

RAFAŁ LIS (Kraków)

Krytyka teorii umowy społecznej. Z myśli politycznej i prawnej szkockiego Oświecenia¹

Rozwijana przez siedemnastowiecznych i osiemnastowiecznych myślicieli koncepcja umowy społecznej uchodzi za jedno z najbardziej istotnych zagadnień w historii myśli politycznej². Nie ulega wątpliwości, że uzasadnienia ładu prawnego i politycznego dostarczone przez Thomasa Hobbesa, Samuela Pufendorfa, Johna Locke'a czy Jean-Jacquesa Rousseau, a także licznych ówczesnych teoretyków jurysprudencji, stały się podstawą legitymizacji nowożytnych systemów politycznych. Pojęcie umowy społecznej służyło w tych doktrynach do wyjaśnienia i uzasadnienia właściwego – z perspektywy zało-

¹ W niniejszym artykule prezentuję koncepcje, które zostały szerzej przedstawione w rozprawie doktorskiej *Ład i państwo. Główne koncepcje polityczne i prawne szkockiego Oświecenia*, napisanej pod kierunkiem prof. dr. hab. Bogdana Szlachty w Instytucie Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Jagiellońskiego, na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politycznych, w roku 2006 (praca finansowana ze środków na naukę w latach 2005-2006 jako projekt badawczy).

² Elementy teorii umowy społecznej, takie jak założenie konsensualnego pochodzenia społeczeństwa (moment ściśle pojętej umowy społecznej, tj. umowy o stowarzyszenie) oraz konsensualnych podstaw rządu i posłuszeństwa politycznego (moment umowy o podporządkowanie) można oczywiście odnaleźć we wcześniejszych ujęciach (por. J.M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa*, tłum. pod red. naukową B. Szlachty, Kraków 2006, s. 32, 34, 85-86, 114-116, 119-120, 150-151, 192, 233), dopiero jednak w XVII wieku koncepcja ta została ujęta w usystematyzowane ramy teoretyczne, stając się podstawowym ogniwem dominujących wówczas teorii politycznych i prawnych. Zaproponowane w tym artykule rozróżnienie – przywoływane przez Johna Kelly'ego, „umowy o stowarzyszenie” (*contract of union*) oraz „umowy o podporządkowanie” (*contract of subjection*) (zob. J.M. Kelly, op.cit., s. 233), porównywalne z dystynkcją „umowy społecznej właściwej” (*social contract proper*) oraz „umowy rządowej” (*contract of government*) lub „umowy o podporządkowanie” (*contract of submission*) przedstawioną przez Johna Gougha (zob. *The Social Contract. A Critical Study of its Development*, Oxford 1957, s. 2-3), ma oczywiście charakter umowny i nie zawsze da się zidentyfikować w poszczególnych systemach kontraktualnych, lecz mimo to ułatwia ujęcie pochodzenia dwóch odmiennych porządków: normatywnego (lepiej ujętego w perspektywie teoretycznej umowy o stowarzyszenie lub jej krytyce) oraz instytucjonalnego (odpowiadającego koncepcji umowy rządowej lub jego krytyce).

zonych właściwości i potrzeb natury ludzkiej – ładu społeczno-politycznego. Odmienne założenia w rozważaniach o naturze ludzkiej prowadziły wobec tego do odmiennych ujęć stanu natury, umowy społecznej i – wreszcie – stanu społecznego (stanu społeczeństwa cywilnego)³. Można mimo to zidentyfikować wspólny element doktryn kontraktualnych, mianowicie założenie, że jedynie świadoma i wiążąca zgoda racjonalnych jednostek, przełamujących swe naturalne namietności⁴, mogła być podstawą normatywną społeczeństwa obywatelskiego (moment „umowy o stowarzyszenie”) oraz porządku instytucjonalnego warunkującego to społeczeństwo, w tym zwłaszcza władzy politycznej (moment „umowy o podporządkowanie”). Popularność doktryn kontraktualnych w XVII i XVIII stuleciu doprowadziła do osłabienia, a wręcz załamania wcześniejszych ujęć prawnonaturalnych, które podkreślały teleologiczne „zakotwiczenie” państwa (wspólnoty politycznej), ujmowane w pismach Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu jako oczywiste, właściwe człowiekowi z natury i służące realizacji dobra wspólnego czy też spełniające szczególną rolę w planie Opatrzności. Kontraktualna reakcja na scholastyczne propozycje uzasadnienia ładu, wskazująca na szczególną rolę indywidualnego rozumu ludzkiego, pozbawionego jakiegokolwiek transcendentnej orientacji i odniesienia do Rozumu Bożego, bez wątpienia potwierdza „pęknięcie” w filozofii zachodniej, które trwało co najmniej od czasów Wilhelma z Ockham, Marsyliusza z Padwy czy Niccolli Machiavellego i zostało potwierdzone w następstwie Re-

³ Celowe wydaje się zwłaszcza odróżnienie koncepcji Hobbesa, w której główny nacisk został położony na momencie rozważenia korzyści wynikającej z zabezpieczenia prawa natury, zasad słuszności i sprawiedliwości (bezwzględnie koniecznych, lecz nie rozpoznawanych w naturalnym stanie wojny wszystkich ze wszystkimi) od koncepcji Locke’a, podkreślającej raczej wagę skutecznej identyfikacji uprawnień naturalnych (właściwych człowiekowi z natury, lecz nie realizowanych w pełni w warunkach „społeczeństwa naturalnego”, targanego niedogodnościami wynikającymi z braku władzy). W pierwszej z tych koncepcji umowa była ujmowana przede wszystkim jako przejaw rozważonego przełamania skłonności naturalnych, bezwzględnie potrzebnego dla realizacji elementarnych potrzeb i korzyści, które uprzednio w żaden sposób nie były realizowane (stąd tak silna afirmacja porządkującej roli zwierzchnictwa politycznego, jedyne go środka gwarantującego zachowanie nieustannie zagrożonego życia), natomiast w drugiej była ona pojmowana raczej jako moment skutecznej implementacji *nakazów rozumu* – prawa natury, zabezpieczającej realizację naturalnych uprawnień właścicielskich, obejmujących życie, majątek i umowy (stąd podkreślenie warunkowego charakteru posłuszeństwa i zobowiązań rządu wobec jednostek). Odmienne rozłożenie akcentów, pozwalające zidentyfikować tak interpretowane ujęcia jako z jednej strony „racjonalistyczne”, a z drugiej „użyteczne”, potwierdzało tedy istotną i znacznie szerszą różnicę w obszarze filozofii moralnej: pomiędzy stanowiskiem, kładącym nacisk na rozumowe rozpoznanie naturalnych zasad moralnych (najpełniej rozwiniętym przez właściwie pojętą szkołę racjonalizmu etycznego, do której zalicza się m.in. Samuela Clarke’a i Williama Wollastona) oraz tym, które wskazywało na moment ustanowienia użytecznych reguł postępowania w oparciu o dokonaną przez człowieka i nie ukierunkowaną przez odniesienie do apriorycznego prawa natury kalkulację korzyści (przypisywanym Hobbesowi właśnie, Baruchowi Spinozie czy Bernardowi Mandeville’owi). Te dwa stanowiska ukierunkowały krytyczną refleksję moralną i polityczną szkockich filozofów.

⁴ Warto w tym miejscu zacytować interesującą interpretację Jerzego Szackiego, który przypisuje *teoretykom umowy społecznej* pogląd, iż „stworzenie społeczeństwa było transakcją, której uczestnicy płacili rezygnacją z tego, na co mieliby ochotę jako osoby czujące, za to, co jako istoty rozumne uważali za korzystne” (*Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2001, s. 106).

formacji. Przejawiało się ono w stopniowej „sekularyzacji” rozważań o polityce wraz z towarzyszącym temu przeniesieniem akcentu z powinności moralnych na uprawnienia indywidualne. Te dwa przeciwstawne modele legitymizacji ładu i państwa nie wyczerpują jednak pełnego spektrum uzasadnień. W owym czasie pojawiły się bowiem ujęcia, które nie dają się sprowadzić wprost do żadnego ze stanowisk w tym konflikcie, choć zarazem pozostawały w ścisłym związku z ówczesnymi tendencjami filozoficznymi. Należą do nich zwłaszcza koncepcje przedstawione przez czołowych przedstawicieli szkockiego Oświecenia, jak David Hume (1711-1776), Henry Home (lepiej znany jako lord Kames, 1696-1782), Adam Smith (1723-1790) i Adam Ferguson (1723-1816)⁵. Filozofowie szkoccy, których nie można zaliczyć do klasycznej, arystotelesowsko-tomistycznej tradycji prawa natury (tzw. scholastycznej), gwałtownie odrzuconej w krajach protestanckich, sprzeciwili się jednak równie silnie różnym wyjaśnieniom kontraktualnym (szczególnie autorstwa Hobbesa i Locke’a), które zdominowały ówczesną jursprudencję. Proponowali w zamian model samorzutnego wyłaniania się instytucji społecznych, niezależnie od różnych poglądów na temat źródeł normatywnych podstaw ładu społecznego, tj. praw natury (ujmowanych przez Hume’a jako konwencjonalne – lecz nie kontraktualne, a przez innych jako naturalne).

Szkocka szkoła „samorzutnego ładu”, przeciwna tradycji kontraktualnej, nie miała jednak łatwej drogi. W początkach XVII wieku na uniwersytetach szkockich, szczególnie w Edynburgu, Glasgow i Aberdeen⁶, doktryny kontraktualne cieszyły się znaczącym powodzeniem wśród wykładowców filozofii moralnej i jursprudencji. Odrzucano wprawdzie ujęcie Hobbesa, uznawanego za przeciwnika niekwestionowanej w Szkocji tradycji prawnonaturalnej (nie tyle scholastycznej, ile „uprawnieniowo-naturalnej”), jednak szczególnym zainteresowaniem darzono głównych teoretyków ówczesnej jursprudencji, którzy – będąc w obrębie tej tradycji – oferowali wyjaśnienia kontraktualne. Należeli do nich szczególnie Hugo Grocjusz, Samuel Pufendorf i Locke. Jednym z najznajniejszych popularyzatorów dorobku tej tradycji doktrynalnej był Gershom Carmichael (1672-1729), który dokonał swoistej syntezy

⁵ Poszczególne elementy myśli politycznej filozofów szkockiego Oświecenia przedstawia Stefan Zabieglik w swej rozprawie habilitacyjnej pt. *Wiek doskonałenia. Z filozofii szkockiego Oświecenia* (wydanie książkowe: „Zeszyty Naukowe Politechniki Gdańskiej”, 558, Filozofia nr 3, Gdańsk 1997), będącej pierwszą polskojęzyczną monografią poświęconą temu środowisku filozoficznemu. Myśl społeczną szkockiego Oświecenia prezentuje ogólnie Jerzy Szacki (op.cit., rozdz. 3.3. „Oświecenie brytyjskie, czyli szkockie”, s. 103-117). Warto wymienić w tym miejscu pracę doktorską Doroty Pietrzyk-Reeves pt. *Idea społeczeństwa obywatelskiego. Współczesna debata i jej źródła* (wydanie książkowe: Wrocław 2004, w której prezentowana jest koncepcja społeczeństwa obywatelskiego Adama Fergusona oraz innych szkockich filozofów (zob. rozdz. II. 3. „Adam Ferguson i szkockie oświecenie”, [w:] op.cit., s. 69-80).

⁶ Te trzy ośrodki uchodziły za najważniejsze centra szkockiego Oświecenia. Nowym trendom filozoficznym nie poddawała się wówczas jedynie najstarsza uczelnia w Szkocji, Uniwersytet w St. Andrews (por. A. Broadie, *The Scottish Enlightenment. The Historical Age of the Historical Nation*, Edinburgh 2001 i n., s. 25-26).

rozwiązań Pufendorfa i Locke'a, choć zarazem nie odrzucał w całości filozoficznej spuścizny scholastycznej. W jego ujęciu człowiek stosujący się do prawa Boskiego, nadrzędnego wobec prawa natury, był wyposażony w niezbywalne uprawnienia naturalne, które nie mogły być w pełni realizowane w pokojowym, lecz „niedogodnym” stanie natury. Dlatego też dochodziło – w następstwie rozważenia dotychczasowego położenia – do zawarcia trójstronnej umowy, polegającej na: 1) umowie wszystkich ze wszystkimi celem powołania społeczeństwa (tj. umowie o stowarzyszenie), 2) określeniu systemu rządów i 3) umowie między rządzącymi i poddanymi (tj. umowie o podporządkowanie)⁷. Carmichael akceptował mimo to wnioski Locke'a, a nie Pufendorfa. Państwo miało służyć przede wszystkim ochronie uprawnień naturalnych, których podważenie uprawniało obywateli do oporu.

Koncepcja Carmichaela została następnie przejęta przez Francisa Hutchesona (1694-1746), filozofa uważanego powszechnie za prekursora szkockiego Oświecenia⁸. Trzeba jednak przyznać, że Hutcheson różnił się w jednym istotnym punkcie od swoich XVII-wiecznych poprzedników, opierających swe koncepcje na podstawach racjonalistycznych lub utylitarystycznych. Zanegował mianowicie propozycje racjonalizmu etycznego, rozwijanego najpełniej przez Samuela Clarke'a, Ralpha Cudwortha i Williama Wollastona, jak i teorii „samolubstwa” Hobbesa i Bernarda Mandeville'a (przeciwko któremu występowali wspomniani racjoniści)⁹, argumentując, że zasady moralne nie mogą być poddawane dowodzeniu (Clarke i in.) ani też nie wynikają z rozważenia korzyści (Hobbes), ale są identyfikowane dzięki *zmysłowi moralnemu* (*moral sense*)¹⁰, „odbierającemu” doznania uczuciowe, które były w istocie podstawą

⁷ G. Carmichael, *Supplements and Observations upon Samuel Pufendorf's On the Duty of Man and Citizen according to the Law of Nature* (Edinburgh 1724), [w:] J. Moore, M. Silverthorne (red.), *Natural Rights on the Treshold of the Scottish Enlightenment. The Writings of Gershom Carmichael*, J. Moore, M. Silverthorne (red.), K. Haakonssen (red. ogólny), Indianapolis 2002, s. 146 i n.; por. J. Moore, *Foreword*, [w:] J. Moore, M. Silverthorne (red.), op.cit., s. XII-XIII.

⁸ Por. T.D. Campbell, *Francis Hutcheson: „Father” of the Scottish Enlightenment*, [w:] R.H. Campbell, A. Skinner (red.), *The Origins and Nature of the Scottish Enlightenment*, Edinburgh 2003 (pierwsze wydanie: 1982), s. 167-185. Charakterystykę twórczości Hutchesona zob. S. Zabieglik, op.cit., s. 94-111.

⁹ Zob. S. Clarke, *On Natural Religion*, [w:] L.A. Selby-Bigge (red.), *British Moralists*, Oxford 1897, t. 2, s. 3-56; R. Cudworth, *Treatise concerning Eternal and Immutable Morality*, [w:] op.cit., t. 2, s. 247-266; W. Wollaston, *Religion of Nature delineated*, [w:] op.cit., t. 2, s. 361-384; T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954 oraz B. Mandeville, *Bajka o pszczołach*, tłum. A. Glinczanka, oprac. i wstęp M. Ossowska, Warszawa 1957.

¹⁰ Pojęcie to sformułował po raz pierwszy Anthony Ashley Cooper (lepiej znany jako hrabia Shaftesbury), który przedstawił opozycyjną względem systemu „samolubstwa” teorię moralną, podkreślającą znaczenie naturalnej dyspozycji człowieka do świadczenia zyczliwości (*benevolence*) w harmonizacji porządku społecznego, preferowanej dzięki szczególnemu zmysłowi wewnętrznemu, który umożliwiał identyfikację dobra moralnego w działaniach dobroczynnych (zob. Shaftesbury, *An Inquiry concerning Virtue*, [w:] L.A. Selby-Bigge (red.), op.cit., t. 1, s. 3-66). Koncepcje tego filozofa, a także Hutchesona, Hume'a i wymienionych uprzednio racjonalistów oraz teoretyków systemu „samolubstwa”, przedstawiają w polskim piśmiennictwie Maria Ossowska (*Mysł*

aprobaty moralnej, jak i motywacji ludzkiej¹¹. Propozycje Hutchesona, który w swej refleksji prawnej i politycznej nie rezygnował z kontraktualnego aparatu pojęciowego i towarzyszącego mu założenia zgody powszechnej¹², mogły mimo to odegrać istotną rolę w krytyce kontraktualizmu proveniencji „racjonalistycznej” (kontrakt jako świadectwo rozumowego rozpoznania praw natury), ale i „utilitarystycznej” (kontrakt jako dowód rozważenia użyteczności). Sam jednak jej nie przeprowadził, uczynili to dopiero jego „wychowankowie”: David Hume, lord Kames i Adam Smith. Jeśli bowiem rozum miał być czynnikiem nieaktywnym w procesie ustalania reguł ludzkiego postępowania (zarówno jako podstaw normatywnych ładu społeczno-prawnego, jak i zasad instytucjonalnych), a jedynie czynnikiem pomocniczym wobec uczuć, jak sugerował Hutcheson, to stąd już tylko krok do sformułowania tezy, przedstawionej jednak dopiero przez jego następców, że rozum jest niezdolny do tak trudnej operacji, jak rozpoznanie czy też ustanowienie zasad moralnych podjęte drogą świadomego i ściśle pojętego kontraktu (tj. zobowiązania)¹³. Wniosek taki stał się jednak bardziej oczywisty dopiero dzięki Hume’owi, który ograniczył zakres operacji rozumu w doświadczeniu ludzkim do „niedoskonałego” kojarzenia idei, opartego jedynie na nawykowym przeświadczeniu, że podobne przyczyny doprowadzą w podobnych warunkach do podobnych skutków¹⁴. Dokonana przez niego deprecjacja ścisłego rozumowania (dowodzenia prawdziwości określonych relacji lub pełnego rozważenia korzyści) w obszarze stosunków moralnych i politycznych miała doprowadzić do podważenia ówczesnych systemów prawa natury (tym samym do krytyki ujęcia kontraktu jako narzędzia rozpoznania tych praw, jak i całego modelu stanu natury/umowy społecznej). Miała również prowadzić do przedstawienia „niedoskonałego” ujęcia umowy (jako konwencji opartej jedynie na *okólnym* poczuciu użyteczności), i – wreszcie – do podważenia koncepcji kontraktualnego pochodzenia instytucji politycznych na gruncie historycznym i logicznym.

Inni filozofowie szkockiego Oświecenia, jak m.in. wymienieni: Kames, Smith i Ferguson, podążyli w kierunku wskazanym po części przez Hume’a, choć nie rezygnowali z ogólnego stanowiska prawnonaturalnego (a przez to nie zgadzając się ze zgłoszoną przez Hume’a propozycją konwencjonalnych *praw natury*). Przenieśli oni główną uwagę z obszaru rozważań o prawach

moralna Oświecenia angielskiego, Warszawa 1966) oraz Stanisław Jedynek (*Hume*, Warszawa 1974, s. 68-73 i n.).

¹¹ Zob. F. Hutcheson, *An Inquiry Concerning the Original of Our Ideas of Virtue and Moral Good*, [w:] *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, W. Leidhold (red.), K. Haakonssen (red. ogólna), Indianapolis 2004, s. 89 i n, zob. także, *Illustration on the Moral Sense*, [w:] F. Hutcheson, *Philosophical Writings*, R.S. Downie (red.), London et al. 1994, s. 132 i n.

¹² Zob. F. Hutcheson, *System of Moral Philosophy*, [w:] F. Hutcheson, op.cit., s. 191-192.

¹³ Por. też J. Szacki, op.cit., s. 105.

¹⁴ Zob. D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1963, t. 1, s. 24 i n., 101 i n. oraz idem, *Streszczenie z książki niedawno ogłoszonej, która nosi tytuł „Traktat o naturze ludzkiej”*, [w:] D. Hume. op.cit., t. 2, s. 481 i n. (por. S. Jedynek, op.cit., s. 32-40).

natury, tworzonych bądź rozpoznawanych za pomocą *zmysłu moralnego*, intuicji czy też – ogólnie ujmując – drogą *poczucia sprawiedliwości*, do obszaru rozważań „historyczno-społecznych”. W tym właśnie obszarze identyfikowali stopniowe i „niedoskonałe” wyłanianie się instytucji społecznych, oparte nie tyle na racjonalnej kalkulacji czy zdolności do rozpoznania apriorycznych i obiektywnych praw natury, ile na „półświadomym” i zwyczajowym przystosowaniu się ludzi do względnie korzystnych rozwiązań, odpowiadających historycznie umiejscowionym potrzebom społecznym. Przyjrzyjmy się zatem najważniejszym kierunkom szkockiej krytyki „doktryny kontraktu” i próbom odmiennego uzasadnienia ładu i państwa. Jak zobaczymy, koncepcje przedstawione przez szkockich filozofów, nie będą wolne od wątpliwości interpretacyjnych, jednak pozwolą zidentyfikować wspólny element antykontraktualny.

1. Umowa jako „konwencja”. Podstawy ładu prawnego i geneza władzy politycznej w ujęciu Davida Hume’a. Pierwszym filozofem szkockiego Oświecenia, który dokonał krytyki „doktryny kontraktu”, był David Hume, choć jego ujęcie zawierało jeszcze wiele elementów kontraktualnych¹⁵. Filozof ten zaatakował – w *Traktacie o naturze ludzkiej* (1739-1740) – szczególnie ujęcie prawa natury i umowy społecznej Locke’a: nie mógł się zgodzić, że zasady sprawiedliwości i własności (traktowane niemal jako synonimy¹⁶), które również uznawał za warunek zrzeszenia społecznego, mogą być przypisane porządkowi natury, odkrywaniem przez człowieka pokonującego niedogodności stanu natury i ustanawiającego w oparciu o tenże porządek – drogą zgody powszechnej i przyrzeczenia – instytucjonalny ład prawny. Kierując się rygorystycznymi wytycznymi własnej teorii poznania – jak sądził, bardziej konsekwentnie niż Locke, zgodnie z którą wszelkie idee pochodziły od impre-

¹⁵ Hume’owskie ujęcie umowy społecznej przedstawiali w polskim piśmiennictwie: Benedykt Guntzberg (*Dawid Hume i teoria umowy społecznej*, Kraków-Lwów 1927), Stanisław Jedynak (*Hume*, s. 83-91); Mariusz Szymański (*Źródła i granice obowiązku posłuszeństwa wobec władzy w filozofii Dawida Hume’a*, „Zeszyty Naukowe Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie”, z. 46, 1993, s. 13-21), Stefan Zabieglik (*Wiek doskonałenia...*, s. 143-144); M. Filipczuk (*Problematyka polityczna w esejach Davida Hume’a*, „Principia. Pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej”, t. 32-33, Kraków, czerwiec 2002, s. 5-23) oraz Rafał Lis (*Wizja ustanowienia ładu cywilnego i politycznego a problem posłuszeństwa. Davida Hume’a krytyka kontraktualnej legitymizacji władzy*, „Politeja. Pismo Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego”, nr 2 [2004], s. 289-307).

¹⁶ Hume ograniczał zakres sprawiedliwości do zasad stałości posiadania, dobrowolnych umów i dotrzymywania przyrzeczeń, uznając, że naruszenia porządku w społeczeństwie wiążą się z namiętnościami wywołanymi dobrami zewnętrznymi. Ograniczał tym samym to pojęcie do jeszcze węższego zakresu niż sprawiedliwość ściśle pojęta (wyrównująca), sprowadzająca się do zasady niewyrządzania krzywd i szkód, a więc w pierwszej kolejności nienaruszania życia (czego Hume nie uwzględniał), a następnie – własności, umów i dobrego imienia. Nieuwzględnienie przez Hume’a zasady zachowania życia wydaje się paradoksalne, jednak wynika z uznania cnoty sprawiedliwości za cnotę sztuczną, a więc wymagającą – jak zobaczymy – udziału refleksji (swoiście pojętej) w jej rozpoznaniu, w przeciwieństwie do cnot naturalnych, które powodowały aprobatę w sposób bardziej „automatyczny” (szerzej na ten temat K. Haakonssen, *The Science of Legislator. The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*, Cambridge 1981 [rpr. 1989], s. 13 i n.).

sji – odrzucał ujęcie praw natury jako podstaw normatywnych ładu prawnego w społeczeństwie, które miałyby być możliwe do pomyślenia niezależnie od doświadczenia społecznego¹⁷. Identyfikacja sprawiedliwości nie następowała w wyniku rozpoznania zakłóconego dotąd (w stanie natury) „stosunku między ideami”, ale jedynie w następstwie działania „impresji i uczuć, bez których wszelka rzecz w naturze byłaby dla nas obojętna i nigdy nie może w najmniejszej mierze nas obchodzić”¹⁸. Jak zatem można było zidentyfikować poczucie sprawiedliwości będące faktycznie świadectwem istnienia ładu normatywnego w społeczeństwie? Otóż poczucie to powstawało właśnie wraz z wyłanianiem owych reguł sprawiedliwości (nie opartych na relacjach apriorycznych) w doświadczeniu społecznym: „te impresje, które dają początek temu poczuciu sprawiedliwości, nie są naturalne dla umysłu człowieka, lecz powstają sztucznie przez konwencje ludzkie”. Sugestia o sztucznym pochodzeniu sprawiedliwości oznaczała w istocie, że człowiek, rozważany w sytuacji naturalnej i pierwotnej¹⁹, nie jest w stanie stosować się do reguł sprawiedliwości, ponieważ reguły te nie mogą istnieć przed doświadczeniem. Innymi słowy, zachowanie ludzkie nie może być odczuwane jako sprawiedliwe czy też niesprawiedliwe (jako cnotliwe lub występne) w sytuacji, gdy nie ma jeszcze społeczeństwa: jest to dopiero możliwe, gdy istnieją już reguły sprawiedliwości.

Jak wobec tego są możliwe owe reguły, skoro „człowiek naturalny”²⁰ nie jest w stanie ich rozpoznać? Zaczniemy od tego, że są one niezbędne dla

¹⁷ Jak pisał, „poczucie sprawiedliwości nie opiera się na rozumie czy też na ustaleniu pewnych związków i stosunków między ideami, które są wieczne, niezmiennie i powszechnie obowiązujące” (D. Hume. op.cit., s. 293). Szkocki filozof, sprzeciwiając się wyjaśnieniu racjonalistycznemu, sprzeciwiał tedy wszelkie zasady postępowania do „wniosków” z doświadczenia moralnego. Zasady sprawiedliwości były jednak tym bardziej szczególne, że rozpoznawanie i aprobowanie ich przez człowieka *bardziej naturalnego* (niezupełnie naturalnego, tj. „przedsocjalnego”, ale ograniczonego do relacji *dosiebnych* i rodzinnych, wymagających nierzadko działania sprzecznego z „uczuciami naturalnymi”, jak współczucie czy życzliwość, przypisywanymi człowiekowi w ogóle), zależy w istocie od umiejętności rozpoznania ogólnych, a nie szczególnych, korzyści społecznych. Zadanie to wiąże się w związku z tym z „silniejszym” doświadczeniem społecznym, a więc z „przejęciem” z sytuacji *bardziej naturalnej* (rodzinnej) do sytuacji *bardziej sztucznej* (w szeroko pojętym społeczeństwie).

¹⁸ D. Hume, op.cit., t. 2, s. 294.

¹⁹ Jak widzimy, Hume stosował w tym przypadku – przynajmniej do pewnego stopnia – metodę kontraktualistów.

²⁰ Jak już wspomniano, „człowiek naturalny”, a właściwie *bardziej naturalny*, jak to Hume określał, nie był zdolny do aprobaty działań sprawiedliwych, będąc ograniczonym do stosunków rodzinno-przyjacielskich, które w konstrukcji Hume’a nie wymagały zasad sprawiedliwości (stałości posiadania, dobrowolnego przelewu i dotrzymywania przyrzeczeń). „Człowiek naturalny” nie był rozważany przez Hume’a jako jednostka „przedsocjalna”, ale jako jednostka ograniczona do najbliższego otoczenia społecznego, „danego” w hipotetycznie pierwotnym doświadczeniu życia ludzkiego, które można odróżnić od doświadczenia „bardziej społecznego” jedynie teoretycznie (logicznie). To ostatnie doświadczenie musiało się bowiem stać udziałem każdego człowieka, który – będąc istotą słabą i ograniczoną, tj. potrzebującą zrzeczenia społecznego, a także posiadając skłonności *dosiebne* (przejawiającym egoizm i ograniczoną życzliwość), zderzone z warunkami zewnętrznymi (ograniczoną ilością dóbr będących przedmiotem tych skłonności) – musiał wejść w szersze relacje międzyludzkie, oparte na sztucznych zasadach sprawiedliwości.

związku społecznego, a sam związek społeczny jest niezbędny dla życia człowieka, który nie byłby w stanie funkcjonować poza społeczeństwem. Z tej perspektywy pytanie o genezę reguł sprawiedliwości, a nade wszystko sama próba rozważenia sytuacji pierwotnej wydaje się paradoksalna i należałoby je raczej zastąpić pytaniem o sposób utrwalania norm i instytucji²¹, bez których nie sposób wyobrazić sobie człowieka i społeczeństwa. Hume zdaje się nawet w pewnym stopniu dostrzegać ten paradoks już w *Traktacie*, zauważając, że „jest zupełnie niemożliwe, iżby ludzie pozostawali przez znaczny czas w tym stanie dzikości, który poprzedza społeczność, i że pierwszym i początkowym stanem człowieka, jak słusznie możemy mniemać, jest stan społeczny”. Stwierdzał wręcz, że „nie ma rzeczy bardziej prostej i oczywistej niż ta reguła [sprawiedliwości], ponieważ każdy rodzic musi ją ustanowić, by zachować pokój między swymi dziećmi”²². Mimo to autor *Traktatu* rozważał tę pierwszą sposobność do ustalenia normatywnego ładu prawnego tak, jakby problem ten był kluczowym elementem refleksji prawnej. Wskazywał – podobnie jak kontraktualiści – konieczność pokonania „niedogodności naturalnych”, jakimi była naturalna skłonność do „miłości własnej”, niepoohamowana czy też nie ukierunkowana jeszcze właściwie, więc nie gwarantująca respektowania stanu posiadania (w dalszej kolejności – dobrowolnych umów i dotrzymania zobowiązań)²³. Skoro jednak nie można oczekiwać, że „«w naturze, której nie

²¹ W ujęciu przedstawionym przez Hume'a dokładne wyróżnienie praw natury (jako podstaw normatywnych ładu pozytywnego) oraz reguł instytucjonalnych społeczeństwa cywilnego, istotne z perspektywy wielu koncepcji jurysprudencki naturalnej, wydaje się szczególnie utrudnione. Hume, odrzucając typowe ujęcie praw natury, sprowadził je w istocie do ustanawianych drogą konwencji zasad sprawiedliwości. Mimo to warto zachować tę dystynkcję (podstaw normatywnych oraz norm instytucjonalnych) oraz odróżnić konwencjonalne prawa natury jako podstawy normatywne ładu instytucjonalnego od samych instytucji społecznych (jak władza polityczna), które – jak zobaczymy – były analizowane przez Hume'a w innym miejscu refleksji w sposób historyczny.

²² D. Hume, op.cit., t. 2, s. 289-290. Tę sugestię poczynił Hume również w *Badaniach dotyczących zasad moralności* (tłum. A. Hochfeld, Warszawa 1975, s. 166).

²³ Warto zauważyć, że okoliczność tej ambiwalencji namysłu Hume'a, wynikająca z przyjęcia konceptu człowieka *bardziej naturalnego* (rozważanego w sytuacji braku zasad sprawiedliwości właściwych szerszemu zrzeszeniu społecznemu) oraz uznania doświadczenia społecznego za potencjalnie właściwe człowiekowi w ogóle, powoduje trudność jego interpretacji. Znajduje ona potwierdzenie w tym, że – obok przeważających opinii o antykontraktualizmie tego filozofa (por. G. Bryson, *Man and Society. The Scottish Inquiry of the Eighteenth Century*, Princeton 1945, s. 155-159; G.J. Sabine, *A History of Political Theory*, London et al. 1949, s. 507-508; Ch.J. Berry, *Social Theory of the Scottish Enlightenment*, Edinburgh 1997, s. 32-34; J.M. Kelly, op.cit., s. 283) – jego koncepcję odczytuje się jako kontraktualną (por. D. Gauthier, *David Hume: Contractarian*, „Philosophical Review”, 1979, vol. 88, s. 3-38). Spośród wielu ujęć tego dylematu (pytanie o kontraktualizm Hume'a), szczególnie warto polecić polskojęzyczną interpretację Benedykta Guntzberga z 1927 roku, nie tracącą ciągle na aktualności, przypisującą ambiwalentny stosunek Hume'a do „teorii umowy społecznej – zasadniczo odrzuconej przez niego w *Traktacie* – przeniesieniu idei abstrakcyjnej jednostki, która wtedy górowała w filozofii, na bliższą mu [Hume'owi] jako realności dziedziny psychologii”, tj. przeniesieniu jej z „nieskończonej przestrzeni twórczości rozumu” na „zamkniętą płaszczyznę przeżyć i skojarzeń” (*Dawid Hume i teoria umowy społecznej*, op.cit., s. 20-21). Interpretacja ta wydaje się doskonale oddawać istotę „pośredniego” stanowiska Hume'a (tj. niepełnego odrzucenia doktryny kontraktu): jednostka traciła pełną możliwość racjonalnego

urobiła jeszcze kultura», znajdziemy (...) jakiś nie wytworzony sztucznie czynnik w umyśle ludzkim, który mógłby kontrolować te stronnice sympatie i który by nam pomagał przezwyciężyć pokusy, jakie się zjawiają w naszych różnych sytuacjach”, to ludzie muszą szukać wyjścia w rozwiązaniach „sztucznych”: „pomoc (...) przychodzi nie ze strony natury, lecz od «umiejętności»; albo, mówiąc bardziej właściwie, natura daje środek na to, co w uczuciach jest nieprawidłowe i nieodpowiednie, dając władzę sądenia i rozum”²⁴. Szkocki filozof wyjaśniał, że dzięki postępowi *pierwotnego wychowania* coraz wyraźniej dostrzegano korzyści życia społecznego oraz że największe zagrożenie dla wyłaniającego się ładu społecznego tkwi w niestałości posiadania dóbr zewnętrznych. Toteż ludzie musieli dążyć do znalezienia *środku zaradczego*, za pomocą którego skierowaliby nieodłączną człowiekowi miłość własną na inne, bardziej społeczne tory: „tego nie można uczynić inaczej, niż drogą umowy (*convention*) między wszystkimi – wnioskował Hume – iżby dać stałość w posiadaniu tych dóbr zewnętrznych i pozostawić wszystkim ludziom spokojne korzystanie z tego, co każdy może zdobyć dzięki przychylności losu i własnej pilności”²⁵.

Hume po raz kolejny zdawał się wykorzystywać kontraktualny schemat interpretacyjny, jednakże – jak zobaczymy – przedstawiał za jego pomocą propozycje, z którymi czołowi kontraktualiści nie mogliby się zgodzić. Argumentował, że „ta umowa nie ma charakteru «przrzeczenia»”, skoro przrzeczenie nie mogłoby być zrozumiane przed konwencją. Przedstawiał natomiast inne ujęcie konwencji, sugerując, że zrozumienie użyteczności oraz wynikające stąd współdziałanie odbywa się w sposób spontaniczny i ewolucyjny. Dla zobrazowania tak pojętej umowy posłużył się taką oto figurą: „dwaj ludzie, którzy poruszają wiosłami na jednym czółnie, czynią to mocą ugody czy umowy, choć nie dali sobie żadnych przrzeczeń”²⁶. Innym przykładem umowy były procesy formowania się mowy i pieniędzy. Zasady wynikające z takiego porozumienia powstawały zatem „stopniowo i zdobywały moc powoli, dzięki temu, że wciąż na nowo doświadczamy, że niewygodnie ją [je] przekraczać”. „Kumulujące się” doświadczenie społeczne miało powodować „ufność, iż w przyszłości ich zachowanie będzie zgodne z tą regułą”. Z kolei w *Bada-*

wyboru norm i instytucji, przypisywaną jej w „czystych” systemach kontraktualnych, bo też ład był rezultatem uczuciowych i nawykowych relacji międzyludzkich, zamkniętych w przestrzeni „mniej hipotetycznego” życia społecznego. Choć więc Hume nie rozważał jednostki w sposób zupełnie abstrakcyjny (jako jednostkę przedspołeczną i w pełni racjonalną), to jednak ciągle rozważał ją – w tym miejscu refleksji – w perspektywie „hipotetycznej” aniżeli „historyczno-społecznej”. W niniejszym artykule przyjmuję stanowisko, że Hume, będąc pod wpływem kontraktualnego modelu wyjaśniania, przedstawił mimo to koncepcję, która uderza w same podstawy kontraktualizmu, tj. założenia racjonalnej jednostki, świadomie i własnowolnie konstruującej podstawy normatywne życia społecznego, będące podstawą pierwotnie ustalanego i ostatecznego zarazem ładu instytucjonalnego.

²⁴ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, op.cit., t. 2, s. 285.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ibidem, s. 286.

niach dotyczących zasad moralności, opowiadając się przeciwko przeważającemu ujęciu umowy jako przyrzeczenia, Hume proponował, aby przez umowę rozumieć „poczucie wspólnoty interesów, poczucie, które każdy człowiek nosi we własnym sercu, które obserwuje u bliźnich i dzięki któremu skłonny jest wspólnie z innymi włączyć się w ogólny układ czy też system działań służących pożytkowi ogółu”²⁷. Ostatecznie potwierdzał, że elementarny ład prawny, istotny dla związku społecznego, nie jest „odbiciem” apriorycznego ładu normatywnego, ale powstaje drogą doświadczenia społecznego, a ściślej mówiąc, wynika jedynie z „egoizmu i ograniczonej szczodrobliwości oraz jednocześnie z tego, że natura tak skąpo zaopatrzyła człowieka w rzeczy zaspokajające jego potrzeby”²⁸.

Uzupełniając tę analizę dodajmy, że autor *Traktatu* wyróżniał jeszcze kolejny stopień umowy społecznej (odpowiadający logicznie wyróżnianemu w niektórych doktrynach kontraktualnych momentowi umowy o podporządkowanie), tzn. pewien rodzaj „konwencji rządowej”, będącej podstawą instytucjonalizacji politycznej. Dostrzegał bowiem niewystarczalność dotychczasowej konwencji ustalającej zasady sprawiedliwości: ludzie, targani namiętnościami wywołanymi przez różnice majątkowe (coraz wyraźniejsze dzięki nierównemu przejmowaniu łupów wojennych²⁹), dążyli do przejęcia cudzej własności, choć wcześniejsza refleksja (właściwie: przeświadczenie) pouczyła ich dobitnie, że jest to wysoce niekorzystne: „oto dlaczego ludzie tak często działają w sprzeczności ze swoim interesem, choć go rozumieją; a w szczególności, dlaczego oddają pierwszeństwo drobnej korzyści aktualnej przed zachowaniem porządku w społeczności, który tak bardzo zależy od przestrzegania sprawiedliwości”³⁰. Źle ukierunkowana miłość własna miała tedy prowadzić do wzajemnego naruszania reguł sprawiedliwości i do rozpadu społeczeństwa. Przykład pogwałcenia sprawiedliwości przez innych deprawował wszystkich i w ten sposób – przez naśladownictwo – dochodziło do powszechnej anarchii. Dlatego też niezbędny był kolejny środek zaradczy, jakim było szczególne zainteresowanie ochroną sprawiedliwości wybranych do tego celu osób, „których nazywamy urzędnikami państwowymi, królami i ministrami, kierownikami i władcami, i – jak pisał – urzędnicy ci zajmują pozycję neutralną w stosunku do ogromnej większości ludzi w państwie – tu więc jest początek władzy państwowej i społeczności”. Władza państwa zajmująca się admi-

²⁷ D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, op.cit., Warszawa 1975, s. 165.

²⁸ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, op.cit., t. 2, s. 293. Doświadczenie tych potrzeb i warunków życia społecznego było jednak rozłożone w czasie, a towarzyszące mu wnioski (ze skutków o przyczynach) – jak wynika ze Hume’owskiej koncepcji poznania – nie opierało się na ustaleniu pewności logicznej (jak w obszarze relacji ilościowych), ale na skojarzeniu i niedoskonałym powiązaniu idei. Takie ujęcie rozumu ludzkiego przekreślało możliwość zbliżenia stanowiska Hume’a do stanowiska Hobbesa.

²⁹ Zob. D. Hume, op.cit., t. 2, s. 351.

³⁰ Ibidem, s. 344.

nistracją sprawiedliwości stawała się gwarantem ładu w społeczeństwie: „ludzie osiągają zabezpieczenie przed słabością i namiętnością innych ludzi oraz własną i pod osłoną swych władców zaczynają swobodnie smakować w słodyczach, jakie daje życie społeczne i pomoc wzajemna”³¹.

W przedstawionym przez Hume’a ujęciu pochodzenia władzy jako momentu utrwalenia norm sprawiedliwości ponownie odnajdziemy elementy kontraktualne. Hume przyznawał bowiem, że posłuszeństwo polityczne wywodzi się z umowy pierwotnej, opartej na rozpoznawanej już regule dotrzymywania przyrzeczeń³². W jego analizie pochodzenia władzy trzeba jednak wyróżnić inną jeszcze perspektywę „konwencjonalizmu”, nie związaną ściśle z ujęciem utrwalania zasad sprawiedliwości, pozbawioną już elementów kontraktualnych i zorientowaną bardziej „historycznie”. Otóż jeszcze w *Traktacie* Hume prezentował bardzo „niedoskonałą” genezę instytucji politycznych (rządu i posłuszeństwa politycznego): nawykowe przystosowanie poddanych do posłuchu wobec wodza i jego następców, krystalizujące się drogą stopniowych i powolnych posunięć, i zgodne z ogólnym poczuciem korzyści. W ujęciu tym Hume zakwestionował koncepcję *umowy pierwotnej*, kiedy – podważając w końcu zasadność Locke’ ańskiego ujęcia posłuszeństwa obywatelskiego jako instytucji wywiedzionej z naturalnej zasady dotrzymywania przyrzeczeń – argumentował, że niepodobna opierać obowiązków *politycznych* na obowiązkach *naturalnych* (jak dotrzymywanie przyrzeczeń). Było tak, ponieważ nie tylko zobowiązania polityczne, ale i naturalne nie mogły być pomyślane niezależnie od momentu użyteczności społecznej. Innymi słowy, te dwa rodzaje obowiązków miały powstawać dzięki doświadczeniu życia społecznego, które ujawniało konkretne potrzeby i interesy społeczeństwa w określonych warunkach, kierując ludzi ku przyjęciu odpowiednich w danej sytuacji rozwiązań. Dlatego też Hume pisał, że przestrzeganie zasady dotrzymywania przyrzeczeń „uznać należy za skutek, jaki daje ustanowienie władzy, nie zaś posłuch dla władzy za skutek tego, że obowiązuje jakieś przyrzeczenie”³³.

Bardziej przekonywająca od „argumentacji logicznej” i pozbawiona wątpliwości była jednak jego „argumentacja historyczna”, która pojawiła się już w *Traktacie*, i została szczególnie rozwinięta w esejach politycznych, m.in. w *Of the Original Contract* (1748) oraz *Of the Origin of Government* (1777)³⁴. Hume utrzymywał w nich, że hipoteza umowy pierwotnej nie znajdowała potwierdzenia w przekazie historycznym, a także w ówczesnych obserwacjach. Pisał, że „wszędzie znajdujemy władców, którzy uznają swych poddanych za

³¹ Ibidem, s. 348.

³² Ibidem, s. 353 i n.

³³ Ibidem, s. 356.

³⁴ Oba eseje zostały przetłumaczone przez Michała Filipczuka i opatrzone tytułami: *O umowie założycielskiej* oraz *O początkach rządu* ([w:] „Principia. Pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej”, t. 32-33, Kraków, czerwiec 2002, s. 32-50; 50-52), choć w niniejszym artykule posługuję się własnymi tłumaczeniami cytowanych fragmentów.

swą własność i zawdzięczają swe niezależne prawo zwierzchności podbojom i sukcesji”. Początki władzy nie mogły się zatem wiązać z jakimś rodzajem wyrażonej zgody poddanych: „jest oczywiste, że żadna umowa (*compact*) i żadne porozumienie (*agreement*), mające na celu wprowadzenie powszechnego posłuszeństwa (*submission*), nie zostały przeprowadzone w sposób wyrażony; pomysł ten wykracza poza rozumienie dzikich”. Hume sugerował również, że „pierwotne urzędy zostały ustanowione przemocą i zaakceptowane z konieczności, a kolejna administracja była także podtrzymywana siłą i uznawana przez ludzi nie z wyboru, lecz z obowiązku”³⁵. Zakładane przez kontraktualistów proveniencji Locke’ańskiej przyzwolenie na posłuszeństwo mogło być rozumiane – zdaniem Hume’a – jako co najwyżej domniemane czy też identyfikowane jedynie poprzez brak sprzeciwu ze strony poddanych. „Posłuszeństwo utrwalane drogą zwyczaju było na tyle silnie związane z poczuciem korzyści, że nikt nie zadawał sobie trudu, aby zbadać, jakie było jego źródło lub przyczyna – konkludował Hume – skoro ludzie, raz przyzwyczajeni do posłuszeństwa, nie myślą nigdy o porzuceniu drogi, która kroczyli ich przodkowie i do której są zmuszeni przez wiele pilnych i oczywistych interesów”³⁶. Ostatecznie więc pytanie o źródło posłuchu wobec władz – tak istotne dla nawiązujących do Locke’a wigów – nie miało największego sensu³⁷, zatem uzasadnione przez nich uzasadnienie posłuszeństwa obywatelskiego miało być jedynie rodzajem *spekulacji* filozoficznej.

2. Recepcja „konwencjonalizmu”. Stanowisko lorda Kamesa. Przedstawione przez Hume’a koncepcje źródeł normatywnych ładu prawnego oraz pochodzenia instytucji politycznych, wynikające z szerzej pojętego stanowiska konwencjonalistycznego, wywołały znaczące poruszenie w szkockim środowisku intelektualnym, które – dodajmy – nie miało jednolitego charakteru. Hume jako krytyk teorii praw natury i propagator koncepcji sztucznej (konwencjonalnej) cnoty sprawiedliwości, był oceniany na ogół krytycznie. Uznano go niemal za kontynuatora Hobbesa, uznającego – jak się sądzi – zasady moralne za wytwór kontraktu. Ku takiej interpretacji skłaniał się m.in. spokrewniony z młodszym Humem Henry Home (lord Kames), który w *Essays on the Principles of Morality and Natural Religion*, wydanych anonimowo w 1751 roku, skrytykował koncepcję sztucznej sprawiedliwości. Przekonywał w nich, że człowiek dysponuje z natury *zmysłem moralnym* (determinującym *poczucie*

³⁵ D. Hume, *Of the Original Contract*, [w:] idem, *Essays Moral, Political and Literary*, E.F. Miller (red.), Indianapolis 1985 i n., s. 471, 475, 482. Wszystkie tłumaczenia cytowanych fragmentów z pozycji anglojęzycznych pochodzą od autora.

³⁶ D. Hume, *Of the Origin of Government*, [w:] idem, op.cit. s. 39.

³⁷ Jak pisał Hume, „gdybyście zapytali ogromną większość ludzi w narodzie, czy kiedykolwiek wyrażali zgodę na władzę swych władców i czy przyrzekali im posłuszeństwo, to byłiby skłonni dziwnie myśleć o was i z pewnością by odpowiedzieli, że już z urodzenia obowiązani są do takiego posłuchu” (D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, op.cit., t. 2, s. 361).

sprawiedliwości i własności), dzięki któremu naruszenie sprawiedliwości było odczuwane jako występne i dezaprobowane niezależnie od konwencji międzyludzkich. Kames posądzał Hume'a – co może się wydać paradoksalne – o nadmierne uwzględnienie roli rozumu w procesie ustalania porządku normatywnego (praw natury). W rzeczywistości, przekonywał Kames, iż „natura była bardziej przewidująca (*provident*), ażeby powierzyć nas całkowicie przewodnictwu chłodnego rozumu. Jeśli bowiem człowiek jest istotą społeczną, a sprawiedliwość jest niezbędną (*essential*) dla społeczeństwa, to (...) [nie] powinniśmy być pozostawieni w takiej sytuacji, aby dochodzić tej części naszych obowiązków za pomocą ciągu rozumowania; szczególnie kiedy rozumowanie to, według naszego autora [Hume'a], dotyczy tak odległego przedmiotu jak dobro publiczne”³⁸. Kames zauważał również, że przyjęcie argumentów Hobbesa i – jak sądził – Hume'a, prowadziłyby do paradoksu: gdyby założyć istnienie stanu natury, w którym jednostki nie są zdolne do poczcucia sprawiedliwości, to „jakim cudem (...) miałyby kiedykolwiek połączyć się w społeczeństwo?”. Dodawał, że „tak znacząca rewolucja w stanie człowieka nie mogłaby nigdy zostać dokonana za pomocą naturalnych środków”³⁹.

Jak widzimy, Kames dostrzegał w refleksji Hume'a na temat podstaw normatywnych związku społecznego, polemicznej – jak pamiętamy – wobec ujęcia Locke'a, ślad doktryny kontraktualnej, jaką zaoferował Hobbes. Okoliczność ta wydaje się komplikować możliwość powiązania ze sobą tych dwóch kierunków krytyki doktryny kontraktu: skierowanej przeciw stanowisku Hobbesa (właściwej Kamesowi) z jednej strony, a z drugiej, przeciw stanowisku Locke'a (właściwej Hume'owi). Trudno jednak zgodzić się zupełnie z interpretacją Kamesa, który – nie opowiadając się bynajmniej za rozwiązaniem Locke'ańskim – nie dostrzegał fundamentalnych różnic pomiędzy Hume'em i Hobbesem, a mianowicie odmiennych założeń teoretyczno-moralnych (Hume odrzucał koncepcję „samolubstwa” i nie zgadzał się z ujęciem zasad moralnych jako konsekwencji racjonalnego rozważenia korzyści⁴⁰), a nade wszystko odmiennej koncepcji rozumu (nie zdolnego – w ujęciu Hume'a – do

³⁸ H. Home [Lord Kames], *Essays on the Principles of Morality and Natural Religion*, M. Cathelin (red.), K. Haakonssen (red. ogólna), Indianapolis 2005, s. 54.

³⁹ Ibidem, s. 50.

⁴⁰ Można wprawdzie doszukiwać się podobieństw między Hobbesem a Hume'em, obaj utrzymywali, że prawa natury (w tym zasady sprawiedliwości) są dziełem człowieka. Powtórzmy jednak, że istniała znacząca różnica pomiędzy tymi ujęciami „sztuczności” sprawiedliwości, zgodnie z odmiennym rozumieniem „umowy” ustalającej te normy. Dla Hume'a umowa ta nie stanowiła świadomej decyzji ludzkiej, która miała świadczyć o zwycięstwie rozumu nad namiętnościami, ale była ona *okólnym*, opartym na przeświadczeniu i nawyku przystosowaniem *uczuć dosiebnych*, które wcześniej umożliwiały ustalenie bardziej ograniczonych reguł moralnych (rodzinnych). Choć obaj filozofowie wskazywali na konieczność udziału refleksji – jak wiemy, różnie pojmowanej – w procesie ustalania norm moralnych, to jednak w koncepcji Hume'a nie odnajdziemy jakiegoś dychotomicznego ujęcia stanu natury i stanu społecznego, a jedynie proces *okólnego* ukierunkowania uczuć w następstwie „kumulującego się” doświadczenia. Jak już sugerowano, odmienność ta wynika z przyjęcia przez Hume'a koncepcji pasywnego rozumu ludzkiego.

tak zawiłych operacji jak ściśle pojęta umowa *wszystkich ze wszystkimi*). Pamiętajmy, że uznanie przez Hume'a udziału refleksji w ustalaniu zasad sprawiedliwości, tj. „zasad społeczeństwa”, nie oznaczało aprobaty rozwiązania kontraktualnego, wszak umowa była pojmowana nie jako akt świadomy i zamierzony, ale jako proces nawykowy i ewolucyjny. Kames nie uwzględnił też należycie poważnych wątpliwości Hume'a co do zasadności aparatu pojęciowego kontraktualistów i hipotezy przedspołecznego stanu natury. Podobnie, nie przywoływał Hume'owskiej koncepcji „konwencji rządowej”, szczególnie w jej historycznym ujęciu, rozwiniętym głównie w esejach politycznych. Niemniej analiza dokonana przez Kamesa świadczyła o ówczesnej interpretacji konwencjonalistycznego stanowiska Hume'a: odzwierciedlała krytyczny stosunek do ujmowania ładu normatywnego jako wyłącznie *wynalazku ludzkiego*. Szkoccy filozofowie nie chcieli bowiem tak zdecydowanie zrezygnować z perspektywy prawnonaturalnej w obszarze rozważań o podstawach normatywnych ładu społecznego, choć zarazem podążyli śladem Hume'a, gdy idzie o koncepcję „nieskończonego” pochodzenia rzeczywistych instytucji społecznych, w tym zwłaszcza rządu.

3. Podstawy „historyzacji” refleksji politycznej. Dokonana przez Kamesa identyfikacja Hobbesowskiego śladu w Hume'owskim ujęciu pochodzenia ładu normatywno-instytucjonalnego, co do której zgłosiliśmy już istotne zarzuty, potwierdza jednak ważną cechę namysłu prawnego i politycznego innych filozofów szkockiego Oświecenia, w tym Adama Fergusona i – w znacznej mierze – Adama Smitha⁴¹. Wszyscy oni nie byli skłonni wykraczać poza aktualne ciągle w Szkocji ustalenia siedemnastowiecznej jurysprudencji naturalnej. Przyjmowali, że umiejętność identyfikacji sprawiedliwości jest pierwotną (w sensie logicznym) właściwością człowieka (społecznego z natury). Uwzględniali w związku z tym naturalność sprawiedliwości, uznawanej w istocie za najważniejsze prawo natury⁴². Nie rezygno-

⁴¹ Zaznaczmy, że istnieją wątpliwości co do interpretacji stanowiska Adama Smitha. Do kwestii tej powrócę w następnym przypisie.

⁴² Stanowisko ujmujące sprawiedliwość jako cnotę naturalną i podkreślające naturalną dyspozycję do odczucia przepisano człowiekowi porządku normatywnego (praw natury), oraz wiązało się z ujęciem providencjalistycznym, było tedy zbliżone do realistycznych ujęć prawa natury (przypisywanych m.in. Wilhelmowi Leibnizowi, Clarke'owi i – w dużej mierze – Grocjuszowi), a przeciwne ujęciom woluntarystycznym i konwencjonalistycznym (przypisywanym m.in. Hobbesowi i Pufendorfowi). Te ostatnie z kolei negowały możliwość rozpoznania ponadczasowych zasad moralnych, a same zasady ludzkiego postępowania uznawały za wytwór woli ludzkiej, doświadczenia potrzeb ludzkich i warunków życia społecznego. Jeden z wybitnych badaczy nowożytnej teorii prawa natury, Knud Haakonssen, odnajduje tę dystynkcję również w dwóch odmiennych perspektywach jurysprudencji w szkockim Oświeceniu: providencjalistycznej (przypisywanej przez niego m.in. Hutchesonowi, Kamesowi i Thomasowi Reidowi) i konwencjonalistyczno-historycznej (przypisywanej Hume'owi, ale także Smithowi oraz Johnowi Millarowi). Taka klasyfikacja osłabia bez wątpienia znaczenie opozycyjności szkockiej szkoły moralnej względem racjonalistów (etycznych) i utilitarystów, a także w stosunku do teorii umowy społecznej. Haakonssen dostrzega oczywiście

wali z podstawowego założenia teorii jurysprudencji naturalnej o prawie natury jako możliwym do rozpoznania (w tym przypadku – za pomocą *zmysłu moralnego*, jak u Kamesa, lub dzięki naturalnej dyspozycji do *poczucia i współodczuwania* krzywdy w następstwie naruszenia sprawiedliwości, jak u Smitha, Fergusona i również Kamesa) ładzie normatywnym, istotnym dla społeczeństwa i mającym służyć za wzorzec dla prawodawcy⁴³. Uwzględ-

odmienność refleksji Hume'a i Smitha od pozostałych przedstawicieli stanowiska woluntarystycznego, zaliczanych tutaj do tradycji kontraktualnej, a wręcz wyróżnia tych dwóch filozofów właśnie na tej podstawie, że skierowali oni jurysprudencję na tory empirycznej analizy historycznej i socjologicznej (zob. K. Haakonssen, *Protestant Natural Law Tradition*, [w:] N. Brender, L. Krasnoff (red.), *New Essays on the History of Autonomy*, Cambridge 2004, s. 92-109, oraz idem, *Natural Jurisprudence and the Theory of Justice*, [w:] A. Broadie (red.), *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, op.cit., s. 205-221). W niniejszym artykule nie polemizuję z tym istotnym rozróżnieniem, przypisuję mimo to większe znaczenie wspólnemu stanowisku szkockich filozofów wobec teorii kontraktu, podkreślając wagę podobieństw między Kamesem, Fergusonem i Smithem (nawet z Humem, niekwestionowanym przeciwnikiem ujęć realistycznych) oraz akcentując odmienną ich namysł – zróżnicowanego wprawdzie – od bardziej odmiennej – jak przyjmuję – refleksji Pufendorfa lub Clarke'a, Hutchesona czy Reida. Dla poparcia tej sugestii można utrzymywać po pierwsze, że przyjęta faktycznie przez Kamesa i Fergusona perspektywa providencjalistyczna, która w „czystej” wersji oznaczała, że normy społeczne znajdowały oparcie logiczne w porządku normatywnym będącym zamysłem Opatrzności, w wersjach zaproponowanych przez wymienionych filozofów nie wykluczała „historyzacji” jurysprudencji, tj. ujęcia rzeczowych norm społecznych jako wytworów doświadczenia społecznego, a nawet – przynajmniej pośrednio – woli ludzkiej. Z drugiej zaś strony można osłabić tę opozycję dwóch odmiennych stanowisk, porównując ze sobą ujęcia Smitha (uznawanego za przedstawiciela tradycji woluntarystycznej) i Kamesa (uznawanego za providencjalistę). Pierwszy z nich istotnie odbiegał zdecydowanie od tradycji realistycznej, kiedy sprowadzał wszelkie normy do następstw doświadczenia moralno-społecznego (sympatycznego). Jednakże nie prezentował typowo woluntarystycznego stanowiska, skoro nie rezygnował z ujęcia sprawiedliwości jako cnoty naturalnej, do której człowiek miał być zdolny z natury, w wyniku intencji Boga. Smith wskazywał przeciw na „naturalną sympatię z resentymen-tem pokrzywdzonego czy wrodzone uczucie sprawiedliwości”, wiążąc tę dyspozycję z wcześniejszym momentem „zaszczerpienia w sercach ludzkich – przez Naturę – świadomości złego postępków czy momentem mądrości Boga lub celami, które wielki Administrator Natury zamierzał (...) osiągnąć” (idem, *Teoria uczuć moralnych*, tłum. D. Petch, Warszawa 1989, s. 110-113, 126-129, 515). W Smithowskim ujęciu „prawa natury” nie byłyby wprawdzie wiecznymi i niezmiennymi zasadami, jak w modelu realistycznym, lecz – zgodnie z jego „umiarkowanym” providencjalizmem – ciągle mogły być uznawane za „potencjalności”, które stanowią prostą konsekwencję aktywności naturalnych dyspozycji moralnych, wszczepionych przez Twórcę Natury i w tym sensie mieszczące się w „planie Natury”. Z kolei Kames również nie może być uznany za przedstawiciela modelowego realizmu, skoro prawa natury, przepisane przez Opatrzność (w tym sensie realne, tj. logiczne i niezależne od doświadczenia), mogły się ujawnić dopiero w wyniku doświadczenia społecznego, bo tylko w tym obszarze mógł operować *zmysł moralny*, służący do identyfikacji tych praw. W tym względzie różnica pomiędzy tymi filozofami – odmiennie orientującą ich filozofię moralną (bardziej teleologicznie lub bardziej empirycznie) – nie wydaje się mimo to przeszkodą nie do pokonania i sprowadza się przede wszystkim do odmiennego rozłożenia akcentów: w przypadku Kamesa – na odkrywanie praw natury przez naturalny *zmysł moralny*, a w przypadku Smitha – na możliwość kreacji *naturalnych zasad sprawiedliwości* pod wpływem *wrodzonych uczuć sprawiedliwości*, przy czym w obu przypadkach odkrywane lub tworzone reguły życia społecznego były uznawane za element planu Twórcy Natury (Opatrzności).

⁴³ Zob. H. Home [Lord Kames], op.cit., s. 56 i n.; A. Smith, op.cit., s. 515; idem, *Lectures on Jurisprudence*, R.L. Meek, D.D. Raphael, P.G. Stein (red.), Oxford 1978 (rprt. Indianapolis 1982 i n.), s. 5, 398; A. Ferguson, *Principles of Moral and Political Science*, Edinburgh 1792 (rprt. New

nienie uniwersalnego i obiektywnego ładu normatywnego nie prowadziło jednak tych filozofów – w przeciwieństwie do większości siedemnastowiecznych i późniejszych teoretyków jurysprudencji – do wykorzystania modelu stanu natury i umowy społecznej (tu: umowy o stowarzyszenie). Co więcej, te ostatnie hipotezy miały świadczyć o odrzuceniu tezy o naturalności elementarnego porządku normatywnego, skoro w stanie natury – błędnie zakładanym, jak przekonywali – nie można było rozpoznać tego ładu. Takie rozumienie najlepiej – obok Kamesa – wyraził Ferguson, pisząc, że „jasne pojęcie tego, co właściwe i niewłaściwe poprzedza konwencję” (a więc człowiek jest zdolny do aprobaty słuszności z natury, a nie dlatego, że się tak umówił)⁴⁴.

Wspomniani filozofowie szkoccy zdawali się tym samym powracać do niektórych elementów obecnych już w „przedkontraktualnych” ujęciach jurysprudencji, podkreślających naturalną zdolność człowieka do identyfikacji oczywistych zasad moralnych, nie ujmowanych jako wytwory konwencjonalne racjonalnych jednostek poszukujących szczególnego uzasadnienia związku społecznego. Dokonywali więc swoistej reorientacji tradycji jurysprudencji, choć czynili to w ramach nowożytnego systemu prawa natury, jako podstawy uprawnień aniżeli powinności i w warunkach ścisłego rozróżnienia fakultatywnej sprawiedliwości rozdzielającej, tj. dobroczynności i obligatoryjnej sprawiedliwości wyrównującej, tj. ścisłej sprawiedliwości. Głosili tedy, że człowiek z natury dysponował podstawowymi, *oczywistymi samymi przez się (self-evident)* uprawnieniami (*rights*), tzw. naturalnymi czy też pierwotnymi (do życia, zdrowia, nie krzywdzącego działania, dobrego imienia, pracy i do nabywania uprawnień w drodze umów⁴⁵), które przypisywano mu niezależnie od analizy historycznej konkretnych instytucji społecznych, zwłaszcza rządu i posłuszeństwa⁴⁶. Co więcej, rozważenie porządku naturalnego, pierwotnych i niezbywalnych właściwości człowieka, wraz z uznaniem uprawnień naturalnych, wiązało się w ich przypadku z rozważeniem momentu konsensualnego przeniesienia zadań ochrony uprawnień jednostkowych na władzę polityczną (*magistrate*) jako podstawy normatywnej instytucji państwa i prawa (element umowy o podporządkowanie)⁴⁷. Uwzględnienie tych

York 1973), t. 2, s. 188, 218, 222. Filozofowie ci zdawali sobie również sprawę z różnicy między tak rozumianym porządkiem normatywnym – regułami, jakie dyktuje naturalne poczucie sprawiedliwości, jak to określał Smith, a porządkiem pozytywnym i instytucjonalnym, który powinien być przez te reguły naturalne ukierunkowany (zob. A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, op.cit., s. 514-515; *Fragment rękopisu o sprawiedliwości*, [w:] idem, *Teoria uczuć moralnych*, op.cit., s. 520).

⁴⁴ A. Ferguson, op.cit., t. 2, s. 221-222.

⁴⁵ Tylko uprawnienia nabyte, w tym zwłaszcza właścicielskie i kontraktualne, wymagały – z logicznego punktu widzenia – uzasadnienia instytucjonalnego, co najlepiej przedstawił Smith, który wyrażał gotowość rezygnacji z badania genezy uprawnień naturalnych jako oczywistych samych w sobie (A. Smith, *Lectures on Jurisprudence*, op.cit., s. 401, 459).

⁴⁶ Zob. A. Smith, op.cit., s. 399, 401, 459; A. Ferguson, op.cit., t. 2, s. 185 i n.

⁴⁷ Zob. H. Home [Lord Kames], *Historical Law Tracts*, Edinburgh 1777, s. 4, 29, 39, A. Ferguson, op.cit., t. 2, s. 219.

założeń przez wspomnianych Szkotów, a zwłaszcza Smitha i Fergusona⁴⁸, nie prowadziło ich do rozważenia rzeczywistości *zgody powszechnej* na posłuszeństwo jako kontraktualnie wyrażonego przyrzeczenia w oparciu o rozpoznanie praw natury, ale wiodło raczej do ujęcia jej w sposób zbliżony do pojęcia konwencji zaproponowanego przez Hume'a (jako stopniowego, zwyczajowego i nie racjonalizowanego potwierdzenia)⁴⁹. Tym samym dokonali oni w istocie rozdzielenia perspektywy logicznej, służącej rozważeniu naturalnych podstaw normatywnych ładu instytucjonalnego oraz perspektywy historycznej, służącej analizie procesu wyłaniania się rzeczywistych instytucji społecznych i politycznych⁵⁰. Odnosi się wrażenie, że to właśnie ujęcia historyczne zostały pełniej przez nich rozwinięte, zaś stanowisko prawnonaturalne, które stanowiło wprawdzie punkt wyjścia wyjaśnień źródeł ładu prawnego, zostało niejako „zawieszono”, a przynajmniej nie utrudniło szeroko rozwijanej analizy rozwoju rzeczywistych instytucji polityczno-prawnych, które wymagały „weryfikacji historycznej”⁵¹, podważającej wszelkie hipotezy umowy pierwotnej (tu: umowy rządowej)⁵². Jeśli zatem instytucje władzy

⁴⁸ Jako wykładowcy akademicki byli oni związani – w mniejszym lub większym stopniu – ry-gorem przedmiotowym jurysprudencji, która na długie lata została zdeterminowana przez Samuela Pufendorfa. Warto jednak podkreślić, że Smith i Ferguson w swych wykładach sprzeciwili się mimo to ujęciu kontraktalnemu i w nich właśnie odrzucili hipotezę stanu natury-umowy społecznej, a także rozwinęli swą analizę historycznych początków rządu i instytucji prawnych.

⁴⁹ H. Home [Lord Kames], op.cit., s. 4-46; A. Ferguson, op.cit., t. 2, s. 231-233.

⁵⁰ Najlepszym tego dowodem jest sposób użycia koncepcji zmysłu moralnego (implikującego prawa natury i uprawnienia naturalne, które miały być przezeń identyfikowane – w następstwie poczucia krzywdy, jaka wiązała się z ich naruszeniem) przez lorda Kamesa, który – uznawszy pierwotność zmysłu moralnego – przedstawiał w swej analizie jego stopniowe wyłanianie się wraz ze zmianami warunków społecznych i odpowiadający temu procesowi rozwój instytucjonalny systemu prawa i rządu (zob. H. Home [Lord Kames], *Sketches on the History of Man*, Edinburgh 1778, t. 4 (ks. III, cz. 2, szkic 2), s. 125 i n.).

⁵¹ Szkoccy filozofowie dążyli w istocie do empirycznego uzasadnienia wszelkich hipotez, pragnąc w ten sposób uzgodnić swe koncepcje z przypisywanym wówczas Isaacowi Newtonowi programem nauki empirycznej. Nie oznacza to oczywiście, że rezygnowali z wszelkich hipotez historycznych, ale tylko tyle, że wszelkie proponowane teorie pragnęły ujmować – przynajmniej w założeniu – jako zgodne z dostępnymi obserwacjami historycznymi i podróżniczymi. Faktycznie, zaproponowane przez nich ujęcia miały charakter sugestii teoretycznych dokonywanych jednak w oparciu o materiały historyczne, stanowisko to zostało później nazywane przez Dugalda Stewarta mianem „historii teoretycznej lub domniemanej” (*conjectural history*) (por. Ch.J. Berry, op.cit., s. 61 i n.; M.G.H. Pittock, *Historiography*, [w:] A. Broadie (red), op.cit., s. 263).

⁵² Nieco inaczej kwestię tę ujmował Duncan Forbes, który – przekonując o niesprzeczności perspektyw: prawnonaturalnej i historyczno-instytucjonalnej (niekwestionowanej tutaj) – sugerował raczej, że szkoccy teoretycy jurysprudencji, jak zwłaszcza Hume i Smith, nie tyle „zawieszali” optykę *prawa naturalnego*, ile kierowali ją na tory rozważań historycznych (zob. idem, *Natural Law and the Scottish Enlightenment*, [w:] R.H. Campbell, A. Skinner (red.), op.cit., s. 181-204). W tym kierunku interpretacyjnym podążył Knud Haakonssen, który w swych licznych publikacjach potwierdza tę szczególnie dla tej dwójki filozofów (ale też dla Johna Millara) „historyczną” teorię uprawnień (zob. idem, *Natural Jurisprudence and the Theory of Justice*, [w:] A. Broadie (red.), op.cit., s. 205-221 oraz idem, *Protestant Natural Law Tradition*, [w:] N. Brender, L. Krasnoff (red.), op.cit., s. 92-109), pozbawioną jednak – jak już wspomniano – elementów metafizycznych i providencjalistycznych. W niniejszym artykule nie polemizuję z takim ujęciem interpretacyjnym, choć sugeruję bardziej ogólne stanowisko filozoficzno-polityczne, które można przypisać zarówno Smithowi, jak i Kamesowi oraz Fergusonowi.

politycznej i praw państwowych były uznane za oparte – pośrednio – na zasadach naturalnych, to rzeczywistej genezy tych instytucji nie szukano w momencie świadomej decyzji zbiorowej, odpowiadającej jakoby rozpoznaniu lub wskazaniu praw natury, ale w stopniowym doświadczeniu kolejnych pokoleń. Doświadczenie to miało ujawniać ludzkie dyspozycje do ogólnego poczucia korzyści i umiejętność przyzwyczajania się do rozwiązań korzystnych, które miało być faktycznym czynnikiem instytucjonalizacji politycznej. Tym samym ład instytucjonalny nie mógł być konsekwencją racjonalnego porządkowania rzeczywistości, jak zdawali się sugerować kontraktualiści rozmaitych proveniencji.

4. Wizja rozwoju instytucji politycznych w pismach Adama Smitha, lorda Kamesa i Adama Fergusona. Choć szkoccy teoretycy refleksji o państwie i prawie nie powielali Hume'owskiej wizji normatywnych podstaw porządku prawnego w społeczeństwie oraz nie posługiwali się modelem kontraktualnym, którego ślady obecne są jeszcze w *Traktacie*, to jednak przyjęli zbliżony do ujęcia Hume'a sposób ujmowania pochodzenia i rozwoju porządku instytucjonalnego. Potwierdzali mianowicie, że powstaje on w sposób ewolucyjny i samorzutny. Jeśli więc przyjęcie Hume'owskiej koncepcji konwencji sprawiedliwości budziło zastrzeżenia jako zbyt kontraktualne, to w żadnym razie nie można było tego stwierdzić o recepcji jego ujęcia „niedoskonałego” wyłaniania się władzy politycznej i posłuszeństwa obywatelskiego (element polemiczny wobec koncepcji umowy o podporządkowanie). W tym względzie należałoby zatem mówić o wpływie Hume'a na innych teoretyków prawa i polityki w XVIII-wiecznej Szkocji, w tym na krytykującego go Kamesa, który w *Historical Law Tracts* (1757) oraz *Sketches of the History of Man* (1774) przedstawił drobiazgową analizę stopniowej ewolucji instytucji politycznych i prawnych, akcentując – podobnie jak Hume – szczególną rolę przyzwyczajania⁵³. Podobne ujęcie pojawiło się również w wykładach z jurysprudencji Smitha datowanych na lata sześćdziesiąte XVIII wieku, powołującego się zresztą wyraźnie na krytykę kontraktualnego uzasadnienia posłuszeństwa dokonaną przez Hume'a⁵⁴. Nie inaczej było w dziełach Fergusona: *An*

⁵³ Przedstawiając koncepcję *powolnego i niedoskonałego* rozwoju prawa i państwa, Kames zauważył, przykładowo, że ludzie, „długo przyzwyczajeni do władzy rządu, nabywali zwyczaj powstrzymywania swych burzliwych namiętności i stawali się stopniowo zorganizowani i uporządkowani, dzięki czemu byli z większą łatwością powstrzymywani od czynienia krzywd” (H. Home [Lord Kames], *Sketches on the History of Man*, Dublin 1779, t. 1 [ks. II, szk. 2], s. 415).

⁵⁴ Smith dowodził za Humem, że oparcie obowiązku posłuszeństwa na zasadzie kontraktu, a nie na zasadach korzyści ogólnej i zwykłego autorytetu, nie znajduje potwierdzenia w historii ani też nie jest zrozumiałe dla większości ludzi: „zapytajcie zwykłego tragarza bądź pracującego na dniówkę, dlaczego jest posłuszny władzy cywilnej (*civil magistrate*), to odpowie wam, że jest właściwym tak czynić, że widzi on, iż wszyscy tak czynią, że byłby ukarany, gdyby odmówił zrobienia tego lub, być może, iż nieuczynienie tego jest grzechem przeciwko Bogu, (...) jednakże nigdy nie usłyszycie, żeby wymieniał umowę (*contract*) jako podstawę swego posłuszeństwa” (A. Smith, *Lectures on Jurisprudence*, op.cit., s. 402-403). Podobnie jak Hume, porównywał on zgodę na po-

Essay on the History of Civil Society (1767) i *Principles of Moral and Political Science* (wydanych w 1792 roku, będących najpełniejszym streszczeniem jego wykładów, prowadzonych w latach 1764-1785), gdzie możemy odnaleźć równie silną – jeśli nie silniejszą – identyfikację ewolucyjności procesów instytucjonalizacji politycznej⁵⁵.

Dokonywana przez tych filozofów analiza historyczna rozwijała tedy wskazaną zaledwie przez Hume'a perspektywę historyczną, potwierdzając dychotomię stanu natury i stanu obywatelskiego (cywilnego) i jej newralgicznego punktu, szeroko pojmowanej umowy społecznej. Powołując się na liczne przykłady historyczne i obserwacje podróżników, wnioskowali, że człowiek jest istotą społeczną, żyjącą od urodzenia w społeczności, zatem pierwszym błędem ujęć kontraktualnych miało być rozważenie przedspołecznej sytuacji człowieka (stanu natury). Rezygnowali tedy z dociekań na temat genezy społeczeństwa, tak istotnych z perspektywy teoretycznej konceptu umowy o stowarzyszenie. Ujęcia kontraktualne przedstawiały również fałszywe – jak sądzili – wyjaśnienie genezy ładu instytucjonalnego⁵⁶, które miało zdradzać przesadną ufność w możliwości racjonalnego porządkowania rzeczywistości, a przede wszystkim oferowało szereg nieprawdopodobnych – w świetle analizy zebranych materiałów – sugestii. Szkoccy filozofowie przekonywali w swych dziełach, że instytucje, które kontraktualiści opierają na hipotetycznej umowie pierwotnej, wynikają z „kumulującego się” doświadczenia społecznego⁵⁷. Instytucje prawne i polityczne były zatem osadzone przez Szkotów w kontekście społeczno-historycznym i zostały uznane za wytwór stopniowego i nie racjonalizowanego rozwoju cywilizacyjnego. Ich sposób rozumowania najlepiej oddawała sugestia Fergusona z *An Essay on the History of Civil Society*, zgodnie z którą „człowiek (...) w dążeniu do usunięcia niedogodności lub do osiągnięcia oczywistych i niezakłóconych korzyści [miał dochodzić] do celów, których jego wyobraźnia nigdy by nie założyła; i [podażać] dalej

stuszeństwo do „zgody” na pozostanie na statku, znajdującym się na pełnym morzu, do którego zaciągnięto kogoś siłą i podstępem, konkludując, że „większość ludzi nie zna żadnego innego języka ani kraju, jest biedna i zobowiązana do pozostania niedaleko miejsca, w którym się urodziła, aby pracować na utrzymanie” (A. Smith, op.cit., s. 403, zob. także ibidem, s. 317).

⁵⁵ Również Ferguson, niezależnie od krytyki koncepcji sztucznej cnoty sprawiedliwości, powiełał Hume'owskie ujęcie pochodzenia i utrwalania władzy politycznej, pisząc w *Principles*, że „instytucje polityczne w wielu przypadkach są wprowadzane siłą (...), niemniej jednak z czasem lub przynajmniej w następstwie kilku pokoleń ludzie przyswajają zwyczaje swego położenia” (A. Ferguson, *Principles of Moral and Political Science*, op.cit., t. 2, s. 232). Analizując z kolei konwencjonalne podstawy instytucji prawnych (lecz nie sprawiedliwości jako cnoty moralnej i normy, uznanych za naturalne), uzasadniał je w identyczny sposób jak Hume, pisząc, że ludzie stosowali się do reguł, ponieważ mogli na nich polegać. To dzięki nim „w zwykłym biegu rzeczy oczekiwali, że przyszłość będzie kontynuacją przeszłości” (Ibidem, op.cit., t. 2, s. 231).

⁵⁶ Warto jednak zauważyć, że w pismach Kamesa mamy raczej do czynienia z pośrednią krytyką koncepcji umowy o podporządkowanie.

⁵⁷ Można powiedzieć, że naturalne dyspozycje moralne, świadczące o porządku prawno-naturalnym – istniejącym logicznie przed doświadczeniem – ujawniały się dopiero dzięki doświadczeniu. Taka interpretacja zdaje się osłabiać różnice między Humem a innymi filozofami.

(...) na drodze przygotowanej przez jego naturę, nie uświadamiając sobie jej celu (...) oraz że rozwiązania społeczno-polityczne, nawet w czasach, które nazwano wiekami oświeconymi, są czynione przy jednakowym niedostrzeganiu przyszłości; i narody stąpają po urządzeniach, które są wprawdzie skutkiem ludzkiego działania, ale nie stanowią realizacji ludzkiego projektu”⁵⁸.

Streszczając pokrótce to „niedoskonałe” ujęcie wyłaniania się instytucji politycznych, zauważmy, że szkoccy filozofowie wskazywali na szczególną rolę dwóch tendencji. Po pierwsze, podkreślali rosnące dysproporcje majątkowe, rodzące potrzebę skuteczniejszego zabezpieczenia własności i zarazem ustalające hierarchię społeczno-polityczną. Po drugie, wskazywali także na rolę konfliktów międzyplemiennych, które unaoczniały z czasem konieczność skuteczniejszej administracji wojskowej⁵⁹. Władza polityczna została w tym ujęciu przedstawiona jako instytucja początkowo niedoskonała, lecz poddana stopniowym udoskonaleniom, odpowiednio do zmieniających się warunków i potrzeb. Jej załączków doszukiwano się w instytucji wodza plemiennego i starszyny, uzyskujących stopniowo coraz większy wpływ na decyzje wspólnoty, zinstytucjonalizowany jednak dopiero dzięki przewadze majątkowej i dziedziczeniu. Dalszy rozwój władzy związany był natomiast z potrzebą ochrony wspólnoty, jak i poszczególnych członków, szczególnie najbardziej zagrożonych, ale i najbardziej wpływowych ludzi, tzn. możnych. Nie wnikając jednak w szczegóły tej analizy, zwróćmy uwagę na jej najbardziej istotne elementy. Otóż podstawowym stymulatorem instytucjonalizacji politycznej i prawnej stawała się potrzeba zaprowadzenia pokoju i bezpieczeństwa. Co jednak istotne, potrzeba ta nie była przedmiotem deliberacji, ale ujawniała się czy też „narastała” wraz ze zmieniającymi się warunkami życia (szczególnie wraz z ewolucją sposobów utrzymania i – co za tym idzie – umocnieniem instytucji własności), co było także uzależnione od warunków klimatycznych i geograficznych⁶⁰. Analiza ta wykazywała ponadto, że postępy władzy i po-

⁵⁸ A. Ferguson, *An Essay of the History of Civil Society*, op.cit., s. 122.

⁵⁹ Zob. H. Home [Lord Kames], *Historical Law Tracts*, op.cit., s. 40 i n., 225 i n.; idem, *Sketches on the History of Man*, Edinburgh 1778, t. 4 (ks. III, szk. 2, cz. 2), s. 125 i n.; A. Smith, *Lectures on Jurisprudence*, op.cit., s. 200 i n., 404 i n.; idem, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, tłum. O. Einfeld, B. Jasińska, A. Prejbisz, Z. Sadowski, G. Wolff, pod. red. J. Drewnowskiego, i E. Lipińskiego, Warszawa 1954, s. 423 i n.; A. Ferguson, *Principles of Moral and Political Science*, op.cit., t. 1, s. 256 i n. oraz idem, *An Essay on the History of Civil Society*, op.cit., s. 84 i n.

⁶⁰ Proces instytucjonalizacji władzy został ujęty przez Smitha, Kamesa, a także przez innych przedstawicieli szkockiego Oświecenia (m.in. Johna Millara i Williama Robertsona) w schemat następujących po sobie epok: myśliwskiej, pasterskiej, rolniczej i handlowej. W schemacie tym początków zorganizowanego rządu doszukiwano się szczególnie w epoce pasterskiej, kiedy miała wyłonić się właściwie pojęta własność, wymagająca ochrony, a jego dalszej instytucjonalizacji – w epoce rolniczej, kiedy zaczęto identyfikować własność ziemską. Ferguson nieco odmiennie klasyfikował szczeble rozwoju cywilizacyjnego, wyróżniając epokę dziką, barbarzyńską i cywilizowaną, jednak w podobny sposób wiązał instytucjonalizację polityczną z potrzebą zabezpieczenia własności, która w epoce barbarzyńskiej stawała się podstawą hierarchizacji społeczeństwa, postępującej w kolejnej epoce, opartej o relacje cywilno-handlowe.

słuszeństwa politycznego nie odbywały się w wyniku świadomego przyzwolenia poddanych, ale w warunkach samorzutnego przystosowania poddanych do stopniowych i nie analizowanych przez nich zmian. Tego rodzaju przyzwolenie miało więc charakter pośredni: można było o nim wnioskować na tej podstawie, że poddani nie znajdowali potrzeby oporu, a zatem potwierdzali ogólne przeświadczenie o korzyściach wynikających z instytucji politycznych. Filozofowie ci rozwinęli więc znacząco zapoczątkowaną zaledwie przez Hume'a historyczno-społeczne ujęcie społeczeństwa, które pozbawiło doktrynę kontraktu jakiegokolwiek znaczenia historycznego. Na gruncie przyjętego przez Szkotów „empirycznego” modelu nauki wyjaśnienia kontraktualne stały się bezzasadne.

* * *

W niniejszym artykule przedstawiliśmy najważniejsze ujęcia źródeł ładu prawnego i pochodzenia władzy politycznej głównych filozofów szkockiego Oświecenia, analizowane tutaj z perspektywy zawartej w nich krytyki poszczególnych aspektów koncepcji umowy społecznej (tj. elementów umowy o stowarzyszenie oraz umowy o podporządkowanie). Jak widzieliśmy, polemikę z kontraktualistami zapoczątkował David Hume. Odrzucił on Locke'ański system jurysprudencki naturalnej i – co dla nas ważniejsze – podważył istotne dla tego systemu ujęcie umowy społecznej (w jej aspekcie „genetyczno-społecznym” i „rządowym”) jako instrumentu w pełni świadomej decyzji zbiorowej jednostek o wyjściu ze stanu natury, umożliwiającego pełne i skuteczne rozpoznanie podstaw normatywnych zrzeszenia społecznego (praw natury, uprawnień naturalnych czy też – przyjmując terminologię Hume'a – sprawiedliwości naturalnej). Przekonując, że idee sprawiedliwości i własności nie są aprioryczne, wieczne i niezmiennie (tj. nie są dowodzone rozumowo), odrzucał tedy racjonalistyczne ujęcie umowy właściwe licznym nowożytnym teoriom prawa natury (i faktycznie przypisane przez niego Locke'owi). Oferował w zamian ujęcie „konwencjonalne”, w którym podstawy normatywne związku społecznego zostały uznane za *ludzki wynalazek*, możliwy dzięki władzy sądenia i umiejętności rozumowania, tj. wnioskowania z doświadczenia. Stanowisko takie nie oznaczało jednak akceptacji rozwiązania Hobbesa, sprowadzającego w gruncie rzeczy ideę sprawiedliwości do rezultatu kontraktu, polegającego na świadomie zamierzonej i w pełni rozważonej harmonizacji fundamentalnych, lecz radykalnie przeciwstawnych potrzeb i interesów prywatnych. Choć w koncepcji Hume'a można odnaleźć ślady podobnego myślenia o podstawach zrzeszenia społecznego (co znalazło wyraz w prezentowanej krytyce Hume'owskiej wizji pochodzenia sprawiedliwości autorstwa lorda Kamesa), to nie sposób nie dostrzec diametralnych różnic. Wynikały one z odmiennej koncepcji rozumu ludzkiego. Konwencja była bowiem rozumiana przez Hume'a jako nieplanowane *przystosowanie* indywidualnych dążeń

dosiebnych, oparte na ogólnym i nie racjonalizowanym poczuciu interesu oraz powszechnych oczekiwaniach i przyzwyczajeniach ludzi. Nie miała ona charakteru świadomego zobowiązania jednostek, dokonanego w oparciu o trzeźwą kalkulację korzyści. Umowa społeczna nie mogła być tedy pojmowana jako przemyślane zobowiązanie jednostek, wyrażone w sposób ścisły i poprzedzone gruntownym rozważeniem interesów. W Hume'owskiej krytyce Locke'ańskiej „doktryny kontraktu” równie silna była polemika z kontraktualnym ujęciem podstaw posłuszeństwa politycznego, identyfikowanym tutaj jako tzw. umowa o podporządkowanie czy też umowa rządowa. Szkocki filozof prezentował wprawdzie w *Traktacie wizję źródeł posłuchu* nawiązującą w pewnej mierze do modelu kontraktualnego, jednak jeszcze w tym samym dziele, a zwłaszcza w esejach politycznych, rezygnował z tej perspektywy wyjaśniania. Skupiał się natomiast na analizie „historycznych” początków i ewolucji instytucji władzy, która bezwzględnie podważała *niedorzeczne* założenie umowy pierwotnej. Dokonana przez niego analiza wskazywała bowiem, że instytucje polityczne nie są ustanawiane na podstawie racjonalnego planu, ale wyłaniają się w sposób stopniowy i niezamierzony. Opierały się one na dyspozycjach natury ludzkiej do nawykowej i półświadomej akceptacji rozwiązań względnie korzystnych, tj. nie budzących sprzeciwu.

Inni filozofowie szkockiego Oświecenia, jak lord Kames, Adam Ferguson i częściowo Adam Smith, zaprezentowali odmienne wyjaśnienia źródeł ładu prawnego, krytyczne jednak względem teorii umowy społecznej. Nie odrzucali oni – wbrew Hume'owi – tradycji jurysprudencji naturalnej, w której wskazywano na naturalność sprawiedliwości, zapośredniczonej w planie Twórcy Natury, zlecającego właściwe człowiekowi prawa natury czy też obdarzającego człowieka takimi skłonnościami uczuciowymi, które go samorzutnie prowadzą ku rozpoznaniu czy też stworzeniu tych praw. Dlatego też skupili się w pierwszej kolejności na krytyce systemu Hobbesa (przynajmniej, gdy idzie o umowę o stowarzyszenie). Odrzucili tedy schemat stanu natury/umowy społecznej, przekonując, że podstawy ładu normatywnego właściwego społeczeństwu nie są wynikiem kontraktu (a nawet konwencji), lecz wynikają z zamiaru Natury, Twórcy Natury czy też planu Opatrzności. Można zatem doszukiwać się w ich ujęciach praw natury („słabszym” jednak u Smitha), wymiaru polemicznego względem ujęcia Hume'a, nie zawsze odróżnianego przez nich (zwłaszcza przez Kamesa) od ujęcia Hobbesa, co przybliżałoby ich koncepcje źródeł ładu prawnego nawet do ujęć, które odrzucili kontraktualiści (z tą różnicą, że opierali swe systemy na uprawnieniach i zobowiązaniach indywidualnych, a nie na identyfikacji transcendentnego wzorca doskonalenia moralnego wspólnoty politycznej oraz że przyjmowali ściśle rozróżnienie fakultatywnej dobroczynności i obligatoryjnego prawa, czyniąc to ostatnie zasadniczym obszarem jurysprudencji). Z drugiej jednak strony, nie sposób nie dostrzec w ich rozważaniach na temat pochodzenia instytucji politycznych wpływu Hume'owskiego rozumienia konwencjonalnej (tj. stopniowej i niezamierzonej) genety

ładu instytucjonalnego, istotnego z punktu widzenia krytyki konceptu umowy o podporządkowanie. W tym względzie trzeba mówić o rozwinięciu przez tych filozofów perspektywy, którą faktycznie zapoczątkował Hume, odznaczającej się odejściem od rozważań o logicznych podstawach społeczeństwa i ładu prawnego oraz rozwinięciem historycznej analizy historycznej konkretnych instytucji społecznych. Omawiani przedstawiciele szkockiego Oświecenia: Kames, Smith, Ferguson (obok nich wymienić można jeszcze Johna Millara, Gilberta Stuarta, Jamesa Dunbara i Williama Robertsona⁶¹) otwierali tym samym zupełnie odmienną od kontraktualnej perspektywę analizy genezy instytucji cywilnych i politycznych. Ich koncepcje potwierdzały bowiem, że faktyczne instytucje, choć tak niezbędne dla społeczeństwa, nie są rezultatem aktywności przewidującej inteligencji ludzkiej, lecz stanowią skutek doświadczenia wielu pokoleń, które stopniowo je doskonalili⁶². Filozofowie szkockiego Oświecenia przedstawili w istocie oryginalne koncepcje pochodzenia ładu prawnego i politycznego, które – nie zrywając zasadniczo z nowożytną tradycją prawa natury (z wyjątkiem Hume'a), ale przede wszystkim rozwijając historyczne uzasadnienie pozytywnych systemów prawa – uzupełniły wcześniejsze propozycje doktrynalne.

⁶¹ Szerzej na ten temat A. Chitnis, *The Scottish Enlightenment. A Social History*, London-Totowa, NJ 1977, s. 92-111; Ch.J. Berry, op.cit., s. 33-42, 92-106; idem, *Sociality and socialisation*, [w:] A. Broadie (red.), op.cit., s. 243-253 oraz A. Garret, *Anthropology: the „original” of human nature*, [w:] A. Broadie (red.), op.cit., s. 79-93.

⁶² Ujęcie takie wiązało się nierzadko z uznaniem argumentu providencjalistycznego, jak szczególnie u Kamesa i Fergusona, a więc z poglądem, że ład społeczny wynika z planu Opatrzności, która wyposażała człowieka w skłonności, prowadzące go – niemal bezwiednie – ku rozwiązaniom, które z perspektywy czasu wydawały się dziełem rozumu. Inni filozofowie nie poszli wprawdzie w tym kierunku (śląd providencjalistyczny pojawił się wprawdzie w *Teorii uczuć moralnych* Smitha [zob. idem, *Teoria uczuć moralnych*, Warszawa 1989, s. 112-113, 126-131], choć nie było go już w jego późniejszych wykładach oraz w *Bogactwie narodów*), niemniej jednak różnica ta nie ma większego znaczenia z perspektywy rozważenia możliwości doskonałego porządkowania rzeczywistości społecznej, ponieważ celowość ładu społecznego tak czy inaczej znajdowała się poza zasięgiem projektującego rozumu ludzkiego.

CRITICISM OF THE SOCIAL CONTRACT THEORY. FROM THE POLITICAL AND LEGAL THOUGHT OF THE SCOTTISH ENLIGHTENMENT

Summary

The paper offers a critical review of the social contract theory proposed by four leading representatives of Scottish Enlightenment: David Hume, Henry Home (Lord Kames), Adam Smith and Adam Ferguson. The views of those thinkers on the origin of the state order differed from those proposed by Thomas Hobbes, John Locke or Samuel Pufendorf. The eighteenth century Scottish philosophers generally rejected the theory that abandonment of the pipotetic state of nature and introduction of the civil government resulted simply from a conscious universal agreement. Hume was the first to criticise the theory of social contract, popular in Scotland in the first half of the 18th century, and opposed Locke's concept of conditional obedience which was strictly related to the theory of contract and natural rights. The other three philosophers, although they did not repudiate the concept of a modern approach to law and nature and even criticised Hume for his „conventionisation” of the virtue of justice proposed by Hobbes, had nevertheless adopted and continued Hume's „historical” or „empirical” approach when analysing the beginnings of the political power. In their deliberations they also accounted for the role of unintentional and evolutionary processes, indicating that civil and political institutions are not merely a result of a conscious decision of a legislator, but are rather a product of a long term, gradual improvement, and an effect of numerous modifications and adaptations to the needs, expectations, but also limited possibilities of subsequent generations. This approach, in its most developed form as proposed by Ferguson, was in clear opposition to the earlier concept of contractual solutions.

LA CRITIQUE DE LA THEORIE DU CONTRAT SOCIAL. DE L'HISTOIRE DE LA PENSÉE POLITIQUE ET JURIDIQUE DE L'ÉPOQUE DE LA LUMIÈRE EN ECOSSE.

Résumé

L'article est consacré à la critique du concept du contrat social, formulée par quatre grands représentants de l'époque de la Lumière en Ecosse, à savoir: David Hume, Henry Home (Lord Kames), Adam Smith et Adam Ferguson. Sur les origins de l'Etat et de l'ordre social, tous les quatre ont présenté les opinions bien différentes de celles exprimés par Thomas Hobbes, John Locke ou Samuel Pufendorf. Sans tenir compte les différences, les philosophes écossais du XVIII^e s. s'opposaient au concept de l'accord universel comme un facteur unique de l'abandon „pipotetique” de l'état de la nature et de l'inauguration du gouvernement civil. C'était Hume qui commença la critique de la doctrine du contra social qui était populaire en Ecosse encore dans la première moitié du XIX^e siècle. Il était contre l'idée de Locke de l'obéissance conditionnelle qui était liée à theorie du contrat social et celle des droits naturels. Bien que les autres savants ne résignaient pas de la tradition moderne juridico-naturelle et ils critiquaient Hume pour la „conventionalisation” du vertu de la justice, ils ont développé l'analyse historique (empirique) des origines du pouvoir politique, laquelle fut déjà entreprise par Hume. Dans leurs explications, prenant en considération le rôle des processus non-rationnels et évolutif, ils faisaient convaincre que les institutions civiles et politiques ne résultaient pas des décisions rationnelles du législateur vainquant des inconvenients primitives. Celles institutions étaient toujours l'objet des modifications et des changements selon les besoins et des possibilités des générations postérieures. Dans la manière la plus grande développée par Ferguson, la synthèse de ce genre a mis en doute les solutions contractuelles.