanju uviđaju da se prirodnost tog stanja može sačuvati, a njegovi nedostaci, koji izviru iz slabosti ljudske prirode, otkloniti u racionalnom ustrojstvu javnog, institucionaliziranog i nepristranog provođenja prirodnog zakona. Zbog toga, takvi pojedinci odlučuju da osobno i dragovoljno pristanu podvrgnuti svoje vlasništvo tj. život, slobodu i imetak pod jurisdikciju političkog autoriteta. Ne postoje prirodni politički autoriteti, nego oni jedino mogu nastati ugovornim prijenosom prava. Ugovorne strane su racionalni pojedinci oboružani jednakim prirodnim pravima, koja su formalno izvedena iz dužnosti prirodnog zakona, a dužnosti prirodnog zakona izvedene su iz toga što su ljudi, na temelju Božjeg stvaranja, njegovo vlasništvo.²⁰⁰

Pojedinci su nositelji jednakih prirodnih prava, koja imaju protektivni karakter, tj. štite slobodu pojedinaca od nele-

gitimnih posezanja drugih pojedinaca, budući da postavljaju temelje za njihove dužnosti. Protektivni karakter individualnih prava implicira i voluntarističko shvaćanje političkog ugovora, o čemu će kasnije biti riječi. Lockeove presumpcije individualne slobode i jednakosti, te shvaćanje pojedinaca kao moralnih subjekata obdarenih jednakim prirodnim pravima, iskazuje prosvjetiteljski etički univerzalizam jednakog poštovanja prema osobama, kao nositeljima valjanih zahtjeva.

U formalnom određenju pojma prava Locke slijedi Hobbesa i u "Essays on the Law of Nature" tvrdi: "pravo je utemeljeno u činjenici da mi možemo slobodno raspolagati stvarima".²⁰¹ Pravo je, dakle, moralni nadzor nad određenim područjem našeg djelovanja. Locke u "Two Treatises ..." koristi pojam prava u četiri različita značenja.²⁰²

U prvom, i najširem značenju, pojam pravo je istovjetno sa slobodom ili pravom na slobodu. Takvo poimanje prava najbliže je Hobbesovu shvaćanju i podrazumijeva odsustvo obveza, koje bi to pravo zauzdavale. Pravo na slobodu postoji u onim stvarima, o kojima prirodni zakon šuti i zato takvo pravo nije zaštićeno s odgovarajućim dužnostima drugih da ga poštuju. Pravo na slobodu je suparničko, jer mu konkuri-
raju jednaka takva prava na slobodu drugih pojedinaca. Primjerice, svi pojedinci imaju jednako pravo na neobrađenu livadu, koja još nije prisvojena radom.

U drugom značenju, pojam pravo se pojavljuje kao moralna moć ili moralna sposobnost da se promijene prava i dužnosti drugih pojedinaca. Kada je, primjerice, pojedinac obrađio livadu i učinio je svojim vlasništvom, tada je svojim djelovanjem promijenio moralnu situaciju drugih pojedinaca, utoliko što im je nametnuo novu dužnost da poštuju rezultate toga djelovanja i samoograniče svoje pravo na slobodu.

Treće značenje prava u Lockovom djelu "Two Treatises ..." je najčešće i središnje za njegovo stajalište. Riječ je o shvaćanju prava kao valjanih zahtjeva ili zaštićenoj slobodi, koja postavlja druge u odnos dužnosti prema nositelju takvih prava. Unutar prava kao valjanih zahtjeva moguće je interpretativno u Lockeovoj filozofiji politike razlikovati mandatna prava i opcijska prava. Mandatna prava Locke izravno izvodi iz dužnosti koje imamo. Tako iz dužnosti da se brinemo za svoje potomke proizlazi roditeljsko pravo. Pravo na samoodržanje i koliko je moguće očuvanje čitavog

čovječanstva, na kojemu Locke gradi čitavu svoju poziciju također je formalno izvedeno iz dužnosti samoodržanja.²⁰³ Mandatna prava treba razlikovati od opcijskih, ne samo po tome što su mandatna prava izvedena iz dužnosti, nego i po tome što mandatna prava označavaju ograničeni opseg disponiranja, budući da ne uključuju i mogućnost da ih se odrekemo. Taj će argument Locke iskoristiti protiv mogućnosti ugovornog odricanja od slobode, jer je sloboda uvjet samoodržanja, odnosno protiv dragovoljnog ropstva i apsolutne i arbitrarne vlasti koja bi počivala na ugovoru.

Konačno, četvrtu vrstu prava čine opcijska prava. U takvom se značenju pojam prava kod Lockeja najčešće i javlja. Opcijska prava su podvrsta prava kao valjanih zahtjeva, što znači da su zaštićena dužnostima drugih da se ne upliću, a na nositelju prava je da izabere, hoće li pravo konzumirati ili ne. Opcijska prava omogućuju tako suverenitet osobe nad svojim djelovanjem, odnosno čine da je osobni izbor način ljudskog subjektiviranja. Unutar granica koje postavljaju dužnosti prirodnog zakona, pojedinci imaju široki moralni prostor "slobode na nevine užitke"²⁰⁴ u kome se potvrđuju i razvijaju osobnu odgovornost. Hoće li pojedinci odabrati muke poštenog rada ili muke umiranja od gladi i zime,²⁰⁵ hoće li pogriješiti u nakani da dosegnu sreću, to se pitanje smatra njihovim opcijskim pravom koje je poduprto i pojmom osobne odgovornosti, a u koje se drugi nemaju pravo miješati ili preciznije imaju dužnost da se ne miješaju. Sva se Lockeova značenja pojma pravo sabiru u "pravu na slobodu svoje osobe",²⁰⁶ nad kojom načelno "nijedan drugi čovjek nema moć".²⁰⁷ Suverenitet pojedinca nad svojim djelovanjem stožerna je točka Lockeove protoliberalne pozicije.

Racionalni pojedinci uviđaju da mogu otkloniti rizike prirodnog stanja i poboljšati svoj položaj, ako pristanu da putem razmjenskog modela ugovora, karakterističnog za suodnošenje u društvu, ostvare prijenos prava i postignu institucionalna jamstva za očuvanje svoga života, slobode i vlasništva u užem smislu riječi, odnosno za nesmetano "uživanje mnogih koristi od rada, pomoći i društva drugih u istoj zajednici".²⁰⁸ Koja su to prirodna prava pojedinaca koja se ugovorno prenose, kome se prenose i kakav je karakter prijenosa? Locke je na tom mjestu vrlo oprezan, jer formalno sličan Hobbesov kontraktualizam dovodi do političkog apsolutizma, koji je Locke delegitimirao kao nepolitički i zato samo

robovima primjeren oblik vladavine. Od dviju moći, kojima je pojedinac obdaren u prirodnom stanju – "moći da čini što god smatra primjerenim za očuvanje sebe i drugih unutar dopuštenja prirodnog zakona" i "moći da kažnjava zločine počinjene protiv tog (prirodnog – op. R.R) zakona",²⁰⁹ pojedinac u dragovoljnom ugovoru s drugim pojedincima, koji su voljni ostvariti politički odnos, konsenzusno prenosi na političku zajednicu drugu moć u cijelosti, a prvu moć djelomice. To znači da pojedinac prenosi na političku zajednicu svu svoju moć kažnjavanja prekršitelja prirodnog zakona i, štoviše, obvezuje se da će "sudjelovati sa svojom prirodnom moći (koju je ranije mogao upotrijebiti u provođenju prirodnog zakona, kako god je smatrao primjerenim, a na temelju svojih vlastitih ovlasti) da bi pomogao izvršnoj vlasti zajednice, kao što to i zakon zahtijeva".²¹⁰ Od prirodne moći da čini sve što smatra primjerenim za samoočuvanje i očuvanje drugih, pojedinac ustupa političkoj zajednici pravo da zakonom ograniči slobodu njegova djelovanja i to "onoliko koliko će to zahtijevati očuvanje njega i ostalih u društvu".²¹¹

Politički ugovor znači i da pojedinci prihvaćaju političku obvezu, koja proizlazi iz toga što je politička zajednica novi nositelj navedenih prava. Pojedincima i u političkom stanju ostaje najveći dio vlasničkih prava i "sloboda nevinih užita-ka", na koje se odnosi velik broj opcijskih prava.

Prijenos individualnih prava, kojima se konstituira politički autoritet, interpretacijski se najčešće ograničava pojmom neotuđivih prava. Taj se pojam smatra temeljem Lockeove strategije za moralno ograničenje političkog autoriteta i za delegitimaciju neograničene i svojevjerne vlasti. Locke, međutim, pojam neotuđivih prava koristi jedino za neotuđivo pravo roditelja da budu poštovani, koje počiva na neuklonljivoj dužnosti djece da to čine. Pripisati Lockeju pojam neotuđivih prava, striktno promotreno, znači anakrono učitavati kasniju liberalnu tradiciju u Lockeovu argumentaciju.²¹² Locke načelno smatra da su prirodna individualna prava otuđiva. Pored toga što ih mogu otuđiti, pojedinci mogu izgubiti svoja prava na još dva načina: tako da ih bitnim ogrješenjem o prirodni zakon proigraju, ili pak tako da ih legitimna državna preskripcija ukine u izvanrednim situacijama.

Lockeova strategija borbe protiv apsolutne i arbitrarne vlasti, odnosno dragovoljnog ropstva, počiva na mnogo skromnijem, ali jednako tako dalekosežnom argumentu – poje-

dinci ne mogu ugovorno prenijeti prava koja se tiču njihova samoodržanja, što uključuje i slobodu kao utvrdu samoodržanja, jednostavno zato što im ta prava ne pripadaju.²¹³ Lockeov je argument zapravo modifikacija Filmerove teze u novom kontekstu. Filmer je, naime, protiv Hobbesova kontraktualizma tvrdio da je ideja ugovora besmislica jer ljudi pripadaju Bogu, a Bog je kraljevima povjerio upravljanje svojim vlasništvom. Locke pak u novom kontekstu i za svoje potrebe koristi prepravljenu Filmerovu tezu protiv Hobbesa i protiv svake apsolutne i arbitrarne vlasti. Pojedinci su suvereni nad svojim djelovanjem, ali nisu i nad svojim životima koji pripadaju Bogu, a Bog im ih je, kao pravi vlasnik njihovih života na temelju stvaranja, samo povjerio. Utoliko pojedinci ne mogu ugovorno prenositi prava koja se tiču života i samoodržanja, jer je to raspolaganje tuđim vlasništvom i moralno je ništavno. Pojam neotuđivih prava ne figurira u izvornoj Lockeovoj poziciji, ali nije slučajno, pa ni pogrešno, taj pojam povezivati s Lockeom. Riječ je, naime, o tome da je sam Locke gradio svoje teze na dvostrukom kontekstu teološkom i svjetovnom.²¹⁴ Kasniji je razvoj liberalne političke filozofije, koji ishodi iz njegove protoliberalne pozicije, pokazao da svjetovni kontekst, što će reći racionalna moralna argumentacija, *mutatis mutandis*, može samostalno i dosljedno ponijeti liberalni svjetonazor. Otuda je i Lockeov pojam individualnih prirodnih prava, koja pojedinci ne mogu otuđiti jer im ne pripadaju, postao pojam neotuđivih prava, budući da je teološki kontekst postao argumentacijski nepotreban. Svrha koja se postiže različitim putovima argumentacije je istovjetna, a riječ je dakako, o moralnom ograničenju vlasti. Locke je, u osloncu na svoj teološki kontekst, postiže strategijom nemoguće transakcije onih prava koja uživamo s Božjim povjerenjem, ali njima ne raspolažemo, dok najveći dio kasnije liberalne tradicije drži da se ta prava ne mogu otuđiti od pojedinca, jer su dio njegova ljudskog moralnog identiteta.

Političko tijelo, stvoreno konsenzusnom moći pojedinaca, nema vlastitih i posebnih moći i prava. Locke inzistira na redukcionističkom stavu prema kojemu je moć političkog tijela, i kasnije vlasti, rezultat stepenastih linearnih prijenosa. "Politička moć je moć koju je svaki čovjek imao u prirodnom stanju i predao je u ruke zajednice, a otuda u ruke vladarima, koje je zajednica postavila iznad sebe".²¹⁵

Politički pristanak, kojim se uspostavlja legitimna politička zajednica i pojedinac postaje njezinim članom, je osobni i izričit. Za takav izričiti ili osobni pristanak, Locke rabi izraze "zbiljski dogovor" i "izričita deklaracija",²¹⁶ odnosno "jasan dogovor", "izričito obećanje" i "ugovor".²¹⁷ Riječ je očito o jednoznačno i razumljivo iskazanoj volji. Pored pojma izričitog pristanka, Locke uvodi i pojam prešutnog pristanka i tvrdi da je to "uobičajena distinkcija".²¹⁸ Prešutni pristanak označava neiskazani moralni izbor, o čijem postojanju možemo posredno zaključiti na temelju toga što on predstavlja neizrečenu, ali prijeko potrebnu premisu za prezentnu konkluziju. Naime, na temelju toga što pojedinac uživa prednosti društvene suradnje u političkoj zajednici, Locke zaključuje da pojedinac prešutno ili neiskazano pristaje na jurisdikciju dotične političke zajednice, odnosno vlasti, kojoj je zajednica povjerila političku moć.

Izričiti pristanak omogućuje da se postane "savršeni član zajednice",²¹⁹ dok prešutni pristanak, koji označava "podvravanje zakonima neke zemlje, mirno življenje i uživanje pogodnosti i zaštite pod tim zakonima, ne čini čovjeka članom tog društva".²²⁰ Izričiti pristanak trajno obvezuje i pojedinac se ne može vratiti u prirodno stanje, a prešutni pristanak obvezuje samo do onda, dok pojedinac uživa pogodnosti i te-rete života u političkoj zajednici. To formalno znači (ističem formalno jer ćemo pokazati da granice između izričitog i prešutnog pristanka nisu striktno postavljene) da pojedinac koji nije izričito, nego prešutno pristao može napustiti političku zajednicu, ali uz cijenu da ne može raspolagati svojim naslijeđem. Razlog tome nije taj što politička vlast može zadirati u prirodno ili pretpolitičko pravo vlasništva, nego je politička vlast s činom pristanka pojedinca dobila pravo jurisdikcije nad vlasništvom tj. pravo da propisuje uvjete pod kojim pojedinac uživa vlasništvo.

Zašto Locke uopće uvodi pojam prešutnog pristanka? Posrijedi su dva razloga. Prvi i manje važan je pragmatični razlog. Locke s pojmom prešutnog pristanka efektno rješava problem priznanja političkog autoriteta i njegove jurisdikcije nad strancima na proputovanju, koji nemaju cjelovitu političku obvezu. Drugi i mnogo važniji razlog, je Lockeov pokušaj da putem pojma prešutnog pristanka poveže svoju racionalnu kontraktualističku metodu s metodom političke antropologije, odnosno da konstrukcije uma učini

prihvatljivom povijesnom iskustvu. Lockeova je potreba da kontraktualističku konstrukciju uma, koja objašnjava logiku legitimnosti političkog autoriteta, smjesti u jednu točku povijesti, koja onda ima svoju prošlost – moralno reinterpretiranu tako da predstavlja pretpostavku za ugovornu konstrukciju; i svoju budućnost – određenu posljedicama ugovorne konstrukcije. Što se prošlosti tiče, Locke rabi pojam prešutnog pristanka da bi moralno reinterpreтирао ekonomsku i političku povijest.²²¹ Pojedinci su prešutno pristali na uporabu novca budući da je ona, argumentira Locke, svima donijela pogodnosti koje uživaju, kao što su i pojedinci u svojoj naivnoj vjeri također prešutno pristali da prvi vladari budu očevi obitelji, koji tada još nisu razdvajali svoj interes od zajedničkog interesa. To "zlatno doba", međutim, razorile su zle požude "uobraženog častohleplja i amor sceleratus habendi", koje su "izopačile ljudske duhove i dovele ih do zablude o pravoj vlasti i časti", pa su zato "ljudi spoznali da je prijeko potrebno pozornije istražiti podrijetlo i prava vlasti, i iznaći načina da se ograniče razuzdanosti i spriječe zlorabe vlasti koju su povjerali drugim rukama jedino zbog vlastita dobra, a uviđaju da se ona rabi da bi im se naškodilo".²²² Prešutni pristanak je, dakle, pretpostavljeni moralni temelj koji će dovesti do izričitog pristanka.

Uloga prešutnog pristanka u poslijeugovornom razdoblju ili budućnosti, nije ništa manje važna, ali ni problematičnija. Locke pokušava putem prešutnog pristanka povezati dva suprotstavljena zahtjeva: potrebu za međugeneracijskom slobodom pojedinaca i potrebu za kontinuitetom političkog autoriteta. Što se međugeneracijske slobode tiče, Lockeov protoliberalni moralni individualizam i njegovo izričito suprotstavljanje običajnoj legitimaciji vlasti jasno utvrđuju da "nijedan čin oca ... ne može oduzeti slobodu sinu",²²³ što onda naravno znači i da pristanak oca ne obvezuje i sina. Problem koji otuda proizlazi i na koji Locke ima potrebu odgovoriti je kontinuitet političkog autoriteta ili stabilnost političke zajednice. Tu Locke umeće pojam prešutnog pristanka, koji istodobno treba obaviti dvije međusobno proturječne uloge: s jedne strane, prešutni pristanak je formulacijski postavljen kao nedovoljni uvjet za članstvo u političkoj zajednici, do kojeg se može doći jedino izričitim pristankom; a s druge strane, prešutni pristanak je, suprotno Lockeovim izravnim formulacijama, postavljen tako da obavlja ulogu izričitog

pristanka i time omogućuje kontinuitet i stabilnost zajednice. Lockeovo prividno proturječje između eksplicitne i implicitne uloge prešutnog pristanka, najizravnije se zrcali na problemu nasljeđivanja vlasništva. Je li nasljeđivanje vlasništva prešutni pristanak ili pak jedan od načina izričitog pristanka? Je li, drugim riječima, nasljeđivanje vlasništva samo priznanje da politička zajednica, odnosno po njoj izabrana vlast, ima jurisdikciju nad dotičnim vlasništvom ili pak nasljeđivanje znači prihvaćanje pune političke obveze? Lockeove formulacije u završnim odjeljcima VIII. poglavlja Druge rasprave daju podlogu za oba tumačenja i zato stvaraju interpretacijske prijepore.²²⁴ Lockeov je problem u tome što treba pokazati da politička zajednica ostvaruje kontinuitet putem nasljeđivanja vlasništva, ali istodobno ima snažnu potrebu distancirati se od Filmerova naturalizma i puko običajne legitimacije političkog autoriteta, pa opepatovano ističe da samo jasni, svjesni i osobni pristanak čini pojedinca članom političke zajednice. Locke problem rješava tako što, shodno svojoj dvostrukoj metodi, otvara i dvije perspektive: sinkronijsku i dijakronijsku.

Sinkronijska perspektiva obuhvaća izvorni pristanak i ugovor ili normativnu situaciju koju postavlja kontraktualistička metoda. Dijakronijska perspektiva pak, obuhvaća poslijeugovorni kontinuitet političke zajednice ili normativnu situaciju koja je, dakako, određena izvornim pristankom, ali nastoji uključiti i zahtjev za stabilnosti političke zajednice, koji postavlja metoda političke antropologije. Locke tako u okviru sinkronijske perspektive tvrdi "obveza podvrgavanja vlasti, pod kojom je svatko na temelju takvog uživanja (vlasništva – op. R.R.), započinje i prestaje s tim uživanjem, pa tako kad god vlasnik, koji nije dao ništa do li taj prešutni pristanak vlasti, hoće poklonom, prodajom ili drukčije riješiti se rečenog posjeda, on je slobodan poći i pridružiti se bilo kojoj drugoj državi, ili dogovoriti se s drugima da utemelji novu in vacuis locis".²²⁵ Drugi tip odnosa u okviru iste perspektive ostvaruju pravi ili Locke ih naziva i "savršeni" članovi političke zajednice. "Ništa ne može nijednog čovjeka učiniti takvim (članom države – op. R.R.) negoli njegovo zbiljsko stupanje u nju putem javnog dogovora, izričitog obećanja i ugovora".²²⁶

Sinkronijska je perspektiva razvidna: uživanje vlasništva znači prešutni pristanak, te privremenu i nepotpunu

političku obvezu, a sve dok uživanje vlasništva traje. Nasuprot tome osobni, dragovoljni, jasno i izričito iskazani pristanak čini pojedinca članom političke zajednice i stvara potpunu političku obvezu. Nasljeđivanje vlasništva, promotreno u okviru sinkronijske perspektive, nije čin izričitog, nego prešutnog pristanka i zato ne čini pojedinca članom političke zajednice.

U dijakronijskoj perspektivi stvari stoje drukčije. Pojavljuje se naime, nova, treća kategorija osoba – "slobodnih ljudi rođenih pod vlašću".²²⁷ Locke je vrlo oprezan, ali i zbunjujući u argumentaciji jer isprepliće sinkronijsku i dijakronijsku perspektivu, pa čas ističe da je za članstvo u političkoj zajednici prijeko potreban osoban i izričit pristanak, a odmah zatim hoće pokazati da njegova koncepcija može zadovoljiti zahtjeve kontinuiteta i stabilnosti političke zajednice. Ključni odjeljak kojim se uvodi dijakronijska perspektiva i treći adresat pristanka je 117. odjeljak VIII. poglavlja. Tu Locke, nakon što je u prethodnom 116. odjeljku pokazao da ugovori oca ne obvezuju sina, tvrdi: "A to obično pruža prigodu da se pogriješi u toj stvari; budući da države ne dopuštaju da se odvoji bilo koji dio njihova gospodarstva, niti da ga uživa netko drugi do li oni iz njihove zajednice, sin obično ne može uživati posjede svog oca, nego jedino pod istim uvjetima koje je i njegov otac zadovoljio; tako da postane član zajednice: čime on odmah stavlja sebe pod vlast koju nalazi ustanovljenu, jednako kao i svaki drugi član države. I tako budući da je pristanak slobodnih ljudi, rođenih pod vlašću, jedino ono što ih čini članovima, dan odvojeno, po slijedu kojim oni postaju punoljetni, a ne zajedno u mnoštvu; ljudi ga i ne primjećuju, i misleći da on uopće nije dan, ili da nije prijeko potreban, zaključuju da su po prirodi podanici pošto su ljudi".²²⁸

Locke, dakle, u dijakronijskoj perspektivi, a kod treće kategorije osoba – slobodnih ljudi rođenih pod vlašću – dopušta da je čin nasljeđivanja jedan od oblika pristanka, kojim se postaje članom zajednice, što znači da ima status izričitog pristanka. Uporabom dviju perspektiva, koje ishode iz njegove dvije metode koje usporedno koristi, Locke je uspio pomiriti tezu o osobnom, svjesnom, dragovoljnom i izričitom pristanku kao jedinom načinu utemeljenja države, s potrebom za kontinuitetom i stabilnosti političke zajednice, budući da je nasljeđivanje vlasništva postavio u funkciju izričitog

i osobnog pristanka, pa makar ga drugi i ne primjećivali. Teorijske poteškoće s kojima se Locke suočio proizlaze iz, ne uvijek finih, šavova kojima on spaja kontraktualističku konstrukciju uma s iskustvima političke antropologije.²²⁹

Rasprava o izričitom i prešutnom pristanku važna je ne samo za karakter Lockeova političkog ugovora, nego i za čitavu kasniju liberalnu kontraktualističku misao, koja će oblikovati dva osnovna shvaćanja ugovora: voluntarističko i racionalističko shvaćanje. Lockeov kontraktualizam je voluntarističkog tipa s racionalnim ograničenjima. Tome u prilog govori njegovo protektivno shvaćanje individualnih prava i inzistiranje na osobnom, dragovoljnom i izričitom pristanku. Racionalna ograničenja Lockeova voluntarističkog shvaćanja pojedinčeva pristanka su: prvo, pojedinac ne može ugovorno otuđiti slobodu, koja je uvjet njegova samoodržanja, jer njegov život ne pripada njemu, nego je Božje vlasništvo; i drugo, pojedinac je racionalni djelatnik, koji svjesno ne čini ništa na svoju štetu. U suvremenom liberalnom kontraktualizmu, Lockeova se pozicija razdvaja na dva suprotstavljena stajališta. Robert Nozick tako polazi od voluntarističkog shvaćanja ugovora, u kome nema racionalnih ograničenja, kao što i nema mjesta za prešutni pristanak, kao izvor obveze na temelju uživanja. Suprotno tome, John Rawls gradi racionalističku ili hipotetičku koncepciju ugovora, koja je kod Lockeja in nuce prisutna u pojmu prešutnog pristanka, a koja počiva na izvedbi argumenata i ustrojstava, koje racionalni djelatnik nema valjanih razloga odbiti.²³⁰

2. 3. 1. 3. Dva stupnja stvaranja političkog autoriteta: udruživanje u političku zajednicu na temelju ugovora i podvrgavanje vlasti na temelju povjerenja

Osobnim, dragovoljnim i izričitim ugovornim pristankom pojedinaca stvorena je politička zajednica ili političko tijelo, koje unatoč Lockeovu inzistiranju na redukcionizmu – moć političke zajednice samo je zbroj moći udruženih pojedinaca – ima Božje prerogative. Politička zajednica ima moć kažnjavanja, jer raspolaže s legitimnim monopolom sile u provođenju prirodnog zakona, i moć stvaranja i provođenja pozitivnih zakona. Racionalni pojedinci udruženi u političku

zajednicu prestaju biti suvereni nad vlastitom osobom i priznaju suverenitet političke zajednice, oličen u principu većine. Moć političke zajednice je velika, ali ne i neograničena i svojevoljna. Ograničena je prirodom ugovora o udruživanju, po kojem ona provodi odredbe prirodnog zakona, i to provodi ih u zakonskoj formi i u svrhu općeg dobra. Normativna situacija prirodnog stanja određena je deontološkim odredbama prirodnog zakona i nadopunjena je, putem ugovora o udruživanju, s ograničenom teleologijom. Pojedinci, putem političkog ugovora, nastoje promaknuti opće dobro, tako što stvaraju moralnu situaciju konzekvencionalizma pravila, čije je najviše načelo očuvati vlasništvo. Vlasništvo je pojmljeno ne samo kao medij moralnog i socijalnog potvrđivanja pojedinaca (usp. naša poglavlja 2.1.3. i 2.1.4.), nego je vlasništvo u Lockeovu širem značenju, pojmljeno i kao medij poopćivosti ili politički medij, jer je svakom razboritom pojedincu stalo do zaštite života, slobode i vlasništva nad posjedima. Tome, barem na koncepcijskoj i ideologijskoj razini, samo prividno proturječi Lockeovo izvođenje nejednakog prava političkog predstavljanja iz vlasništva, o čemu će kasnije biti riječi. Radi se, na razini ideologijskog postava, o prividnom proturječju zbog toga što svi imaju jednako prirodno vlasničko pravo, ali ga prema Lockeu, nejednako koriste, pa to stvara moralno zaslužne i opravdane razlike među ljudima koje su opredmećene u vlasništvu nad vanjskim dobrima ili vlasništvu u užem smislu riječi.

Osobni pristanak svakog pojedinca na udruživanje stvorio je političko tijelo i obvezao ga na prihvaćanje odluka većine.²³¹ Međusobni privatni ugovori pojedinaca o udruživanju u političku zajednicu po razmjenskom modelu, doveli su do sustava općih pravila i kolektivnih postupaka većinskog odlučivanja.²³² Većinski pristanak u političkoj zajednici zadobio je status pristanka svih. Lockeovo obrazloženje suverenosti većinskog pristanka je dvojako. Prvo, on Hobbesovom mehanicističkom retorikom dokazuje da "budući da su čini neke zajednice, samo pristanak njezinih pojedinaca i budući da je nužno za one koji su jedno tijelo da se kreću u jednom smjeru; nužno je onda i da se tijelo treba kretati onim putom kojim ga vodi veća sila, a to je pristanak većine".²³³

Drugi razlog, zbog kojeg Locke smatra da većinski pristanak treba biti proceduralno načelo kolektivnog odlučivanja

u političkoj zajednici je taj, što je načelo većine drugi najbolji princip koji treba predstavljati "čin cjeline".²³⁴ Najbolji bi princip bio izravni pristanak svakog člana političke zajednice, ali je to "gotovo nemoguće da se ikada postigne".²³⁵ Razlozi za to su kako pragmatični – "zdravstvene teškoće i poslovne obveze ... nužno će mnoge zadržati podalje od javnog zbora", tako i strukturalni – "različitost mišljenja i suprotstavljenost interesa".²³⁶

Locke je svjestan da su posljednji, strukturalni razlozi disharmonije "neizbježni u svim skupinama ljudi" i da su zacijelo toliko snažni, da bi i "moćnog Levijatana učinili kraćeg vijeka negoli su to najslabija stvorenja".²³⁷ To je jedino mjesto u Drugoj raspravi gdje Locke izravno spominje Hobbesovo djelo, ali i opet, alegorijskom kritikom, pokazuje neodrživost Hobbesova pokušaja da putem neograničene moći, a bez drugih pretpostavki, obuzda neželjene posljedice suprotstavljenih mišljenja i interesa, i time zajamči mir i stabilnost političke zajednice. Lockeov odgovor na pitanja integrirajućih i stabilizirajućih elemenata političke zajednice ide u drugom smjeru. On drži da racionalna bića nužno imaju preklapajuća mišljenja i interese, poglavito oko očuvanja vlasništva u širem smislu riječi, i da je to solidan temelj i jamstvo za oblikovanje većinskih, a time i obvezujućih odluka političkog tijela.

Privatnim ugovorom svakog pojedinca sa svakim, stvorena je politička zajednica ili "država, za koju treba shvatiti da pod njom svagda podrazumijevam ne demokraciju ili neki drugi oblik vlasti, nego bilo koju neovisnu zajednicu koju su Latini nazivali riječju *civitas*, a kojoj u našem jeziku najbolje odgovara riječ država *Common-wealth* i koja najprimjerenije iskazuje takvu zajednicu ljudi koju ne mogu iskazati riječi udruga ili grad u engleskom jeziku".²³⁸ U izvorno stvorenoj političkoj zajednici, odluka većine ima moć čitave zajednice, i tu moć može koristiti da donosi zakone za zajednicu, i da izvršava te zakone putem dužnosnika koje su sami odredili. Takva vlast postoji kao "javni zbor",²³⁹ odnosno ima oblik "savršene demokracije".²⁴⁰

Bez posebnih obrazloženja, iako će se čitav njegov daljnji izvod protoliberalne političke filozofije temeljiti na toj pretpostavci, Locke ističe mogućnost da se zakonodavna vlast postavi u ruke nekolicine ili jednog čovjeka. Posebnih argumenata za prijelaz iz izravnog oblika vladavine ili savršene

demokracije u predstavničke oblike vlasti Locke ne navodi, ali se kontekstualno podrazumijevaju barem dva razloga. Prvo, rastuća složenost društva, koju Locke naznačava u razvoju novčane privrede, i tome shodna različitost suprotstavljenih interesa kakve ne poznaje "nevinost i iskrenost ... siromašnog, ali čestitog doba".²⁴¹ Drugi je razlog u tome što izravno sudjelovanje u političkoj zajednici nije supstancijalni, nego instrumentalni i negativni uvjet dobrog života, budući da politički autoritet ima ulogu očuvati uratke pojedinčeva vlasničkog subjektiviranja. To su uporišta na temelju kojih se zakonodavna vlast postavlja u ruke "nekolicine izabranih ljudi i njihovih nasljednika ili pravnih slijednika, i onda je to oligarhija; ili pak u ruke jednog čovjeka, i onda je to monarhija; ako njemu i njegovim nasljednicima, onda je to nasljedna monarhija; ako njemu samo za njegova života, dok se nakon njegove smrti njima (pojedincima udruženim u političku zajednicu op. R.R.) vraća samo moć da imenuju nasljednika; onda je to izborna monarhija. I shodno tome, zajednica može stvarati složene i mješovite oblike vlasti, kako god smatra da je dobro".²⁴²

Kriterij za razdiobu legitimnih od nelegitimnih oblika vladavine je individualni pristanak, a kriterij za razdiobu legitimnih formi političke zajednice ili oblika države je nositelj zakonodavne vlasti ili subjekt, kojemu je politička zajednica povjerila moć da donosi zakone. Zakonodavna vlast je vrhovna vlast u državi i njezino ustanovljenje predstavlja "prvi i temeljni zakon svih država".²⁴³ Smisao je zakonodavne vlasti da omogući ostvarenje "velikog cilja", zbog kojeg su pojedinci napustili prirodno stanje i stvorili političku zajednicu, a to je "uživanje njihova vlasništva u miru i sigurnosti", odnosno zakonodavna vlast je instrument za realizaciju "prvog i temeljnog cilja prirodnog zakona, koji vlada i samim zakonodavstvom, a to je očuvanje društva i (koliko god se to slaže s javnim dobrom) svake osobe u njemu".²⁴⁴ Da bi se nositelje zakonodavne vlasti obvezalo na ispunjenje takve svrhe, uspostavlja se poseban odnos ili način na koji politička zajednica postavlja moć donošenja zakona u njihove ruke, a to je povjerenje.²⁴⁵ Locke je, modelski promotreno, već upotrijebio odnos povjerenja za posebnu vezu između Boga i čovjeka. Bog povjerava pojedincu život, da ga u okviru prirodnog zakona upotrijebi na način na koji god misli da je najbolji, pri čemu, međutim, ne može raspolagati i samim

životom, jer mu on ne pripada, ali ga ipak može, s žaljenjem konstatira Locke, proigrati ili vlastitom krivnjom izgubiti.

Individualni i međusobni pristanak pojedinaca stvorio je političku zajednicu, a povjerenje političke zajednice, utemeljeno na većinskoj odluci članova, stvorilo je vlast. Povjerenje stvara posebnu moralnu situaciju između povjerenitelja, koji je ujedno i korisnik prava, a radi se o članovima političke zajednice ili političkom narodu i, s druge strane, povjerenika, koga predstavljaju obnašatelji vlasti. Temeljne moralne razlike između ugovornog pristanka i povjerenja su sljedeće: pristanak obvezuje ugovorne strane na izvršenje određenih djela, pri čemu strana na koju su ugovorno prenesena prava nema posebnih ograničenja u raspolaganju tim pravima. Za razliku od toga povjerenje znači da povjerenitelj moralno obvezuje povjerenika na slijeđenje određenog cilja ili svrhe, što kod povjerenika uspostavlja odgovornost za povjereni mu cilj. Cilj ili svrha je finalističko određenje, koje ne uključuje i precizno ne određuje put do toga cilja, pa se s povjerenjem dopuštaju povjereniku i prerogative u uporabi povjerenih prava, a zbog ostvarenja namjeravanog cilja. Narav je povjerenja takva, da se povjereniku prije prenosi privilegija, negoli pravo. To ima tri važne posljedice. Prvo, povjerenje moralno obvezuje povjerenika samo po sebi, pa nisu nužne osobne koristi povjerenika, a da bi povjerenje bilo obvezujuć odnos. Drugo, povjerenitelj uvjetno prenosi privilegiju povjerenja na povjerenika, što znači da povjerenitelj, za razliku od ugovorne strane, može opozvati svoje povjerenje, a bez da nanese štetu povjereniku. I treće, povjerenitelj zadržava pravo da prosudi koristi li povjerenik povjerene mu moći, koje se institucionaliziraju u izvedena ili posebna prava, suprotno povjerenome mu cilju i tako proigrava poklonjeno mu povjerenje, a što stvara novu (ili pokazat ćemo u odjeljku 2. 3. 3. za povjerenika zapravo prethodeću ili staru) moralnu situaciju prirodnog stanja. Moralni odnos povjerenja bitan je za Lockeov protoliberalni konstitucionalizam i za dekonstrukcijski subjektivitet pojedinaca ili pravo na otpor o čemu će biti riječi u našim sljedećim poglavljima.

Lockeov protoliberalni kontraktualizam, suprotno Filmerovu naturalizmu i Hobbesovu autonegirajućem kontraktualizmu, smatra da je politička moć rezultat triju stupnjeva u prijenosu moći i dvaju stupnjeva izgradnje političkog autoriteta. "Politička moć je ona moć koju je neki

čovjek imao u prirodnom stanju, i predao je u ruke zajednici, a u njoj vladarima, koje je zajednica postavila iznad sebe, s izričitim ili prešutnim povjerenjem, da je upotrebljavaju za dobro ljudi i za očuvanje njihova vlasništva".²⁴⁶

Racionalna kontraktualistička geneza političke moći, temeljna je Lockeova pretpostavka za sve daljnje izvode protoliberalne javne moralnosti. Ona posredno naznačuje i problem suvereniteta. Problemu suvereniteta Locke pristupa na dva načina. Negativno tako što opovrgava Filmerova i tradicionalna srednjovjekovna shvaćanja, prema kojima je kralj nositelj suvereniteta i kao takav nužni preduvjet za stvaranje političke zajednice i zakona.²⁴⁷ Pozitivno pak, tako što tradicionalni pojam suvereniteta posredno postavlja u svoju koncepciju ravnoteže moći, oličene u sustavu miješane vladavine. Locke to čini tako što, ne spominjući problem suvereniteta, razdvaja njegove tradicionalne sastavnice na: autoritet, koji može zahtijevati poslušnost i na skup moći, uključujući i moć donošenja zakona sa smrtnom kaznom, koje su shvaćene kao prateća obilježja tog suvereniteta.²⁴⁸ Na razini kontraktualističke geneze političke moći i prava na otpor, koje udruženi pojedinci u političkoj zajednici imaju protiv pobunjenog vladara, Lockeovo se stajalište približava retorici sklonoj pučkome suverenitetu. Većinski princip u političkoj zajednici nadzire krajnje točke postojanja vlasti: povjerenje oživljava političku moć vlasti, a uskraćivanjem povjerenja, kada je ono izigrano, a vlast raspadnuta, odnosno konzumiranjem prava na otpor pobunjenom vladaru, uspostavlja se nova vlast. Takvu moć većine pojedinaca udruženih u političkoj zajednici, mogli bismo nazvati negativnim pučkim suverenitetom. Negativnim zato, što je ograničen s dvije bitne stvari. Prvo, time što, dok god vlast postoji svi su članovi političke zajednice dužni podvrgnuti se zakonima kao izrazima javne volje. I drugo, važnije i dalekosežnije, Locke ne povezuje osobni pristanak, kao način konstitucije političke zajednice, s pravom predstavljanja u vlasti. Politička zajednica stvara se na temelju jednakih i općih prava, a pravo predstavljanja u zajednici temelji se na izvedenim ili posebnim pravima, odnosno ovisi o pojedinčevu subjektiviranju u vlasništvu. Locke tako, na temelju unutarnje logike protoliberalne pozicije, a ne proturječja, neprimjetno prelazi sa šireg i poopćivoga prirodnog prava vlasništva, koje uključuje život, slobodu i vlasništvo nad

vanjskim dobrima, na uži pojam vlasništva, kao priznatog nadzora osobe nad vanjskim dobrima. Time Lockeovo protoliberalno stajalište, od početne demokratske retorike negativnog suvereniteta, dopijeva do zbiljskog dioničarskog suvereniteta.²⁴⁹

2. 3. 2. Lockeov protoliberalni konstitucionalizam: vladavina zakona, podjela vlasti i pojam reprezentacije

U protoliberalnoj političkoj filozofiji Johna Lockeja, kriterij za legitimnost političkog autoriteta i političke obveze je sustav ograničenja i učinkovitih protumoci, koje treba-ju spriječiti apsolutnost i svojevoljnost političke moći. U prethodnom poglavlju pokazali smo da je prvo i ishodišno ograničenje političkog autoriteta pristanak pojedinaca, i to osobni pristanak, kada je riječ o stvaranju političke zajednice, i većinski pristanak, kada se radi o stvaranju političke ili građanske vlasti. Drugo bitno ograničenje političke moći je konstitucionalizam ili vladavina zakona. Locke je elemente engleske običajne prakse sustavno povezao, podupro razlozima i izdigao u normativna načela racionalnog konstitucionalizma. Pristankom na političku zajednicu pojedinci su pristali na priznavanje pravorijeka političkog autoriteta ili zajedničkog suca, koji putem općih pravila ili zakona, nadzire regularnost njihovih vlasničkih transfera. Takva vladavina postaje politički autoritet ili država s atributima javne, apstraktne, opće i nepristrane vlasti. Vlast je javna zbog transparentnosti i proceduralne predvidljivosti njezina djelovanja u formi zakona. Ona je apstraktna i opća zbog toga što socijalni položaji pojedinaca nisu istodobno i izravno i politički položaji, odnosno vladavina se konstitui-ra kao država onda, kada se od konkretnosti života pojedinaca uzdiže do uopćenih određenja individualnih subjekata, kao načelno jednakih nositelja prirodnih prava i potencijalno jednakih nositelja pozitivnih prava. Napetost između jednakih prirodnih prava pojedinaca i samo potencijalno jednakih, a faktički nejednakih političkih prava pojedinaca (pravo izravnog političkog predstavljanja imaju samo neki i to vlasnički potvrđeni muškarci) iskazuje liberalnu ideju jednakih šansi i nejednakih učinaka u vlasničkoj afirmaci-

ji osobe. U takvoj liberalnoj ideji, nema mjesta za prirodne, i od pojedinaca neovisne političke nejednakosti, nego samo za one političke nejednakosti koje su, po ideologijskom samorazumijevanju, rezultat različitih individualnih izbora u moralnom i socijalnom potvrđivanju u vlasništvu. Protoliberalno stajalište delegitimiralo je prirodne političke nejednakosti i svojom premisom o jednakim prirodnim pravima pojedinaca, domislilo je moralnu jednakost osoba, što na razini premise i neovisno o nedemokratskim političkim konkluzijama, otvara put za demokratsku ideju političke jednakosti osoba.²⁵⁰

Protoliberalno shvaćanje države, nadalje, smatra da je prijeko potrebno da vlast bude i nepristrana, što znači da se ne upliće u način korištenja prava pojedinaca, osim u slučaju kada se radi o povredama prava drugih pojedinaca. Locke je državu prisposodio s "zajedničkim sucem", jer politički autoritet nema supstancijalnih ciljeva, nego je njegovo djelovanje regulativne prirode. Politička vlast ne postoji zbog distribucije dobara, nego zbog toga da svakom državljaninu – nositelju prava i vlasniku u širem smislu riječi, zajamči sigurnost od prijevara i nasilja drugih pojedinaca, kao i od same vlasti, što se smatra sukusom pravednosti. Država je instrument i jamac održavanja vlasničkog subjektiviranja pojedinaca, a što je za liberalizam temeljni moralni i socijalni odnos.

Vladavina u obliku države zajamčuje normativnu situaciju, koja je, prema Lockeu, poboljšani pandan normativne situacije u prirodnom stanju. Pojedinci nisu podređeni nikakvoj proizvoljnoj i nadređenoj volji, nego slijede vlastita nahodačenja u okviru pozitivnih zakona, koji su izvedenice iz prirodnog zakona. "Prirodna sloboda čovjeka znači biti slobodan od svake nadmoćne moći na zemlji, i ne biti pod voljom ili zakonodavnom vlašću čovjeka, nego jedino priznavati prirodni zakon za svoje pravilo. Sloboda čovjeka u zajednici znači biti samo pod onom zakonodavnom vlašću, koja je ustanovljena pristankom u državi, a ne pod gospodstvom neke volje ili pod ograničenjem nekog zakona, osim onog koji će zakonodavac donijeti shodno danom mu povjerenju".²⁵¹ Zakoni u državi formalno i pojavno ograničavaju individualnu slobodu, ali su faktički jamci i potencije individualne slobode. "Zakon u svom istinskom pojmu", piše Locke, "nije toliko ograničenje koliko usmjeravanje slobodnog

i razboritog djelatnika prema njegovu vlastitom interesu, i ne propisuje ništa više od onog što je za opće dobro onih koji su pod zakonom. Ako bi oni mogli biti sretniji bez njega, zakon bi, kao beskorisna stvar, nestao sam po sebi; teško da zavrjeđuje naziv sputavanja ono što nas ograđuje jedino od močvara i ponora ... Svrha zakona nije da ukine ili ograniči, nego da sačuva i proširi slobodu ... tamo gdje nema zakona nema ni slobode".²⁵²

Locke pobija Filmerovo polemičko izjednačavanje slobode sa samovoljom, i pokazuje da sloboda pojedinca znači "da se prema njegovoj volji raspolaže i upravlja njegovom osobom, djelovanjima, posjedima i cjelokupnim njegovim vlasništvom, unutar dopuštenja onih zakona kojima je podvrgnut, i da u tome ne bude podčinjen samovolji drugog, nego da slobodno slijedi vlastitu volju".²⁵³ Zajednički nazivnik prirodnog i državnog zakona je umno pravo, koje omogućuje individualnu slobodu. Konstitucionalno uređena država uvodi sustav zakonskog posredovanja, u kojem prirodna pravne norme rješava neizvjesnost privatnog provođenja prirodnog zakona i sprječava bespravno posezanje za silom. Zakoni posreduju između privatnih pojedinačnih subjekata, ali i između sekundarnih subjekata ili umjetnih osoba, kao što su politička zajednica i vlast.

Lockeov protoliberalni konstitucionalizam pokazuje kulturnu preobrazbu, koja se očituje u napuštanju tradicionalnih pravnih sustava, u kojima sakralno pravo legitimira vladarevo instrumentalno pravo, uz to još i ograničeno nedisponirljivim običajnim pravima. Lockeov konstitucionalizam omogućuje prijelaz k modernom pravnom sustavu, u kome legitimirajuću ulogu prava preuzima umno pravo, a tek kasnije i proceduralno pravo. Locke nikada nije odbacio meta-socijalna jamstva važenja prava. Štoviše, on u tradicionalnom duhu tvrdi da su pozitivni zakoni samo artikulacije prirodnog prava. Pa ipak, prirodni zakon je u Drugoj raspravi metodički postavljen kao vanjski omotač i jamac teorije,²⁵⁴ a unutarkoncepcijski je protumačen kao umno pravo, koje u pozitivno pravo unosi element neraspoloživosti, odnosno postavlja branu pred proizvoljnim posezanjima.²⁵⁵ Vladavina zakona sprječava apsolutističke i proizvoljne pretenzije jer zakonima podvrgava i državljane i vladara, odnosno "ni jedan čovjek u građanskoj zajednici ne može biti izuzet od njezinih zakona".²⁵⁶ Zakon je javni autoritet, koji ima status

suverene moći i zajedničkog suca s kojim se nitko ne može poistovjetiti. Ako je netko sudac samome sebi, onda to znači da nije član političke zajednice, nego da je u normativnoj situaciji prirodnog stanja sa svim konzekvencama koje otuda slijede.

Vladavina zakona podrazumijeva dvije stvari. U formalnom smislu, ona znači da volja političkog autoriteta mora biti proceduralno iskazana u zakonskom obliku, što je uvjet koji može zadovoljiti i Filmerov rojalistitički paternalizam. U sadržajnom smislu, međutim, vladavina zakona znači da volja političkog autoriteta nije jedini, apsolutni i konačni sudac o tome što je pravo, nego da pored zakonodavčeve volje, kao disponirljivog elementa prava, postoji i nedisponirljivi moralni dio prava, koji u inačici Lockeova kontraktualizma uzima oblik umnog prava.²⁵⁷ Tako shvaćena vladavina zakona, s jedne strane, i Lockeova metodički negativna filozofska antropologija, s druge strane, vode k tezi o podjeli vlasti kao uvjetu "dobro uređenih država".²⁵⁸ Locke je prvi, načelo podjele vlasti učinio sastavnicom modernog konstitucionalizma.²⁵⁹ Razlozi za podjelu vlasti su tehnički i moralni. Manje važni, tehnički razlozi su u tome što, s podjelom vlasti, zakonodavno tijelo može zakone donijeti u kraćem vremenu i ne mora stalno zasjedati, dok, s druge strane, zakoni se moraju stalno izvršavati. Principijelni, moralni razlozi za podjelu vlasti su u tome što "bi možda bilo odveć veliko iskušenje za slabu ljudsku prirodu sklonu tome da ščepa vlast, ako bi iste osobe koje imaju vlast donošenja zakona, također u svojim rukama imale moć da zakone izvršavaju, čime oni mogu sebe izuzeti od poslušnosti spram zakona koji su donijeli, i prilagoditi zakon, kako u njegovu donošenju tako i u njegovu izvršavanju, njihovoj privatnoj koristi, i tako doći do toga da imaju različiti interes od ostalog dijela zajednice, suprotan svrsi udruživanja i vlasti: zbog toga u dobro uređenim državama, u kojima se brinu o dobru cjeline onako kako se i treba brinuti, zakonodavna vlast je predana u ruke nekolicine osoba, koji, propisno sazvani, imaju moć da sami, ili zajedno s drugima, donesu zakone; a kada to učine i ponovno se razdvoje, i sami su podvrgnuti zakonima koje su donijeli; što je nova i izravna obveza, da pripaze da zakone donesu radi općeg dobra".²⁶⁰

Locke je prvi u modernoj političkoj povijesti zastupao konstitucionalno načelo podjele vlasti, koje smanjuje rizike

zloporabe političke moći jer ne dopušta da se nitko poistovjeti s državnom moći i inicijalno uvodi principe međusobne provjere i ravnoteže dijelova vlasti, što će znatno kasnije proslaviti Charlesa Montesquieua i američke federaliste, odnosno postati prijeko potreban uvjet suvremenoga demokratskog ustrojstva vlasti.²⁶¹ Locke je načelo diobe vlasti načelno postavio i obrazložio, ali ga je, vjerojatno i zbog potrebe da njegova politička teorija najizravnije korespondira engleskom političkom ustrojstvu i vigovskim potrebama, nekonzekventno izveo. On razlikuje tri vrste vlasti, a prema ulozi koju u državi obavljaju: zakonodavnu, izvršnu i federativnu vlast. Zakonodavna vlast je najviša i, ovisno o tome u čijim je rukama, Locke razlikuje tri temeljna oblika države: "savršenu demokraciju", ako većina članova političke zajednice izravno donosi zakone; te oligarhiju i monarhiju, ako je zakonodavna vlast povjerena nekolicini, odnosno jednom čovjeku. Locke inzistira da je zakonodavna vlast vrhovna jer: "ono što može drugome donijeti zakone, treba tome biti i nadređeno".²⁶² Mjestimice, međutim, dopušta i diskreciono pravo vrhovne izvršne vlasti tj. kralja da saziva, odgađa i raspušta sastanke zakonodavnog tijela,²⁶³ što se pak opet, na drugim mjestima, ograničava zakonski uređenim "vremenskim razdobljima".²⁶⁴

Od zakonodavne vlasti prijeko je potrebno razdvojiti izvršnu vlast. Ona može biti povjerena i jednoj osobi, koja ima udjela u zakonodavnoj vlasti – Locke aludira na poziciju engleskog kralja ili koncepciju kralja u parlamentu – i zato se smatra vrhovnom, ali ne u smislu vrhovnog zakonodavca, nego u smislu vrhovnog izvršitelja zakona kojemu se priseže pokornost. Međutim, "pokornost nije drugo do li poslušnost prema zakonu, a kada ga on (obnašatelj vrhovne vlasti tj. kralj – op. R.R.) povrijedi, tada nema nikakvo pravo na poslušnost, i ne može poslušnost zahtijevati drukčije nego li kao javna osoba zaodjenuta s moći zakona, i zato se treba smatrati slikom, sjenkom ili predstavnikom države, koji djeluje na temelju volje zajednice, iskazane u njezinim zakonima, te zato nema nikakvu volju i vlast, do li volju i vlast zakona".²⁶⁵

Federativna vlast uređuje odnose s osobama i društvima koja nisu pristupila dotičnoj državi i u odnosu prema njoj nalaze se u prirodnom stanju. Tu vlast Locke naziva "prirodnom" jer odgovara moći što je svaki pojedinac ima u

prirodnom stanju. Federativna vlast obuhvaća pitanja rata i mira; saveza i sporazuma; kao i jurisdikciju u svim transakcijama sa strancima, u kojima svakog državljanina zastupa politička zajednica. Za razliku od odnosa među državljani-
ma, koje je moguće urediti prema prethodno utvrđenim zakonima, jer su državljani iskazali zajednički interes udruživanjem u političku zajednicu, odnose između državljana i stranaca, uz posredovanje političke zajednice, mnogo je teže urediti prema "prethodećim, utvrđenim i pozitivnim zakonima ... jer ono što se treba prema strancima činiti, umnogome ovisi o njihovu djelovanju i o promjenama njihovih namjera i interesa".²⁶⁶ Zbog takvih razloga federativnu vlast treba "uvelike prepustiti razboritosti onih kojima je povjeren, da njome upravljaju kako najbolje umiju, a za korist države".²⁶⁷

Načelo diobe vlasti, Locke nije konzekventno razradio, ponajprije zbog nastojanja da udovolji političkim zahtjevima radikalnih vigovaca. Problem se očituje u barem četiri stvari. Prvo, Locke opetovano inzistira da je izvršna vlast podvrgnuta zakonodavnoj vlasti, premda nadmoć legislative ne znači da je moguće jednostrano ukloniti ili ograničiti moći koje izvorno pripadaju egzekutivi.

Drugo, U Lockeovu načelu diobe vlasti nema mjesta za neovisnu sudbenu vlast. Legislativa dijelom objedinjuje zakonodavnu i sudbenu vlast. Locke povezuje tradicionalne, srednjovjekovne ideje o parlamentu, kao ponajprije sudištu u kojem se odlučuje o različitim zahtjevima članova političke zajednice, s, druge strane, modernim idejama o parlamentu kao predstavniku zajednice. Odluke legislative imaju težinu sudske presude i služe kao model za uređivanje sličnih slučajeva. S druge pak strane Locke je sudstvo svodio na "inferiorne magistrate" koji pripadaju egzekutivi i izriču presude prema zakonima što su ih donijeli drugi.

Treće, "federativna vlast", koja obuhvaća vanjske poslove zajednice (pojam federativan zadobio je u političkoj terminologiji drukčije značenje od onog koje mu Locke namjenjuje) pojmovno je odvojena od izvršne vlasti, ali se zbog toga što obje vlasti koriste moć zajednice, ne može postaviti u različite, nego samo u iste ruke.²⁶⁸

Konačno četvrto, Locke nije smatrao da je načelo diobe vlasti u suprotnosti s političkim ustrojstvom miješanog sustava, što ga on, na temelju Britanskog predloška razmatra,

a u kojemu izvršna vlast, oličena u osobi monarha, ima važnu ulogu kraljevskog pristanka u procesu donošenja zakona.

Zakonodavno tijelo je vrhovni autoritet sve dok vlast postoji. Upravo zato što je riječ o vrhovnoj vlasti, potrebno je, shodno liberalnoj logici apriorne bojazni pred mogućim zlorabama, stvoriti sustav ograničenja, koja se na temelju "povjerenja zajednice, te Božjeg i prirodnog zakona, postavljaju pred zakonodavnu vlast neke države, i pred sve oblike vlasti."²⁶⁹

Čitavo XI. poglavlje "Of the Extent of the Legislative Power" posvećeno je ograničenjima zakonodavne vlasti, koja Locke svodi na četiri temeljna. Prvo je ograničenje da zakonodavna vlast vlada "na temelju proglašenih i ustanovljenih zakona, a ne da se razlikuje u pojedinačnim slučajevima, da ima jedno pravilo za bogataša i za siromaha, za miljenika na dvoru i za seljaka za plugom".²⁷⁰ Drugo, zakoni trebaju služiti "dobru ljudi", što za Lockeja znači obrani njihovih prava. Treće, zakonodavno tijelo ne smije ubirati porez na vlasništvo državljana, a bez njihova pristanka. I četvrto, zakonodavno tijelo ne smije i ne može prenijeti vlast donošenja zakona na bilo koga drugog.

Problem političke reprezentacije nije u središtu Lockeova konstitucionalizma, nego ga on samo usputno, ali za interpretaciju protoliberalne pozicije, i dalekosežno naznačuje. Locke ne povezuje izravno, izuzev u slučaju poreza, individualni pristanak na političku zajednicu s izborom predstavnika. Njegove naznake o političkom predstavništvu zrcale mješavinu između tradicionalnih shvaćanja i običaja, i, s druge strane, modernih elemenata karakterističnih za protoliberalno stajalište, koji čine nužnu, posredujuću kariku za suvremeno demokratsko ustrojstvo. Tradicionalni elementi u Lockeovu shvaćanju političkog predstavništva su u tome što Locke uzima englesko ustrojstvo za model zakonodavnog tijela u kome postoji "zajedničko djelovanje triju različitih osoba: 1.) Jedne nasljedne osobe koja ima stalnu, vrhovnu izvršnu vlast, a s njom i moć sazivanja i raspuštanja druga dva tijela u određenim vremenskim razdobljima. 2.) Skupštine nasljednog plemstva. 3.) Skupštine predstavnika koje je narod izabrao na određeno vrijeme ...".²⁷¹

Moderni protoliberalni elementi u Lockeovoj koncepciji političkog predstavništva su u tome što se suprotstavlja "običajima i privilegijama, kada prestaju razlozi za njihovo

postojanje", jer oni mogu dovesti do toga da "tijekom vremena reprezentacija postane vrlo nejednaka i nerazmjerna razlozima zbog kojih je prvotno uspostavljena".²⁷² Jednakost ili "istinski razmjer"²⁷³ u reprezentaciji onog dijela zakonodavnog tijela koje bira narod, Locke shvaća kao ravnotežu između ekonomske moći i udjela u zakonodavnoj vlasti. Ta ravnoteža nije prirodna i vječna jer "stvari su u ovom svijetu u takvom stalnom tijeku da ništa ne ostaje zadugo u istom stanju. Tako ljudi, bogatstva, trgovina, moć mijenja ju svoja mjesta".²⁷⁴ Proporcionalna veza između vlasničke moći i političke moći, u Lockeovoj se protoliberalnoj poziciji očituje na dvije razine. Prva razina je korelacija bogatstva gradova i broja predstavnika, a druga razina je korelacija između prava na pojedinačno predstavljanje i "pomoći koja se pruža državi".²⁷⁵ Locke ne objašnjava zbog čega neki pojedinci nemaju izravno pravo da budu politički predstavljeni, nego smatra samorazumljivim da vlasnički subjektivirani pojedinci predstavljaju "narod", što znači i one koji su imali šansu ili prirodno pravo da se vlasnički potvrde, ali u tome nisu uspjeli. Njegova protoliberalna pozicija ne zastupa ni opće ni jednako pravo glasa, nego drži da je vlasnički izboreni, moralni i socijalni subjektivitet pojedinaca sine qua non političkog subjektiviteta, i to u onom dijelu zakonodavnog tijela, koga bira narod. Proces koji razdvaja konkretnost socijalne sfere, u kojoj su pojedinci određeni svojim nejednakim socijalnim položajem, i apstraktnost političke sfere, u kojoj su pojedinci određeni jednakim statusom državljanina, Locke odlučujuće promiče, ali ipak ne i konzekventno dovršava. On, naime, ne samo što zadržava nasljedno plemstvo u zakonodavnoj vlasti, nego i vlasničku socijalnu kvalifikaciju čini političkom privilegijom, što u konačnici znači da zastupa određenu vrstu liberalne aristokracije. Jednakost nije supstantivna politička vrednota i ona ne može ograničiti središnju liberalnu vrednotu individualne slobode. Vrednota jednakosti je u funkciji poopćive individualne slobode, što znači da se pojavljuje na razini univerzalnih prirodnih prava ili jednakih šansi, i na razini jednakosti pred zakonom ili općih pravila zajedničkog života koja se odnose na sve državljanje.

Lockeov racionalni konstitucionalizam je protoliberalna brana pred svojevoljnim i apsolutističkim pretenzijama nositelja vlasti. Ideja vladavine zakona znači da su, nakon pr-

votne fikcije "zlatnog doba", potrebna "ustanovljena pravila" što ih donosi politička volja, koja ne može biti izjednačena ni s čijom privatnom voljom. Temeljna uporišta Lockeova konstitucionalizma su: kolektivno zakonodavno tijelo koje se povremeno raspušta; vladavina racionalnih općih zakona, koji se načelno jednako primjenjuju na sve državljane i predstavljaju "spone zajednice";²⁷⁶ dioba zakonodavne i izvršne vlasti; sudačka koncepcija vlasti što znači da njezini obnašatelji nemaju "nikakvu vlastitu volju i vlast, do li volju i vlast zakona";²⁷⁷ i naposljetku, mogućnost zakonske apelacije protiv samovolje obnašatelja izvršne vlasti što znači da arbitraža zakona sprečava ne samo ratno stanje, koje može nastati u sukobu pojedinaca sa drugim pojedincima, nego i ratno stanje koje može nastati u sukobu pojedinaca sa obnašateljima izvršne vlasti.

Konstitucionalizam je nužan uvjet legitimne vlasti i Locke zato sentencionalno piše "Gdje god zakon prestaje tiranija počinje", ali i u istoj rečenici nadomeće i ograničenje toga načela – "ako je zakon prekršen na tuđu štetu".²⁷⁸ Vladavina zakona je sredstvo, a očuvanje zajednice i vlasništva je svrha udruživanja ljudi u političku zajednicu. Zbog toga je dopustivo i logično da razlozi svrhe nadjačaju razloge sredstva, tj. da pragmatične granice striktno vladavine zakona budu nadopunjene prerogativima izvršne vlasti. Prerogative su diskreciona, a ne svojevoljna prava izvršne vlasti, da u određenim okolnostima razborito djeluju, makar pored, pa i protiv zakona, ako je to prijeko potrebno zbog općeg dobra. Te posebne okolnosti, u kojima se pokazuju slabosti vladavine zakona, svedive su na tri temeljne situacije. Prvo, zakonodavno tijelo ne može predvidjeti svaku situaciju, koja zahtijeva žurno i izravno djelovanje. Drugo, određene djelatnosti vlasti, kao što je primjerice vanjska politika ne mogu se u cijelosti i na primjeren način urediti zakonima, nego ih je prijeko potrebno prepustiti razboritosti federativne odnosno izvršne vlasti.²⁷⁹ I treće, striktna primjena zakona na svaki slučaj može biti štetna, jer ne uzima u obzir sve posebne okolnosti.²⁸⁰ Izvršna vlast zato ima pravo razmotriti olakotne okolnosti i suspendirati ili zanemariti zakon, primjerice u slučaju pomilovanja. Riječju, prerogative izvršne vlasti opravdana su nadopuna konstitucionalizmu, samo onda kada su ograničene na to da u posebnim okolnostima

promiču javno dobro, koje ne bi bilo učinjeno da se striktno i samo držalo zakona.

Lockeovo protoliberalno stajalište zastupa konstitucionalno uređenje zajednice, stoga što je skeptično prema moralnosti ljudske motivacije, a povjerenje gaji prema legitimnim političkim institucijama. Politička zajednica ili država, prema Lockeovu shvaćanju, čuvar je individualne slobode, života i vlasništva, budući da po samorazumijevanju stvara sustav nepristranih i od strane svih racionalnih bića prihvaćenih pravila zajedničkog života. Riječ je o preventivno ustrojenom i institucionalno uređenom odgovoru na moguća posrnuća slabe ljudske prirode, željne apsolutne i arbitrarne vlasti. Bit toga protoliberalnog odgovora je sustav brana pred samovoljom vlasti. O prvoj brani – individualnom pristanku na političku zajednicu i povjeravanju političke moći obnašateljima vlasti; te drugoj brani – konstitucionalnom ustrojstvu političke zajednice, bilo je dosada riječi; a o posljednjoj brani pred samovoljnom i apsolutnom vlasti – prizivu na nebo ili pravu na otpor bit će riječi u sljedećem poglavlju.

2. 3. 3. Dekonstrukcija vlasti: politički subjektivitet pojedinaca i pravo na otpor pobunjenom vladaru

Lockeova protoliberalna politička filozofija počiva na njegovu shvaćanju čovjeka, kao individualnog nositelja prirodnih prava, te racionalnog i odgovornog moralnog subjekta. Moralni i socijalni subjektivitet pojedinaca omogućen je jednakom prirodnom slobodom i očituje se u različitom vlasničkom prisvajanju. Politički subjektivitet pojedinaca pak, očituje se u konsenzusnom stvaranju političke zajednice, konstitucionalnom uređenju zajedničkog života i pravu na otpor u normativnoj situaciji raspada vlasti. Pravo na otpor je najdalekosežnija točka u političkoj primjeni Lockeove teorije prava. Protoliberalizam štiti autonomiju pojedinaca putem sustava utvrda, koje predstavljaju protutežu pred nelegitimnim posezanjima drugih pojedinaca ili obnašatelja vlasti. Tako je "sloboda utvrda za moje samoodržanje";²⁸¹ politička zajednica je utvrda pred ratnim stanjem; a zakoni su "čuvari i utvrde za vlasništvo svih članova zajednice".²⁸²

Posljednju i najradikalniju utvrdi ili branu pred samovoljnom i apsolutnom političkom moći predstavlja pravo na otpor pobunjenom vladaru, koji je proigrao autoritet vlasti. Lockeova protoliberalna filozofija politike predstavlja prvo moderno, moralno opravdanje revolucije, koje pravo na otpor postavlja u ruke svakog čovjeka, zahtijevajući jedino da ga savjesno i razborito koristi za opće dobro i s dužnim poštovanjem prema mišljenjima drugih.²⁸³ Lockeovo opravdanje prava na otpor postupno se razvija. U "Two Tracts on Government" iz 1660. Locke drži da vlast mora biti neograničena, jer će inače biti razorena, te da otpor vlasti nikada ne može biti legitiman. Štoviše tvrdi da je spoznao da "opća sloboda nije drugo do li opće ropstvo i da su narodni zagovaratelji javne slobode također i njezini najveći otimači". "Sva sloboda" – piše nadalje Locke – "koju mogu poželjeti mojoj zemlji ili meni osobno je da uživam zaštitu onih zakona koje su mudrost i skrb naših predaka ustanovili i koje je sretan povratak njegova Veličanstva obnovio".²⁸⁴ Lockeovo se stajalište početkom šezdesetih godina 17. stoljeća ne razlikuje od Hobbessova u pogledu vladarevih ovlasti. On tako u petom pitanju spisa "Second Tract on Government" precizno naslovljenom "Can the civil magistrate specify indifferent things to be included within the order of divine worship, and impose them upon the people? Answer: Yes" piše "Opseg zakonodavčeve vlasti je funkcija njebove svrhe i namjere. Obnašatelj vlasti može nametati što god misli da pridonosi sigurnosti države, ali ne može (barem ne bez grijeha) nametati išta drugo do li ono što on smatra da je određeno tim ciljem i da upućuje k njemu".²⁸⁵ Na toj razini svoga intelektualnog i političkog razvoja Locke najveću opasnost za slobodu i sigurnost vidi u nekontroliranoj svjetini. Zato inzistira na bezuvjetnoj poslušnosti podanika i tvrdi "... (i) Podanik je dužan pasivno se pokoravati svakom propisu obnašatelja vlasti, ma kakav god bio, pravedan ili nepravedan. Ne postoji mogućnost opravdanja za privatno građansko odupiranje propisima obnašatelja vlasti putem oružane sile, premda ako je sadržaj propisa nezakonit, tada obnašatelj vlasti griješi time što ga zapovijeda. ... (iii). Ako je zakon legitiman po svome sadržaju, ali nelegitiman glede njegova naloga i njegove namjere, u tome da nije upućen na javno dobro, nego na privatnu korist – primjerice, kada obnašatelj vlasti bilo zbog okrutnosti, pohlepe, ili ta-

štine načini zakon s jedinom svrhom da se obogati, ponizi druge ili ugodi sebi – tada je vladar, čiji su propisi zasigurno krivi, podložan božanskoj kazni; ipak, unatoč tome, podanik je obvezatan pokoravati se propisima i to ne samo pasivno, nego također i aktivno. Razlog za to je taj što ondje gdje je sadržaj zakona legitiman, tu ono što obvezuje na poslušnost nije namjera zakonodavca koju ne mogu sa sigurnošću znati, nego njegova izrečena volja prema kojoj ja moram oblikovati svoje djelovanje".²⁸⁶

Sedam godina kasnije u spisu "An Essay Concerning Toleration" iz 1667., Locke dopušta pasivnu neposlušnost u stvarima savjesti jer "sila ne može gospodariti mišljenjima koje ljudi imaju, niti može zasaditi nova u njihova srca".²⁸⁷

Prvi korak u kome je nagovještena Lockeova teorija otpora je anonimni spis "A Letter from a Person of Quality to his Friend in the Country" iz 1675. Locke je nijekao autorstvo toga, prvog u nizu revolucionarnih pamfleta radikalnih vigovaca, ali je on, uz vodeću ulogu Shaftesburyja, ipak vjerojatni koautor toga spisa.²⁸⁸ Otpor je utemeljen u pravima svakog, koja su neodvojiva od prava svih, ali ta prava nisu jednaka i prirodna, nego su upravo nejednaka i povijesno dana.²⁸⁹

Radikalizacija Lockeova stajališta početkom osamdesetih godina 17. stoljeća dovest će ga zrelog protoliberalnog opravdanja otpora u "Second Treatise". Razlozi za to su osobne, političke i filozofske prirode.²⁹⁰ Filozofski razlozi, koji omogućuju protoliberalno opravdanje otpora su Lockeova zrela teorija prava i ograničenja u prijenosu prava, koja iz nje ishode. Lockeova teorija prava izvire iz moderne prirodno-pravne tradicije i striktno je individualistička, ali za razliku od Grotiusa, Seldena i Hobbesa, Locke zastupa jaku ili čvrstu teoriju prava.²⁹¹ To znači da je čovjek pojmljen kao individualni nositelj prirodnih prava ili valjanih moralnih zahtjeva, koji drugim ljudima nameću dužnosti. Teoretičari prirodnog prava prije Pufendorfa i Lockea, ne shvaćaju prirodna prava kao obvezujuće zahtjeve, nego prije kao moralne slobode ili dopuštenja, što u odnosu prema drugim pojedincima znači odsustvo obveze.²⁹² Takve teorije predstavljaju slabu koncepciju individualnih prava, budući da ne pretpostavljaju da pravo sadrži interpersonalne moralne kapacitete dužnosti. Individualno prirodno pravo je, prema takvim koncepcijama, pravo na sve, što konzekventno dovodi do su-

koba prava, koji se onda izvanjski razrješavaju putem dužnosti prirodnog zakona. Lockeova je koncepcija drukčija, jer individualno prirodno pravo, koje je formalno izvedeno iz prirodnog zakona, objedinjuje personalne i interpersonalne moralne kapacitete. To znači da individualno prirodno pravo zajamčuje pojedincu prostor moralne suverenosti nad vlastitim djelovanjem, i da istodobno, postavlja drugim pojedincima moralnu dužnost poštivanja individualne slobode. Riječ je, dakle, o koncepciji individualnih prava kao zaštićene slobode. Pojedinaac je prirodnim pravom ovlašten da moralno nadzire svoje djelovanje i svako neopravdano uplitanje drugih predstavlja moralnu povredu, na koju pojedinac ima pravo odgovoriti. Lockeova snažna teorija individualnih prirodnih prava, prvo je uporište koje omogućuje pojedincu moralni, socijalni i politički subjektivitet, a na temelju kojeg on ima pravo apelacije, ili pak, u situaciji kada apelacija nije moguća, pravo na revoluciju, kao legitiman odgovor na nepoštivanje njegovih prava.

Drugo uporište ili pretpostavka za Lockeovu teoriju revolucije su moralna ograničenja u prijenosu prava. Prava mogu prenijeti na drugoga samo oni, koji prava posjeduju i to, dakako, samo ona prava koja posjeduju. Takva naizgled nevažna i sama po sebi razumljiva opaska, za Lockeovu konstrukciju političkog ugovora, znači dvije bitne stvari. Prvo, pristanak mora biti osobni, čime Locke delegitimira ideju povijesnog ugovora, koji bi onda obvezivao buduće naraštaje i ideju izvođenja političke obveze iz prošlih osvajanja. Drugo, nije moguće ugovorno opravdati tiraniju, jer pojedinci ne mogu na tiranina prenijeti pravo raspolaganja njihovim životima, budući da to pravo, pripada Bogu, a ne njima. Prijenos individualnih prirodnih prava u političkom ugovoru mora nadalje zadovoljiti uvjete nepreskriptibilnosti i dragovoljnosti. Nepreskriptibilnost individualnih prava znači da ona logički i moralno prethode svakom zemaljskom autoritetu, i da ih zato nije moguće ekspropriirati, dokinuti ili na bilo koji drugi legitimni način oduzeti pojedincima, a bez njihova pristanka.

Dragovoljnost ugovornog pristanka najizravnije iskazuje moralni suverenitet pojedinca nad vlastitim djelovanjem i ključna je točka za Lockeovo moralno opravdanje revolucije. Locke se razlikuje od Hobbesa, Grotiusa, Tyrrella i drugih zagovornika individualnih prirodnih prava, po tome što

vrlo precizno određuje pojam ugovornog pristanka, a koji nužno podrazumijeva atribut dragovoljnosti. Locke striktno razlikuje izbor pojedinca, koji je rezultat njegova samostalnog i dragovoljnog raspolaganja vlastitom voljom, od izbora pojedinca, koji proizlazi iz izvanjske i neposredne prisile. Posljednju vrstu pristanka iz nužnosti, Locke ne smatra legitimnom. Hobbes je dedukcijama iz antropomehaničkih pretpostavki dokazivao da su "Strah i sloboda sukladni: jer kad čovjek baci svoju robu u more zbog straha da brod ne potone, on je ipak to učinio posve slobodno, i ako je htio mogao je to ne učiniti."²⁹³ Ako je pristanak iz nužnosti legitiman, onda je opravdan i ugovor o ropstvu, kao što su to smatrali Hobbes, Grotius i Tyrrell. Locke je jedini od teoretičara individualnih prirodnih prava, eksplicitno držao da je ugovor o ropstvu *contradictio in adjecto*, i zbog toga, među ostalim stvarima, Locke može biti utemeljitelj protoliberalizma. Ako individualni pristanak ne proizlazi iz autonomne volje pojedinca, nego je iznuđen silom, onda takav pristanak, drži Locke, moralno je ništavan. "Ako bi razbojnik upao u moju kuću i s bodežom na mome grlu prisilio me potvrditi dokument kojim prenosim svoj posjed na njega, bi li mu to dalo ikakvo pravo? Upravo takvo pravo na temelju svoga mača ima nepravedni osvajač, koji me prisiljava na pokornost. Nepravda i zločin su isti, bilo da ih je počinio nositelj krune ili neki sitni lopov".²⁹⁴ Jezik metafora Locke nadopunjava i eksplicitnim izričajem – "mogu li se obećanja iznuđena silom, a bez prava, smatrati pristankom i koliko ona obvezuju. Na to odgovaram, ona uopće ne obvezuju, jer što god da drugi silom oduzme od mene, ja ipak zadržavam pravo na to, i on je dužan odmah mi to vratiti".²⁹⁵ Locke podastire i konceptualni razlog za neopravdanost nedragovoljnog pristanka. "Prirodni zakon nalaže mi obvezu jedino na temelju pravila koja propisuje, a ne može me obvezivati na temelju povrede tih pravila; kao što je to iznuđivanje od mene bilo koje stvari silom".²⁹⁶ Nedragovoljni pristanak stvara normativni prostor za opravdanje revolucije, jer "onaj tko iznudi moje obećanje, treba mi ga smjesta vratiti, tj. razriješiti me obveze obećanja, ili ga ja mogu sam vratiti, tj. odabrati hoću li ga izvršiti".²⁹⁷

Lockeovo opravdanje revolucije, na pretpostavkama njegove koncepcije individualnih prirodnih prava i ograničenja u prijenosu tih prava, počiva na četiri ključna pojma. To su: prvo, distinkcija između političke zajednice i vlasti; drugo,

moralna ideja raspada vlasti; treće pravo naroda i pojedina-
ca da prosuđuju je li vlast raspadnuta, odnosno iznevjereno
političko povjerenje, koje je uvjetno dano obnašateljima vla-
sti; i konačno četvrto, metodička i moralna razlika između
pobune i otpora.

Distinkcija između političke zajednice i vlasti počiva na
dvostupanjskoj konstrukciji političkih ili građanskih odno-
sa među pojedincima. Ugovorom o udruživanju, na teme-
lju individualnog pristanka pojedinaca, nastaje politička za-
jednica, a povjerenjem većine članova političke zajednice,
politička moć povjerava se obnašateljima građanske vlasti.
Put dekonstrukcije političkih odnosa među ljudima, nužno
mora slijediti put njihove konstrukcije. To znači da se s ras-
padom političke zajednice, nužno raspada i vlast, zbog toga
što politička zajednica logički i moralno prethodi vlasti, ali
raspadom vlasti ne raspada se nužno i politička zajednica.
U prvom slučaju raspadaju se sve političke veze među poje-
dincima. Uzrok tome je strani osvajač, koji silom pokorava
zajednicu i sve vraća u prirodno stanje. "Svijet je o tome od-
već dobro upućen, i odveć žustar da bi dopustio takav način
raspada vlasti, tako da nema potrebe da se išta više o tome
kaže".²⁹⁸

Drugi je i drukčiji slučaj s raspadom vlasti iznutra. Ako
obnašatelji vlasti iznevjere političku moć, koja im je povje-
rena i proigraju politički autoritet, onda se vlast raspada, ali
politička zajednica ostaje netaknuta. To znači da je sposob-
na djelovati kao jedno tijelo i odgovoriti na zloporabu, koja
je razorila vlast. Logički red konstrukcije i dekonstrukcije
političkih odnosa, najuočljivija je točka razlike između Ho-
bbesova i Lockeova kontraktualizma. Hobbesova koncepcija
pretpostavlja da je ugovornim pristankom pojedinaca isto-
dobno nastalo društvo, politička zajednica i vlast. Hobbe-
sov društveni ugovor znači da država nastaje sporazumom
svakog pojedinca sa svakim o odricanju od prirodnog prava
na sve i nepovratnom premještanju te moći na umjetnu oso-
bu suverena, koji postaje zajedničkim predstavnikom i no-
siteljem djelovanja svih. U takvom je kontraktualizmu obje-
dinjen društveni i politički ugovor, jer Hobbes ne razdvaja
ugovor o udruživanju od ugovora o podvrgavanju. Društveni
ugovor ili točnije sporazum, budući da posljedice dogovora
nisu neposredno prezentne, nego se očekuju u budućnosti,
pojedinci sklapaju jedni s drugima po razmjenskom modelu

i načelu reciprociteta, očekujući dugoročnu korist sigurnosti, koja ishodi iz suradnje. Karakter ugovora, međutim, je takav, da je njegov korisnik treća, umjetna osoba, na koju pojedinci nepovratno prenose svoju moć čineći je suverenom. Prvotno društveni ugovor, posljedično postaje jednostrani politički ugovor ili preciznije darovnica. Suveren dobiva moć svih pojedinaca, ali nema obvezu ni prema jednom od njih, jer s njima i nije sklopio nikakav ugovor.²⁹⁹

Posebnost Hobbesova društvenog ugovora, za razliku od ugovora privatno pravnog prometa, je u tome što on mijenja osobnost ugovornih strana i pretvara se u politički ugovor. Mnoštvo postaje jedinstvo, jedino ako je predstavljeno u umjetnoj osobi suverena. U djelima "De Cive" i "The Elements of Law, Natural and Politic" Hobbes drži da mnoštvo, koje se podvrgava suverenu, postaje jedna osoba tako dugo dok ima suverena.³⁰⁰ To je, međutim, prema zrelom Hobbesu, bilo odveć opasno stajalište jer mnoštvo može upotrijebiti zajedničku moć protiv suverena. U "Leviathanu" se stajalište mijenja i samo je suveren nositelj jedinstva, jer jedinstvo ima onaj koji predstavlja, a ne oni koji su predstavljeni. Mnoštvo je dakle jedinstvo ili jedna osoba, samo u i po suverenu.³⁰¹ Konzekvence takvog stava su radikalne. "Budući da je pravo predstavljanja dano onom koga su oni (ljudi – op. R.R.) učinili suverenom jedino putem sporazuma jednog s drugim, a ne njega s bilo kim od njih, to nije moguće da suveren prekrši sporazum, i dosljedno tome nitko od njegovih podanika, pod bilo kakvom izlikom proigranih prava, ne može biti oslobođen od toga da se podvrgava njemu".³⁰²

Hobbesov je izvod, na samozadanim pretpostavkama, dosljedna racionalistička dedukcija, ali je njegova dovezna točka, moralni *reductio ad absurdum*. Njegovo bjanko opravdanje suverenovih čina ima strukturu sofizma: kada suveren samostalno prosuđuje što je potrebno za mir i shodno tome djeluje, on je izdvojena umjetna osoba nadređena i suprotstavljena mnoštvu, a kada je riječ o opravdanju njegovih čina, mnoštvo je sjedinjeno u njemu ili on sam, pa bi svaki kritički odmak od njegovih čina bio protuprirodni odmak od samog sebe. "Budući da je tim ustanovljenjem (države – op. R. R.)" – piše Hobbes – "svaki podanik tvorac svih djela i prosudbi ustanovljenog suverena, slijedi da, što god on činio, to ne može biti povreda nijednog od njegovih podanika; niti ga itko od njih može optužiti za nepravdu. Jer

onaj tko čini bilo koju stvar po opunomoćenju drugog, ne čini time nikakvu povredu onom po čijem opunomoćenju on djeluje. Sa ustanovljenjem države svaki pojedinac je tvorac svega što suveren čini, i shodno tome onaj tko se žali na nepravdu njegova suverena, žali se na nešto čega je sam tvorac; i zato ne treba da optužuje nikog do samog sebe, pa ni samog sebe za nepravdu; jer nanositi nepravdu samom sebi je nemoguće".³⁰³ Otuda slijedi da se podanici ne mogu legitimno suprotstavljati volji suverena, zbog toga što je svaki njegov čin opravdan bezuvjetnim opunomoćenjem svakog od njih. Otpor suverenu, koji nadilazi pojedinačno pravo otpora pred izravnom i očitom smrtnom opasnošću, je nelegitiman i razara sve političke veze među pojedincima, te ih vraća ih u situaciju najvećeg zla – prirodnog stanja, pojmljenog kao stanje rata. Hobbesova apsolutistička konstrukcija poistovjećuje vlast i političku zajednicu, što u dekonstrukcijskom redu znači da se s raspadom vlasti raspada i politička zajednica.

Lockeova je konstrukcijska i dekonstrukcijska logika bitno drukčija, jer pojedinci u političkom ugovoru, na temelju vlastitoga individualnog pristanka, stvaraju jedinstveno političko tijelo i generiraju političku moć, koju tek onda, posebnim činom, povjeravaju obnašateljima vlasti. U Hobbesovoj konstrukciji pojedinci su jednokratni politički subjekti. Njihov politički subjektivitet živi i umire samo u trenutku pristanka u društvenom i političkom ugovoru, a zatim postaju podanici, budući da njihov subjektivitet nepovratno postoji samo u i po vlasti. Vlast ishodišno ima instrumentalnu ulogu, no u doveznoj točki konstrukcije, vlast zado-biva supstantivnu ulogu. Nasuprot tome, Lockeova ključna distinkcija između političke zajednice i vlasti, države i vladara, te konzekventno instrumentalno shvaćanje vlasti kao zastupničke agencije, omogućuje da se pojedinci i u dekonstrukcijskom redu ili raspadu političkih veza potvrde kao politički subjekti.

Ključna ideja, koja omogućuje dekonstrukcijski politički subjektivitet pojedinaca je moralna ideja raspada vlasti. Ona označava normativnu situaciju u kojoj pojedinci, kao politička zajednica ili jedno političko tijelo, legitimno mogu aktivirati svoje zaleđeno prirodno pravo da djeluju prvi u obrani svojih prava. Pristankom na političku zajednicu, pojedinci su pristali da pravo prvenstva u djelovanju, koje vodi obrani njihovih povrijeđenih prava, prepuste političkoj za-

jednici, a politička zajednica kao jedno tijelo, tako stvorenu političku moć i pravo da se djeluje prvi u obrani individualnih prava, povjerava obnašateljima vlasti. Dekonstruktivski red političkih odnosa započinje s moralnom idejom raspada vlasti, čime se političkoj zajednici vraća pravo da presuđuje i provodi zakon u slučajevima povrede prava pojedinaca. Ako se pak, raspadne i politička zajednica, i potpuno obnovi prirodno stanje, onda se pravo provođenja prirodnog zakona vraća u nadležnost svakog pojedinca.

Do raspada vlasti može doći na tri načina. Prvi je strano osvajanje, koje razara političku zajednicu, pa shodno tome i vlast. Drugi je način, "ako je narod postavio granice trajanju svog zakonodavnog tijela i samo privremeno dao tu najvišu vlast nekoj osobi ili skupštini ... a ona se nakon uglavljenog vremena vraća zajednici".³⁰⁴ Treći način raspada vlasti nije samorazumljiv, kao prethodna dva i prava je meta Lockeovih filozofskih i političkih interesa. Locke ga naziva "raspadom vlasti iznutra", do kojeg dolazi uslijed toga što je vlast "proigrana, na temelju pogrešaka obnašatelja vlasti".³⁰⁵ Proigrati ili svojom krivnjom izgubiti politički autoritet, znači iznevjeriti povjerenje na temelju koga je većina članova političke zajednice, a u ime cjeline političkog tijela, povjerila političku moć obnašateljima vlasti.

Obnašatelji vlasti zlorabe povjerenje i dovode do raspada vlasti na dva temeljna načina. Prvi je, ako djeluju suprotno uvjetnom opunomoćenju, s kojim im je politička zajednica povjerila političku moć, a drugi je, ako nelegitimno mijenjaju zakonodavno tijelo. U oba slučaja, i to u prvom implicitno, a u drugom eksplicitno, pravi cilj Lockove kritike je vladareva ili kraljevska figura. Razlozi za to su povijesni, politički i teorijski. Lockeov konstitucionalni model reflektira onodobno englesko ustrojstvo, u kojem je kralj dio zakonodavnog tijela i istodobno nositelj vrhovne izvršne vlasti. Politički pak, razlozi zbog kojih se zloraba povjerenja veže uz kraljevsku ulogu su apsolutističke nakane Charlesa II. i njegova brata Jamesa II., a čemu se žestoko opirala radikalna vigovska oporba.

Prvi slučaj zlorabe povjerenja nastaje onda kada se postupa, ili se pokazuje očita namjera da se postupa, suprotno opunomoćenju političke zajednice, što znači suprotno svrhama političkog udruživanja. Ako obnašatelji vlasti očitom i izravnom namjerom ugrožavaju život, slobodu i vlasništvo

članova političke zajednice umjesto da ih štite, onda su oni proigrali povjerenju im političku moć i razorili vlast.

Drugi način zlorabe povjerenja i razaranja vlasti je pokušaj nelegitimne promjene zakonodavnog tijela, koji uzima različite oblike. Riječ je prvo, o pokušaju vladara da "vlastitu volju postavi na mjesto zakona, koji su volja zajednice, i koje obznanjuje zakonodavno tijelo",³⁰⁶ čime kralj, kao vrhovni obnašatelj izvršne vlasti, uzurpira zakonodavnu vlast pod izlikom administriranja. Drugi oblik nelegitimne promjene zakonodavnog tijela je "kad vladar sprječava da se zakonodavno tijelo pravovremeno sazove ili da slobodno djeluje, i slijedi one ciljeve zbog kojih je ustanovljeno".³⁰⁷

Treće, "kada su samovoljom vladara promijenjeni birači ili način izbora, bez pristanka naroda i suprotno njegovim općim interesima, jer tako promijenjeno zakonodavno tijelo više ne predstavlja članove političke zajednice".³⁰⁸

Četvrta forma, u kojoj vladar kao vrhovni obnašatelj izvršne vlasti nelegitimno mijenja zakonodavno tijelo i djeluje suprotno uvjetnom opunomoćenju koje mu je povjerila politička zajednica, je kad "rabi bilo silu, bilo riznicu ili državne službe koje pripadaju zajednici da bi potkupio predstavnike i pridobio ih za svoje ciljeve; ili se otvoreno i unaprijed zadužuje kod birača, i određuje za njihov izbor takve koje je ponudama, prijetnjama, obećanjima ili na drugi način pridobio za svoje namjere, i koristi ih da bi doveo takve ljude, koji su unaprijed obećali za što će glasovati i što će ozakoniti. I zato što li je namještanje kandidata i birača, i novo oblikovanje načina izbora, do li uništenje vlasti u korijenu, i trovanje samog izvora opće sigurnosti? Budući da su ljudi za sebe zadržali izbor svojih predstavnika, kao utvrdu za svoje vlasništvo, ne mogu to koristiti ni za jedan drugi cilj, do za onaj da uvijek mogu slobodno birati, i tako izabrani slobodno djelovati i savjetovati, kako to prosuđuju da, nakon propitivanja i zrele rasprave, potrebe države i javno dobro zahtijevaju".³⁰⁹ Ako na mjesto slobodnog odabira predstavnika, kao manifestacije političkog subjektiviteta državljana, stupaju prisile, ucjene, podmićivanja, onda je to "tako velika povreda povjerenja i tako savršeno objelodanjena namjera da se razori vlast".³¹⁰

Postoji i peti način na koji obnašatelji vlasti mogu zlorabiti povjerenje političke zajednice, a riječ je o tome da "dovedu narod u podložnost stranoj sili"³¹¹ i tako promijene zako-

nodavno tijelo i razore vlast. Locke na razinu argumenata uzdiže bojazni radikalnih vigovaca da politička približavanja Charlesa II. Francuskoj i uvođenje katolicizma vodi podvrgavanju papinom autoritetu, što je za vigovce prvi korak ka apsolutizmu, kojemu se treba oduprijeti.

Apsolutističke i svojevoljne nakane obnašatelja vlasti, a ponajprije vladara kao vrhovnog nositelja izvršne vlasti i nositelja dijela zakonodavne vlasti, razvidna su prijetnja životu, slobodi i vlasništvu, i zato znače zlorabu povjerenja političke zajednice i moralno razaranje vlasti. Takvo djelovanje vladara čini da on svojom pogreškom otklanja autoritet vlasti i poništava političku obvezu članova političke zajednice, prema samo još fizički postojećoj vlasti. Kraljeva samovolja, među Lockeovim suvremenicima, dobila je svoj politički odgovor u tri različite moralne ideje: torijevci su bili najbliži teorijama "konstruktivne ostavke"; umjereni vigovci ideji "praznog trona"; a radikalni vigovci, čiji politički naboj Locke pojmovno iskazuje, ideji "raspada vlasti". Normativna situacija raspada vlasti stvorila je samo dvije moralne osobe: pojedince objedinjene u političkoj zajednici kao jednom tijelu, i, nasuprot njima, bivše obnašatelje vlasti, koji su proigrali politički autoritet i zato postoje samo kao privatne osobe. Moralni odnos političke zajednice prema njima je isti kao i prema svakoj drugoj osobi u prirodnom stanju, koja je bez prava posegnula za silom. Drugim riječima, "kad god zakonodavci pokušaju oduzeti ili razoriti vlasništvo ljudi, ili ih svesti na robove pod svojevoljnom vlašću, oni postavljaju sebe u ratno stanje s narodom, koji je zbog toga odriješen svake daljnje poslušnosti, i prepušten općem pribežištu, koje je Bog priskrbio svim ljudima, protiv sile i nasilja. Zbog toga, kad god zakonodavno tijelo prekrši to temeljno pravilo zajednice i pokuša da – bilo zbog častohleplja, straha, gluposti ili pokvarenosti – prigrabi sebi, ili u bilo čije druge ruke, postavi apsolutnu vlast nad životima, slobodama i posjedima ljudi; ono takvim kršenjem povjerenja proigrava moć koju joj je narod predao zbog posve suprotnih ciljeva, i moć se prenosi na narod, koji ima pravo da povrati svoju izvornu slobodu, i da putem ustanovljenja novog zakonodavnog tijela (takvog kakvog misli da je pogodno) pobrine se za svoju vlastitu sigurnost i zaštitu".³¹²

Normativna situacija raspada vlasti pruža valjane moralne razloge za otpor vladaru. Legitimnost otpora vlada-

ru ili opravdanost revolucije, za Lockeja, je posljednja brana individualne slobode pred neopravdanim uplitanjem. Ključno pitanje na koje Locke mora odgovoriti je pitanje tko presuđuje u sporu između naroda, objedinjenog u političku zajednicu, i vladara? Tko utvrđuje je li i kada povjerenje političke zajednice iznevjereno, je li i kada vladar proigrao autoritet, nezakonito razorio vlast i postavio sebe u status privatne osobe u odnosu prema političkoj zajednici? Robert Filmer je upravo to pitanje – tko će biti sudac u takvom sporu – smatrao odlučujućim argumentom, koji pokazuje logičku i moralnu neodrživost, ne samo prava na otpor vladaru, nego i ograničene ili miješane monarhije. Ako suverenitet u značenju najviše moći i konačnog suca ne pripada vladaru, nego netko drugi, a to može biti samo mnoštvo, ima pravo prosuđivati postupke vladara i temeljem toga oduprijeti se kralju, tada je to, tvrdi Filmer, moralno apsurdna situacija koja može voditi jedino bezvlađu. Politička zajednica, tvrdi on, ni logički ni moralno ne prethodi autoritetu, nego upravo obrnuto, postoji po kraljevom autoritetu i zato svako ograničavanje toga autoriteta neminovno vodi anarhiji. U svom djelu "Patriarcha" iz 1631., a ponovno objavljenom početkom 1680. polemizira protiv kardinala Roberta Bellarmina i njegove teze da "ukoliko ima zakonitog razloga, mnoštvo može promijeniti kraljevstvo u aristokraciju ili demokraciju". Filmerov je protuargument – "Ovdje bih rado htio znati tko će prosuđivati o tom zakonitom razlogu? Ukoliko je to mnoštvo – jer ne vidim nikog drugog tko to može – onda je to poguban i opasan zaključak".³¹³

Istovjetan argument Filmer ponavlja i proširuje u djelu "The Anarchy of a Limited or Mixed Monarchy" iz 1648. Filmerova je kritika teze o ograničenoj monarhiji ponajprije upućena na knjigu Philipa Huntona "Treatise of Monarchy" iz 1643., pri čemu nastoji argumente protivnika apsolutne monarhije dovesti do *reductio ad absurdum*. "Primjerice" – piše Filmer – "Kralj mi zapovijeda, ili presuđuje protiv mene; ja odgovaram, njegove su zapovijedi nezakonite, i njegova presuda nije u skladu s zakonom; tko tu mora presuditi? Ako sam monarh presuđuje, tada vi razarate oblik države i činite je apsolutnom, kazuje naš autor (Philip Hunton – op. R.R.); i podastire svoj razlog; jer, ograničiti monarha zakonom, i tada ga učiniti sucem njegovih vlastitih odstupanja od tog zakona, znači odriješiti ga od svakog zakona. S

druge strane, ako neki, ili svi ljudi mogu prosuđivati, tada vi suverenitet dajete cijeloj zajednici, ili jednom njezinom dijelu, i razarate postojanje monarhije. Naš se pisac tako zapetljao u očitoj dvojbi: ako će kralj biti sudac, tada to nije ograničena monarhija; ako će narod biti sudac, tada on uopće nije monarh. Prema tome, zbogom ograničenoj monarhiji, i čak štoviše zbogom svakoj vrsti vlasti, ako ne postoji sudac".³¹⁴ Filmer je ismijao Huntonovu tezu, prema kojoj u ograničenoj monarhiji doista "ne može biti zakonitog suca ustanovljenog unutar okvira vlasti ... i da se priziv mora učiniti ad conscientiam generis humani ..." te da "temeljni zakoni monarhije moraju suditi i proglasiti presudu u savjesti svakog čovjeka".³¹⁵

Locke je također smatrao da je individualna savjest početna, ali ne i završna točka u kojoj se rješavaju sporovi između obnašatelja izvršne i zakonodavne vlasti, odnosno između obnašatelja vlasti i naroda.³¹⁶ Ako je središnje pitanje "First Treatise" bilo pitanje tko nasljeđuje Adamovu suverenu vlast, tada je središnje pitanje "Second Treatise" tko presuđuje u prethodno navedenim sporovima? Bitnim pitanjima Locke svagda prilazi iz dvostrukog konteksta. Jednako kao što je nosivi pojam prirodnog zakona postavljen u napetost između Božje volje i diktata razuma, tako je i pitanje suca u navedenim sporovima postavljeno u dvostrukom, teološkom i svjetovnom kontekstu. Teološki kontekst je podupirajuća i, posebice u ovom pitanju, politički legitimirajuća razina, koja kao vanjski obrub koncentričnih krugova pripravlja teren u Lockeovim postupcima uvjeravanja za samostojeći, svjetovni kontekst, koji će nedvosmisleno odgovoriti na pitanje tko je sudac. Sva nepriličnost prirodnog stanja proističe otuda, što je svatko sudac u svom vlastitom slučaju i to vrlo lako može dovesti do ratnog stanja. Kada je riječ o sukobu između obnašatelja vrhovne izvršne vlasti tj. kralja i zakonodavnog tijela tj. parlamenta, odnosno o sukobu između obnašatelja vlasti i naroda tada, tvrdi Locke, nema suca na zemlji. Ako nema suca na zemlji, koji može prosuđiti o tom sporu, tada preostaje samo "priziv na nebo"³¹⁷ ili obraćanje Bogu, kao konačnom sucu koji može prosuditi koja strana ima uza sebe valjan razlog. Na razini teološkog konteksta, simbolički motiv "priziva na nebo", Locke ne koristi u zemaljski pasivnom smislu molitve, nego poseže za biblijskom slikom Jošue, koji, u sukobu s Amorejcima, upućuje

priziv na nebo i vodi svoju vojsku u bitku, uzdajući se u svoju apelaciju Bogu i pravednu Božju presudu.³¹⁸

Jednako tako, analogijski izvodi Locke, prelazeći na svjetovni kontekst, u sukobu između kralja kao vrhovnog nositelja izvršne vlasti i parlamenta kao zakonodavnog tijela, odnosno u sukobu obnašatelja vlasti i naroda, nema suca na zemlji, pa zato tamo "gdje su zajednica ljudi, ili bilo koji pojedinačni čovjek, lišeni njihovih prava, ili se nad njima provodi moć bez prava, a nema nikakve apelacije na zemlji, oni su slobodni obratiti se Bogu, kad god prosude da je razlog za to od dovoljne važnosti".³¹⁹

Moralno pravo naroda da prosudi, postoje li razlozi za oružani otpor obnašateljima vlasti, utemeljeno je u prirodnom zakonu, koji moralno prethodi i nadilazi pozitivne zakone političke zajednice. Posebnost Lockeova stajališta u odnosu prema Hobbesu i Tyrrellu je u tome što u političkoj zajednici prirodna prava pojedinca nisu poništena, nego su uvjetno zamijenjena pozitivnim pravima, a kada takvih pozitivnih prava nema, konkretno nema prava na apelaciju, ponovno se aktiviraju zaleđena prirodna prava. Štoviše, prirodna prava pojedinaca stalni su moralni nazor pozitivnim pravima. Prirodni zakon omogućuje da pojedinci "zadržavaju konačnu odluku za sebe, koja pripada svim ljudima, da tamo gdje nema apelacije na zemlji prosude imaju li pravedan razlog pozvati se na nebo. A te se prosudbe oni ne mogu odreći jer je izvan ljudske moći podvrgnuti sebe drugome, tako da se drugome dade sloboda da se nekoga uništi; Bog i priroda nikako ne dopuštaju čovjeku da tako sebe napusti, da zanemari svoje vlastito samoočuvanje".³²⁰

Lockeov je izvod paradoksalan. Iz teološke premise o ograničenosti čovjeka i nemoći da raspolaže vlastitim životom – on nema pravo počiniti samoubojstvo ili predati svoju slobodu i život drugome – proizlazi protoliberalna konkluzija da je pojedinac slobodno i odgovorno biće, koje samo određuje tijek svojega ovozemaljskog života. Slabost moralnog statusa pojedinca pred Bogom, upotrijebljena je za jačanje moralnog statusa pojedinačne ljudske egzistencije, a naspram drugom pojedincu.

To je, međutim, samo dio Lockeova izvoda. Kako Druga rasprava napreduje, tako izvanjski, teološki kontekst blijedi i ustupa mjesto središnjem i samostojećem svjetovnom kontekstu, u kome se pravo na otpor opravdava na dva načina.

Prvo opravdanje prava na otpor utemeljeno je u po sebi razumljivom pravu na samoobranu. Locke koristi i racionalizira teze svojih političkih protivnika. Dovodi ih u novi kontekst i izvodi radikalne logičke posljedice iz onoga što zagovornici apsolutne monarhije samo periferno i metodički dopuštaju, a da bi to zapravo u svome izvodu opovrgnuli. Locke tako navodi tezu Williama Barclaya iz njegov spisa protiv monarhomaha: "Samoobrana je dio prirodnog zakona; ne može se uskratiti zajednici, čak i protiv samog kralja".³²¹ Barclayeva daljnja argumentacija smjera ograničavanju takve teze do njezina faktičnog opovrgavanja. Naime, dopušta se pravo otpora, ali ne i provedba takvog prava, dok Locke pak pokazuje apsurdnost Barclayevih ograničenja i gradi svoju poziciju na cjelovitoj afirmaciji navedene teze. Barclay ograničava pravo na otpor, koji ishodi iz samoobrane naroda, tako što tvrdi da pružanje otpora mora biti s poštovanjem, te da pružanje otpora ne uključuje odmazdu i kažnjavanje, zbog toga što statusno niži ne može kažnjavati statusno višeg. Locke, dakako ismijava takva apsurdna obrazloženja, ali i pokazuje njihovu ishodišnu pogrešku. Čovjek nižeg statusa, polemički prihvaća Locke, doista ne može kažnjavati čovjeka višeg statusa, ali onaj koji bespravno poseže za silom, prestaje biti viši. "Uporaba sile bez opunomoćenja, uvijek stavlja onog tko je rabi u stanje rata kao napadača, i čini ga odgovornim da se prema njemu postupa na odgovarajući način ... U svim stanjima i uvjetima pravi je lijek za silu bez opunomoćenja, da joj se suprotstavi sila".³²²

Ako dakle, obnašatelji vlasti nezakonitom uporabom sile dovedu sebe u ratno stanje s narodom, tada je otpor moralno opravdan.

Drugi, i za liberalnu tradiciju dalekosežniji način opravdanja prava na otpor, temelji se na ideji iznevjerenog ili proigranog povjerenja. Ako obnašatelji vlasti postupaju suprotno povjerenju, s kojim su im pojedinci udruženi u političku zajednicu povjerali političku moć, tada nastupa moralna situacija raspada vlasti i otpor postaje legitiman. O različitim načinima na koje obnašatelji vlasti mogu zlorabiti povjerenje, bilo je riječi u raščlambi moralne ideje raspada vlasti. Svi se različiti oblici zlorabe povjerenja svode na to da se politička moć, zamišljena, stvorena i povjerena da bude jamstvom i zaštitnicom života, slobode i vlasništva pojedinca, izobličuje u arbitrarnu volju, koja predstavlja prijetnju ono-

me što treba štiti. U takvom je moralnom ustrojstvu pravo na otpor jedina učinkovita protuteža vlastodršcima.

Oba se načina legitimacije prava na otpor – kao odgovora na samopostavljanje vladara u ratno stanje; i kao odgovora na iznevjereno političko povjerenje, koje uključuje i slučaj beznadežne nekompetentnosti, – susreću u dvije točke. Prvo, ratnom stanju i iznevjerenom političkom povjerenju zajedničko je to što predstavljaju izravnu prijetnju prirodnim pravima pojedinaca na život, slobodu i vlasništvo. Drugo, oba se načina argumentacije susreću u tome, što pravo na otpor izvode iz ishodišnog moralnog prava pojedinca da sam odredi tijek svoga ovozemaljskog života. Lockeov pojam racionalnosti pojedinca i prirodnog zakona, uporišta su za tezu da tamo gdje nema "priziva na zemlji tj. suca", budući da je vlast raspadnuta, pojedinci "zadržavaju to konačno određenje za sebe koje pripada svim ljudima da prosude imaju li pravedan razlog uputiti svoj priziv nebu".³²³ Drujim riječima, pojedinci su subjekti ne samo u samostvaranju političke obveze spram obnašatelja vlasti, nego zadržavaju svoj subjektivitet i u situacijama kada obnašatelji vlasti postupaju suprotno danom im povjerenju. Kao davatelji i korisnici povjerenja pojedinci zadržavaju moralno pravo da prosude kada je njihovo povjerenje iznevjereno. Takva njihova moralna moć da prosuđuju, je li političko povjerenje iznevjereno i je li vladar postavio sebe u prirodno stanje, utemeljena je u središnjoj liberalnoj vrednoti osobne autonomije, koja je omeđena pojmovima individualne racionalnosti i slobode.

Filmerov retorički upitno oblikovani argument protiv zagovornika ograničene monarhije – tko će biti sudac u sporu između vladara i političke zajednice, odnosno tko će presuditi je li vladar ili zakonodavno tijelo postupilo suprotno svom opunomoćenju – dobiva u Lockeovoj "Second Treatise" izravan odgovor – "narod će biti sudac".³²⁴ Lockeov pojam naroda uključuje dva bitna određenja. Nije riječ o narodu u etničkom smislu, nego se, dakako, radi o političkom narodu kao skupu državljana. I drugo, narod nije prirodni subjekt, koji bi po naravi stvari bio nadmoćan vlasnički subjektiviranim pojedincima, nego je narod umjetno, i dragovoljnim odlukama pojedinaca stvoreno, političko tijelo, koje im omogućuje da putem kolektivnog djelovanja iskoriste potencijale društvene suradnje. Tako shvaćeni narod, kao zajednica

vlasnički subjektiviranih pojedinaca, nositelj je suvereniteta, budući da "stalno zadržava najvišu moć da sačuva sebe od pokušaja i zlih namjera bilo koga, pa čak i njihovih zakonodavaca, kad god bi oni bili tako glupi, ili tako pokvareni da smišljaju i provode zle namjere protiv sloboda i vlasništva svojih podložnika".³²⁵

Teza o narodnom suverenitetu je pričuva ili odgovor na zlorabe vlasti, budući da "u svim slučajevima, dok vlast postoji, zakonodavno tijelo je najviša moć".³²⁶ Retorika narodnog suvereniteta ne znači da Locke dosljedno zastupa i pučki suverenitet ili pak, demokratsko utemeljenje vlasti. Njegov pojam naroda je skup vlasnički filtriranih pojedinaca, koji su upravo u vlasništvu dokazali svoju društveni i politički subjektivitet, dok su oni nerazboriti pojedinci, koji su temeljem prirodnih prava mogli, a nisu se dokazali u vlasništvu, predstavljeni u i po vlasnički subjektiviranim pojedincima. Utoliko je, kako je već i napomenuto, Lockeov pojam narodne suverenosti, zapravo dioničarska suverenost ili liberalna vlasnička aristokracija.

Posljednja, i u našoj interpretaciji četvrta stvar, koju Locke mora učiniti u opravdanju prava na otpor, nakon što je prethodno uglavio distinkciju između političke zajednice i vlasti; moralnu ideju raspada vlasti; te pravo pojedinaca udruženih u političku zajednicu da prosuđuju je li političko povjerenje iznevjereno; je obrana od snažnog prigovora, prisutnog još u Filmera, da takvo učenje o legitimiranju prava na otpor vodi anarhiji. Locke to postiže putem moralne i metodičke distinkcije između pojmova pobune i otpora. Sva ku svoju novinu Locke prekriva ruhom tradicionalnih autoriteta, pa se tako i tu utječe srednjovjekovnoj tradiciji. Bitnu razliku između pobune i otpora naznačio je još i Toma Akvinski koji tiranske vladare naziva pobunjenicima.³²⁷ Spomenuta distinkcija između pobune i otpora, treba otkloniti prigovor o anarhičnim posljedicama Lockeova učenja, tako što liberalnom metodom sustavnih ograničenja i kočnica, postavlja određene uvjete pred pravo naroda da se suprotstavi vladaru. Moralna je razlika između pobune i otpora u tome što je pobuna moralno neopravdano kršenje zakona ili povjerenja, bilo koje od ugovornih strana političkog ugovora i političkog povjerenja. Pobunjenici su oni koji postupaju suprotno svrhama političke zajednice i građanske vlasti, u okviru kojih su zakoni zamijenili silu, a zbog "očuvanja vla-

sništva, mira i jedinstva među njima (pojedincima – op. R. R.).³²⁸ Pobunjenici bespravno posežu za silom i sami sebe postavljaju u ratno stanje s drugima.³²⁹

Posebno je moralno težak slučaj kada pobunu provode oni koji su, na temelju povjerenja, stvoreni da budu "zaštitnici i čuvari mira".³³⁰ Takav moralno najpogubniji način pobune ujedno je i najčešći, budući da su obnašatelji vlasti zbog povjerene im moći i laskavaca oko njih u najvećim iskušenjima da pod izlikom tobožnje punomoći, zlorabe povjerenje i postanu pobunjenici. Lockeov kontraktualizam i prenošenje političke moći putem političkog povjerenja na obnašatelje vlasti, s jedne, konstruktivističke strane; te moralna i metodička distinkcija između pobune i otpora, s druge, dekonstrukcijske strane; svjedoče o tome da Locke prvi naznačuje apstraktnu bit modrene države. Riječ je o apstraktnoj biti moderne države zbog toga što se nitko ne može poistovjetiti s državom, nego je ona rezultat sporazuma i povjerenja načelno jednakih ugovornih strana koje dijele pogodnosti i odgovornosti međusobne suradnje.³³¹

Nasuprot pobuni, koja je moralno nedopustivo suprotstavljanje svrhama političkog udruživanja i bespravno posezanje za silom, otpor je moralno dopustivo suprotstavljanje silom, kao odgovor ili reakcija na nezakonito postupanje i samopostavljanje druge strane u ratno stanje. Pobuna je suprotstavljanje autoritetu, a otpor je suprotstavljanje privatnoj osobi, koja je prethodno proigrala politički autoritet i sama sebe dovela u ratno stanje s drugima.

Moralna distinkcija između pobune i otpora, Locke u je metodički potrebna zbog toga da opravda revoluciju u terminima restauracije ili moralno prihvatljivog odgovora na prethodno iznevjereno političko povjerenje. Pojam otpora je metodički suprotstavljen pojmu pobune. Time su ne samo otklonjeni prigovori da Lockeovo učenje dovodi do anarhije, nego, poentira Locke, ono predstavlja "najbolju zaštitu protiv pobune i najvjerojatnije sredstvo da se ona spriječi".³³² Lockeova protoliberalna politička filozofija predstavlja racionalni sustav ravnoteže moći, u koji su ugrađeni adekvatni, preventivni odgovori na svako bespravno posezanje za silom. Ishodište takve ideje je stav, prema kojem je svaka pojedinačna i kolektivna osoba interesno subjektivirana. To znači da je njezino djelovanje u međuovisnosti s djelovanjima drugih i da se na osnovu toga može predvidjeti djelo-

vanje svake racionalne osobe, budući da ona nije spremna sebi nanijeti štetu. Na razini raspravljano g problema pobune i otpora, to znači da nije samo osjećaj ili savjest ono što potiče vladara da vlada pravedno, nego je to ponajprije njegov interes da izbjegne oružani otpor kao odgovor na svoje nezakonito vladanje.³³³ S druge pak strane, pojedinci udruženi u političku zajednicu ne posjeduju neotuđivo pravo na rat i ratno stanje, kojim mogu proizvoljno raspolagati, nego je revolucija moralno opravdana samo kao reakcija na pobunjeničko ponašanje druge strane. Pravo na revoluciju ograničeno je s pravim razlogom i s odgovornošću za svoja djela. "Siguran sam u to" – piše Locke – "da tko god to bio, bilo vladar ili podanik, ako silom povrijedi prava princa ili naroda, i postavi osnove za rušenje ustrojstva i temelja bilo koje pravedne vladavine, kriv je za najveći zločin, za koji je čovjek sposoban, i odgovoran je za sva nedjela krvi, pljačke i pustošenja, koja razbijanje vlasti donosi zemlji".³³⁴ Riječju, samo su individualna prirodna prava početna i načelno bezuvjetna arhimedovska točka, dok je svako drugo djelovanje u socijalnom i političkom polju stvoreno, uvjetno i pogodbeno.

Dva izvedbeno i interpretativno posljednja problema u Lockeovu opravdanju revolucije su povezana pitanja: tko je subjekt prava na otpor odnosno revoluciju?; i kakav je odnos između metoda racionalističke konstrukcije i političke antropologije? Što se prvog pitanja tiče, Lockeov relacijski pojam prirodnog stanja, te metodička i moralna distinkcija između raspada vlasti i raspada političke zajednice, omogućavaju mu da u glavnini Druge rasprave, subjektom prava na otpor smatra pojedince udružene u političku zajednicu, odnosno jedno političko tijelo, koje se s valjanim razlogom suprotstavlja pobunjenom vladaru.³³⁵ U tom slučaju, riječ je o opravdanju revolucije. Imaju li, međutim, pojedinci pravo na otpor kada nisu povrijeđena prava većine nego samo nekolicine ili pak jednog čovjeka? Lockeova protoliberalna racionalistička konstrukcija sazdana na pretpostavkama moralnog individualizma, dopušta mogućnost opravdanoga individualnog otpora u situaciji kada su povrijeđena prava pojedinca, a nema suca na zemlji, kojemu se on može obratiti za prosudbu. "I ondje" – piše Locke – "gdje su zajednica ljudi ili bilo koji pojedinačni čovjek lišeni njihovih prava ili se nad njima provodi moć a bez prava; i nemaju priziva ne

zemlji, tamo su oni slobodni obratiti se nebu, kad god prosude da je razlog od dovoljnog značenja".³³⁶ Moralne i konceptualne granice prava na revoluciju, odnosno u pojedinačnim slučajevima prava na otpor, su odgovornost pojedinaca. "Sila se može suprotstaviti jedino nepravednoj i nezakonitoj sili; tko god se suprotstavi u bilo kojem drugom slučaju, navlači na sebe opravdanu osudu kako Boga, tako i čovjeka".³³⁷

To je, međutim, samo dio Lockeove priče. Locke će i ovdje, kao i na drugim ključnim mjestima,³³⁸ manje više vješto, dvoslojno graditi tekst, kombinirajući svoje metode racionalističke konstrukcije i političke antropologije. Taj drugi problem, odnosa među metodama, baca pravo svjetlo i na prvi problem – pitanje subjekta otpora odnosno revolucije. Lockeova metoda političke antropologije objedinjuje empirijske uvide o nastanku vlasti, njezinom običajnom funkcioniranju i političkoj psihologiji. Na razini razmatranog problema opravdanog otpora, metoda političke antropologije predstavlja korektiv metode racionalističke konstrukcije. Racionalistička konstrukcija pokazuje moralne razloge i granice opravdanog otpora, a politička antropologija ukazuje na pragmatične i običajne granice toga prava. Svaki pojedinac ili skupina ljudi ima moralno pravo na otpor, kada su njihova prava povrijeđena i kada ne postoji sudac na zemlji, ali je posve izvjesno da kod svake takve povrede ne dolazi do oružanog otpora i revolucije. Između postojanja prava i razborite konzumacije prava, postoji međuprostor ispunjen pragmatičnim i običajnim uvjetima ne koje upozorava metoda političke antropologije. Kad god izvede radikalne konsekvence iz svoje racionalističke konstrukcije, Locke se okreće k metodi političke antropologije, kojom pokazuje da teorijski zaključci nisu izravno i praktični zahtjevi. Time otklanja prigovor da njegovo učenje vodi anarhiji.

Preliminarno ograničenje prava na otpor, odnosno revoluciju, je u tome, što to pravo postaje zbiljskom ili djelatnom legitimnom moći, samo onda kada su ispunjena tri uvjeta:

a) obnašatelji vlasti doista su iznevjerili povjerenu im političku moć;

b) većina pojedinaca u političkoj zajednici ili pak nekolicina njih, spoznali su da je povjerenje prekršeno;

c) voljni su i sposobni djelovati, kako bi obranili svoja povrijeđena prava. Kada je povjerenje iznevjereno pitanje je konceptijske naravi i odgovore na to Locke daje putem me-

tode racionalističke konstrukcije. Pitanja pak o tome kada i kako članovi političke zajednice to spoznaju i kada su voljni djelovati da bi svoja prava obranili, spada u iskustveno običajnu domenu, koju Locke zahvaća metodom političke antropologije. Upravi na toj razini, razini onog što iskustveno "jest", leže bitna ograničenja u konzumaciji prava na otpor odnosno revoluciju. Locke ih precizno navodi na temelju političko-antropoloških i socijalno-psiholoških uvida, a dijelom ih opravdava i na temelju alternativnog normativnog stajališta. Ta su ograničenja protuteža koncepcijskom radikalizmu i snažan argument u obrani pred optužbama da njegovo učenje "postavlja kvasac za učestale pobune".³³⁹ Običajno, a često i zakonski, osoba kralja je nedodirljiva, dok vlast postoji. Osobne nepodopštine i povrede, koje neki "svoje-glavi" kralj može učiniti kada dođe na prijestolje, vjerojatno se "neće događati često, niti će se daleko prostirati, niti će biti kadre da svojom pojedinačnom snagom sruše zakone, niti da ugnjetavaju većinu ljudi".³⁴⁰ Ako do takvih nepodopština i povreda ipak dođe, tada ih Locke tolerira, s aspekta svoje protoliberalne racionalističke konstrukcije utemeljene na individualnim prirodnim pravima, a legitimira s aspekta utilitarnog računa koristi. "Neugodnosti nekih posebnih nedjela, koje se ponekad mogu dogoditi, kada svojeglavi princ dođe do prijestolja, valjano su nadoknađene s mirom zajednice i sigurnosti vlasti".³⁴¹ Takav filmerovski konzervativni stav, Locke izvodi naspram svojoj protoliberalnoj revolucionarnoj poziciji, ne bi li time postavio utege prekomjernom radikalizmu i svoje stajalište učinio uvjerljivim i intuitivno prihvatljivim u vlastitom povijesnom vremenu. Štoviše, Locke otvoreno poseže i za kvaziutilitarnom logikom opravdanja i svjesno prihvaća njezine implikacije, koje su izravno suprotne njegovu stajalištu, budući da uključuju i žrtvovanje prava nekolicine nesretnih pojedinaca zbog postignuća "veće" koristi. "Sigurnije će biti za zajednicu" – piše Locke, metodički svjesno odstupajući od svog normativnog stajališta – "da nekolicina privatnih ljudi ponekad bude u opasnosti da pati, negoli da poglavar države bude olako i na temelju neznatnih povoda razobličen".³⁴²

Sljedeće bitno ograničenje prava na otpor odnosno revoluciju je uvjet racionalnosti takva djelovanja. Djelovanje je za Lockea razborito, ako zadovoljava dva uvjeta: uvjet moralne opravdanosti i uvjet racionalnosti.³⁴³ Racionalno

je ono djelovanje, koje sustavno promiče interese djelatnika. Moguće je da djelovanje bude moralno opravdano, ali da ne bude racionalno, budući da šteti, a ne koristi interesima djelatnika. Upravo na takvim mogućim iskustvenim ograničenjima normativnih kapaciteta, inzistira Locke kada pokazuje da konzumacija prava na otpor nije nužno racionalna. "Ako nezakonita djela koja je počinio vladar budu potvrđena – na temelju moći koju je zadobio – i ako ta ista moć onemogućiti zakoniti pravni lijek, onda pravo na otpor, čak i protiv takvih očitih tiranskih djela, ipak neće odjednom ili zbog neznatnih povoda ugroziti vlast. Jer ukoliko takva djela ne dosežu dalje od nekih privatnih ljudi, premda oni imaju pravo da se brane i da silom vrate ono što im je nezakonita sila otela; ipak pravo da to čine, neće ih olako uvući u borbu u kojoj su sigurni da će stradati; jednako je tako nemoguće da jedan ili nekolicina ugnjetenih ljudi ugroze vlast, tamo gdje se zajednica ljudi ne obazire na to, kao što je i za pobješnjelog, ludog čovjeka ili nasilnog svađalicu nemoguće da sruši dobro uređenu državu, budući da narod nije spreman slijediti ni jednog ni drugog".³⁴⁴

Locke nadalje, ograničava pravo na otpor i time otklanja prigovore da njegovo učenje vodi anarhiji, tako što opetovano upozorava da "tamo gdje se povrijeđenoj strani može pomoći zakonskim prizivom i njezine štete nadoknaditi, nema nikakve izlike za silu, koja se jedino može rabiti tamo gdje je čovjek spriječen da se pozove na zakon".³⁴⁵ Locke čak pokušava da svojevrsnim sofizmom relativizira kraljevu odgovornost tako što na temelju premise – kralj nije odgovoran za ono za što nije nadležan – izvodi konkluziju da su njegove zapovijedi, koje nadilaze njegova ovlaštenja ništavne, i zato odgovornost za njihovo provođenje pada na kraljeve izvršitelje, ali ne i na samog kralja.³⁴⁶

Posljednji relevantni argument političke antropologije je iskustveni uvid o ishodišnoj konzervativnosti političke motivacije većine ljudi. Teorijski se to iskustvo iskazuje u tzv. konzervativnoj pretpostavci, prema kojoj promjena zahtijeva razlog, dok odsustvo promjene takav razlog ne treba.³⁴⁷ Drugim riječima, razlozi za promjenu moraju uvjerljivo nadmašiti troškove promjene da bi se većina članova političke zajednice otrgla iz političke inercije. Takvim uvidima političke psihologije, Locke gradi protutežu svom normativnom radikalizmu, ne bi li se, na postignutoj ravnoteži,

mogla pretpostaviti stabilnost dobro uređene političke zajednice. "Revolucije ne nastaju" – piše Locke – "nakon svakog neznatno pogrešnog vođenja javnih poslova. Narod će bez protivljenja i gundanja podnositi velike pogreške vladajuće strane, mnoge nepravedne i neugodne zakone i sva posrnuća ljudske prirode".³⁴⁸ ... "Jer dok nedjela ne postanu opća, a zle namjere vladara vidljive, ili njihovi nasrtaji zamjetljivi za većinu, narod, koji je skloniji patnji negoli svojem pravu na temelju otpora, nije sposoban da se uskomeša. Njega ne pokreću primjeri pojedinačnih nepravdi ili mjestimična ugnjetavanja nesretnog čovjeka".³⁴⁹ Samo i jedino ako "dugi niz zloporaba, dvoličnosti i prijevara, koji su usmjereni k istom, postanu vidljivi za ljude, i oni ne mogu a da ne osjete čemu su podvrgnuti, i da ne uvide kamo to vodi; onda se ne treba čuditi, što bi se oni trebali probuditi, i nastojati postaviti vlast u takve ruke, koje im mogu osigurati svrhe zbog kojih je vladavina prvobitno uspostavljena ...".³⁵⁰ Pravo na otpor, kao reakcija na moralni raspad vlasti, zbog toga nije prijetnja stabilnosti političke zajednice, nego je dapače "najbolja utvrda protiv pobune i najvjerojatnije sredstvo da se ona spriječi".³⁵¹ "Jesu li nedjela češće nastajala zbog buntovnosti naroda i zbog htijenja da se zbaci zakoniti autoritet njihovih vladara, ili zbog drskosti vladara i nastojanja da zadobiju i vrše svojevoljnu vlast nad svojim narodom; je li ugnjetavanje ili neposlušnost dalo prvi poticaj neredu, to ostavljam" – retorički piše Locke, ponovno posredujući svoju racionalističku konstrukciju s uvidima političke antropologije, – "nepristranoj povijesti da odredi".³⁵² Postojanje same mogućnosti da se opravdano suprotstavi silom osobi, koja je proigrala politički autoritet i postavila sebe u status privatne osobe, te koja je u ratnom stanju s drugima, najbolje je preventivno sredstvo, koje čini da se takva osoba u to ne upušta i ne djeluje protiv svrha političkog udruživanja.

Moralno opravdanje revolucije posljednja je, dekonstrukcijska karika, u protoliberalnom shvaćanju političkog života, arhimedovski utemeljenog na čvrstoj točki individualnih prirodnih prava. Metodički značaj Lockeova opravdanja revolucije je, jednako kao i u konstrukcijskom nizu stvaranja političke zajednice, u istodobnom korištenju dviju metoda: središnje metode racionalističkoga konstruktivizma i korektivne metode političke antropologije. Time se središnja liberalna metodička ideja – provjere i ravnoteže – pre-

liminarno očituje i na razini istodobnog oslanjanja na um i iskustvo. Povjerenje u um, koji treba stvoriti normativne obrasce za moralno prihvatljive oblike zajedničkog života, ishodi iz prosvjetiteljskoga antropocentričnog optimizma, dok je uvažavanje iskustva utemeljeno u njegovu spoznajno-teorijskom empirizmu. Lockeov postupak metodičke autokontrole metoda, ponikao iz protoliberalnog preventivnog i metodičkog skepticizma za koji je provjera i ravnoteža jedini djelotvorni lijek protiv jednostranosti, navješćuje i uglavljuje kasnija liberalna metodička rješenja.³⁵³

Sadržajni značaj Lockeova moralnog opravdanja revolucije očituje se u tri bitne stvari. Prvo, to je politički najradikalnija dekonstrukcijska konzekvenca njegova učenja o individualnim prirodnim pravima. Pravo svakog pojedinca, da po vlastitom nahođenju raspolaže svojim životnim resursima, smatra se dovoljnim moralnim razlogom za opravdanje oružanog otpora svakoj nezakonitoj sili, koja povrjeđuje slobodu, život i vlasništvo, a nije ju moguće zakonski sankcionirati.³⁵⁴ Drugim riječima, prioritet individualne slobode legitimira i revolucionarnu obranu moralne vrednote autonomije pojedinaca, u slučajevima kada ona ne može biti zakonski zaštićena.

Drugo, pored prioriteta individualne slobode, Locke se oslanja i na drugi stožerni oslonac protoliberalnog svjetonazora – ideju moralne jednakosti osoba. Ta se ideja, na razini opravdanja revolucionarnog djelovanja, analogijski uvodi uspoređivanjem gotovo općeprihvaćene legitimnosti samoobrane pred podanicima i strancima, koji nezakonito posežu za tuđim vlasništvom, s istovjetnim (ne)djelima, koja čini vladar, i koja zato trebaju biti i jednako tako moralno vrednovana.³⁵⁵

Protoliberalna, vlasnički i spolno³⁵⁶ filtrirana, samosvijest o individualnoj slobodi i moralnoj jednakosti osoba, vodi i k trećoj bitnoj stvari. Riječ je o tome da Locke prvi u modernoj povijesti, sustavno i, u konačnici uglavnom svjetovnom argumentacijom, koja se poziva na individualna prava i pučku suverenost (doduše dioničarski interpretiranu), moralno opravdava revoluciju. Time su stvoreni razgovjetni svjetovni temelji za revolucionarnu politiku. Najizravnije se to očituje u Američkoj revoluciji. Ona je svoje samorazumijevanje u Deklaraciji o nezavisnosti od 4. srpnja 1776. velikim dijelom teorijski utemeljila u Lockeovoj "Second Treatise" preuzimajući mjestimice i izravne Lockeove formulacije.³⁵⁷

3. LOCKEOVA IDEJA VJERSKE TOLERANCIJE

Lockeove teze o subjektivitetu pojedinca u moralnoj, socijalnoj i političkoj sferi primarno su oblikovale protoliberalnu paradigmu. Drugo veliko izvorište liberalizma je Lockeova ideja vjerske tolerancije.

Naš prikaz Lockeove ideje vjerske tolerancije obuhvaća dvije cjeline. Prva nastoji rekonstruirati genezu te ideje u Lockeovu djelu. Osnovna je svrha pokazati Lockeov razvojni put: od prvotnog shvaćanja, prema kojemu je zahtjev za vjerskom tolerancijom prijetnja građanskom miru, a politički apsolutizam i netolerancija njegovi su jamci, do obrnutog shvaćanja, prema kojemu je politički apsolutizam prijetnja građanskom miru, a vjerska tolerancija njegov prijeko potreban uvjet. Lockeova ideja vjerske tolerancije nedvojbeno je uglavila bitna uporišta za liberalnu političku moralnost kao što su: razdvojenost države i društva, javne i privatne sfere egzistencije, moralni i politički antipaternalizam, jednaka prirodna prava pojedinca na autonomiju religijske prosudbe i bogoslužja, sekularnu i nepristranu koncepciju političkog autoriteta.

Druga cjelina razmatra posebnosti Lockeova opravdanja ideje vjerske tolerancije. Naša je osnovna nakana pokazati da Locke rabi tri vrste opravdanja vjerske tolerancije: teološko, pragmatično i najvažnije, moralno opravdanje, posredovano epistemološkim izvodima.

3. 1. Povijesni, konceptualni i legitimacijski problemi ideje tolerancije

Prije negoli razmotrimo navedene dvije cjeline o Lockeovoj ideji vjerske tolerancije, potrebno je preliminarno naznačiti

pojmovni okvir naše rasprave. Riječ je o naznakama koje upućuju na tri bitne dimenzije problema tolerancije. To su:

1. Povijesni nastanak ideje i prakse tolerancije;
2. Konceptualna analiza moralne vrednote tolerancije;
3. Različite argumentacijske strategije moralnog opravdanja tolerancije.

3. 1. 1. Povijesni nastanak ideje i prakse tolerancije

Ideja i praksa tolerancije nastaje, dakako, na povijesnom tlu vjerske netolerancije, koja zadobiva maha s usponom monoteističkih i univerzalističkih religija spasa. Crkveni raskoli u okviru kršćanstva samo su proširili potencijalne objekte vjerskih proganjanja. Praksa netolerancije i proganjanja opravdavala se primarno teološkim razlozima, a tek sekundarno političkim razlozima stabilnosti. Teološki razlozi za netoleranciju bili su utemeljeni u doktrinarnom stavu – *extra ecclesiam nulla salus* – pri čemu je spas vlastite duše uključivao i paternalističku brigu za spas duše nevjernika.¹ Spas vlastite duše i duše drugih ljudi najveće je dobro do kojeg čovjek može doći. Zbog toga se teološki i teleološki opravdavaju sva sredstva na tom putu, uključujući i nasilje, ne bi li se, pa makar i na taj način, postiglo prijeko potrebno obraćanje. Aurelije Augustin proširuje takvu argumentaciju i epistemološkim razlozima. Istinu je potrebno poduprijeti i političkom silom. Razlog tome je taj što se samo tako osiguravaju epistemološki uvjeti potrebni za dolaženje do istine, i ujedno određuju subjekti, koji se mogu smatrati njezinim razboritim tražiteljima.²

Razarajući učinci vjerskih progona potakli su, s jedne strane, spremnost na tolerantnu političku praksu, i pobudili, s druge strane, ideju tolerancije kao moralne i političke vrednote.

Konzekvence netolerantne političke prakse, metodički negativno, ali zato vrlo uvjerljivo, legitimiraju potrebu za tolerantnom političkom praksom. Ona proizlazi iz općeg straha pred nasiljem, a poopćeni strah je, kako to Hobbesov kontraktualizam pokazuje, dovoljan motiv da probudi razum i vodi pragmatičnim samoograničenjima. Razlog da se religijske skupine uzdrže od nasilja je njihov dugoročni ili prosvijećeni egoizam. To je kvazimoralni razlog smotrenosti

ili racionalnosti, koji se interpretativno naziva "liberalizam straha".³

Razvoju, pak, tolerancije kao moralne vrednote posebice su pridonijeli Pierre Bayle,⁴ Baruch de Spinoza,⁵ John Locke i Voltaire.⁶ Naš je spis, u naznačenom planu i okvirima, ograničen na doprinose Johna Lockea.

Preliminarnu distinkciju između tolerancije, kao političke prakse, i tolerancije, kao moralne vrednote, potrebno je upotpuniti i distinkcijom između ideje i prakse tolerancije utemeljene na grupnom pravu i tolerancije utemeljene na individualnom pravu.⁷ Tolerancija utemeljena na grupnom pravu znači relativnu slobodu religijskih skupina u odnosu na državnu vlast, ali ne i slobodu pojedinca u odnosu prema vlastitoj religijskoj ili etničkoj skupini. U otomanskom carstvu funkcionirao je religijski pluralizam, tako što je središnja carska vlast bila tolerantna prema vjerskim skupinama, koje, međutim, unutar sebe nisu bile tolerantne. Istočni sustav "federacije teokracija" moguće je usporediti sa situacijom u zapadnoj Europi nakon Nanteskog edikta iz 1598. godine.⁸ U zapadnoj Europi, tolerancija utemeljena na grupnom pravu postupno je prerasla u toleranciju utemeljenu na individualnom pravu i individualnoj slobodi. U tom su procesu ključnu ulogu imale prosvjetiteljske ideje slobode, razuma i novovjekovnoga individualnog subjektiviteta. Povijesni i moralni izvor protoliberalizma, dakako, samo je tolerancija utemeljena na individualnom pravu.

3. 1. 2. Konceptualna analiza moralne vrednote tolerancije

Drugu razinu problema, koju nameće vrednota tolerancije, nazvali smo teškoćama konceptualne analize. Teškoće ishode iz prividno paradoksalne pojmovne strukture tolerancije – ona zahtijeva od nas, da smatramo moralno ispravnim uzdržavanje od našeg mogućeg uplitanja i sprečavanja onog, za što mislimo da je moralno neispravno. To je razlog da Bernard Williams naziva toleranciju "nemogućom vrlinom", a istodobno smatra da je "prijeko potrebna" zbog moralnih iskustava sukoba vrednota.⁹ David Heyd smatra da je tolerancija "filozofski neuhvatljiv pojam",¹⁰ a Thomas Scanlon je

naziva "začudnim stavom".¹¹ Žarko Puhovski ističe da "samosvladavanje što ga tolerancija implicira znači, zapravo, svojevrsnu automanipulaciju subjekta".¹²

Složena pojmovna struktura moralne vrednote tolerancije proizlazi otuda što ona zauzima posredničko mjesto u dva sustava krajnosti. U prvom je sustavu ona omeđena, s jedne strane, ravnodušnošću, a s druge strane, stavovima i djelima koja se ne mogu tolerirati. U drugom sustavu ona također posreduje između iskrenog prihvatanja i neograničenog protivljenja. Takav posrednički, složeni, nestabilni¹³ i promjenjivi položaj tolerancije proistječe otuda što tolerancija omogućuje i iskazuje liberalno samorazumijevanje čovjeka u razdvojenim sferama njegova života. Privatno-moralno protivljenje i javno-moralno samosvladavanje, ili dopuštanje onoga čemu se protivimo, čini začudnu i dvosložnu strukturu tolerancije. Njome se povezuju privatna i javna sfera pojedinačnog života, te pomiruju zahtjevi svjetonazorske i interesne pluralnosti subjekata moći s zahtjevima za stabilnosti političke zajednice. Dvosložna struktura tolerancije sadržajno obuhvaća, na jednoj strani, individualno prihvaćene moralne vrednote, i, na drugoj strani, "nepristranost višeg reda",¹⁴ a na temelju koje je moguće uzeti u obzir druge, suprotstavljene koncepcije dobra. Time su pojmovno određene i granice tolerancije. Moralni odnos tolerancije ne zahtijeva od nas da toleriramo netolerantne prakse, koje ne priznaju nepristranost višeg reda, a time i moralni subjektivitet drugih osoba.

3. 1. 3. Različite strategije opravdanja tolerancije

Treća razina analize, koju iziskuje problem tolerancije, je pitanje njezina opravdanja. Kada je riječ o opravdanju tolerancije, uobičajeno smo upućeni na traženje razloga za samosvladavanje od mogućeg uplitanja u djela drugih ljudi, koja ne odobravamo. Prethodno je uputno upozoriti i na potrebu da razlozi za protivljenje budu podložni racionalnoj argumentaciji.¹⁵ Dakako da koncept racionalnosti ne može razriješiti vrijednosne sukobe, ali načelno može razlučiti između mnoštva razboritih koncepcija dobra, s jedne strane, i evidentno nerazboritih koncepcija dobra, s druge strane, a koje izravno nanose štetu drugim ljudima.¹⁶

Razlozi za samosvladavanje u odnosu tolerancije razlikuju se, ovisno o tome, izvode li se iz potreba tolerantne političke prakse; iz logičkih posljedica metaetičkog relativizma, etičkog subjektivizma, metaetičkog skepticizma; ili pak iz univerzalnosti ljudskih prava i liberalne političke moralnosti.

Što se tolerantne političke prakse tiče, ona se može opravdati Hobbesovim ekvilibrijem straha ili pragmatičnim kompromisima. Razloge za uzdržavanje od nasilnog uplitanja u djelovanja drugih ljudi, koja ne odobravamo, nalazimo, u okviru te koncepcije, u prosvijećenom i dugoročnom interesu egoističnih pojedinaca, koji uviđaju da tolerancija omogućuje uzajamnu prednost.¹⁷

Stajalište pak, metaetičkog relativizma o postojanju različitih, valjano utemeljenih moralnih sustava i strategija opravdanja, omogućuje, smatraju neki, kao primjerice David Wong, normativni relativizam i otuda opravdanost tolerancije. Poteškoća je takva stajališta što se etički stav tolerancije izvodi izravno iz metaetičkog stava relativizma, odnosno, s druge strane, što metaetički relativizam ne daje razloga za stvaranje unutarnje napetosti i želje da se intervencira u djelovanja drugih, a kako je to u strukturi tolerancije zadano, budući da smo svi podjednako u pravu i u krivu.¹⁸

Povezanost između etičkog subjektivizma i tolerancije više je psihološka, negoli zbiljska, budući da svođenje moralnog suda na osobne želje i osjećaje, niti logički potvrđuje, a niti opovrgava ideju tolerancije.¹⁹

Metaetički skepticizam, također je moguće uporište za opravdanje tolerancije. Ona se izvodi kao metodički negativna i racionalna konzekvencija iz temeljnog stava metaetičkog skepticizma – ne treba djelovati protiv drugih na temelju moralnih sudova, zbog toga što moralni sudovi, po samoj svojoj naravi, nisu podložni racionalnoj spoznaji i opravdanju.²⁰

Liberalna politička moralnost pak, opravdava moralnu vrednotu tolerancije na temelju ishodišne vrednote osobne autonomije. Vrednota osobne autonomije znači da se pojedinca smatra moralnim subjektom i nositeljem prava, koji slobodno i odgovorno izabire vlastite životne ciljeve.²¹

Liberalno poštivanje vrednote osobne autonomije implicira i prihvaćanje vrijednosnog pluralizma. On se očituje u postojanju različitih, međusobno neusporedivih i suparničkih

konceptija dobra. Međuprostor između, s jedne strane, moralne vrednote osobne autonomije i vrijednosnog pluralizma, kao njezine posljedice, i, s druge strane, političke koncepcije slobode, koja pretpostavlja politički mir, ispunjava se posredničkom vrednotom tolerancije. Ona je moguća na temelju liberalnog umijeća razdvajanja.²² Liberalna politička moralnost razdvaja tako, i u vrlini tolerancije objedinjuje, privatno negodovanje pojedinca spram onog što smatra neispravnim, i javno ili političko suzdržavanje od nepozvanog uplitanja. Takvo se razdvajanje temelji na bitnoj moralnoj razlici između moralnog djelovanja i moralne osobe. Bit je tolerancije da istodobno osuđuje moralno djelovanje za koje se smatra da je neispravno, ali se subjekt tolerancije uzdržava od uplitanja, zbog toga što poštuje moralnu osobu pojedinca koji neispravno djeluje.²³ Svakom odraslom pojedinu, kao racionalnom i slobodnom biću, priznaje se moralni status moralne osobe. Time on stječe pravo da takav status iskaže u moralnoj vrednoti osobne autonomije. Otuda slijedi i njegovo moralno pravo, da na vlastitu odgovornost i ne oštećujući druge, čini i moralno krivo.²⁴

Posredničko mjesto vrline tolerancije u okvirima liberalne političke moralnosti, upućuje na njezinu sustavnu povezanost s drugim liberalnim vrlinama i vrednotama. Tako se moralne vrednote slobode i jednakosti pojedinaca nadaju kao prijeko potrebne pretpostavke za vrlinu tolerancije, a njezina je sustavna izvedenica vrednota nepristranosti političkog autoriteta. Vrednote slobode i jednakosti, koje se susreću u vrlini osobne autonomije, pretpostavke su tolerancije zbog toga što znače, s jedne strane, pravo pojedinca da oblikuje i nadzire svoj život, a s druge strane, njegovo jednako pravo na to da definira što je društvo i zajednica u kojemu živi, i kakva je njihova budućnost.²⁵

Nepriistranost političkog autoriteta, pak, znači da državni autoritet ne može legitimirati svoje djelovanje pozivom na intrinzičnu vrijednost bilo kojeg posebnog načina života, odnosno individualne koncepcije dobra. Takva se nepristranost tiče strategija opravdanja u djelovanju političkog autoriteta, a ne posljedica do kojih djelovanje političkog autoriteta može dovesti. Drugim riječima, nijedna razborta koncepcija dobra ne može biti unaprijed isključena, nego načelno zavređuje jednaku pozornost i uvažavanje političkog autoriteta.²⁶

3. 2. Geneza Lockeove ideje vjerske tolerancije

U oblikovanju Lockeove ideje vjerske tolerancije razlikujemo tri osnovna razvojna stupnja. Prvi stupanj čine dvije, za Lockeova života, neobjavljene rasprave: "First Tract on Government" i "Second Tract on Government" napisane u razdoblju od 1660. do 1662. U njima Locke brani stajalište političkog apsolutizma i pobija opravdanost ideje vjerske tolerancije, budući da je smatra prijetnjom političkom miru.

Drugi Lockeov razvojni stupanj čini spis "An Essay Concerning Toleration" napisan 1667. U njemu Locke revidira stavove o nužnosti kraljeva apsolutizma; uglavljuje temeljnu distinkciju za ideju vjerske tolerancije i, posljedično, za protoliberalnu poziciju, a riječ je o razlici između javne i privatne sfere egzistencije; te dopušta pasivni otpor vjernika.

Naposlijetku, Lockeov treći razvojni stupanj čini spis "A Letter Concerning Toleration" izvorno napisan na latinskom jeziku krajem 1685. u Nizozemskoj, a objavljen na engleskom jeziku 1689. Locke na tom razvojnom stupnju ponavlja, razrađuje i radikalizira teze iz 1667., a ključne novine sažimaju se u tri bitne točke. Prvo, ideja vjerske tolerancije razvija se do, in nuce, ideje o nepristranosti političkog autoriteta i moralnom pravu pojedinca na slobodu bogoštovlja. Drugo, vjerska tolerancija je do te mjere postavljena kao prijeko potreban uvjet političkom miru, da se opravdava oružani otpor netolerantnom vladaru. Treće, Locke podastire višeslojno teološko, pragmatično i moralno opravdanje ideje vjerske tolerancije.

Naša je nakana da u Lockeovim promišljanjima ispravne svrhe, a zatim i legitimacije političkog autoriteta, pokažemo status vjerske tolerancije u trima spomenutim Lockeovim razvojnim fazama. Riječ je o tome, da je ideja vjerske tolerancije opisala puni krug: od početne prijetnje političkom miru postala je njegov jamac.

3. 2. 1. Prvi razvojni stupanj: apsolutizam i netolerancija uvjeti su političkom miru

Lockeovi spisi "First Tract on Government" i "Second Tract on Government" nastaju nakon Cromwellove smrti (1658) i u jeku restauracijske krize zagovaraju tezu da "najviši vla-

dar svake države, ma na koji način da je nastao, mora nužno imati neograničenu i svojevoljnu vlast nad svim indifereantnim djelima njegovih ljudi".²⁷ Tako sveobuhvatan doseg djelovanja političkog autoriteta proizlazi iz Lockeove teološke teze o odnosu Boga i stvorenog svijeta. Objavljeni Božji zakon, naime, nije eksplicirao sve religijske dužnosti u svim područjima života. Zadaća je zato političkog autoriteta, da kao sredstvo Božjeg nauma, odredi nedostajuće dužnosti i brine se da, kognitivno insuficijentna i moralno posrnula ljudska priroda, makar i putem progona i kažnjavanja, prepozna i prihvati život sukladan prirodnom zakonu.

Ljudska je priroda zbog izvornog posrnuća buntovnička i zato je središnji problem ljudske zajednice i političkog života održati mir. Locke ne smatra važnim podrijetlo političkog autoriteta – usporedo naznačuje patrijarhalnu teoriju, teoriju izravnog božanskog podrijetla i kontraktulističku teoriju – niti pak smatra da je važna legitimacija političkog autoriteta, nego jedino inzistira na svrsi političkog autoriteta – sprečavanju nemira. Utoliko, prema onodobnom Lockeovu razumijevanju, bilo koji oblik tolerancije ugrozio bi svrhu političkog autoriteta, odnosno naštetio bi miru, sigurnosti građana i njihovu vlasništvu.

Izravna meta Lockeove kritike bile su teze njegova kolege Edwarda Bagshawa o ograničenoj vjerskoj toleranciji.²⁸ Locke pobija Bagshawove teze zbog toga što smatra da i takva ograničena sloboda građana neminovno razara političku zajednicu i vodi u anarhiju. Locke se poziva na nedavna povijesna iskustva i prisjeća svog suparnika, kako je "sloboda za slabašne savjesti bila prvi korak za sve one meteže, i besprimjerna i razaralačka mišljenja, koja su se proširila zemljom. U ljudima su još uvijek iste duše, tako podložne strastvenim pogreškama i religioznim bjesovima, potrebite, ali prepuštene podmuklim ljudima, da ih potaknu i razjare s takvim učenjima. Ne mogu poricati da s kršćanima iskrena i blaga srca treba obazrivo postupati i da im se mnogo toga može udovoljiti, ali tko je taj tko će moći njih razabrati; a ako se tolerancija dopusti kao njihovo pravo, tko će spriječiti druge, koji će biti dovoljno pripralni da to prigrabe pod istom izlikom?".²⁹

Strah od razularene gomile i nereda navodi Locke, da prihvati konzervativnu i autoritarnu poziciju. Apsolutna

vlast vladara jedini je jamac javnom ili političkom miru. U obrazloženju takve teze Locke poseže za Hobbesovom kontraktualističkom argumentacijom – "čovjek se ne može rastati od svoje slobode i usto je imati; prenijeti je ugovorom na vladara i zadržati je za sebe".³⁰ Iz takvog temeljnog stava, slijedi i Lockeovo pobijanje opravdanosti dviju distinkcija na kojima Bagshaw gradi svoje stajalište o ograničenoj vjerskoj toleranciji. Prva je distinkcija između stvari koje su nužne za spasenje i u kojima nema tolerancije, i tzv. "indiferentnih stvari",³¹ u kojima Bagshaw dopušta toleranciju. Ako bi indiferentne stvari, tvrdi Locke, doista bile indiferentne, tada nitko razuman ne bi zahtijevao slobodu u tim stvarima.

Druga Bagshawova distinkcija, koju Locke također ne prihvaća, je razlika između religijskih indiferentnih stvari i svjetovnih indiferentnih stvari. Bagshaw smatra da bi politički autoritet trebao imati ingerenciju nad svjetovnim indiferentnim stvarima, ali ne i nad religijskim indiferentnim stvarima. U posljednjem području treba dopustiti slobodu savjesti, odnosno politički autoritet treba biti tolerantan prema religijskim uvjerenjima i običajima građana. Locke, međutim, ne priznaje posebni status religijskih indiferentnih stvari. "Sve indiferentne stvari" – tvrdi Locke – "su takve zbog istog razloga; kod svjetovnih kao i kod duhovnih stvari logika je ista, kao što su zapravo isti i predmeti u pitanju, promatrani jedino s dva različita motrišta. Razlika među njima nije veća od razlike između jakne koju nosim vikendom i iste takve jakne koju nosim u crkvi. Iz toga slijedi da vladarev autoritet mora obuhvatiti obje kategorije indiferentnih stvari..."³²

Ako bi vladar dopustio pojedincima slobodu savjesti u polju religijskih indiferentnih stvari, odnosno ako bi bio tolerantan u tom polju, to bi smjesta dovelo do potkopavanja njegova autoriteta i u sličnom polju svjetovnih indiferentnih stvari. "Opetovano smo uvidjeli" piše Locke "kako je velika sličnost i povezanost između svih indiferentnih stvari, bilo da se one tiču religijskih ceremonija ili svjetovnih običaja. Ako se vladarev autoritet uspješno poriče u jednom polju, on se smjesta urušava u drugom".³³ Politički autoritet je nužno apsolutan i netolerantan jer se samo tako jamči ispunjenje njegove dužnosti "velikog branitelja mira"³⁴ i ostvarenje sigurnosti kao središnje filozofsko-političke vrline modernog doba. "Ako se vladarev autoritet ne bi upleo i prekinuo tajne

planove obmanjivača i ostrašćenu revnost obmanutih, on bi zacijelo zanemario svoju dužnost da bude veliki conservator pacis; dopustio bi da budu zanemareni sami temelji i svrha vlasti, a mir društva, koji je povjeren njegovoj brizi, ostao bi nezaštićen i svatko tko bi se samo pozivao na savjest, a potegnulo mač, mogao bi ga razderati i raskinuti u komadiće".³⁵

Politički autoritet ima "dvostruku moć": usmjeravanja i prisiljavanja, a tome odgovara i dvostruka politička obveza podložnika. "Na prvom mjestu tu je obveza da se dje luje, a na drugom, ako tako mogu reći, da se trpi; to jest, uobičajenijim riječima, obveza na aktivnu i pasivnu poslušnost".³⁶ Svaki je otpor vladaru neopravdan, a vladar je moralno odgovoran jedino Bogu.³⁷ Riječju, Lockeova pozicija je u tom razdoblju prividno nalik Hobbesovoj, ali je zapravo, u emancipacijskom smislu afirmacije individualnog subjektiviteta, ispod razine Hobbesova "Leviathana". To je zato što Locke, a za razliku od Hobbesa, preventivno ni ne dopušta mogućnost postojanja sfere indiferentnih stvari. Locke nadalje, a opet različito od Hobbesa, u onodobnom stajalištu, ne razlikuje politički i crkveni autoritet, te u obrazloženju konstitucije političkog autoriteta, uz kontraktualizam, jednakopravno navodi patrijarhalizam i teoriju izravnoga božanskog prava.

Lockeova bojazan da bi svaki ustupak slobodi građana, pa tako i toleriranje slobode savjesti u indiferentnim stvarima, vodio anarhiji koja razara svaku političku zajednicu, čini da jedino vjeruje neograničenom političkom autoritetu. U takvom postavu, "sva sloboda" koju Locke priželjkuje "svojoj zemlji i sebi je da uživa zaštitu onih zakona koje je ustanovila razboritost i providnost naših predaka a sretni povratak njegova Veličanstva obnovio".³⁸ "Opća sloboda" tvrdi Locke, nije dugo do li "opće ropstvo",³⁹ a sloboda pokoravanja autoritetu i uživanje u sigurnosti čini da "svijet priznaje kako mi nismo samo najsretnija država nego i najčišća crkva u posljednje doba".⁴⁰

Dovezne točke Lockeova prvog, ili možda, s obzirom na sadržaj, bolje reći nultog stupnja u razvoju ideje vjerske tolerancije, čine politički apsolutizam, netolerancija i ideja o jedinstvu države i crkve.

3. 2. 2. Drugi razvojni stupanj: razdvajanje javne i privatne sfere života i zagovaranje individualne slobode savjesti u vjerskim pitanjima

Lockeov drugi razvojni stupanj oličen u spisu "An Essay Concerning Toleration" iz 1667. pobija sve tri nosive ideje njegove prethodne faze. Prve naznake o Lockeovu otvaranju spram ideje tolerancije nalazimo u njegovu pismu upućenu Henryju Stubbeu. Pismo je napisano sredinom rujna 1659. – vremenski pripada Lockeovoj prvoj fazi – ali posreduje u njegovu prijelazu na drugi razvojni stupanj. Locke hvali Stubbeovu knjigu o povijesti tolerancije, a posebice njegov postupak da "starim autoritetima pridoda i svjedočanstva svakidašnjeg iskustva o tome da se ljudi različitih vjera mogu mirno ujediniti pod istom vlašću i jednodušno imati isti građanski interes, te ruku pod ruku kročiti prema istom cilju mirnog i solidarnog društva, premda su odabrali različite putove k nebu".⁴¹ Locke, štoviše, savjetuje Stubbea da u drugom izdanju knjige ukaže na suvremena iskustva Nizozemske, Francuske i Poljske ne temelju kojih može otkloniti prigovor o neprimjenjivosti ideje vjerske tolerancije. Jedina je Lockeova nedoumica, koju on nikada neće napustiti, kako je moguće "slobodu koju Vi (Stubbe – op. R.R.) pridajete papistima uskladiti sa sigurnošću države (svrhom vlasti), budući da ja ne vidim kako se oni mogu istodobno pokoravati dvama različitim autoritetima sa suprotnim interesima ..."⁴²

Lockeovo napuštanje apsolutističkog i autoritarnog stajališta iz "Two Tracts", kojim poriče bilo koji oblik tolerancije, posredovano je dvjema biografskim kontingencijama: Locke napušta sveučilište i okreće se diplomaciji i političkom životu; te stupa u službu i doživotno prijateljstvo sa slobodoljubivim Lordom Ashleyem, budućim Earlom od Shaftesburya, i vodećim vigovskim zagovornikom religijske tolerancije. Obje mu činjenice pomažu da i sam usvoji, u Stubbea hvaljenu metodu, "svjedočanstva svakidašnjih iskustava" i razboritog mišljenja.

Ako je Locke 1661. bio uvjeren da se religijska uniformnost može politički nametnuti i nadzirati, i to kao najprikladnije sredstvo za očuvanje političke zajednice, šest godina kasnije, u "An Essay Concerning Toleration" smatra da je sloboda savjesti po prirodi stvari intrinzično vrijedna, ali

i svrsishodna za političku zajednicu. Teorijske argumente za ideju vjerske tolerancije, Locke metodički uvodi tako da zauzima posredničku poziciju između dviju krajnosti: "jedne strane koja veliča apsolutnu poslušnost, i druge strane koja zahtijeva opću slobodu u stvarima savjesti".⁴³ Lockeova je programska zadaća, dakako, "odrediti koje su to stvari koje imaju pravo na slobodu, ili pokazati granicu nametanja i poslušnosti".⁴⁴

Što se tiče prvog smjera argumentacije – odrediti koje su to stvari koje imaju pravo na slobodu – Locke dijeli sva ljudska mišljenja i djelovanja u tri kategorije. Prvu čine "sva ona mišljenja i djelovanja koja se po sebi uopće ne tiču vlasti i zajednice, a takva su sva čisto spekulativna mišljenja i bogoštovlje".⁴⁵ Drugu kategoriju čine "ona koja po svojoj prirodi nisu niti dobra niti loša, ali se ipak tiču zajednice i ljudskog suodnošenja jednog s drugim, a to su sva praktična mišljenja i djelovanja u indiferentnim stvarima".⁴⁶ Treću kategoriju ljudskih mišljenja i djelovanja čine "ona koja se također tiču zajednice, ali su zato dobra ili loša po svojoj prirodi, a to su moralne vrline i poroci".⁴⁷

Za prvu kategoriju djelovanja, koja obuhvaćaju spekulativna mišljenja⁴⁸ i bogoštovlje, treba vrijediti načelo, deciderano tvrdi Locke, "apsolutnog i univerzalnog prava na toleranciju".⁴⁹ Takav radikalni zaokret u razumijevanju vjerske tolerancije Locke izvodi iz drukčijeg shvaćanja bogoštovlja. Naime, u "Two Tracts on Government" bogoštovlje je shvaćeno kao bitno unutarnji odnos između Boga i čovjeka, dok su izvanjske, ceremonijalne i popratne stvari u bogoštovlju religijski indiferentne i zato u nadležnosti vladara.⁵⁰ U "An Essay Concerning Toleration" Locke mijenja stav i odustaje od distinkcije između bitnih i indiferentnih religijskih stvari. Religijska prosudba pojedinca, na temelju koje on stvara uvjerenje, neodvojiva je od volje ili načina iskazivanja uvjerenja odnosno izvanjskog bogoštovlja.⁵¹ Vjera je i u aspektu uvjerenja i u aspektu bogoštovlja cjelovita komunikacija između pojedinca i Boga, u koju vladar načelno ne smije zadirati. Stvari za koje se "opravdano zahtijeva neograničena tolerancija su mjesto, vrijeme i način štovanja Boga. Budući da su te stvari u potpunosti između Boga i mene, i tiču se vječnosti, izvan su dosega i djelokruga politika i vlasti, koje su zbog moje dobrobiti u ovome svijetu. Budući da je vladar samo sudac između čovjeka i čovjeka, on mi može pru-

žiti zadovoljštinu u odnosu prema mojemu susjedu, ali me ne može obraniti pred mojim Bogom".⁵² Drugim riječima, vladar ne smije "ništa činiti s mojim privatnim interesom za drugi svijet i ne treba mi pripisivati način, ili zahtijevati moju predanost u slijeđenju toga dobra, koje je od daleko veće važnosti za mene od ičega što je u njegovoj moći".⁵³

Teološka teza o primarnoj i izravnoj važnosti odnosa između pojedinca i Stvoritelja, ponovno je poslužila Lockeu da uglavi ključnu protoliberalnu distinkciju između privatne i javne sfere individualne egzistencije.⁵⁴ Tezu o razdvojenosti privatne i javne sfere individualne egzistencije, Locke će poduprijeti i metodički negativnim zaključcima o druge dvije kategorije ljudskog mišljenja i djelovanja. Praktička mišljenja i djelovanja, koja po sebi nisu ni dobra ni loša, i kojima se uređuju međusobni odnosi ljudi, također su podložna toleranciji pod uvjetom "da ne smjeraju uznemiravanju države, ili da ne stvaraju zajednici veće nepogodnosti od prednosti".⁵⁵ Načelo individualne slobode savjesti, a u toj kategoriji djelovanja, ne oslobađa pojedinca od vladareve ingerencije. Što se pak tiče treće kategorije djelovanja – moralnih vrlina i poroka – vladar "može tolerirati neke poroke ..." i "ne može naložiti praksu bilo kojeg poroka jer takav nalog ne bi koristio dobru ljudi ili očuvanju vlasti".⁵⁶

Drugi smjer Lockeove argumentacije o istoj stvari – granici između slobode i autoriteta – polazi sa stajališta autoriteta. Unutar gotovo nepromijenjene logičke strukture odnosa između vladara i građana, Locke mijenja polje argumentacije i teret dokazivanja legitimnosti prebacuje na vladarevo djelovanje. Umjesto da istražuje koja to vrsta građanskog djelovanja ne potpada pod ingerencije političkog autoriteta, Locke se pita o tome koja su djelovanja političkog autoriteta opravdana, a s obzirom na njegovu svrhu. Primarno pitanje više nije: koje obveze građani moraju prihvatiti, nego je primarno pitanje, jesu li obveze pokornosti, koje donosi politički autoritet, legitimne?⁵⁷ Više nije dovoljna samo teološka legitimacija političkog autoriteta, koji je upravo na temelju odsutnosti bilo kakve zemaljske odgovornosti obrazlagao svoju učinkovitost, nego Locke, istina začetnički i nedosljedno, pitanje legitimacije smješta u izravni moralni kontekst. Riječ je, s jedne strane, o savjesti vladara, koja treba posredovati između dopuštanja različitih oblika bogostovlja i potrebe za političkom kontrolom, i, s druge strane,

o savjesti građana, koja individualno prosuđuje o najprimjerenijem obliku bogoštovlja i snosi za to posljedice.

Lockeov "An Essay Concerning Toleration" iz 1667., po stajalištima koje zastupa, na pola je puta između apsolutizma iz "Two Tracts on Government" iz 1600-1602., i njegova protoliberalizma iz "A Letter Concerning Toleration" iz 1685.

Temelje protoliberalne političke moralnosti u "An Essay Concerning Toleration" moguće je zaključno sabrati u pet točaka. Prvo, najrazrađenija je razdvojenost između privatne sfere individualne egzistencije, koja predstavlja prostor individualne slobode savjesti u spekulativnim i religijskim pitanjima; i javne sfere egzistencije, koja se tiče zajedničke sigurnosti i dobra, i koja je stoga u ingerenciji vladara. Drugo, izvor, doseg i svrha političkog autoriteta instrumentalno su ograničeni na to da "sačuvaju ljude u ovome svijetu od prijevara i nasilja drugog čovjeka".⁵⁸ U prvi plan dospijeva problem legitimacije političkog autoriteta, koji se, barem dijelom, mora očitovati u polju racionalnog moralnog diskursa.

Treće, Locke koristi voluntarističku interpretaciju religije da bi uglavio protoliberalnu postavku o individualnom moralnom subjektivitetu i ograničenom dosegu političkog autoriteta. "Put ka spasenju" tvrdi Locke "nije neki izvanjski prisilni čin, nego je dragovoljni i tajnoviti izbor duše, i ne može se pretpostaviti da bi Bog upotrijebio bilo koje sredstvo, koje ne bi tome poslužilo, nego bi umjesto toga spriječilo postignuće takvoga cilja".⁵⁹ Jednako tako, Locke naznačuje izvod, koji će u cijelosti razviti u "Two Treatises of Government" – iz dužničke i slabe ljudske pozicije pred Bogom, izvodi se protoliberalno jaka pojedinčeva pozicija pred vladarom. Taj skok iz teološke u svjetovnu argumentaciju, na razini "An Essay Concerning Toleration", izvodi se tako što se iz teološke premise – individualni način spasenja je "odveć važan da bi se nekome prepustio, ako nije i nemoguće rasti se od njega",⁶⁰ – izvodi protoliberalna konkluzija o moralnom subjektivitetu pojedinca – "ne može se ni pomišljati da bi ljudi trebali predati vladaru moć da za njih izabere njihov način spasenja".⁶¹ Religijska sloboda savjesti je moralna brana pred apsolutističkim posezanjima vladara.

Četvrto, Locke oprezno najavljuje i skeptički argument kojim se podupire vjerska tolerancija, a tiče se vladareve

nepogrešivosti. "Sva su mišljenja (odnosi se na praktička mišljenja, koja po sebi nisu ni dobra ni pogrešna – op. R. R.)", obrazlaže Locke "ili indiferentne ili dvojbene stvari ; a ni vladar, a ni građanin nisu nepogrešivi".⁶² Lockeov skepticizam, međutim, nije metafizički, nego politički. Locke ne sumnja u mogućnost spoznaje dobrog i svrhovitog života, nego sumnja u vladarevu sposobnost da to učini za građane i umjesto njih.

Peto, Locke u odnosu na "Two Tracts ..." mijenja stav i o građanskom neposluhu i otporu. Dok je u prethodnoj fazi zagovarao apsolutnu poslušnost, Locke u "An Essay Concerning Toleration" dopušta pasivnu neposlušnost. "U spekulacijama i bogoštovlju svaki čovjek ima savršenu, nenadzirljivu slobodu koju može dragovoljno rabiti, bez ili protiv vladareve zapovijedi, a bez ikakve krivnje ili grijeha; pod uvjetom da sve to uvijek čini iskreno i sa sviješću o Bogu, a prema najboljem znanju i uvjerenju".⁶³

Svaki je čovjek obvezatan štovati Boga na način na koji vjeruje da je ispravan. Ako su motivi građana u bogoslužju isključivo stvar pobožnosti, onda su oni moralno opunomoćeni da odbiju način bogoslužja koji smatraju pogrešnim. To moralno opunomoćenje, ne samo da omogućuje, nego štoviše i zahtijeva od vjernika u vidu dužnosti, da na vlastitu odgovornost, iskažu neposluh i pasivno se odupru vladaru u njegovu nastojanju da nametne, njima neprihvatljiv oblik bogoslužja. Moralno opunomoćenje, koje proizlazi iz slobode pojedinčeve religijske savjesti, ne daje pravo na aktivni, nego samo pasivni otpor vladaru, uz puno prihvatanje političkih posljedica. Granica između legitimnih religijskih priziva savjesti građana i vladareve dužnosti da tolerira takvo subjektivno shvaćanje religijske obveze jest svrha političke zajednice, koju Locke određuje u pojmovima očuvanja, mira, slobode, prosperiteta, moći i populacije.⁶⁴ Vladareva je savjest, dakle, primarno određena s moralnim i političkim dužnostima promicanja navedenih svrha političke zajednice. Pa ipak, onodobna Lockeova pozicija uspjela je iznijeti individualnu religijsku prosudbu iz unutarnjeg, teološkog i epistemološkog iskustva osobe u priznati intersubjektivni svijet morala i politike. Time je stvoreno polje individualne religijske autonomije. Vjernici zbog toga i mogu prosuđivati je li politička zajednica uspjela izbjeći silu, i time ostvariti svrhu zbog koje je stvorena. Locke spominje aktivni otpor

vladaru kao iskustvenu činjenicu, ali ga izrijeckom moralno osuđuje.⁶⁵ Pa ipak, "An Essay Concerning Toleration" stvorio je osnovicu za radikalnu i subverzivnu Lockeovu poziciju u "Two Treatises".⁶⁶

Pored navedenih protoliberalnih elemenata, "An Essay Concerning Toleration" proturječno sadrži i apsolutističke uklone.⁶⁷ Oni se ponajviše očituju u:

Prvo, pomiješanosti kršćanske i sekularne koncepcije države.

Drugo, Lockeovu htijenju da osigura polje individualne slobode, a da istodobno otkloni svaku bojazan o prepuštaju anarhiji.⁶⁸

Treće, diskrecionom pravu suverena da odlučuje što sve ugrožava politički mir, a za što je odgovoran jedino Bogu.

Četvrto, institucija vlasništva, koja će u "Two Treatises" biti medij utemeljenja moralne osobnosti pojedinca i nositelj moralnih zahtjeva naspram svojevoljne vlasti, u Lockeovoj poziciji iz 1667., ostaje na dispoziciji vladaru.

Dovezna točka Lockeova stajališta u "An Essay Concerning Toleration" je zagovor tolerancije kao razborite politike, ali ne i kao prava religijske autonomije pred nepristranim političkim autoritetom.

3. 2. 3. Treći razvojni stupanj: pravo na vjersku toleranciju i nepristrani politički autoritet prijeko su potrebni uvjeti javnog mira

Treći razvojni stupanj u Lockeovu razvoju ideje vjerske tolerancije čini spis "A Letter Concerning Toleration" iz 1685. godine.⁶⁹ Temeljne novine toga spisa su protoliberalna argumentacija o: prvo, razdvojenosti crkvenog i političkog autoriteta; drugo, striktnoj nepristranosti političkog autoriteta prema različitim religijskim učenjima; treće, moralnom pravu na individualnu autonomiju religijske savjesti što zahtijeva političku vrlinu tolerancije; četvrto, egalitarnom platou ljudskih prirodnih i protektivnih prava u koja politički autoritet načelno ne može posezati, osim u slučajevima sprečavanja i sankcioniranja počinjenih šteta: povrede tuđih prava ili povrede političkog mira;⁷⁰ peto, opravdanju aktivnog otpora netolerantnom vladaru; šesto, složenom teološkom, pragmatičnom i moralnom opravdanju vjerske tolerancije.

Sve su te novine promišljene iz istog logičkog i argumentacijskog sklopa, koji Locke nije napuštao ni u jednom razvojnem stupnju, a riječ je o političkoj vrednoti javnog mira i sigurnosti. Preokret u Lockeovu stajalištu, međutim, je u tome što vjerska tolerancija više nije pojmljena kao prijetnja javnom miru, bilo izravna kao u "Two Tracts" ili potencijalna kao u "An Essay Concerning Toleration", nego upravo obratno, kao njegov prijeko potreban uvjet. Naša analiza Lockeova spisa najprije razmatra prve dvije temeljne novine, dok će se problemom opravdanja tolerancije baviti u sljedećem poglavlju.

Strah od razularene gomile, koja može ugroziti politički mir i sigurnost, te dovesti do anarhije, dobiva u Lockeovu stajalištu, protutežu u strahu od svojevoljnog vladara, koji zloporabama političke moći može ugroziti politički mir i sigurnost, te dovesti do tiranije. Nasilje, progone i okrutnosti u svijetu, Locke objašnjava slabostima ljudske prirode, koja olako posrće u "oholost i častohleplje nekih, strast i nemilosrdnu fanatičnost drugih. To su slabosti od kojih se ljudske stvari možda nikada neće u potpunosti osloboditi".⁷¹

Ako se, dakle, Lockeova protoliberalna negativna antropologija ne može pouzdati u uzvišenost ljudske prirode, preostaje joj povjerenje u um, koji treba stvoriti institucionalna rješenja podobna da zauzdađu neopravdana širenja i zloporabe moći. Svatko, međutim, nastoji svoje "neispravne strasti ... prekriti s nekom varavom izlikom, i tako priskrbiti si hvalu".⁷² Da ne bi neki "prekrili svoj duh proganjanja i nekršćanske okrutnosti s izlikom brige za opće dobro i poštovanje prema zakonu; a da drugi, pod izlikom religije, ne bi zahtijevali nekažnjivost za njihovu razuzdanost i svojevoljnost; riječju, da nitko ne bi zavaravao sebe ili druge s izlikama odanosti ili poslušnosti prema vladaru, ili s obzirnošću i iskrenošću u štovanju Boga, smatram da je prije svega" – programski piše Locke – "prijeko potrebno razlučiti zadaće građanske vlasti od zadaća religije, i postaviti pravedne granice koje su prostiru između jedne i druge".⁷³

Metodička os izvođenja istovjetna je onoj u "Two Treatises of Government". U tom spisu Locke je protoliberalno razdvojio i ograničio različitu narav autoriteta u obiteljskoj zajednici, gospodarskoj udruzi i političkoj zajednici. Time su otklonjeni temelji patrijarhalističke političke teorije Roberta Filmera i osigurani prostori individualne slobode i

subjektiviteta. Istovjetni metodički obrazac Locke rabi i u "A Letter Concerning Toleration". On uspoređuje različite svrhe, dosege jurisdikcija, načine djelovanja i dužnosti, te načine kako provode kažnjavanja, s jedne strane politički autoritet, a s druge strane crkveni autoritet. Cilj je usporediti da racionalno opravdaju potrebu za striktnim razdvajanjem političke od crkvene zajednice.

"Država je, po meni" piše Locke "zajednica ljudi ustrojena jedino zbog ostvarivanja, očuvanja i promicanja njihovih vlastitih građanskih interesa. Građanskim interesima nazivam život, slobodu, zdravlje i odsutnost tjelesnih boli, kao i posjedovanje izvanjskih stvari kao što su novac, zemljišta, kuće, namještaj i slično".⁷⁴ Što se tiče dužnosti i dosega jurisdikcije političkog autoriteta, Locke eksplicitno navodi: "dužnost je građanskog vladara da nepristranim provođenjem jednakih zakona osigura svim ljudima uopće, i svakom građaninu ponaosob, pravično posjedovanje stvari koje pripadaju ovom životu ... cjelokupna jurisdikcija vladara tiče se jedino građanskih stvari ... i sva građanska vlast, pravo i gospodstvo, ograničeni su i omeđeni jedino brigom za promicanjem tih stvari".⁷⁵ Vladar raspolaže legitimnom prisilom jer je "oboružan sa silom i snagom svih svojih građana, i to zato da bi kaznio one koji krše prava bilo kojeg drugog čovjeka".⁷⁶ Zakonito kažnjavanje provodi vladar nad pojedincima, koji su povrijedili prava drugoga ili ugrozili javni mir i ono se sastoji od "lišavanja ili umanjivanja onih građanskih interesa ili dobra, koje bi on mogao ili trebao uživati".⁷⁷

Crkveni autoriteti ne mogu na isti način provoditi ni jednu od navedenih manifestacija političkog autoriteta. To je zato, što je crkva po svojoj naravi i svrsi "dragovoljna zajednica ljudi, zajednički udruženih po njihovoj vlastitoj volji, da bi javno štovali Boga, a na način na koji oni prosuđuju da je Bogu prihvatljivo, i učinkovito za spas njihovih duša".⁷⁸ Lockeovo voluntarističko poimanje religije, koje uključuje i postavku o individualnom moralnom subjektivitetu i odgovornosti, čini da i crkvu shvaća po modelu svake druge udruge. Ona je "slobodna i dragovoljna zajednica", a pojedinčev odnos prema njoj određen je "nadam u spasenje, što je bio jedini povod njegova pristupa toj zajednici, kao što to i može biti jedini razlog njegova ostanka u njoj".⁷⁹ Jurisdikcija crkvenog autoriteta doseže jedino do stvari koje se tiču spasenja duše, a način njegova djelovanja ili "oružja putem kojih će se čla-

novi te zajednice držati unutar njihovih dužnosti su nago-
varanja, opominjanja i savjeti".⁸⁰ "Posljednja i najviša prisila
crkvenog autoriteta", primjenjiva na one za koje "se ne može
nadati da će se popraviti, treba biti izopćenje i odvajanje od
te zajednice".⁸¹ Time prestaju sve veze pojedinca i crkvene
zajednice, a time i svaka mogućnost kažnjavanja.

S pojmovnim određenjima opravdanih načina djelovanja
u političkoj i crkvenoj zajednici, razdvojene su njihove inge-
rencije i stvorene su "pravične granice između jedne i dru-
ge".⁸² Taj prostor razgraničenja je upravo ono što čini proto-
liberalnu javno-moralnu vrednotu vjerske tolerancije. Ona
je zajamčena time, što ne smije biti transfera prava između
političkog i crkvenog autoriteta, države i religije, budući da
"građanska vlast ne može dati nikakva nova prava crkvi,
niti ih crkva može dati građanskoj vlasti. Prema tome, bez
obzira na to, pridružuje li se vladar osobno nekoj crkvi ili
odvaja od nje, crkva uvijek ostaje ono što je i prije bila, slo-
bodna i dragovoljna zajednica".⁸³

Vjerska tolerancija štiti individualnu slobodu savjesti u
religijskim stvarima, a pred apsolutističkim posezanjima
vladara. S druge pak strane, strukturalni izvod Lockove
ideje tolerancije, također delegitimira teokratska posezanja
crkvenih autoriteta. Poštovanje prema "nužnosti i koristi"⁸⁴
tolerancije, koja je tako suglasna s "evanđeljem Isusa Kri-
sta i s istinskim umom čovječanstva",⁸⁵ Locke zahtijeva i od
drugih subjekata: privatnih osoba u njihovim međusobnim
odnosima, kao i od međusobnog odnosa između crkava. Ra-
zlozi su za sve tipove odnosa istovjetni. Pozitivni je razlog
moralni individualizam i osobna odgovornost – "briga o duši
svakog čovjeka pripada njemu samom, i treba biti njemu
prepuštena".⁸⁶ Negativni su razlozi: antipaternalizam – "ni
sam Bog neće spasiti ljude protiv njihove volje",⁸⁷ pa, daka-
ko, to ne mogu i ne smiju ni vladar, ni crkva, a ni drugi po-
jedinci. Tu je nadalje i razlog nedopustivosti primjene sile
u religijskim pitanjima, a za što Locke podastire teološku,
pragmatičnu i moralnu argumentaciju, i o čemu će biti riječi
u sljedećem poglavlju.

Najpogubnije posljedice neuvažavanja vjerske toleran-
cije proizlaze iz zloraba političkog i crkvenog autoriteta,
budući da one ne uviđaju ili ne priznaju da su "granice na
obje strane uglavljene i nepromjenjive".⁸⁸ Svatko tko "mije-
ša te dvije zajednice, koje su po svojem podrijetlu, svrsi, za-

daći i u svemu drugom, savršeno razdvojene i beskonačno različite", zanemaruje dužnost tolerancije i ugrožava javni mir. To zato, što se "nikakav mir i sigurnost, pa čak ni obično prijateljstvo, ne mogu uspostaviti među ljudima, sve dok prevladava mišljenje da je vlast utemeljena na milosti, a da se religija treba pronositi snagom oružja".⁸⁹

Vladareva vlast načelno ne dopire do vjerskih pitanja, a jedina mogućnost njegove legalne i legitimne intervencije u tu sferu ljudskog života, metodički je negativno postavljena. Politički autoritet može opravdano intervenirati, i štoviše, njegova je dužnost da to čini, samo u dva slučaja: ako religiozna učenja i djelovanja povređuju prava drugog čovjeka; te ako krše javni mir u zajednici. "Na vladaru je jedino da se brine o tome da država ne trpi nikakve štete, i da ne bude nikakve povrede učinjene bilo kojem čovjeku, njegovom životu ili imovini".⁹⁰ Sve što je dopušteno u "svakidašnjem životu ... i u svakoj privatnoj kući", dopušteno je i u vjerskom obredu, ali i obrnuto.⁹¹ Konzekvencionalistički princip ne činjenja štete⁹² drugome postavljen je za granicu vjerske slobode savjesti, odnosno, promotreno s druge strane, za granicu vjerske tolerancije s koje otpočinje opravdano uplitanje političkog autoriteta.

Najdalekosežnija točka Lockeove ideje vjerske tolerancije, koja počiva na odvojenosti države i crkve, je utemeljenje, doduše problematično i nedosljedno, središnje liberalne javno-moralne vrednote – nepristranosti političkog autoriteta. Ona je, na začetnički i protoliberalni način, uglavljena time, što se vladaru uskraćuje moralno pravo da u svom političkom djelovanju nastupa kao član određene crkve ili pristaša određene religije. To podrazumijeva dvije stvari. Vladar ne smije, sredstvima političkog autoriteta, nametati određenu religijsku praksu, a na temelju svog privatnog uvjerenja o njezinoj intrinzičnoj vrijednosti. I obrnuto, vladar ne smije kršiti individualnu slobodu savjesti u religijskim pitanjima i sprečavati pojedince u njihovim koncepcijama intrinzično vrijednih, individualnih putova spasenja. Riječju, "vladareva se vlast ne proširuje na utvrđivanje bilo kojeg vjerskog propisa ili oblika bogoslužja, a na temelju prisile njegovih zakona".⁹³

Nepristranost političkog autoriteta, koju Locke in nuce utemeljuje, ne znači da vladar treba u jednakoj mjeri potpomagati ili sprečavati svaku religiju.⁹⁴ Locke ne zastupa

takvu koncepciju neutralnosti učinaka, nego legitimacijsku neutralnost političkog autoriteta, koja se ogleda u tome što vladar postupa s jednakim poštovanjem prema individualnim nositeljima različitih koncepcija religijski vrijednog života. Jednako poštovanje prema svim građanima, koje čini bit nepristranosti političkog autoriteta, moguće je zbog toga što se religijske koncepcije ili individualni putovi spasenja ne smatraju političkim, nego privatnim pitanjima. Religijski odabiri pojedinca dio su samo njegove moralne odgovornosti, jer "briga za spas svakog čovjeka pripada njemu samom".⁹⁵

Istina u spekulativnim, što za Lockea znači religijskim i znanstvenim stvarima, ne pripada brizi političkog autoriteta. Zbog toga vladar ne smije silom sprečavati idolopoklonstva, ma koliko se lažnim i apsurdnim činila, jer "zadaca zakona nije da brine za istinu u mišljenjima, nego za sigurnost i stabilnost države, kao i za dobra i osobu svakog pojedinog čovjeka".⁹⁶ Moralno je pravo pojedinca, slijedi iz Lockeova stajališta, da na vlastitu odgovornost i uz uvjet da ne krši prava drugog čovjeka ili ugrožava javni mir, bude u krivu.⁹⁷

Poteškoće i nedosljednosti u Lockeovu izvodu tolerancije i neutralnosti političkog autoriteta, nalazimo u tri stvari. Prvo, Locke je u "A Letter Concerning Toleration" potpuno napustio distinkciju između bitnih i indiferentnih religijskih stvari, ali ju je metodički nadomjestio distinkcijom između indiferentnih stvari i religijskih stvari. U sferi religijskih stvari, Locke na temelju moralnog individualizma i voluntarističkog poimanja religije, izvodi individualnu slobodu savjesti, vjersku toleranciju i nepristranost političkog autoriteta, a obzirom na religijske svjetonazore. Ono što, međutim, vrijedi za religijske stvari, ne vrijedi i za polje indiferentnih stvari. Lockeovo stajalište je tu nesigurno i kolebljivo. Isprva tvrdi: "U svakodnevним poslovima, gdje je uporaba indiferentnih stvari koje Bog nije zabranio slobodna i zakonita, ljudska vlast ima mjesta".⁹⁸ Shodno tome, Locke nastoji utvrditi i pravu granicu između individualne slobode pojedinca u indiferentnim stvarima i legitimnog dosega političkog autoriteta. "Možda bi se moglo zaključiti da ja osporavam vladaru svaki oblik vlasti nad indiferentnim stvarima; koji, ako se ne bi sam po sebi podrazumijevao, ugrozio bi čitavu stvar zakonodavstva. Ne, ja spremno dopuštam da su indiferentne stvari, i možda samo te

stvari, podvrgnute zakonodavnoj vlasti. Ali iz toga ne slijedi da vladar može narediti što god mu se prohtje o bilo kojoj indiferentnoj stvari. Opće dobro je pravilo i mjera svog zakonodavstva. Ako stvar nije korisna za zajednicu, ma kako ta stvar bila indiferentna, ona se ne može smjesta utvrditi zakonom".⁹⁹ Stvari su naizgled jednoznačno postavljene. Opće dobro određuje doseg političkog autoriteta. Ali tko ima ingerenciju nad moralnim izborima pojedinaca, koji se tiču njihova shvaćanja dobrog života, posebice onda kada dolazi do sukoba između prosudbi pojedinaca i vladara? Lockeov je odgovor uobičajeno oprezan, ali ipak prepoznatljiva stava. "Dobar život, koji nije najmanje važan dio religije i prave pobožnosti, također se tiče i građanske vlasti; u njemu leži sigurnost i ljudskih duša i države. Moralna djela pripadaju stoga jurisdikciji izvanjskog i unutarnjeg sudišta; građanskog i unutarnjeg ravnatelja; mislim na vladara i savjest. Tu zato postoji velika opasnost, da se jedna jurisdikcija nametne drugoj, i nastane nesloga između čuvara javnog mira i nadglednika duša".¹⁰⁰

Locke je uvjeren da se sukob može izbjeći "ako se ispravno razmotri ono što je već rečeno o granicama obje vlasti".¹⁰¹ Ako do sukoba ipak dođe i vladar zlorabi svoju vlast, donoseći zakone koji nisu u dosegu njegova političkog autoriteta ili su, pak, suprotni naravi tog autoriteta, Locke prednost daje autoritetu individualne savjesti. "Osnovna i glavna briga svakog, treba prvo biti, njegova vlastita duša, a na drugom mjestu javni mir".¹⁰² To je zato što "svaki čovjek ima najviši i apsolutni autoritet da prosuđuje o sebi",¹⁰³ odnosno, u teološkoj oplati formuliran protoliberalni stav, "briga za spas svakog čovjeka pripada njemu samome".¹⁰⁴ Rasprava o moralnom djelovanju pojedinca ponovno se argumentacijski dovodi u kontekst njegovih religijskih uvjerenja. Poteškoća je onda takva Lockeova izvoda u tome, što je protoliberalna politička moralnost uglavljena u teološke premise religije spasa, a ne proširuje se, barem ne eksplicitno, na nereligijske individualne koncepcije dobra. U pozadini toga je Lockeov složeni metodički postupak međuigre između teološkog i svjetovno-racionalnog konteksta,¹⁰⁵ koji u njegovu stajalištu opstoje kao koncentrični i relativno samostojeći krugovi. To znači da se Locke, u izvođenju i opravdanju svojih teza, oslanja na teološki kontekst, ali da, *mutatis mutandis*, svjetovno-racionalni kontekst može po-

stojati kao koherentna cjelina, što će i pokazati kasniji razvoj liberalizma.

Druga i treća poteškoća u Lockeovu izvodu, ishode, svaka sa svoje, suprotne strane, iz naznačenog prvog problema nejasne granice između teološkog i svjetovno-racionalnog konteksta. Riječ je o stvarima koje politički autoritet ne smije tolerirati. Načelno su to "sva mišljenja suprotna ljudskom društvu, ili onim moralnim pravilima koja su nužna za očuvanje građanske zajednice".¹⁰⁶ Locke demonstrira dvije vrste takvog mišljenja: ateizam i katolicizam.

Ateist poriče postojanje Boga, a Bog je temelj svekolike moralnosti. Iz takvih premisa Locke deduktivno izvodi moralnu nekompetenciju ateista, budući da se on "ne može pridržavati obećanja, dogovora, prisega, a što čini veze ljudskog društva. Poricanje Boga, pa makar samo u mislima, razara sve".¹⁰⁷ Tradicionalna ustrojstva ljudske povezanosti i zajedničkog života počivala su na prirodnoj hijerarhiji i običajnoj legitimaciji. Time je načelno bila zajamčena stabilnost zajednice. Locke, pak promišlja i utemeljuje modernitet tako što, s pozicije moralnog individualizma, sve oblike ljudske povezanosti postavlja u dvostruki normativni kontekst. S jedne strane, riječ je o teološkom kontekstu moralnih dužnosti prema Bogu; s druge pak strane, riječ je o racionalnom moralnom kontekstu prava i dužnosti prema drugom čovjeku. Prvi kontekst i oblik ljudske vezanosti figuriraju u Lockeovoj teoriji kao metaetičko utemeljenje i jamac moralnosti, dok drugi kontekst treba pružiti racionalnu legitimaciju svih oblika ljudske povezanosti. Ako racionalni moralni kriteriji trebaju odlučivati o opravdanosti ili neopravdanosti ljudskih veza, tada je potrebno snažno jamstvo da će se ljudi pridržavati obećanja, pristanka, prisega i drugih oblika samostvorenih obveza. Takvo jamstvo Locke nalazi u strahu od strašne Božje kazne.

U "An Essay concerning Human Understanding" Locke razmatra tri načina utemeljenja moralnosti, odnosno motiva za moralni život: "ako bismo kršćanina, koji ima viziju sreće i muka u drugom životu, pitali zašto čovjek mora održati svoju zadanu riječ, on bi kao razlog naveo sljedeće: zato što Bog, koji ima moć nad vječnim životom i smrti, to zahtijeva od nas. Ali ako hobsovca pitamo zašto, on će odgovoriti: zato što zajednica to zahtijeva i Levijatan će vas kazniti ako to ne činite. A da je to pitanje bilo postavljeno nekom starom po-

ganskom filozofu, on bi odgovorio: zato što bi bilo nečasno, ispod ljudskog dostojanstva i suprotno vrlini, tom najvećem savršenstvu ljudske prirode, činiti drukčije"¹⁰⁸. Hobsovac za Locke, u ovom kontekstu, zacijelo znači ateistu. Jamac moralnosti njemu može biti samo strah od Levijatana kao smrtnog boga. Locke, međutim, ne može dopustiti da, neovisno o problemu jamstva za održavanje prvotnog obećanja pri konstituciji Levijatana, apsolutna politička moć bude jamac zadane riječi građana, jer drži da je takvo stajalište kontradiktorno. Locke vjeruje da njegova etika i filozofija politike imaju mnogo pouzdanije uporište u transcendentnom strahu od besmrtnog Boga. Locke, dakako, dopušta i štoviše pokazuje da je "Bog nerazdvojivo povezao vrlinu i zajedničku sreću, i učinio takvo djelovanje prijeko potrebnim za očuvanje društva i očevidno korisnim za sve s kojima krepostan čovjek ima posla". Zbog toga "Čovječanstvo može vrlo široko prihvatiti neka moralna pravila, a bez da spozna ili prizna pravi temelj moralnosti".¹⁰⁹ Ipak ni vlastiti interes, ni uzajamna korist, ni javno priznanje nisu dovoljno čvrsti temelji moralnosti, "koji jedino mogu biti volja i zakon Božji, koji vidi čovjeka u mraku, u svojim rukama drži nagrade i kazne, i ima dovoljno moći da i najoholijeg grešnika pozove na odgovornost".¹¹⁰ Ateisti, dakle, nedostaje pouzdani temelj i motiv moralnoga djelovanja, pa stoga, u Lockeovoj interpretaciji, isključuju sebe iz moralne i političke zajednice, odnosno prava uživanja u prednostima tolerancije.

Dodatni je argument da je tolerancija snošljivost prema religijama, a oni "koji svojim ateizmom potkopavaju i razaraju sve religije ne mogu imati religijsko pravo pozivanja na privilegiju tolerancije".¹¹¹

Ako je razlog za netoleranciju ateista bio njihova preslabo vezanost za Boga, koja ih čini moralno insuficijentnima da budu punopravni članovi političke zajednice, poteškoća je s katolicima (Locke ih u "A Letter Concerning Toleration" izrijeком ne imenuje, a u "An Essay Concerning Toleration" naziva papistima) njihova presnažna vezanost za Božje predstavnike na zemlji – Rimsku crkvu odnosno papu – koja dovodi do toga da crkvenu obvezu s političkim ambicijama pretpostavljaju političkoj obvezi. Takve crkvene obveze sadrže "neku posebnu povlasticu prikrivenu kićenim izrazima obmanjujućih riječi, ali u biti suprotnu građanskom pravu zajednice",¹¹² jer dovodi do "uspostavljanja strane jurisdikci-

je"¹¹³ u zemlji. Prepoznatljive primjere takvih političkih ambicija u crkvenim učenjima, koji očito i izravno aludiraju na onodobne engleske prilike, Locke nalazi u stavovima "vladavina je utemeljena na milosti", i "ekskomunicirani kraljevi proigrali su svoje krune i kraljevstva".¹¹⁴ Sve to dovodi do neodrživog stanja dvovlašća, u kojemu bi vladar trebao "otrpjeti da se njegov narod, tako reći, novači za vojnike protiv njegove vlasti".¹¹⁵ Lockeov je odgovor na to – netolerancija. Opravdanje je toga stava u onome što će, kasnije i interpretativno, biti nazvano paradoksom tolerancije – nema tolerancije prema netolerantnima.¹¹⁶

Navedenim poteškoćama Lockeova izvoda ideje vjerske tolerancije pridružuje se i njegov zanimljiv prijedlog da moralnu vrednotu i običajnu praksu tolerancije učini pravno obvezatnom. "Zakon o toleranciji", piše Locke, "trebao bi biti tako ustanovljen da su sve crkve obvezatne da postave toleranciju za temelj njihove vlastite slobode; i da poučavaju da je sloboda savjesti prirodno pravo svakog čovjeka, te da jednako tako pripada raskolnicima, kao i njima samima; i da se nikoga ne može prisiliti u religijskim stvarima, bilo zakonom ili silom".¹¹⁷ Ako se Lockeov prijedlog pobliže razmotri onda ispada naivan i proturječan. Naivan je zato što velike monoteističke religije spasa, na temelju svojih intrinzičnih vrednota, ne žele biti tolerirane, nego univerzalno prihvaćene.¹¹⁸ Prijedlog je pak proturječan, zbog toga što se ne može zakonski prisiliti crkve da prihvate stav o prirodnim pravima pojedinaca na slobodu savjesti (što je često suprotno njihovim intrinzičnim vrijednostima), i istodobno zagovarati načelo prema kojem se zakonom ne može intervenirati u religijska pitanja. Riječju, problematičnost je Lockeova prijedloga u tome što elemente protoliberalne političke moralnosti nastoji pozitivno, i još k tome zakonski, ugraditi u crkvena stajališta. Stavimo li, međutim, u zagrade striktno religijski kontekst¹¹⁹ i zakonski prijedlog postavimo u, liberalizmu primjereniju, negativnu formu, onda je Lockeova ideja zakona o toleranciji preteča Millovom principu slobode, po kojemu je granica individualne slobode jednaka takva sloboda drugog čovjeka.¹²⁰ Također je moguće, Lockeov re-interpretirani prijedlog zakona o toleranciji, dovesti u vezu sa suvremenim Rawlsovim nastojanjima za utemeljenjem, "preklapajućeg konsenzusa", koji bi pronašao točku slaganja između različitih, racionalnih i sveobuhvatnih moralnih, fi-

lozofskih i religijskih učenja, te bio jamcem stabilnosti zajednice i pretpostavkom za političku koncepciju pravednosti.¹²¹

Naposljetku, velika teorijska novina "A Letter Concerning Toleration" je moralno opravdanje oružanog otpora netolerantnom vladaru. Locke je problem vjerske tolerancije svagda razmatrao s aspekta političkog mira: u "Two Tracts on Government" tolerancija je prijetnja javnom miru i put u anarhiju; u "An Essay Concerning Toleration" Locke afirmira vrednotu religijske tolerancije i dopušta pasivni otpor vladaru; dok na koncu u "A Letter Concerning Toleration" religijska tolerancija postaje uvjet građanskom miru, što znači da je opravdan oružani otpor onima koji svojom netolerancijom ugrožavaju politički mir i sigurnost.

Vladareva netolerancija individualne slobode savjesti u religijskim pitanjima, oblik je zloporabe političkog autoriteta, pa stoga Locke, na metodički sličan način kao i u posljednjem, XIX. poglavlju "Second Treatise of Government", opravdava oružani otpor vladaru. Postupak u glavnini obuhvaća tri koraka. U prvom, Locke uglavljuje moralni kontekst i uvodi u njega pojam sile. "Postoje dvije vrste sporova među ljudima: prvi se rješavaju zakonom, drugi silom; i takve su naravi, da tamo gdje jedni završavaju, drugi uvijek započinju. Ali moja zadaća nije da istražujem vladarevu vlast u različitim državnim ustrojstvima. Ja jedino znam što se uobičajeno događa ondje gdje nastaju sukobi, a bez suca da ih razriješi. Reći ćete; onda vladar, budući da je moćniji, nametnut će svoju volju i provesti svoje stajalište. Nedvojbeno, ali pitanje ovdje nije o izvjesnosti događaja, nego o pravu vladanja".¹²²

U drugom koraku, Locke svoju moralnu argumentaciju o pravu vladanja u sukobima za koje ne postoji sudac na zemlji, povezuje s povijesnim iskustvom. Konkluzije etičkoga racionalnog konstruktivizma odmjeravaju se na iskustvenim uvidima političke antropologije.¹²³ "Ako ljudi pristupaju buntovničkim urotama, tada nije religija ta koja ih na to potiče na njihovim skupovima, nego patnje i ugnjetavanja kojih se žele riješiti. Pravedne i razborite vladavine posvuda su spokojne, posvuda sigurne. Ali ugnjetavanje potiče previranja, i nagoni ljude na borbu da bi zbacili teški i tiranski jaram. Znam da se pobune vrlo često podižu pod izlikom religije. Ali isto je tako istina, da se zbog religije, često loše postupa s podanicima, i da bijedno žive. Vjerujte

mi, sva ta komešanja ne proizlaze iz neke posebne naravi ove ili one crkve ili religijske zajednice, nego iz opće sklonosti svih ljudi da, kad stenju pod kakvim teškim teretom, prirodno nastoje zbaciti jaram koji im pritišće vratove".¹²⁴ Iskustvo, dakle, pokazuje da otpor vladaru ne nastaje hirovito i da bez jakih razloga ljudi nisu spremni ustati protiv nositelja političkog autoriteta. Zbog toga moralno opravdati aktivni otpor vladaru, nije poticanje anarhije i davanje puku u ruke olake isprike za meteže i pobune u zemlji.

U trećem koraku Lockeova izvoda najprije su utvrđuju pravi ugrožavatelji političkog mira: "Moramo stoga potražiti drugi uzrok zala zbog kojih se optužuje religija. I ako dobro promotrimo, naći ćemo da je taj uzrok, u potpunosti, u predmetu kojim se bavim. Nije raznolikost mišljenja (koja se ne može izbjeći), nego uskraćivanje tolerancije prema onima koji misle drukčije (a koja im je mogla biti dopuštena) ono što stvara meteže i ratove u kršćanskom svijetu zbog vjere".¹²⁵

Uskraćivanje tolerancije, koje u socijalnoj situaciji očitoga religijskog pluralizma ugrožava politički mir, nije slučajna pojava ili pak pogreška neznanja. Lockeov proto-liberalni metodički oslonac u političkom materijalizmu,¹²⁶ nalazi razloge za netoleranciju u pervertiranom interesu političkih i vjerskih autoriteta za nelegalnom ekspanzijom moći i nezakonitim prisvajanjem materijalnih dobara. Interesno određenje subjekata nezakonite moći, nadopunjeno je prosvjetiteljskom dijagnozom o objektima takve moći – namjerno raspirivanje strasti onemogućuje pučanima da racionalno uvide vlastitu instrumentalizaciju i da spoznaju kako ničim nije moguće opravdati zla koje čine. "Crkveni poglavari i predvodnici, vođeni pohlepom i nezasitnom željom za dominacijom, koristeći neumjereno častohleplje vladara i lakoumnno praznovjerje prevrtljivog mnoštva, razjarili su ljude i nahuškali ih, protiv onih koji su se razišli od njih, propovijedajući im, suprotno zakonima evanđelja i naputku milosrđa, da raskolnike i heretike treba lišiti imovine i uništiti. Na taj su način pomiješali i posramili dvije stvari koje su po sebi najrazličitije, crkvu i državu".¹²⁷

Nakon što su dijagnosticirani ugrožavatelji političkog mira i zbog toga pravi buntovnici, Locke opravdava oružani otpor vladaru, kao jedini preostali i iznudeći odgovor proganjanjih. Oružani otpor ili revolucija nije osveta, nego čin re-

stauracije legitimne političke zajednice. "Što se drugo može očekivati, nego da ti ljudi, sve iscrpljeniji od zala pod kojima rade, pomisle naposljetku da je zakonito da se silom odupru sili, i obrane svoja prirodna prava (koja se ne mogu izgubiti zbog vjere) oružjem, koliko je god to u njihovoj moći? Da je dosada to bio uobičajeniji način događanja, povijest nam obilato pokazuje; a da će i ubuduće biti tako, s razlogom je, više negoli očito. Zapravo, i ne može biti drukčije, sve dok prevladava načelo proganjanja zbog religije, kao što je to dosada bilo, u vezi vladara i puka, i sve dok oni koji trebaju biti propovjednici mira i sloge, nastave, sa svom svojom umješnošću i snagom, da potiču ljude na oružje i oglašavaju se ratnom trubljom".¹²⁸ Jedini lijek protiv vladareve pobune, potpomognute crkvenim poglavarom, i iznuđenog oružanog odgovora proganjanih zbog politički nepodobne vjere, je striktno razdvajanje političkog i crkvenog autoriteta.¹²⁹

3. 3. Lockeove strategije opravdanja vjerske tolerancije

Locke rabi tri različite strategije opravdanja tolerancije: teološku, pragmatičnu i moralnu. One su nesustavno izvedene, ispremiješane i nerijetko se na temelju premisa jedne strategije izravno izvode konkluzije koje pripadaju drugoj strategiji. Različiti putovi opravdanja tolerancije svjedoče o Lockeovu nastojanju da se unaprijed obrani pred očekivanim napadima.¹³⁰

3. 3. 1. Teološka delegitimacija vjerske netolerancije

Teološka strategija opravdanja tolerancije metodički je negativna, ograničena je na toleranciju među kršćanima,¹³¹ i počiva na dvije postavke: svjedočanstvima objave i testu konzistentnosti. Evanđelje, tvrdi Locke, nigdje ne daje potkrijepe za netoleranciju i vjerska proganjanja.¹³²

Netolerantnu praksu i vjerska proganjanja Locke, na teološkoj razini, izvodi izravno iz izopačenosti i častohleplja posrnulih priroda progonitelja, čime izbjegava polemiku s Augustinovim tezama o opravdanosti netolerancije zbog, također posrnuća, ali krivovjeraca ili objekata netolerancije. Locke je tako još u "An Essay Concerning Toleration" tvrdio da je netolerancija znak "uobraženosti vlastitog mišljenja i

prikrivene taštine o vlastitoj nepogrešivosti, onih koji uzimaju sebi božansku moć da, prisile i natjeraju druge da misle kao oni, ili, ako to ne čine, da ih kore ili im nanose zlo".¹³³ Ljudske slabosti, "strasti i nemilosrdni fanatizam" označeni su i u "A Letter Concerning Toleration" kao izvorište netolerancije i vjerskih proganjanja.¹³⁴

Ako u evanđelju nema naputaka o proganjanju, onda svakako ima, druga je Lockeova postavka, naputaka i zapovijedi o ljubavi prema bližnjem, što je nespojivo s progonima. Kritika nekonzistentnosti ili raskoraka između evanđeoske riječi ljubavi i crkvenih djela progona, priprema je za prijelaz s teološkog na racionalni kontekst argumentacije. "Vrlo je teško uvjeriti razumne ljude, da onaj tko bez suze u oku i s duhovnim zadovoljstvom predaje svoga brata krvniku da ga živog spali, iskreno i usrdno brine da spasi svoga brata od plamena pakla u nadolazećem svijetu".¹³⁵ Riječju, "Tolerancija prema onima koji se razlikuju od drugih u religioznim stvarima, tako je suglasna s evanđeljem Isusa Krista, i s istinskim umom čovječanstva, da je strašno što su ljudi tako zaslijepljeni, da ne vide nužnost i korist tolerancije".¹³⁶

3. 3. 2. Pragmatična iracionalnost vjerskih proganjanja

Pragmatična strategija opravdanja vjerske tolerancije pripada kontekstu instrumentalne racionalnosti i filozofijski je izazovnija. Ona kvantitativno ili brojem opetovanih teza dominira u "A Letter Concerning Toleration". Njezina je središnja teza da prisila ne može utjecati na religijska uvjerenja, te da su zato vjerska proganjanja neučinkovita te time i instrumentalno iracionalna. Teza počiva na protoliberalnom razdvajanju i stvaranju utvrda između države i crkve, zakona i vjere, "izvanjske prisile" i "unutarnjeg uvjeravanja duha".¹³⁷

Primjereni načini djelovanja u jednoj sferi, u drugoj su beskorisni i zato su besmisleni. Tako je "Priroda razuma takva da ga izvanjska sila ne može prisiliti da u bilo što povjeruje. Pljenidba imovine, zatvaranja, mučenja i druge istovrsne stvari, ne mogu djelovati na ljude tako da oni promjene svoj unutarnji sud koji su donijeli o stvarima".¹³⁸ U javnoj sferi, prisila u obliku zakonskih kazni, svojim retributivnim i preventivnim učincima, legalno i legitimno, utječe na individualnu volju i procese odlučivanja. U religijskim pita-

njima, međutim, kazne su "apsolutno neprimjerene jer nisu pravi način da uvjerimo nečiji duh ... Samo nebesko svjetlo i dokazi mogu promijeniti ljudska uvjerenja; a to nebesko svjetlo ni na koji način ne može proizići iz tjelesnih patnji, ili bilo kojih drugih izvanjskih kazni".¹³⁹

Prisila, dakle, može utjecati na volju pojedinaca koja se tiče njihova izvanjskog djelovanja, ali ne i na iskreni unutarnji pristanak koji, prema protestantskoj teologiji i Lockeovu shvaćanju, čini bit prave religioznosti. "Nijedna religija ne može za mene biti prava i korisna, ukoliko ja ne vjerujem da je ona prava religija".¹⁴⁰ Ukoliko sila ne može oblikovati religijska uvjerenja,¹⁴¹ onda su vjerska proganjanja zapravo uporaba neprimjerene, neučinkovite i utoliko čak i instrumentalno iracionalne metode. Lockeov argument upozorava subjekte netolerancije da vjersko proganjanje ne daje očekivane rezultate u vizuri instrumentalne racionalnosti, i da je zato, u tehničko pragmatičnom smislu, pogrešno. On ne razmatra, barem ne na toj razini, moralne učinke proganjanja, povrijeđena prava i interese žrtava vjerskog nasilja. Nadalje, Lockeov se argument u ključnom trenutku vraća teološkom kontekstu, utoliko što vjerska proganjanja doista ne moraju biti učinkovita za spas ljudskih duša, ali mogu, s aspekta vladareva interesa, barem privremeno, pokazivati rezultate u potiskivanju javnog iskazivanja nezadovoljstva, što na razini tehničko pragmatične analize, koju je Locke zapodjenao, ima iste učinke kao i politički mir.

3. 3. 3. Moralno opravdanje vjerske tolerancije – nacrt protoliberalne političke moralnosti

Treća strategija Lockeova opravdanja ideje vjerske tolerancije je metodički pozitivna. Ona počiva na tri skupine moralnih vrednota i razloga, koje će uglaviti argumentacijski prostor za opravdanje tolerancije i pridonijeti oblikovanju liberalne političke moralnosti. Riječ je o: prvo, moralnom individualizmu i antipaternalizmu; drugo, argumentu racionalnog metodičkog skepticizma, koji dovodi do vrednote moralne jednakosti osoba; treće, prirodno-pravnom utemeljenju slobode savjesti i individualne odgovornosti.

Moralni individualizam i subjektivitet pojedinaca u pitanjima religijskih uvjerenja, Locke izvodi u kombinaciji mo-

ralne, teološke i činjenične postavke. Moralna postavka je krucijalna za svekoliki liberalni svjetonazor, a riječ je o poricanju ideje prema kojoj se pojedinac rađa kao pripadnik bilo koje prirodne zajednice, a koja bi ga obvezivala neovisno o njegovoj volji. Tako je i s crkvenim zajednicama. "Nijedan čovjek nije po prirodi vezan za bilo koju posebnu crkvu ili sektu, nego se svatko dragovoljno pridružuje onoj zajednici za koju drži da je u njoj pronašao takvo ispovijedanje vjere i bogoslužje koje je istinski ugodno Bogu".¹⁴²

Druga je postavka teološka.¹⁴³ "Nijedan čovjek ne može toliko napustiti brigu o vlastitom spasenju da je slijepo prepusti izboru nekog drugog, bilo vladaru ili podložniku, a koji bi mu propisao koje će bogoštovlje prihvatiti. To je zato što nijedan čovjek ne može, čak i kad bi htio, prilagoditi svoju vjeru zapovijedima drugog. Sav život i moć istinske religije sastoji se od unutarnjeg i dubokog uvjerenja duha; i vjera nije vjera bez vjerovanja".¹⁴⁴ Izvanjski pritisak ili zapovijed drugog, može nadzirati našu volju u procesu odlučivanja o izvanjskim stvarima, ali religijska uvjerenja nisu podložna našoj volji. Ako religijska uvjerenja ne možemo kontrolirati, onda ih ne možemo ne predati drugome.

Konačno, treća, činjenična postavka tiče se vjerskog pluralizma. "Molim Vas" vapi Locke "uočite kako su oduvijek postojale velike podjele, čak i među onima koji toliko ističu božansku instituciju i stalni slijed određenog poretka vladara u crkvi".¹⁴⁵ Iz takvih moralnih, teoloških i činjeničnih premisa Locke izvodi logički nužnu konkluziju o moralnom individualizmu i subjektivitetu pojedinaca. To je zato što smo u polju religijskih uvjerenja svi "neizbježno stavljeni u situaciju nužnog odlučivanja, što nam, dosljedno tome, omogućuje slobodu izabiranja one (religije – op. R.R.), kojoj nakon razmatranja dajemo prednost".¹⁴⁶ Locke u polju religijskih uvjerenja izvodi liberalni credo, koji će zagovornici liberalizma proširiti na individualne koncepcije dobra. "Svaki čovjek u tome (religijskim uvjerenjima – op. R.R.), ima najviši i apsolutni autoritet da prosuđuje za sebe. A razlog za to je taj, što se nikoga drugog to ne tiče, niti itko drugi, u tom pogledu, može biti oštećen na temelju njegova postupanja". Iz toga onda slijedi i da "briga za spas svakog čovjeka pripada jedino njemu samom".¹⁴⁷ Locke pobija paternalističke pokušaje opravdanja netolerancije jer "naposljetku, ma koliko velika, mogla biti izlika dobrohotnosti i milosrđa, te skrbi za

spas ljudskih duša, ljudi se ne mogu prisiliti da budu spašeni, htjeli to oni ili ne. I stoga, na kraju, oni se moraju prepustiti njihovoj vlastitoj savjesti".¹⁴⁸ Moralni postulat anti-paternalizma Locke prisposobljuje najsnažnijom poredbom "Ni Bog sam neće spasiti ljude protiv njihove volje".¹⁴⁹ Dragovoljni individualni pristanak je, i u polju religijskih uvjerenja, manifestacija individualnog subjektiviteta i jedini temelj za legitimne privrženosti i obvezatnosti pojedinaca.

Druga Lockeova postavka u moralnoj argumentaciji za opravdanje vjerske tolerancije je racionalni metodički skepticizam, na temelju koga se izvodi protoliberalna vrednota moralne jednakosti osoba. Lockeov je skepticizam bio izravna meta Proastovih optužbi, prema kojima njegovo učenje vodi relativizmu i nevjerovanju.¹⁵⁰ Dio Lockeova odgovora u drugom, trećem i četvrtom pismu, smjera k tome da još jednom istakne ono što je jasno naznačeno u prvom pismu, a to je, da je riječ o metodičkom, a ne metafizičkom skepticizmu. Lockeov racionalni metodički skepticizam djeluje pod pretpostavkom etičkog objektivizma – "postoji samo jedna istina, jedan put u nebo".¹⁵¹ Dužnost je čovjeka da taj put spozna svojim umnim moćima. Lockeova epistemologija u "An Essay Concerning Human Understanding" također pokazuje da je ljudski um brana pred metafizičkim skepticizmom. Ako ljudi ne shvaćaju pravu prirodu naše spoznaje i "proširuju svoja istraživanja iznad granica naših sposobnosti, dopuštajući njihovim mislima da lutaju takvim dubinama u kojima ne mogu naći nikakvoga pouzdanog oslonca, onda nije čudo da postavljaju i umnožavaju rasprave, koje nikada ne dolaze do jasnog razrješenja, nego samo služe tome da obnavljaju i uvećavaju njihove sumnje i da ih na kraju učvrste u potpunom skepticizmu".¹⁵² Ako pak, suprotno tome, proniknemo u "podrijetlo, izvjesnost i doseg ljudske spoznaje"¹⁵³ – što je Lockeova programska zadaća – shvatit ćemo da nema mjesta metafizičkom skepticizmu. To je zato što, spoznavši naše sposobnosti, uviđamo da "nije naša zadaća da znamo sve stvari, nego samo one koje se tiču našeg djelovanja. Ako uspijemo otkriti ona pravila po kojima racionalno biće, stavljeno u položaj u kojemu je čovjek u ovome svijetu, može i treba vladati svojim mišljenjima i djelovanjima, ne treba nas zabrinjavati što su neke druge stvari izbjegle našoj spoznaji".¹⁵⁴ Spoznaja istine je ne samo moguća, nego je to čovjeku "dužnost kao racionalnog bića".¹⁵⁵

U polju religijskih uvjerenja razum je također temelj svake spoznaje. To je zato što "vjera nije drugo do li čvrsti pristanak duha; koji, da bi bio ispravan, kao što je to u našoj dužnosti, ne može si dopustiti ništa drugo, do li to da je utemeljen na dobrom razlogu, i prema tome, ne može biti protivan razumu. Onaj tko vjeruje, a bez da ima ikakav razlog za vjerovanje, može biti zaljubljen u svoju vlastitu maštu, ali time niti traži istinu kao što bi trebao, niti iskazuje poslušnost koju duguje svojem Stvoritelju, a koji zahtijeva od njega da koristi te razumne sposobnosti, da bi se sačuvao od pogrešaka i zabluda".¹⁵⁶ Racionalno traženje i dospijevanje do istine prvorazredna je etička dužnost svakog čovjeka. Locke uspijeva povezati etički objektivizam i racionalni metodički skepticizam time što je istinu učinio nedvojbenom, a put do nje podložan racionalnom skeptičkom propitivanju. "Sve što je Bog objavio, zasigurno je istina: o tome nema nikakve sumnje. To je pravi predmet vjere; ali je li to Božja objava ili ne, to razum mora prosuditi, i on nikada ne može dopustiti da duh odbaci ono što je očitiije, a prihvati ono što je manje očito, niti odobriti da prihvati vjerojatnosti, a nasuprot znanju i izvjesnosti".¹⁵⁷

Locke je razum učinio apsolutnim hegemonom. Osloboodio ga je tutorstva vjere, tako što je uvjeravao da je sam razum supstancijalni sadržaj vjere, i štoviše, učinio ga je prosuditeljem toga što jest, a što nije prava vjera. Time je tradicionalna Augustinova postavka – vjerujem da bih spoznao, u Lockeovoj poziciji izokrenuta do neizrečenog, ali postavljenog stava – racionalno istražujem da bih vjerovao. Za Tertulijanovu pak postavku – *credo quia absurdum est* u Lockeovu sustavu prosvjetiteljskog povjerenja u razum, jednostavno nema mjesta. Štoviše, on je može samo ironizirati ili osuditi jer ta uzrečica "vjerujem, jer je nemoguće, može, u dobra čovjeka, proći kao ispad religijskog žara, ali bi se pokazala vrlo lošim pravilom za ljude, da po njoj izabiru svoja mišljenja ili religiju".¹⁵⁸

Kakva je zadaća Lockeova racionalnoga metodičkog skepticizma u polju političke moralnosti? Njegova je primarna zadaća negativna – delegitimirati tobožnje privilegirane epistemološke subjekte, budući da oni, s takvih umišljenih stajališta vlasništva nad istinom, polažu pravo na paternalističku skrb nad drugima.

Pozitivna zadaća racionalnoga metodičkog skepticizma je u drugom planu. Ona se, ipak, očituje u tome da se povu-

ku granice između uma i vjere, i da se stvori dijaloška situacija u kojoj je um medij poopćivosti stavova.¹⁵⁹

Delegitimaciju privilegiranih epistemoloških subjekata Locke provodi na tri razine. Prvo, uskraćuje se pravo vladaru na povlaštenu poziciju u poznavanju religijskih istina. "Vladari se doista rađaju superiorniji po moći u odnosu na druge ljude, ali su po prirodi jednaki. Niti pravo, a niti umijeće vladanja, ne donose nužno sa sobom određeno znanje u drugim stvarima, a najmanje od svega spoznaju o istinskoj religiji".¹⁶⁰ Iz jednakog epistemološkog statusa svake osobe, Locke izravno izvodi i jednaki moralni status svake racionalne osobe. Logička posljedica toga je moralni individualizam i antipaternalizam. "Jedan jedini uski put koji vodi k nebu nije poznatiji vladaru negoli privatnim osobama, i zbog toga ja ne mogu sa sigurnošću uzeti njega za vodiča, koji vjerojatno jednako tako ne zna puta, kao što ga ni ja ne znam, i koji je sigurno manje zabrinut za moje spasenje, negoli što sam ja sam".¹⁶¹

Vjerska netolerancija vladara je neopravdana, jer on ne može podastrijeti nikakvo moralno, a za Lockeja to znači razborito opravdanje za superiornost njegovih religijskih uvjerenja. Upravo suprotno, vjerska netolerancija zaprječuje put spasenju jer zahtijeva od ljudi "da se odreknu svjetla vlastitog uma, suprotstave zapovijedima njihove vlastite savjesti, i slijepo se pokore volji njihovih vladara, i religiji koju je neznanje, častohleplje, ili praznovjerje slučajno uspostavilo u zemljama u kojima su rođeni".¹⁶² Racionalni metodički skepticizam onemogućuje transfer prava i odriče vladaru svaku mogućnost da svoj politički autoritet pretoči u spoznajni autoritet.

Na drugoj razini, Locke također odriče pravo crkvenim autoritetima da u odnosu prema racionalnim pojedincima nastupaju kao vlasnici istine. "Tko ne vidi kako se ime crkve, koje je bilo tako časno u apostolsko vrijeme, često koristilo u kasnijim vremenima da se ljudima baci prašina u oči".¹⁶³

Naposlijetku, racionalni metodički skepticizam treba također biti uporište na temelju koga će se uređivati odnosi između pojedinih crkava. To je zato što "svaka crkva je pravovjerna za sebe, a za druge je grešna ili heretička". Ako su sve crkve u jednakoj poziciji i šansi da dođu do istine, neopravdano je da bilo koja crkva nametne "svoju superiornost

ili jurisdikciju drugoj".¹⁶⁴ Čak i kada bi bilo moguće pokazati pravovjernost neke crkve, to joj, dakako, ni onda, "ne bi dalo nikakvo pravo da uništava drugu crkvu".¹⁶⁵ Između uvjerenja i nasilja podignut je dvostruki protoliberalni zid razdvajanja.

Dovezna točka racionalnoga metodičkog skepticizma je afirmacija jednakosti moralnih osoba. Jednakost koju Locke, na toj razini, metodički negativno zagovara nije jednakost u istini svih religijskih učenja, nego je to jednakost u pravu svake racionalne osobe, da za sebe i na svoju odgovornost, prosudi o toj istini.

Treća moralna postavka, kojom se metodički pozitivno opravdava vjerska tolerancija je izravan poziv na individualna prirodna prava. "Sloboda savjesti" proglašava se "prirodnim pravom svakog čovjeka, koje podjednako pripada raskolnicima kao i njima samima (crkvama koje su po samorazumijevanju pravovjerne – op. R.R.), i nitko se ne smije prisiljavati u religijskim stvarima, bilo putem zakona ili prisile".¹⁶⁶ Locke time poseže za najdalekosežnijom strategijom opravdanja u okviru protoliberalne političke moralnosti. Njome se, uz prirodnim pravima zaštićeno područje autonomije vlasništva, koje prema Lockeu uključuje život, slobodu i priznati posjed pojedinaca, što je bilo uporište u "Two Treatises ...", sada pridružuje i prirodno-pravna zaštita individualne slobode savjesti u religijskim pitanjima. Moralna zaštita, koju prirodno pravo pruža slobodi savjesti u religijskim pitanjima, obuhvaća dvije stvari: prirodna prava su univerzalna, tj. pripadaju čovjeku kao čovjeku; i drugo, prirodna prava su po logici izvoda pretpolitička i utoliko politički načelno intaktna. Štoviše, ona predstavlja područje zaštićene slobode, koja nameće svima drugima dužnost nemiješanja, i utoliko je svako izvanjsko ugrožavanje toga područja individualnoga djelovanja putem "zakona ili sile" neoprávdano.

Lockeova napomena o tome da prirodno pravo slobode savjesti "jednako pripada i raskolnicima" otkriva važnu distinkciju liberalne političke moralnosti – razliku između moralnog prava pojedinca i njegova moralno ispravnog djelovanja. Svaki pojedinac ima pravo, da u polju svoje slobode traži putove svoga spasa za koje drži da su najpouzdaniji, ali jesu li oni moralno ispravni ili nisu s aspekta etičkog objektivizma, drugo je i odvojeno pitanje. Etički neispravno dje-

lovanje pojedinca, ne isključuje i ne poništava njegovo moralno pravo, pod uvjetom da nije provedeno na štetu drugog čovjeka. Drugim riječima, pojedinac ima moralno pravo biti u krivu,¹⁶⁷ barem što se tiče religijskih uvjerenja. Iz toga, međutim, slijedi individualna odgovornost, kao metodički pozitivna strana antipaternalizma, a što je bitna vrednota protoliberalne političke moralnosti. "Ako bilo koji čovjek posrne s pravog puta, to je njegova vlastita nesreća, koja tebi ne šteti; niti ga stoga trebaš kazniti u stvarima ovojga svijeta, jer se očekuje da će on biti jadan u nadolazećem svijetu".¹⁶⁸

Prirodno-pravno utemeljenje individualne slobode savjesti zahtijeva nadilaženje pristranosti prema onima, koji misle drukčije – "odbacimo pristranost koja se primjenjuje prema njima u stvarima općeg prava".¹⁶⁹ Zaključni je zahtjev: "Bit svega onoga čemu težimo je da svaki čovjek uživa ista prava koja se priznaju i drugima".¹⁷⁰ Time sustav jednakih i apstraktnih, individualnih prirodnih prava, sa svoje strane, dovodi do nosivih liberalnih vrednota – jednakosti političkog statusa pojedinca ili jednakosti državljana; i do nepristranosti političkog autoriteta. To je zato što uvažavanje prirodnih prava svih ljudi dovodi ih do "jednakog položaja ... pod pravednom i razboritom vlašću" i do toga, da bez obzira na vrstu religije svi "uživaju jednaku naklonost vladara i jednake koristi od zakona".¹⁷¹

Lockeov spis "A Letter Concerning Toleration" uspio je, posredstvom liberalnog umijeća razdvajanja države i društva, političkog i društvenog, javnog i privatnog, na protoliberalni način afirmirati liberalne vrednote: moralnog individualizma, antipaternalizma, jednakosti moralnih osoba, jednakoga moralnog prava na toleranciju, te neutralnosti političkog autoriteta. Ograničenja Lockeova dosega također smo analizirali. Zaključno valja razdvojiti dvije stvari. Jedno su ograničenja Lockeova stajališta koja proizlaze iz političkih i ideoloških borbi njegova doba, u kojemu fizički stradavaju čak i zagovornici ograničene vjerske tolerancije, a i sam Locke je više je puta suočen s nimalo bezazlenim javnim optužbama za socinizam i nevjerovanje. Druga stvar su, imajući prvo na uma, ali ostavljajući, koliko je moguće, to po strani, teorijska ograničenja u Lockeovu obrazloženju ideje tolerancije. Takva ograničenja sabiremo u tri stvari. Prvo, Locke razdvaja slobodu savjesti u religijskim stvarima

od slobode savjesti u drugim moralnim pitanjima ili koncepcijama dobra. Prvu vrst slobode dopušta, ali ne i drugu. Dapače, dok u Prvom pismu o toleranciji mjestimice koketira i sa opravdanjem individualne slobode savjesti u odabiru moralnih vrednota, u Drugom i Trećem pismu, dijelom i pod pritiskom kritičara, odriče pravo pojedincu da moralno griješi u privatnosti.¹⁷²

Drugo, Lockeovi argumenti za netoleranciju ateista su neuvjerljivi i nekonzekventni. Ateisti su, naime, preventivno, isključeni iz moralne zajednice jer, makar i u mislima, poriču postojanje Boga. Kako je moguće, a bez njihova izvanjskog djelovanja, zaključiti o mišljenju drugih? Kako nedokučivost nečijeg mišljenja može štetiti drugima? Je li strah od Božje kazne, koji ateistima nedostaje, doista prije nego potrebna odrednica moralnog subjekta, ili se pak tu radi o pred-moralnoj motivaciji s razloga smotrenosti? Kako, na koncu nasilje i proganjanja, mogu djelovati na prosudbe ateista, a ne mogu, nosivi je to Lockeov argument, djelovati na prosudbe vjernika?

I treće, Lockeov moralni individualizam impregniran je paternalističkim uklonom. Pravi subjekti individualnog djelovanja svagda su očevi obitelji, a ostali članovi obitelji dio su njegova produženog tijela, koje zajednički snosi posljedice njegovih odluka.¹⁷³

4. ZAKLJUČAK: JOHN LOCKE I LIBERALNA FILOZOFIJA POLITIKE

Suvremene ocjene liberalne filozofije politike kreću se između dviju krajnosti. S jedne strane, primjerice, Francis Fukuyama, posredstvom reduciranog čitanja Hegelove filozofije povijesti, smatra da je liberalna paradigma kraj povijesti, te javno-moralno i filozofsko-političko dovršenje čovjeka.¹ S druge pak strane, primjerice, John Gray, drži da je liberalizam supstancijalno vezan za univerzalističke i racionalističke pretenzije prosvjetiteljskog pokreta, i da, s njegovom propašću, nastupa postliberalno razdoblje.²

Dodatne poteškoće u vrednovanju liberalne političke filozofije stvara mnoštvo suvremenih inačica liberalizma. Njihovi se autori ne slažu u bitnim pitanjima granica vlasništva, socijalne jednakosti i uloge države. Takve razlike proizlaze iz različitih filozofskih poimanja naravi vrednota, individualne slobode i odnosa između individualnih i zajedničkih svrha.

Unatoč takvim interpretacijskim teškoćama i dvojabama, ponajmanje su sporne dvije prosudbe. Prema prvoj, John Locke je eksplicitno formulirao temeljene kategorije za filozofsko-političko razumijevanje subjektiviteta novovjekog i modernog čovjeka, odnosno protoliberalno stajalište. Prema drugoj, liberalizam je, u najmanju ruku, relevantno, ako ne i prevladavajuće filozofsko-političko stajalište, koje uspijeva artikulirati i pomiriti dvije temeljne sastavnice moderniteta:

- a) oslobođeni individualni subjektivitet čovjeka; i
- b) stabilan i dobro uređen zajednički život u uvjetima različitih, pa i suprotstavljenih koncepcija dobra života.

Naša je nakana da zaključno istaknemo dvije stvari: Lockeov značaj i doseg u oblikovanju liberalne paradigme te natuknice o Lockeovu utjecaju na klasične i suvremene inačice liberalne filozofije politike.

4. 1. Lockeov značaj i doseg u oblikovanju liberalne paradigme

Lockeova praktička filozofija, posredstvom, kako smo nastojali pokazati, ponajprije prikrivena Hobbesova utjecaja, raskida s dvije snažne postavke tradicionalne filozofije politike. Prva je metafizički i etički stav, koji je eksplicite formulirao još Aristotel, a prema kojem cjelina odnosno zajednica, logički i moralno, u teleološkoj hijerarhiji prethodi dijelovima, odnosno pojedincima.³ Druga je stav, prema kojem politička zajednica i njezine institucije trebaju preobraziti i moralno usavršiti ljudsku prirodu. Drukčije i metodički pozitivno rečeno, Lockeov značaj očituje se u dvije povezane novine:

Prvo, Locke je konstruirao normativno polje za filozofsko-političku afirmaciju individualnoga subjektiviteta čovjeka. Samorazumijevanje modernoga čovjeka postupno se gradi i osvještava kroz mnoštvo novih i reinterpretiranih povijesnih praksi, intelektualnih lomova i kontingentnih pomaka. Nove dimenzije praktičke samosvijesti čovjeka izravno su obrubljene s dva prepoznatljiva metafizička principa. S jedne strane, riječ je o izvedenicama iz Škotova načela – haecceitas – individualitet je način postojanja bića.⁴ S druge strane, riječ je o izvedenicama iz Spinozina pojma – conatus – univerzalnog principa samoočuvanja i samopotvrđivanja bića, koji se u čovjeka javlja kao volja i žudnja,⁵ odnosno Hobbesova pojma – cupiditas u značenju strasti, a koji uz kretanje, strah i opažanje, čini sam sukus života.⁶

Oba načela: principium individuationis i princip aktivnog, dinamičkog i racionalnog samopotvrđivanja čovjeka u moći, prisutna su u Lockeovu poimanju čovjeka. Čovjek je za Lockea prirodno, slobodno i jednako tjelesno-racionalno biće, koje u normativnom kontekstu prirodnog zakona, posredstvom Grotiusova utjecaja, postaje nositeljem prirodnih prava. Pojedinčeva prirodna prava moralno jamče i štite prioritet individualnih sloboda, koje se ogledaju u dva odlikovana polja: vlasništvu i pristanku, odnosno dva sustava apstrakcije zajedničkog života: tržištu i političkoj zajednici.

Vlasništvo je za Lockea opredmećena osobnost pojedinaца, te utoliko ima ekspresivnu i moralnu ulogu. U moralnoj genezi vlasništva, Lockeova je ambicija, kako smo nastojali

pokazati, da racionalno legitimira preobrazbu inkluzivnog prava na vlasništvo u ekskluzivno vlasničko pravo. Takva preobrazba, prema Lockeovu tumačenju, nije povrijedila ničija prirodna prava, nego je s argumentom, doduše nejednake, ali ipak, opće koristi, priskrbila vlasništvu status intersubjektivno priznate moći, koja strukturira socijalni svijet.

Pristanak pojedinaca pak, kao jedini legitimni način stvaranja privatnih, socijalnih i političkih obveza, ukazuje na to da Locke pojedince razumije kao slobodna, racionalna i odgovorna bića sposobna da, u obrascima vlasnički strukturiranog svijeta, kreiraju vlastitu budućnost. Pristanak pojedinaca je naglašeno voluntaristički interpretiran, ali je njegova legitimnost ograničena s:

a) dragovoljnošću, koja podrazumijeva dovoljan broj razboritih opcija;

b) racionalnošću, pojedinac ne može informirano pristati na ono što ugrožava njegove vitalne interese;

c) stvarnim posjedovanjem onoga što je predmet ugovornog prometa; pojedinac, naime, ne može otuđiti ono što mu ne pripada, primjerice svoj život, koji prema Lockeu pripada Bogu;

d) obvezama nastalim iz pravičnosti, a koje Locke, u maniri snažnog voluntarizma naziva prešutnim pristankom.

Drugo veliko područje Lockeovih novina jest pitanje zajedničkog života u uvjetima fragmentirane slike svijeta i religijskog pluralizma. Prvotni apsolutistički odgovor novovjekovne filozofije politike na različite i suprotstavljene religijske slike svijeta, sročene u Bodinovu i Hobbsovu djelu, Locke, kako smo nastojali pokazati, tijekom svog misaonog razvoja postupno preokreće u protoliberalno stajalište. Apsolutistički politički autoritet načelno može jamčiti sigurnost i mir među građanima, ali ničim uvjerljivim ne može jamčiti da on sam neće postati najmoćnija prijetnja slobodi građana. Zbog toga Locke u naročitoj vrsti kontraktualističke priče, sa čvrstim pretpolitičkim utemeljenjem moralnog subjektiviteta pojedinca u vlasništvu, legitimnost pridaje jedino: 1.) ograničenoj; 2.) nepristranoj i 3.) odgovornoj vlasti.

Vlast je ograničena zbog: a) kontraktualističke logike njezina nastanka – u naročitoj vrsti ugovorne priče Locke zaključuje da političke obveze mogu nastati samo iz pristan-

ka onih kojima se vlada, pri čemu pristanak nema karakter bezuvjetnog darovnog ugovora, kao kod Hobbesa, nego karakter zastupničkog mandata; b) svoje svrhe – djelovanje političkog autoriteta ograničeno je njegovom svrhom, a ta je zaštita vlasništva u širem smislu riječi, što znači života, slobode i vlasništva nad vanjskim stvarima svih članova političke zajednice; c) dosega djelovanja političkog autoriteta – nositelji vlasti su načelno ograničeni na javnu ili političku sferu, naspram koje stoji principiјelno intaktna privatna sfera. Zadaća je političkog autoriteta da štiti od prijevara i nasilja, odnosno da osigura opće uvjete političkog mira; d) konstitucionalizma, podjele vlasti i unutarnjeg sustava provjere i ravnoteže.

Drugi uvjet legitimnosti vlasti jest njezina nepristranost. Vlast je nepristrana utoliko što:

a) ne slijedi nijednu supstancijalnu koncepciju dobrog života, nego se ograničava na regulativnu ulogu očuvanja i promicanja političkog mira i prosperiteta. To podrazumijeva uvažavanje razdvojenosti javne od privatne sfere života, jednako poštovanje prema različitim razboritim koncepcijama dobra života, te poštovanje političke vrline tolerancije.

b) nepristranost vlasti ne znači nepristranost rezultata, što je ne samo nepoželjno, nego i nemoguće postići, nego znači nepristranost u proceduri političkog odlučivanja. Drugim riječima, nepristrana vlast ne može legitimirati svoju odluku s pozivom na nadmoćnost određenog shvaćanja života;

c) djelovanja nositelja vlasti imaju instrumentalan i administrativan karakter.

Naposlijetku vlast treba biti odgovorna jer:

a) treba poštivati povjerenje s kojim je politička zajednica povjerila političku moć obnašateljima vlasti;

b) treba poštivati zadržani opseg prirodnih prava pojedinaca u političkoj zajednici, kao i novonastala građanska i politička prava, te načelo legaliteta vlasti, a što sve utječe na doseg i kvalitetu djelovanja političkog autoriteta;

c) moralno pravo državljana na revoluciju, a protiv pobunjenog vladara koji je izigrao povjerenje, dio je učinkovite protoliberalne recepture za očuvanjem pravičnog političkog mira. Liberalna filozofija politike ne polazi od bezrezervnog povjerenja u dobrotu ljudske prirode, nego polazi od razboritog skepticizma, te shodno tome, ugrađuje sustav

kočnica i protuteža moći, koji osigurava prostore individualne slobode.

Lockeove novine čine se samorazumljivim dijelom naše političke kulture. Pa ipak, njihova je artikulacija rezultat mnoštva preokreta, koje Locke ostvaruje u svojevrstnom epistemološkom sustavu kočnica i ravnoteža. Riječ je o njegovu samozadanom argumentacijskom polju, koje povezuje i isprepliće:

- 1.) teološki i svjetovno racionalni kontekst;
- 2.) principijelnost filozofije politike i pragmatičnost političkih borbi;
- 3.) kontraktualističku konstrukciju uma i empirijske uvide političke antropologije.

Ključni Lockeovi preokreti, kojima doprinosi do navedenih novina, su sljedeći:

a) do Hobbesa i Lockeja, smatralo se da je politička zajednica prirodna tvorevina, nastala Božjom providnošću, a da je vlasništvo (takvo mišljenje dijeli i Hobbes) stvoreno u aktu zakonodavnog tijela. Locke preokreće perspektivu: politička zajednica je stvorena i umjetna tvorevina, a vlasništvo je pretpolitičko, prirodno pravo.

b) Locke izravno preokreće Filmerovu rojalističku platformu. Nasuprot podnaslova Filmerove "Patrijarhije: obrana prirodne vlasti kraljeva od neprirodne slobode naroda", Locke zagovara obranu prirodne slobode naroda od neprirodne – apsolutističke i svojevoljne – vlasti kraljeva.

c) prema srednjovjekovnom pravu sve do 13. stoljeća vlasništvo se smatralo neotuđivim, a sloboda otuđivom. Locke i tu preokreće perspektivu, jer vlasništvo, u užem smislu riječi, smatra otuđivim, a slobodu neotuđivom.

d) nasuprot srednjovjekovnom razumijevanju zajednice kao prirodnog, statičnog i hijerarhijskog poretka, Locke polazi od pretpostavke jednake prirodne slobode svakog odraslog muškog člana zajednice. Postulat samoevidentnih individualnih prirodnih prava ima dvostruku posljedicu: teret dokazivanja suprotnoga pada na oponenta; odnosno individualna sloboda ne treba legitimaciju, ali svako uplitanje u individualnu slobodu zahtijeva racionalnu legitimaciju.

e) načela ustrojstva socijalne i političke zajednice ne mogu tražiti svoje opravdanje u teleologiji prirode i teološkom voluntarizmu, nego jedino u umnoj, poopćivoj argumentaciji, koju racionalan čovjek nema valjana razloga od-

baciti. Istina, Locke se snažno upire i u teološki kontekst, da bi eksplicirao svoje teze, ali prethodno racionalizira Božju objavu i prirodni zakon poistovjećuje s zakonom uma.

f) unutar istog argumentacijskog sklopa političkih obveza i političkog autoriteta, Locke premješta težište analize time što ne pita, što je to izvan ingerencija vladara, nego pita o tome jesu li političke dužnosti koje vladar nameće legitimne.

Radikalne Lockeove novine i obrate s kojima do njih dolazi, nazivamo protoliberalnim stajalištem. Riječ je o protoliberalizmu, iz kojeg se tek razvijaju inačice liberalizma, zbog toga što je u Lockeovo stajalište o jednakim individualnim prirodnim pravima na život, slobodu i vlasništvo, ugrađeno i sljedeće:

a) Spolni filter onemogućava ženama potpuni politički subjektivitet. Neravnopravnost žena u odnosu spram muškaraca, Locke nastoji obrazložiti nejednakim sposobnostima, pa je stoga to jedini slučaj prirodnog temelja nejednakosti na koji Locke pristaje. Tome valja korektivno dodati da je Lockeov stav prema subjektivitetu žena ipak dvoznačan, budući da u kritici patrijarhalizma i njegovih političkih pretenzija, Locke inzistira na pravima žena na vlasništvo i pristanak kao temelj socijalnih veza.

b) Vlasnički filter propušta k potpunom političkom subjektivitetu samo one odrasle muške osobe, koje su se moralno potvrdile u vlasništvu. Drugim riječima, Locke zastupa demokratski intelekt, – svatko ima približno jednake racionalne sposobnosti, – ali ih svatko, upravo zbog moralnih razlika među ljudima, nejednako koristi, što dovodi do toga da Locke s demokratskom retorikom zapravo zastupa dioničarski suverenitet. Prirodna aristokracija je delegitimirana za potrebe ideologijskog opravdanja meritokracije.

c) Lockeova ideja prirodnih prava izvedena je iz prirodnog zakona, koji pretpostavlja teleologiju prirode i harmoniju svrha. Takvo uporište stvara konceptualni problem razumijevanja i razrješenja sukoba prava. Locke ipak, posredstvom Grotiusa, reinterpreтира klasični tomistički prirodni zakon, i iz načela samoočuvanja, kao prvog postulata prirodnog zakona, uvodi kriterij za razrješenje sukoba između, primjerice prava osvajača u opravdanom ratu i prava djeteta na preživljavanje.

d) Lockeova ideja tolerancije, kao javne ili političke vrline, prvotno je ograničena na toleranciju kršćanskih crkava, zatim na toleranciju različitih religijskih pripadnosti, da bi tek u klasičnom liberalizmu (a suprotno Lockeovim izričitim stavovima koji ne dopuštaju toleranciju prema katolicima – zbog političkih pretenzija pape i doktrine o primatu religijske obveze; i prema ateistima – zbog njihove nevjere u zagrobnu nagradu i kaznu, a što ih, prema Lockeu čini nepouzdanim sudionicima moralnog života) bilo riječi o toleranciji različitih i suprotstavljenih razboritih svjetonazora, odnosno koncepcija dobrog i vrijednog života.

e) Lockeova je filozofija politike protoliberalna i zbog toga što, kako smo nastojali pokazati, Locke usporedno koristi teološki i svjetovno – racionalni kontekst. Štoviše, on paradoksalno izvodi središnju liberalnu vrednotu – prirodnu slobodu i jednakost ljudi – iz neliberalne teze o pojedincima kao djelu i vlasništvu Božjem, zbog čega pojedinci ne mogu u konačnici raspolagati vlastitim životom i otuđiti ono što im ne pripada, nego im je povjereno, a to je vlastita sloboda.

f) pragmatički kontekst ekonomskih interesa i političkih borbi također predstavlja izvanjski uteg za poopćivost i principijelnost Lockeove filozofije politike. Riječ je o dvije stvari:

Prvo o problemu moralnog opravdanja ropstva u teoriji opravdanog rata i u Lockeovu nacrtu "The Fundamental Constitutions of Carolina", koji svjedoči o njegovim istaknutim kolonijalističkim pothvatima.⁷

Drugo o Lockeovu protivljenju da se legitimirana politička prava iz "Two Treatises" zazovu u borbi irskih katolika, a protiv Britanske krune.⁸

4. 2. Naznake o Lockeovu utjecaju na klasične i suvremene inačice liberalne filozofije politike

Lockeov utjecaj na klasični liberalizam prisutan je u argumentacijskim strategijama i doveznim točkama, koje trebaju razriješiti središnju dvojbu moderne zajednice: kako pomiriti interesni i svjetonazorski pluralizam, odnosno razborita neslaganja oko koncepcija dobra života, s ključnom novovjekom vrlinom javne moralnosti – političkim mirom, koji podrazumijeva stabilnu i prosperitetnu političku zajednicu?

Odgovor Hobbesove apsolutističke političke teorije ne zadovoljava, jer jamstvo građanskog mira plaća visokom cijenom političke neslobode. Drugim riječima, horizontalni strah među građanima je načelno nestao, ali samo zahvaljujući vertikalnom strahu prema, umjetno stvorenoj, enormnoj moći suverena. Lockeovo protoliberalno stajalište pak, ne uzdaje se u apsolutističku strategiju asimetrije moći, nego upravo suprotno, u strategiju simetrije i ravnoteže moći, oličene u građanskim i političkim pravima državljana, a nasuprot ograničenoj, nepristranoj i odgovornoj vlasti. Upravo takav normativni i institucionalni ustroj treba biti pouzdanija brana ne samo pred građanskim, nego i političkim prijetnjama životu, slobodi i vlasništvu.

Lockeovo je stajalište obrubljeno s dvije premise, koje, *mutatis mutandis*, nasljeđuje klasični i suvremeni liberalizam. Riječ je o:

1.) Ekspresiji novovjekog subjektiviteta slobode u ideji individualnog samostvaranja, a kroz moralne izbore. Metodički negativni aspekt konstituiranja osobe kao moralnog, socijalnog i političkog subjekta, očituje se u Lockeovoj retorici samoevidentnih i jednakih prirodnih prava, dok se metodički pozitivni aspekt moralnog djelovanja osobe očituje u vlasničkom potvrđivanju i svjesnom kreiranju različitih oblika ljudske povezanosti.

2.) Povjerenju u ljudski um, koji nasuprot tradicije, normativnosti prirode, Božje providnosti, ili pak afektivno utemeljenih veza, jedini je sposoban pružiti moralno prihvatljivu legitimaciju ljudskog djelovanja i ljudskih, privatnih, socijalnih i političkih, povezanosti.

Obje ideje, sloboda i um, određuju političku teoriju prosvjetiteljstva te svojim individualističkim i univerzalističkim potencijalima određuju klasične i suvremene inačice liberalizma.

Klasične liberalne teorije – Voltairea, Montesquieua, Kanta, Painea, federalista, Constanta, De Tocquevillea, Milla – razvijaju Lockeove postavke i na različite načine opravdavaju načela liberalne filozofije politike. Zajedničko im je uporište, shodno prosvjetiteljskom naboju, radikalni humanizam. To se stajalište ogleda u napuštanju teološkog konteksta i argumentacije, (česta deistička metafizika, nasuprot tradicionalnom teološkom intervencionizmu, treba upravo istaknuti moralnu slobodu i odgovornost čovjeka); te u

snažnoj afirmaciji ideje moralnog subjektiviteta pojedinca i njegova slobodnog i odgovornog samorazvoja. Ideja slobodnog samorazvoja pojedinca u moralnim izborima, a u okviru klasičnog liberalizma, opravdava se sa tri temeljne argumentacijske strategije, in nuce prisutne u Lockeovim postavkama o prirodnim pravima pojedinaca. Riječ je o:

1.) Argumentacijskoj strategiji koja polazi od samoevidentnosti zla u nasilju i strahu, te principijelnom skepticizmu spram simboličkih iskaza – vjerovanja ili vrednota – koji opravdavaju fizičku patnju ljudi;

2.) Strategiji pomirenja individualnog i zajedničkog života u središnjoj vrednoti individualne autonomije, koja objedinjuje unutarnji zakon moralne slobode i vanjski zakon pravne slobode;

3.) Strategiji antipatenalističkog inzistiranja na suverenitetu pojedinca nad vlastitim djelovanjima i slobodi životnog eksperimentiranja.

Prva je strategija karakteristična za Voltairea i Montesquieua, druga za Kanta, a treća za Milla. Propitivanje, usporedbu i kritiku takvih argumentacijskih strategija trenutačno ostavljamo po strani. Jednako tako, za drugu prigodu ostavljamo i analizu Lockeova utjecaja na suvremene inačice liberalne filozofije politike: libertarijanki liberalizam Roberta Nozicka, perfekcionistički liberalizam Josepha Raza, te socijalni i politički liberalizam Johna Rawlsa. Tek preliminarno i u nacrtu naznačili bismo sljedeće:

Lockeov utjecaj na libertarijanski liberalizam očituje se u Nozickovu⁹ striktnom poimanju čovjeka kao individualnog nositelja vlasničkih prava. Shodno tome, Nozick inzistira na apsolutnom moralnom prioritetu i intaktnosti jednake slobode pojedinaca da slobodno raspolažu vlastitom osobom i vlastitim resursima. Pri tome se čitav socijalni i politički poredak izvodi i legitimira iz isključivo i izrazito voluntaristički interpretiranih pristanaka u procesima ugovornih transfera prava.

Perfekcionistički liberalizam Josepha Raza¹⁰ pak, oslanja se na suprotne točke Lockeova nasljeđa. Raz, naime, nastoji pomiriti perfekcionizam i liberalizam tako što se oslanja na Lockeovu distinkciju između samovolje i slobode, odnosno na krucijalnu povezanost slobode i uma, te na važnost političkog autoriteta i zakona za proširenje vrijednosti osobne slobode. S takvih uporišta, Raz nastoji oprav-

dati pozitivne dužnosti političkog autoriteta da, ostajući u okviru liberalne paradigme, ipak stvara pretpostavke, i time promiče, pluralizam vrijednih i autonomnih oblika ljudske dobrobiti.

Naposlijetku, socijalni i politički liberalizam Johna Rawlsa¹¹ pridaje Lockeovu nasljeđu – jednakoj slobodi pojedinca da, shodno svom vlasničkom potvrđivanju, racionalno određuje privatne, socijalne i političke oblike života, – dvije temeljne novine.

Prva novina zahvaća socijalnu dimenziju. Rawls nadilazi Lockeovo usko poimanje jednakosti osoba kao formalne jednakosti njihovih prava odnosno šansi. Rawls to čini tako što u koncepciji pravednosti kao pravičnosti, ističe racionalistički aspekt kontraktualističkoga etičkog rezoniranja (traženje načela za koja nitko nema valjanog razloga da ih odbaci) i dopijeva do opravdanja dvaju načela dobro uređenog društva. Radi se o posebno interpretiranim načelima slobode i jednakosti moralnih osoba. Prvo načelo je uglavnom sukladno klasičnom liberalnom načelu jednake slobode i otvorenosti svih položaja za svakog člana političke zajednice. Pri tome, svakome se državljaninu može jamčiti jedino pravična vrijednost političkih sloboda. Drugo načelo je načelo razlike. Njegova je zadaća da suptilnim i ograničenim preferencijskim djelovanjem u normativnom prostoru diobene pravednosti, podupre vrednotu moralne jednakosti osoba. Načelo razlike zahtijeva da od racionalno opravdanih društvenih nejednakosti, koje se u sustavu dobro uređene društvene suradnje ne mogu izbjeći, koristi imaju svi, a ponajviše, u relativnom smislu dakako, najslabije stojeći članovi političke zajednice.

Druga Rawlsova novina tiče se političkog aspekta njegova liberalizma. Rawls naime, u svojim zadnjim većim radovima – "Political Liberalism" i "The Law of People" – napušta svjetonazorsko i sveobuhvatno moralno utemeljenje liberalizma, koje preferira individualističke oblike života upućene na samorazvoj pojedinca. Rawls to čini tako što, u osloncu na Lockeovu ideju tolerancije, sužava moralne preduvjete liberalizma – svodeći ih na suglasnost o slobodi i jednakosti osoba ili strana (kolektivistički oblici života nisu isključeni) u sustavu pravične društvene suradnje. S takvim sužavanjem moralnih preduvjeta liberalizma, Rawls postiže svoj cilj – proširuje političku inkluzivnost liberalizma. To je i ra-

zlog da svoju koncepciju pravednosti naziva političkom, a ne metafizičkom, kao što i inzistira na tome da svoje stajalište odredi kao politički, a ne kao svjetonazorski liberalizam.

Riječju, suvremene inačice liberalne filozofije politike priznaju Lockeovo nasljeđe i razvijaju ga u različitim smjerovima. Nozick u smjeru beskompromisnog priznanja zaštićene individualne slobode u vidu izvanjski nedodirljivih individualnih vlasničkih prava; Raz u smjeru umno i moralno prihvatljive ljudske dobrobiti, koja manifestira pozitivnu slobodu i autonomiju; Rawls u smjeru složene teorije pravednosti koja treba postići ravnotežu između moralne ideje slobode i ozbiljno shvaćene ideje jednakosti moralnih osoba.

NAPOMENE

Uvod

- 1 Vidi: Raul Raunić, *Pretpostavke liberalnog razumijevanja čovjeka*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2005.
- 2 U razdoblju od 1681. do 1683. radikalni vigovci na čelu s Shaftesburyjem, Greyem, Russelom i Fergusonom raspravljaju o pobuni i načinima na koje je moguće zadobiti pristaše. Osobito je Lord Russel inzistirao na tome da prije negoli se uzme oružje u ruke treba "objaviti deklaraciju koja će jasno pokazati za što se zalažemo". Vidi: Peter Laslett, "The English Revolution and John Locke's 'Two Treatises of Government'", *Cambridge Historical Journal* (1956): 40-45. i Richard Ashcraft, "Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government: Radicalism and Lockean Political Theory" u: *Locke's Moral, Political and Legal Philosophy*, (ed. J. R. Milton), Ashgate, Aldershot, 1999, p. 3-60.
3. Usp. John Simmons, *On the Edge of Anarchy: Locke, Consent, and the Limits of Society*, Princeton University Press, Princeton, 1993.
- 4 Usp. Karl Olivecrona, "Locke's Theory of Appropriation", u: *Locke's Moral, Political and Legal Philosophy*, ibid., p. 265-279.
- 5 John Locke, *Two Treatises of Government*, (A critical edition with an introduction and apparatus criticus by Peter Laslett), Cambridge at the University Press, Cambridge 1963., b. II., ch. V, sec. 44, p. 316.
- 6 Usp. John Simmons, *The Lockean Theory of Rights*, Princeton University Press, Princeton 1992.
- 7 John Locke, *Two Treatises of Government*, ibid., b. II., ch. 5., sec. 34, p. 309.
- 8 Poseban metaforički naboj odabranom nazivu daje Lockeova nakana da izruguje sklonost Francuza prema apsolutizmu.
- 9 John Locke, *An Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul*, (ed. A. W. Wainright), Clarendon Press, Oxford, 1987., p. 114. Navedeno prema David Wootton, "Locke's liberalism", u: John Locke, *Political Writings*, Penguin Books, Harmondsworth, 1993, p. 12.

1. Kontekstualna i metodička pitanja Lockeove filozofije politike

- 1 Novovjekovni prijevori o genezi, naravi, obliku, dosegu i svrsi političkog autoriteta, konceptijski prepoznatljivo započinju s Ockhamovom

- prirodno-pravnom delegitimacijom papinskoga apsolutnog autoriteta i Marsilijevom sekularizacijom prisilne, političke moći, zadaća koje je čuvanje političkog mira; odnosno tezama o "ljudskom zakonodavcu", zakonu kao "oku mnoštva očiju", i implicitno narodnom suverenitetu, premda pod narodom, u staleški ustrojenoj zajednici, Marsilije Padovanski podrazumijeva "popolo grosso" ili vlastelu. Vidi: Ockham, *Opera politica*, (ur. M. Miladinov), Demetra, Zagreb 2001, posebice rasprave "O carskoj i papinskoj vlasti" (str. 388-461) i "Kratak spis o tiranskoj vladavini", (str. 57-221), odnosno interpretativno Janet Coleman, "Ockham's Right Reason and the Genesis of the Political as 'Absolutist'", u: *History of Political Thought*, Imprint Academic vol. XX., No. 1., Spring 1999. Vidi također: Heinz Rausch "Marsilije Padovanski", u: *Klasici političkog mišljenja*, (ur. Maier i dr.), Golden marketing, Zagreb 1998, knjiga 1, str. 149-169; Leo Strauss, "Marsilije Padovanski", u: *Povijest političke filozofije* (ur. Strauss i Cropsey), Golden marketing, Zagreb 2006, str. 193-206; Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1978.
- 2 U djelu *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* iz 1566. Bodin iznosi svoju prvu teoriju suverenosti, koja predstavlja kompromis sa srednjovjekovnim konstitucionalizmom, budući da, primjerice, priznaje normativnu snagu krunidbene zakletve, kao ograničavajući čimbenik vladareve političke vlasti. Deset godina kasnije (1576), vidjevši učinke Bartolomejske noći – u Parizu i okolici je tijekom dva i pol mjeseca pobijeno oko 25 000 hugenota, a i sam Bodin je jedva izbjegao pokolju – Bodin radikalizira svoju teoriju suverenosti, pridajući joj jasnu apsolutističku dimenziju. Usp. Jean Bodin, *Šest knjiga o republici*, Politička kultura, Zagreb 2002, odnosno interpretativno Julian Franklin, *Jean Bodin and The Rise of Absolutist Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973; Julian Franklin, *Jean Bodin and The Sixteenth Century Revolution in The Methodology of Law and History*, Columbia University Press, New York, 1963; Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, ibid.
- 3 J. Bodin, *Šest knjiga o republici*, ibid., str. 33.
- 4 J. Bodin, ibid., str. 8.
- 5 J. Bodin, ibid., str. 9.
- 6 U srpnju 1666. Locke upoznaje i medicinski savjetuje Lorda Ashleya, a već sljedeće godine Locke seli u Lord Ashleyev dom i postaje njegov osobni liječnik i odgojitelj njegova unuka. Locke se proslavio operacijom koja je u to doba predstavljala, kazuje Laslett, "pravo medicinsko čudo" – uklonio je absces Lordu Ashley-u i ugradio mu zlatnu drenažnu cjevčicu uz trbušnu stjenku, koja je trebala spriječiti nastanak novih abscesa. Kasnija medicinska istraživanja pokazala su da je cjevčica bila beskorisna, no život Lockeova zaštitnika svejednako je bio spašen. Šire o tome i Lockevu životnom putu vidi u: P. Laslett, ibid., p. 25-37; i D. Wootton, ibid., p. 16-49.
- 7 Navedeno prema D. Wootton, ibid., p. 45.
- 8 Riječ je o prioritetu vjerske pred političkom obvezom. Shaftesburyjev odgovor u govoru od 25. ožujka 1679. jest "Papinstvo i ropstvo, kao dvije sestre, idu ruku pod ruku", Navedeno prema: John Dunn, *The Political Thought of John Locke*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, p. 44.

- 9 Usp. Sir Robert Filmer, "Patriarcha: Obrana prirodne vlasti kraljeva od neprirodne slobode naroda", u: John Locke, *Dve rasprave o vladi*, knjiga I., Mladost, Beograd, 1978, poglavlje III. i poglavlje V.
- 10 Usp. Sir Robert Filmer, *ibid.*, poglavlje V, str. 65-66.
- 11 John Dunn upozorava na cirkularnost Filmeorva izvoda: vlast je prenosiva zbog kontinuiteta, kontinuitet je razlog za prenosivost vlasti. Usp. John Dunn, *The Political Thought of John Locke*, *ibid.*
- 12 John Locke, *Two Treatises of Government*, *ibid.*, p. 153.
- 13 Usp. John Locke, *ibid.*, Book I, chap. IV, 24, p. 175.
- 14 Locke, *ibid.*, Book I, ch. IV, 41, p. 187.
- 15 Locke, *ibid.*, Book I, ch. VI, 52, p. 196.
- 16 Locke, *ibid.*, Book I, ch. VII, 74, p. 214.
- 17 Locke, *ibid.*, Book I, ch. VIII, 78, p. 217-218.
- 18 Locke, *ibid.*, Book I, ch. VIII, 80, p. 220.
- 19 Locke, *ibid.*, Book I, ch. IV, 43, p. 188-189.
- 20 Locke, *ibid.*, Book I, ch. IX, 81, p. 220-221.
- 21 Locke, *ibid.*, Book I, ch. XI, 116, p. 243.
- 22 Locke, *ibid.*, Book I, ch. XI, 106, p. 236-237.
- 23 Locke, *ibid.*, Book I, ch. IX, 92, p. 227.
- 24 Locke, *ibid.*, Book I, ch. IX, 92, p. 228.
- 25 Locke, *ibid.*, Book I, ch. IX, 86, p. 223.
- 26 Locke, *ibid.*, Book I, ch. IV, 42, p. 188.
- 27 Locke, *ibid.*, Book I, ch. IX, 92, p. 227.
- 28 Locke, *ibid.*, Book I, ch. VI, 67, p. 208.
- 29 Locke je u to doba izravno uključen u političke borbe. Nasuprot teze o Lockeovoj "političkoj nevinosti", Laslett pokazuje da je Locke osobno, idući od kuće do kuće, pripremao dolazak i smještaj ne samo Shaftesburyja, nego i Rumseya, vođe njegovih bukača. Nadalje, Locke je u to doba, početkom 1681. kada je donesena odluka o oružanom otporu vlasti ukoliko propadne Treći parlament isključenja, najvjerojatnije i autor spisa "Napuci vitezovima zemlje za njihovo ponašanje u parlamentu" što se smatra prvim modernim stranačkim dokumentom. Usp. Peter Laslett, *ibid.*
- 30 Takav odabir tajnog naziva može se učiniti neuobičajenim i odveć vulgarnim za filozofa Lockeova kova. Postoje, međutim, barem tri razloga koja upućuju na moguće objašnjenje. Prvo, Locke je po svom obrazovanju i liječnik; drugo, postoje indicije da je Lord Ashley bolovao od sifilisa, i treće, Lockeovo vigovsko društvo smatralo je da je sklonost apsolutizmu upravo bolest Francuske. Usp. P. Laslett, *ibid.*, p. 62.
- 31 Peter Laslett, *ibid.* Usp. također James Tully, *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*, Cambridge University Press, Cambridge 1993. Najgorljiviji zagovornik teze o Lockeovu političkom aktivizmu je Richard Ashcraft, koji dokazuje, s mnogo argumenata, da je Locke bio glavni financijski organizator vigovskih revolucionarnih aktivnosti i to ne samo u konspirativnom planu Rye House Plot iz 1683., nego i neuspjele pobune u Monmouthu 1685. Vidi: R. Ashcraft, "Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government", *Political Theory*, Vol. 8, No. 4, November 1980., p. 429-485., odnosno u zborniku, *Locke's Moral, Political and Legal Philosophy*, (ed. J.R. Milton), Ashgate, Brookfield, 1999. p. 3-60.
- 32 Usp. John Dunn, *Locke*, Oxford University Press, Oxford, 1989, p. 10.
- 33 David Wootton, *ibid.*, p. 49-64.

- 34 John Locke, *ibid.*, Book I, ch. IV, p. 188-189.
- 35 Deističko uvjerenje ograničava Božju ulogu na čin stvaranja prema racionalnim zakonima, dok je sudbina stvorenog svijeta prepuštena ljudima kao njegovim racionalnim stvorenjima, koji mogu prepoznati umne svrhe. Bog hoće da njegova stvorenja budu sretna i omogućuje da vrline budu put k sreći. Božja dobrohotnost je, međutim, nezainteresirana i zato je on stvari uredio tako da je znanje potrebno za sreću dostupno svima. Spasenje ne ovisi o Objavi, nego je prava religija iskaz univerzalne umne ljudske prirode. Takvo stajalište o "odsutnom Bogu", koji je svijet povjerio svojim racionalnim stvorenjima zahvalna je metafizička pretpostavka prosvjetiteljskih autora, budući da izvanjski osigurava polje ljudske moralnosti i omogućuje samorazumijevanje čovjeka u pojmovima racionalnosti, slobode i odgovornosti. Pojam deizam nastaje u Francuskoj krajem 16. stoljeća, a u prvoj polovici 17. stoljeća širi se kod engleskih pisaca kao što je primjerice Edward Herbert.
- 36 Vidi: Aristotel, *Nikomahova etika*, Globus/SNL, Zagreb, 1988, 1134 b 18.
- 37 Usp. Leo Strauss, *Prirodno pravo i istorija*, *ibid.*, str. 179 i 183.
- 38 Slično stajalište o kršćanskim temeljima Lockeove filozofije politike zastupa i Jeremy Waldron. Vidi: *God, Locke and Equality: Christian Foundations in Locke's Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- 39 Usp. John Dunn, *Locke*, *ibid.*, p. 61.
- 40 Talijanski protestantski teolozi i reformatori Fausto Sozzini i njegov stric Lelio Sozzini (lat. Socinus) pobijali su tradicionalne kršćanske dogme o transsupstancijalnosti, odnosno o Sv. trojstvu i o istočnom grijehu. Naučavali su unitarnu teologiju i odbacivali misticizam u vjeri, a zagovarali autoritet razuma. Tijekom progonstva u Nizozemskoj, Locke se 1679. upoznaje sa socinijevskim djelom Georgea Enyedia, *Objašnjenja*, a već 1680. posjeduje i manju zbirku socinijevskih knjiga. Nakon što je Locke 1695. objavio djelo *Reasonableness of Christianity*, John Edwards ga je dvaput oštro napao zbog socinizma, koji je izjednačio s ateizmom. Godinu dana kasnije anglikanski teolog i protivnik religijske tolerancije Edward Stillingfleet, pridružuje se optužnici protiv Locke i štoviše tvrdi da je i Lockeov *An Essays concerning Human Understanding* također socinističko djelo. Locke će poricati utjecaj socinizma, koji je ipak očito postojao, i štoviše nijekati da je ikada čitao socinističke knjige.
- 41 John Locke, "The Idea We Have of God", u: J. Locke, *Political Writings*, *ibid.*, p. 238.
- 42 John Locke, "Inspiration", u: Locke, *Political Writings*, *ibid.*, p. 238-239.
- 43 John Locke, *Two Treatises*, *ibid.*, Book I, ch. IX, 86., p. 223.
- 44 John Locke, *ibid.*, Book I, ch. IX, 101., p. 233. U Prvoj raspravi, V. poglavlju, 46. odjeljku, Locke slično tome piše: "Vjerujem da Bog govori različito od ljudi jer govori istinitije i izvjesnije; ali kada se on milostivo ponizi da govori ljudima, tada ne mislim da govori različito od njih kršeći jezična pravila koja oni rabe. Kada se ponizi da im govori, to ne čini zato da bi se unizio do njihovih sposobnosti, nego zato da ne bi promašio svrhu govoreći im ono što tako izgovoreno, oni ne bi razumjeli" (p. 191).

- 45 Usp. John Locke, *ibid.*, Book II, ch. VI, 61, p. 326; zatim ch. VI, 63, p. 237; i ch. XV, 172, p. 400-401.
- 46 John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. John W. Yolton, J. M. Dent and Sons LTD., London, 1961., volume I., book II., chapter XXI, section 60, p. 225.
- 47 Locke nikada nije otvoreno prihvatio deističko stajalište, ali su se zato skeptici i deisti: Mathew Tindal u djelu *Kršćanstvo staro kao i stvaranje*, John Toland u djelu *Kršćanstvo, a ne misterij* i Lockeov bliski prijatelj Anthony Collins u djelu *Rasprava o slobodnom mišljenju*, pozivali na Lockeov *Ogled o ljudskom razumu*.
- 48 John Locke, *Essays on the Law of Nature*, No. VIII., "Question: Is each man's private interest the foundation of the law of nature? Answer: No", u: J. Locke, *Political Writings*, *ibid.*, p. 181. i p. 178.
- 49 Vidi: "Letter to Tom", u: Locke, *Political Writings*, p. 140.
- 50 John Locke, *Two Treatises of Government*, *ibid.*, Book II, ch. II, 6, p. 289. i ch. V, 27, p. 305.
- 51 John Dunn, *Locke*, *ibid.*, Preface, vii.
- 52 Proturječja u Lockeovu djelu isticali su James Tyrrell, svojedobni Lockeov prijatelj i jedan od rijetkih koji su znali ili nagađali tko je pravi autor *Rasprava*, te interpreti: Sir James Stephen, C. E. Vaughan, G. H. Sabine i Peter Laslett. Vidi: Geraint Parry, *John Locke*; George Allen and Unwin, London, 1987, str. 74-91.
- 53 John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, *ibid.*, volume I, b. I, ch. III, sec. 13, p. 35.
- 54 Locke, *ibid.*, vol. I, b. II, ch. XXVIII, sec. 12. i 13, p. 300-301.
- 55 Locke, *ibid.*, vol. I, b. II, ch. XXVIII, sec. 11, p. 298.
- 56 Locke, *ibid.*, vol. I, b. I, ch. III, sec. 1, p. 25, i sec. 3, p. 27.
- 57 Locke, *Two Treatises*, *ibid.*, b. II, ch. II, 11, p. 292. i b. II, ch. IX, 124, p. 369.
- 58 Locke, *Two Treatises*, *ibid.*, b. I, ch. XI, 109, p. 238. i b. II, ch. VI, 52, p. 321.
- 59 Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, *ibid.*, vol. I, b. II, ch. XXVII, sec. 3, p. 276. i b. II, ch. II, sec. 1, p. 90.
- 60 Locke, *ibid.*, volume I, b. II, ch. XXVII, sec. 18, p. 287.
- 61 Na takvoj tezi o nekonzistentnosti Lockeova djela inzistira Peter Laslett u svom kritičkom uvodu u *Two Treatises*, *ibid.* Sličnu tezu zastupa i Richard Aaron u *John Locke*, Clarendon Press, Oxford, 1955.
- 62 John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, *ibid.*, vol. I, b. I., ch. IV, sec. 24, p. 58.
- 63 John Locke, *Essays on the Law of Nature*, Translated by W. von Leyden, Clarendon Press, Oxford, 1954, p. 199., navedeno prema: Ruth Mattern, "Moral Science and the Concept of Persons in Locke", in: *The Philosophical Review*, LXXXIX, No. 1. (January 1980), p. 24-45.
- 64 John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, *ibid.*, vol. I, b. II, ch. 11, sec. 16, p. 113.
- 65 Locke, *ibid.*, vol. I, b. II, ch. XXII, sec.1, p. 238.
- 66 Locke, *ibid.*, vol. I, b. II, ch. XXII, sec. 2, p. 238.
- 67 Locke, *ibid.*, b. IV, ch. V, sec. 11, p. 181.
- 68 Locke, *ibid.*, b. III, ch. XI, sec. 16, p. 113.
- 69 Usp. Michael Ayers, *Locke: Epistemology and Ontology*, Routledge, London, 1996., volume II. Ontology., part. II., "God, Nature and the Law of Nature", p. 131-202. Usp. također Ruth Mattern, "Moral Scien-

- ce and the Concept of Persons in Locke", ibid.
- 70 Usp. John Simmons, *The Lockean Theory of Rights*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1992, posebice prvo poglavlje "The Structure of Locke's Moral Theory", p. 14-67.
- 71 John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ibid., vol. II, b. III, ch. XI, sec. 15, p. 112-113.
- 72 Locke, ibid., vol. II, b. III, ch. XI, sec. 16, p. 113.
- 73 Locke, ibid., p. 113.
- 74 Usp. Leo Strauss, *Prirodno pravo i istorija*, ibid., str. 174-216. i "Locke's Doctrine of Natural Law" u: L. Strauss, *What is Political Philosophy?*, The Free Press, New York, 1959, p. 197-220.
- 75 Usp. David Wotton, "Locke's liberalism", ibid., p. 26-36. Locke još u *Essays on the Law of Nature* uvodi pojam "prirodnog svjetla", koji će se kasnije javiti u *An Essay concerning Human Understanding*. Pojam "prirodnog svjetla" metaforički označava razum, koji dohvaća prirodni zakon, a on pak predstavlja moralne naputke koji nas "vode najvišem stupnju vrline i sreće na koju Bog poziva, a kojoj priroda smjera", Locke, *Essays on the Law of Nature*, navedeno prema L. Strauss, "Locke's Doctrine of Natural Law", ibid., p. 213.
- 76 Pred sam kraj života 1703. Locke je napisao djelo *Some Thoughts Concerning Reading and Study for a Gentleman* u kojem politiku razdvaja na dinamički moment upućen na načelna i teorijska pitanja te, s druge strane, statički moment upućen na praktična i iskustvena pitanja. Shodno tome, Locke gospodi preporučuje i literaturu. Za prvi dio proučavanja politike, Locke preporučuje "prvu knjigu gospodina Hookera *Crkvena politika* i djelo gospodina Algernona Sydneya *Knjiga o vlasti*; ovu posljednju nikada nisam pročitao. (Dopustite da ovdje dodam i *Dvije rasprave o vlasti*, tiskane 1690. i *Raspravu o državnoj politici* Petera Paxtona, tiskanu ove godine.) Tome je moguće dodati Puffendorfove *De Officio Hominis et Civis* i *De Iure Naturali et Gentium*, ova posljednja je najbolja knjiga takve vrste". Navedeno prema Martyn P. Thompson, "Locke's contract in context", u: *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, (ed. D. Boucher / P. Kelly), Routledge, London / New York 1994. p. 73-94.
- 77 Locke, *Two Treatises*, ibid., b. II, ch. VIII, 98, p. 351.
- 78 Locke, ibid., b. II, ch. II, 5, p. 288.
- 79 Richard Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, (ed. A. S. McGrade and B. Vickers), London, 1975, I., VIII, 8, p. 131. Navedeno prema John Plamenatz, *Man and Society: Political and Social Theories from Machiavelli to Marx*, Volume one: From the Middle Ages to Locke, Longman, Essex, 1993, p. 228.
- 80 Richard Hooker, ibid. Navedeno prema David Boucher and Paul Kelly, "The social contract and its critics" u: *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, ibid., p. 1-34. Navod na str. 12.
- 81 William Barclay, *Barclay contra Monarchomachos*, Lib. 3, c. 16. Navedeno prema J. Locke, *Two Treatises of Govrenment*, ibid., b. II, ch. XIX, 237, p. 441.
- 82 William Barclay, ibid., 1., 3., c., 8. Navedeno prema J. Locke, ibid., b. II., ch. XIX., 233., p. 438.
- 83 William Barclay, ibid., Lib. 3, c. 16. Navedeno prema J. Locke, ibid., b. II, ch. XIX, 237, p. 441.
- 84 Usp. Martyn P. Thompson, "Locke's contract in context", u: *The Social*

- Contract from Hobbes to Rawls*, ibid., p. 73-94.
- 85 Samuel von Pufendorf, *Elementorum Jurisprudentiae Universalis*, (ed. C. H. Oldfather and al.), Oxford and London, Carnegie, 1934, vol. II, p. xxx, i xxviii. Navedeno prema: Martyn P. Thompson, ibid., p. 81.
- 86 Samuel von Pufendorf, ibid., p. 209 i 233-234. Navedeno prema Martyn P. Thompson, ibid., p. 81-82. Pufendorfov empirijski pristup, Thompson, oslanjajući se dijelom i na Pufendorfov izričaj, naziva eksperimentalnim, ali to interpretacijski može zavesti na krivi trag.
- 87 Samuel von Pufendorf, *De Officio Hominis et Civis*, (ed. F. G. Moore, Oxford and London, Carnegie, 1926., vol. II., book 2, ch. 5, sec. 9. Navedeno prema Martyn P. Thompson, ibid., p. 83.
- 88 Samuel von Pufendorf, ibid., vol. II, book 2, ch. 5, sec 6. Navedeno prema Martyn P. Thompson, ibid., p. 84.
- 89 Samuel von Pufendorf, *Elementorum ...*, ibid., vol II, p. 291. Navedeno prema M. P. Thompson, ibid., p. 84.
- 90 Samuel von Pufendorf, *De Officio Hominis et Civis*, ibid., vol. II, book 2, ch. 11, sec. 3. i ch. 9, sec. 6. Navedeno prema M. P. Thompson, ibid., p. 85.
- 91 Hugo Grotius, *De iure belli ac pacis*, trans. as *On The Law of War and Peace*, Wildy and Sons, New York 1964, I, iv, navedeno prema: Stephan Buckle, "Natural Law", u: *A Companion to Ethics*, ed. P. Singer, Blackwell, Cambridge, Massachusetts, 1994, p. 161-174. O dijelom suprotnim interpretacijama Grotiusova djela, posebice što se tiče njegova sekularizma, vidi: G. Hoffman – Loerzer, "Grotius", u: *Klasici političkog mišljenja*, Golden marketing, Zagreb, 1998, knjiga 1, str. 244-264.
- 92 Thomas Hobbes, *Leviathan, or The Matter, Forme, and Power of a Common – Wealth Ecclesiasticall and Civill*, ed. by C. B. Macpherson, Penguin Books, Harmondsworth, 1985, part I, ch. XI, p. 160.
- 93 Thomas Hobbes, *Leviathan*, ibid., part II, ch. 21, p. 271.
- 94 Usp. Peter Laslett, ibid., p. 72.
- 95 Usp. David Wootton, ibid., p. 111. i 112.
- 96 John Locke, Works, 1801, IV, 477. Navedeno prema Peter Laslett, ibid., p. 73.
- 97 Vidi: D. Wootton, ibid., p. 119, notes no. 3.
- 98 Metodom političke antropologije nazivamo jedan od Lockeovih pristupa tradicionalnim zajednicama, koji počiva na iskustvenim uvidima i povijesnim pretpostavkama o ustrojstvu moći u segmentiranim, arhajskim zajednicama. Politička antropologija potrebna je Locke u metodički negativnom smislu. Njezini se uvidi o prijelazu iz srodstvene u političku zajednicu moralno reinterpreтирају i ugrađuju u Lockeovu središnju metodu racionalnoga kontraktualizma. Na taj način Locke unaprijed odbacuje prigovore povijesnog iskustva, a njegova središnja metoda racionalnog kontraktualizma dobiva na uvjerljivosti. Usp. Jeremy Waldron, "John Locke: social contract versus political anthropology", u: *Social Contract from Hobbes to Rawls*, ibid., p. 51-72.
- 99 Locke, *Two Treatises*, ibid., b. II, ch. VI, sec. 74, p. 334-335.
- 100 Locke, ibid., b. II, ch. VIII, sec. 110, p. 359.
- 101 Locke, "Two Sorts of Knowledge", u: J. Locke, *Political Writings*, ibid., p. 259-260.
- 102 Hobbes, *Leviathan*, ibid., part II, ch. XX, p. 260-261.
- 103 Thomas Hobbes, ibid., part II, ch. XX, p. 261.
- 104 U političke razmirice nazvane Rasprava o novcu za brodovlje tijekom

1637. do 1640., Hobbes se teorijski neizravno, ali prepoznatljivo uključuje svojim djelom *Elements of Law, Natural and Politic* napisanim 1640. On zagovara isključivo pravo kraljeve prerogative da mobilizira vojsku zbog obrane zemlje, što je uostalom priznavala i oporba, ali i kraljev prerogativ da isključivo samostalno procjenjuje prijeti li zemlji opasnost ili ne, a čemu se oporba žestoko opirala. Usp. Richard Tuck, *Hobbes*, Oxford University Press, Oxford, 1990.
- 105 Thomas Hobbes, *ibid.*, part I, ch. XIII, p. 187.
- 106 Usp. Jeremy Waldron, "John Locke: social contract versus political anthropology", u: *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, *ibid.*, p. 51-72.
- 107 Locke, *Two Treatises* *ibid.*, b. II, ch. XIV, sec. 164, p. 345.
- 108 Locke, *ibid.*, b. II, ch. VIII, sec. 103, p. 353-354.

2. Lockeov protoliberalizam u "Drugoj raspravi o vlasti"

- 1 Usp. Niccolo Machiavelli, *Vladar*, Fakultet Političkih nauka u Zagrebu i Sveučilišna naklada Liber, Zagreb 1975. Od interpretacija usporedi Eberhard Schmitt, "Machiavelli", u: *Klasici političkog mišljenja*, *ibid.*, knjiga 1, str. 170-187. Zatim Pierre Manent, *An Intellectual History of Liberalism*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1996, poglavlje "Machiavelli and Fecundity of Evil", i posebice knjigu Quentin Skinnera, *Machiavelli*, Oxford University Press, Oxford 1996.
- 2 Usp. Thomas More, *Utopija: o najboljem uređenju države i o novom otoku Utopiji*, Kultura, Zagreb, 1952, str. 84. Usp. i interpretaciju Thomasa Nipperdeya, "Thomas Hobbes", u *Klasici političkog mišljenja*, *ibid.*, knjiga 1, str. 188-205. Naša je analiza upućena k Moreovim pretpostavkama na koje se Lockeov protoliberalizam može osloniti, a riječ je ponajprije o radnom samoproizvođenju, dok su bitne razlike u tome što Moreova konstrukcija ne razlikuje, za liberalizam krucijalnu, podjelu na privatnu i javnu sferu. Posljedica toga je da Moreov humanizam ipak ne može izbjeći zamka prosvijećene totalitarne diktature radnog društva.
- 3 Locke, *Two Treatises*, *ibid.*, b. II, ch. VIII, sec. 111, p. 360.
- 4 Usp. prikaz psihičkog i etičkog egoizma u : Joseph Ellin, *Morality and the Meaning of Life*, Harcourt Brace, Fort Worth, 1995, posebice treće poglavlje: "Challenges to Ethics: Egoism", p. 48-74.
- 5 John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, *ibid.*, vol. I, b. I., ch. III, sec. 3, p. 27.
- 6 Locke, *ibid.*, vol. I, b. II, ch. XX, sec. 2, p. 189.
- 7 Locke, *ibid.*, vol. I, b. II, ch. XX, sec. 3, p. 190.
- 8 Locke, *ibid.*, vol. I, b. I, ch. III, sec. 13, p. 34.
- 9 Locke, *ibid.*, vol. I, b. I, ch. III, sec. 13, p. 34.
- 10 Usp. Geraint Perry, *John Locke*, Allen and Unwin, London, 1978, p. 21-22.
- 11 Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, *ibid.*, vol. II, b. III, ch. VI, sec. 12, p. 49.
- 12 Locke, *Two Treatises*, *ibid.*, b. II, ch. II, sec. 6, p. 289.
- 13 Locke, *ibid.*, b. II, ch. II, sec. 6, p. 289.
- 14 Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, *ibid.*, vol. I, b. I, ch. III, sec. 6, p. 28.
- 15 Locke, *ibid.*, vol. I, b. II, ch. XXVIII, sec. 13, p. 301.
- 16 Locke, *ibid.*, vol. I, b. II, ch. XXVIII, sec. 11, p. 300.

- 17 Ključna određenja ljudske prirode, Locke donosi u II. knjizi, XXI. poglavlju znakovito naslovljenom "O moći". Temeljne odrednice čovjeka – volja, um i sloboda – eksplicitno su nazvane moćima ljudskog duha. To nije samo skrivena paralela s Hobbesovim određenjem čovjeka, koji je u moći vidio intersubjektivni iskaz metafizičkog pojma kretanja i time moć konzekventno izjednačio s životom, nego je to i jedan od iskaza čitavoga zapadnoga novovjekovog razumijevanja čovjeka, koji u potvrđivanju svoga *conatusa* izgrađuje vlastitu egzistenciju.
- 18 John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, *ibid.*, vol. I, b. II, ch. XXI, sec. 5, p. 195.
- 19 Locke, *ibid.*, vol. I, b. II, ch. XXI, sec. 5, p. 196.
- 20 Locke, *ibid.*, vol. I, b. II, ch. XXVIII, sec. 8, p. 296.
- 21 Locke, *ibid.*, vol. I, b. II, ch. XXI, sec. 8, p. 197.
- 22 Locke, *ibid.*, vol. I, b. II, ch. XXI, sec. 67, p. 230.
- 23 Locke, *ibid.*, vol. I, b. II, ch. XXI, sec. 71, p. 234.
- 24 Sir Robert Filmer, "Patriarcha", u: Locke, *Dve rasprave o vladi*, *ibid.*, str. 57.
- 25 Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, *ibid.*, vol. I, b. II, ch. XXI, sec. 50, p. 219.
- 26 Usp. Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford, 1989.
- 27 John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, *ibid.*, vol. I, b. II, ch. XXI, sec. 55, p. 222.
- 28 Locke, *ibid.*, vol. I, b. II, ch. XXI, sec. 56, p. 223.
- 29 Locke, *ibid.*, vol. I, b. II, ch. XXI, sec. 67, p. 229-230.
- 30 Locke, *ibid.*, vol. I, b. II, ch. XXI, sec. 60, p. 225.
- 31 Locke, *ibid.*, vol. I, b. II, ch. 58, p. 225.
- 32 Usp. Michael Ayers, *Locke: Epistemology & Ontology*, *ibid.*, Vol. II, Part II, ch. 16. "Reflections on Locke's ethics", p. 196-202.
- 33 Michael Ayers, *Locke: Epistemology & Ontology*, *ibid.*, p. 197.
- 34 John Locke, *Two Treatises of Government*, *ibid.*, b. II, ch. V, sec. 37, p. 312.
- 35 Usp. Robert E. Goodin, "Utility and the good", u: *A Companion to Ethics*, (ed. P. Singer), *ibid.*, p. 241-248.
- 36 John Locke, *Two Treatises*, *ibid.*, b. II, ch. II, sec. 6, p. 289.
- 37 John Locke, *ibid.*, b. II, ch. VII, sec. 82, p. 339. Moralni individualizam je u socijalnim ustrojstvima ipak djelomice ograničen, drži Locke, prirodnošću veza. U slučaju braka, to za Locke znači da je moralni individualizam ograničen onodobnom 'prirodnošću patrijarhalnosti' jer: "muž i žena ... ipak imaju različiti razum, i ponekad će nužno imati i različite volje. Budući da je prijeke potrebno da posljednja odluka, tj. pravilo bude negdje postavljeno, ono će prirodno pripasti muškarčevu dijelu, pošto je sposobniji i jači" (p. 339.). Feministička kritika Lockeova protoliberalizma ukazuje na unutarnju transformaciju patrijarhalnosti zapadne političke misli – od otvorenog patrijarhalizma monarhijskog očinstva Roberta Filmera, utemeljena na spolnom ili bračnom pravu muškarca, do odbacivanja političkog patrijarhalizma u Lockeovoj i drugim teorijama društvenog ugovora, ali i zadržavanja muškog patrijarhalnog prava, koje se onda sofisticiranije očituje u bratskom društvenom ugovoru. Drugim riječima, Locke je osporio prirodnu podređenost pojedinaca vlasti, ali je smatrao samorazumljivom prirodnu podređenost žena, posredovanu bračnim ugovorom,

- koja dovodi do toga da su žene nepotpuni moralni, socijalni i politički subjekti, budući da su predstavljene po "slobodnim i jednakim" muškim pojedincima. Usp. Carole Pateman, *Ženski nered: Demokracija, feminizam i politička teorija*, Ženska infoteka, Zagreb, 1998, posebice studije "Bratski društveni ugovor", str. 38-59; "Žene i pristanak", str. 72-87; i "Feminizam i demokracija", str. 193-206. Na jednostranosti interpretacije C. Pateman upozorava Jeremy Waldron u studiji "Adam and Eva", u: Waldron, *God, Locke and Equality: Christian Foundations in Locke's political Thought*, Cambridge University Press, 2002. p. 21-43.
- 38 Usp. John Rawls, *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1971, p. 560.
- 39 Locke, *Two Treatises*, *ibid.*, b. II, ch. III, sec. 19, p. 299.
- 40 Locke, *ibid.*, b. II, ch. II, sec. 6, p. 289.
- 41 Locke, *ibid.*, b. II., ch. VII, sec. 77, p. 336.
- 42 Locke, *ibid.*, b. II, ch. II, sec. 4, p. 287.
- 43 Locke, *ibid.*, b. II., ch. II, sec. 4, p. 287.
- 44 Locke, *ibid.*, b. II, ch. II, sec. 6, p. 289. Nekoliko redaka dalje Locke ponavlja istu tezu s time da umjesto posjeda piše "tijela i dobara".
- 45 John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, *ibid.*, vol. I, b. II, ch. XXI, sec. 67, p. 230.
- 46 John Locke, *Two Treatises*, *ibid.*, b. II, ch. II, sec. 6, p. 289.
- 47 John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, *ibid.*, vol. I, b. II, ch. XXI., sec. 67, p. 229.
- 48 To se razumljivo ne odnosi na privremene prirodne nejednakosti kakav je odnos između roditelja i djece, dok ona ne dođu u "doba razboritosti" i budu sposobna služiti se umom. Usp. J. Locke, *Two Treatises of Government*, b. II, ch. VI, sec. 57. i 61, p. 323. i p. 326.
- 49 John Locke, *Two Treatises of Government*, *ibid.*, b. II, ch. V, sec. 34, p. 309.
- 50 John Locke, *Two Treatises*, *ibid.*, b. II, ch. IX, sec. 123, p. 368.
- 51 John Locke, *ibid.*, b. II, ch. XV, sec. 173, p. 401.
- 52 Usp. Geraint Parry, *John Locke*, *ibid.*, posebice treće poglavlje "The Condition of Man and the State of Nature", p. 39-63.
- 53 Usp. Martin Seliger, *The Liberal Politics of John Locke*, George Allen & Unwin, London, 1968. Posebice šesto poglavlje "The Original of Property" (p. 180-208.) drugog dijela naslovljenog "Metapolitics and History".
- 54 Usp. Martin P. Thompson, "Locke's contract in context", *ibid.*, p. 73-94.
- 55 Thomas Hobbes, *Leviathan*, *ibid.*, part II, ch. 29, p. 367.
- 56 Thomas Hobbes, *Leviathan*, *ibid.*, p. 367.
- 57 John Locke, *Two Treatises*, *ibid.*, b. I, ch. IX, sec. 86, p. 223. Usp. i b. I., ch. IX, sec. 87, p. 224, i sec. 92, p. 227.
- 58 Usp. Geraint Perry, *John Locke*, *ibid.*, p. 50, i C. B. Macpherson, *Politička teorija posjedničkog individualizma*, CDD SSOH, Zagreb, str. 121.
- 59 Peter Laslett, *ibid.*, u: *Two Treatises*, napomena uz b. II., ch. V, sec. 27, p. 305.
- 60 Usp. Martin Seliger, *The Liberal Politics of John Locke*, *ibid.*, p. 187.
- 61 Usp. David Wootton, "Locke's liberalism", *ibid.*, p. 81.
- 62 Locke, *Two Treatises*, *ibid.*, b. II, ch. V, sec. 28, p. 306.

- 63 Locke, *ibid.*, b. II, ch. V, sec. 28, p. 307.
- 64 Locke, *Two Treatises*, *ibid.*, b. II, ch. V, sec. 27, p. 306. Argumente vrlo slične Lockeovim iznosi James Tyrrell. Njegov tekst, kako to pokazuju Laslett i Wootton, sadrži mnoge primjere potpuno istovjetne Lockeovim, ali Tyrrell ipak u objašnjenju vlasništva slijedi Grotiusa, koji pak rabi stari stoički model o zauzeću mjesta u kazalištu – prvi sam do mjesta za sjedenje stigao – kao logici nastanka vlasništva. Vidi napomenu Petera Lasletta, *ibid.*, u: *Two Treatises*, b. II., ch. V, sec. 27, p. 305-306; i Wootton, *ibid.*
- 65 Locke, *ibid.*, b. II, ch. V, sec. 27, p. 305-306.
- 66 Usp. Žarko Puhovski, "Vlasničko subjektiviranje", u: *Naše teme*, Zagreb, 1988., br. 12. Autor pokazuje da je vlasničko subjektiviranje individue, uz ugrađenu opasnost da se vlasništvo prometne u pravog subjekta, ne samo metodički jaka strana liberalne političke filozofije, koju socijalistička kritika nije uspjela, a ni mogla riješiti, nego je vlasničko subjektiviranje pojedinca na razini sfere potreba ili građanskog društva, epohalno ključno i nezamjenljivo, što dakako podrazumijeva i određeni tip političke konstitucije.
- 67 Metodičku distinkciju kojom se razlikuje primarno i sekundarno vlasništvo preuzimam od Gerainta Parry-ja, *John Locke*, *ibid.*, p. 51. i dalje.
- 68 Usp. C. B. Macpherson, "A Political Theory of Property" u autorovoj knjizi *Democratic Theory: Essays in Retrieval*, Clarendon Press, Oxford, 1984., p. 120-140. Usp. i prijevod "Politička teorija vlasništva", u: *Naše teme*, Zagreb, 1981., br. 7/8., kao i popratni tekst Slavena Ravlića "Aporije teorije demokracije", koji pruža prikaz i kritiku Macphersonova rada.
- 69 Usp. John Plamenatz, *Man and Society: Political and Social Theories from Machiavelli to Marx*, Longman, London and New York, 1992., volume I., "From the Middle Ages to Locke", p. 367-378.
- 70 Usp. Locke, *Two Treatises*, *ibid.*, b. II, ch. V, sec. 27, p. 305-306.
- 71 Usp. Locke, *ibid.*, b. I, ch. VIII, sec. 92, p. 227.
- 72 Promjenu u značenju vlasništva John Locke ističe riječima: "glavni predmet vlasništva danas nisu plodovi zemlje i životinje koje žive na njoj, nego zemlja sama", *Two Treatises*, *ibid.*, b. II, ch. V, sec. 32, p. 308.
- 73 Macpherson navodi i pravni akt "De Donis Conditionalibus" iz 1285. koji je sprječavao otuđivanje zemlje, ali naznačuje da se od kasnog trinaestog stoljeća stvaraju akti kao što je "Quia Emptores" iz 1290., koji dopuštaju i reguliraju prve oblike otuđivanja zemlje. Usp. C. B. Macpherson, "A Political Theory of Property", *ibid.*
- 74 Locke, *Two Treatises*, *ibid.*, b. II., ch. V, sec. 31, p. 308.
- 75 Locke, *ibid.*, b. II, ch. V, sec. 31, p. 308.
- 76 Locke, *ibid.*, b. II, ch. V, sec. 46, p. 318.
- 77 Locke, *ibid.*, p. 318.
- 78 Locke, *ibid.*, b. II, ch. V, sec. 33, p. 309.
- 79 Locke, *ibid.*, b. II, ch. V, sec. 36, p. 310.
- 80 Locke, *ibid.*, p. 311.
- 81 Locke, *ibid.*, b. II, ch. V, sec. 36, p. 311.
- 82 Locke, *ibid.*, b. II, ch. V, sec. 48, p. 319.
- 83 Locke, *ibid.*, b. II, ch. V, sec. 40, p. 314.
- 84 Locke, *ibid.*, b. II, ch. V, sec. 37, p. 312.
- 85 Usp. Amartya Sen, *On Ethics and Economics*, Basil Blackwell, Oxford,

- 1987, p. 10-22. Autor pokazuje, posredstvom antičkog filozofskog samorazumijevanja i modernih japanskih iskustava, da je, u ekonomskoj literaturi prevladavajući i tobože samorazumljiv, pojam racionalne motivacije kao unutarnje konzistentne strategije maksimalizacije vlastitog interesa, prekratak da odgovori na neizbježna pitanja ljudske dobrobiti.
- 86 Locke, *Two Treatises*, ibid., b. II, ch. V, sec. 37, p. 312.
 - 87 Hobbes, *Leviathan*, ibid., part I, ch. X, p. 150.
 - 88 Hobbes, ibid., p. 150.
 - 89 Hobbes, ibid., p. 150.
 - 90 Hobbes, ibid., part I, ch. XI, p. 161.
 - 91 Hobbes, ibid., p. 161.
 - 92 Locke, *Two Treatises*, ibid., b. II, ch. V, sec. 37, p. 312.
 - 93 Locke, ibid., b. II, ch. VIII, sec. 111, p. 360.
 - 94 Locke, ibid., p. 360.
 - 95 Locke, ibid., b. II, ch. VI, sec. 75, p. 335.
 - 96 Locke, ibid., b. II, ch. V, sec. 48, p. 319.
 - 97 Locke, ibid., b. II, ch. VIII, sec. 111, p. 361.
 - 98 Locke, ibid., b. II, ch. V, sec. 33, p. 309.
 - 99 Locke, ibid., b. II, ch. V, sec. 34, p. 309.
 - 100 Locke, ibid., b. II, ch. V, sec. 45, p. 317.
 - 101 Locke, ibid., b. II, ch. V, sec. 45, p. 317.
 - 102 Locke, ibid., b. II, ch. V, sec. 42, p. 315.
 - 103 Locke, ibid., b. II, ch. II, sec. 4, p. 287.
 - 104 Locke, ibid., b. II, ch. II, sec. 14, p. 295.
 - 105 Locke, ibid., b. II, ch. II, sec. 4, p. 287. Usp. u istom poglavlju odjeljke 7., p. 290, i 13, p. 293.
 - 106 Locke, ibid., b. II, ch. II, sec. 9, p. 290. i sec. 13, p. 293.
 - 107 Locke, ibid., b. II, ch. II, sec. 10, p. 291. Usp. i sec. 11, p. 292.
 - 108 Locke, ibid., b. II, ch. VIII, sec. 111, p. 360. i sec. 110, p. 360.
 - 109 Locke, ibid., b. II, ch. VIII, sec. 110, p. 360.
 - 110 Locke, ibid., b. II, ch. VIII, sec. 110, p. 360.
 - 111 Locke, ibid., b. II, ch. VIII, sec. 111, p. 360.
 - 112 Locke, ibid., b. II, ch. VIII, sec. 111, p. 361.
 - 113 Locke, ibid., b. II, ch. II, sec. 13, p. 293-294.
 - 114 Locke, ibid., b. II, ch. III, sec. 19, p. 298.
 - 115 Locke, ibid., b. II, ch. III, sec. 19, p. 298.
 - 116 Locke, ibid., b. II, ch. III, sec. 19, p. 298.
 - 117 Locke, ibid., b. II, ch. III, sec. 19, p. 299.
 - 118 Locke, ibid., b. II, ch. III, sec. 21, p. 300.
 - 119 Locke, ibid., b. II, ch. III, sec. 17, p. 297.
 - 120 U većem dijelu teksta Locke koristi pojam društvo u značenju političke zajednice, mada mjestimice kao primjerice u b. II, ch. VII, sec. 77, p. 336., Locke pojam društvo koristi u značenju građanskog ili civilnog društva tj. sfere potreba i rada.
 - 121 Usp. Manfred Reidel, "Društvo, građansko", u: *Građansko društvo i država*, ur. Z. Pokrovac, Naprijed, Zagreb 1991, str. 33-132; odnosno u: *Pogledi*, Split, 1988, br. 1, str. 15-65.
 - 122 John Locke, *Two Treatises*, ibid., b. II, ch. VII, p. 336.
 - 123 Locke slijedi u analizi društvene sfere života Aristotelovu *Politiku* i vrste autoriteta koje on razlikuje u području domaćinstva – bračni, obiteljski i gospodarski autoritet. Formalno je i svrha ista jer treba

- pokazati bitnu razliku između nepolitičkih i političkog autoriteta. Bitna je, međutim, razlika u tome da su zbog promijenjenog konteksta antička vrednovanja postavljena naglavačke. Naime, za Aristotela je domaćinstvo ili ono što u Lockeja interpretativno nazivamo građanskim društvom, tek nužno sredstvo za ozbiljenje dobrog života i ljudskog telosa, koje je moguće ostvariti samo u političnosti ili javnosti polisa. Lockeovo stajalište pak, iz formalno istog postava – razlike političke i privatno-društvene sfere (uz sličnu unutarnju raščlambu ove posljednje) tvrdi obrnuto, naime, da je politička sfera tek nužno sredstvo stvoreno zbog ljudskih slabosti i u službi održavanja "prirodnosti" života. Usp. Aristotel, *Politika*, ibid., knj. I, 1259 b 1; 1255 b 19; i 1278 b 33.
- 124 Usp. Žarko Puhovski, "Civilno društvo u etičkoj perspektivi", u: *Gradansko društvo i država*, ur. Z. Pokrovac, ibid., str. 263-280.
- 125 Locke, *Two Treatises*, ibid., b. II, ch. VII, sec. 77, p. 336-337.
- 126 Locke, ibid., b. II, ch. VII, sec. 78, p. 337.
- 127 Locke, ibid., b. II, ch. VII, sec. 80, p. 338.
- 128 Locke, ibid., b. II, ch. VII, sec. 82, p. 339.
- 129 Locke, ibid., b. II, ch. VII, sec. 83, p. 340.
- 130 Locke, ibid., b. II, ch. VII, sec. 80, p. 338.
- 131 Locke, ibid., b. II, ch. VI, sec. 71, p. 332.
- 132 Locke, ibid., b. II, ch. VI, sec. 52, p. 321.
- 133 Locke, ibid., b. II, ch. VI, sec. 58, p. 324.
- 134 Bit Filmerove patrijarhalne političke teorije sažima se u tezi – "Kao otac nad jednom obitelji, tako i kralj kao otac nad mnogim obiteljima vodi brigu o očuvanju, prehrani, odijevanju, odgoju i obrani cijele države. Njegovi ratovi, njegov mir, njegovi sudovi pravednosti i svi njegovi akti suverenosti jedino smjeraju da očuvaju i da svakom podčinjenom i podređenom ocu i njegovoj djeci dodijele njihova prava i privilegije, tako da su sve dužnosti kralja sažete u univerzalnoj očinskoj brizi o svom narodu". Robert Filmer, *Patriarcha*, ibid., poglavlje VII, str. 67.
- 135 Locke, *Two Treatises*, ibid., b. II, ch. VI, sec. 59, p. 325.
- 136 Locke, ibid., b. II, ch. VI, sec. 65, p. 329.
- 137 Locke, ibid., b. II, ch. VI, sec. 59, p. 325.
- 138 Locke, ibid., p. 325.
- 139 Locke, ibid., p. 325.
- 140 Locke, ibid., b. II, ch. VI, sec. 63, p. 327.
- 141 Usp. John Locke, *Nekoje misli ob uzgoju*, preveo, životopisom, ocjenom i bilješkama providio Ivan Širola, Tiskom H. Lusterera, Senj 1890.
- 142 Locke, *Two Treatises*, ibid., b. II., ch. VII, sec. 86, p. 341.
- 143 Locke, ibid., b. II., ch. VII, sec. 85, p. 341.
- 144 Locke, ibid., b. II., ch. VII, sec. 85, p. 341.
- 145 U srpskom izdanja Lockeovih Rasprava potkrala se ozbiljna greška koja mijenja smisao Lockeovih teza. Naime, u II. knjizi, IV. pog. od. 23. prijevod glasi "Ova sloboda od apsolutne i arbitrarne vlasti tako je nužno i tijesno združena s čovjekovim održanjem da on ne može da se rastane od nje, osim zbog onog što u isti mah učvršćuje (podvukao – R.R.) njegovo održanje i život". Prijevod je pogrešan jer posljednji dio Lockeove rečenice glasi "but by what forfeits (podvukao – R.R.) his Preservation and Life together". b. II, ch. IV, sec. 23, p. 302. Riječ "forfeits" ne znači "učvršćuje", nego u ovom kontekstu znači "proigrava" ili "vlastitom krivicom upropaštava". Problem je u tome što takav prije-

- vod Koste Čavoškog izriče da se čovjek može rastati od svoje slobode zbog onog što "učvršćuje njegovo održanje i život", a to je Hobbesova, a ne Lockeova ključna teza. Štoviše, čitav je liberalizam Lockeove Druge rasprave utemeljen na načelu prioriteta i neotuđivosti individualne slobode što onemogućuje Hobbesovu razmjenu slobode za sigurnost. Ono što Locke ovdje nastoji pomiriti jesu, s jedne strane, teza o neotuđivosti i prioritetu slobode i s druge strane, teza o moralnoj opravdanosti ropstva. Locke pokušava legitimirati ropstvo time što tvrdi da je zarobljenik u pravednom i zakonitom ratu proigrao svoj život ili vlastitom krivicom upropastio sebe i zavrijedio smrt, pa je jedino u takvim uvjetima ropstva, kao odgođene smrti, opravdano razdvojen od svoje slobode u odnosu prema apsolutnoj i proizvoljnoj vlasti.
- 146 Locke, *Two Treatises*, ibid., b. II, ch. IV, sec. 24, p. 302.
- 147 Locke, ibid., b. II, ch. IV, sec. 23, p. 302.
- 148 Locke, ibid., 302.
- 149 O Bodinovu izvođenju političkog autoriteta kao suverene moći što znači "apsolutne i vječne moći u državi" vidi: Bodin, *Šest knjiga o republici*, ibid., John Plamenatz, ibid., volume 1, p. 152-158.; i F. H. Hinsley, *Suverenitet*, A. Cesarec, Zagreb, 1992, str. 115-125.
- 150 Locke, *Two Treatises*, ibid., b. II, ch. VII, sec. 86, p. 341.
- 151 Locke, ibid., b. II, ch. VII, sec. 80, p. 338.
- 152 Lockeovi izravni primjeri zbiljskih situacija, koje po svojem moralnom sadržaju odgovaraju prirodnom stanju, su odnosi između "svih prinčeva i vladara neovisnih država", zatim odnosi između "dvoje ljudi na pustom otoku" ili "između Švicarca i Indijanca u američkim šumama". J. Locke, *Two Treatises*, ibid., b. II, ch. II, sec. 14, p. 295.
- 153 Usp. John Simmons, *On the Edge of Anarchy: Locke, Consent, and the Limits of Society*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1995. Moralnu situaciju, koja je definirana pojmom prirodnog stanja, Simmons određuje riječima "'A' je u prirodnom stanju u odnosu prema 'B', ako i samo ako 'A' nije dragovoljno pristao da se pridruži (ili ako više nije član) legitimne političke zajednice koje je 'B' član". p. 21. Autor ističe individualnu i relacijsku narav pojma prirodnog stanja, što će osobito biti važno u moralnoj i političkoj situaciji raspada vlasti budući da državljani ostaju objedinjeni u političkoj zajednici i nisu međusobno u prirodnom stanju, ali jesu u prirodnom stanju prema pobunjenom vladaru.
- 154 Locke, *Two Treatises*, ibid., b. II, ch. VII, sec. 87, p. 341.
- 155 Locke, ibid., b. II, ch. XVI, sec. 190, p. 411.
- 156 Joseph Raz s pozicija perfekcionistačkog liberalizma osporava pretpostavku individualne slobode i načelo tzv. jednostavnog principa, po kojem je sloboda vrednota po sebi jer smatra da su takva utemeljenja slobode nediskriminirajuća tj. ne mogu razlučiti koje su slobode važne, a koje nisu. Usp. Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford, 1989, posebice prvo poglavlje "The Problem of Political Freedom", p. 1-19.
- 157 Isaiah Berlin u svojoj klasičnoj studiji "Two Concepts of Liberty", u: *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 1989. p. 118-172. (usporedi i djelomičan prijevod u: *Dometi*, Rijeka, br.5/1989, str. 403-411, odnosno cjelovit prijevod *Četiri eseja o slobodi*, Feral Tribune, Split 2000.) pokazuje da se pojam pozitivne slobode može izobličiti u nadindividualnu instanciju "objektivnog uma", a da pojam negativne

- slobode može biti prekrivka za odnose izrabljivanja. Problem negativnog pojma slobode, koji je isključivo određen prohtjevima djelatnika je tzv. paradoks zadovoljnog roba. On pokazuje da se pojam slobode ne može odrediti bez poziva na određeno shvaćanje ljudske prirode i ljudskog djelovanja, tj. bez filozofsko-antropoloških i/ili etičkih pretpostavki. Usp. i instruktivnu studiju Johna Graya "On negative and positive liberty", u: Gray, *Liberalism: Essays in Political Philosophy*, Routledge, London and New York, 1990, p. 45-68.
- 158 Usp. Gerald F. Gaus, *Value and justification: The foundations of liberal theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, osobito VIII. i IX. poglavlje p. 379-483.
- 159 Locke, *Two Treatises*, ibid., b. II, ch. XV, sec. 169, p. 398.
- 160 Locke, ibid., b. II, ch. XV, sec. 174, p. 402.
- 161 Locke, b. II., ch. XV, sec. 173, p. 401.
- 162 Locke, b. II, ch. XV, sec. 174, p. 402.
- 163 Locke, b. II, ch. IV, sec. 23, p. 302.
- 164 Locke, b. II, ch. XVIII, sec. 199, p. 416.
- 165 Locke, b. II., ch. XVII, sec. 197, p. 415.
- 166 Ibid. p. 415.
- 167 "Osvajač u nepravednom ratu ne može tako imati nikakvo pravo na podvrgavanje i poslušnost podčinjenih". Locke, *Two Treatises*, ibid., b. II, ch. XVI, sec. 176, p. 404.
- 168 Locke, ibid., b. II, ch. XVI, sec. 180, p. 406.
- 169 Locke, b. II., ch. XVI, sec. 190, p. 411-12.
- 170 "Buduću da pristupi oca nisu pogreške djece, i da ona mogu biti razborita i miroljubiva, unatoč zvjerstvima i nepravdama oca; otac svojim pristupima i nasiljem može upropastiti samo svoj vlastiti život, ali ne uvlači time i svoju djecu u svoju krivnju ili uništenje". Locke, *Two Treatises*, b. II, ch. XVI, sec. 182, p. 407.
- 171 John Locke, ibid., b. II, ch. XVI, sec. 183, p. 409.
- 172 Ibid., p. 409.
- 173 Usp. Hobbes, *Leviathan*, ibid., part II, ch. XX, p. 251-252.
- 174 Locke razlikuje neograničenost i svojevlastnost vlasti. U izvanrednim situacijama ratnih opasnosti, ratna stega zahtijeva apsolutnu poslušnost, ali je takav dopustivi odnos ipak ograničen na izvanredne situacije i na svrhe koje se njime postižu, a to je obrana zemlje. I dok je neograničenost vlasti u posebnim i unaprijed određenim okolnostima dopustiva, svojevlastnost vlasti je apsolutno nedopustiva. Tako, piše Locke, "vodnik bi mogao zapovjediti vojniku da stupa do topovskih usta, ili da u probodu bude na mjestu na kojem će gotovo sigurno stradati, ali ne može zapovjediti vojniku da mu dade jedan penny njegova novca". Usp. J. Locke, *Two Treatises*, ibid., b. II, ch. XI. sec. 139. p. 380, p. 392. i 393.).
- 175 Locke, *Two Treatises*, ibid., b. II, ch. IV, sec 23, p. 302.
- 176 Locke, ibid., ch. IX, sec. 131, p. 371. Vidi i ch. XIV, sec. 164, p. 395.
- 177 Ako pretpostavim, argumentira Locke, da su pojedinci "predali sebe apsolutnoj i svojevlastnoj vlasti i volji zakonodavca, da su razoružali sebe i naoružali njega, da su učinili sebe žrtvom kad god on to poželi, onda je u mnogo gore položaju onaj tko je izložen svojevlastnoj vlasti jednog čovjeka, a koji zapovijeda nad 100.000 ljudi, negoli onaj tko je izložen svojevlastnoj vlasti svih 100.000 ljudi pojedinačno: nitko ne može biti siguran da je volja onog tko ima takvu moć zapovijedanja bolja od volje

- drugih ljudi, a ipak je njegova moć 100.000 puta jača". John Locke, *Two Treatises*, ibid., b. II, ch. XI, sec. 137, p. 377-78.
- 178 John Locke, *Two Treatises*, ibid., b. II, ch. VII, sec. 93, p. 346. U srpskom prijevodu Kosta Čavoški je riječ "Mischiefs" preveo s riječju "vlast", pa je ispalo da se ljudi brinu "kako da izbjegnu vlast koju bi im mogli nanijeti tvorovi ili lisice", a radi se o tome da izbjegnu štete koje bi im oni mogli nanijeti. Vidi: John Locke, *Dve rasprave o vladi*, ibid., knj. II, gl. VII, od. 93, str. 55.
- 179 Locke, ibid., b. II, ch. XIV, sec. 164, p. 394.
- 180 Locke, ibid., b. II, ch. XIV, p. 394-395.
- 181 Locke, ibid., b. II, ch. I, sec. 2, p. 286.
- 182 Ibid. b. II, ch. I, sec. 2, p. 286.
- 183 Usp. naše poglavlje "Lockeova teorijska uporišta u 'Druvoj raspravi o vlasti'".
- 184 Usp. Carole Pateman, *The Problem of Political Obligation: A Critique of Liberal Theory*, Polity Press, Cambridge, 1985., posebice treće poglavlje "Political Obligation and the Sword of Leviathan", p. 37-60.
- 185 Hobbes, *Leviathan*, ibid. 722.
- 186 Hobbes, ibid. p. 721.
- 187 Vidi John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ibid., book II, ch. XXVIII, sec. 6, p. 296.
- 188 Vidi John Locke, *Two Treatises*, ibid., b. I, ch. IX, sec. 81, p. 221. Za Lockeja je, dakle, moć bez prava nelegitimna, a za Hobbesa je pravo bez moći ništavno. Konceptijski je za Lockeja subjekt nositelj prava, kojeg instrumentalno podupire moć, dok je za Hobbesa, na pretpostavkama njegove antropomehanike, subjekt nositelj moći, koja apsorbira pojam pravo, budući da pravo i nije drugo do li "sloboda da se djeluje ili od djelovanja uzdrži...", "Leviathan, ibid., part I, ch. 14. p. 189.
- 189 Usp. Bodin, *Šest knjiga o republici*, ibid., te interpretativno: John Plamenatz, ibid., osobito četvrto poglavlje "Bodin", peto "Hobbes" i šesto "Divine right, Absolute Monarchy and Early Theories of the Social Contract", p. 142-288. Usp. nadalje studije Güntera Hoffmana – Loezera "Grotius"; Horsta Denzera "Bodin"; i Hansa Maiera "Hobbes" u: *Klasici političkog mišljenja* (ur. H. Maier, H. Rausch, H. Denzer), Golden marketing, Zagreb 1998., knjiga prva str. 244-306. Zatim studije Murraya Forsythia "Hobbes's contractarianism: a comparative analysis" i Martyna P. Thompsona "Locke's contract in context" u: *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, ibid., p. 35-50; 73-94.
- 190 Peter Laslett upozorava da je prvo poglavlje Druge rasprave napisano da bi se premostio jaz između nedovršene Prve rasprave i Druge rasprave. Tog poglavlja nema u francuskoj inačici rukopisa iz 1681., kao ni u kasnijim francuskim izdanjima, a ne pojavljuje se ni u američkom izdanju iz 1773. Laslett smatra da je Locke to poglavlje napisao 1689. Uvjerljiva je i Woottonova teza da je Locke digao ruke od daljnje polemike s Filmerom, ostavio Prvu raspravu nedovršenu, i zbog intelektualne samodiscipline, ali prije svega zbog radikalizacije vigovske politike, odlučio poći od merituma stvari. Usp. bilješku br. 1. Petera Lasletta u John Locke, *Two Treatises*, ibid., b. II, p. 285. i David Wootton "Locke's liberalism", u: John Locke, *Political Writings*, ibid., p. 1-133.
- 191 Locke, *Two Treatises*, ibid., b. II, ch. II, sec. 4, p. 287.
- 192 Locke, ibid., b. II, ch. I, sec. 3, p. 286.

- 193 Za Locke su pojmovi političko i legitimno istoznačni, no zbog suvremenog konteksta pojam legitimno koristimo u uobičajenom značenju moralno opravdane vladavine.
- 194 Usp. Jeremy Waldron, "Theoretical foundations of liberalism", u: *Liberal Rights*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, p. 35-62.
- 195 Naša interpretacija Lockeova kontraktualizma, umjesto uobičajenog termina društveni pristanak i društveni ugovor, radije koristi pojmove politički pristanak i politički ugovor. Razlozi za to su objašnjeni u poglavlju 2.2. Njihova je bit u tome što Locke terminološki ne razlikuje, ali faktički i pojmovno oštro razdvaja sferu potreba, rada i razmjene ili sferu društva, od, s druge strane, sfere općosti ili sfere političke zajednice u kojoj se pojedinci, na temelju transfera prava pojavljuju udruženi u jedno političko tijelo.
- 196 Usp. Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford, p. 80-94.
- 197 Locke, *Two Treatises*, ibid., b. II., ch. IX, sec. 124,125, 126, p. 368-369.
- 198 Locke, ibid., b. II, ch. IX, sec. 128, p. 370.
- 199 Ibid. p. 370.
- 200 John Simmons uvjerljivo pokazuje da, nasuprot Leu Straussu i Richardu Coxu, kod Locke ne možemo govoriti o pojmovnom prioritetu prava pred dužnostima, ali ni o prioritetu dužnosti prirodnog zakona pred individualnim pravima, kao što smatraju John Dunn i James Tully. Simmons drži da je kod Locke na djelu "normativni pluralizam", koji ne daje prioritet ni pojmu prava, ni pojmu dužnosti, nego oni koegzistiraju. Vidi: John Simmons, *The Lockean Theory of Rights*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1992.
- 201 John Locke, *Essays on the Law of Nature*, ibid., p. 111., navedeno prema John Simmons, *The Lockean Theory of Rights*, ibid., p. 70. Hobbes naznačuje razliku između prava i zakona, "koji se uobičajeno miješaju", tako što se "pravo sastoji u slobodi da se djeluje ili da se od djelovanja uzdrži; dok zakon određuje i obvezuje na jedno od toga". T. Hobbes, *Leviathan*, ibid., part I, ch. 14, p. 189.
- 202 U razdiobi pojma prava izravno slijedim uvjerljive analize Johna Simmonsa u *The Lockean Theory of Rights*, ibid., posebice u drugom poglavlju "Locke and Natural Rights", p. 68-120.
- 203 John Simmons ispravno upozorava na neargumentirani skok u Lockeovoj argumentaciji. Iz dužnosti da nešto učinimo izravno se izvodi pravo da to učinimo. Takav slijed razmišljanja potaknuo je Johna Dunna i Jamesa Tullyja da zaključe o prioritetu dužnosti nad pravima, budući su prava izvedena iz dužnosti i služe kao sredstva za ispunjenje dužnosti. Takva teza, međutim, uzima u obzir samo mandatna, ali ne i za Locke središnja opcijska prava. Usp. J. Simmons, *The Lockean Theory of Rights*, ibid., p. 75-79.
- 204 John Locke, *Two Treatises*, ibid., b. II., ch. IX, sec. 128, p. 370.
- 205 Primjer je Lockeov iz *An Essay Concerning Human Understanding*, ibid., b. II., ch. XXI, sec. 58, p. 225, a u kontekstu Lockeova objašnjenja zašto pojedinci čine pogrešne ili barem ne najbolje odabire na koje, ma koliko pogrešni bili, ipak imaju pravo. Granice do kojih pogrešni odabiri mogu ići su dužnosti prirodnog zakona. Tome naizgledno proturječe Lockeovi drakonski prijedlozi za suzbijanje skitnje i prisilno zapošljavanje siromašnih, koji predviđaju prisilni rad za "preko polovicu onih koji primaju županijsku pomoć". Riječ je o prividnom proturječju,

- jer se izravna i drastična intervencija u slobodu beskućnika, skitnica i prosjaka opravdava štetom ili "teretom, najveći dio koga pada na radišne, a zbog uzdržavanja siromašnih ... Povećanje broja siromašnih, i porast poreza za njihovo uzdržavanje ... ne može imati drugi uzrok do li popuštanje stege i pokvarenost ponašanja; krepost i radišnost stalno su povezane na jednoj strani, kao što su to poročnost i lijenost na drugoj strani". Ukratko, Locke predlaže strogu primjenu starog elizabetinskog zakona protiv skitnje i prosjačenja, upotpunjenog s novim, nimalo samilosnim mjerama teškog prisilnog rada, svrha kojeg je samoizdržavanje posrnulih. Takvi Lockeovi prijedlozi nisu u suprotnosti s njegovim slobodarskim tezama, nego samo pokazuju drugu, okrutnu stranu striktnog vlasničkog utemeljenja slobode i moralnog subjektiviteta osobe. Vidi: "Draft of a Representation Containing a Scheme of Methods for the Employment of the Poor. Proposed by Mr. Locke, 26. october 1697". Navedeno prema John Locke, *Political Writings*, ibid., p. 446-461.
- 206 John Locke, *Two Treatises*, ibid., b. II, ch. XVI, sec. 190, p. 411.
- 207 Ibid. p. 411.
- 208 Locke, ibid., b. II, ch. IX, sec. 130, p. 371.
- 209 Locke, ibid., b. II, ch. IX, sec. 128, p. 370.
- 210 Locke, ibid., b. II, ch. IX, sec. 130, p. 371.
- 211 Locke, ibid., b. II, ch. IX, sec. 370.
- 212 John Simmons uvjerljivo pokazuje da jednostavno nema tekstualne podrške za relativno raširene teze o četiri skupine neotuđivih prava u Lockeovu djelu: neotuđivo pravo na slobodu, neotuđivo pravo na revoluciju, neotuđivo pravo na vlasništvo i neotuđivo pravo na religijsku toleranciju. Usp. John Simmons, *On the Edge of Anarchy: Locke, Consent, and the Limits of Society*, ibid., p. 101-146.
- 213 "... nijedan čovjek ili zajednica ljudi, nemaju moć da predaju svoje očuvanje, ili shodno tome sredstva za njega, apsolutnoj volji i svojevolumnom gospodstvu drugog;" John Locke, *Two Treatises*, ibid., b. II, ch. XIII, sec. 149, p. 385. Usp. također John Simmons, *On the Edge of Anarchy: Locke, Consent, and the Limits of Society*, ibid., osobito prvi dio, drugo poglavlje "Force and Right" i treći dio, peto poglavlje "Inalienable Rights". Usp. i Jeremy Waldron, "Theoretical foundations of liberalism" u: J. Waldron, *Liberal Rights*, ibid., p. 35-62.
- 214 Usp. naše poglavlje 1. 3. 1.
- 215 Locke, *Two Treatises*, ibid., b. II, ch. XV, sec. 171, p. 399.
- 216 Locke, ibid., b. II, ch. VIII, sec. 121, p. 367.
- 217 Locke, ibid., b. II, ch. VIII, sec. 122, p. 367.
- 218 Locke, ibid., b. II, ch. VIII, sec. 119, p. 365.
- 219 Locke, ibid., p. 365.
- 220 Locke, ibid., b. II, ch. VIII, sec. 122, p. 367.
- 221 Usp. naša poglavlja 1.3.4. i 2.1.4.
- 222 Locke, *Two Treatises*, ibid., b. II, ch. VIII, sec. 111, p. 361.
- 223 Locke, ibid., b. II, ch. VIII, sec. 116, p. 364.
- 224 John Simmons smatra da je nasljeđivanje vlasništva prešutni pristanak, dok Geraint Parry i Martin Seliger drže da je nasljeđivanje vlasništva jedan od oblika izričitog pristanka. Simmons se poziva na 121. odjeljak VIII. glave u kojem Locke doista tvrdi da novi "posjednik zemlje nije dao vlasti drugo do prešutni pristanak" (p. 367.), ali i upozorava na Lockeovu formulaciju u 120. odjeljku koja naznačuje

suprotno. Simmons, doduše, ne uzima u obzir, po našem sudu za to pitanje najvažniji 117. odjeljak, koji donosi tvrdnje suprotne Simmonsovim formulacijama. Simmons je u prava kada tvrdi da je Lockeov pojam prešutnog pristanka zbunjujući, ali nije u pravu kada tvrdi – "prešutni pristanak" za koga se pretpostavlja da je dan na uporabu novca (II. 50.), ne može se zapravo uopće smatrati obvezujućim pristankom, nego jedino onim što Locke na drugom mjestu naziva 'prirodnim (tj. neobvezujućim) pristankom'". (p. 83. n. 7.). Simmons nije u pravu, zbog toga što optikom Nozickova radikalnog voluntarizma čita značenje Lockeova pojma prešutnog pristanka na uporabu novca. Locke obrazlaže taj prešutni pristanak, kao i svaki drugi prešutni pristanak, uživanjem koristi koju, tvrdi Locke, svi imaju od uvođenja novca ili točnije robnog privređivanja. Usp. i naše poglavlje 2. 1. 4. Što se nasljeđivanja vlasništva tiče, Simmons ima tekstualnu potkrjepu za svoju tezu da je to samo prešutni pristanak, ali onda mora ostaviti po strani dio Lockeove argumentacije i odustati od Lockeova problema – kontinuiteta i stabilnosti političke zajednice. Geraint Parry pak tvrdi izravno suprotno: "Locke je savršeno zadovoljan da protumači taj čin nasljeđivanja kao izričiti pristanak, pa makar i dopušta da većina ljudi ne uočava njegovo političko značenje i zapravo jedva ga i primjećuje" (p. 105.). Simmons takve teze smatra "vrlo impresionističkim razumijevanjem Lockeove uporabe riječi 'izričit'". (p. 88.). Geraint Parry nepotrebno pretjeruje kad tvrdi da je Locke "savršeno zadovoljan" što čin nasljeđivanja tumači kao izričiti pristanak jer, po našem sudu, Locke je prije zbog toga u dvojbi i otuda proturječnosti ili barem nedorečenosti u njegovu tekstu. Dvojba potiče otuda, kao što ćemo u tekstu i pokazati, što se Locke boji da bi mogao biti krivo shvaćen, jer svojim formulacijama želi istodobno zadovoljiti i zahtjev za svjesnim, voljnim, osobnim pristankom i zahtjev za kontinuitetom političke zajednice. Parry je u pravu kada tvrdi da je za Lockeja kontinuitet političkog autoriteta stvar individualne kalkulacije u koristi, jer pojedinac ne mora prihvatiti političke uvjete za raspolaganjem vlasništvom i odreći se naslijeđa, a time i političke zajednice. Stvaranje političke zajednice je za Lockeja tako stvar racionalne prosudbe, a ne osjećaja i poštovanja, koje, ističe Locke, dugujemo roditeljima. Martin Seliger pokazuje najviše razumijevanja za Lockeove dvojbe u povezivanju nasljeđivanja i pristanka. (p. 267-288.). Usp. John Simmons, *On the Edge of Anarchy*, ibid.; Geraint Parry, *John Locke*, ibid.; Martin Seliger, *The Liberal Politics of John Locke*, ibid.

225 Locke, *Two Treatises*, ibid., b. II, ch. VIII, sec. 121, p. 367.

226 Locke, ibid., b. II, ch. VIII, sec. 122, p. 367.

227 Locke, ibid., b. II, ch. VIII, sec. 117, p. 364. Jeremy Waldron uočava problem dvije vrste pristanka i tri skupine adresata. Usp. J. Waldron, "John Locke: social contract versus political anthropology", ibid., p. 51-72.

228 Locke, ibid., b. II, ch. VIII, sec. 117, p. 364.

229 John Plamenatz smatra da Lockeove poteškoće s nejasnim granicama uporabe riječi pristanak potiču otuda, što je počeo s pretpostavkom da jedino pristanak stvara dužnost pokoravanja, pa je došao u situaciju da zaključi kako sve ono što stvara tu dužnost, mora biti pristanak. Pojam prešutnog pristanka ima tako rastezljive granice da je Locke dospio u apsurdnu situaciju, koju Filmer i dobar dio srednjovjekovne

- tradicije mogu mirne duše dopustiti, a prema kojoj pokoravanje implicira pristanak. "Mi pristajemo da se pokoravamo" – svodi Plamenatz Lockeovu logiku na apsurdnu tautologiju – "putem pokoravanja". Usp. John Plamenatz, *Man and Society*, ibid. p. 355. Lockeova teza, unatoč mogućim banalizacijama, ipak nije tako nevinna i bespomoćna, posebice ako je čitamo, a to je ono do čega je Locke stalo, u metodički negativnom smislu: vlasti se opiremo zato što ne možemo pristati na to da je naše povjerenje, koje smo joj poklonili, iznevjereno.
- 230 Usp. Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, Englewood Cliffs, New Jersey, 1974; John Rawls, *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1971; i John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993.
- 231 Locke preuzima u prirodno-pravnoj tradiciji uobičajeno obrazloženje valjanosti načela većinskog odlučivanja, koje je prvi sustavno uveo Hugo Grotius. Riječ je o tome da valjanost većinske odluke kolektivnog tijela počiva na prethodnom individualnom pristanku svakog pojedinca da bude član toga kolektivnog tijela, dakle na tradicionalno shvaćenom društvenom ugovoru. Usp. Otto von Gierke, "O povijesti načela većine", u: *Legitimnost demokratske vlasti*, (ur. M. Kasapović i drugi), Naprijed, Zagreb, 1996, str. 13-42.
- 232 O problemu skokovitog prijelaza s individualno-privatnog ugovornog pristanka, mišljenog po razmjenskom modelu, na sustav općih pravila i kolektivni postupak većinskog odlučivanja, odnosno o problemu dvoznačnosti pojma konsenzus ili njegovu "individualističkom" i "demokratskom" shvaćaju vidi: Werner Becker, "Pojam konsenzusa: Njegova višeznačnost i zašto je neprikladan kao mjerilo demokratske legitimacije", u: *Legitimnost demokratske vlasti*, ibid., str. 161-170.
- 233 John Locke, *Two Treatises*, ibid., b. II, ch. VIII, sec. 96, p. 349-350. Lockeov je izričaj hobsovski, ali već na ovoj razini ugovorne konstitucije političkog autoriteta postoje bitne razlike između Hobbesova i Lockeova kontraktulizma. Usp. našu interpretaciju tih razlika izvedenu u deset točaka u: Raul Raunić, *Pretpostavke liberalnog razumijevanja čovjeka*, ibid., str. 203-206.
- 234 Locke, *Two Treatises*, ibid., b. II, ch. VIII, sec. 98, p. 350.
- 235 Ibid., p. 350.
- 236 Ibid., p. 350.
- 237 Ibid., p. 351.
- 238 Locke, ibid., b. II, ch. X, sec. 133, p. 373. Usp. i vrlo slične Hobbesove formulacije u *Leviathanu*, ibid., part II, ch. 17, p. 227.
- 239 Locke, ibid., b. II, ch. VIII, sec. 98, p. 350.
- 240 Locke, ibid., b. II, ch. X, sec. 132, p. 372.
- 241 Locke, ibid., b. II, ch. VIII, sec. 110, p. 360.
- 242 Locke, ibid., b. II, ch. X, sec. 132, p. 372.
- 243 Locke, ibid., b. II, ch. XI, sec. 134, p. 373.
- 244 John Locke, ibid., b. II, ch. XI, sec. 134, p. 374.
- 245 Na izuzetni značaj povjerenja u Lockeovoj filozofiji politike posebice su ukazivali: John Dunn, koji poglavlje posvećeno Lockeovoj protoliberalnoj poziciji naslovljuje "The Politics of Trust" i John Simmons. Usp. John Dunn, *John Locke*, ibid., p. 22-59. i John Simmons, *On the Age of Anarchy: Locke, Consent and the Limits of Society*, ibid., posebice treće poglavlje "Political Consent", p. 59-98. Carole Pateman pak, podcjenju-

- je važnost pojma povjerenja i smatra da je on subordinirani pojam u odnosu na pojam pristanka i da zapravo ima retoričku i sekundarnu ulogu u Lockeovoj filozofiji i da se svodi na dvije stvari: "prvo, da ublaži voluntarizam i naputi na to da liberalni politički autoritet nalikuje prvim očevima monarsima; i drugo, on je značajan za ono što otkriva o "većini" i o onima koje ću nazivati politički važnim članovima zajednice ... 'Povjerenje' između vlasnika, politički relevantnih članova zajednice i predstavnika, temelji se, dakako, na nečemu što je više nego pretpostavka ili izvedeni zaključak. Oni mogu vjerovati jedni drugima jer su, kao izvorni očevi vladari i njihovi potomci, snažno povezani uzajamnim interesom". Usp. Carole Pateman, *The Problem of Political Obligation: A Critique of Liberal Theory*, Polity Press, Cambridge, 1985. p. 71.
- 246 John Locke, *Two Treatises*, ibid., b. II, ch. XV, sec. 171, p. 399. Bitno je istaknuti i termine koje Locke rabi za dva stupnja konstitucije političkog autoriteta. Za prvi stupanj, koji je rezultat političkog ugovora između pojedinaca, Locke rabi sljedeće nazive: najčešće "Political society", "Civil society", "Society", a rjeđe "Civitas", "Community", "Politick Body". Prevodimo ih riječima: politička zajednica, građanska zajednica, zajednica, država, političko tijelo. Za drugi stupanj političkog autoriteta, koji nastaje tako što politička zajednica povjerava političku moć obnašateljima vlasti, Locke rabi naziv "Government" i prevodimo ga riječju vlast. Mjestimice, kao primjerice u VIII. poglavlju, odjeljku 95, p. 349, Locke rabi naziv dvoznačno. Jednako kao što je naziv "society" ponegdje upotrebljavao i u značenju društva koje počiva na sferi potreba, i u značenju političke zajednice koja počiva na pristanku, tako i pojam "Government" uglavnom znači "vlast", ali se javlja i u značenju političke zajednice i tada taj pojam nastojimo prevesti riječju "vladavina".
- 247 Usp. Robert Filmer, *Patriarcha*, ibid., osobito poglavlja XVI. do XXIX. str. 91-119; i John Plamenatz, *Man and Society*, ibid., p. 252.
- 248 Usp. Ruth Grant, *John Locke's Liberalism*, The University of Chicago Press, Chicago, 1991, osobito poglavlje "Legitimate and Illegitimate Power: The Normative Theory", p. 52-98.
- 249 Usp. C. B. Macpherson, *Politička teorija posjedničkog individualizma*, ibid. U poglavlju "Politička teorija prisvajanja" posvećenu Lockeu, posebice vidi potpoglavlje "Ponovno razmatranje neriješenih problema", str. 218-228.
- 250 Sustavan i instruktivan pregled političkih učenja o državi pruža studija Žarka Puhovskog "Moderno i suvremeno poimanje države", *Naše teme*, Zagreb, br. 12/ 1987, str. 2131-2158.
- 251 Locke, *Two Treatises*, ibid., b. II, ch. IV, sec. 22, p. 301.
- 252 Locke, ibid., b. II, ch. VI, sec. 57, p. 323-324. Lockeov izričaj ne samo sadržajem, nego i stilom nalikuje Hobbesovim tvrdnjama: "Svrha zakona nije da spriječi sva dragovoljna djelovanja ljudi, nego da ih usmjeri i čuva u takvom kretanju, da ne povrijede sebe svojim vlastitim nepromišljenim željama, prenatlajenošću ili nesmotrenošću kao što ograde pokraj puta nisu postavljene zato da zaustave putnike, nego zato da ih zadrže na putu". Hobbes, *Leviathan*, ibid., part II, ch. 30, p. 388.
- 253 Locke, *Two Treatises*, ibid., b. II, ch. VI, sec. 57, p. 323-324.
- 254 Usp. naše poglavlje 1.3.1. "Lockeov deizam – racionalizirano kršćan-

- stvo" u kojemu je riječ o Lockeovu dvostrukom teološkom i svjetovnom kontekstu.
- 255 O metodama legitimiranja pravnih sustava vidi instruktivnu studija Jürgena Habermasa "Kako je moguća legitimnost putem legalnosti" u: *Legitimnost demokratske vlasti*, (ur. M. Kasapović i dr.), Naprijed, Zagreb, 1996., str. 120-142.
- 256 Locke, *Two Treatises*, b. II, ch. VIII, sec. 95, p. 348.
- 257 Usp. John Locke, ibid., b. II, ch. VI, sec. 57, p. 323. Frederick Pollock uočava da Lockeovo shvaćanje prava i legitimne moći uključuje disponirljive i nedisponirljive sastavnice. U odgovoru na pitanje tko ima najvišu moć u drugoj polovici 17. stoljeća u Engleskoj, oformila su se tri stajališta. Radikalni rojalisti i Hobbes, drže da najviša moć pripada kralju. Drugo stajalište pridaje najvišu moć Parlamentu ili koncepciji "kralja u parlamentu". Zastupa ga Sir Thomas Smith. Treće stajalište, za koje Pollock drži da je najbliže Lockeu, smatra da "postoje ograničenja koja proizlaze iz prirodne pravednosti ili 'običajnog prava', čak i prema onome što kralj u parlamentu može učiniti". Načelno je to točno, ali valja napomenuti da Locke, nedisponirljivi dio prava koncepcijski ne izvodi iz običajnog prava, jer na koncu to mogu prihvatiti i rojalisti, nego iz umnog prava. Usp. Frederick Pollock "Locke's Theory of the State", *Proceedings of the British Academy*, volume 2, 1904. p. 237-249.
- 258 Locke, *Two Treatises*, b. II, ch. XII, sec. 143, p. 382.
- 259 Vanda Božičević je u studiji o Lockeovoj filozofiji politike u filozofskoj hrestomatiji Matice hrvatske br. 5 *Engleska empiristička filozofija*, Zagreb, 1996, str. 167-173. načinila tri pogreške. 1.) Autorica tvrdi: "U skladu sa spomenutim zadacima političkog društva Locke obrazlaže podjelu vlasti na zakonodavnu, sudsku i izvršnu". (str. 171., kurziv autorčin; slična formulacija i na str. 167.). Locke, međutim, uopće ne izdvaja sudsku vlast, nego njezine temeljne uloge preuzima zakonodavno tijelo, a manje važne niži magistrati pri izvršnoj vlasti. 2.) V. Božičević piše "Tako je Rousseau razvijao Lockeovo učenje da se čovjek rada slobodan te njegovu ideju da je vladar rezultat ugovora, a ne njegov sudionik, kao što je vjerovao Hobbes". Ako i ostavimo po strani veliku razliku između Lockeove i Rousseauove koncepcije slobode, autorica ponavlja pogrešku koju je načinila u interpretaciji Hobbesa. Vladar u Hobbesovu kontraktualizmu – na tome počiva njegova konstrukcija suverenove slobode od ograničenja u djelovanju – nikako nije sudionik u ugovoru, nego je, kao jedina umjetna osoba, upravo rezultat ugovora među pojedincima. (Vidi: Hobbes, "Leviathan", ibid., part II. ch. 17. p. 227., i ch. 18. p. 228.) Sporno je, nadalje, tvrditi da je za Lockeua vladar rezultat ugovora. Rezultat ugovora za Lockeua je politička zajednica. Vladar je pak (u svim slučajevima osim "savršene demokracije", koju Locke dopušta kao teorijsku mogućnost) rezultat delegirane moći koju mu politička zajednica, u naročitoj normativnom odnosu povjerenja, povjerava. 3.) V. Božičević piše "Za razliku od Hobbesa Lockeova politička teorija pretpostavlja dakle ograničenu, uvjetnu vlast predviđajući pravo naroda na pobunu protiv nepravednog vladara". (str. 173.). Pravo na pobunu, bilo naroda ili vladara, za Lockeua je *contradictio in adjecto*. Pobuna je posezanje za silom, a bez prava. Stoga prema Lockeu vladar ima moralno pravo skršiti sva-ku pobunu, kao što i narod ima moralno pravo silom se oduprijeti

- svakom pobunjenom vladaru koji je iznevjerio dano mu povjerenje. Konceptualna razlika između prava na otpor (Right of resisting) i pobune (Rebellion) omogućuje Locke u da utvrdi kako je njegovo učenje o moralnom opravdanju otpora "najbolja utvrda protiv pobuna i najvjerojatnije sredstvo da se one spriječe" (sec. 226.).
- 260 John Locke, *Two Treatises*, b. II, ch. XII, sec. 143, p. 382.
- 261 Načelo podjele vlasti proslavilo je Charlesa Montesquieu, no unatoč razmjerno detaljnom izvodu, valja primijetiti da Montesquieu do načela podjele vlasti primarno dolazi kroz refleksije o staleškom ustrojstvu društva i o tradicionalnim miješanim ustavima, dok su moralni razlozi sekundarni. Locke pak, u tehnički nedotjeranoj i nedovršenoj izvedbi, u prvi plan stavlja moralne razloge – koruptivnost ljudske prirode stvara potrebu za institucionalnim jamstvima. Montesquieu u *Duhu zakona* spominje Algernona Sidneya, ali ne i Locke. Na Montesquieuov dug Lockeovoj misli, ukazali su Julije Makanec, *Razvoj državne misli od Platona do Hegela*, Ustaški nakladni zavod, Zagreb, 1943, str. 107-131. i Danilo Pejović, *Francuska prosvjetiteljska filozofija*, ibid., drugo poglavlje, str. 21-35. O suprotnom mišljenju vidi Franz Neumann, *Demokratska i autoritarna država: Studije o političkoj i pravnoj teoriji*, Naprijed, Zagreb 1974.
- 262 Locke, *Two Treatises*, b. II., ch. XIII, sec. 150, p. 385-386.
- 263 Locke, ibid., b. II, ch. XIII, sec. 156, p. 389.
- 264 Locke, ibid., b. II, ch. XIII, sec. 154, p. 388, i ch. XIX, sec. 213, p. 426.
- 265 Locke, ibid., b. II, ch. XIII, sec. 151, p. 386.
- 266 Locke, ibid., b. II, ch. XII, sec. 147, p. 384.
- 267 Ibid., p. 384.
- 268 Locke, ibid., b. II, ch. XII, sec. 147, 148, p. 383-384.
- 269 Locke, ibid., b. II, ch. XI, sec. 142, p. 381.
- 270 Ibid., p. 381.
- 271 Locke, ibid., b. II, ch. XIX, sec. 213, p. 426.
- 272 Locke, ibid., b. II, ch. XIII, sec. 157, p. 390.
- 273 Locke, ibid., b. II, ch. XIII, sec. 158, p. 391.
- 274 Locke, ibid., p. 391.
- 275 Locke, ibid., p. 391.
- 276 Locke, ibid., b. II, ch. XIX, sec. 219, p. 429.
- 277 Locke, ibid., b. II, ch. XIII, sec. 151, p. 386.
- 278 Locke, ibid., b. II, ch. XVIII, sec. 202, p. 418.
- 279 Locke, ibid., b. II, ch. XII, sec. 145-148, p. 383-384.
- 280 Lockeov zoran primjer je pravo izvršne vlasti da sruši kuću nedužnog čovjeka, ako je to nužno da bi se spriječilo širenje požara u naselju. Usp. i Ruth W. Grant, *John Locke's Liberalism*, ibid., osobito poglavlje "Legitimate and Illegitimate Power: The Normative Theory", p. 52-98.
- 281 Locke, ibid., b. II, ch. III, sec. 17, p. 297.
- 282 Locke, ibid., b. II, ch. XIX, sec. 222, p. 430.
- 283 Srednjovjekovne koncepcije otpora, uobičajeno su otpor dopuštale samo posebnim tijelima ili odličnicima čineći od toga vrstu privilegije. Čak su i Lockeovi suvremenici i zagovaratelji ograničene monarhije i tzv. miješanog ustrojstva ("kralj u parlamentu"), odriicali pravo pojedincima na otpor, ali su smatrali da oni mogu izabrati stranu u sukobu autoriteta: kralja protiv parlamenta, ili predstavnika naroda protiv plemstva. Locke je prvi, sustavno i obrazloženo, otpor postavio na razinu prava svakog pojedinca i zato "njegovo učenje o otporu je možda

najvredniji dio njegove političke teorije". Vidi: John Plamenatz, *Man and Society*, ibid., volume I, p. 358. Novovjekovni pokušaji opravdanja prava na otpor, pored klasične i konceptualno razmjerno siromašne teorije tiranocida, nastaju u jeku vjerskih sukoba i pred sobom imaju zadaću revidirati doktrinarni stav sv. Pavla – "Svaka je vlast od Boga", odnosno svaki je otpor vlasti nelegitiman. Zagovornike takvih nastojanja, William Barclay, imajući na umu ponajprije radikalnog škotskog kalvinistu Georgea Buchanana, podrugljivo je nazvao monarhomasi-ma, a što se interpretacijski zadržao kao skupni naziv za gotovo sve pokušaje opravdanja otpora vlasti u 16. i 17. stoljeću. Teorijsko-teološka uporišta za opravdanje otpora tiranskom vladaru moguće je podijeliti u tri velike skupine: Prvu skupinu čine sljedbenici Lutherove političke teologije, koji u njegovu stavu – niži magistrati dio su Božjeg plana – vide arhimedovsku točku s koje se, zbog odgovornosti nižih magistrata za ostvarenje Božjih svrha, a unatoč prvotnom općem stavu o pasivnom političkom pokoravanju, može opravdati otpor vladaru, koji je odstupio od Božjih svrha. Drugu skupinu zagovornika opravdanog otpora političkom autoritetu čine radikalni kalvinisti. Ishodišni Calvinov stav o religijskoj dužnosti trpljenja i ne pružanja otpora vladaru, postupno se preobražava u religijsku dužnost otpora vladaru, koji je iznevjerio Božje nakane. Uporište za takav preokret kalvinisti nalaze u dvije točke: teološkoj, ali i pravnoj. Teološki argument je poziv na ugovor i savez, koji je Bog sklopio s narodom, očekujući od njega da učini sve što može, uključujući onda i oružani otpor, a zbog ispunje-nje Božjih svrha. Pravni argument pak, (Calvin je pravnu naobrazbu stekao kod znamenitog juriste Andrea Alciata-a) je isticanje razlike između službe i osobe koja službu obnaša, te poziv na iskustvo Sparte, prema kojem su efori, kao reprezentativno tijelo puka, nadzirali kraljevu vlast; odnosno iskustvo Rima, u kojem su pučki tribuni nadzirali vlast konzula. Treću skupinu zagovornika legitimnosti otpora čini nekolicina katoličkih neotomističkih teologa Isusovačkog reda, koji, nakon što 1584. na francusko prijestolje dolazi Henry od Navarre, osvjedočeni hugenot, postupno se okreću k priznanju legitimnosti otpora. Argumentaciju, potpomognutu tekovinama konciliarizma, nalaze u oživljavanju, ali i reinterpretaciji Tomina skolastičkog učenja o prirodnom zakonu. Ključna novina je teza da u razdoblju između posrnuća i nastanka političkih zajednica, ljudi žive u "prirodnom stanju" koje karakterizira prirodna sloboda, jednakost i neovisnost njezinih članova. Iz takve premise, Juan de Mariana i Francesco Suárez, najistaknutiji zagovornici toga kruga, zaključuju da je racionalni pristanak ljudi jedini način na koji se ustanovljava i legitimira politički autoritet. Ako je tome tako, tada je, kako to zaključuje Mariana, temeljem retorički postavljenog pitanja "Je li dopustivo oduprijeti se tiraninu?" odgovor potvrđan. Pravo na otpor tiraninu počiva na htijenju i interesu za uspostavom svrha političkog udruživanja. Lockeova teorija otpora, naslanja se na mnoge teze svojih prethodnika, ponajprije radikalnih hugenota i Buchananova učenja o predsocijalnoj prirodi čovjeka i ugovorno stvorenoj političkoj zajednici, no Lockeu ipak pripada zasluga za prvo sistemsko opravdanje revolucionarnog djelovanja zbog najmanje dva razloga: 1.) Locke u konačnici sekularno legitimira revolucionarno djelovanje u terminima individualnih prirodnih prava čovjeka, unatoč teološkim premisama njegova izvoda; 2.) Locke, dosljednije od drugih,

- ističe narodni suverenitet, unatoč tome što ga vlasnički ili dioničarski filtrira. Usp. Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1978, volume 1-2; John Plamenatz, *Man and Society: Political and Social Theories from Machiavelli to Marx*, Volume I, "From the Middle Ages to Locke", Longman, London, 1963.
- 284 Locke, "Preface to the Reader" from the "First Tract on Government" u: John Locke, *Political Writings*, ibid., p. 148-150.
- 285 Locke, "Second Tract on Government", u: *Political Writings*, ibid., p. 159.
- 286 Ibid., p. 159-160.
- 287 Locke, "An Essay Concerning Toleration", u: *Political Writings*, ibid., p. 206.
- 288 Usp. David Wootton, "Locke's liberalism", ibid., p. 44-49.
- 289 Shaftesbury je 1675. pisao "Moje je načelo da je kralj po zakonu kralj i da po tom istom zakonu siromah uživa svoju kolibu", *State Tracts: in Two Parts*, R. Baldwin, London 1693., navedeno prema D. Wootton, ibid., p. 46. Iste godine Locke u spisu "Philantropy or The Cristian Philosophers" zagovara poštivanje kolektivistički shvaćenih i hijerarhijski nejednakih prava – "Najveća je dobrota sačuvati zakone i prava naroda iz kojeg potječemo. Dobar i milosrdan čovjek daje svakom čovjeku što mu pripada, od kralja na prijestolju pa do prosjaka na ulici". John Locke, *Political Writings*, ibid., p. 234.
- 290 O osobnim razlozima – prijateljstvu sa Shaftesburyjem, i političkim razlozima – zaoštrenju vigovske politike u "krizi isključenja" vidi naše poglavlje 1. 1.
- 291 Usp. John Simmons, *The Lockean Theory of Rights*, ibid., posebice drugo poglavlje "Locke and Natural Rights", p. 68-120.
- 292 Paradigmatičan je slučaj Hobbesa koji tvrdi "Prirodno pravo, koje pisci uobičajeno nazivaju Jus Naturale, je sloboda koju svaki čovjek ima, da rabi svoju moć, kako god on hoće, za očuvanje svoje vlastite prirode; to će reći, svog vlastitog života, i shodno tome, da čini sve stvari koje po njegovoj vlastitoj prosudbi i razumu, on smatra najprimjerenijim sredstvom za to". (T. Hobbes, *Leviathan*, ibid., part. i., ch. XIV, p. 189.). Hobbes inzistira na striktnoj razlici i suprotstavljenosti između prirodnog prava i prirodnog zakona. "Pravo" piše on "sastoji se u slobodi da se čini, ili da se od čina odustane, dok zakon određuje i obvezuje na jedno od toga; prema tome zakon i pravo, razlikuju se toliko koliko i obveza i sloboda; što je u jednoj i istoj stvari proturječno". Ibid., p. 189.) Locke, protivno tome, ne suprotstavlja prirodno pravo i prirodni zakon, nego upravo prirodno pravo izvodi iz prirodnog zakona. Individualna prirodna prava Locke, kao i Hobbes, razumije kao prostor pojedinčeve slobode, ali za razliku od Hobbesa, on ne smatra da je individualno pravo jus in omnia, nego da pravo pojedinca ograničava slobodu drugog čovjeka, budući da mu zadaje određene dužnosti.
- 293 Thomas Hobbes, *Leviathan*, ibid., part II, ch. 21, p. 262. Potpuno istovjetnu argumentaciju i primjer koristi i James Tyrrell u djelu *Patriarcha non Monarcha*, R. Janeway (1694.), Bibliotheca Politica, London, R. Baldwin, p. 103-122., navedeno prema David Wootton, "Locke's liberalism", ibid. Zapravo je Aristotel prvi postavio problem, odrednice i granice dragovoljnog djelovanja. Problem je, štoviše, razložio s istovjetnim primjerom – bacanje dragocjenog tereta s broda u oluji – a što

- je onda, u tradiciji moralne i političke filozofije, postala neizostavna točka ilustracije. Aristotelova prosudba pojma dragovoljnog djelovanja vodi suptilnim distinkcijama između unutarnjih pokretala djelovanja, koja određuju voljno djelovanje i, s druge strane, vanjskih pokretala djelovanja, koja određuju nedragovoljan čin. U navedenom primjeru, Aristotel je oprezan, te tvrdi "takvi su postupci miješani", ali se ipak, uz stanovite rezerve, priklanja stavu prema kojem se takvi postupci "više čine voljnim". Vidi: Aristotel, *Nikomahova etika*, Globus/SNL, Zagreb 1988, knjiga III, 1110a 8-30.
- 294 Locke, *Two Treatises*, ibid., b. II, ch. XVI, sec. 176, p. 403. Apсурdnost prisilnog pristanka Locke ponovno dočarava slikom pristanka da se lopovu s pištoljem preda vlastiti novac. Usp. b. II, ch. XVI, sec. 186, p. 411.
- 295 Locke, ibid., p. 410-411.
- 296 Locke, ibid., p. 411.
- 297 Locke, ibid., p. 411.
- 298 Locke, ibid., b. II, ch. XIX, sec. 211, p. 425.
- 299 Hobbes sistematično izvodi "budući da je pravo predstavljanja svih osoba dano onom koga su oni (ljudi – op. R.R.) učinili suverenom jedino putem sporazuma jednog s drugim, a ne njega s bilo kim od njih; to nije moguće da suveren prekrši sporazum, i dosljedno tome nitko od njegovih podanika, pod bilo kakvom izlikom proigranih prava, ne može biti oslobođen od podvrgavanja njemu". (*Leviathan*, part II, ch. 18, p. 230.).
- 300 Usp. Richard Tuck, *Hobbes*, Oxford University Press, Oxford, 1990, p. 66-68.
- 301 Usp. Thomas Hobbes, *Leviathan*, ibid., part II, ch. 17, p. 227. i ch. 18, p. 228.
- 302 Thomas Hobbes, ibid., part II, ch. 18, p. 230.
- 303 Thomas Hobbes, ibid., part II, ch. 18, p. 232.
- 304 John Locke, *Two Treatises*, ibid., b. II, ch. XIX, sec. 243, p. 446. Na takvom moralnom stavu počiva ideja demokratskih izbora, no Locke ne barata demokratskim izbornim pravom.
- 305 Ibid., p. 446.
- 306 John Locke, *Two Treatises*, ibid., b. II, ch. XIX, sec. 214, p. 426.
- 307 John Locke, ibid., b. II, ch. XIX, sec. 215, p. 427. Locke zacijelo aludira na saziv Parlamenta iz 1681. koji je Charles II. sazvao u, tradicionalno kralju odanom Oxfordu, u kojemu je Parlament izložen rojalističkim pritiscima. Usp. Geraint Parry, *John Locke*, ibid., p. 138.
- 308 Locke, *Two Treatises*, ibid., b. II, ch. XIX, sec. 216, p. 427.
- 309 Locke, ibid., b. II, ch. XIX, sec. 222, p. 431.
- 310 Locke, ibid., b. II, ch. XIX, sec. 222, p. 431.
- 311 Locke, ibid., b. II, ch. XIX, sec. 217, p. 427.
- 312 Locke, b. II, ch. XIX, sec. 222, p. 430-431.
- 313 Robert Filmer, *Patriarcha*, ibid., II, str. 61.
- 314 Robert Filmer, *The Anarchy of a Limited or Mixed Monarchy*, p. 295. Navedeno prema: John Plamenatz, *Man and Society*, ibid., volume I., p. 259.
- 315 Philip Hunton, *Treatise of Monarchy*, navedeno prema bilješci Petera Lasletta uz Lockeove, *Two Treatises*, ibid., ch. XIV, sec. 168, p. 392.
- 316 Usp. Locke, *Two Treatises*, ibid., b. II, ch. III. i IV, sec. 21, i 23, p. 300. i 302.

- 317 Locke, *ibid.*, b. II, ch. III, sec. 21. Usp. i ch. XIII, sec. 168, p. 397.
- 318 Motiv Jošue, koji se obraća Bogu da presudi u njegovu sporu, koristi i Aurelije Augustin (Usp. *Ispovijesti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1973., knjiga XI, glava 23, str. 271.) da bi pokazao da je i tijekom vremena rezultat Božje volje, budući da je Bog na Jošuinu molitvu, produljio dan, sve dok se narod oboružan valjanim razlogom, nije osvetio – čitaj pobio sve svoje neprijatelje.
- 319 Locke, *Two Treatises*, *ibid.*, b. II, ch. XIV, sec. 168. p. 397.
- 320 Locke, *ibid.*, b. II, ch. XIV, sec. 168, p. 398.
- 321 Locke, *ibid.*, b. II., ch. XIX, sec. 233, p. 438.
- 322 Locke, *ibid.*, b. II, ch. XIII, sec. 155, p. 388-389.
- 323 Locke, *ibid.*, b. II, ch. XIV, sec. 168, p. 398.
- 324 Locke, *ibid.*, b. II, ch. XIX, sec. 240, p. 445. Usp. i ch. XIII, sec. 149. i 150, p. 385.
- 325 Locke, *ibid.*, b. II., ch. XIII, sec. 151, p. 386.
- 326 Locke, *ibid.*, b. II, ch. XIII, sec. 150, p. 385.
- 327 Usp. Toma Akvinski, *Summa Theologica*, III., 2, qu. 43. art. ii. Navedeno prema Martin Seliger, *The Liberal Politics of John Locke*, *ibid.*, p. 316.
- 328 Locke, *ibid.*, b. II, ch. XIX, sec. 226, p. 433-434.
- 329 Locke se poigrava latinskim korijenom engleske riječi "rebels" – pobunjenici, i navodi da su pobunjenici oni koji ponovno uspostavljaju ratno stanje ("do Rebellare"). Vidi: *Two Treatises*, *ibid.*, b. II, ch. XIX, sec. 226, p. 434.
- 330 Locke, *ibid.*, b. II, ch. XIX, sec. 227, p. 434.
- 331 Locke je prvi naznačio apstraktnu bit moderne države zbog toga što se nijedan pojedinačni subjekt ne može poistovjetiti s državom, ni u njezinu konstruiranju, funkcioniranju ili pak dekonstrukciji. Učenje o državi kao apstraktnom i impersonalnom političkom autoritetu započinje s Machiavellijem. Odlučujuće doprinose učinili su Bodin sa svojom zreлом teorijom suverenosti i Hobbes sa svojim kontraktualizmom, budući da politički autoritet i političku obvezu izvodi iz pristanka onih nad kojima se vlada. Polovičnost Hobbesova rješenja, međutim, je u tome što s naročitom interpretacijom pojmova opunomoćenja – opunomoćenje suverena je bezuvjetno i nepovratno; i predstavljanja – mnoštvo je predstavljeno jedino u i po suverenu – čini da se sudbina političke zajednice vezuje uz sudbinu suverena. S njegovim nestankom, nestaje i politička zajednica.
- 332 John Locke, *Two Treatises*, *ibid.*, b. II, ch. XIX, sec. 226, p. 433.
- 333 Moderni funkcionalni i institucionalni pandan Lockeovoj ideji otpora su demokratski izbori kojima glasačko tijelo podržava ili svrgava obnašatelje vlasti.
- 334 John Locke, *Two Treatises*, *ibid.*, b. II, ch. XIX, sec. 230, p. 436.
- 335 Usp. Locke, *ibid.*, b. II., ch. XIII., sec. 149., ch. XIX, sec. 220., 240., 243.
- 336 Locke, *ibid.*, b. II, ch. XIV, sec. 168, p. 397. Usp. sličnu argumentaciju: ch. XVIII, sec. 208, p. 422, i ch. XIX, sec. 228, p. 435.
- 337 Locke, *ibid.*, b. II, ch. XVIII, sec. 204, p. 420.
- 338 Usp. našu interpretaciju Lockeova obrazloženja uvođenja novca u poglavlju "Lockeovo utemeljenje vlasništva – vlasničko subjektiviranje pojedinaca".
- 339 John Locke, *Two Treatises*, *ibid.*, b. II., ch. XIX, sec. 334, p. 432.
- 340 Locke, *ibid.*, b. II, ch. XVIII, sec. 205, p. 420.

- 341 Locke, *ibid.*, b. II, ch. XVIII, sec, 205, p. 420.
- 342 *Ibid.*, p. 420.
- 343 Usp. stajališta Bernarda Williamsa, *Morality: An Introduction to Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, posebice odjeljak "God, Morality, and Prudence" p. 77-86. i Johna Rawlsa, *Political Liberalism*, *ibid.*
- 344 John Locke, *Two Treatises*, *ibid.*, b. II, ch. XVIII, ch. 208, p. 442.
- 345 Locke, *ibid.*, b. II, ch. XVIII, sec. 207, p. 421.
- 346 Usp. Locke, *ibid.*, b. II, ch. XVIII, sec. 206, p. 420-421.
- 347 Usp. Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford, 1986. osobito poglavlje "The Problem of Political Freedom", p. 1-19.
- 348 John Locke, *Two Treatises*, *ibid.*, b. II., ch. XIX., sec. 225., p. 433.
- 349 Locke, *ibid.*, b. II, ch. XIX, sec. 230, p. 435-436.
- 350 Locke, *ibid.*, b. II, ch. XIX, sec. 225, p. 439.
- 351 Locke, *ibid.*, b. II, ch. XIX, sec. 226, p. 433.
- 352 Locke, *ibid.*, b. II, ch. XIX, sec. 230, p. 436.
- 353 Proslavljenju Rawlsovu proceduru legitimiranja moralnih sudova – refleksivni ekvilibrij – moguće je, mutatis mutandis, prepoznati i u refleksivnoj ravnoteži između Lockeovih metoda racionalnog kontraktualizma i političke antropologije.
- 354 U srpskom prijevodu 239. odj. XIX. poglavlja piše: "Kada kralj sam sebe svrgne s prijestolja i stavi sebe u stanje rata sa svojim narodom, što onda može da spriječi narod da sudski goni (istaknuo – R.R.) onoga tko više nije kralj, kao što bi gonio svakog drugog čovjeka, koji je stavio sebe u stanje rata sa njim?", J. Locke, *Dve rasprave o vladi*, *ibid.*, str. 129. Pogreška je u tome što se riječ "prosecuting" u takvom Lockeovu kontekstu prevodi riječima "sudski goniti". Čitav Lockeov dugi izvod smjera k tome da pokaže kako u normativnoj situaciji u kojoj kralj proigrava politički autoritet i dovodi do raspada vlasti, te samog sebe postavlja u ratno stanje s političkim narodom, nema sudskog posredovanja u sukobima jer vlast u moralnom smislu ne postoji. I obrnuto, kada bi postojala legitimna sudska instance, tada "proganjanje kralja" ne bi bilo legitimno pravo na otpor, nego moralno neopravdana pobuna. Usp: Locke, *Two Treatises*, b. II, ch. XIX., sec. 239, p. 443.
- 355 "Svi se slažu da se silom može oduprijeti podanicima i strancima kada silom posežu za vlasništvom bilo kojeg čovjeka. Ali da se vladaru koji čini istu stvar može oduprijeti, to se ne tako davno poricalo. Kao da oni koji po zakonu imaju najveće povlastice i prednosti, imaju time i moć da krše te zakone, na temelju kojih su jedino i stavljeni u bolji položaj od svojih bližnjih. Naprotiv, njihov je prekršaj time veći, kako zbog toga što su nezahvalni za veći udio koji po zakonu imaju, tako i zbog toga što su iznevjerili povjerenje koje su im bližnji predali u njihove ruke". John Locke, *Two Treatises*, *ibid.*, b. II., ch. XIX, sec. 231, p. 436-437.
- 356 Spolni filter subjektiviranja pojedinaca isključuje žene i ograničava općost "slobodnih i jednakih pojedinaca" na zapravo vlasnički potvrđene muške "glave obitelji".
- 357 Vidi: "The Declaration of Independence; In Congress July 4., 1776. (Based upon the authenticated list printed by order of Congress on January, 18, 1777.) u: *Webster's Encyclopedic Unabridged Dictionary of the English Language*, Random House, New York, 1989., p. 1700. Prvi dio navoda iz Deklaracije je parafraza Lockeovih stajališta, a posljed-

nje dvije rečenice su gotovo izravan prijelaz Lockeova 225. odjeljka, XIX. poglavlja, *ibid.*, p. 433. Jedine su bitne razlike u sljedećem: Lockeovo prirodno pravo na vlasništvo u užem smislu riječi, zamijenjeno je neutralnijim, ali tome sukladnim prirodnim pravom na potragu za srećom; i drugo, Deklaracija inzistira ne samo na pravu, nego i na dužnosti revolucionarnog djelovanja, dok Locke iz teorijskih razloga koje smo u tekstu objasnili ograničava svoje protoliberalno stajalište na pravo revolucionarnog djelovanja.

3. Lockeova ideja vjerske tolerancije

- 1 "I zato su, Gospodine, strašni sudovi tvoji, jer tvoja istina nije ni moja ni ovoga ili onoga čovjeka, nego svih nas, i ti nas javno pozivaš da u njoj učestvujemo, strahovito nas opominjući da je ne držimo samo za se, da ne bismo ostali bez nje. Jer tko god ono što ti svima daješ na uživanje prisvaja samo za sebe i hoće da bude njegovo ono što pripada svima, taj je tjeran od općega dobra na vlastito, to jest od istine k laži. Tko naime govori laž, govori od svojega (Iv. 8,44)". Aurelije Augustin, *Ispovijesti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1973., knjiga 12., glava 25., str. 303.
- 2 Augustinovo opravdanje netolerancije najizrazitije je u spisima protiv donatističke hereze. Usp. o tome: David A. J. Richards, "Toleration and the Struggle against Prejudice", u: *Toleration: An Elusive Virtue*, ed. David Heyd, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1996., p. 127-146. U *Ispovijestima* je Augustinovo stajalište složenije. On s jedne strane podupire vjerska proganjanja – "Divne li dubine u tvojim riječima! ... Mrzim njezine neprijatelje (Ps 139,21) silno. O kad bi ih ti ubio mačem dvosjeklim (Ps 149,6) pa da nema više njezinih neprijatelja. Tako bi naime volio da oni poginu sebi da bi živjeli tebi!". Knjiga 12, glava 14, str. 291-292. S druge pak strane Augustin upozorava na dvije vrste neslaganja: "jedna je vrsta ako postoji neslaganje o istinitosti stvari, a druga ako je neslaganje o namjeri samoga onoga koji stvari pripisuje". Knjiga 12., gl. 23, str. 301. Na temelju toga Augustin isključuje sve one koji ne smatraju da je Biblija knjiga istine, ali dopušta različita razumijevanja biblijskog teksta.
- 3 Pojam uvodi Judith Shklar u istoimenoj studiji "The Liberalism of Fear", u: *Liberalism and the Moral Life*, ed. Nancy Rosenblum, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1989, p. 21-38. Usp. i Michael Walzer, "On Negative Politics", u: *Liberalism without Illusions*, ed. Bernard Yack, The University of Chicago Press, Chicago, 1996, p. 17-24.
- 4 Usp. Pierre Bayle, "Filozofsko tumačenje o riječima Isusa Krista 'Natjeraj ih da dođu'", u: *O toleranciji: Rasprave o demokratskoj kulturi*, ur. Igor Primorac, Filip Višnjić, Beograd 1989, 51-71.
- 5 O Spinozinim nazorima vidi: *Teologijsko – politička rasprava*, Demetra, Zagreb 2006, odnosno interpretativno Stuart Hampshire, *Spinoza: An Introduction to his Philosophical Thought*, Penguin Books, Harmondsworth, 1992, posebice peto poglavlje "Politics and Religion", p. 134-155.
- 6 Usp. Voltaire, *Rasprava o toleranciji*, Školske novine, Zagreb 1988. O Voltaireovoj filozofiji vidi: Maurice Cranston, *Philosophers and Pamphleteers: Political Theorists of the Enlightenment*, Oxford University Press, Oxford, 1986, p. 36-61.
- 7 Usp. Will Kymlicka, "Two Models of Pluralism and Tolerance", u: *Tole-*

- ration: An Elusive Virtue*, ed. David Heyd, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1996, p. 81-105.
- 8 Nanteski edikt uspostavlja sustav "dopuštene koegzistencije" koji je za protestantsku zajednicu u Francuskoj značio da mogu graditi crkve samo na određenim lokacijama i uz državno dopuštenje. Edikt je ukinut 1685.
- 9 Usp. Bernard Williams, "Toleration: An Impossible Virtue?" u: *Toleration: An Elusive Virtue*, ed. D. Heyd., ibid., p. 18-27.
- 10 Usp. David Heyd, "Introduction", u: *Toleration: An Elusive Virtue*, ibid., 3-17.
- 11 Usp. Thomas Scanlon, "The Difficulty of Toleration", u: *Toleration: An Elusive Virtue*, ibid., p. 226-239.
- 12 Usp. Žarko Puhovski, "Tolerancija u civilnom društvu", predgovor knjizi *Tolerancijom protiv mržnje: borba protiv rasizma, ksenofobije, antisemitizma i netrpeljivosti*, Hrvatski Helsinški odbor za ljudska prava, Zagreb 1997. str. 7-9.
- 13 George P. Fletcher uvjerljivo je ukazao na nestabilnost dvosložne strukture tolerancije – protivljenja i samosvladavanja od uplitanja. Moderna iskustva, posebice na područjima religije, slobode govora i spolnosti, pokazuju da odnos tolerancije može vrlo lako skliznuti u pojavno slične, ali pojmovno bitno različite odnose ravnodušnosti, rezignacije ili prihvaćanja. Usp. G. P. Fletcher, "The Instability of Tolerance", u: *Toleration: An Elusive Virtue*, ibid., p. 158-172.
- 14 Usp. Thomas Nagel, *Equality and Partiality*, Oxford University Press, New York, Oxford, 1991, posebice poglavlje "Toleration", p. 154-168. Usp. također i Nagelovu knjigu *The View from Nowhere*, Oxford University Press, New York, Oxford, 1986., posebice poglavlja: "Freedom", "Value", "Ethics" i "Living Right and Living Well", p. 110-207.
- 15 John Horton je pokazao da i razlozi za protivljenje koncepcijama dobra drugih ljudi moraju biti podložni racionalnoj kontroli, jer bez toga zapadamo u paradoksalnu situaciju – što se više, pa i bezrazložno, protivimo koncepcijama drugih ljudi, ali ipak ustežemo od intervencije, to smo tolerantniji. Usp. John Horton, "Tri (prividna) paradoksa tolerancije", u: *Filozofska istraživanja*, Zagreb, 1994, br. 53-54, str. 249-261. Usp. također i Hortonovu studiju "Toleration as a Virtue", u: *Toleration: An Elusive Virtue*, ibid., p. 28-43.
- 16 Na distinkciju između razboritog vrijednosnog pluralizma i vrijednosnog pluralizma kao takvog upozorava i John Rawls, posredstvom Joshue Cohena. Usp. John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, p. 36, n. 37.
- 17 Usp. Thomas Hobbes, *Leviathan*, ibid., i Judith Shklar, "The Liberalism of Fear", ibid. Poteškoća takvog opravdanja tolerancije je u tome što nema moralnu, nego pragmatičnu supstanciju. Otuda je dovoljno da jedna strana, sebi umisli ili doista stekne dovoljnu prednost pred drugom stranom, tako da joj ova druga, ne može nanijeti zlo, pa da onda netolerancija prve strane bude racionalno opravdana.
- 18 Geoffrey Harrison ističe da unatoč prividnoj bliskosti, nije moguće uspostaviti logičku vezu između relativizma i tolerancije. To je zato što je relativizam metaetički stav, a tolerancija etički stav. Da bi se uspostavila veza između relativizma i tolerancije, potrebno je uvesti posredni etički stav: "Nitko nema pravo sprječavati drugoga da djeluje u skladu s vlastitim moralnim sustavom, ukoliko je taj moralni sustav

- logički koherentan i konzistentan, koliko i sustav drugoga koji bi ga sprječavao". Vidi o tome: Geoffrey Harrison, "Relativism and Tolerance", u: *O toleranciji: Rasprave o demokratskoj kulturi*, ibid., str. 181-202. Gordon Graham, također uvjerljivo pokazuje teškoće uobičajenog povezivanja tolerancije i metaetičkog relativizma. Njegova je teza, da je metaetički objektivizam, koji valja strogo lučiti od moralnog apsolutizma, mnogo prihvatljivija pretpostavka za vrednotu tolerancije. Usp. o tome: Gordon Graham, "Tolerance, Pluralism, and Relativism", u: *Tolerance: An Elusive Virtue*, ibid., p. 44-59.
- 19 Roberto Mangabeira Unger, međutim, u svojoj kritici liberalizma, ističe da je za moralnu psihologiju liberalizma "Vrijednost društveno lice želje", (str. 79), odnosno da "Dobro pojedinca je zadovoljenje njegovih želja", (str. 80), pa da je utoliko načelo subjektivne vrijednosti temeljni aspekt liberalne političke teorije, a time i tolerancije. Vidi: R.M. Unger, *Znanje i politika*, Globus, Zagreb 1989. Za kritiku teze o povezanosti etičkog subjektivizma (i to bilo u formi jednostavnog subjektivizma ili u sofisticiranijoj formi emotivizma) i tolerancije vidi: James Rachels, "Subjectivism", u: *A Companion to Ethics*, ed. P. Singer, ibid., p. 432-441.
 - 20 Usp. John L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex, posebice prvi dio "The Status of Ethics". Mackie pokazuje povezanost metaetičkog skepticizma i etičkog subjektivizma i to takvu da je prvo, najčešće pretpostavka drugog. Razlika među njima je, pak, u tome što je metaetički skepticizam primarno negativna i metaetička teza (Mackie je naziva ontološkom), dok je etički subjektivizam metodički pozitivan stav, i to o moralnim sudovima. Usp. također Craig K. Ihara, "Moral Skepticism and Tolerance", u: *O toleranciji: rasprave o demokratskoj kulturi*, ibid. 203-212.
 - 21 Joseph Raz razlikuje dva povezana pojma: moralnu autonomiju i osobnu autonomiju. Pojam moralna autonomija iskazuje kantovsko shvaćanje prirode moralnosti kao samopostavljenih umnih načela djelovanja, dok pojam osobna autonomija je poseban moralni ideal i označava specifično shvaćanje individualne dobrobiti. Usp. Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford, 1989, posebice posljednje peto poglavlje "Freedom and Politics", p. 369-429.
 - 22 Usp. Michael Walzer, "Liberalizam i umijeće razdvajanja", *Dometi*, Rijeka, 1988., br. 11, str. 687-696. "Teoretičari liberalizma" piše autor "propovijedali su i prakticirali umijeće razdvajanja. Oni su vukli demarkacione linije, označavali podjele različitih područja, i stvorili sociopolitičku kartu koja nam je još uvijek bliska. Najpoznatija linija je 'zid' između crkve i države, ali postoje i mnogi drugi. Liberalizam je svijet zidova, pri čemu svaki od njih sa sobom donosi jednu novu slobodu" (str. 687.). Walzer upozorava na povijesnost linija razgraničenja između pojedinih područja ljudskog života i posebice na zlorabe tržišne moći koje je liberalizam podcijenio.
 - 23 David Heyd ističe da je, u okvirima psihologije morala, toleranciju uputno objasniti "opažajnim pomakom" od djelovanja k djelatniku, od stava ili čina k osobi. Takav mentalni proces on naziva "personalizacijom". Usp. David Heyd, "Introduction" u: *Toleration: An Elusive Virtue*, ibid., p. 3-17.
 - 24 Usp. Jeremy Waldron, "A right to do wrong", u: *Liberal Rights*, Cambridge University Press, 1993, p. 63-114. Autor ukazuje na važnu

- distinkciju liberalne političke moralnosti između moralnog prava pojedinca i njegova moralno ispravnog ili neispravnog djelovanja. Takva distinkcija omogućuje dvosložnu strukturu vrednote tolerancije – istodobno osuđivanje moralno pogrešnog i susprezanje od uplitanja u ono što se smatra neispravnim, zbog toga što je i takvo djelovanje dio moralnog prava druge osobe.
- 25 Usp. Thomas M. Scanlon, "The Difficulty of Tolerance", u: *Toleration: An Elusive Virtue*, ibid., p. 226-239. Autor ističe da tolerancija iskazuje priznanje po kojemu uvažavanje drugih kao jednakopravnih članova zajednice, ima moralni prioritet pred vrijednosnim neslaganjima i sukobima.
- 26 Usp. Ronald Dworkin, "Liberalizam", *Dometi*, Rijeka 1988, br. 11, str. 669-685. Autor pokazuje da je konstitutivna moralnost liberalizma teorija jednakosti "koja zahtijeva službenu neutralnost među teorijama o tome što je vrijedno u životu" (str. 684.). Usp. i R. Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 2000.
- 27 Usp. John Locke, Preface to the "First Tract on Government", u: J. Locke, *Political Writings*, ibid., p. 151.
- 28 Nakon restauracije Bagshaw gubi posao i ubrzo dopijeva u zatvor. Vidi: David Wootton, "Locke's liberalism", ibid., 33-34.
- 29 John Locke, "First Tract on Government", ibid., p. 144.
- 30 John Locke, ibid., p. 141.
- 31 "Stvari se nazivaju indiferentnim u odnosu prema moralnom dobru i zlu, tako da za sve stvari koje nisu ni dobre ni zle kažemo da su moralno indiferentne". John Locke, "Second Tract on Government", ibid., p. 160.
- 32 John Locke, "Second Tract on Government", ibid., p. 167.
- 33 John Locke, "Second Tract on Government", ibid., p. 176. Usp. i istovjetnu formulaciju na str. 167.
- 34 Takvom sintagmom Locke očito aludira na djelo Marsilija Padovanskog "Defensor Pacis". Usp. Heinz Rausch, "Marsilije Padovanski", u: *Klasici političkog mišljenja*, ur. Maier, Rausch, Denzer, Golden marketing, Zagreb, 1998, knjiga prva, str. 149-169; odnosno Leo Strauss "Marsilije Padovanski", u: *Povijest političke filozofije*, (ur. Strauss i Cropsey), Golden marketing, Zagreb, 2006. str. 193-206.
- 35 John Locke, "First Tract on Government", ibid., p. 145.
- 36 John Locke, "Second Tract on Government", ibid., p. 159.
- 37 "Nemoguće je opravdati privatno građansko odupiranje s oružanom silom uredbama vlasti, premda, ako je sadržaj uredbe nezakonit, vladar griješi što ga je zapovjedio". J. Locke, "Second Tract on Government", ibid., p. 159.
- 38 John Locke, Preface to the Reader, from the "First Tract on Government", ibid., p. 149-150.
- 39 Ibid., p. 148
- 40 Ibid., p. 150.
- 41 John Locke, "Letter to S. H. (Henry Stubbe)", in: Locke, *Political Writings*, ibid., p. 137-139. Usp. i Lockeovo pismo Robertu Boyleu od 22. prosinca 1665. u kome Locke opisuje iskustvo gradića u kome kalvinisti, luterani i katolici žive zajedno i u kojemu "distanca između njihovih crkava nije ušla u njihove kuće. Oni mirno dopuštaju jedni drugima da izaberu 'svoj put k nebu'", ibid., p. 184.

- 42 John Locke, "Letter to S. H. (Henry Stubbe)", *ibid.*, p. 138.
- 43 John Locke, "An Essay Concerning Toleration", u: Locke, *Political Writings*, *ibid.*, p. 186.
- 44 *Ibid.*, p. 186.
- 45 *Ibid.*, p. 187.
- 46 *Ibid.*, p. 187.
- 47 *Ibid.*, p. 187.
- 48 Pod spekulativnim mišljenjem Locke misli na teologiju i znanost.
- 49 John Locke, *ibid.*, p. 187.
- 50 John Locke, "Second Tract on Government", *ibid.*, p. 154-158. Locke uvodi distinkciju između pojmova "religious worship" koji označava unutarnji odnos prema Bogu i "divine worship" koji označava izvanjske, ceremonijalne čine religije. Pri tome "Bog je u svojoj mudrosti i nepogrešivoj dobrohotnosti predao te ceremonijalne aspekte religijskog štovanja volji vladara, povjerio ih volji onoga tko ima moć i ima pravo da upravlja crkvom, tako da može mijenjati, ukinuti, obnoviti ili na bilo koji drugi način nametnuti rituale, kako to zahtijevaju prilike vremena, običaja naroda i potrebe crkve" (p. 156.).
- 51 U prilog argumentaciji za religijskom tolerancijom, Locke ističe povezanost uvjerenja i volje, dok će u "A Letter Concerning Toleration", a zbog potrebe pragmatičke strategije opovrgavanja vjerske netolerancije, isticati da nasilno djelovanje na volju ne utječe na uvjerenje. Drugim riječima, uvjerenje djeluje na volju – i zato je prijeko potrebno i u izvanjskom bogoštovlju dopustiti komunikaciju osobe s Bogom; dok volja, pa makar bila i silom sapeta, ne djeluje na uvjerenje – i zato su vjerska proganjanja neracionalna.
- 52 John Locke, "An Essay Concerning Toleration", *ibid.*, p. 188.
- 53 John Locke, *ibid.*, p. 188.
- 54 Religijska pitanja privatna su stvar pojedinaca, ali se Locke našao ponukanim da, u bilješki na prvoj stranici, naknadno otupi radikalizam svoga stava, tako što dopušta pojedincu da vjeruje na svoj način, ali ne i da ne vjeruje.
- 55 John Locke, "An Essay Concerning Toleration", *ibid.*, p. 191.
- 56 John Locke, *ibid.*, p. 196.
- 57 Usp. John Dunn, *The Political Thought of John Locke*, *ibid.*
- 58 John Locke, "An Essay Concerning Toleration", *ibid.*, p. 186.
- 59 Locke, *ibid.*, p. 189.
- 60 Locke, *ibid.*, p. 189.
- 61 Locke, *ibid.*, p. 189.
- 62 Locke, *ibid.*, p. 191.
- 63 Locke, *ibid.*, p. 191.
- 64 Vidi: John Dunn, *The Political Thought of John Locke*, *ibid.*
- 65 Usp. John Locke, "An Essay Concerning Toleration", *ibid.*, p. 205.
- 66 Usp. naše poglavlje 2. 3. 3.
- 67 Lockeova pozicija u "An Essay Concerning Toleration" sistemski ponajviše odgovara Hobbesovoj poziciji u *Leviathanu*.
- 68 O dvoznačnosti Lockeove pozicije u tom razdoblju svjedoči i tekst "The Fundamental Constitutions of Carolina" koji je Locke napisao, zajedno sa Shaftesburyjem, 1669. U tekstu se ustanovljavaju načela za uređenje kolonije Caroline čiji je prevladavajući vlasnik Shaftesbury, a Locke je pak tajnik udruge vlasnika Caroline. U načelima uređenja Caroline stoji da se Engleska crkva priznaje kao "jedina isti-

- nita, ortodoksna i državna religija" (članak. 96, p. 228.), a s druge strane zagovara se načelo religijske tolerancije jer se "građanski mir može ustanoviti među različitim mišljenjima" (članak 97, p. 228). Dva lica Lockeova protoliberalizma vidljiva su i u tome što nacrt ustava ozakonjuje dioničarski suverenitet, ali i nasljedno kmetstvo (članak 19., 22., 23., govori o tzv. "leet-men") kojemu se, u članku 25. pridodaje i mogućnost dragovoljnog kmetstva ovjerenog u lokalnom sudu.
- 69 Spis je izvorno napisan na latinskom jeziku u Nizozemskoj gdje je Locke pobjegao nakon neuspjeha vigovske zavjere nazvane Rye House Plot. Pismo je upućeno Phillipusu Limborchu čiji je nacrt knjige *Theologia Christiana* i dva poglavlja o toleranciji Locke pročitao prije negoli je napisao svoje pismo.
- 70 Lockeov pojam "prešutnog pristanka" iz *Two Treatises* pokazuje da moralni temelj djelovanja političkog autoriteta nije samo u monopoli-ziranoj izvršnoj moći prirodnog zakona, nego da proizlazi i iz obveza pravičnosti, koje nastaju na temelju toga što pojedinci uživaju zajed-nička dobra.
- 71 John Locke, "A Letter Concerning Toleration", in: Locke, *Political Writings*, ibid., p. 393.
- 72 John Locke, ibid., p. 393.
- 73 U srpskom prijevodu "Pisma o toleranciji" u: John Locke, *Dve rasprave o vladi*, ibid. knjiga II, str. 133-175. prevoditeljica Nazifa Savčić nači-nila je pogrešku, kada Lockeove riječi, kojima se on naglašeno trudi pokazati potrebu da se država i crkva razdvoje, "... and to settle the just bounds that lie between the one and the other" (p. 393.), prevodi riječima "i da se uspostavi pravična veza između jedne i druge" (str. 140). Locke, međutim, i to je poanta teksta, inzistira na "granicama" koje razdvajaju, a ne "vezama" koje spajaju.
- 74 John Locke, "A Letter Concerning Toleration", u: *Political Writings*, ibid., p. 393.
- 75 Locke, ibid., p. 394.
- 76 Ibid., p. 394.
- 77 Ibid., p. 394.
- 78 Ibid., p. 396.
- 79 Ibid., p. 397.
- 80 Ibid., p. 399.
- 81 Ibid., p. 399.
- 82 Ibid., p. 393.
- 83 Ibid., p. 401.
- 84 Ibid., p. 393.
- 85 Ibid., p. 393.
- 86 Ibid., p. 405. Istovjetnu formulaciju Locke ponavlja i na str. 421. Što-više upotunjuje je liberalnim credom "Svaki čovjek ima najviši i apso-lutni autoritet da prosuđuje o sebi" (p. 421-422.).
- 87 Ibid., p. 406.
- 88 Ibid., p. 403.
- 89 Ibid., p. 403.
- 90 Ibid., p. 415.
- 91 Žrtvovati vlastito tele u religijskom obredu – Lockeov je primjer – do-pustivo je s aspekta političkog autoriteta, jednako kao i prirediti tele za gozbu. Druga je stvar, ako bi interes zajednice zahtijevao da se zbog iznenadne pošasti poveća broj stoke. Tada bi vladareva zakonska za-

- brana oba čina bila opravdana, pri čemu se "ne zabranjuje žrtvovanje, nego klanje teladi, što je političko a ne vjersko pitanje", Locke, "A Letter Concerning Toleration", ibid., p. 415.
- 92 Locke ne analizira izravno princip ne nanošenja štete, ali je kontekstualno i implicitno naznačeno, da je riječ o šteti koju pojedinac nanosi građanskim interesima drugih pojedinaca, a koji su zaštićeni njihovim pravima. Locke izravno utječe na Millovu liberalnu filozofiju politike, s time što se Lockeovo polje individualne slobode savjesti u vjerskim pitanjima, kod Milla proširuje na moralna pitanja ili individualne koncepcije dobra.
- 93 John Locke, "A Letter Concerning Toleration", ibid., p. 395.
- 94 Bila bi to neutralnost učinaka koja nije dio liberalne političke moralnosti. Praktički je neutralnost učinaka nemoguće postići. Teorijski je ona neodrživa zbog toga što bi podrazumijevala jednaku vrijednost različitih koncepcija dobra (ili u Lockeovu slučaju jednaku vrijednost religija), a ne jednaku vrijednost moralnih osoba koje su nositelji takvih različitih koncepcija dobra odnosno religijskih svjetonazora. Ako bi sve koncepcije dobra bile jednako vrijedne onda politički autoritet, da bi održao neutralnost učinaka, bio bi imobiliziran. Ne bi smio intervenirati ni u jednu koncepciju dobra, ni zbog razloga opće sigurnosti, ako istodobno ne bi intervenirao na isti način u sve koncepcije dobra. Riječju, liberalna politička moralnost podrazumijeva neutralnost procedure, a ne neutralnost učinaka. Usp. Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, CUP, Cambridge, 1987.
- 95 John Locke, "A Letter Concerning Toleration", ibid., p. 421.
- 96 John Locke, ibid., p. 420.
- 97 Usp. Jeremy Waldron, "A right to do wrong", in: *Liberal Rights*, ibid., p. 63-87. Autor upozorava na dvije dimenzije moralnosti: moralnost prava, koja štiti individualne izbore pojedinaca; i moralnost ispravnog i neispravnog, koja vodi njihove izbore i predstavlja standard etičke evaluacije.
- 98 John Locke, "A Letter Concerning Toleration", ibid., p. 412.
- 99 Locke, ibid., p. 411.
- 100 Locke, ibid., p. 421.
- 101 Ibid., p. 421.
- 102 Locke, "A Letter Concerning Toleration", ibid., p. 424.
- 103 Locke, ibid., p. 422.
- 104 Locke, ibid., p. 421.
- 105 Usp. naše poglavlje 1.3.1. "Lockeov deizam – racionalizirano kršćanstvo".
- 106 Locke, "A Letter Concerning Toleration", ibid., p. 424.
- 107 Locke, ibid., p. 426.
- 108 Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ibid. book I, ch. 3, sec. 5, p. 28.
- 109 Ibid., b. I, ch. 3, sec. 6. p. 29.
- 110 Ibid., p. 29.
- 111 Locke, "A Letter Concerning Toleration", ibid., p. 426.
- 112 Locke, ibid., p. 425.
- 113 Locke, ibid., p. 426.
- 114 Locke, ibid., p. 426.
- 115 John Locke, ibid., p. 426.
- 116 Usp. John Horton, "Tri (prividna) paradoksa tolerancije", u: *Filozof-*

- ska istraživanja*, Zagreb 1994, br. 53-54, str. 249-261; i Herbert Marcuse, "Represivna tolerancija", u: R. P. Wolf, B. Moore, H. Marcuse, *Kritika čiste tolerancije*, Globus, Kulturno prosvjetni sabor Hrvatske, Zagreb, 1984, str. 79-104.
- 117 John Locke, "A Letter Concerning Toleration", *ibid.*, p. 427.
- 118 Usp. Avishai Margalit, "The Ring: On Religious Pluralism", u: *Toleration: An Elusive Virtue*, *ibid.*, p. 147-157.
- 119 To je potrebno zbog dvije stvari: prvo, uz religijska sveobuhvatna učenja, demokratska praksa je afirmirala i različite moralne i filozofske, sveobuhvatne koncepcije dobra. Drugo, Locke na razini toga prijedloga, prije svega barata s crkvama kao korporativnim subjektima. Usp. Robert Paul Wolff, "S onu stranu tolerancije", u: *Kritika čiste tolerancije*, *ibid.*, str. 23-57; i Ivan Prpić, "Protuslovlja tolerancije", u: *Kritika čiste tolerancije*, *ibid.*, str. 7-22.
- 120 "Po tom je načelu samozaštita jedina svrha zbog koje se čovječanstvo, pojedinačno ili kolektivno, ima pravo miješati u slobodu djelovanja svakog od svojih članova". John Stuart Mill, "O slobodi", u: Mill, *Izabrani politički spisi*, Informator/FPZ, Zagreb 1988. sv. I, str. 118.
- 121 Usp. John Rawls, *Political Liberalism*, *ibid.*, posebice: part II., lecture IV, "The Idea of an Overlapping Consensus", p. 133-172.
- 122 John Locke, "A Letter Concerning Toleration", *ibid.*, p. 424.
- 123 Usp. našu interpretaciju (poglavlje 1. 3. 4.) Lockeova metodičkog postupaka u *Two Treatises of Government* kojim pronalazi ravnotežu između stavova konstruktivističkog kontraktualizma i uvida političke antropologije.
- 124 John Locke, "A Letter Concerning Toleration", *ibid.*, p. 428.
- 125 John Locke, *Two Treatises of Government*, *ibid.*, p. 431.
- 126 Pod pojmom politički materijalizam mislim na intersubjektivnu utemeljenost pojedinca u interesu, kao tipu djelovanja, koje na temelju racionalnih kalkulacija troškova i dobiti, nastoji uvećati vlastitu moć. U Lockeovoj izvedbi riječ je o mirnodopskoj moći ili vlasništvu. Usp. H. Neuendorff, *Pojam interesa*, Informator/FPZ, Zagreb, 1991; i Žarko Puhovski, *Interes i zajednica*, Sveučilišna naklada Liber, Zagreb 1975.
- 127 John Locke, "A Letter Concerning Toleration", *ibid.*, p. 432.
- 128 John Locke, "A Letter Concerning Toleration", *ibid.*, p. 432.
- 129 Usp. suprotne teze Davida McCabea "John Locke and the Argument Against Strict Separation", *The Review of Politics*, vol. 59., No. 2., Notre Dame, 1997. p. 233-258. Autor pokušava, po našem sudu bezuspješno, izvesti tezu prema kojoj Locke ne zagovara striktno razdvajanje političkog i crkvenog autoriteta. Argumentaciju gradi na tri tvrdnje koje bi trebale ponijeti glavnu tezu: 1.) legitimacijska neutralnost političkog autoriteta ne zahtijeva nužno razdvajanje od crkvenog autoriteta; 2.) Locke je vjerovanje u Boga postavio za temelj svekolike moralnosti, a moralne su veze temelj zajednice; 3.) Lockeova privatna pisma (ali autor ne otkriva iz koje godine, ili u našoj interpretaciji iz koje razvojne faze) otkrivaju da je politički mir kanio ostvariti s dvije strategije: indulgencijama i okupljanjima ("comprehension"). Ovo posljednje znači da je Locke zagovarao širenje granica nacionalne ili anglikanske crkve tako što bi trebalo zanemariti neke sporne detalje rituala ili vjerovanja, ne bi li se onda okupio što veći broj vjernika, i u nacionalnoj crkvi nadišli problemi vjerskog pluralizama.
- 130 Locke napade nije izbjegao. Godinu dana nakon objavljivanja engle-

- skog izdanja "A Letter Concerning Toleration" engleski profesor i svećenik Jonas Proast napisao je pismo "The Argument of the Letter Concerning Toleration Briefly Consider'd and Answer'd", u kojemu optužuje Lockeja da njegovi stavovi vode u relativizam i bezvjerstvo. Time je otpočela višegodišnja polemika budući da će Locke napisati "A Second Letter Concerning Toleration" 1690.; "A Third Letter for Toleration" 1692.; i nedovršeno "A Fourth Letter for Toleration" 1704., u godini svoje smrti. Jonas Proast je pak svoju prvu kritiku Lockeja iz 1690. upotpunio s još dva pisma: "A Third Letter Concerning Toleration" 1691.; i "A Second Letter to the Author of the Three Letters for Toleration" 1704. Interpretatori se slažu da je Locke u svojem drugom, trećem i četvrtom pismu, uglavnom ublažio radikalizam prvog pisma iz 1685. ne bi li time amortizirao kritike čija oštrica nije bila samo intelektualna, nego i politička. Usp. Adam Wolfson, "Toleration and Relativism: The Locke – Proast Exchange", *The Review of Politics*, vol. 59, No. 2, Notre Dame, 1997. p. 213-231.
- 131 Locke, doduše, u okviru ove strategije napominje da je odlika pravog kršćanina "opća dobrohotnost prema svim ljudima, čak i prema onima koji nisu kršćani", ("A Letter Concerning Toleration", *ibid.*, p. 390.) što implicira univerzalno ljudsko pravo da se u pitanjima religijskih uvjerenja bude toleriran.
- 132 Locke ne razmatra, u tom kontekstu često raspravljanu, Kristovu parabolu: natjeraj ih da dođu na gozbu, da mi se napuni kuća. Prvi je Aurelije Augustin, u polemici i borbi s donatistima, upotrijebio metaforu Objave – *compelle intrare* – a da bi opravdao vjerska proganjanja. Sukus Augustinove argumentacije je paternalistička briga i štovlje ljubav, spram duša naših zabludjelih i posrnutih bližnjih, koja onda legitimira netoleranciju i fizičko nasilje, kao sredstvo privođenja na pravi put spasenja. Ravnodušnost spram bližnjih na krivome putu, argumentira Augustin, značila bi naš nemar, propust i zlo, jer kao što "u kažnjavanju sina, čak i s nekom oštrinom, očinska ljubav zasigurno nije manja; pa ipak, onaj za koga se čini da je prijeko potrebno da ozdravi s boli, pravedno kažnjavanje prima mrko i bolno... Zato je osoba kojoj je oduzeta sloboda, jer ju je zlorabala, pobijedena na svoju korist; budući da ništa nije istinskija nesreća od sreće prekršitelja, s kojom je pogubna nekažnjivost ustanovljena, a zle dispozicije ojačane", Augustin, "Epistula" CXXXVIII., II. 14. Navedeno prema Herbert Deane, *Political and Social Ideas of St. Augustine*, Columbia University Press, New York/London 1963.
- 133 John Locke, "An Essay Concerning Toleration", *ibid.*, p. 189-190.
- 134 John Locke, *ibid.*, p. 393.
- 135 Locke, *ibid.*, p. 405.
- 136 Locke, *ibid.*, p. 393.
- 137 Locke, *ibid.*, p. 395.
- 138 Locke, *ibid.*, p. 395.
- 139 Locke, *ibid.*, p. 395.
- 140 Locke, *ibid.*, p. 410. Argument o iracionalnosti izvanjske prisile u vjerskim stvarima izvorno pripada Lutheru. On je uvjeravao da raskinuti odnos između Boga i posrnutog čovjeka može obnoviti jedino iskreno pokajanje, a ne prisilno i javno potvrđivanje vjere koje samo uvećava njegov grijeh jer ga čini ne samo nevjernikom, nego i lažljivcem. Vidi o tome: Gordon Graham, "Tolerancija u politici", *Filozofska istraživanja*,

- Zagreb, 1994, br. 53-54.
- 141 Lockeova epistemologija samo djelomice podržava njegovu tezu o in-taktnosti uvjerenja u odnosu na izvanjsku silu, i time otvara prostor za moguću kritiku. Locke, naime, u *An Essay Concerning Human Under-standing* (book IV, ch. XIII, sec. 1.) uspoređuje spoznaju s vidom i utvrđuje tri razloga koja naše znanje čine nužnim, ali isto tako i dva razloga koja ga čine voljnim. Riječju, Locke u svojoj epistemologiji po-kazuje da ljudska uvjerenja nisu imuna na izvanjske utjecaje. Usp. i Jeremy Waldron, "Locke, toleration, and the rationality of persecuti-on", u: *Liberal Rights*, ibid., p. 88-114.
 - 142 John Locke, "A Letter Concerning Toleration", ibid., p. 396.
 - 143 Istu takvu teološku postavku Locke koristi u *Two Treatises of Go-vernment* da bi na temelju nje izveo tezu o nemogućnosti dragovoljnog odricanja od slobode u političkom ugovoru. Takav bi ugovor bio mo-ralno bezvrijedan jer bi pojedinci trgovali s onime što im ne pripada, a to je njihov život i sloboda kao mandatno pravo korištenja tog Božjeg dara. Drugim riječima, pojedinci odlučuju o tome kako će živjeti, ali ne i o tome hoće li živjeti, odnosno svoj život i slobodu predati drugome.
 - 144 Locke, "A Letter Concerning Toleration", ibid., p. 394.
 - 145 Locke, ibid., p. 398.
 - 146 Locke, ibid., p. 398.
 - 147 Locke, ibid., p. 421.
 - 148 Locke, ibid., p. 410.
 - 149 Locke, ibid., p. 406.
 - 150 O polemici Locke a i Proasta vidi studiju Adama Wolfsona "Toleration and Relativism: The Locke-Proast Exchange", ibid.
 - 151 Locke, "A Letter Concerning Toleration", ibid., p. 396.
 - 152 Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ibid., book I, ch. I, sec. 7, p. 8.
 - 153 Locke, ibid., book I, ch. I, sec. 2, p. 5.
 - 154 Locke, ibid., book I, ch. I, sec. 6, p. 8.
 - 155 Locke, ibid., book IV, ch. XVIII, sec. 24, p. 280.
 - 156 Locke, ibid., book IV, ch. XVII, sec. 24, p. 279-280.
 - 157 Locke, ibid., book IV, ch. XVIII, sec. 10, p. 286-287.
 - 158 Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ibid., book IV, ch. XVIII, sec. 11, p. 287.
 - 159 "Nalazim da se svaka sekta rado služi razumom, dok god joj on poma-že, a kada ih izda onda viču 'To je stvar vjere, i iznad je razuma'. Ja ne vidim kako oni mogu tako raspravljati s bilo kime, ili čak uvjeriti nekog osporavatelja koji koristi ista opravdanja, ako ne utvrde strik-tne granice između vjere i razuma, što treba biti prva učinjena stvar u svim pitanjima koja se tiču vjere". John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ibid., book IV, ch. XVIII, sec. 2, p. 281.
 - 160 Locke, "A Letter Concerning Toleration", ibid., p. 407. Prva navedena rečenica nije u duhu Lockeova kontraktualizma, ali je on ipak koristi vjerojatno kao ustupak uobičajenom mnijenju i kao skraćeni stilski kontrast: nejednakost u moći, a jednakost u epistemološkom statusu.
 - 161 Locke, "A Letter Concerning Toleration", ibid., p. 408.
 - 162 Locke, ibid., p. 396.
 - 163 Locke, ibid., p. 408.
 - 164 Locke, ibid., p. 401.
 - 165 Locke, ibid., p. 402.

- 166 Locke, *ibid.*, p. 427.
- 167 Usp. Jeremy Waldron, "A Right to do wrong", u: *Liberal Rights*, *ibid.*, p. 63-87.
- 168 Locke, "A Letter Concerning Toleration", *ibid.*, p. 400.
- 169 Locke, *ibid.*, p. 429.
- 170 Locke, *ibid.*, p. 430.
- 171 Locke, *ibid.*, p. 429.
- 172 Usp. David Wootton, "Locke's liberalism", *ibid.* Locke tako tvrdi da bi raskalašenost i lascivnost trebala biti iskorijenjena iz države.
- 173 Locke to i sam neosviješteno otkriva, i to upravo na onim mjestima gdje zdušno zagovara moralni individualizam. Tako piše "Nijedan čovjek nije ljut na drugoga zbog grešaka koje je počinio ... oženivši njegovu kćer" (p. 405.). Dakle, ostali članovi obitelji – u ovom slučaju kćer – nisu čak ni adresati, pa makar i krivo usmjerene, ljutnje.

4. Zaključak: John Locke i liberalna filozofija politike

- 1 Usp. Francis Fukuyama, *Kraj povijesti i posljednji čovjek*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb 1994. Sva su suvremena zbivanja – konzekvencija je takve pozicije – tek, više ili manje dramatične epizode, koje, međutim, neumitnom logikom povijesnog hoda vode trijumfu liberalne paradigme. Takvo stajalište bjelodano pokazuje poteškoće utemeljenja filozofije politike i političke teorije u filozofiji povijesti (poteškoće inače dijeli s komunističkom političkom teorijom) budući da se politička zbiljnost olako prekriva ideološkom koprenom "prijelaznog razdoblja" i tumači u prokrustovskoj postelji dubljeg, nužnog i samo nekima znanog povijesnog toka.
- 2 Usp. J. Gray, *Enlightenment's Wake: Politics and culture at the close of the modern age*, Routledge, New York 1995.
- 3 Vidi: Aristotel, *Politika*, *ibid.*, 1253 a. Prioritet cjeline nad dijelovima, Aristotel naziva prirodnim i nužnim.
- 4 Usp. Duns, Ivan Škot, *Rasprava o prvom principu*, Demetra, Zagreb 1997. Locke u *An Essay Concerning Human Understanding* ustvrđuje: "principium individuationis; jasno je da je to samo postojanje, koje određuje svakoj vrsti bića posebno vrijeme i mjesto, koje ne mogu dijeliti dva bića iste vrste." *Ibid.*, Book II, Ch. XXVII. p. 276. Interpretacijski usp. M. Ayers, *Locke: Epistemology and Ontology*, *ibid.*, posebice p. 208 i dalje.
- 5 Usp. Baruch de Spinoza, *Etika: dokazana geometrijskim redom*, Demetra, Zagreb 2000, odnosno interpretativno Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1962.
- 6 Vidi: Hobbes, *Leviathan*, *ibid.*, part I., ch. 6.
- 7 Jeremy Waldron u studiji "By Our Saviour's Interpretation", u: J. Waldron, *God, Locke and Equality*, *ibid.*, p. 188-216., trudi se, s umjerenim uspjehom, pokazati da je Lockeovu filozofiju politike pogrešno tumačiti iz rakursa njegova političkog i profesionalnog aktivizma, sveobuhvatnog kontekstualiza, miješanja Lockeovih načela i prešutnog prihvaćanja uvriježenih socijalnih praksi, anakronog uvrštavanja naših moralnih kategorija u svijet Lockeova doba.
- 8 Upravo je to učinio Lockeov bliski prijatelj i član Irskog parlamenta William Molyneux. Locke je, međutim, svoje djelo prvenstveno vidio kao dio borbe engleskih protestanata za političku slobodu u Britanskoj

kraljevini i nije pokazivao, kako to navodi John Dunn, previše razumijevanja za poopćivost njegovih načela. Usp. J. Dunn, *John Locke*, ibid., p. 16-17.

- 9 Vidi: Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, ibid.
- 10 Vidi Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, ibid., i *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics*, Clarendon Press, Oxford, 1996.
- 11 Vidi: John Rawls, *A Theory of Justice*, ibid.; *Political Liberalism*, ibid., *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2001.

LITERATURA

- Aaron, Richard, *John Locke*, Clarendon Press, Oxford, 1965.
- A Companion to Ethics*, (ed. Peter Singer), Blackwell, Cambridge / Massachusetts, 1994.
- A Companion to Contemporary Political Philosophy*, (ed. Goodin, R. and Petit, Ph.), Cambridge/Massachusetts, 1995.
- Akvinski, Toma, *Izabrano djelo*, Globus, Zagreb, 1981.
- Akvinski, Toma, *Izbor iz djela*, Naprijed, Zagreb 1990., I. i II. svezak.
- Almond, Brenda, "Liberalna i totalitarna moralnost", u: *Filozofska istraživanja*, Zagreb, 1994., br. 53-54., str. 283-293.
- Arendt, Hannah, *Vita activa*, A. Cesarec, Zagreb, 1991.
- Arendt, Hannah, *Between Past and Future*, Penguin Books, Harmondsworth, 1968.
- Aristotel, *Nikomahova etika*, Globus /SNL, Zagreb, 1988.
- Aristotel, *Politika*, Globus /SNL, Zagreb, 1988.
- Aristotel, *Metafizika*, Globus/SNL, Zagreb, 1988.
- Ashcraft, Richard, "Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government", u: *Political Theory*, Vol. 8., No. 4, November 1980. p. 429-485.
- Augustin, Aurelije, *Ispovijesti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1975.
- Augustin, Aurelije, *O državi Božjoj*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, svezak I. i II, 1995; a svezak III, 1996.
- Augustin, Aurelije, *O slobodi volje*, Demetra, Zagreb, 1998.
- Ayers, Michael, *Locke: Epistemology and Ontology*, Routledge, London and New York, 1996., Two volumes.
- Baccarini, Elvio, "Utilitarizam i prava", u: *Dometi*, Rijeka, 1990., br. 4/5/6, str. 361-368.
- Baccarini, Elvio, "Reflektivni ekvilibrij u etici" u: *Dometi*, Rijeka, 1990., br. 3, str. 257-263.
- Balandier, George, *Politička antropologija*, Politička kultura, Zagreb, 1998.
- Barry, Brian, *Kultura i jednakost: Egalitarna kritika multikulturalizma*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2006.

- Baruzzi, Arno, *Uvod u političku filozofiju novog vijeka*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 1994.
- Beiner, Ronald, *What's the Matter with Liberalism?*, University of California Press, Berkeley 1995.
- Berlin, Isaiah, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 1989., odnosno hrvatski prijevod: *Četiri eseja o slobodi*, Feral Tribune, Split, 2000.
- Blackwellova enciklopedija političke misli*, Demetra, Zagreb, 2003, Svezak I i II.
- Bodin, Jean, *Šest knjiga o republici*, Politička kultura, Zagreb, 2002.
- Borkenau, Frantz, *Prelazak s feudalne na građansku sliku sveta*, Komunist, Beograd, 1983.
- Božičević, Vanda, *Filozofija britanskog empirizma*, Školska knjiga, Zagreb, 1996.
- Britanska filozofija morala: Etičke teorije od XVII. do konca XIX. vijeka*, (ur. Tubić, R.), Svjetlost, Sarajevo, 1978.
- Brown, Alan, *Modern Political Philosophy: Theories of the Just Society*, Penguin Books, Harmondsworth, (bez godine izdanja).
- Buchanan, James, "Osnovne slobode u društvu", u: *Dometi*, Rijeka, 1989., br. 1, str. 83-95.
- Burger, Hotimir, *Subjekt i subjektivitet: Filozofske rasprave*, Globus, Zagreb, 1990.
- Cassirer, Ernst, *Mit o državi*, Nolit, Beograd, 1972.
- Cerroni, Umberto, *Uvod u društvenu znanost*, Školska knjiga, Zagreb, 1983.
- Constant, Benjamin, *Načela politike i drugi spisi*, Politička kultura, Zagreb, 1993.
- Contemporary Political Philosophy*, (ed. Goodin, Pettit), Blackwell, Cambridge, 1977.
- Copleston, F. C, *A History of Medieval Philosophy*, Methuen, London, 1972.
- Copp, David, "Hobbes on Artificial Persons and Collective Actions", u: *The Philosophical Review*, LXXXIX, No. 4. (October 1980).
- Coleman, Janet, "Ockham's Right Reason and the Genesis of the Political as 'Absolutist'", u: *History of Political Thought*, Imprint Academic, Vol. XX., No. 1., Spring 1999.
- Cranstone, Maurice, *Philosophers and Pamphleteers: Political Theorists of the Enlightenment*, Oxford University Press, Oxford / New York, 1986.
- Deane, Herbert, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, Columbia University Press, New York /London, 1963.
- De Tocqueville, Alexis, *O demokraciji u Americi*, Informator /FPZ, Zagreb, 1995.
- De Spinoza, Baruch, *Etika: dokazana geometrijskim redom*, Demetra, Zagreb, 2000.

- De Spinoza, Baruch, *Teologijsko-politička rasprava*, Demetra, Zagreb, 2006.
- De Spinoza, Baruch, *Politička rasprava*, Demetra, Zagreb, 2006.
- Dewey, John, *Liberalizam i društvena akcija*, Kruzak, Zagreb, 2004.
- Dunn, John, *Locke*, Oxford University Press, Oxford, 1989.
- Dunn, John, *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the 'Two Treatises of Government'*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- Dunn, John, *The History of Political Theory and other essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- Duns, Ivan Skot, *Rasprava o prvom principu*, Demetra, Zagreb, 1997.
- Dworkin, Ronald, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1978.
- Dworkin, Ronald, "Liberalizam", u: *Dometi*, Rijeka, 1988., br. 11, str. 669-685.
- Dworkin, Ronald, "Sloboda, jednakost i zajednica", u: *Treći program hrvatskog radija*, Zagreb, 1995., br. 47, str. 60-65.
- Dworkin, Ronald, *Sovereign Virtue: The Theory and Practise of Equality*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2000.
- Ellin, Joseph, *Morality and the Meaning of Life*, Harcourt Brace, Forth Worth, 1995.
- Ethics in Practise*, (ed. H. LaFollette), Blackwell, Cambridge, Massachusetts, 1977.
- Filmer, Robert, *Patriarcha*, u: John Locke, *Dve rasprave o vlasti*, Mladost, Beograd, 1978.
- Fishkin, James, "Liberalna teorija i problem opravdanja", u: *Dometi*, Rijeka, 1989., br. 2/3, str. 203-215.
- Flego, Gvozden, "Onkraj isključivosti: ili društvo, ili zajednica: napomene uz spor MacIntyre – Rorty", u: *Politička misao*, Zagreb, 1995, br. 32, str. 99-110.
- Flego, Gvozden, "Napomene o ironiji u funkciji kritike", pogovor u: Richard Rorty, *Kontingencija, ironija i solidarnost*, Naprijed, Zagreb, 1995.
- Franklin, Julian, *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973.
- Franklin, Julian, *Jean Bodin and the Sixteenth-Century Revolution in the Methodology of Law and History*, Columbia University Press, New York, 1963.
- Freeman, Samuel, "Illiberal Libertarians: Why Libertarianism Is Not a Liberal View", *Philosophy and Public Affairs*, (2002.), 30, no. 2.
- Fukuyama, Francis, *Kraj povijesti i posljednji čovjek*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 1994.

- Gadamer, Hans Georg, *Istina i metoda: Osnovi filozofske hermeneutike*, V. Masleša, Sarajevo, 1978.
- Gadamer, Hans Georg, *Hermeneutics, Religion and Ethics*, Yale University Press, New Haven / London, 1999.
- Gaus, Gerald, *Value and Justification: The Foundations of Liberal Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- Gillespie, Michael Allen, "The theological origins of modernity", u: *Critical Review: An International Journal of Politics and Society*, Critical Review Foundation, vol. 13. (1999), no. 1-2.
- Gough, J. W. *John Locke's Political Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1956.
- Građansko društvo i država, (ur. Pokrovac Z.), Naprijed, Zagreb, 1991.
- Graham, Gordon, "Tolerancija u politici", u: *Filozofska istraživanja*, Zagreb 1994., br. 53/54., str. 333-342.
- Grant, Ruth, *John Locke's Liberalism*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1991.
- Gray, John, *Liberalizam*, Politička kultura, Zagreb, 1999.
- Gray, John, *Liberalism: Essays in Political Philosophy*, Routledge, London / New York, 1991.
- Gray, John, *Mill on Liberty: A Defence*, Routledge, London and New York, 1996.
- Gray, John, *Enlightenment's Wake*, Routledge, London / New York, 1996.
- Gray, John, *Two Faces of Liberalism*, Polity Press, Cambridge, 2000.
- Habermas, Jürgen, *Javno mnijenje: Istraživanje u oblasti jedne kategorije građanskog društva*, Kultura, Beograd, 1969.
- Habermas, Jürgen, *Teorija i praksa*, BIGZ, Beograd, 1980.
- Habermas, Jürgen, *Problem legitimacije u kasnom kapitalizmu*, Naprijed, Zagreb, 1982.
- Hamilton – Madison – Jay, *Federalistički spisi*, Radnička štampa, Beograd, 1981.
- Hampshire, Stuart, *Spinoza: An Introduction to his Philosophical Thought*, Penguin Books, Harmondsworth, 1992.
- Hegel, G. W. F. *Osnovne crte filozofije prava*, V. Masleša, Sarajevo, 1964.
- Hegel, G. W. F., *Filozofija povijesti*, Matica hrvatska, Zagreb, 1957.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan, or The Matter, Forme, and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill*, (ed. C. B. Macpherson), Penguin Books, Harmondsworth, 1985.
- Hobbes, Thomas, *Levijatan ili građa, oblik i moć crkvene i građanske države*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2004.
- Hennis, Wilhelm, *Politika i praktična filozofija*, Nolit, Beograd, 1983.
- Hinsley, F. H., *Suverenitet*, A. Cesarec, Zagreb, 1992.

- Hirschman, Albert, *Strasti i interesi: Politički argumenti u prilog kapitalizma prije njegova trijumfa*, Stvarnost, Zagreb (bez godine izdanja).
- Holmes, Stephen, *The Anatomy of Antiliberalism*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1996.
- Hufnagel, Erwin, *Uvod u hermeneutiku*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 1993.
- Identitet i politika*, (ur. F. Cerutti), Politička kultura, Zagreb, 2006.
- Jonston, David, *The Idea of Liberal Theory*, Princeton University Press, Princeton, 1996.
- Kangrga, Milan, "Teorijsko i praktičko u Kantovoj filozofiji", predgovor knjizi: Kant, *Kritika praktičkog uma*, Naprijed, Zagreb, 1974.
- Kant, Immanuel, *Pravno – politički spisi*, Politička kultura, Zagreb, 2000.
- Kant, Immanuel, *Um i sloboda*, Mladost, Beograd, 1974.
- Kant, Immanuel, *Dvije rasprave*, Matica hrvatska, Zagreb, 1953.
- Kant, Immanuel, *Kritika praktičkog uma*, Naprijed, Zagreb, 1974.
- Kant, Immanuel, *Metafizika čudoređa*, V. Masleša, Sarajevo, 1967.
- Kant and Political Philosophy*, (ed. Beiner/Booth), Yale University Press, 1993.
- Kasachkoff, Tziporah, "Tolerancija i moralni kompromis", *Filozofska istraživanja*, Zagreb, 1994., br. 53-54., str. 294-323.
- Klasici političkog mišljenja*, (ur. Maier H., Rausch H., Denzer H.), Golden marketing, Zagreb, 1998., knjiga I. i II.
- Kekes, John, *Against Liberalism*, Cornell University Press, Ithaca, 1997.
- Knežević, Radule, *Načelo slobode i politički poredak: politologijski ogledi o liberalizmu, totalitarizmu i demokraciji*, Politička kultura, Zagreb, 2007.
- Kolakowski, Leszek, "Gdje su djeca liberalne filozofije", u: *Treći program hrvatskog radija*, Zagreb, 1995., br. 47, str. 73-79.
- Kritika čiste tolerancije*, (Marcuse H., Moore B., Wolf R. P.), Kulturno prosvjetni sabor Hrvatske, Zagreb 1984.
- Kukathas Ch. i Petit Ph., *Rawls: A Theory of Justice and Its Critics*, Polity Press, Cambridge, 1995.
- Kymlicka, Will, *Contemporary Political Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1991.
- Laslett, Peter, "Introduction", u: Locke, *Two Treatises of Government*, Cambridge at the University Press, Cambridge, 1960. p. 3-120.
- Laslett, Peter, "The English Revolution and John Locke's Two Treatises of Government", *Cambridge Historical Journal* (1956): 40-45.
- Laski, Harold, *The Rise of European Liberalism*, Unwin Books, London, 1971.

- Legitimnost demokratske vlasti*, (ur. Kasapović M., i Zakošek N.), Naprijed, Zagreb, 1996.
- Liberalism and The Moral Life*, (ed. Rosenblum N.), Harvard University Press, Cambridge / Massachusetts, 1989.
- Liberalism without Illusions: Essays on Liberal Theory and the Political Vision of Judith N. Shklar*, (ed. Yack B.), The University of Chicago Press, Chicago / London, 1996.
- Liberalizam i katolicizam u Hrvatskoj*, (ur. Fleck H. G., i Cvitan G.), Zaklada Friedrich – Naumann, Zagreb, 1998., prva knjiga; i 1999. druga knjiga.
- Liberty, Equality, and Law*, (Rawls, Fried, Sen, Schelling), University of Utah Press and C. U. P., Salt Lake City /Cambridge, 1987.
- Life, Liberty and Property*, (ed. Gordon Schochet), Wadsworth Publishing Company, Belmont, 1971.
- Leksikon temeljnih pojmova politike*, (ur. Prpić, Puhovski, Uzelac), Školska knjiga, Zagreb, 1990.
- Locke, John, *Two Treatises of Government*, (ed. Peter Laslett) Cambridge University Press, Cambridge, 1963.
- Locke, John, *Political Writings*, (ed. David Wootton), Penguin Books, Harmondsworth, 1993.
- Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, (ed. J. Yolton), J. M. Dent and Sons Ltd., London, 1961., Two volumes.
- Locke, John, *Ogled o ljudskom razumu*, Naklada Breza, Zagreb, 2007., I. i II. svezak
- Locke, John, *A Letter Concerning Toleration*, Prometheus Books, New York, 1990.
- Locke, John, *Nekoje misli ob uzgoju*, (preveo, životopisom, ocjenom i bilješkama providio Ivan Širola), Tiskom H. Lusteru, Senj 1890.
- Locke, John, *Dve rasprave o vladi*, Mladost, Beograd, 1978, knjiga I. i II.
- Larmore, Charles, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- Larmore, Charles, *The Morals of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- Ljudska prava*, (zbornik tekstova iz suvremenih teorija ljudskih prava, ur. Matulović M.), Izdavački centar Rijeka, Rijeka, 1989.
- McCabe, David, "John Locke and the Argument Against Strict Separation", u: *The Review of Politics*, Notre Dame, vol. 59., No. 2., 1997.
- Maccormick, Neil, "Free under the Law?", u: *The Times Literary Supplement*, December 20., 1994., No. 4787.
- MacIntyre, Alasdair, *A Short History of Ethics*, Routledge, London, 1967.
- Machiavelli, Niccolo, *Vladar*, Fakultet političkih nauka i SNL, Zagreb, 1975.

- Machiavelli, Niccolo, *Izabrano djelo*, Globus, Zagreb, 1985.
- Mackie, John, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin Books, Harmondsworth, 1977.
- Macpherson, C. B., *Politička teorija posjedničkog individualizma*, CDD SSOH., Zagreb, 1981.
- Macpherson, C. B., *The Life and Times of Liberal Democracy*, Oxford University Press, Oxford, 1989.
- Macpherson, C. B., *The Rise and Fall of Economic Justice and Other Essays*, Oxford University Press, Oxford, 1987.
- Macpherson, C. B., *Democratic Theory: Essays in Retrieval*, Clarendon Press, Oxford, 1984.
- Makanec, Julije, *Razvoj državne misli od Platona do Hegela*, Ustaški nakladni zavod, Zagreb, 1943.
- Manent, Pierre, *An Intellectual History of Liberalism*, Princeton University Press, Princeton, 1995.
- Mattern, Ruth, "Moral Science and Concept of Persons in Locke", u: *The Philosophical Review*, LXXXIX, No. 1., (January 1980).
- Matulović, Momir, *Ljudska prava: Uvod u teoriju ljudskih prava*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1996.
- Mendus, Susan, "Liberal Man", u: *Philosophy and Politics*, Royal Institute of Philosophy Supplement: 26; Supplement to "Philosophy" 1989., p. 45-57.
- Mill, John Stuart, *Izabrani politički spisi*, Informator / FPN, Zagreb, 1988., knjiga I. i II.
- Mill, John Stuart, *On Liberty*, (ed. G. Himmelfarb), Penguin Books, Harmondsworth, 1985.
- Mill, J. S. and Bentham, J., *Utilitarianism and Other Essays*, (ed. A. Ryan), Penguin Books, Harmondsworth, 1987.
- Montesquieu, Charles, *O duhu zakona*, Demetra, Zagreb 2003. tom 1
- More, Thomas, *Utopija: o najboljem uređenju države i o novom otoku Utopiji*, Kultura, Zagreb, 1952.
- Nagel, Thomas, *Equality and Partiality*, Oxford University Press, Oxford /New York, 1991.
- Nagel, Thomas, *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
- Nagel, Thomas, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, Oxford, 1986.
- Neuendorff, Hartmut, *Pojam interesa: studija o teorijama Hobbesa, Smitha i Marxa*, Informator i FPZ, Zagreb, 1991.
- Neumann, Franz, *Demokratska i autoritarna država*, Naprijed, Zagreb, 1974.
- Nozick, Robert, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, Englewood Cliffs, 1974.
- Oakeshott, Michael, *Rationalism in Politics: and other essays*, Methuen, London, 1962.

- Ockham, Vilim, *Opera politica*, (ur. Marina Miladinov), Demetra, Zagreb, 2001.
- O'Connor, D. J., *John Locke*, Dover Publications, New York, 1967.
- O toleranciji: rasprave o demokratskoj kulturi*, (ur. I. Primorac), Filip Višnjić, Beograd, 1989.
- Paine, Thomas, *Prava čovjeka i drugi spisi*, Informator / FPN, Zagreb, 1987.
- Parry, Geraint, *John Locke*, George Allen and Unwin, London, 1987.
- Pateman, Carole, *The Problem of Political Obligation: A Critique of Liberal Theory*, Polity Press, Cambridge, 1985.
- Pateman, Carole, *Ženski nered: demokracija, feminizam i politička teorija*, Ženska infoteka, Zagreb, 1988.
- Pažanin, Ante, *Moderna filozofija i politika*, Informator i FPN, Zagreb, 1986.
- Patriotizam*, (ur. I. Primorac), Kruzak, Zagreb, 2004.
- Pejović, Danilo, *Francuska prosvjetiteljska filozofija*, Matica hrvatska, Zagreb, 1978.
- Pejović, Danilo, *Hermeneutika, znanost i praktična filozofija*, V. Masleša, Sarajevo, 1982.
- Petrović, Gajo, *Engleska empiristička filozofija*, Matica hrvatska, Zagreb, 1979.
- Plamenatz, John, *Man and Society: Political and Social Theories from Machiavelli to Marx*, Volume I., From the Middle Ages to Locke, Longman, London / New York, 1963.
- Platon, *Država*, Naklada Jurčić, Zagreb, 1997.
- Pollock, Frederick, "Locke's Theory of the State", *Proceedings of the British Academy*; volume 2., 1904., p. 237-249.
- Povijest političke filozofije* (ur. L. Strauss/J. Cropsey), Golden marketing, Zagreb, 2006.
- Prpić, Ivan, "O liberalističkom određenju slobode", u: *Naše teme*, Zagreb, 1978., br. 3, str. 676-683.
- Prpić, Ivan, "Protuslovlja tolerancije", u: Marcuse, Moore, Wolf, *Kritika čiste tolerancije*, Globus i Kulturno-prosvjetni sabor Hrvatske, Zagreb, 1984.
- Prpić, Ivan, "Država – nastanak i pojam", u: *Naše teme*, Zagreb, 1987., br. 12, str. 2114-2130.
- Puhovski, Žarko, *Interes i zajednica*, Sveučilišna naklada Liber, Zagreb, 1975.
- Puhovski, Žarko, *Povijest i revolucija*, CKDO, Zagreb, 1980.
- Puhovski, Žarko, *Um i društvenost*, Informator i FPN, Zagreb, 1989.
- Puhovski, Žarko, "Individua i povijest", u: *Filozofska istraživanja*, Zagreb, 1981., br. 3, str. 41-50.
- Puhovski, Žarko, "Filozofija politike pod Heideggerovskim pretpostavkama", u: K. H. Volkmann – Schluck, *Politička filozofija*, Naprijed, Zagreb, 1977.

- Puhovski, Žarko, "Čovjek – građanin – državljanin", u: *Filozofska istraživanja*, Zagreb, 1985., br. 11.
- Puhovski, Žarko, "Politička antropologija Hannah Arendt", u: H. Arendt, *Vita activa*, A. Cesarec, Zagreb, 1991.
- Puhovski, Žarko, "Moderno i suvremeno poimanje države", u: *Naše teme*, Zagreb, 1987., br. 12, str. 2131-2158.
- Puhovski, Žarko, "Vlasničko subjektiviranje", u: *Naše teme*, Zagreb, 1988., br. 12, str. 2907 -2917.
- Puhovski, Žarko, "Novo doba – stari liberalizam", u: John Gray, *Liberalizam*, Politička kultura, Zagreb, 1999.
- Puhovski, Žarko, "Vrijednosti i procedura: Katolički moralni nauk, komunitarizam i liberalizam", u: *Liberalizam i katolicizam u Hrvatskoj*, (ur. G. Cvitan), Zaklada Friedrich Naumann, Zagreb, 1988.
- Puhovski, Žarko, "Tolerancija u civilnom društvu", u: *Tolerancijom protiv mržnje: borba protiv rasizma, ksenofobije, antisemitizma i netrpeljivosti*, Hrvatski helsinški odbor za ljudska prava, Zagreb, 1977.
- Puhovski, Žarko, "Suverenost i njezine granice", pogovor u: F. H. Hinsley, *Suverenitet*, August Cesarec, Zagreb, 1992.
- Puhovski, Žarko, "Leo Strauss i problem historije filozofije politike", u: *Povijest političke filozofije*, (ur. L. Strauss/ J. Cropsey), Golden marketing, Zagreb, 2006.
- Raunić, Raul, *Pretpostavke liberalnog razumijevanja čovjeka*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2005.
- Raunić, Raul, "Etička, odgojna i politička vrijednost tolerancije", u: *Filozofija i odgoj u suvremenom društvu* (ur. M. Polić), Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2006., str. 269-287.
- Ravlić Slaven, "Aporije teorije demokracije", u: *Naše teme*, Zagreb, 1981., br. 7/8.
- Ravlić, Slaven, *Poredak slobode: Politička misao Johna Stuarta Milla*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2001.
- Rousseau, Jean Jacques, *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima*, i *Društveni ugovor*, Školska knjiga, Zagreb, 1978.
- Rousseau, Jean Jacques, *Politički spisi*, Informator/FPZ, Zagreb, 1993.
- Routledge Encyclopedia of Philosophy*, (gen. ed. Edward Craig), Routledge, London / New York, 1998., Volume I.- X.
- Raz, Joseph, *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford, 1989.
- Raz, Joseph, *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics*, Clarendon Press, Oxford, 1996.
- Ryan, Alan, *The Philosophy of John Stuart Mill*, Macmillan Press, London, 1998.
- Reiman, Jeffrey, *Justice and Modern Moral Philosophy*, Yale University Press, New Haven and London, 1990.

- Rawls, John, *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1971.
- Rawls, John, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993. Hrvatski prijevod *Politički liberalizam*, Kru-Zak, Zagreb, 2000.
- Rawls, John, *Collected Papers*, (ed. Samuel Freeman) Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London / New York, 2001.
- Rawls, John, *O liberalizmu i pravednosti*, (ur. M. Matulović), Hrvatski kulturni dom Rijeka, Rijeka, 1993.
- Rawls, John, *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1999.
- Rawls John, *Lectures on the History of Political Philosophy*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2007.
- Ritter, Joachim, *Metafizika i politika*, Informator i FPN, Zagreb, 1987.
- Sandel, Michael, "The Procedural Republic and the Unencumbered Self", *Political Theory*, 12 (1984.)
- Sandel, Michael, "Liberalizam i granice pravde", u: *Treći program hrvatskog radija*, Zagreb, 1995., br. 47, str. 66-72.
- Scheffler, Samuel, *Human Morality*, Oxford University Press, Oxford, 1992.
- Sen, Amartya, *On Ethics and Economics*, Basil Blackwell, Oxford, 1988.
- Seliger, Martin, *The Liberal Politics of John Locke*, Allen and Unwin, London, 1968.
- Simmons A. John, *On the Edge of Anarchy: Locke, Consent, and the Limits of Society*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1995.
- Simmons A. John, *The Lockean Theory of Rights*, Princeton University Press, Princeton, 1992.
- Skinner, Quentin, *Machiavelli*, Oxford University Press, Oxford, 1996.
- Skinner, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978., Volume one: The Renaissance; Volume Two: The Age of Reformation.
- Smart, J. J. C. And Williams, B., *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
- Strauss, Leo, *Prirodno pravo i istorija*, V. Masleša, Sarajevo, 1971.
- Strauss, Leo, *O tiraniji*, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb, 1980.
- Tadić, Ljubomir, *Filozofija prava*, Naprijed, Zagreb, 1983.
- Taylor, Charles, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- Taylor, Charles, *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

- Taylor, Charles, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge /Massachusetts, 1995.
- Taylor, Charles, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton, 1994.
- Toleration: An Elusive Virtue*, (ed. D. Heyd), Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1988.
- The Cambridge History of Medieval Political Thoughts*, (ed. J. H. Burns), Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
- The Encyclopedia of Philosophy*, (ed. Paul Edwards), The Macmillan Company and The Free Press, New York, London, 1967., Volume I.- V.
- The Cambridge Dictionary of Philosophy*, (gen. ed. Robert Audi), Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- The Social Contract from Hobbes to Rawls*, (ed. David Boucher and Paul Kelly), Routledge, London / New York, 1994.
- The Invisible Hand*, (ed. J. Eatwell et al.), The Macmillan Press, London/Basingstoke, 1987.
- Tuck, Richard, *Hobbes*, Oxford University Press, Oxford, 1990.
- Tully, James, *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
- Ullmann, Walter, *A History of Political Thought: The Middle Ages*, Penguin Books, Harmondsworth, 1970.
- Unger, M. Roberto, *Znanje i politika*, Globus, Zagreb, 1989.
- Veljak, Lino "Čovjek kao metafizička utvara. Identitet individue i zajednice", u: Filozofska istraživanja, Zagreb 2008. br. 1
- Volkman – Schluck, K. H., *Politička filozofija*, Naprijed, Zagreb, 1974.
- Voltaire, *Rasprava o toleranciji*, Školske novine, Zagreb, 1988.
- Voltaire, *Filozofska pisma*, Demetra, Zagreb, 2003., tom 1.
- Von Hayek, A. Friedrich., "Principi liberalnog društvenog poretka", u: Dometi, Rijeka, 1989., br. 1, str. 71-81.
- Walzer, Michael, *Spheres of Justice*, Basic Books, Englewood Cliffs, 1983.
- Walzer, Michael, "Liberalizam i umijeće razdvajanja", u: Dometi, Rijeka, 1988., br. 11, str. 687-696.
- Waldron, Jeremy, *Liberal Rights: Collected Papers 1981 – 1991.*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
- Waldron, Jeremy, *God, Locke, and Equality: Christian Foundations in Locke's Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- Weber, Max, *Protestantska etika i duh kapitalizma*, V. Masleša, Sarajevo, 1989.
- Weinreb, L. Lloyd, *Natural Law and Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1987.
- Williams, Bernard, *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

- Williams, Bernard, *Problems of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- Williams, Bernard, *Morality: An Introduction to Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- Wolff, R. P, *The Poverty of Liberalism*, Beacon Press, Boston, 1969.
- Wokler, Robert, *Rousseau*, Oxford University Press, Oxford, 1995.
- Wolfson, Adam, "Toleration and Relativism: The Locke – Proast Exchange", u: *The Review of Politics*, vol. 59., No. 2., Notre Dame, 1997.
- Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of Spinoza*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1962.
- Wootton, David, "Locke's liberalism", u: Locke, John, *Political Writings*, Penguin Books, Harmondsworth, 1993., p. 1-133.

SAŽETAK

Autor rekonstruira i interpretira prirodno-pravna uporišta i kontraktualističke argumentacijske strategije i postavke s kojima Locke utemeljuje protoliberalnu filozofiju politike. U središtu pozornosti je način artikulacije, pomirenja i legitimacije dviju temeljnih odrednica moderniteta: a) postulata o jednakoj prirodnoj slobodi pojedinca; i b) ideje o stabilnom i dobro uređenom zajedničkom životu u uvjetima različitih, pa i suprotstavljenih koncepcija dobrog života. Individualna sloboda pojedinca potvrđuje se u društvenoj suradnji i političkom zajedništvu na tri temeljna načina: a) radnim prisvajanjem prirodnih dobara, čime se legitimira preobrazba inkluzivnog prava na vlasništvo svih ljudi u ekskluzivno vlasničko pravo nekih; b) racionalnim i dragovoljnim pristankom pojedinaca legitimiraju se socijalne i političke vezanosti, obveze i autoriteti; c) razdvajanje javne i privatne sfere, te načelna nepristranost političkog autoriteta oličena u političkoj vrednoti tolerancije, treba zajamčiti stabilan i miroljubiv suživot ljudi različitih životnih uvjerenja. Sva tri navedena argumentacijska polja vode do konstitucije pojedinca kao moralnog, socijalnog i političkog subjekta.

Knjiga je podijeljena u četiri dijela. U prvom dijelu autor razmatra kontekstualna i metodička pitanja Lockeove filozofije politike. Ističu se četiri stvari: a) posebna narav Lockeove filozofije politike razapete između potrebe da stvori političku platformu radikalnih vigovaca i filozofskih promišljanja o individualizmu i kontraktualizmu; b) slojevitost teorijskih uporišta i napetost između priznatih i prikrivenih utjecaja; c) usporedno korištenje teološkog i svjetovno-racionalnog argumentacijskog konteksta; d) istodobno korištenje dviju metoda: središnje metode racionalnog kontraktualizma i kontrolne metode političke antropologije. U drugom di-

jelu spisa, Lockeovu kontraktualističku naraciju koja fingira filozofiju povijesti, a sa svrhom da moralno reinterpretira sve socijalne i političke veze, autor razlaže kroz tri, liberalno razdvojene, sfere ljudske egzistencije. Predugovornom tj. prirodnom i društvenom stanju, sistemski odgovara privatna i društvena sfera egzistencije, u kojima pojedinci s vlasničkim prisvajanjem ostvaruju svoj moralni subjektivitet. Prohibicijske odredbe prirodnog zakona, koje formalno trebaju spriječiti neograničeno prisvajanje, služe zapravo tome da, posredstvom prešutnog pristanka, priskrbe intersubjektivno priznanje neograničenom prisvajanju. Ambivalentnosti prirodnog stanja i potreba za zaštitom vlasništva, koje Locke određuje i prema potrebi koristi na širi i uži način, dovode do razloga za ugovorno stvaranje političke zajednice. Legitimnost političke vladavine počiva na trostrukoj provjeri: a) legitimnosti njezina nastanka, putem informiranog i racionalnog individualnog pristanka; b) legitimnosti funkcioniranja, na temelju konstitucionalne uređenosti; i c) legitimnosti svrhe, a radi se o očuvanju vlasništva. Politički subjektivitet pojedinaca očituje se u ugovornom stvaranju političke zajednice, na temelju izričitog individualnog pristanka i na naročitoj vrsti normativnog odnosa – povjerenja s kojim politička zajednica kao cjelina, na temelju većinske odluke, povjerava moć nositeljima političkog autoriteta. Dekonstrukcijski politički subjektivitet pojedinaca očituje se u normativnoj situaciji raspada vlasti. To je situacija u kojoj je vladar iznevjerio povjerenje i sam sebe postavio u prirodno stanje naspram političke zajednice, pa stoga pojedinci udruženi u političku zajednicu, imaju moralno pravo na otpor.

U trećem dijelu rada autor razmatra genezu, značaj i doseg Lockeove ideje vjerske tolerancije. Posebna pozornost pridana je Lockeovim strategijama opravdanja vjerske tolerancije. Moralno opravdanje vjerske tolerancije, s zahtjevima za razdvajanjem privatne i javne sfere, te za nepristranosti političkog autoriteta, značajno pridonosi oblikovanju liberalne političke moralnosti.

U četvrtom, zaključnom poglavlju rada, autor razmatra dvije stvari: a) Lockeov značaj, doseg, ali i ograničenja u oblikovanju liberalne paradigme; i b) Lockeov utjecaj na inačice klasične i suvremene liberalne filozofije politike.

SUMMARY

The author reconstructs and interprets the natural-legal footings and contractual argumentation strategies and postulates which Locke employs to establish his protoliberal political philosophy. Attention is focused on the way of articulating, reconciling and legitimizing two fundamental determinants of modernity: a) the postulate on the equal natural liberty of individuals; and b) the idea of a stable and well ordered communal life in the condition of diverse and even opposite conceptions of good life. The individual freedom of individuals is validated in social collaboration and political cooperation in three essential ways: a) through laying claim to natural goods through work, which legitimizes the transformation of inclusive ownership rights of all people to exclusive ownership rights of some people; b) the rational and voluntary consent of individuals legitimizes social and political relations, obligations and authorities; c) the separation between the public and private spheres, as well as the essentially unbiased political authority represented in the political value of tolerance, is to secure a stable and peaceful coexistence of people of different life orientations. All three argumentations lead to the constitution of an individual as a moral, social and political subject.

The book is divided into four parts. The first part deals with the contextual and methodical questions of Locke's philosophy of politics. Four points are highlighted: a) the special nature of Locke's philosophy of politics stretched between the need to create the political platform of radical Whigs and his philosophical reflections on individualism and contractualism; b) the layeredness of his theoretical footings and the tension between recognized and concealed influences; c) his parallel use of the theological and secular-

rational argumentation contexts; and d) his simultaneous use of two methods: the central method of rational contractualism and the control method of political anthropology.

In the second part of the paper the author analyses Locke's contractualistic narration – which figures as a philosophy of history, with the aim of morally reinterpreting all social and political ties – through three liberally separated spheres of human existence. The precontractual, i.e. natural and social, state systematically corresponds to the private and social spheres of existence, in which individuals realise their moral subjectivity with an owner's claim. The purpose of the prohibitive determinants of natural law, which ought to formally prohibit unlimited claims, is in fact to procure the intersubjective recognition of unlimited claims with the help of tacit consent. The ambivalences of the natural state and the need to protect ownership, which Locke defines and employs in the broader and narrower sense as needed, lead to the reason for the contractual creation of a political community. The legitimacy of political rule rests on a threefold check: a) the legitimacy of its origin via informed and rational individual consent; b) the legitimacy of functioning based on constitutional orderliness; and c) the legitimacy of purpose, which in fact pertains to the preservation of ownership. The political subjectivity of individuals manifests itself in the contractual creation of political communities based on expressly individual consents and on a distinct type of normative relations – a trust with which political communities as a whole and on the basis of majority decision entrust power to the bearers of political authority. The deconstructionist political subjectivity of individuals manifests itself in the normative situation of the dissolution of government. This is a situation in which rulers breached this trust and placed themselves in the natural state opposite the political community; consequently, individuals joined in a political community have the moral right to resistance.

The third part tackles the genesis, significance and reach of Locke's idea of religious tolerance. Special attention is given to Locke's strategies of justifying religious tolerance. The moral justification of religious tolerance, coupled with the request for the separation between the public and private spheres, as well as for the impartiality of political au-

thority, contributes significantly to the shaping of liberal political morality.

In the fourth and closing part of the paper the author considers two points: a) the significance, reach and limitations of Locke's theory to the shaping of the liberal paradigm; and b) Locke's influence on the versions of the classic and contemporary liberal philosophy of politics.

Raul Raunić
FILOZOFIJA POLITIKE JOHNA LOCKEA

Nakladnik
Politička kultura, Zagreb
Amruševa 8, tel./fax: 4817-648
www.politicka-kultura.hr
politickakultura@net.hr

Za nakladnika
Radule Knežević

Likovna oprema
Tanja Balotić
Lektura i korektura
Tena Tatalović

Računalna obrada teksta i prijelom
Vlado Zelenić

Tisak i uvez
Kastmiller, Zagreb

CIP zapis dostupan u računalnom katalogu Nacionalne i
sveučilišne knjižnice u Zagrebu pod brojem 713106.