

Adam Grzeliński

Uniwersytet Mikołaja Kopernika
w Toruniu

Nicolas Copernicus University
in Toruń

ŁUDZKA NATURA I SPOŁECZNOŚĆ ŁUDZKA. DAWID HUME O POCZĄTKACH PAŃSTWA

Human Nature and Human Society. David Hume on the Origins of the State

Słowa kluczowe: Hume, filozofia polityki, państwo, prawo natury, natura ludzka, Hobbes, Locke.

Key words: Hume, philosophy of politics, natural law, human nature, Hobbes, Locke.

S t r e s z c z e n i e

Artykuł rekonstruuje najważniejsze elementy filozofii polityki Dawida Hume'a dotyczące możliwość ukonstytuowania się państwa. Zdaniem szkockiego filozofa warunkiem wyjścia ze stanu natury jest określenie praw własności, które w dalszej konsekwencji prowadzi do stworzenia prawa pozytywnego oraz wskazania reguł sprawowania władzy. Hume wskazuje na psychologiczne przesłanki powstania państwa, odnajdując je w naturalnej dla wszystkich ludzi motywacji egoistycznej i ograniczonej życzliwości. Wizja powstania państwa, wynikająca ze sposobu, w jaki Hume rozumiał udział rozumu i namiętności w ludzkim doświadczeniu, stanowi jednocześnie kontynuację krytycznego namysłu nad filozofią praktyczną wywodzącą się w brytyjskiej filozofii od Locke'a i Hobbesa.

A b s t r a c t

The article reconstructs the main elements of David Hume's philosophy of politics regarding establishing the body politic. According to the Scottish philosopher the principal condition of abandoning the natural state of people is determining the laws of property. In consequence it leads to creating the positive laws and the rules of politic power. Hume points out the psychological circumstances of setting up body politic such as natural egoistic motivation and limited benevolence. The vision presented by Hume has its origins in his view on the relation between reason (with its instrumental role) and passions (motivating human behaviour) in human nature. In spite of his criticism toward political philosophy of Hobbes and of Locke, Hume's philosophy is a natural continuation of the critical strain found in his predecessors.

Postulowany przez Hume'a na samym początku pisarskiego dorobku całościowy opis ludzkiej natury, obejmujący jej najróżniejsze aspekty, rozpisany jest na kilka dzieł, a nawet należałoby przyjąć, że cały dorobek szkockiego filozofa

podporządkowany został temu przedsięwzięciu. Nauka o ludzkiej naturze, wzorowana na eksperymentalnej filozofii Newtona, wolna od wszelkiej oderwanej od życia spekulacji i respektująca zasady zdrowego rozsądku obejmuje także twórczość eseistyczną filozofa. Wymóg zgodności tworzonej nauki z codziennym doświadczeniem, a także studia nad historią Wielkiej Brytanii ukazały Hume'owi wątpliwości wobec wcześniejszych teorii powstania społeczeństwa. Wysuwane przez Hume'a wątpliwości dotyczyły zarówno wizji przedstawionej przez Hobbesa, w której organizm państwowy powstaje jako efekt ścierania się partykularnych interesów i dążenia ludzi do panowania nad innymi, w którym legitymizacja władzy jest jej siłą i skutecznością, jak i Locke'owskiej teorii kontraktualizmu, głoszącej konieczność dobrowolnej umowy pomiędzy członkami społeczeństwa. Obu teoriom Hume zarzuca spekulatywny charakter i niegodzenie się z faktami historycznymi.

„Cokolwiek faktycznie się zdarza – pisze Hume, nawiązując do wcześniejszych teorii – uwzględnione jest w ogólnym zamiarze Opatrzności; z tej racji nawet największy i najbardziej prawowity książę nie może rościć pretensji do jakiejś szczególnej świętości i nienaruszalności swej władzy; pretensji większej niż podrzędny sędzia czy nawet uzurpator albo rozbójnik czy pirat. Ten sam boski nadzorca, który kierując się mądrymi racjami, obdarzył władzą Tytusa czy Trajana – bez wątpienia z racji równie mądrych nadał ją Borgii czy Angrii. Te same przyczyny, które dały początek władzy suwerena w każdym państwie, podobnie ustanowiły w nim każde pomniejsze prawo i każdą ograniczoną władzę. A zatem policjant w stopniu nie mniejszym niż król urzęduje z boskiego nadania i posiada niewzruszone prawa”¹.

Dla szkockiego sceptyka zaufanie pokładane w czuwającej nad ludzkim światem Opatrzności może być co najwyżej pobożnym życzeniem, jednak nie może gwarantować zaistnienia, a tym bardziej trwałości obecnego w nim ładu. Ufność taką odnajdziemy zdaniem Hume'a nie tylko we wcześniejszych teoriach, których twórcy głosili konieczność odwołania się do religii jako gwaranta norm moralnych, ale nawet wśród teorii, które jawnie z tą tradycją zrywały. Przykładem może być z jednej strony opis funkcjonowania społeczności przedstawiony przez Mandeville'a w *Bajce o pszczołach*, jak i Hobbesowski *Lewiatan*. Wedle Mandeville'a dobro społeczne powstaje jako wynik egoistycznego postępowania ludzi, z kolei przedstawiony przez Hobbesa sposób funkcjonowania władzy opiera się na przekonaniu, że żywione przez poszczególnych ludzi pragnienia górowania nad innymi mogą doprowadzić do społecznego ładu, wzajemnie się równoważąc. Zarówno zatem odwołania do Boskiego nakazu jako ostatecznego regulatora ludzkich powinności, jak i przeświadczenie, że istnieje jakiś me-

¹ D. Hume, *O umowie założycielskiej*, przeł. M. Filipczuk, „Principia” 2002, t. XXXII-XXXIII, s. 33.

chanizm w nieznanym bliżej sposób harmonizujący ludzkie namiętności, są zdaniem Hume'a niewystarczające.

W jaki sposób należałoby zatem wyjaśnić powstanie ludzkiej społeczności? Przejścia od stanu naturalnego do społecznego nie można uzasadniać racjami rozumowymi, bowiem zdaniem szkockiego filozofa chociaż rozum może określać warunki prowadzące do zaistnienia pewnego stanu rzeczy, to jednak nie ma wpływu na motywacje działań – czynnikiem motywującym ludzką działania są uczucia, sam rozum zaś, jak czytamy w *Traktacie o naturze ludzkiej*: „jest i winien być tylko niewolnikiem uczuć i nie może mieć nigdy roszczenia do innej funkcji, niż do tego, żeby uczuciom służyć posłusznie”². Dlatego też odwołanie do domniemanej umowy, jaka miałyby być warunkiem powstania społeczności, które czyni w *Drugim traktacie o rządzie* Locke³, ukazuje zdaniem Hume'a stan modelowy i przedstawia racjonalny warunek doskonałego społeczeństwa, ale nie odpowiada na pytanie o to, jak w rzeczywistości społeczeństwo takie mogłoby powstać.

Pierwotnych motywów tworzenia społeczności Hume upatruje w naturalnej sympatii (*natural affection*), pożądaniu płciowym oraz egoizmie. Naturalna sympatia – termin zapożyczony za pośrednictwem F. Hutchesona z filozofii Shaftesbury'ego – u poprzedników Hume'a oznacza motywację postępowania, którego celem jest dobro innej osoby bądź całej społeczności⁴. Dlatego można je przeciwstawić motywowi egoistycznemu, który jest podstawą czynów prowadzących do dobra osoby je podejmującej. Sposób, w jaki Hume traktuje oba rodzaje motywacji, unieważnia jednak prowadzone wcześniej dyskusje nad ludzką naturą, przeciwstawiające pojęcie dobra zasadzającego się na naturalnej sympatii pojęciu zła wywodzącego się z motywacji prywatnych. Jednocześnie podważone zostają dotychczasowe jednostronne sposoby opisu ludzkiej natury, które przedstawiały człowieka jako istotę z gruntu dobrą (Hobbesa i Mandeville'a) albo dobrą (czynili tak Shaftesbury i Hutcheson). Oba motywy postępowania są zdaniem Hume'a rudymenarnymi wyznaczeniami ludzkiej natury, oba prowadzą do powstania społeczności, lecz żadnego nie można utożsamić z dobrem bądź złem⁵.

W przeciwieństwie do egoizmu motywującego czyny mające na względzie własne dobro osoby, naturalną sympatię Hume określa mianem „ograniczonej życzliwości”. Dlaczego? Spór o charakter człowieka, jaki na początku XVIII wieku toczyli filozofowie, upatrując w nim istotę z gruntu egoistyczną albo całkowicie

² D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1963, t. II, s. 188.

³ J. Locke, *Traktat drugi*, (w:) *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Z. Rau, Warszawa 1992, s. 170.

⁴ Por. S. Grean, *Shaftesbury's Philosophy of Religion and Ethics*, Ohio 1967, s. 57.

⁵ Hume pisze zatem, że „czy uczucie egoistyczne uznamy za występne, czy za cnotliwe, to nie ma wpływu na tę sprawę, skoro tylko ono samo może się powściągać. Tak więc, jeśli ono jest cnotą, człowiek staje się uspołeczniony przez tę cnotę; jeśli zaś jest czymś występny, to ten występek ludzki ma ten sam skutek.” (*Traktat...*, t. II, s. 289.)

altruistyczną, musi pozostać zdaniem Hume'a nierozstrzygnięty. W pierwszym przypadku zakładano, że pomimo faktu, że poszczególni ludzie kierują się jedynie motywami prywatnymi, wzajemna konkurencja pomiędzy nimi przysłuży się do społecznego dobra. W przeciwstawnej do niej wizji ludzkiej natury, której modelowy przykład stworzył w Anglii wspomniany Shaftesbury, naturalnym dla wszystkich motywem postępowania jest kierowanie się dobrem ogólnym, wszystkie zaś od niego odchylenia należy traktować jako stan przejściowy.

Hume łączy oba wątki, zauważa jednak, że siła motywacji do działania, którego cel jest nieegoistyczny, zależy od stopnia ścisłości relacji pomiędzy jednostką a jej otoczeniem. Naturalną sympatię pomiędzy ludźmi wyznaczają zdaniem Hume'a trzy podstawowe rodzaje więzów: a) opartych na relacjach pokrewieństwa, b) odnoszących się do wspólnego terytorium, c) zasadzających się na więzach przyjaźni. Relacje te, odwołujące się do zasad kojarzenia wyobraźni (związku przyczynowo-skutkowego, styczności w czasie i przestrzeni, podobieństwa), sprawiają, że chociaż trudno byłoby sobie wyobrazić, aby postępowanie człowieka było całkowicie egoistyczne, mające na uwadze jedynie własny interes jednostki, to stosunek do innych ludzi w dużej mierze pozostaje stronniczy.

Sposób oceny czyjeś postępowania należy zdaniem Hume'a przedstawić w sposób następujący.

Punktem wyjścia wszelkiej oceny moralnej jest konstatacja, że dobro i zło dotyczy człowieka bezpośrednio. Jedynym miernikiem dobra jest stopień doświadczanej przyjemności bądź przykrości. Rozpatrując swoje związki z innymi ludźmi, zauważamy jednakże, że często źródłem przyjemności jest uznanie ze strony innych, że celem postępowania może być także dobro bliskich osób. Należałoby uznać, że jakkolwiek pomiędzy interesem jakiejś osoby a dobrem pewnej ograniczonej liczby bliskich jej ludzi dochodzi nieraz do konfliktów, to jednak w wielu sytuacjach dopiero w relacjach z innymi może ona zrealizować swe dobro.

„To zjawisko podwójnego oddźwięku uczuciowego i związana z tym tendencja do wywoływania sympatii może przyczynić się do tego, iż powstanie przychylność, jaką z natury rzeczy żywimy dla naszych bliskich i znajomych. Przez nawyk i pokrewieństwo wczuwamy się głęboko w uczucia innych ludzi. Wyobrażenia stawia nam przed oczy losy, jakie spotykają, jak sobie przedstawiamy, tych ludzi bliskich; i myśl o tych losach działa na nas, jak gdyby to były nasze własne”⁶.

W ten sposób powstaje cała sfera obyczaju, która nie musi jeszcze przyjmować formy skodyfikowanej, właściwej prawodawstwu. Obejmuje ona np. „powszechny zwyczaj, że kobiety noszą raczej nazwisko swych mężów, niż że mężowie noszą nazwisko swych żon; podobnie na tej samej zasadzie opiera się to, że dajemy pierwszeństwo tym, których honorujemy i szanujemy”⁷.

⁶ Ibidem, t. II, s. 156.

⁷ Ibidem, s. 96.

Zwyczaj nadaje kształt regułom postępowania w społeczności. W przeciwieństwie do ocen wydawanych z prywatnego punktu widzenia, reguły te są ustalone obyczajem, pozwalając nie tylko na przewidywanie ludzkich zachowań, ale także umożliwiając współdziałanie pomiędzy ludźmi. Ocena czyjegoś zachowania jest zobiektywizowane obyczajem regulującym zachowanie członków społeczności, którzy pełnią w niej różnorakie role. Innego zachowania oczekuje się po ojcu, innego po sąsiedzie, jeszcze innego po nauczycielu. W tym przypadku możemy ocenić czyjeś zachowanie, zaś widok dobrze wypełnianej przez kogoś roli budzi przyjemne uczucia. „Hume’owskim cnotliwym człowiekiem – pisze w swej monografii J. B. Stewart – jest zatem ten, kto dobrze wpisuje się w społeczność i jest użyteczny zarówno w stosunku do siebie, jak i innych. Co więcej, [...] jest prawdopodobne, że każdy człowiek będzie doznawał odczucia obowiązku by być towarzyski i użyteczny zgodnie z różnymi moralnymi rolami, które pełni”⁸.

Czy jednak na zasadzie podobnej jak w przypadku chociażby związków rodzinnych można zharmonizować motywy kierujące działaniami całych grup tworzących społeczeństwo? Hume jest przekonany, że tak, ale tylko pod warunkiem, że spełnione zostanie kryterium bezstronności sądu moralnego. Konstatacja ta prowadzi Hume’a do przedstawienia projektu bezstronnego obserwatora: sąd wartościujący czyjeś postępowanie oparty jest na emocjonalnej dyspozycji człowieka zwanej przez Hume’a zmysłem moralnym, zaś rolą rozumu w ocenie moralnej jest zapewnienie warunków bezstronnej oceny czynów. „Tylko wówczas, gdy rozważamy jakiś charakter w sposób ogólny – pisze Hume – nie mając na widoku naszego własnego interesu określonego, jest on przyczyną takiego wzruszenia czy uczucia, które go czyni dobrym czy złym moralnie”⁹. Konieczność takiej oceny czynów nie dotyczy jednak sfery obyczaju, ale prawa pozytywnego i jest konieczna dopiero w zorganizowanej ludzkiej społeczności.

Przejście od obowiązków moralnych na płaszczyznę polityki dotyczy tej sfery ludzkiego życia, która nie może być regulowana jedynie poprzez naturalną skłonność do oddźwięku uczuciowego. W odróżnieniu od naturalnych cnót moralnych sprawiedliwość wyznaczająca reguły własności oraz zakres sprawowania władzy państwowej Hume określa mianem cnoty „sztucznej”: „Jakkolwiek reguły sprawiedliwości są *sztuczne*, to nie są one *dowolne*. I nie jest rzeczą niewłaściwą nazywać je prawami natury, jeżeli przez słowo „naturalny” rozumiemy to, co jest wspólne dla całego rodzaju, lub nawet, jeżeli ograniczymy jego znaczenie do tego, co jest nierozłącznie związane z danym gatunkiem”¹⁰.

⁸ J. B. Stewart, *The Moral and Political Philosophy of David Hume*, New York - London 1963, s. 105.

⁹ D. Hume, *Traktat...*, t. II, s. 263.

¹⁰ Ibidem, s. 278.

Sztuczny charakter obu porządków polega na tym, że w odróżnieniu od charakterystyki moralnej człowieka, zarówno prawa własności, jak i stosunki władzy w obrębie państwa mogą różnić się w zależności od odmiennych warunków, chociaż wyrastają z tych samych zasad natury ludzkiej. Nie oznacza to jednak ich dowolności, ale rozwój i zmienność w dziejach.

Zdaniem Hume'a pierwotne społeczności oparte były na więzi rodzinnej, bowiem tylko pokrewieństwo (najpierw ze względu na pociąg płciowy, następnie na zainteresowanie wspólnym potomstwem) zapewnić mogło spójność społeczną przed wprowadzeniem prawa i konwencji określającej reguły sprawiedliwości. W odróżnieniu od zbyt odległego interesu, jakim jest sam wzgląd na dobro społeczności, mające swe podłoże w zwierzęcej naturze człowieka pociąg płciowy i instynkt macierzyński nie wymagają udziału rozumu, lecz tworzą osobną klasę uczuć „z przyrodzenia tkwiących w naszych naturach, takie jak życzliwość i złość, jak umiłowanie życia, jak czułość dla dzieci”¹¹.

Motywy prowadzącym do zawiązania społeczności nie może być kierowanie się interesem publicznym, zbyt odległym od bezpośrednich motywacji poszczególnych ludzi w początkowej fazie rozwoju społeczności. Określenie wartości dobra społecznego możliwe jest dopiero po powstaniu społeczności, zaś jedynymi dającymi się wskazać motywami prowadzącymi do jej stworzenia są egoizm i ograniczona życzliwość. Oba motywy wyznaczają dążenie do przyjemności związanej z trzema rodzajami przedmiotów: a) wewnętrznym zadowoleniem umysłu, b) zewnętrznymi przymiotami ciała i c) „zadowoleniem z posiadania pewnych rzeczy, które zdobyliśmy naszą pilnością i powodzeniem”¹².

Dlatego zdaniem Hume'a powstanie społeczności regulowanej sztucznie, konwencjonalnymi zasadami sprawiedliwości wiąże się nie z pragnieniem jednoznacznej i obiektywnej oceny moralnej, ale z koniecznością dystrybucji trzeciego rodzaju dóbr w sytuacji, gdy nie ma ich wystarczająco dużo, aby zaspokoić potrzeby pierwotnej społeczności opartej na więzach krwi. Wraz z powiększaniem się ludzkiej społeczności naturalne więzi pomiędzy ich członkami przestają być czytelne, zaś ograniczona życzliwość powstała na mocy oddźwięku uczuciowego przestaje równoważyć motyw egoistyczny. Co więcej, zasady sprawowania władzy oraz wymóg w pełni obiektywnej oceny moralnej są zdaniem Hume'a wtórne wobec praw własności. „Nie można wątpić, że konwencja, której mocą zostaje określona własność i zapewniona stałość posiadania, jest najbardziej nieodzowna spośród wszelkich warunków, by zawiązało się ludzkie społeczeństwo; nie można też wątpić, że gdy nastąpi zgoda co do ustalenia i przestrzegania tej reguły, to niewiele albo zgoła nic nie brak do tego, by zaprowadzić doskonałą harmonię i porozumienie”¹³.

¹¹ Ibidem, s. 191.

¹² Ibidem, s. 283.

¹³ Ibidem, s. 288.

Powiększenie ludzkiej społeczności, której towarzyszy spadek ilości dóbr, prowadzi do sytuacji, w której ludzie zaczynają dostrzegać korzyści płynące ze współpracy, polegające na powiększeniu siły, sprawności w zdobywaniu dóbr, a jednocześnie powiększaniu wspólnego bezpieczeństwa. Procesowi temu towarzyszy coraz większa konieczność wprowadzenia reguł sprawiedliwości i w konsekwencji zinstytucjonalizowania życia społecznego. Powstanie rozwiniętego społeczeństwa możliwe jest tylko na podstawie troski o własny interes. Dlatego pierwszą i podstawową regułą sprawiedliwości jest zasada stałości posiadania, która początkowo opiera się, zdaniem Hume'a, na niejasnym poczuciu wspólnego interesu i chęci zagwarantowania dostępu do już posiadanych przedmiotów. Na czym polega uprawnienie do ich posiadania? Hume wymienia pięć reguł własności. Pierwszą z nich jest aktualne posiadanie przedmiotów, co jest naturalne, gdy pamiętamy, że reguła ta wyznacza początkowy stan społeczny, przed którym nie istniały reguły sprawiedliwości, a zatem nie sposób nawet uznać, czy przedmioty zostały zdobyte w sposób właściwy. Kolejne reguły własności to zawłaszczenie, zasiedzenie, akcesja i dziedziczenie. Pierwsze dwie odnoszą się do określenia własności przedmiotów, które wcześniej pozostawały dostępne dla wszystkich, bądź tych, których własności nie sposób wyznaczyć inaczej niż przez ich aktualne użytkowanie. Akcesja i dziedziczenie dotyczą z kolei przyrostu dóbr – albo mniej czy bardziej bezpośrednio wytworzonych przez kogoś, albo odziedziczonych w obrębie rodziny. Wszystkie te reguły są w bezpośredni sposób zrozumiałe, pozostając w zgodzie z ludzkimi skłonnościami.

Konwencjonalny charakter zasad sprawiedliwości pojawia się wraz z możliwością redystrybucji dóbr, które wiąże się zarówno z prawem przenoszenia posiadania za zgodą właściciela (które daje możliwość handlu) oraz – w dalszej kolejności – prawem dotrzymywania przyrzeczeń.

Rekonstruując warunki przejścia od naturalnego stanu ludzkości do stanu politycznego, Hume odwołuje się do pojęcia prawa naturalnego. Podobnie jak wcześniej Locke, pod pojęciem „prawa natury” rozumie on rozumowo zrekonstruowane, wspólne dla wszystkich ludzi zasady postępowania o charakterze normatywnym¹⁴. Jednocześnie w teorii Hume'a naturalny charakter tego prawa zyskuje jeszcze jeden sens: o ile dla autora *Dwóch traktatów o rządzie* prawo natury jest dostępne jedynie dzięki racjonalnemu namysłowi nad możliwością istnienia społeczeństwa, o tyle Hume stara się odpowiedzieć na pytanie o genezę społeczności, a stąd poszukuje jej źródeł nie w racjonalnych regułach, ale w naturalnych ludzkich skłonnościach i popędach. Hume zgodziłby się z opisem sprawiedliwego obywatelskiego państwa projektowanymi pod koniec XVII stulecia przez Locke'a. Ukazuje jednak, że powstanie takiej społeczności nie byłoby możliwe w sposób nagły, gdy ludzie porzuciliby swe skłonności i uprzedzenia i zaczęli

¹⁴ J. Locke, *Traktat drugi...*, s. 167.

postępować racjonalnie, kierując się wspólnym pożytkiem. Rozwój społeczny polega raczej na wyrabianiu nawyków, kształtowaniu postaw, na powolnym procesie cywilizacji. Stąd przedstawiona przez Hume'a ludzka społeczność jest tworem dynamicznym.

W szczególny sposób ukazuje to trzecie prawo natury (poza stałością posiadania i dobrowolnym przenoszeniem własności), jakim jest prawo dotrzymywania przyrzeczeń. W stanie natury nie istnieje żaden motyw, który przymuszałby ludzi do jego ścisłego respektowania. Przykładem jest dla Hume'a sytuacja, w której pod wpływem przemocy rezygnuje się ze spełnienia danego przyrzeczenia. Dopiero powstanie władzy wymusza dotrzymywanie przyrzeczeń.

Przywołane wcześniej klasyczne stanowiska Hobbesa i Locke'a ujmowały pojawienie się władzy albo jako wynik wyłonienia się suwerennego władcy, który w zamian za zapewnianie bezpieczeństwa obywateli sprawuje nad nimi zwierzchność, albo też władza zostaje mu powierzona na mocy umowy obywatelskiej. Władza Hobbesowskiego suwerena nie wymaga jednak legitymizacji innej niż skuteczność oparta na sile – rządzący nie zawiera z nikim żadnej umowy, lecz sprawuje władzę tak długo, jak pozwala na to zaprowadzony przez niego ład. Natomiast zgodnie z głoszoną przez Locke'a zasadą powiernictwa władza udzielona jest jedynie warunkowo i wymaga – milczącej bądź udzielonej jawnie – zgody obywateli. W przypadku niewywiązywania się rządu z umowy, tę ostatnią można rozwiązać. Stanowisko to Hume streszcza w sposób następujący: „Wszyscy ludzie, urodzili się wolni i równi; władza państwowa i zwierzchność społeczna może powstać tylko za zgodą ludzi; zgoda ludzi, gdy ustanawiają władzę, narzuca im nowe zobowiązanie, nieznanne prawom natury. Ludzie więc zobowiązani są okazywać posłuszeństwo swej władzy tylko dlatego, że to przyrzekli; i gdyby nie dali swego słowa bądź wyraźnie, bądź milcząco na to, że będą okazywali posłuszeństwo, to posłuszeństwo to nie stałoby się nigdy częścią ich moralnego obowiązku”¹⁵.

Właściwy szkockiemu filozofowi zmysł krytyczny każe mu dostrzec zalety takiego rozwiązania, lecz jednocześnie potraktować je jako rozwiązanie modelowe i uznać za idealną realizację prawa natury, nie zaś za najczęściej spotykany w dziejach stan natury, który stanowi lepsze lub gorsze jego przybliżenie. Stan taki może zostać osiągnięty co najwyżej w drodze stopniowej ewolucji politycznej. Teoria Hume'a ma charakter przede wszystkim deskryptywny, nie zaś normatywny, i dostarcza z jednej strony opisu ewolucji ustrojów politycznych, z drugiej zaś rekonstruuje odnajdowane w ludzkiej naturze psychologiczne podstawy powstania władzy politycznej i jej przemian. Pouczająca w tym względzie jest uwaga samego Hume'a: „Jakkolwiek zadaniem naszych obowiązków społecznych jest zmuszać do przestrzegania naszych obowiązków naturalnych, to przecież

¹⁵ D. Hume, *Traktat...*, t. II, s. 353.

pierwszym (pierwszym w czasie, nie zaś co do swego dostojęstwa i mocy) motywem do utworzenia i przestrzegania jednych i drugich nie jest nic innego niż własny interes”¹⁶.

Analizując psychologiczne podstawy przejścia od stanu naturalnego, dla którego charakterystyczny byłby brak władzy państwowej i regulowanie współżycia między ludźmi egoizmem i naturalną życzliwością, do stanu państwowego, Hume usiłuje wykazać, jak możliwe jest respektowanie reguł sprawiedliwości w oparciu o własny interes. Sceptyczny wobec wizji nagłego „uspołecznienia” ludzi do tego stopnia, aby kierowali się jakimś odległym wspólnym dobrem, które gwarantowałyby również pomyślność osobistą obywateli, Hume upatruje źródeł władzy państwowej w sytuacji konfliktu pomiędzy różnymi społecznościami. Każda taka społeczność, pozostawiona samej sobie, mogłaby długo obywać się bez władzy, dopiero sytuacja konfliktu rodzi konieczność powołania władzy zwierzchniej. To właśnie w stanie wojny posłuch, jakim obdarza się przywódcę, jest w najściślejszy sposób zgodny z prywatnym interesem jednostki, w dużej mierze gwarantując jej życie i zdrowie. Prowadzi to Hume’a do konkluzji, że wojskowe „obozy są prawdziwymi matkami miast”¹⁷, zaś pierwotną formą władzy jest monarchia absolutna przenosząca posłuch właściwy wojnie w czas pokoju. Ponieważ jednak niezmienna natura ludzka powoduje, że często ludzie przedkładają interes prywatny nad publiczny, monarchia może przerodzić się w tyranie. To właśnie nadużycia władzy absolutnej stają się za kolei przyczyną powstania ustroju republikańskiego.

Niezależnie od charakteru władzy, na straży przestrzegania reguł sprawiedliwości – prawa stanowionego – stoją urzędnicy państwowi. Zdaniem Hume’a lud nie musi w pełni rozumieć odległego celu rozwoju państwa, jakim byłoby zagwarantowanie dobra społecznego. Nawet jeśli miałyby ono oznaczać najlepszą realizację dobra obywateli, pogodzenie dobra wspólnego z pomyślnością jednostek, to w codziennej praktyce jest to cel tak odległy i niejasny, że często przesłaniają go partykularne interesy i skłonność do sięgania po dobra bliższe i bardziej dostępne, choć sprzeczne z dobrem społecznym. W osobach urzędników państwowych dochodzi do zjednoczenia oby interesów – społecznego i prywatnego. Urzędnicy państwowi powinni kierować się dobrem społecznym we własnym swym interesie, jeżeli nawet nie posiadają wystarczającej pobudki, aby podporządkować swe postępowanie dobry ogólnemu w bezpośredni sposób.

Tak chyba należy rozumieć uwagę Hume’a, który w jednym z listów pisał: „mój pogląd w kwestii zasad sprawowania władzy bliższy jest wigom; zdanie na temat osób, które powinny rządzić – bliższe jest torysom”¹⁸.

¹⁶ Ibidem, s. 356.

¹⁷ Ibidem, s. 352.

¹⁸ Cyt. za: M. Filipczuk, *Problematyka polityczna w esejach Davida Hume’a*, „Principia” 2002, t. XXXII-XXXIII, s. 23.

Z jednej zatem strony Hume jest przekonany o koniecznym charakterze ewolucji politycznej, w której w naturalny sposób wyłaniają się doskonalsze formy sprawowania władzy, z drugiej jednak strony, pozostaje przeciwnikiem zmian i opowiada się za istniejącym *status quo*. Jakkolwiek postulowane przez Berkeleya bierne posłuszeństwo obywateli uznaje za zbyt daleko idące respektowanie woli prawodawcy, to jednak swobodna zmiana władzy – zarówno gdy idzie o osoby sprawujące najwyższe urzędy, jak i formę władzy w ogóle – nie wydaje mu się możliwa. Liberalnej wizji nakreślonej przez Locke’a zarzuca bowiem Hume charakter spekulatywny i nierespektowanie zasad zdrowego rozsądku, gdy idzie o możliwość powstania postulowanego przezeń państwa, dostrzega jednak, że możliwa jest bardzo powolna zmiana prowadząca w kierunku realizacji tej wizji. Jej szybkość zależy raczej od wychowania obywateli, ich stopniowego nawyknięcia do określonej formy rządów, nigdy zaś nie powinna prowadzić do nagłych rewolucyjnych przemian. Pozytywny skutek tych ostatnich jest wątpliwy, zaś najpewniejszy – stan anarchii, z którego z powrotem należy odbudowywać społeczność, poczynając od ustroju monarchicznego. Kiedy Hume pisał swój *Traktat o naturze ludzkiej*, od wojny domowej, jaka przetoczyła się nad Anglią, upływało niemal sto lat, lecz mimo to z kart tego dzieła wyciera wciąż obawa przed powrotem do stanu wojny. I chociaż może nie jest to zdaniem Hume’a stan dla człowieka naturalny, jak chciał Hobbes, to jednak najpewniej towarzyszący rozkładowi życia politycznego.

„Lecz chociaż w pewnych przypadkach może być usprawiedliwione zarówno ze stanowiska zdrowej polityki, jak i moralności, iż ktoś się opiera władzy najwyższej, to przecież jest pewne, że w zwykłym biegu spraw ludzkich nic nie może być bardziej zgubne i zbrodnicze niż taki opór; i że poza wstrząsami, które zawsze towarzyszą rewolucjom, taki opór prowadzi wprost do podważenia wszelkiej władzy i że wywołuje powszechną anarchię i naruszenie porządku życia społecznego”¹⁹.

Zachowawcze stanowisko filozofa należałoby tłumaczyć jego przekonaniem, że jakkolwiek wizja nakreślona przez Locke’a jest słuszna co do zasad, to jednak jej pełna realizacja pozostaje odległa. Wskazane przez Hume’a zasady legitymizacji władzy podporządkowane są naczelnej zasadzie, jaką jest zachowanie dotychczasowej formy sprawowania rządów. Są to w kolejności: długie posiadanie, aktualne posiadanie władzy, podbój, sukcesja, wreszcie prawa pozytywne. Hume sprzeciwiał się zmianie władzy niepodyktowanej realną potrzebą i wyznawał zasadę, w myśl której jedynie naprawdę złe rządy powinny prowadzić do zmian. Pierwsza z powyższych reguł nie musi odnosić się zresztą jedynie do dynastycznej władzy królewskiej, bowiem także zwolennicy ustroju republikańskiego często powołują się na swe starożytne korzenie.

¹⁹ D. Hume, *Traktat...*, t. II, s. 369.

Co ciekawe, Hume przekonuje, że o wartości sprawowanej władzy politycznej nie decyduje sposób, w jaki została ona osiągnięta, ale jej skuteczność. W tym miejscu myśl Hume'a zdradza silne tendencje utylitarystyczne. Choć Hume upatruje początków władzy w konieczności zagwarantowania respektowania naturalnego prawa do posiadania, to jednak reguły własności tym różnią się od zasady pochodzenia władzy, że w odniesieniu do nich decyduje sposób nabycia własności. Natomiast legitymizacja władzy sprowadza się do zdolności do wprowadzenia posłuchu i wymuszenia na poddanych przestrzegania zasad sprawiedliwości.

Czytając zawarte w *Traktacie* uwagi Hume'a na temat źródeł posłuchu, trudno oprzeć się wrażeniu, że odpowiadają one zapotrzebowaniu ówczesnych czasów: lata trzydzieste XVIII stulecia to okres względnego spokoju w polityce wewnętrznej Anglii, zjednoczonej już ze Szkocją mocą aktu o unii z 1707 r., okresu rozpoczętego od powołania na tron Wilhelma Orańskiego zapoczątkowującego panowanie dynastii hanowerskiej. Hume, zwolennik stabilnej polityki, starał się uzasadnić panujący porządek polityczny opierający się na równowadze sił pomiędzy parlamentem i królem oraz pomiędzy popierającymi obie siły stronnictwami wigów i torysów. Teoria Hume'a stanowiła dobre uzasadnienie prawa do tronu całej dynastii, jakkolwiek powołanie na tron Wilhelma Orańskiego wielu współczesnych filozofa mogło uznać za niezgodne z prawem.

Typowa dla Hume'a niechęć do jałowych rozumowych konstatacji prowadziła go do wniosku, że nawet jeśli uznamy, iż zasady państwa republikańskiego, a dokładniej państwa o konstytucji mieszanej, w której, jak w Wielkiej Brytanii, panuje równowaga sił pomiędzy parlamentem i królem, stanowi możliwy właściwy model sprawowania władzy, to jednak dziedzina polityki dotyczy „sztucznych” urządzeń ludzkiego świata. Oznacza to niemożność określenia z góry dróg prowadzących do najlepszej jego realizacji. Hume zbyt trzeźwo patrzył na świat, posiadał też zbyt rozległą wiedzę historyczną, aby zadowolić się przedstawieniem racjonalnego konstruktów, jakim była dlań wizja Locke'a. Hume jako psycholog i historyk zadowalał się stwierdzeniem, że o sposobach kreowania lepszego świata należy wypowiadać się bardzo ostrożnie i tylko na podstawie posiadanego doświadczenia. Ocena rządów może być dokonywana niejako wstecz, natomiast przepowiadanie przyszłości i bieżącą działalność polityczną należałoby uważać za rzecz dużo bardziej ryzykowną i niepoddającą się apriorycznemu rozumowaniu.

Zachowawcze czy wręcz konserwatywne stanowisko Hume'a jest wynikiem szerszego spojrzenia na ludzką naturę, jakie odnajdujemy w całym *Traktacie o naturze ludzkiej*. Całe ludzkie doświadczenie daje się jego zdaniem sprowadzić do operacji rozumu i do sfery emocjonalnej. Rozum może jednak albo odkrywać prawa konieczne, lecz dotyczące jedynie dziedziny samej teorii (właściwym dlań przedmiotem byłaby zdaniem Hume'a czysta matematyka), albo wypowiadać się o „faktach i istnieniu”, lecz wiedza na ten temat zawsze jest jedynie mniej czy

bardziej prawdopodobna i oparta na doświadczeniu²⁰. Jednak nawet w tej dziedzinie rozum, podległy namiętnościom, nie stanowi czynnika motywującego do działania. Dla Hume'a – sceptyka ludzka racjonalność pozostaje zawsze racjonalnością instrumentalną. Stąd dość trudno byłoby poszukiwać u Hume'a optymistycznych tonów właściwych myśli oświecenia. Rozum nie jest w stanie wskazywać celów ludzkiego postępowania, ustępując pola namiętnościom. Co najwyżej może podpowiadać środki do zrealizowania celów dyktowanych przez uczucia. Kto wie, czy właśnie na płaszczyźnie politycznej, a nie tylko w zanegowaniu możliwości dotychczasowej klasycznej metafizyki z jej twierdzeniami na temat Boga i duszy, nie ujawnia się z największą mocą sceptycyzm Hume'a.

Jednym z ciekawszych rysów Hume'owskiej teorii politycznej jest jego krytyczna postawa w stosunku do partii politycznych. Dokonując przeglądu powodów powstawania rozmaitych partii i stronnictw, Hume dzieli partie na personalne i realne. Pierwsze z nich opierają się na silnych więzach pomiędzy ich członkami i przywództwem, pomimo że nie istnieją żadne przesłanki merytoryczne różniące dane stronnictwo od innych. Partie realne z kolei opierają się na korzyści, jaką mogą odnieść członkowie danej partii. O ile jednak partie personalne mają zwykle krótki żywot, o tyle partie oparte na uczuciu prowadzą do zabobonu, w konsekwencji zaś – do nieustannych waśni, a nawet wojen religijnych.

„Partie oparte na zasadach – pisze Hume – zwłaszcza na zasadach abstrakcyjnych, znane są dopiero czasom współczesnym i są, być może, najbardziej niezwykłym i niewytłumaczalnym fenomenem, jaki dotychczas pojawił się w zakresie spraw ludzkich”²¹. Zasady te, wyjaśnia dalej szkocki filozof, dotyczą albo wskazania tego, kto powinien rządzić, nie dotyczą wtedy zasad spekulatywnych, lecz *de facto* walki politycznej, albo dotyczą po prostu światopoglądu, a wtedy spór jest zgoła bezprzedmiotowy. Hume, sam będąc agnostykiem, nakłanianie kogoś do przyjęcia jakiegoś światopoglądu traktował jako rzecz całkowicie niezrozumiałą. „Tam jednak, gdzie różnicy zasad nie towarzyszą przeciwstawne działania i gdzie każdy mógłby iść własną drogą, nie przeszkadzając sąsiadowi, jak ma to miejsce we wszystkich sporach religijnych – jakież to szaleństwo, jakież obłądzenie tak nieszcześnie, fatalne podziały?”²².

Hume nie poddaje w wątpliwość modelu wypracowanego przez Locke'a. Uznając jednak, że to nie abstrakcyjne rozumowanie, ale indywidualne rozumienie czyjegoś interesu mobilizuje ludzi do działania, zauważa, że w gruncie rzeczy spór o zasady sprawowania władzy jest często jedynie sposobem ukrycia partykularnych interesów partii spór ten prowadzących. Nie kwestionuje tym

²⁰ Zob. np. D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. D. Misztal, T. Sieczkowski, Kraków 2004, s. 25.

²¹ D. Hume, *O partiach w ogólności*, „Principia” 2002, t. XXXII-XXXIII, s. 64.

²² Ibidem.

samym istnieniu prawa natury, które dla Locke'a oznaczało wypracowane przez rozum zasady praktyczne niezależne od wszelkich okoliczności zewnętrznych. Zauważa jednak, że zarówno partie personalne, jak i oparte na uczuciu prowadzą się do zbędnych walk światopoglądowych. Hume był wnikliwym czytelnikiem *Lewiatana*. Podobnie jak Hobbes, bardzo krytycznie odnosił się do wszelkiego skoligacenia władzy i światopoglądu. Co więcej, analiza wiedzy przeprowadzona zarówno w *Traktacie*, jak i *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego* kazała mu odrzucić wiele twierdzeń dotychczasowej metafizyki, które okazują się niedowodliwymi tezami światopoglądowymi, natomiast wszelkie sankcje religijne, jakie miałyby wiązać ze sferą polityki, należy jego zdaniem uznać za element realnej walki politycznej. Podobnie jak w Hobbesowskim *Lewiatanie* sfera ludzkich działań, w tym także działalność polityczna, jest (a dla Hume'a wręcz powinna być) pozbawiona odwołań do transcendencji.

W teorii Hume'a, podobnie jak w najważniejszych wcześniejszych brytyjskich rozprawach z zakresu teorii polityki, można ujrzyć niczym w lustrze charakter czasów, w których powstały. Hobbesowski *Lewiatan* stanowił wyraz strachu przed wojną domową, jaka w połowie XVII stulecia pustoszyła kraj; *Drugi traktat o rządzie* Locke'a wychwalał zdobycze tzw. rewolucji chwalebnej z 1689 r., prowadzące do zmniejszenia zakresu władzy królewskiej względem brytyjskiego parlamentu. Pisarstwo polityczne Hume'a przypada zaś na okres względnej stabilizacji pod rządami Jerzego II i przywództwem wigów w parlamencie. Pomimo odmiennej sytuacji politycznej, Hume wyciąga wnikliwe wnioski z dokonań poprzedników prowadzących do usamodzielnienia się refleksji nad polityką, oderwania skuteczności działań politycznych od realizowania czyjegoś światopoglądu.