

Krzysztof Wawrzonkowski

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Nicolaus Copernicus University in Torun

DAWID HUME I PROBLEM LEGITYMIZACJI WŁADZY

David Hume and the Issue of the Legitimism of Power

Słowa kluczowe: legitymizacja władzy, filozofia polityki, Hobbes, Locke, Hume.

Key words: legitimism of power, philosophy of politics, Hobbes, Locke, Hume.

Streszczenie

W artykule zestawione zostają trzy modelowe opisy legitymizacji władzy politycznej, przedstawione przez Th. Hobbesa, J. Locke'a i D. Hume'a. Pomimo podobieństw, każdy z filozofów inaczej traktował pochodzenie władzy, jej zasadniczy cel, a także warunki jej legitymizacji. Swoim poprzednikom Hume zarzucał spekulatywność i jednostronność, a jego koncepcja miała tego uniknąć ze względu na empiryczny charakter dociekań i mocne osadzenie w historii. Tym niemniej utylitaryzm Hume'a, podobne jak Hobbesowski projekt ustanowienia władzy suwerennej czy też projekt umowy społecznej propagowany przez Locke'a, okazuje się w równym stopniu zależny od sytuacji politycznej, w której powstawał.

Abstract

The article focuses on three models of the legitimism of power, depicted by Th. Hobbes, J. Locke, and D. Hume. Although in some aspects the three conceptions are quite similar, each of the philosophers differed in the understanding of the source of political power, its principal end or conditions of its legitimism. Hume accused his predecessors of creating speculative doctrines and of one-sidedness, claiming that his own political theory was free from those shortcomings due to the empirical and historical character of his inquiries. Nevertheless the utilitarian standpoint presented by Hume is as deeply rooted in the political situation in which it originated, as were Hobbes' doctrine of the sovereign power and the project of social contract propagated by Locke.

Legitymizację władzy, czyli upoważnienie jej do działania, najogólniej można określić jako „atrybut władzy politycznej wyrażający uprawnienie rządzących do podejmowania wiążących decyzji – przy równoczesnej aprobachie rządzonych. Legitymizacja władzy wynika z akceptacji sposobu przejawiania się nadrzędności i podporządkowania w sferze polityki oraz/lub z uznania autorytetu politycznego rządzonych. Najogólniej mówiąc, władza legitymowana to taka, która opiera się na czynnym, dobrowolnym przyzwoleniu rządzonych, a więc wyklucza przemoc i strach jako dominujące źródło podporządkowania”¹. Słowo „aprobata” jest więc w tym przypadku najważniejsze, wskazuje bowiem na fakt wyrażenia przez rządzonych zgody, by władza ta sprawowała rządy. Jednak przy bliższym zaznajomieniu się z zagadnieniem legitymizacji władzy zauważymy, że zgoda ta po pierwsze, nie zawsze była wymagana, po drugie, może przyjmować rozmaite formy i po trzecie, sam proces uzyskiwania aprobaty w wyobrażeniach wielu myślicieli jawi się odmiennie.

Niniejszy artykuł zasadniczo dotyczy koncepcji legitymizacji przedstawionej przez Dawida Hume’a, jednakże trzeba zwrócić uwagę na jej silne zakorzenienie we wcześniejszych angielskich teoriach politycznych: doktrynie władzy suwerennej przedstawionej przez Thomasa Hobbesa i Locke’owskiej wersji umowy społecznej. Każde omówienie tej tematyki wymaga określenia stosunku koncepcji politycznej Hume’a do całokształtu prezentowanej przezeń wizji ludzkiej natury, a przez to jego rozumienia sprawiedliwości i innych cnót. To właśnie człowiek bywa sprawiedliwy, cnotliwy czy wreszcie jest rządzony.

Z perspektywy filozofii Hume’a, a zwłaszcza z jej części poświęconej rozważaniom społecznym, poglądy Hobbesa i Locke’a wydają się zupełnie do niej nie przystawać. Różnice widać chociażby w politycznym rodowodzie wszystkich koncepcji. Hobbesowski *Lewiatan*, zasadnicze dzieło filozofa z Malmesbury, opublikowany został w 1651 r., w czasie, gdy przez Anglię przetaczała się wojna domowa, a coraz większa radykalizacja stronnictw politycznych sprawiała, że coraz trudniej było sobie wyobrazić zażegnanie sporów. Symbolicznego wymiaru nabierają okoliczności publikacji *Lewiatana*: umieszczenie na okładce podobizny Karola II Stuarta, a jednocześnie dedykacja dzieła Olivierowi Cromwellowi: celem władzy jest zagwarantowanie możliwości realizacji powszechnego prawa naturalnego poprzez zapewnienie elementarnego bezpieczeństwa obywateli². Także w opublikowanym w 1690 r. *Drugim traktacie o rządzie* Johna Locke’a łatwo dostrzec echa ówczesnych wydarzeń politycznych, które ze względu na bezkrwawe przekazanie władzy Wilhelmowi Orańskiemu zyskało miano Rewolucji Chwalebnej. Wskazujący na konieczność warunkowego udzie-

¹ A. Antoszewski, R. Herbut (red.), *Leksykon politologii*, Atla 2, Wrocław 2003, s. 203.

² Por. Th. Hobbes, *Lewiatan*, przeł. Cz. Znamierowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005, s. 258.

lenia ograniczonej władzy i na odpowiedzialność władcy przed państwem Locke stworzył koncepcję będącą intelektualnym zapleczem ówczesnych wydarzeń. Gdy Hume swoje wnioski na temat prawomocności władzy politycznej spisywał częściowo w *Traktacie o naturze ludzkiej* (1739–1740), częściowo zaś w późniejszych o kilka lat esejach, od wojny domowej mijało już sto lat, jednak powstania jakobickie wciąż przypominały, że istniejący od półwiecza porządek polityczny nie jest niewzruszony.

Pomijając odmienną sytuację polityczną, w której pisał Hume, należy zauważyć, że oryginalność jego koncepcji zasadza się głównie na tym, że w swych rozważaniach poświęconych szeroko pojmowanej moralności i życiu społecznemu nie zastanawia się on nad tym, skąd wziął się ówczesny stan instytucji społecznych odpowiedzialnych za funkcjonowanie państwowości, lecz raczej wybiega myślą w przyszłość i we właściwy utilitarystom sposób zastanawia się nad tym, jakich korzyści i w jakim wymiarze można po danym rządzie się spodziewać. O ile Hobbes i Locke legalizację władzy opierali na umowie społecznej, czyli rodzaju przymierza i przyrzeczenia, o tyle Hume uzależnia ją od osiągnięcia większej pomyślności życiowej rządzonych. Powszechny dobrobyt zatem, a nie pierwotny akt zawiązania umowy społecznej jest dla niego podstawą do uznania władzy za uprawnioną do podejmowania działań. Czy jednak rzeczywistość poglądy szkockiego filozofa podyktowane były przekonaniem o ważności użyteczności w ludzkim życiu i potrzebie osiągania korzyści, jakie społeczeństwo może otrzymać od swych przywódców? Z analizy jego pism wyłania się i druga możliwość, a natura ludzka wraz z wypływającymi z niej regułami rządzącymi życiem zbiorowym społeczności wydaje się przeczyć poglądom oponentów Hume'a. Dla filozofa przekonanego o empirycznym pochodzeniu wiedzy i zaprzeczającego możliwości istnienia apriorycznych reguł, zasad bądź praw, które miałyby regulować stosunki międzyludzkie, obserwacja tego, co obecne i badanie tego, co minione, jest podstawą do wnioskowania na temat tego, co dobre i piękne, ważne i nieistotne, co budzi aprobatę i uczucia dumy, a co ich przeciwnieństwa. Z historii instytucji społecznych, doktryn prawnych i politycznych oraz myśli społecznej możemy dowiedzieć się, co ludzie chętniej wybierali, co w życiu politycznym i społecznym rzeczywiście się sprawdzało, co przyniosło im najwięcej korzyści. Nigdy jednak i nigdzie – jak podkreśla Hume – nie doszło do zawarcia umowy pomiędzy wszystkimi ludźmi, która miałaby ustalić, kto ma rządzić i na jakich zasadach. Tym samym wątpliwe wydaje się, by możliwa była legitymizacja władzy przez tego typu akt założycielski. Oczywiście sięganie do owego hipotetycznego aktu założycielskiego było w czasach Hume'a sprawą dość delikatną, bowiem spekulacje filozoficzne dawały nazbyt dużo do myślenia, gdyby przełożyć je na ówczesną sytuację polityczną. Owej umowy fundującej istnienie państwa można poszukiwać równie dobrze w odległej przeszłości, jak i stosunkowo niedawno, gdy statek z przedstawicielami Parlamentu wylądował

w Holandii po to, aby prosić Wilhelma Orańskiego o sprawowanie władzy w Wielkiej Brytanii.

Wiemy doskonale, że także dla Hobbesa i Locke'a istnienie przedpolitycznego stanu natury, z którego człowiek dzięki prawom rozumu wydzwignął się do życia w społeczeństwie, to tylko element pewnej konstrukcji teoretycznej. Bardziej liczyło się inne wskazanie: niepolityczny stan natury stanowi stałe zagrożenie, pojawiające się wraz z upadkiem państwa, choć Locke podkreślał, że nie musi to być aż takie zło, jak przewidywał autor *Lewiatana*, choć obaj podkreślali, że władza upoważnienie swe uzyskuje dzięki ludziom i ich zgodzie na podporządkowanie się jej. Zdaniem Hume'a nie ma na to jednak żadnych historycznych dowodów, a cały wywód jego poprzedników jest czysto spekulatywny: historia poświadcza wiele przypadków, gdy rządzący zyskują swe uprawnienia zupełnie inaczej. Kto więc ma rację w tym sporze? Czy dowody, jakich dostarcza historia, są wystarczające, by go rozstrzygnąć? Skąd więc pochodzą różnice w społecznych poglądach Hobbesa, Locke'a i Hume'a?

Stan natury w koncepcji Hobbesa pojmowany jest w dwojaki sposób. Z jednej strony, filozof zdaje sobie sprawę z tego, że tak wyróżniony moment w dziejach człowieka mógł w ogóle nie mieć miejsca. I w tym sensie rozważanie go jest zabiegiem czysto teoretycznym, mającym na celu wyjaśnienie mechanizmów powstawania pierwszych społeczności w oparciu o zawarcie pewnej umowy między jej przyszłymi członkami. Z drugiej strony, stan natury Hobbes pojmuje jako realne zagrożenie mogące się urzeczywistnić w sytuacji, gdy suwerenna władza przestałaby sprawować swą funkcję czy po prostu w postaci wojen, mających ówczasem miejsce w wielu zakątkach świata³.

Stan natury będący wojną wszystkich ze wszystkimi nie musi być równoznaczny z walkami zbrojnymi, lecz z czasem, w którym widok przygotowań do wojny odsuwa wizję pokoju na dalszy plan. W sytuacji, gdy każdy traktuje pozostałych jak potencjalnych wrogów, w ludzkiej naturze do głosu dochodzi niemal wyłącznie troska o własne bezpieczeństwo – tak przynajmniej najczęściej opisuje się Hobbesowskie ujęcie ludzkiej natury⁴. Z jego pism wyłania się jednak obraz od-

³ Por. następujący fragment *Lewiatana*: „Ktoś może przypadkiem pomyśleć, że nigdy nie było takiego czasu ani takiego stanu wojny, o jakim tu jest mowa; i ja myślę, że taki stan nigdy nie istniał powszechnie na całym świecie; lecz wiele jest miejsc, gdzie ludzie żyją w takiej wojnie nawet i teraz. Oto bowiem ludy dzikie w różnych miejscach Ameryki nie mają żadnego rządu poza władzą w małych rodzinach, których zgoda zależy od przyrodzonych pożądań; i ludy te dzisiaj żyją jak zwierzęta” (T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Cz. Znamierowski, Aletheia, Warszawa 2009, s. 208). Dlatego też przynajmniej do pewnego stopnia przedstawiony przez Hobbesa opis stanu natury ma uzasadnienie empiryczne. Por także: M. Kuniński, *Problem stanu natury i stanu politycznego w teorii umowy społecznej Thomasa Hobbesa*, (w:) Z. Rau, M. Chmieliński (red.), *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, Warszawa 2010, s. 111.

⁴ Por. np. I. Ziemiński, *Śmierć jako źródło i przedmiot prawa. Stanowisko Thomasa Hobbesa*, „Studia z Historii Filozofii” 2012, nr 2, s. 205.

mienny: człowiek nie tylko zamyka swe skrzynie i drzwi na klucz, a udając się w podróż zabiera ze sobą nóż, ale i kocha innych, pomaga im, jest wobec nich życzliwy i zależy mu na ich pomyślności. Zwierzęcy i egoistyczny rys charakteru człowieka jest z taką pieczołowitością podkreślany przez Hobbesa celowo, aby uwypuklić obawy przed innymi, a także dlatego, że on sam może stanowić dla nich potencjalne zagrożenie.

Sąd dotyczący zagrożenia ze strony innych często opiera się na całkowicie stronniczych uczuciach. Strach przez niebezpieczeństwem może być kompletnie nieuzasadniony, a zagrożenie nierealne, jednak dla podejmowanych działań nie ma to większego znaczenia. Wystarczy więc, że podejrzewamy kogoś o możliwość popełnienia złego uczynku, a niemal automatycznie uczucia czynią nas bardziej czujnymi i podejrzliwymi. W ten sposób rzeczywiście każdy może spodziewać się po pozostałych najgorszego: jeśli ktoś mógł nas skrzywdzić, to i inni mogą tego dokonać⁵.

Zdaniem Hobbesa to właśnie z tych obaw wynika potrzeba stowarzyszania się i wybierania suwerena gwarantującego pokój i stanowienie prawa. Wszak życie w czasie wojennej zawieruchy nie należy do najłatwiejszych:

Tak więc wszystko, co się odnosi do czasu wojny, w którym każdy człowiek jest nieprzyjacielem każdego innego, to odnosi się również do czasu, w którym ludzie żyją bez żadnego innego zabezpieczenia niż to, jakie im daje własna siła i własna inwencja. W takim stanie nie ma miejsca na pracowitość, albowiem niepewny jest owoc pracy; i co za tym idzie, nie ma

⁵ Obawy te żywymy ze względu na możliwość określonych niepożądanych zachowań pewnych jednostek, a nie na cechy wszystkich ludzi. Jak słusznie zauważa Rawls, Hobbes w swych analizach odnosi się do zwykłych ludzi, którzy mogą zachowywać się rozmaicie, a więc również w sposób ekstremalny, a nie do jednostek dysfunkcyjnych, wyrzutków społeczeństwa, osobników z zachwianym poczuciem wartości czy wreszcie dewiantów i zwyrodnialców. Stan wojny może zmienić po prostu każdego i nikt nie wie na pewno, jak zachowa się w określonej sytuacji. Por. następującą uwagę Rawlsa: „Znaczenie argumentacji Hobbesa polega po części na fakcie, że opiera się ona na całkiem wiarygodnych przesłankach dotyczących normalnych warunków życia ludzkiego. Na przykład nie zakłada on, że pycha i próżność faktycznie skłaniają wszystkich do dążenia do dominacji nad innymi. Byłoby to wątpliwe założenie. Doprowadziłoby go ono do wniosków, do których dochodzi, ale o wiele za łatwo. Tym, co czyni jego argumentację przerażającą oraz nadaje jej znaczenie i dramatyczną moc, jest to, że sądzi on, iż normalni, nawet całkiem mili ludzie mogą znaleźć się w tego rodzaju sytuacji, a ona zdegeneruje się w stan wojny. Zatraca się znaczenie tego ujęcia, jeśli kładzie się nadmierny nacisk na żądzę mocy i dominacji. *Siłą* tezy Hobbesa i powodem, dla którego jest ona tak *znaczącym* osiągnięciem (nawet jeśli Hobbes nie formułuje jej w staranny i ścisły sposób) jest to, że jej przesłanki opierają się wyłącznie na *normalnych* i mniej lub bardziej stałych warunkach życia ludzkiego, jakie *całkiem prawdopodobnie* mogłyby istnieć w stanie natury. Problem jest następujący: nie musimy być *potworami*, że by znaleźć się w poważnych opałach. Pamiętajmy, że psychologiczne i inne założenia przyjmowane przez Hobbesa nie muszą być ściśle prawdziwe w odniesieniu do każdego ludzkiego zachowania” (J. Rawls, *Wykłady z historii filozofii polityki*, tłum. S. Szymański, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2010, s. 103).

miejsca na uprawę ziemi ani na żeglowanie, nie ma bowiem żadnego pożytku z dóbr, które mogą być przywiezione morzem; nie ma wygodnego budownictwa; nie ma narzędzi do poruszania i przesuwania rzeczy, co wymaga wiele siły; nie ma wiedzy o powierzchni ziemi ani obliczania czasu, ani sztuki, ani umiejętności, ani sztuki słowa, ani społeczności. A co najgorsze, jest bezustanny strach i niebezpieczeństwo gwałtownej śmierci. I życie człowieka jest samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie⁶.

Z przywołanego fragmentu przebija troska o losy jednostki, która w stanie wojny wszystkich ze wszystkimi nie może żyć tak, jak na to zasłużyła i na co – i to jest najważniejsze – jest ją w ogóle stać. O tym więc, że człowiek jest w stanie żyć społecznie, Hobbes wcale nie wątpił. Jednak by możliwość tę mógł zrealizować, potrzebuje władcy, który swym majestatem i budzącą strach siłą okiełzna roszczenia pozostałych członków społeczności do realizacji przez nich własnej woli mocy i władania innymi.

Hobbes jako przyczyny waśni między ludźmi wskazuje rywalizację, nieufność i żądę sławy⁷. Dwie pierwsze dają się wytłumaczyć rodzajem relacji między ludźmi w stanie wojny, choć i później dają one o sobie znać. Gdy wszyscy jesteśmy równi, rzecz jasna na tyle tylko, by najstarszy był w stanie zabić najsilniejszego, każdy może sięgać po to samo. Gdy jednak nie ma żadnych praw, a w związku z tym nie istnieje sprawiedliwość, to to, co moje, to, co zdobyłem, pozostaje w moim posiadaniu do czasu, aż mi ktoś tego nie odbierze. Rywalizujemy więc o dobra i w tej rywalizacji nie ufamy nikomu. Tymczasem żądza sławy, podobnie jak omawiane później przez Hume'a duma i pokora, jest uczuciem społecznym. Oznacza to, że choć żądza ta może przejawiać się już w stanie wojny, to w pełni może się rozwinąć dopiero w państwie, w którym określone i zabezpieczone są prawa i przywileje jednostki. Wraz z pojawieniem się dobrobytu pojawia się bowiem wachlarz możliwości, z których jednostka bardziej „ambitna” niż inne może wybierać drogę prowadzącą ją w jej mniemaniu na szczyt sławy.

Należałoby zatem uznać, że nastanie suwerennej, gwarantującej bezpieczeństwo obywateli władzy narzuca pęta na zwierzęce pierwiastki ludzkiej natury. Okazuje się jednak, że jego ustanowienie nie rozwiązuje całkowicie problemów, choć wprowadza pewien ład i spokój, prawa, obowiązki i ograniczenia. Czy więc powołanie suwerena okazało się dobrym krokiem? Hobbes jest przekonany, że tak:

Uczucia, które skłaniają ludzi do pokoju, to strach przed śmiercią, pragnienie takich rzeczy, jakie są niezbędne do wygodnego życia, oraz nadzieja, że swą pilnością i pracą człowiek będzie mógł je zdobyć. Rozum zaś poddaje wygodne warunki pokoju, na których ludzie mogą dojść do zgody. Te warunki pokoju to normy, które inaczej nazywają się prawami natury⁸.

⁶ T. Hobbes, op. cit., s. 207.

⁷ Por. ibidem, s. 206.

⁸ Ibidem, s. 210.

Strach przed nagłą śmiercią, będącą wedle Hobbesa największym złem, które może spotkać człowieka, oraz potrzeba wygodnego życia, co można osiągnąć pilną i ciężką pracą, są wystarczającymi powodami unikania wojen. W porównaniu z nimi warto poprzeć każdą władzę, która zagwarantuje pokój i zabezpieczy wzajemne obowiązki, jakie nakładają na nas prawa natury. Te ostatnie bowiem same z siebie nie wystarczą, aby człowiek ich przestrzegał. Oznacza to, że gwarancja przestrzegania praw nie będących niczym innym, jak ogólnymi regułami odkrytymi przez rozum i dotyczącymi naszego zachowania życia, leży jedynie w mocy suwerena, który stoi na ich straży i pod groźbą kary zabrania je łamać.

Czym innym jest cel powstania społeczności (pokój i dobrobyt gwarantujące zaspokojenie indywidualnej potrzeby bezpieczeństwa), powody jej powstania (strach), a czym innym sposób, w jaki może dojść do wyłonienia władcy. Aby to opisać, należy wyjść od rozróżnienia uprawnień przyrodzonych (*jus naturale*) i praw naturalnych (*lex naturalis*). Pierwsze w zasadzie należy pojmować jako wolność, czyli brak zewnętrznych przeszkód na drodze realizacji własnych celów, pozwalającą nam podjąć bądź nie jakieś działania związane z zachowaniem naszej istoty. Prawa natomiast są – jak słusznie zauważa Hobbes – jednym ze sposobów, w jaki musimy, gdyż są one obowiązkiem, postępować względem nas samych i innych. W stanie wojny każdy człowiek ma wszelkie uprawnienia do każdej rzeczy i takiego doboru środków, które pozwolą mu przetrwać w jak najlepszym zdrowiu. Widzimy zatem, że rywalizacja i nieufność, o których mówiliśmy wcześniej, również mają swoje uzasadnienie i biorą się bezpośrednio z przyrodzonych uprawnień człowieka. Rozum jednak, którym według Hobbesa jesteśmy obdarzeni mniej więcej po równo, odkrywa prawa natury pozwalające wydzwignąć się z tego beznadziejnego stanu. Już dwa pierwsze prawa wytyczają bezpieczną drogę, na której można to osiągnąć. Pierwsze bowiem odnosi się do obowiązku dążenia przez wszystkich do pokoju, zaś w razie braku widoków na jego osiągnięcie pozwala mu na wybór własnej drogi do zachowania życia. Drugie prawo natury, wyprowadzane już z pierwszego, głosi, że: „człowiek winien być gotów, jeśli inni są również gotowi, zrezygnować z tego uprawnienia do wszelkich rzeczy, jak dalece będzie to uważał za konieczne dla pokoju i dla obrony własnej; i winien zadowolić się taką miarą wolności w stosunku do innych ludzi, jaką gotów jest przyznać innym ludziom w stosunku do samego siebie”⁹. W imię pokoju rezygnujemy więc z części przynależnych nam uprawnień, musimy jednak dokonać tego w wierze, że wszyscy inni również tak postąpią. W przeciwnym razie nasz akt zrzeczenia się części uprawnień stanowiłby wyłącznie akt głupoty, z którego jedyne co mogłoby wynikać – to nasza rychła zguba. Pozbawiając się części swych uprawnień, odbieramy sobie jedno-

⁹ Ibidem, s. 212.

czesnie wolność do wykroczenia przeciw innym w ich uprawnieniach do korzystania z tych samych rzeczy. Dlatego też tak ważne jest, by to wszyscy ludzie na mocy zawartej między sobą a przyszłym władcą umowy zrzekli się swych uprawnień na jego rzecz. Obowiązek obrony każdego z nas przed innymi spoczywa wówczas na jego barkach i to on ponosi za to odpowiedzialność:

Jedyną drogą do tego – czytamy w *Lewiatanie* – żeby ustanowić taką moc nad ogółem ludzi, która by była zdolna bronić ich od napaści obcych i od krzywd, jakie sobie czynią wzajemnie, i która by przez to dawała im takie bezpieczeństwo, iżby swoim własnym staraniem i płodami ziemi mogli się wyżywić i żyć w zadowoleniu – otóż jedyną taką drogą jest przenieść całą ich moc i siłę na jednego człowieka albo na jedno zgromadzenie ludzi, które by mogło większością głosów sprowadzić indywidualną wolę ich wszystkich do jednej woli [...]. To jest czymś więcej niż zgodą czy zezwoleniem; to jest realna jedność wszystkich w jednej i tej samej osobie powstała na mocy ugody każdego człowieka z każdym innym, tak jak gdyby każdy człowiek powiedział każdemu innemu: daję upoważnienie i przekazuję moje uprawnienia do rządzenia moją osobą temu oto człowiekowi albo temu zgromadzeniu pod tym warunkiem, że i ty przekażesz mu swoje uprawnienia i upoważnisz go do wszystkich jego działań w sposób podobny [...]. I tak powstaje ten wielki LEWIATAN, a raczej (mówiąc z większym szacunkiem) ten bóg śmiertelny, któremu, pod władztwem Boga Nieśmiertelnego, zawdzięczamy nasz pokój i naszą obronę¹⁰.

W umowie społecznej wszyscy ludzie zrzekają się więc swych przyrodzonych uprawnień na rzecz reprezentującego ich w następstwie tego aktu suwerena. Akt ten nie ogranicza się jednak swą treścią do wskazania, na jakiej mocy władca obejmuje rządy. Legitymizacja władzy, czyli zgoda na nasze jej podleganie i uznanie jej za prawomocną, to tylko fragment tej umowy. Jej lwia część stanowią natomiast szczegółowe uprawnienia i kompetencje suwerena i jego poddanych. Oczywiście ich omówienie, choć istotne dla zrozumienia całości wywodów Hobbesa, nie jest tutaj możliwe. Wyjaśniliśmy natomiast mechanizm dochodzenia przez ludzi żyjących w stanie natury, w czasach wojny wszystkich ze wszystkimi, do pewnego porozumienia, które staje się podstawą do ustanowienia praw i określenia wartości. Na straży jednych i drugich stoi suweren i to on jest jedynym realnym gwarantem ich obowiązywania i przestrzegania.

Legitymizacja władzy w ujęciu Hobbesa zasadza się – jak wskazaliśmy – na umowie społecznej, w której wszyscy ludzie zrzekają się części swych przyrodzonych uprawnień na rzecz suwerena stającego wówczas na straży porządku i ładu publicznego; ostatecznym sposobem uzasadnienia władzy okazuje się jednak skuteczność. Suweren cieszy się wieloma przywilejami, przede wszystkim zabrania się podważenia jego władzy. Okazuje się bowiem, że raz pozbywszy się

¹⁰ Ibidem, s. 257. Z tak zarysowanego aktu założycielskiego wyłania się następująca idea państwa: „jest jedną osobą, której działań i aktów każdy członek jakiejś dużej wielkości stał się mocodawcą, przez ugody, jakie ci ludzie zawarli między sobą w tym celu, by ta osoba mogła użyć siły ich wszystkich i ich środków, jak to będzie uważała za korzystne dla ich pokoju i wspólnej obrony” (s. 258).

swych uprawnień na rzecz władcy, podlegamy mu niemal na każdym kroku. Suweren, któremu jesteśmy winni posłuszeństwo, określa, co jest prawem i co jest z nim zgodne. Ponieważ jednak sprawiedliwość oznacza zgodność z literą prawa, każde postępowanie suwerena, jeśli tylko nie jest sprzeczne z prawem, należy uznać za sprawiedliwe, niezależnie od tego, co stanowią konkretne przepisy prawne. W tym miejscu jednak dochodzimy do zasadniczej różnicy pomiędzy pierwszymi dwoma prawami natury a prawami kolejnymi (dotyczącymi respektowania umów, życzliwości itp.). Otóż w przypadku władzy ewidentnie złej, a więc stanowiącej prawa zagrażające dobru obywateli, należy odwołać się do pierwszych dwóch praw natury, które w odróżnieniu od kolejnych mają charakter jedynie formalny, gdyż w ogóle umożliwiają zawiązanie umowy społecznej. Złe sprawowanie władzy oznacza niemożność zaspokojenia potrzeby bezpieczeństwa obywateli, mają oni zatem prawo odwołać się do drugiej części pierwszego z praw natury – umowa przestaje wówczas obowiązywać, a stan polityczny przekształca się w stan naturalny.

Zdaniem Hobbesa w zależności od tego, z jakim rodzajem suwerena mamy do czynienia, o takim ustroju możemy mówić. Jeśli więc jest nim jedna osoba, ustrój, w którym piastuje on swój urząd, określamy mianem monarchii, jeśli pełni tę funkcję kilka osób – arystokracji, zaś w przypadku, gdy suwerenem są wszyscy członkowie wspólnoty, żyją oni w demokracji. Z tego rozróżnienia rodzą się odrębne reguły, określające m.in. sukcesję władzy. Jednocześnie jednak takie postawienie sprawy przez Hobbesa pozwala stwierdzić, że nie ma znaczenia, jakiego rodzaju rządy czy ustrój panują, gdyż każde z nich może zyskać mandat społeczny.

W związku z możliwością sukcesji władzy nasze pytanie o jej legitymizację musimy postawić raz jeszcze, lecz tym razem odnieść je do osoby, która nie używała jej w sposób bezpośredni, lecz przejęła w jakiś sposób ster rządów. Piszę „w jakiś sposób”, gdyż – jak dobrze wiemy – przejęcie władzy może odbywać się na wiele sposobów. Część z nich sankcjonuje zwyczaj, tradycja, inne określają prawa dziedziczenia, namaszczenia czy wreszcie samo wskazanie następcy. Sprawy te są więc z pewnością uregulowane w każdym państwie czy państewku, a jeśli ich nie ma, to znajdują się tacy ludzie, którzy już o to zadbają zawczasu, by się jednak znalazły w jakiś zapisach.

Najważniejsze jest odniesienie naszego pytania do monarchii, gdyż tylko w tym wypadku władzę w dłoni dzierży osoba, po której śmierci mogą pojawić się różnego rodzaju perturbacje i zawirowania wokół korony. Najczęściej jednak jest tak, że to monarcha ma możliwość określenia, kto po nim oddziedziczy władzę lub komu przekaże ją wraz z osiągnięciem pewnego wieku. Brak ustanowienie ostatniej woli nie przekreśla możliwości przekazania uprawnień na inną osobę, a z pomocą może przyjść tradycja, zwyczaj, który przewiduje tego typu sytuacje i jasno określa reguły dalszego postępowania. W przypadku braku tych

ostatnich dopuszczalne jest, by nowego suwerena wybrała rada specjalistów, sędziów bądź innych uprawnionych do tego osób. W sytuacji, gdy ustrojem panującym w kraju jest arystokracja lub demokracja, nie ma możliwości lub jest tylko niewielka, by zmarli nagle wszyscy rządzący jednocześnie. Zawsze więc pozostaje ktoś u sterów władzy, a tym samym ciało decyzyjne utrzymuje się, nie tracąc poparcia swych poddanych.

Cóż jednak dzieje się w sytuacji, gdy suweren podbija obce państwo i zdobywając nowe ziemie staje się ich właścicielem? Kim jest dla tamtejszych mieszkańców i kim oni dla niego? Hobbes stwierdza, że dochodzi wówczas do zyskania mocy suwerennej siłą. Pokonani muszą jednak wyrazić aprobatę dla nowej władzy, w przeciwnym razie nie zyskuje ona legitymizacji. Łatwo możemy się domyśleć, czym kończy się takie harde postępowanie. Nowy władca z pewnością będzie wiedział, jak nagiąć karki swych nowych poddanych. Zazwyczaj jednak władza zyskuje swój mandat, lecz nie wynika to ani ze strachu jednych ludzi przed drugimi, ani potrzeby obrania obrońcy-rozjemcy, a z najzwyczajszego strachu przez zwycięskim najeżdźcą. Władza uzyskana w ten sposób objawia się tak samo wobec poddanych z własnego państwa, jak z podbitego. Oznacza to, że suweren dysponuje takimi samymi uprawnieniami, zaś rządzący mają te same obowiązki. Uprzedzając zarzut, że władza okupiona strachem i pod groźbą śmieci nie jest wiążąca, Hobbes wskazuje, że uzyskaniu legitymizacji przez wybraną przez nas władzę również towarzyszy strach i tęsknota za pokojem. To nie efekt podbicia kraju decyduje o tym, że suweren zyskuje uprawnienia do rządzenia, lecz to, że podbici przychodzą do niego, poddają się mu i przekazują swą suwerenność:

Władzę zdobytą przez podbój czy też zwycięstwo w wojnie niektórzy pisarze nazywają DESPOTYCZNĄ od słowa δεσπότης, które znaczy tyle co *pan* czy *władca*; jest to władza pana nad jego sługą. I tę władzę zdobywa zwycięzca wówczas, gdy zwyciężony, aby uniknąć grożącej mu śmierci, zawiera ugodę bądź w wyraźnych słowach, bądź przez inne wystarczające znaki woli, że póki żyć będzie i póki pozostawiona mu jest swoboda ruchów ciała, zwycięzca będzie się nim posługiwał, jak mu się podoba. Gdy zaś taka ugoda zostanie zawarta, zwyciężony jest SŁUGĄ, lecz nie wcześniej; przez słowo *sługa* bowiem [...] rozumiemy nie jeńca, który jest trzymany w więzieniu czy w więzach, póki jego właściciel, który go wziął lub kupił od kogoś, kto go pojmał, nie rozstrzygnie, co z nim robić [...], lecz takiego człowieka, który pojmany, ma pozostawioną swobodę ruchów ciała i któremu jego pan zawiera na podstawie przyrzeczenia, że on nie zbiegnie i nie uczyni żadnego gwałtu nad swoim panem [...]. Nie zwycięstwo więc daje uprawnienie do władzy nad zwyciężonym, lecz własna jego ugoda. I nie dlatego jest on zobowiązany, iż jest zwyciężony, to znaczy pobity i pojmany albo zmuszony do ucieczki, lecz dlatego, że on sam przychodzi i poddaje się zwycięzcy. I zwycięzca nie dlatego zobowiązany jest darować mu życie, że ten mu się oddał w moc [...], poddając się jego decyzji; to bowiem nie obowiązują zwycięzcy dłużej, niż jego własny osąd uważa to za stosowne¹¹.

¹¹ Ibidem, s. 288.

Podsumowując Hobbesowskie ujęcie problemu legitymizacji władzy, należy podkreślić, że dochodzi do tego za sprawą umowy wszystkich ludzi, którzy pragną pokoju, godnego i spokojnego życia, a za wszelką cenę chcą uniknąć wojny. Zrzekając się swych przyrodzonych uprawnień, zyskują stateczność, oparcie w prawach, gwarancje własności najrozmaitszych dóbr i – co najważniejsze – zachowują swe życie. Jednakże raz obrana władza nie może być odebrana inaczej niż w wyniku niemocy suwerena w stosunku do innych osób, które w naturalny sposób również przejawiają dążenie do górowania nad innymi. Tym niemniej, bez względu na to, kto ją sprawuje, jest to władza suwerenna, zaś władca nie odpowiada przed ludem – utrzymanie władzy jest w jego własnym interesie, zaś społeczny ład pojawia się jako gwarant tegoż interesu.

O ile, opisując stan natury, Hobbes podkreśla, że stosunki te ograniczają się do konfrontacji ludzkich działań podejmowanych w trakcie walki o przetrwanie i zabezpieczenie swego zdrowia i dobrobytu, o tyle zdaniem Locke'a relacje pomiędzy ludźmi są w państwie dużo bardziej skomplikowane, w dużej części wynikające z potrzeby zagwarantowania własności. Tym samym człowiek w koncepcji Locke'a jest istotą społeczną, potrzebującą innych nie tylko do tego, by razem zabezpieczyć się przed wojną, lecz także do tego, by wspólnie organizować swoje życie. Ludzi łączy najrozmaitsze interesy, a współpraca jest dla wszystkich bardzo korzystna. Człowiek nie jest typem samotnika, odludka, przypomina raczej drobnego ciułacza i posiadacza.

Różnice obu koncepcji mają swą podstawę w odmiennych sytuacjach, w których powstawały. Hobbes chciał w trwały sposób zapobiec wojnie domowej i wynikającym z niej podziałom w społeczeństwie. Locke natomiast angażował się u boku lorda Shaftesbury'ego w działania polityczne związane z obroną stronnictwa wigów, a wymierzone w Koronę, a dokładniej w absolutystyczne zapędy Karola II i jego plany związane z sukcesją tronu i objęciem go przez jego brata Jakuba. Autor *Listu o tolerancji* próbował przy tym uzasadnić dopuszczalność oporu wobec Korony w ramach konstytucji mieszanej, czyli takiej, według której Korona i Parlament muszą wzajemnie się uzupełniać i same nie mogą czegokolwiek rozstrzygnąć. Cel ten w znacznym stopniu wpłynął na przedstawiony przezeń model władzy politycznej oraz legitymizacji władzy. Jak się bowiem okaże, mandat dla rządzących udzielany jest niemal każdorazowo dla każdej władzy na nowo, a poza tym w każdej chwili może zostać jej odebrany. W przeciwieństwie więc do koncepcji Hobbesa, którego zdaniem suweren powinien pełnić swe obowiązki niemal bez możliwości podważenia jego uprawnień, Locke proponuje, by rządzący byli odpowiedzialni przed rządzonymi. Rozbieżność poglądów w tej materii bierze się chociażby stąd, że akt powołania suwerena opisywany przez Hobbesa jest jednocześnie aktem zawiązania się społeczeństwa, natomiast według Locke'a powołanie władz następuje już na długo po tym, jak wspólnota się zawiązała i pewnie nawet nieźle funkcjonuje.

W *Drugim traktacie o rządzie*, noszącym podtytuł: *Esej dotyczący prawdziwych początków, zakresu i celu rządu obywatelskiego*, Locke zauważa, że nie wyjaśni tego, czym jest władza polityczna, bez wyjaśnienia stanu natury, czyli momentu w historii ludzkości, z którego człowiek się wywodzi, a w którym już z samego powodu, że jest właśnie człowiekiem, przynależą mu pewne uprawnienia. Dla Locke'a jest to stan zupełnej wolności, gdy poza prawem natury nic nie ogranicza ludzkich działań. Zarówno Hobbes, jak i Locke uznawali, że przyrodzona wolność sprawia, że ludzie są względem siebie równi. Jednak o ile dla filozofa z Malmesbury wolność oznaczała możliwość realizacji własnego powodowanego namiętnościami chcenia, o tyle dla Locke'a była równoznaczna z możliwością rozumnej realizacji praw natury, nakazującej pogodzić interes własny z interesem ogólnoludzkim. Locke pisze o stanie natury:

Jakkolwiek jest to *stan wolności*, nie jest to jednak stan, w którym można czynić, *co się komu podoba*. Człowiek posiada w tym stanie niemożliwą do kontrolowania wolność dysponowania swą osobą i majątkiem, nie posiada jednak wolności unicestwienia samego siebie ani żadnej istoty znajdującej się w jego posiadaniu, jeżeli nie wymagają tego szlachetniejsze cele niż tylko jego samozachowanie. W *stanie natury* ma rządzić obowiązujące każdego prawo natury. Rozum, który jest tym prawem, uczy cały rodzaj ludzki, jeśli tylko ten chce się go poradzić, że skoro wszyscy są równi i niezależni, nikt nie powinien wyrządzać drugiemu szkód na życiu, zdrowiu, wolności czy majątku. Ludzie, będąc stworzeni przez jednego, wszechmogącego i nieskończenie mądrego Stwórcę, są wszyscy sługami jednego, suwerennego Pana, zostali przysłani na świat z Jego rozkazu i na Jego polecenie, są Jego własnością, Jego dziełem, zostali stworzeni, by istnieć tak długo, jak Jemu, a nie komukolwiek innemu, będzie się podobać. Wszyscy oni zostali wyposażeni w takie same zdolności i wszyscy należą do wspólnoty natury. Nie można więc zakładać istnienia wśród nas takiej *podległości*, która upoważniałaby do unicestwienia jeden drugiego tak, jak gdybyśmy zostali stworzeni jeden dla pożytku drugiego [...]. Każdy, tak jak jest *zobowiązany do zachowania siebie samego* [...] powinien także, według swych możliwości, *zachować resztę rodzaju ludzkiego*¹².

Przytoczony fragment przywołuje postać Stwórcy, w którego istnienie Locke wierzy i któremu przypisuje zarówno moc sprawczą, jak i chęć porozumiewania się z nami za pomocą ustalonych przez siebie praw przyrody. Jego rola okazuje się niezwykle doniosła w całości rozważań angielskiego filozofa. Jest on bowiem zarówno naszym Stwórcą, jak i suwerenem, do którego należymy, któremu zawdzięczamy nasze uprawnienia i którego praw zobowiązani jesteśmy słuchać i przestrzegać. Te prawa, odkrywane przez nas – jak twierdzi Locke – za pomocą rozumu, są właśnie prawami natury, które określają nasze przyrodzone uprawnienia i podstawowe zasady współżycia z innymi. A zatem przynależna nam wolność ograniczona jest bezwzględny obowiązkiem zachowania naszego własnego życia, wszak nie należy ono do nas, lecz do Stwórcy, którego jesteśmy własnością, oraz zachowania w miarę możliwości pozostałych członków ludzkiego rodu. In-

¹² J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, PWN, Warszawa 1992, s. 166.

stynkt samozachowawczy ma tu więc pierwszeństwo przez instynktem społecznym. Zachowanie naszego życia jest dla nas ważniejsze niż zachowanie całego rodzaju ludzkiego, lecz by oba te cele móc zrealizować, musimy kierować się nakazem pokoju. To również w jego imieniu należy karać tych, którzy go zakłócają i występują przeciw ustalonemu łaadowi społecznemu. Jednocześnie jednak musimy liczyć się z tym, że i my sami możemy być ukarani przez innych. Każdy więc, jak pisze Locke, dzierży prawo w swych rękach. Nikt w tym stanie nie jest więc wyróżniony i nie cieszy się większymi przywilejami: książę nie jest lepszy od żebraka¹³.

Ponadto każdy ma prawo „czynić sobie ziemię poddaną” i czerpać korzyści z pracy własnych rąk. To właśnie z faktu, że naszą pracą, naszymi spracowanymi dłońmi, naszym nakładem wysiłków i czasu możemy czegoś dokonać z „ziemią”, wynika to, iż własność oraz prawo do jej zachowania wynika już z samego prawa natury, a nie jest skutkiem konsensusu między ludźmi¹⁴. Z tego powodu, że obdarzeni jesteśmy różnymi zdolnościami i jednym łatwiej przychodzi wypracować dobra niż innym, pojawiają się materialne nierówności. Sytuacja ta, jak trafnie zauważa Locke, pogłębiła się jeszcze bardziej, gdy wynaleziony został pieniądz jako środek płatniczy. Przyrodzona wszystkim ludziom równość coraz częściej zanika, ale dzieje się tak jedynie na płaszczyźnie materialnej, nie zaś na płaszczyźnie naturalnej. Wprowadzenie pieniądza zmieniło pierwotną sytuację, w której w naturalny sposób każdy gromadził dobra w ilości koniecznej do zaspokojenia swych potrzeb; w przeciwieństwie do darów ziemi pieniądz może bez obawy o zepsucie leżeć spokojnie w sakiewce.

¹³ Tym postulatem Locke przeciwstawia się koncepcji Roberta Filmera (zwolennika monarchii absolutnej), który w swym *Patriarsze* twierdził, że rodzimy się od razu podporządkowani politycznie. Władza według niego bezpośrednio wywodzi się z faktu, że wierni podlegali swoim patriarchalnym przywódcom biblijnym, zaś wcześniej Adam uzyskał ją od Boga. Legitymizacja władzy w tym ujęciu ogranicza się wówczas do uznania, że monarcha dzierży władzę w swych dłoniach z boskiego nadania, akt ten jest zresztą zdaniem Filmera łatwy do uzasadnienia, gdyż wszyscy władcy stanowią jedną wielką rodzinę i jeśli u zarania dziejów jeden z nich władzę tę otrzymał, to teraz jest ona już tylko w prawowity sposób przekazywana. Więcej na ten temat por. R. Filmer, *Patriarcha, or the Natural Power of Kings*, Lightning Source Incorporated 2008.

¹⁴ Por. następujący fragment: „Mimo że ziemia i wszystkie niższe istoty są wspólne wszystkim ludziom, to jednak każdy człowiek dysponuje *własnością* swjej *osoby*. Nikt nie ma do niej żadnego uprawnienia poza nim samym. Możemy więc powiedzieć, że *praca* jego ciała i *dzieło* jego rąk słusznie należą do niego. Cokolwiek zatem wydobył on ze stanu ustanowionego i pozostawionego przez naturę, złączył ze swą *pracą* i przyłączył do tego, co jest jego własne, uczynił swą własnością. Do tego, co zostało przez niego wydobyte ze wspólnego stanu, w jakim zostało umieszczone przez naturę, jego praca dołączyła coś, co wyklucza już do tego powszechne uprawnienie innych. *Praca* ta jest bezsprzecznie własnością pracownika, stąd żaden człowiek, poza nim samym, nie może być uprawniony do tego, co raz już zostało przez niego zawłaszczone tam, gdzie pozostają jeszcze dla innych nie gorsze dobra wspólne” (J. Locke, op. cit., s 181).

Własność rozumiana jako prawo do posiadania czegoś i zachowania go oraz moc stanowienia o nim stała się więc dla Locke'a ważnym wyznacznikiem czy też określeniem człowieka. To właśnie w zabezpieczeniu tego prawa widział on jeden z celów założenia zorganizowanego – w sensie instytucjonalnym – państwa. Możliwość odnoszenia się do bezstronnego sędziego rozstrzygającego najrozmaitsze spory dotyczące dóbr oraz praw ich własności, przeniesienia tych uprawnień itp. stanowiły o zaletach i korzyściach płynących z funkcjonowania praworządnej władzy:

Żadne społeczeństwo polityczne nie może mieć miejsca bez istnienia w nim władzy zachowania własności i karania wszystkich przestępstw w tym społeczeństwie. Społeczeństwo polityczne istnieje tam i tylko tam, gdzie każdy z jego członków zrezygnował ze swej naturalnej władzy i złożył ją w ręce wspólnoty, nie wyłączając jednak tym samym możliwości odwołania się do ustanowionych przez nie praw. Stąd też ustają wszystkie prywatne sądy, a wspólnota na mocy stałych i niezmiennych praw jest bezstronnym i jedynym rozjemcą dla wszystkich. Ludzie, których wspólnota wyposażała w autorytet do wykonywania tej władzy, decydują w spornych kwestiach dotyczących uprawnień, jakie mogą pojawić się między członkami społeczeństwa, oraz karzą za przestępstwa, jakich jego członkowie dopuszczają się przeciwko niemu, stosując kary przewidziane przez prawo. Po tym można łatwo poznać, którzy ludzie żyją w społeczeństwie politycznym, a którzy nie. Ci, którzy są zjednoczeni w jednej społeczności, podlegają wspólnie ustanowionemu prawu, posiadają trybunał, do którego mogą się odwołać, a który dysponuje autorytetem władnym rozstrzygać spory między nimi i karać przestępców, należą razem do społeczeństwa obywatelskiego. Natomiast ci, którzy nie mają takiej wspólnej instancji odwoławczej, ziemskiej instancji, nadal pozostają w stanie natury. Tam, gdzie nie ma żadnego innego sędziego, tam każdy jest sędzią i wykonawcą praw dla siebie samego¹⁵.

Widzimy zatem, że społeczeństwo obywatelskie, aby powstać, wymaga, by jego członkowie założyciele, którymi są wszyscy ludzie, zrzekli się przynależnych im na mocy prawa natury uprawnień do karania. Od tej chwili moc ta zostaje scedowana na władzę, która sprawując powierzony urząd, stoi na straży dobra publicznego. To ustanowienie ziemskiego sędziego pozwala ludziom na przekroczenie przyrodzonego im stanu natury i urządzenie swego życia wokół spraw wspólnoty. Dzieje się to właśnie za sprawą obrania sędziego nie będącego przychylnym żadnej ze stron jakiegokolwiek sporu. Jego bezstronność gwarantuje, że każdy wobec prawa jest równy. Widać, że prawo stanowione jest odzwierciedleniem boskiego prawa zawartego w naturze, a jedynie odkrywanego przez rozum. Żyjąc w społeczeństwie obywatelskim, pozbywamy się niepewności bądź co bądź towarzyszącej nam w stanie natury. Stałość praw i gwarancja ich powszechnego panowania pozwala nam poczuć się bezpieczniej i, co ciekawe, poszerzyć nasze poczucie wolności. Jak bowiem słusznie zauważa Locke, dopiero w takiej społeczności, w której istnieje sprawiedliwy arbiter, nasza wolność zyskuje swą pełnię:

¹⁵ Ibidem, s. 222.

Nikt przecież nie może podlegać prawu, z którym nie został zapoznany. Prawo to może być tylko odkryte i ogłoszone przez rozum, stąd też nie można twierdzić, że ten, który nie może posługiwać się rozumem, podlega temu prawu. Dlatego dzieci Adama zaraz po urodzeniu nie znajdowały się pod rządami prawa rozumu i tym samym nie były od razu wolne. Prawo bowiem w swym zamyśle stanowi nie tyle ograniczenie, co wyznaczenie kierunku postępowania wolnej, rozumnej jednostki, zgodnie z jej właściwym interesem i nie zezwala na nic więcej niż na to, co należy do dobra ogółu tych, którzy mu podlegają [...]. Mimo że mogą zostać popełnione błędy, to jednak celem prawa nie jest znoszenie i ograniczanie, lecz zachowanie i powiększanie wolności. Stąd też do wszystkich istot zdolnych do podlegania prawu odnosi się zasada: *gdzie nie ma prawa, nie ma wolności*. Wolność bowiem sprowadza się do niezależności od przymusu i gwałtu ze strony innych. Nie jest więc to, jak się nam mówi, wolnością, gdyby każdy robił to, co mu się podoba. Któż bowiem mógłby być wolny, gdyby inny był w stanie go tyranizować? Być wolnym, to znaczy dysponować i swobodnie, zgodnie z własnym sumieniem, kierować własną osobą, działaniem, majątkiem, całą swą własnością z przyzwoleniem prawa, któremu się podlega, nie być więc poddanym czyjejś arbitralnej woli, ale kierować się bez przeszkód własną wolą¹⁶.

Widzimy więc, dlaczego prawa są tak ważne – nie tylko stabilizują stosunki międzyludzkie, narzucając im pewne wspólne wszystkim ramy funkcjonowania, ale także są warunkiem istnienia wolności. By móc się cieszyć, choćby najdrobniejszymi radościami naszego życia, potrzebujemy do tego spokoju i gwarancji nietykalności wszelkich przyrodzonych uprawnień. Dopiero wówczas możemy w pełni doświadczyć życia, gdy inni nie nastają na nasze zdrowie i mienie. O to zaś zadbać może jedynie prawo natury, które zostaje uzupełnione o prawo stanowione, dające gwarancję jego respektowania w stanie politycznym. Społeczeństwo obywatelskie daje możliwość całkowitej realizacji ludzkiej wolności. Wszak wszystkie nasze interesy są zabezpieczone, a prawa szanowane, nikt nie może nam niczego bezprawnie odebrać, a my w pełni tym zarządzamy. W rozdziale VIII *Dругiego traktatu*, zatytułowanym *O początkach społeczeństw politycznych*, czytamy, że akt założycielski takiego społeczeństwa musi opierać się na zgodzie, która łączy określoną grupę osób zainteresowanych w zjednoczeniu się we wspólnocie¹⁷. Zgoda ta stanowi jeden z warunków legitymizacji władzy, i choć jest warunkiem koniecznym, to nie jest warunkiem wystarczającym. Chociaż bowiem grupa ludzi chce połączyć się pod jednym sztandarem i żyć w świetle tych samych praw, na straży których stoi wspólnie obrany rząd, to legitymizacja władzy wymaga określonej formy rządów.

W ramach konstytucji mieszanej, która obowiązywała wówczas w Anglii, Korona i Parlament utrzymywali się wzajemnie w ryzach, często szantażując się i szachując. Zdaniem Locke'a ustrój taki, tzn. umożliwiający rozdzielenie poszczególnych władz, najlepiej zapewnia ochronę wszystkich ludzi, gwarantuje ich równość wobec praw i nie czyni nikogo lepszym od innych. Tym samym zapędy

¹⁶ Ibidem, s. 201.

¹⁷ Ibidem, s. 230.

absolutystyczne prowadzą do zaburzenia tego porządku i skutkują złamaniem praw ludności, która obrała rządzących. Monarchia nie będzie więc nigdy taką formą ustroju, która mogłaby zyskać legitymizację. Wszak tej ostatniej nie można zdobyć, przymuszając ludzi do określonych zgodnych wyborów. Legitymizację otrzyma tylko taka władza, którą współobywatele na mocy umowy społecznej zgodnie wybiorą spośród tych, które są możliwe do przyjęcia. Kryterium uznawalności władzy staje się racjonalność przemian ustrojowych, jakie mają zachodzić w społeczeństwie. Wyklucza to z kręgu możliwych do uznania form rządów te niewłaściwe, które przemianom tym nie odpowiadają. W tej perspektywie po raz kolejny najważniejsze okazuje się wykluczenie legitymizacji pewnych ustrojów, a w tym monarchii absolutnej:

Przyjęte przez Locke'a kryterium legitymizacja ustroju jest kryterium negatywnym – jak zauważa Rawls – wyklucza pewne formy ustroju jako nielegitymizowane: takie, których nie można by przyjąć (przystąpić do nich) w ciągu porozumień w historii idealnej. Kryterium to nie określa najlepszych lub idealnych, lub choćby lepszych ustrojów politycznych. Aby to zrobić, Locke musiałby utrzymywać, że istnieje jeden najlepszy ustrój albo kilka równie dobrych ustrojów, które można by przyjąć (lub do nich przystąpić). Aby tak twierdzić, potrzebowałby o wiele bardziej ogólnej doktryny. Prócz tego byłoby to znacznie więcej niż Locke wymagał dla swoich celów politycznych. Bardzo rozsądnie przedstawia on argumentację za tym, czego potrzebuje, i nic ponadto¹⁸.

Co ciekawe, monarchia absolutna jest tym rodzajem ustroju, który nie jest w stanie uzyskać legitymizacji nie tylko w swej obecnej formie, ale i po przekształceniach. Król, który dzierży w swym ręku całość władzy, sam musi być sędzią we własnych sprawach, co jest niezgodne z zasadami umowy społecznej. Stać się to może jednakże jedynie za cenę ogromnych przemian ustrojowych, na drodze których ostatnia z form rządu osiągnie formę możliwą do uznania. Oznacza to, że podbity kraj, który zyskał nowego władcę, z czasem może uznać jego rząd, choć początkowo odmawia on swego poparcia. Do tego czasu, zdaniem Locke'a, władza jest w rękach ludu, a on sam żyje w stanie natury, choć z punktu widzenia owego władcy – rządzi tak czy siak, z poparciem ludności czy bez niej.

Autor *Dwóch traktatów o rządzie*, podobnie jak Hobbes, postuluje istnienie stanu natury, jednak wyciąga z tego założenia odmienne wnioski, przeciwstawiając władzy suwerennej władzę powierzoną, której realizacja dokonuje się w sposób pośrednio kontrolowany przez poddanych. Jak na tym tle przedstawia się koncepcja legitymizacji władzy przedstawiona przez Hume'a? Co decyduje o jej odmienności? Inne praktyczne cele, jakim miała służyć ta koncepcja? A może inna wizja ludzkiej natury?

¹⁸ J. Rawls, op. cit., s. 199.

Swoje poglądy dotyczące legitymizacji władzy i innych spokrewnionych z tym zagadnieniem problemów Hume najobszerniej przedstawił w serii esejów: *O umowie założycielskiej*, *O początkach rządu* i *O pierwszych zasadach rządu*¹⁹, dla których doskonale tło stanowią analizy natury ludzkiej zawarte w *Traktacie*. Już w początkowych akapitach pierwszego z wymienionych esejów Hume przeciwstawia się pogładowi głoszącemu, że władza pochodzi z boskiego nadania: uznanie, że całość ludzkiego świata stanowi arenę dla wyroków Opatrzności, nie jest uzasadnieniem dla sprawowania władzy przez konkretną osobę, skoro po ten sam argument może sięgnąć każdy. Oznaczać to może, że z boskiego nadania panował zarówno Tytus Flawiusz i Marek Aureliusz, jak i Herod Wielki czy Rodrigo Borgia. „Cokolwiek faktycznie się zdarza – pisze Hume – uwzględnione jest w ogólnym planie czy zamiarze Opatrzności; z tej racji nawet największy i najbardziej prawowity książę nie może rościć sobie pretensji do jakiejś szczególnej świętości i nienaruszalności swej władzy; pretensji większej niż podrzędny sędzia czy nawet uzurpator albo rozbójnik czy pirat”²⁰.

Do kwestii zawiązania przez ludzi umowy społecznej, stanowiącej podstawę przyszłej administracji, Hume odnosi się dość sceptycznie. Co prawda uznaje, że ludzie w stanie natury, czyli przed poddaniem wszelkich swoich zdolności kształceniu, są mniej więcej równi, to jednak jest przekonany, że taka umowa, jaką byliby oni w stanie zawrzeć, choć wszystkich podporządkowywałaby jednemu z nich i sprawdzała się w praktyce, to nie byłaby wystarczająca do utworzenia państwowości i władzy, jaką znano w czasach Hume’a. Pierwotna umowa musiała jego zdaniem ustalać rządy silnej ręki, każącej za każdy przejaw niepodporządkowania się. Bez tej przemocy wobec reszty grupy prawdopodobnie wódz czy jakiś inny władca straciłby swą władzę i uprzywilejowaną pozycję. Ta niepisana umowa głównie pozwalała więc na określenie, kto przewodzi wspólnocie i jakie są możliwe kary i nagrody za określone działania. Zasady z niej wynikające stosują się więc raczej do małych grup, a nie do wielkich społeczności, określanych mianem cywilizowanych, w których administracja i rządzący, przestrzegając praw, na straży których stoją, nie używają do realizacji swych celów siły. W ten sposób mógł przewodzić swą grupą legendarny Robin Hood, ale trudno byłoby na niej oprzeć powstanie nowoczesnych zinstytucjonalizowanych organizmów państwowych. Na podstawie niepisanego prawa przewodzi ten, którego uznaje większość, co wcale nie oznacza, że jest on najsilniejszy. Choć jednak oprócz siły może on posłużyć się również sprytem i podstępem, to gdy to właśnie jej mu zabraknie, zaraz zjawi się ten, kto zechce go obalić i przejąć rządy. Wspólna zgoda staje się

¹⁹ Wszystkie one ukazał się w tłumaczeniu Michała Filipczuka w „Principiach” 2002, nr XXXII–XXXIII. W zbiorze przekładów znajdują się również takie eseje Hume’a, jak chociażby: *O biernym posłuszeństwie*, *O partiach w ogólności* czy *O niezależności parlamentu*.

²⁰ D. Hume, *O umowie założycielskiej*, tłum. M. Filipczuk, „Principia” 2002, nr XXXIII–XXXIII, s. 32–33.

więc w takich przypadkach podstawą do udzielenia legitymizacji władzy przywódcy, to zaś jednak w żadnym wypadku nie stanowi ani źródła władzy dzisiejszych rządzących (na zasadzie analogii do filmerowskiego dziedziczenia władzy po pierwszych przywódcach religijnych), ani też nie jest żadną analogią do współczesnego procesu ich uznawania.

Hume stwierdza ponadto, że ludzie dzicy nie byłoby nawet w stanie pojąć korzyści płynących z powszechnej zgody na scedowanie własnych przyrodzonych uprawnień na jednego człowieka. Swą uwagę skupiali raczej na doraźnych korzyściach płynących z najrozmaitszych działań wodza i tylko drogą nawyku z czasem ustalili, że muszą komuś podlegać, a najczęściej jest nim ten, kto właśnie nimi kieruje i potrafi zadbać o ich los. Powstała umowa jest więc wynikiem przyzwyczajenia, a każdy nowo narodzony czy nowo przybyły do społeczności w sposób dobrowolny, choć tylko milczący, legitymizuje władzę wodza.

W sukurs Hume'owi przychodzi historia dziejów ludzkości, pozwalając podać krytykę koncepcję Locke'a, który dowodził, że także obecnie ludzie rodzą się wolni i nie mają wobec nikogo żadnych zobowiązań, dlatego też muszą każdorazowo na nowo legitymizować władzę, by następnie prawnie jej podlegać. Koncepcji takiej Hume zarzuca nadmierną spekulatywność i nieznamość historii, która nie poświadcza, że taka umowa miała kiedykolwiek miejsce.

Przeciwnie – czytamy w eseju *O umowie założycielskiej* – wszędzie natrafiamy na władców, którzy uważają poddanych za swą własność i domagają się uznania niezależnego prawa do suwerenności władzy zdobytej na drodze podboju albo sukcesji. Wszędzie natrafiamy również na poddanych, którzy uznają to prawo księcia i przyjmują, że od urodzenia zobowiązani są do posłuszeństwa wobec konkretnego władcy, tak jak od urodzenia winni są rodzicom szacunek i mają wobec nich obowiązki²¹.

Krytyka Hume'a wiąże się ściśle z jego stanowiskiem filozoficznym. W jego empiryzmie, dużo radykalniejszym niż genetyczny empiryzm Locke'a, doświadczenie stanowi jedyną płaszczyznę uznawania realności faktów. Nie znajdziemy u Hume'a wskazania warunków możliwości uznawania czegoś za realne. Warunkiem postępu politycznego ludzkości, wiodącego do takich form sprawowania władzy, w których możliwa jest największa realizacja ludzkiej wolności, jest umowa społeczna – to warunek logiczny, a nie fakt, który empirycznie miał się kiedyś wydarzyć i którego ślady mogliby napotkać historycy. Dla radykalnego empirysty i historyka, jakim był Hume, jedynym potwierdzeniem istnienia takiej czy innej formy władzy jest natomiast realna sytuacja polityczna. Dlatego też jego zdaniem historia może co najwyżej pouczyć nas, że rządy uzyskały swe uprawnienia jedynie na drodze uzurpacji i podboju oraz stopniowego przeobrażenia. W tym miejscu jego koncepcja zdradza powinowactwa z *Księciem* Machiavellego. Podobnie jak florencki myśliciel Hume również wysnuwał swe wnioski

²¹ Ibidem, s. 35.

na podstawie wiedzy historycznej. Jego zdaniem nawet przypadek przejęcia części ziem i dóbr wynikający z mariażu członków różnych rodów w jakiś sposób uwłacza miejscowej ludności, gdyż niczym własność materialna zmieniają oni swego właściciela. Nikt nie pyta ich przy tym, czy wyrażają zgodę na nowego pana, tak jak zazwyczaj nikt nie pyta ich o zgodę na płacenie podatków czy prawo pierwszej nocy. Inny zarzut kierowany wobec koncepcji umowy społecznej dotyczy różnorodności historii poszczególnych państw, w których do przejęcia władzy dochodziło na drodze rewolucji, zmiany sukcesji, a te zdaniem autora *Traktatu* i tak podyktowane są werdyktem niewielu osób, a nie całych rzesz obywateli.

W tych nielicznych przypadkach – pisał – gdy, jak mogłoby się wydawać, miało miejsce porozumienie, zwykle było ono tak nieformalne i ograniczone do tak wąskiego kręgu albo w takim stopniu towarzyszyły mu podstęp i przemoc – że nie mogło mieć większego znaczenia [...]. Rozum, historia i doświadczenie uczą nas, że wszystkie społeczeństwa polityczne miały początek zdecydowanie mniej sympatyczny i harmonijny; i gdyby ktoś miał wybrać okres, kiedy zgoda ludzi uwzględniana była przy publicznych transakcjach w stopniu najmniejszym, to byłby to właśnie okres ustanawiania nowego rządu²².

Hume nie przekreśla zalet umowy społecznej, uważa nawet, że stanowi ona najlepszą podstawę do legitymizowania władzy, jednak zaznacza, że niestety nie ma ona miejsca w dziejach ludzkości, a jeśli nawet, to obowiązuje tylko w niewielkim zakresie i dotyczy jedynie małych grup. Jego ambicją jest wskazanie innej podstawy do prawowitego objęcia władzy, która byłaby równie ważna co powszechna zgoda. Znajduje ją, jak sądzi, w ludzkiej naturze, a dokładniej – w ludzkim poczuciu moralnego obowiązku.

Obowiązki moralne Hume dzieli na dwa rodzaje: wywodzące się bezpośrednio z ludzkiej natury i z refleksji nad potrzebami ludzkiego społeczeństwa. Pierwsze będą odnosić się do takich uczuć, jak miłość do potomstwa, wdzięczność dla dobroczyńców czy litość dla nieszczęśliwych. Wszystkie one w pewnej mierze wywodzą się z typowo ludzkiej zdolności współodczuwania czy sympatii dla innych. Stanowiąc podstawę regulacji najprostszych i jednocześnie najbardziej podstawowych relacji międzyludzkich, słusznie zyskują moralną aprobatę. „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”²³. Drugi rodzaj obowiązków wywodzi się z doświadczenia i namysłu nad funkcjonowaniem człowieka w społeczeństwie, mają więc one charakter wtórny wobec obowiązków

²² Ibidem, s. 39.

²³ J. B. Stewart, *The Moral and Political Philosophy of David Hume*, New York – London 1963, s. 105.

naturalnych, możemy również określić je jako sztuczne bądź społeczne. Zaliczyć do nich należy sprawiedliwość, respektowanie własności innych, wierność, posłuszeństwo czy dotrzymanie przysięg²⁴. Zdobywamy je w doświadczaniu świata, w jakim przychodzi nam żyć; z funkcjonowania w nim rodzi się poczucie potrzeby ograniczenia własnych naturalnych potrzeb do traktowania nas samych jako najważniejszych. Jedynie na tej drodze uczymy się osiągać wspólne korzyści i wypracowywać odpowiednie do takich celów mechanizmy postępowania. A należą do nich również prawa panujące w danym kraju, jego instytucje i w końcu panujący w nim ustroj²⁵. Potrzeba poddania się władzy zwierzchniej płynie więc z doświadczenia uczącego nas, że korzyść ogółu jest najważniejszą pobudką naszych działań. I tylko w imię takich korzyści społecznych powinniśmy przyjąć wspólne prawa i uosabiających je państwowych urzędników, np. sędziów czy rządzących²⁶. Kto jednak zasługuje na to, by zostać uznanym za prawowitego suwerena? Komu należy się poparcie?

Na to pytanie Hume odpowiada, że ludzie mają szczęście, gdy mogą powiedzieć, że ich suwerenem jest człowiek obecnie rządzący, który swą władzę odziedziczył, gdyż od wieków jest ona w rękach jego rodziny. Niestety, w rzeczywistości dużo częściej mamy do czynienia z przerywaniem sukcesji i zmianami rządów, a nawet całych ustrojów. Oznacza to, że nie jesteśmy w stanie wskazać na inną podstawę legitymizacji władzy, jak uznanie, że jest lub będzie ona w stanie zapewnić ludności największą ilość korzyści. Nadzieja na poprawę warunków bytowych, zarówno poszczególnych jednostek, jak i ogółu, choć ten ostatni rzadziej bywa przedmiotem zainteresowania większości, jest z pewnością tym, co zaprzęta naszą uwagę przy wyborze przyszłych lub też tylko uznaniu obecnych rządzących. Źródłem legitymizacji władzy jest więc potrzeba spokojnego i godnego życia, które można osiągnąć jedynie drogą obrania administracji, sądownictwa czy w ogóle szeroko pojmowanej władzy²⁷. Dlatego też

²⁴ Por. D. Hume, *O umowie...*, s. 44. Podział ten zasadza się na Hume'owskim rozróżnieniu cnót naturalnych i sztucznych (*vel* społecznych). Szerzej na ten temat por. D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum C. Znamierowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005, zwłaszcza księga III.

²⁵ D. Hume, *Traktat...*, s. 618 i nast.

²⁶ Por. następujący fragment: „Przekonujemy się, że rząd utrzymuje porządek publiczny o wiele skuteczniej, a zasady naszej natury znacznie ściślej strzegą naszego zobowiązania wobec sędziego niż współobywateli. Miłość własności tkwi w sercu człowieka tak mocno, że wielu nie tylko jej ulega, lecz naraża się na wszelkie niebezpieczeństwa i znosi trudy oraz dozór rządu. Ludzie, raz wzniosłszy się do tego stanu, choć często dają się zwieść egoistycznym namiętnościom, zazwyczaj potrafią uchwycić wyraźną korzyść płynącą z bezstronnego wymierzania sprawiedliwości” (D. Hume, *O początkach rządu*, (w:) D. Hume, *Wybór esejsów*, s. 51).

²⁷ Sam sposób obierania władzy i uzyskania przez nią znaczenia w oczach ludzi Hume odmalowuje następującymi słowami: „Ci, którzy jako pierwsi zdobywają ową rangę sędziów w wyniku milczącej czy wyartykułowanej zgody ludzi, muszą być obdarzeni wyższymi, osobistymi cnotami męstwa, siły, prawości czy roztropności, które wzbudzają respekt i zaufanie. Gdy zaś

w przeciwieństwie do uprawnienia do własności, które zależy od sposobu zdobycia dóbr, uprawnienie do sprawowania władzy nie zależy od sposobu jej zdobycia, ale jakości jej sprawowania. Dlatego też, zdaniem Hume'a, jedyne sensowne kryterium legitymizacji władzy stanowi zasada jej użyteczności. Warto przy tej okazji zauważyć, że podobnie jak jego poprzednicy, Hume stara się połączyć w swych dociekaniach dwa wątki – racjonalną wizję lepszego stanu państwowego, który stanowi cel działań – z psychologicznymi motywami, które wiodą jednostkę do realizacji tego celu. O ile dla Hobbesa czynnikiem motywującym był strach i egoizm jednostki (także suwerena), a dla Locke'a dążenie do pogodzenia własnego dobra z dobrem ogółu społeczeństwa, o tyle Hume zauważa, że problem jest nieco bardziej skomplikowany. Przypatrując się losom państw i rządzących nimi władców, Hume dostrzega jednostronność obu wcześniejszych stanowisk – z jednej strony nadmierne podkreślanie egoizmu przez autora *Lewiatana*, z drugiej zaś nadmierny optymizm Locke'a, który każdego człowieka obdarzył w równym stopniu rozumnością pozwalającą wybrać najlepsze rozwiązanie, w którym uda się respektować dobro wszystkich członków społeczności. Według Hume'a skuteczność i trwałość władzy możliwa będzie wtedy, gdy uda się pogodzić dwa ludzkie dążenia: egoizm jednostek i ograniczoną zycżliwość, jaką żywią one nie w stosunku do całego rodzaju ludzkiego, ale w stosunku do osób im najbliższych²⁸. Ma to szczególne znaczenie w przypadku urzędników państwowych, w tym władcy. Nie sposób wymagać, aby każdy z nich mógł kierować się tak dalekosiężnym celem, jakim byłaby odległa w czasie pomyślność całej społeczności. Należy zatem sprawić, aby swego własnego dobra upatrywali w sprawnym wykonywaniu urzędu (co wiedzie do szczegółowych rozstrzygnięć, takich jak obieralność urzędników wynagradzanych za sprawne realizowanie prawa). Hume dużo bardziej niż Hobbes i Locke byłby skłonny stwierdzić, że naturalne przemiany polityczne dokonują się nie w sposób gwałtowny, ale dzięki stopniowemu kształtowaniu obyczajów i reguł sprawowania władzy.

rząd zostanie już utworzony, wówczas wzgląd na urodzenie, pozycję społeczną oraz stanowisko ma na ludzi ogromny wpływ i wspiera rozporządzenia sędziego. Książę lub przywódca występuje przeciwko wszelkim zamieszkom naruszającym porządek jego społeczności. Nawołuje wszystkich swych zwolenników i wszystkich ludzi uczciwych, aby pomogli mu przywrócić porządek [...]. Wkrótce książę zdobywa sobie władzę wynagradzania za taką służbę i w toku rozwoju społeczeństwa ustanawia podległych mu ministrów, a często również siły zbrojne, którzy to ludzie w popieraniu jego władzy wyraźnie dostrzegają własną doraźną korzyść. Wkrótce nawyk utrwała to, co w sposób niedoskonały zainicjowały inne zasady natury ludzkiej, a ludzie, raz przyzwyczajeni do posłuszeństwa, nigdy już nie myślą o porzuceniu tej ścieżki, wydeptanej przez nich samych i przez ich przodków; ścieżki, na której trzyma ich tyle oczywistych, naglających pobudek” (D. Hume, *O początkach rządu...*, s. 51).

²⁸ Szczegółowe omówienie Hume'owskiego rozumienia sympatii znajdziemy w pracach M. Pyki, *O uczuciach, wartościach i sympatii. David Hume, Max Scheler*, Kraków 1999 oraz A. Grzebińskiego, *Kategorie „podmiotu” i „przedmiotu” w Davida Hume'a nauce o naturze ludzkiej*, Toruń 2005, s. 290–311.

Każdy z przywołanych w niniejszym artykule filozofów okazuje się dzieckiem swych czasów, a więc głosicielem pewnej prawdy, która w nim dojrzewała, by ostatecznie przywdziać formę, na którą ich zdaniem było pewne zapotrzebowanie. Hobbes w obawie przed wojną domową zaproponował model społeczeństwa rządzonego silną ręką, społeczeństwa, w którym suweren stoi na straży prawa i sam rozlicza nas z jego przestrzegania. W jego mniemaniu człowiek potrzebuje silnego przywódcy, gdyż sam nie sprosta obowiązkowi. Bo choć sam może sobie je wyznaczyć, to bez groźby kary nie będzie ich jednak realizować. Podejście Locke'a jest najbardziej spekulatywne i w największym stopniu cechuje je chęć ujrzenia określonej władzy u sterów państwowości. Na kształt jego koncepcji politycznej wpłynęło poczucie obowiązku wobec stronnictwa wigów. Zaspokojenie potrzeb reprezentowanej zasadniczo przez nową szlachtę i mieszczaństwo grupy politycznej stanowi o ograniczoności stanowiska Locke'a. Podobnie jak koncepcja Hobbesa nie przekonuje nas ona swymi argumentami i nie wyjaśnia, dlaczego właściwie powinniśmy zgodzić się na te lub inne rządy. Tymczasem umiarkowana koncepcja Hume'a, poszukująca w historii sprawdzonych wzorców, uznająca, że skoro istniejący stan polityczny nie jest nieznośny, to można co najwyżej go udoskonalać, wydaje się najbardziej realistyczna, jakkolwiek, podobnie jak wcześniejsze, silnie zależy od sytuacji politycznej, w której przyszło żyć Hume'owi.

Wydaje się, że propozycja Hume'a jest najbliższa rzeczywistości, a jej praktycyzm jest nie do przecenienia. To im właśnie kierujemy się, zmierzając kolejny raz do urn wyborczych, kiedy wyrażamy mandat swego poparcia dla naszym zdaniem najlepszych kandydatów na rządzących. Bez znaczenia jest wówczas, czy głosujemy na kogoś, bo uznajemy go za naszego najlepszego przedstawiciela, czy też głosujemy przeciwko tym, których mogą wybrać współobywatele. Zatem nawet tylko spodziewana korzyść jest dla nas pewniejszą podstawą i z pewnością ma ona pierwszeństwo przed uświęconą latami tradycją, metafizycznymi przesłankami czy wyobrażeniem głównych cech ludzkiej natury. Wydaje się, że to nie przyjęcie określonej koncepcji natury ludzkiej czy uznanie bądź nie istnienia Opatrzności stanowi zasadniczą różnicę między analizowanymi koncepcjami oraz podstawę ich oceny. Taką podstawą może być raczej sytuacja, w której dokonywana jest ocena przedstawionych modelowych stanowisk. Będzie się ona zmieniać zależnie od tego, czy dokonujemy jej w sytuacji bezpośredniego zagrożenia państwa, w sytuacji radykalnych przemian politycznych, czy w czasach względnej stabilizacji.