

PRIRODNI ZAKON,
PRIRODNO PRAVO I
UM KOD LOCKEA

Hrvoje
Ryznar

Filozofski Fakultet Sveučilišta u Zagrebu
Anglistika / Filozofija
1. godina diplomskog studija /
4. godina preddiplomskog studija
hrvoje.ryznar@gmail.com
UDK 1 Locke, J.
1:32
321.01

SAŽETAK — U ovome radu nastojim ponuditi jednu moguću obranu teorije prirodnog prava Johna Lockeja od prigovora koji joj se u današnjoj filozofiji politike i socijalnoj filozofiji sve više nameću. Na temelju cirkularne, ali racionalne koncepcije umnosti prirodnog moralnog zakona i mogućnosti derivacije prirodne moralne zakonitosti iz prirodnog prava Locke postavlja univerzalističko shvaćanje moralnog zakona. To je shvaćanje, kako nastojim pokazati, otporno na kritike o ovisnosti Lockeova argumenta o teologijskom impulsu i još uvijek zadržava argumentacijsku vrijednost potrebnu za jednu sekularnu liberalnu koncepciju moralnog života u društvu. Ono istovremeno prethodi i prosvjetiteljskoj vjeri u moralnu usavršivost i toleranciju, što su dvije ključne pretpostavke koje su formirale moderno doba Europe i dalje utječu na njena društva. 293

KLJUČNE RIJEČI — Locke, moral, prirodni zakon, prirodno pravo, samoodržanje, teologija, umnost

294 U poglavlju nazvanom 'Traganje za temeljima' u svojoj knjizi 'Liberalizam' (Gray, 1999.) John Gray, ugledni suvremeni filozof politike, tvrdi da je koncepcija prirodnih prava, kao vrsta legitimacije političkih poredaka, anakronizam političke teorije bez budućnosti i realnih mogućnosti za argumentacijsku održivost. Usprkos svojoj dugoj tradiciji u moderni i starovjekovnim i srednjovjekovnim pretečama, to je danas, govori Gray, istrošen idealistički konstrukt. John Locke jedan je od onih koji su se našli na udaru Grayeve kritike s moralnorelativističkog, a kasnije i utilitarističkog stanovišta. Locke je, tvrdi Gray, utemeljio svoj prirodni zakon teologijski, argumentom božanske volje. Kao ni Aristotel, čija se protoprirodnopravna teorija zasniva na metafizičko-teleologijskoj koncepciji prirode, on ne može položiti čist račun pred kritikom suvremenog modernog empirizma. Iluzorno je, smatra, pokušati nesekularnim argumentima položiti temelje univerzalnog moralnog zakona u sekularnim društvima. No je li Lockeova teorija prirodnih prava zaista ovisila o teologijskom impulsu? Je li u njegovoj teoriji Božja volja konačno jamčila moralne zakonitosti? U drugoj knjizi svoje 'Dvije rasprave o vlasti', Locke istražuje koncepciju prirodnog moralnog zakona dvjema linijama argumentacije – mogli bismo ih nazvati teologijskom i sekularnom. Locke je namjeravao dokazati da se do istoga zaključka – postojanja univerzalnog prirodnog zakona u temelju prirodnih prava, a implicitno otuda i do legitimnosti društvenog ugovora – stiže jednako izvjesno i razumom i interpretacijom religijskog teksta (Locke, 1989). Interpreti će onu sekularnu liniju njegove argumentacije uvrstiti u kanon socijalne i političke misli, vjerujući, opravdano, da i bez druge, teologijske linije argumentacije, Lockeova teorija prirodnih prava u svojim sekularnim elementima zadržava argumentacijsku vrijednost. Lockeova je argumentacija, čini se štoviše, u svojim osnovama plauzibilna i danas, usprkos kritikama poput Grayeve. Njegova koncepcija prirodnog moralnog zakona kao samoopravdavajućeg preduvjeta moralnosti utemeljenog u prirodnom pravu i umnosti, omogućit će samostojnost sekularne linije njegove argumentacije i ostati vrijednim i aktualnim doprinosom misli o čovjeku i zajednici.

Locke je, smatra Gray, zasigurno odigrao određenu povijesnu ulogu u filozofiji politike i socijalnoj filozofiji kao i povijesti 'zapadnih' društava i država, no posrće pred suvremenim prigovorima. Temeljnu teškoću teorija prirodnih prava Gray nalazi u njihovoj ovisnosti o pojmu prirodnog zakona. Prirodna prava, kao moralna prava inherentna svim ljudima kao članovima ljudske vrste, a ne neke partikularne moralne zajednice, svoje utemeljenje moraju prvo naći u sustavu 'moralnih nužnosti (...) koje proistječu iz neovisno utvrdivoga ljudskog dobra' (Gray, 1999: 62). Neki oblik ovih dobara neosporno postoji u svakoj društvenoj zajednici, reći će Gray, no stvar je proizvoljna izbora antropologijske koncepcije, a ne neovisnog utvrđivanja, koja ćemo od njih aksiomatizirati kao prirodni (moralni) zakon. Je li Lockeova koncepcija još jedan u nizu tih proizvoljnih odabira?

Razvijajući svoju teoriju političke moći u nastojanju da legitimira onodobne političke napore političkih snaga u Britaniji koje su željele ustanoviti izbornu vlast u državi, Locke pokušava razumjeti ono što bismo intuitivno nazvali pred društvenim stanjem.¹ Prirodno stanje za njega je stanje u kojemu se svaki čovjek prirodno nalazi s potpuno jednakim pravom kao i svi drugi ljudi da potpuno neovisno o drugima raspolaze samim sobom i svojim vlasništvom. To je stanje obilježeno, tvrdi, potpunom slobodom i potpunom jednakošću. Ova se formulacija isprva čini sumnjivom. Radi se o temeljnim vrijednostima čija bi se realizacija morala pokazati nekoherentnom – moralne vertikale poput ovih nužno će donekle interferirati. No Lockeova upotreba termina ovdje je višeznačna, bez dužnog eksplicitnog razjašnjenja.

Sloboda je, čini se, intuitivno razumljiviji član para. U nedostatku organizirane vlasti, granice djelovanja pojedinca nisu određene pozitivnim pravnim ili društveno-ritualnim normama. No na neposredno prisutan problem mogućnosti moralne anarhije

1 — S obzirom na Lockeovu teoriju o vladavini prirodnog zakona u prirodnom stanju, Strauss i prirodno stanje karakterizira kao neku vrst društvenog stanja. Vidi Strauss, 1971: 194.

296 Locke intervenira drugom vrijednošću – jednakošću. Iz potpune recipročnosti moći i ovlasti unutar iste vrste slijedi, prema njemu, obveza međusobne ljubavi, osnovni prirodni ili moralni zakon iz kojega je moguće deducirati druge. Sloboda, dakle, nije potpuna prema mjerilu prirodnog uma, iako može biti potpuna prema mjerilu faktičkih mogućnosti (ako pojedinac želi živjeti u izolaciji ili, prema mogućnostima, činiti drugima što mu je volja).

Možda bi se moglo reći da Locke ovdje razlikuje samovolju od slobode. U Lockeovoj doktrini kriterij umnosti ljudi onaj je koji razlikuje djelovanje sukladno ljudskoj prirodi i djelovanje sukladno slijepoj strasti. Umnost je, Locke često ponavlja, uvjet slobode: 'Dakle, čovjekova sloboda i pravo djelovanja u skladu s vlastitom voljom utemeljeni su na njegovom/njezinom posjedovanju razuma, koji ga/ju može poučiti zakonu kojim se čovjek ima voditi i koji mu/joj može pokazati granice slobode njegove/njezine volje.'² (Locke, 1989: 146). Tvrdi se da umni pojedinac otkriva svoju prirodu kao bitno umnu, što mu naknadno omogućuje da zaključi kako je prirodni zakon uman te jamči da može umom pojmiti taj prirodni zakon kao uman zakon. No najvažnije – to mu govori da se prirodni zakon s pravom na njega odnosi.

Je li preuzetno pretpostaviti prirodnu umnost čovjeka kao temelj prirodnog zakona? Izvesti jednu racionalističku antropologijsku koncepciju iz puke činjenice da su ljudi načelno jednaki kao članovi iste vrste oblik je 'prekršaja' za koji Gray optužuje, primjerice, i Kanta. Njegova je etika, smatra, posvojila etičko načelo klasičnog liberalizma i u idealističkoj obradi dala mu je status kategoričkog imperativa. No ne može, prigovara Gray Kantu, sakriti jednostranost svoje antropologije racionalnog autonomnog subjekta.

S druge strane, kako opravdati neko moralno djelovanje bez pozivanja na pretpostavku racionalnosti moralnog subjekta? Keith Lehrer u svome epistemologijskom ogledu o racionalnosti (Lehrer, 2004) predlaže da se pomirimo s tom nužnom, nedokazanom, ali konkretnim djelovanjem potvrđenom pretpostavkom kao osnovom za objašnjavanje naših preferencija, djelovanja i zaključaka.

Ako želimo opravdati racionalnost nekog našeg cilja, primjerice moralnog, nužno zapadamo u jedan od sljedećih problema: beskonačan regres ciljeva radi ciljeva, u iracionalnu pretpostavku o konačnom cilju ili u cirkularnu pretpostavku o racionalnosti same naše osobe. Odbacujući prve dvije opcije ove trileme kao i mogućnost da se *ratio* pojmi instrumentalno, kao puko sredstvo postizanja ciljeva, Lehrer pokazuje prednosti cirkularnog suda o našoj racionalnosti, prema kojemu je moja racionalnost pretpostavka racionalnosti mojih ciljeva, ali racionalnost mojih ciljeva je ona koja mora dorasti zadaći da potvrdi pretpostavku o racionalnosti mene kao osobe.

Sličnu je koncepciju umnosti pojedinca, čini se, razvio John Locke. Daleko od toga da naprosto bez opravdanja pretpostavi prirodnu umnost i, shodno tome, moralnost čovjeka u prirodnom stanju, on traži način na koji bi mogao opravdati umnost za čovjeka univerzalno važećeg prirodnog zakona, dok istodobno želi potkrijepiti svoj sud o umnosti njegovih moralnih postupaka. Moguće je zamisliti tumačenje koje bi na taj način povezalno umnost i prirodni moralni zakon: umnost čovjeka jamči status umnosti njegova/njezina moralnog djelovanja, što dokazuje umnost barem dijela moralnog zakona, a umnost toga djelovanja retroaktivno potvrđuje pretpostavku umnosti čovjeka. Cirkularnost ovog zaključka vrijednog za daljnji tijek prirodnopravne argumentacije možda nije previsoka cijena.

U poglavlju o Lockeu u svojem djelu 'Prirodno pravo i istorija' (Strauss, 1971.) Leo Strauss, međutim, skreće pozornost na sljedeći problem: Prirodni zakon, ako valja vrijediti kao zakon u punom smislu riječi, mora uključivati sankcije i nagrade, biti poznat onima na koje se odnosi i mora biti poznat njegov tvorac – Bog. Ako je, po Lockeovoj pretpostavci, prirodni zakon djelo Boga, božanske moraju biti i te sankcije i nagrade, što znači da moralnu ispravnost ljudskih postupaka određuju nagrade i kazne koje, sukladno transcendentnosti Božje egzistencije, iskušavamo u drugom životu. No to ujedno znači i da je prirodni zakon zatvoren sposobnosti razumijevanja koju ima naš prirodni razum, a upravo je poznavanje i razumijevanje zakona *per se* još jedan nužan uvjet njegova postojanja kao zakona.

Ipak, ljudi očigledno imaju neke pravedne kriterije dobra i zla, koji parcijalno pokrivaju opseg šireg prirodnog zakona i sasvim su izvjesni. Takav 'djelomični zakon prirode', kako ga Strauss naziva, 'ograničava se na političku sreću' (Strauss, 1971: 184) i ne traži vjerovanje u boga. Ukoliko su ispravna, utoliko je to skup pravila koja ljudi iznalaze moralnom refleksijom na temelju svoje umnosti, a sankcioniraju vlastitim kaznama i nagradama. Locke je, kao što Strauss pokazuje, veoma skeptičan prema pojmu savjesti kao tradicionalnom kontroloru moralnosti djelovanja i bitno teologijskom pojmu. Kao takav on ponovno ostaje nedostupan racionalnoj analizi jer podrazumijeva svojevrsnu intuitivnu moralnu prosudbu, a s druge strane zamagljuje stvarna iskustva koja imamo o takvoj vrsti prosudbe. Ona nam govore da moralni sudovi koje ta prosudba proizvodi često imaju slabu moć sankcioniranja ili ih se može relativizirati po potrebi konteksta.

Otud slijedi: '(...) nikakva moralna pravila 'nisu utisnuta u naše duše', ili 'zapisana u (naša) srca' (...). Pošto ne postoji *habitus* moralnih principa, ni *synderesis* ili savjest, zakon prirode možemo da upoznamo učenjem. Da bi spoznao zakon prirode, čovek mora da postane 'istraživač tog zakona'.' (Strauss, 1971: 195) Konzekvenca koju iz toga Strauss povlači glasi da u prirodnome stanju, zbog neprekidnih uvjeta nemira i neimaštine, nije moguće upoznati zakon prirode, nego je u tu svrhu nužno ući u društveno stanje, gdje je prirodni zakon ionako zamijenjen društvenim. Tako se odjednom čini da je pojam prirodnog zakona ispražnjen od sadržaja, a teorija prirodnog prava dotučena.

No valja još jednom postaviti pitanje – pojavljuje li se igdje prirodno stanje? Locke ne izbjegava priliku da ponudi i historijske primjere prirodnog stanja, razmatrajući slučajeve u kojima nedostatak društveno-pravnih normi omogućuje kontakt među ljudima koji nije drukčiji od kontakta dvije osobe u stanju prije društvenog ugovora. Slučaj apsolutnog vladara, primjerice, neobvezanog pozitivnim pravnim ili drugim prisilnim normama na poštivanje prirodnog zakona jedan je od takvih (Locke, 1989: 124). Strauss pak nudi mnogo svakodnevniji hipotetski primjer koji jednostavnije sažimlje bit odnosa prirodnog i društvenog stanja: Svaki čovjek

koji živi u građanskom društvu po načelima prirodnog moralnog zakona i pita se o uvjetima opravdanosti njegovih/njenih zahtjeva prema građanskom društvu i zahtjeva građanskog društva prema njemu/njoj – u prirodnom je stanju. Tako Strauss smatra prirodni zakon ‘više djelom razuma nego prirode’ (Strauss, 1971: 199).

Ipak, Locke nije toliko uzmaknuo pred ovim poteškoćama usklađivanja umnog moralnog subjekta s božanskim izvorom morala da bi potpuno napustio teoriju prirodnih prava u interesu tzv. pravnog pozitivizma. Nasuprot tome, činjenica da ljudi kao moralni subjekti ne moraju znati da je bog stvorio prirodni zakon jer ih praktički na njegovo poštivanje prisiljavaju druga ljudska bića, a ne bog, otvara Lockeu prolaz ka sekularnoj analizi prirodnih prava koja *nuzno* proizlaze iz ljudskoga stanja. Kao temeljno pravo, mogli bismo reći, Locke postavlja pravo na samoodržanje, naprosto zbog toga što ono uvjetuje postojanje svakog drugog prava.

Nasuprot tezi o bitno teologijskoj motiviranosti moralnosti kod Lockea, koju zastupaju suvremeni kritičari poput Stevena Fordea, čini se da je pragmatička motivacija poopćivog samoodržanja ipak onaj poticaj kojeg Locke smatra presudnim za moralnost. Fordeova argumentacija zanemaruje naučivost prirodnog moralnog zakona, koja za polazišnu pretpostavku ima elementarno pravo na samoodržanje, a zainteresiranom ‘istraživaču’ omogućava teorijski uvid u skup konzekvenci njegovih potencijalnih postupaka i u (ne)usklađivost tih postupaka s potencijalnim postupcima drugih. U skladu sa spomenutim Lehrerovim modelom racionalnosti, riječ je o Lockeovom proto-prosvjetiteljskom doprinosu konceptu racionalne moralnosti, koji mora uzeti u obzir njene dinamičke (dijakroničke) i interpersonalne elemente (Lehrer, 2004). U suštini, mogli bismo reći, Lockeova je koncepcija prožeta jednom antropologijom usavršivosti čovjeka, no to je, čini se, tek nusprodukt njegovih napora u promišljanju mogućeg modela poopćivog moralnog zakona u tolerantnoj zajednici. Obje su ove vrijednosti – tolerancija i usavršivost – u prosvjetiteljstvu prepoznate kao ključne za građansko društvo. Forde je, međutim, zaokupljen kritikom Lockea na polju objašnjenja faktičke motivacije pojedinca za moralnost, što je, čini se, drugi par rukava.

‘Očigledno, nije svaki čin za koji je čovjek motiviran moralan, no moralnost se ne može od njega/nje s pravom zahtijevati ako mu/joj se ne ponudi odgovarajuća motivacija. Zbog toga je nužna božanska providnost: Na ovome svijetu prednosti kršenja moralnosti lako mogu nadjačati koristi podvrgavanja moralnosti. Jedino providna provedba moralnog zakona, čije su nagrade i kazne izričito veće od prednosti nemoralnosti, može podvrgnuti pojedinčevo zadovoljstvo i bol moralnom djelovanju’ (Forde, 2001: 399).³

Mnogi su konzervativci isti tip kritike iznijeli u pogledu liberalne ideologije kao takve (vidi Nisbet, 2003: 50–55). Prema njima, ona zaobilazi stvarnog historijskog pojedinca (za kojeg se navodno zalaže) kada u svrhu ustoličenja prirodnopravnih načela apstrahira od motiva koji ga realno pokreću. Riječ je, čini se, o brkanju faktičkog i normativnog. – Locke je, kao rani liberal, nastojao predočiti jednu *opravdanu* motivaciju za rukovođenje prirodno-moralnim zakonom, a ne samo psihologijski navesti pojedinčeve bihevioralne motivacije, koje zaista mogu biti raznolike. Čovjekova moralnost konceptualno se gradi na intelektualnom naporu ‘izvođenja’ po općivih normi iz uskladivosti njegovih potencijalnih ponašanja s ponašanjima drugih. Ona je usmjerena na promjenu i na drugoga, od kojih treba svoju potvrdu, a to čini u svrhu uspostave održivog modela zaštite vlastitih osnovnih prava.

Locke postavlja pravo na samoodržanje kao neotuđivo temeljno pravo na temelju toga što ono uvjetuje sva ostala prava. No, još je jedan razlog za neotuđivost toga prava: prirodna nužnost koja nagoni čovjeka na zaštitu svoga života. Taj je instinkt temeljna činjenica ljudske prirode i ništa specifično u odnosu na druge vrste. Gary D. Glenn tako na tekstu ‘Prve rasprave o vlasti’ eksplicira Lockeovu samodostatnu sekularnu prirodnopravnu argumentaciju:

‘Ako se pravo na samoodržanje može racionalno spoznati kao ‘snažna želja’ i ‘prirodna sklonost’ bez ‘verbalne donacije’ od

Boga zabilježene u otkrivenju, koliko je onda nužno pozivanje na otkrivenje? To ne znači da Locke nije čee svetost ljudskog života utemeljenu na božanskom stvaranju. To samo podrazumijeva da se pravo na samoodržanje može spoznati razumom bez pomoći otkrivenja. Snažna želja za samoodržanjem osigurava relativno pouzdanu psihologijsku osnovu za izgradnju moralnog zakona i političkog poretka koji vodi do mirne i relativno benigne akumulacije vlasništva⁴ (Glenn, 1984: 87).

Kao što Glenn u nastavku svoga članka uočava, problem koji se, čini se, nameće kao delikatniji od problema (ne)teologijskog utemeljenja pojedinačnih prava problem je veze između želje za samoodržanjem i prava na samoodržanje. Na temi zabrane samoubojstva autor problematizira Lockeov stav prema samoodržanju, koje će postati samim temeljem Lockeove prirodnopravne teorije. Kao što Glenn pokazuje, Locke ne potkrepljuje prirodnopravni status samoodržanja samo božjim vlasništvom nad ljudskim životom, odnosno ta mu potkrepa u argumentacijskom smislu ne daje ništa više osim *simboličke* nepovredivosti. Neotuđivost prava na samoodržanje i dužnost njegove zaštite proizlazi ni isključivo iz snažne želje za samoodržanjem koju ima većina ljudi jer ju neki od njih nemaju. Locke smatra da bi priznanje prava pojedinca na povredu svoga života ujedno značilo i dopuštanje prava na pristanak na ropstvo i pristanak na neograničenu apsolutnu vlast (Glenn, 1984: 89). No, u svakome slučaju, zanimljivo je, kao što Leo Strauss uočava, zamijetiti nekoliko konzekvencija koje po prirodni zakon i umnost te njihovu vezu donosi prirodna nužnost minimalnog prirodnog prava – onog na samoodržanje – koju Locke postulira:

‘Pošto je pravo prirode prirodno, dok zakon prirode nije, pravo prirode je fundamentalnije od zakona prirode, i predstavlja osnovu zakona prirode. (...) Zato je od svih prava, najfundamentalnije pravo na samoodržanje. Pošto je priroda ulila u čovjeka ‘jaku želju da zaštiti život i svoje biće’, jedino

302 čovjekov razum može da ga pouči o tome šta je 'neophodno i korisno za njega'. A razum – ili, pre, razum primenjen na poimence označen subjekt – predstavlja zakon prirode.' (Strauss, 1971: 197)

Ono što nam ovaj citat govori jest, obratno od tradicionalnoga Lockea, no održivo i u skladu s njegovom političkom, etičkom i socijalnom mišlju, da je ispravno minimalno utemeljenje morala ono koje ćemo naći u pravu. No ovdje nije riječ o ovome ili onome stvarnom pozitivno-pravnom sustavu, nego o sustavu prirodnih prava koja se deduciraju iz minimalnih prirodnih nužnosti ljudskih bića. Stvar je ljudskog razuma da otkriva te nužnosti, a isti taj razum utemeljuje i našu društvenost kao posljedicu svijesti o mojoj biološki deficitarnoj i bitno socijalno potrebitoj prirodi i o zajedničkoj sudbini koju povremeno dijelim s drugima, naročito u kriznim vremenima. Prirodni zakon jest sam um, što ga čini spoznatljivim i mudrim, a na njegovu transkripciju iz prirodnog u oblik društvenog-političko stanja valja gledati kao na logičan nastavak jednoga u drugo, prije nego kao na zamjenu, jer se društveno stanje umu nadaje kao njemu pripadna platforma za korištenje prirodnog zakona, odnosno prava, u svrhu osiguranja sreće.

Nije potrebna metafizička ni teologijska koncepcija da bi se Lockeova teorija prirodnih prava učinila plauzibilnim shvaćanjem ljudskog moralnog zakona i društvenosti. Moderni, liberalni impuls etici na temelju prava i samoopravdane umnosti kakvim ga je vidio Locke označio je povijesnu prekretnicu koja i danas izaziva rasprave zbog prezentnosti njenih posljedica po društva i politike. Te su se posljedice počele ogledati već u filozofiji prosvjetiteljstva s naglaskom na vrijednosti usavršivosti i tolerancije, a ponovno se ogledaju u današnjim pluralističkim društvima. Uz poteškoće u manjku konsenzusa koje zasigurno proizlaze iz nadgradnje minimalnih prirodnopravnih osnova etike, a zatim i politike, teorija prirodnih prava Johna Lockea ostaje hrabrim i još danas vrijednim iskazom vjere u ljudski um i sposobnost ljudi da racionalnom voljom ugovore način svojih života sukladno s njime i svojom željom za srećom.

LITERATURA

- Forde, Steven (2001). 'Natural Law, Theology and Morality in Locke'. *American Journal of Political Science* 45(2): 396–409.
- Glenn, Gary D. (1984). 'Inalienable Rights and Locke's Argument for Limited Government: Political Implications of a Right to Suicide'. *The Journal of Politics* 46(1): 80–105.
- Gray, John (1999). *Liberalizam*. Zagreb: Politička kultura.
- Lehrer, Keith (2004). 'Racionalnost'. U: Greco, John i Sosa, Ernest (ur.): *Epistemologija: vodič u teorije znanja*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk. Str. 251–271.
- Locke, John (1989). *Two Treatises of Government*. London: Guernsey Press Co. Ltd.
- Nisbet, Robert (2003). *Konzervativizam: san i stvarnost*. Zagreb: Politička kultura.
- Strauss, Leo (1971). *Prirodno pravo i historija*. Sarajevo: Veselin Masleša.

NATURAL LAW, NATURAL RIGHTS
AND THE MIND IN JOHN LOCKE
Hrvoje Ryznar

ABSTRACT — In this work I will try to offer a position of defending John Locke's natural rights theory against a growing number of objections in the fields of contemporary philosophy of politics and social philosophy. Based on a circular but rational conception of the rationality of the natural moral law and the possibility of deriving a natural moral principle out of natural law, Locke establishes a universalistic conception of moral law. This conception, as I attempt to show, resists the criticism about the dependence of Locke's argument on the theological impulse and retains an argumentative value required for a secular liberal conception of moral life in society. It also anticipates the Enlightenment thinkers' faith in moral perfectibility and tolerance, the two key assumptions which have formed modern age Europe and continue to influence its societies.

KEY WORDS — Locke, morality, natural law, natural rights, self-sustainment, theology, rationality