

Czy własność jest „święta”? Davida Hume’a quasi-kontraktualna geneza własności

WPROWADZENIE

Koniec panowania królowej Elżbiety I to w Anglii okres intensywnego rozwoju ekonomicznego. Sukcesy militarne i polityczne pozwoliły na powstanie na Wyspach nowego rodzaju gospodarki, opartej na rodzącym się przemyśle i handlu. Rozwój górnictwa, włókiennictwa i bankowości doprowadził do powstania nowej klasy, która swój byt opierała nie, tak jak stara arystokracja, na własności ziemskiej, lecz na swobodnej wymianie i niczym nieograniczonej aktywności gospodarczej. Jednakże ten nowy element w społeczeństwie angielskim nie miał jeszcze wystarczających wpływów politycznych, funkcjonować musiał zatem w otoczeniu, które opierało się na średniowiecznych jeszcze wzorcach i zasadach. Jedność porządku religijnego i politycznego musiała tę nową antynomię przekuć na spory nie tylko o charakterze ekonomicznym, lecz także religijnym. Kościół anglikański bowiem, który swą doktrynę społeczną odziedziczył po katolicyzmie, z wielką nieufnością spoglądał na procesy, które destrukcyjnie wpływały na odziedziczony jeszcze po wiekach średnich ład ekonomiczny, społeczny, a w końcu polityczny. Jedną z osi sporu był problem własności prywatnej i jej społecznego uzasadnienia. W zaczerpniętej od doktorów Kościoła doktrynie anglikańskiej była ona podporządkowana moralnym zasadom, które nakazywały wykorzystywanie jej nie tylko dla korzyści właściciela, lecz także dla dobra wspólnoty i bliźnich. Dlatego Richard Hooker dowodził, iż istnieje obowiązek dzielenia się nią z tymi, którzy znajdują się w potrzebie. W systemie tym Kościół, jako instytucja państwowa, stać miał na straży właściwej dystrybucji bogactwa¹. W tym samym duchu, już za

¹ R.H. Tawney, *Religia a powstanie kapitalizmu*, przekł. O. Wojtasiewicz, Warszawa 1963, s. 53.





czasów Stuartów, argumentował biskup Laud, dla którego państwo, będąc tworem organicznym, ma dbać przede wszystkim o dobro wspólne, a nie interesy poszczególnych jednostek. Dobry chrześcijanin nie powinien się wahać w sprawie poświęcenia swego interesu dla pomyślności państwa i Kościoła. „Jeśli ktoś – pisał – jest tak oddany swym prywatnym interesom, że zaniedbuje publiczne, brak mu jest ducha pobożności i na próżno pragnie dla siebie pokoju i szczęścia. Albowiem kimkolwiek jest, musi być w państwie i Kościele”². Stąd uzasadnienie kontroli państwa nad procesami gospodarczymi – kwestią zatrudnienia, płac, cen, ochroną najsłabszych czy lichwy³. Stanowisko takie stało jednak w oczywistej sprzeczności z interesami tych warstw, które w ograniczeniach takich widziały zagrożenie własnych interesów ekonomicznych, interesów, które, co ważne, motywowane były względami religijnymi. W szeregach rodzącej się burżuazji wielkim powodzeniem cieszyły się bowiem płynące zza Kanału intelektualne nowinki, dostarczające religijnego uzasadnienia dla nieskrępowanej działalności gospodarczej i niosące pochwałę bogaceniu się. W doktrynie angielskich kalwinów, zwanych purytanami⁴, doszło bowiem do nowatorskiego ujęcia problematyki ekonomicznej i kwestii własności. Jan Kalwin⁵ utrzymywał, że to, „co każdy człowiek posiada, nie dostało się mu przez przypadek, ale w wyniku przydziału przez suwerennego Pana wszystkich”⁶. Stąd wniosek, że to Bóg jest źródłem własności, a bogactwo osiągnąć można jedynie przez boże błogosławieństwo (choć sam, żyjąc w przykładowym ubóstwie, nie uważał, że tylko bogaci są obdarzeni łaską). Istnieje jednak jeszcze w tej myśli echo rozważań średniowiecznych scholastyków, iż Bóg, obdarzając kogoś własnością, nakłada nań równocześnie obowiązki. Dla purytanina obowiązki te odnosiły się już jedynie do obowiązków wobec Boga, determinując z jednej strony umiarkowane, wręcz ascetyczne korzystanie z własności, z drugiej jednak uwalniając od obowiązków wobec

² W. Scott, *The Works of William Laud*, London 1847, Vol. I, s. 28-29, cyt. za: R.H. Tawney, op. cit., s. 167-168.

³ Dlatego Laud był aktywnym członkiem Komisji do Spraw Wyludnienia, zwalczającej zawłaszczenia i zapobiegającej wyludnieniu, co spowodowało na niego nienawiść purytańskiej opozycji.

⁴ Termin „purytanizm” pierwszy raz został użyty w roku 1560, wobec tych angielskich zwolenników Kalwina, którzy uważali reformy religijne Tudorów za niewystarczające i nawoływali do dalszego oczyszczania kościoła (*purification*) z wpływów katolicyzmu (R. Kirk, *The Roots of American Order*, Wilmington 2003, s. 249-250). Ich celem było przeprowadzenie do końca angielskiej reformacji. Uważali, iż Kościół anglikański przesiąknięty jest zgubnymi wpływami katolicyzmu. Zachował on bowiem wiele jego elementów, w tym przede wszystkim hierarchię, majątki i doktrynę społeczną.

⁵ Szerzej na temat kalwińskiej koncepcji własności, zob.: T. Szczech, *Własność w myśli Jana Kalwina*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 2004, t. LVI, z. 2, 2004, s. 195-201.

⁶ Kalwin, *Institutio Christianae Religionis*, II, VIII, 45.





wspólnoty⁷. Relacja z Bogiem ma bowiem dla niego charakter indywidualny; purytanin odnoszący sukcesy, gromadzący dobra doczesne, znajduje się najpewniej w stanie łaski, której brakuje tym, którym się nie powiodło. Indywidualną aktywnością wierny nie jest bowiem w stanie zasłużyć na zbawienie, ale jego działanie i sukces mogą być na to widomym dowodem. A zatem jedynie aktywność indywidualna, działanie, praktyczne podejście do rzeczywistości są najlepszym sposobem służenia Bogu. Dlatego Weber napisał, że perspektywa taka „uwalniała (...) od hamulców narzucanych przez tradycyjną etykę, rozrywała więzy kępujące dążenie do zysku, gdyż nie tylko legalizowała owo dążenie, lecz (...) uznawała je wręcz za wyraz woli Boga”⁸. Zatem purytańska etyka to etyka nieskrępowanej działalności gospodarczej, na chwałę Boga⁹. Wszystko, co ogranicza purytanina w jego twórczej aktywności, jest nie do pogodzenia z duchem jego religii. Jej warunkiem musi być bowiem bezwzględna ochrona owoców tej pracy, maksymalne uniezależnienie własności indywidualnej od arbitralnych wpływów władzy. Odebranie purytaninowi własności bez jego zgody jest zatem grzechem, bezbożnym wystąpieniem przeciwko siódmemu przykazaniu¹⁰. Własność bowiem w purytańskiej perspektywie jest święta *par excellence*.

Najdalej idące konsekwencje z purytańskiej wizji własności wyprowadzili, już w czasie Wielkiej Rebelii, levellerzy, którzy własność prywatną wywodzili z prawa naturalnego. Była ona bowiem dla nich instytucją stojącą ponad prawem pozytywnym, które miało ją jedynie ochraniać i gwarantować. „Z natury – pisał Lilburne – każdej jednostce przysługuje indywidualna własność, która nie może być przez nikogo ograniczana ani przywłaszczana”¹¹. Do tych samych argumentów odwoływał się później Locke,

⁷ H.A. Applebaum, *The Concept of Work: Ancient, Medieval and Modern*, Albany 1992, s. 332.

⁸ M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, przekł. J. Prokopiuk, H. Wandowski, Warszawa 1984, s. 100-101.

⁹ G.C. Bryner, *In Search of the Republic: Public Virtue and the Roots of American Government*, Lanham 1996, s. 209-210.

¹⁰ R. Pipes, *Własność a wolność*, przekł. L. Miedziński, Warszawa 2000, s. 210. Ta religijno-ekonomiczna inspiracja była przyczyną sporów, które purytanie wiedli z Jakubem I i Karolem I. Ich istotą był zakres królewskiej prerogatywy w odniesieniu do kwestii podatkowych. W zdoinowanym przez purytanów parlamencie panowało bowiem przekonanie o nienaruszalnym, absolutnym i indywidualnym charakterze własności. Odwołując się w duchu starożytnej konstytucji do tradycji *common law*, jego czołowi ideolodzy odmawiali legalności tym działaniom królewskim, które polegały na jej ograniczeniu bez zgody parlamentu (J.W. Gough, *Fundamental Law in English Constitutional History*, Oxford, 1955, s. 115-116). Właśnie na taką argumentację powoływała się *Petition of Rights*. Użył jej także Oliver St. John w procesie Hampdena (1637) za odmowę płacenia shipmoney (S.R. Gardiner (ed.), *The Constitutional Documents of The Puritan Revolution 1625-1660*, Oxford, 1906, s. 109-114). Już w okresie wojny domowej Henry Ireton, podczas debaty w Putney, argumentując przeciwko pułkownikowi Thomasowi Rainborough, stwierdził, że własność jest najważniejszym obywatelskim uprawnieniem, którego państwu nie wolno naruszyć. Uprawnieniem wywiedzionym z tradycji politycznej Królestwa i osadzonym w prawie powszechnym (T.A. Horne, *Property Rights and Poverty: Political Argument in Britain, 1605-1834*, Chapel Hill 1990, s. 22-23; J.C. Winfrey, *Charity versus Justice in Locke's Theory of Property*, w: R. Ashcraft (ed.), *John Locke: Critical Assessments*, London 1991, s. 391; S. Bowles, H. Gintis, *Democracy and Capitalism: Property, Community, and the Contradictions of Modern Social Thought*, London 1986, s. 28-29.

¹¹ J. Lilburne *An Arrow Against All Tyrants*, w: A. Sharp (ed.), *The English Levellers*, Cambridge 1998, s. 55.





na którego poglądy ekonomiczne levellerzy wywarli wielki wpływ¹². Jego doktryna stanowi kulminację rozwoju purytańskich koncepcji, najpełniejszy, choć już w nieco zsekularyzowanej formie, wykład¹³. Za jego sprawą doszło do ostatecznego ukształtowania się w klasycznej doktrynie liberalnej rozumienia własności, jako wyprowadzonego z naturalnego porządku uprawnienia, egzystującego niezależnie od społeczeństwa i państwa¹⁴. Ujęcie takie w XVIII wieku stało się, obok konstrukcji umowy społecznej, kontraktu o władzę czy prawa oporu, jednym z elementów ideologii stronnictwa wigów¹⁵. Z tego też względu było obiektem ataków filozofów o sympatiach torysowskich. Autorem szczególnie interesującej koncepcji, wymierzonej w Locke'owską wizję genezy własności jest najwybitniejszy brytyjski myśliciel owych czasów – David Hume. Jest ona ważna z tego przede wszystkim powodu, iż nie zgadzając się argumentacją Locke'a, również dokonuje on uzasadnienia fundamentalnego miejsca własności indywidualnej w porządku społecznym.

Celem niniejszego artykułu jest zatem prezentacja Hume'owskiej wizji genezy własności oraz wykazanie, iż jej empiryczna analiza musiała skłonić do zaakceptowania Locke'owskich wniosków dotyczących jej społecznej roli. Dlatego na początku wskażę zasadnicze metodologiczne różnice między dwoma analizowanymi systemami. Następnie przejdę do proponowanego przez Hume'a uzasadnienia genezy własności. W dalszej części zajmę się zasadami określającymi społeczne funkcjonowanie własności, by na końcu wskazać na zbieżność konkluzji zawartej w pracach Locke'a i Hume'a.



Punktem wyjścia empirycznej argumentacji Hume'a jest zakwestionowanie Locke'owskiego warunku początkowego, jakim jest stan natury.

¹² J.C. Winfrey, *Charity versus Justice in Locke's Theory of Property*, w: R. Ashcraft, op cit., s. 391

¹³ Zob. Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought. Volume Two: The Age of Reformation*, Cambridge 1978, s. 239; Ch.B. Cox, *Liberty: God's Gift to Humanity*, Lanham 2006, s. 67.

¹⁴ Na temat związków pomiędzy purytanizmem a liberalną doktryną polityczną, zob.: N. Gładziuk, *Protestanckie zasady wiary a rząd liberalny*, „Civitas” 2004, nr 8, s. 133-141.

¹⁵ W tym miejscu zaznaczyć wszakże należy, iż perspektywa tak jest pewnym uproszczeniem. Doktryna Locke'a nie od razu stała się bowiem wigowskim wyznaniem wiary. Przywódcy wigów końca wieku XVII dostrzegali niebezpieczeństwa, jakie wynikają z abstrakcyjnej argumentacji autora *Dwóch traktatów o rządzie*. Woleli raczej odwoływać się do argumentów historycznych i prawnych niż prawnonaturalnych (M. Goldie, *The Roots of the True Whigism, 1688-94*, „History of Political Thought” 1980, Vol. 1, No. 2, s. 203; H. Nennet, *The Right to Be King: The Succession of the Crown of England, 1603-1714*, Chapel Hill 1995, s. 196; L. Ward, *The Politics of Liberty in England and Revolutionary America*, Cambridge 2004, s. 279-280). Jak się wydaje, dopiero połowa wieku XVIII przyniosła pełną recepcję Locke'a, a i to nie w całym stronnictwie wigowskim, a jedynie w jego radykalnym skrzydle, któremu przewodził Charles Fox.





Pozwala on bowiem Locke'owi na opisanie natury ludzkiej zupełnie pozbawionej społecznego kontekstu i zdefiniowanie wspólnoty jako bytu całkowicie podporządkowanego interesom jednostek. Stan ten, w którym egzystują wolne i równe indywidua, wyposażone w naturalne uprawnienia własności (do życia, wolności i mienia) poprzedzać miał jakoby powstanie społeczeństwa i akt politycznego powiernictwa. Nie był to jednak stan aksjologicznej próżni, bowiem egzystowały w nim zaszczerpione przez Boga w ludzkim umyśle prawa natury, umożliwiające względnie spokojną i bezkonfliktową egzystencję¹⁶. Dla Hume'a hipoteza ta nie poddaje się empirycznej weryfikacji, „stan natury (...) należy uważać za czystą fikcję, mniej więcej podobnie jak złoty wiek, który wynaleźli poeci”¹⁷. Zdaje sobie jednak sprawę, iż pojawienie się ładu społecznego i rządzących nim reguł (szczególnie interesujących mas reguł dotyczących własności) poprzedzone być musiało, o czym wzmiankuje sam autor, jakimś stanem przedspołecznym. Pojawienie się bowiem zasad społecznych ma charakter metahistoryczny, czemu stosujący metodę empiryczną Hume zaprzeczyć nie może. Wydaje się jednak, iż jego rozumienie stanu natury różni się w sposób zasadniczy od poglądów jego adwersarza. Locke bowiem dokonuje wyraźnego rozróżnienia między stanem natury w wymiarze normatywnym i empirycznym. Pierwszy (właściwy stan natury) stanowi u niego jedynie niedająca się zweryfikować empirycznie hipotezę. W owym stanie jednostki zachowują się zgodnie z prawami natury, szanując uprawnienia innych. To „wiek niedostatku, ale i cnoty”, wiek „niewinności

¹⁶ W tym miejscu zwrócić należy uwagę na istotną rozbieżność między epistemologią a filozofią polityczną Locke'a. W *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego* twierdzi bowiem, iż nie ma w ludzkim umyśle żadnych *nationes communes*, idei „odciśniętych w umyśle człowieka” (J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przekł. B.J. Gawecki, Warszawa 1955, t. I, s. 30). Odwołuje się tu przy okazji do, tak modnego w jego czasach, argumentu odkrywanych w Nowym Świecie dzikich plemion. O tych domniemyanych zasadach, argumentuje z przekąsem: „rzadko wspomina się w wigwamach Indian, (...) ani śladu ich nie stwierdzimy w umysłach ludzi pierwotnych” (ibidem, s. 56). To zaś wystarczy, aby odrzucić hipotezę prawd wrodzonych. Jeśli są to zasady wrodzone, to jak mogą być przez nich niedostrzegane i niepojmowane? Przyjąć można oczywiście, iż to rozum odkrywa to, co zostało wryte w ludzkim umyśle, lecz Locke ogranicza jego funkcje do wyprowadzania tego, co nieznanne z poznanych już wcześniej zasad czy twierdzeń. Skoro tak, to nie można uznać za wrodzone czegoś, do czego odkrycia potrzebny jest rozum. „Tak więc twierdzić – argumentuje Locke – że rozum odkrywa prawdy w nim wryte, to tyle co utrzymywać, że używanie rozumu odkrywa przed człowiekiem to, co już znał dawniej” (ibidem, s. 36). Jak ponadto rozróżnić idee wrodzone od nabytych? W którym momencie ludzkiego życia i rozwoju władz umysłowych mielibyśmy uświadamiać sobie „wieczne wrodzone prawdy”? Na jakim etapie cywilizowania ludzkość zdała sobie z nich sprawę? Absurdalność tych pytań i czysta spekulacja w próbach odpowiedzi każą przyjąć, że nie odkrywamy ich w swym rozumie, lecz poznajemy w miarę odkrywania zasad rządzących światem zewnętrznym. Ponadto, skoro takie tautologie jak przytoczone wyżej nie są dla wszystkich oczywiste, to cóż orzec możemy o zasadach moralnych i praktycznych? Tak powszechnie uznane, wydawać by się mogło, zasady jak wierność i sprawiedliwość, nie są przecież uznawane przez całą ludzkość. „Wrodzoność” utożsamia bowiem Locke ze stanem, w którym się im „naturalnie” podporządkowujemy. Skoro tak, to sytuacja, w której nietrudno jest znaleźć przykłady tych, dla których sprawiedliwość czy dotrzymywanie umów nic nie znaczą, przekreśla jednoznacznie twierdzenie, że posiadamy ich idee wyłącznie z faktu, że jesteśmy istotami ludzkimi. Przyjęcie, że czym innym jest wiedza, a czym innym jej praktyczne zastosowanie, Locke kwituje stwierdzeniem, iż „za najlepszych tłumaczy myśli ludzkich zawsze uznawałem czyny” (ibidem, s. 60). Prawdą jest, że natura obdarzyła nas pewnymi skłonnościami, pragnieniem szczęścia czy odrazą dla niedoli i nędzy, lecz nie są one zasadami poznawczymi regulującymi ludzkie zachowanie. Potwierdza to cała mnogość podglądów na to, co słuszne i niesłuszne w różnych społeczeństwach i epokach.

¹⁷ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, przekł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1963, t. II, s. 290.





i szczeroci¹⁸. W empirycznym stanie natury sytuacja przedstawia się już nieco inaczej, bowiem z uwagi naturalną ludzką stronniczość, uprawnienia jednostek nie są szanowane i chronione w pełnym zakresie. I mimo że on również stanowi fikcję metodologiczną, to w kilku fragmentach Locke argumentuje za jego historycznym istnieniem. Pisze na przykład, że „w wielu miejscach Ameryki nie ma żadnego rządu”¹⁹, gdzie indziej zaś, że „na początku zatem cały świat, w większym stopniu niż ma to miejsce obecnie, był Ameryką”²⁰. Przyjąć można, iż Hume jednoznacznie odrzuca normatywny stan natury, czyniąc pewne cesje na rzecz empirycznego. Stan przedspołeczny to dla Hume’a sytuacja, gdzie ludzie tworzą jedynie naturalne zrzeszenie (*natural union*), połączone więzami o charakterze naturalnym, oparte na sympatii i popędzie płciowym²¹. Na taką interpretację wskazuje fragment w którym czytamy, iż „jest zupełnie niemożliwe, iżby ludzie pozostawali przez znaczny czas w tym stanie dzikości, który poprzedza społeczność”²². Za tęzę tą przemawia także pochodzący z *Traktatu* fragment, który odnosi się do opisanego wcześniej kształtowania się reguł sprawiedliwości. Czytamy w nim, że „najpierw rozważmy ludzi w stanie dzikim i w odosobnieniu; i zakładam, że zdając obie sprawę, iż stan ten jest nędzny, i przewidując korzyści, jakie by wynikły ze zrzeszenia się, szukają wzajemnie towarzystwa i ofiarowują sobie wzajemnie ochronę i pomoc”²³. Hume zatem musiał w ograniczonym zakresie akceptować to, co tak usilnie zwalczał – stan natury w wymiarze historycznym. Metoda empiryczna i poszukiwanie genezy zjawisk musiały doprowadzić go do punktu, w którym jego analiza ocierała się o spekulację i metafizykę. Zmusiło go to, dla zachowania spoistości, do przyjęcia nieweryfikowalnego doświadczalnie założenia o istnieniu pewnej postaci stanu natury. Stan taki jednak, jeśli istniał, a Hume wykluczyć tego nie może, nie był sytuacją na tyle nietrwałą, że nie może stanowić punktu odniesienia dla analiz o charakterze moralnym i społecznym. Tym, co różni go od Locke’a, jest źródło zasad, które w nim funkcjonują. Nie mają one bowiem charakteru transcendentnego, lecz immanentny. Podobnie rzecz się ma w stanie

¹⁸ J. Locke, *The Reasonableness of Christianity*, w: *The Works of John Locke In Nine Volumes*, vol. IV, London 1824, s. 112.

¹⁹ Idem, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Warszawa 1992, s. 235.

²⁰ Ibidem, s. 197.

²¹ D. Miller, *Philosophy and Ideology in David Hume's Political Thought*, Oxford 1981, s. 84-85.

²² D. Hume, *Traktat...*, II, s. 290.

²³ Ibidem, s. 302.





społecznym, gdzie reguły współżycia są pochodną rozgrywających się w społeczeństwie procesów i interakcji pomiędzy jego członkami.

2

Istnienie społeczeństwa jest dla Hume'a obiektywną koniecznością. Człowiek jest bowiem istotą zbyt słabą, by mógł samodzielnie poradzić sobie w otaczającym go wrogim środowisku. Ułomność jego konstrukcji fizycznej, tak odróżniająca go od zwierząt, musi skłonić go w końcu, by swój wzrok skierował w stronę innych ludzi. Inni ludzie mają posłużyć mu jako narzędzie zaspokojenia swych egoistycznych pragnień i aspiracji. To naturalne uczucie wspólne jest, według Szkota, dla wszystkich ludzi. Każdy bowiem świadomy jest tego, iż „tylko przez zawiązanie społeczności może on skompensować swoje braki i wznieść się na poziom równości z innymi podobnymi mu stworzeniami, a nawet zdobyć wyższość nad nimi”²⁴. Dzięki społeczeństwu możliwe zatem staje się połączenie sił dla realizacji projektu przekraczającego zdolności każdego człowieka z osobna. Towarzyszy temu podział pracy i specjalizacja w łonie społeczeństwa, zwiększająca jego sprawność i skuteczność. Wreszcie, grupa stanowi najlepszą ochronę przed niespodziewanymi klęskami i katastrofami. Wraz z powstaniem społeczeństwa ludzie zaczynają zdawać sobie sprawę ze wszechstronnych korzyści, jakie jego istnienie ze sobą niesie. Dostrzegają, że tylko w nim zapewniona być może ochrona posiadanych przez nich dóbr. To one bowiem są głównym przedmiotem naszych zabiegów i starań.

Dobra te, jak twierdzi Hume, zaklasyfikować można do trzech grup. Pierwszą grupę stanowią dobra, które nazywa zadowoleniem naszych umysłów, a które są przyjemnymi przeżyciami psychicznymi, dostarczającymi dzięki zmysłom. Cechą ich jest to, iż nikt nie może nas ich pozbawić, są bezpieczne przed zakusami innych ludzi i przeżywane w zakamarkach naszego umysłu. Drugim rodzajem dóbr, o którym pisze Szkot, a które nazywa przymiotami naszego ciała, są nasze cechy fizyczne, nasze ciało i nasze umiejętności posługiwania się nim. Trzecią w końcu grupą, najważniejszą z punktu widzenia analizowanego problemu, są dobra, które zdobyliśmy własną pracą, zabiegami, przedsiębiorczością. Słowem, są to będące w naszym władaniu dobra o charakterze materialnym. Z ich posiadania

²⁴ Ibidem, s. 280.





czerpiemy zadowolenie i przyjemność, stąd dążymy do ich ochraniań i pomnażania. Niestety podobne uczucia właściwe są innym ludziom, a ograniczony charakter dóbr i niemożliwość zaspokojenia potrzeb wszystkich sprawia, że nasze władztwo nad rzeczami jest niepewne i ciągle zagrożone. Gdyby nie było społeczeństwa, sytuacja byłaby podobna, lecz w stanie społecznym staje się szczególnie widoczna i uciążliwa, gdyż to właśnie społeczeństwo umożliwia skuteczniejsze gromadzenie i pomnażanie dóbr. „Pomnażanie tych dóbr więc – pisze zatem Hume – to główna korzyść, jaką daje społeczność; natomiast niestałość ich posiadania oraz ich rzadkość jest głównym szkopułem życia zbiorowego”²⁵. Bez istnienia reguł niemożliwa jest pokojowa współpraca, niemożliwe jest społeczeństwo²⁶. Należy więc ustalić reguły władania, dysponowania, rozporządzania dobrami, których w przyrodzie jest zbyt mała ilość, by zaspokoić pragnienia każdego. Nie ma takiego problemu z dobrami dostępnymi powszechnie i w nadmiarze. Nikomu bowiem nie przyjdzie do głowy (a tak było przynajmniej w czasach Hume’a) ograniczać dostępu do powietrza i wody, dóbr, którymi natura obdarzyła człowieka w takiej ilości, iż może zaspokoić każde na nie zapotrzebowanie. Pozostałe dobra są przedmiotem konkurencji między ludźmi, którzy powodowani egoizmem pragną dla siebie jak najwięcej. Adam Hume’a nie żyje bowiem w Edenie, gdzie wszystko znajduje się na wyciągnięcie ręki, lecz w świecie, gdzie toczy się nieustanna konkurencja w zdobyciu tego, co do przeżycia konieczne²⁷. Sprawiedliwość staje się zatem koniecznością, bez niej wspólne życie byłoby niemożliwe²⁸. Zatem „zdaniem Hume’a pierwotne źródło i podstawowe uzasadnienie egzekwowania reguł własności stanowią następstwa, jakie w życiu społecznym powoduje ich nieobecność lub brak takich reguł i środków ich egzekwowania”²⁹. Nie tylko zresztą ich egzekwowanie, ale także ich wynalezienie.

Dla Locke’a uprawnienie własności wynika wprost z relacji, jakie zachodzą między człowiekiem a Stwórcą. Zachowanie własnej osoby i rodzaju ludzkiego – wypełnienie zobowiązania wobec Boga – wymaga dysponowania właściwymi do tego narzędziami³⁰. Dlatego Bóg nadał przyrodę we

²⁵ Ibidem, s. 283.

²⁶ Por. John B. Stewart, *Opinion and Reform in Hume's Political Philosophy*, Princeton 1992, s. 152.

²⁷ A. Baier, *Progress and Sentiment: Reflections on Hume's Treatise*, Cambridge 1991, s. 226-227.

²⁸ K. Haakonsen, *The Science of Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume & Adam Smith*, Cambridge 1989, s. 13.

²⁹ A. Macintyre, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, WAIp, Warszawa 2007, s. 420

³⁰ J. Locke, *Dwa traktaty...*, s.166





władanie rodzajowi ludzkiemu, by korzystał zeń dla własnych korzyści i zachowania³¹. To uprawnienie ogólne wyprzedza zatem powstanie wszystkich instytucji politycznych i społecznych, jest założeniem wyjściowym dla analizy uprawnienia własności w wymiarze indywidualnym³². Rodzaj ludzki cieszy się nim z racji szczególnego miejsca w drabinie bytów, jednak tylko o indywiduum można mówić jako o podmiocie wolnym i racjonalnym. Dlatego Locke, świadomy tego, że wspólne korzystanie z darów przyrody jest niemożliwe do pogodzenia z indywidualistyczną wizją jednostki, pisze o uprawnieniu do wyłączenia spod wspólnej jurysdykcji pewnych elementów świata materialnego. Pierwszym sposobem dokonania tego jest praca³³. Dlatego Locke w *Traktacie drugim* napisał, iż „Bóg, kiedy nadał świat rodzajowi ludzkiemu we wspólne władanie, nakazał człowiekowi także pracować”³⁴. Dlatego właśnie praca jest dla niego podstawowym źródłem własności. Wywodzi ją z władzy, jaką nad samym sobą ma człowiek. Jako że każdy człowiek dysponuje własnością własnej osoby, przeto „można powiedzieć – pisze dobry purytanin, Locke – że praca jego ciała i dzieło jego rąk słusznie należą do niego”. „Cokolwiek zatem – kontynuuje – wydobył on ze stanu ustanowionego i pozostawionego przez naturę, złączył ze swą pracą i przyłączył do tego, co jest jego własne, uczynił swą własnością”³⁵. Zbieranie żołądźci czy upolowanie łani sprawia, iż należą one do niego z tytułu wykonanej pracy³⁶. Podobnie rzecz ma się z zawłaszczeniem gruntu. „Sądzę – pisze – iż oczywiste jest, że jej własność zdobywa się tak samo”³⁷.

³¹ M.H. Kramer, *John Locke and the Origins of Private Property*, Cambridge 1997, s. 94 i nast. Więcej na temat teologicznego uzasadnienia własności w myśli Locke’a, zob. J. Waldron, *The Right to Private Property*, Oxford 2002, s. 141-147.

³² Locke, *Dwa traktaty...*, s.181.

³³ O wpływie protestanckiej etyki na Locke’owską wizję własności, zob. R. Vetterli, G.C. Bryner, *In Search of the Republic: Public Virtue and the Roots of American Government*, Lanham 1996, s. 212 i nast. Dla purytanina bowiem, jak pisze Tawney, „praca doczesna staje się rodzajem sakramentu: jak człowiek, który przez nieustanną działalność stara się opanować prześladowającego go demona, purytanin w wysiłku zbawienia swej duszy porusza niebo i ziemię” (R.H. Tawney, s. 192). Dlatego Richard Baxter, autor *Christian Directory* – najpełniejszego wykładu protestanckiej etyki, był zwolennikiem ciężkiej pracy, którą traktował jako wyznaczony przez Stwórcę cel. Lenistwo i gnuśność są według niego widomym przykładem braku łaski. Stąd praca w myśli purytańskiej podniesiona zostaje do rangi cnoty, nie jest karą, lecz formą ascetycznej dyscypliny. Jest rewersem medalu, na którego awersie znajduje się obowiązek modlitwy. Sama praca staje się modlitwą, za którą Bóg wynagradza tego, który oddaje się jej z pełnym zaangażowaniem (R. Baxter, *A Christian Directory or, a Body of Practical Divinity and Cases of Conscience*, vol. II, *Christian Economics, (or Family Duties)*, R. Edwards, London 1835, s. 169-170). Stąd strata czasu jest grzechem śmiertelnym. Życie ludzkie jest bowiem zbyt krótkie, by marnować je na jałowe rozmowy, luksus, czy zbyt długi sen (H.A. Applebaum, *The Concept of Work: Ancient, Medieval and Modern*, Albany 1992, s. 331). Postawa ta wynika nie tylko z tego, iż jest to cnotliwe, lecz przede wszystkim dlatego, iż Bóg wskazał, iż przez pracę człowiek może zaspokoić swoje potrzeby i zapewnić pomyślność (L. Ryken, *Wordly Saint: The Puritans as They Really Were*, Zondervan, Grand Rapids 1990, s. 33). Nie inaczej jest u Milтона, w którego *Raju utraconym* praca jest nie tylko przyjemnością, lecz także obowiązkiem.

³⁴ J. Locke, *Dwa traktaty...*, s. 184

³⁵ Ibidem, ss. 181-182.

³⁶ Ibidem, s. 183, zob. J. Waldron, *The Right to Private Property*, Oxford 2002, ss. 171-174.

³⁷ J. Locke, *Dwa traktaty...*, s. 184.





W obu przypadkach akt woli nastawiony na zawłaszczenie dóbr rozciąga osobowość jednostki na przedmiot zawłaszczenia³⁸. W ten sposób dochodzi do powstania własności prywatnej, która ma charakter prawnonaturalny, jako pochodząca genetycznie z daru, jakim Bóg obdarzył ludzkość. Taki sam charakter mają u Locke'a zasady jej wykorzystania i związane z tym ograniczenia. Są one bowiem definiowane w kontekście praw natury³⁹. Zakazują one takiego zawłaszczenia, które prowadzi do wyrządzenia krzywdy innym jako dzieciom bożym, tak przez naruszenie ich własności, jak przez marnotrawstwo zawłaszczonych dóbr⁴⁰. Ten ontologiczny status własności określa zasady prawa pozytywnego w sytuacji społecznej, które musi być podporządkowane prawnonaturalnym regułom sprawiedliwości. Hume całkowicie odwraca tę perspektywę. Skoro dla Locke'a uprawnienie własności wynika ze stosunku człowiek–Bóg, dla Szkota nie ma ona charakteru naturalnego, lecz moralny, wynikający z relacji człowiek – człowiek. Ponadto to nie własność kreuje społeczeństwo, lecz społeczeństwo własność. Pomija także Hume czynniki racjonalne w procesie ustanowienia reguł własności, kładąc nacisk na stronę emocjonalną natury ludzkiej. Reguły sprawiedliwości mające dla Locke'a charakter aprioryczny, dla Hume'a kształtują się w procesie społecznej interakcji⁴¹. Są pochodne wobec spontanicznych procesów rozgrywających się w społeczności⁴², są potrzebne człowiekowi, ponieważ odpowiadają podstawowym potrzebom ludzkiej natury⁴³. Jeśli by bowiem próbować wywieść uzasadnienie obiektywnego uprawnienia własności z racjonalnych praw natury stajemy przed nieprzezwyciężalnym problemem. Doświadczenie uczy bowiem, iż nie sposób tą drogą określić, co jest własnością człowieka. Niepodobna znaleźć w żadnej rzeczy swoistej właściwości, która czyni ją przedmiotem własności, tak jak nie ma żadnego racjonalnego wyjaśnienia, dlaczego w niektórych kulturach pewne potrawy

³⁸ W dalszej kolejności Locke wymienia dziedziczenie i dobroczynność jako źródła własności.

³⁹ Locke zakazuje zatem takiego zawłaszczenia, które mogłoby wyrządzić krzywdę pozostałym. Nie można także zawłaszczyć więcej niż jest się w stanie zużyć lub narazić na zepsucie przed użyciem. Kolejnym warunkiem sformułowanym przez Locke'a jest pozostawienie innym nie gorszych dóbr wspólnych, by mogli dokonać podobnego zawłaszczenia. Na temat Locke'owskiego *proviso* i jego interpretacji, zob. A.J. Simmons, *Lockean Theory of Rights*, Princeton 1992, s. 293 i nast.

⁴⁰ J. Locke, *Dwa traktaty...*, s. 183-184. O purytańskim obliczu Locke'owskiego prawa własności świadczy zatem również sformułowany przez niego zakaz marnotrawstwa, korespondujący z poglądem Kalwina – zob. *Institutio*, II, VIII, 45.

⁴¹ Zob. J. Dunn, *From applied theology to social analysis: the break between John Locke and Scottish Enlightenment*, w: I. Hont, M. Ignatieff (ed.), *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in Scottish Enlightenment*, Cambridge 1983, s. 130.

⁴² K. Haakonssen, *The Science of Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume & Adam Smith*, Cambridge 1989, s. 37.

⁴³ K. Haakonssen, *Natural Jurisprudence and the Theory of Justice*, w: A. Broadie (ed.), *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, Cambridge 2003, s. 210.





są tabu, dlaczego „Syryjczyk umrze raczej z głodu, niż zje gołębia; Egipcjanin nie tknie wieprzowiny”, dlaczego „kawałek ziemi czy też ten oto budynek były wczoraj jeszcze świeckie; dziś parę wymamrotanych słów uświęciło je i objęło stanem łaski”⁴⁴. Nie ma też wrodzonego instynktu własności, którym natura obdarzyła jakoby istoty rozumne. Doświadczenie uczy, iż można jedynie odwołać się do ustaw, zwyczajów, precedensów, analogii oraz „stu innych okoliczności, z których jedne są stałe i niezienne, inne – zmienne i arbitralne”⁴⁵. Wszystkie one wydają się ostatecznie Hume’owi sprawą przypadku, kaprysu, czy zabobonu. Własność jest takim właśnie takim zabobonem, z tą jednak różnicą, iż jej istnienie stanowi absolutnie niezbędny warunek ludzkiej pomyślności i egzystencji społeczeństwa. Jest wynalazkiem koniecznym do życia i tylko w tym znaczeniu ma charakter naturalny. „Jeśli naturalne jest dla człowieka – pisze – samolubstwo, jeżeli naturalna jest życzliwość, jeżeli naturalne są dlań także rozum i zdolność przewidywania, to słowem tym określić można również sprawiedliwość, porządek, wierność, własność i społeczeństwo”⁴⁶.



Jak wspomniano, Hume przyjął, iż zanim powstało społeczeństwo i rządzące nim reguły, ludzkość znajdowała się w stanie społeczeństwa naturalnego. Nie był to stan, w którym, jak choćby u Hobbesa, nie istniały moralne rozróżnienia, ani zasady współżycia. Zdaniem Szkota, przeciwnie – obowiązywały w nim reguły nazwane przez niego cnotami naturalnymi (*natura virtues*). Wynikają one wprost z natury człowieka, jego psychicznej konstrukcji. Taki charakter mają na przykład „miłość do potomstwa, wdzięczność dla dobroczyńców, litość dla nieszczęśliwych”⁴⁷. Kryteriami, które pozwalają analizować cechy charakteru w kategoriach moralnych są pożytek i przyjemność. Moralny jest bowiem ten przymiot charakteru, który: (1) jest pożyteczny dla innych osób lub (2) posiadającej ją osoby, albo jest w przyjemny dla wspomnianych kategorii osób. W obu jednak przypadkach najistotniejszy jest społeczny kontekst, w którym funkcjonują. „Gdy zastanawiamy się – twierdzi bowiem Hume – nad korzyścią, którą dzięki

⁴⁴ D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, przekł. A. Hochfeld, Warszawa 1975, s. 38.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 37.

⁴⁶ *Ibidem*, dodatek II, s. 167.

⁴⁷ D. Hume, *Essays, Literary, Moral and Political*, London b.d.w., s. 279.





tak humanitarnym instynktom odnosi społeczeństwo, słusznie składamy im daninę moralnej aprobaty i szacunku – jednak osoba nimi powodowana odczuwa ich potęgę i wpływ wcześniej od wszelkiej takiej refleksji⁴⁸. Moralna wartość cnót jest więc funkcją przyjemności i przykrości, którą wzbudzają. Oddźwięk uczuciowy⁴⁹ natomiast ową przyjemność i przykrość każe analizować i kontekście dobra społeczności, bowiem cechy charakteru, które darzone są powszechną aprobatą, zazwyczaj przyczyniają się do pomyślności społeczeństwa. Jak pisze Hume: „Stąd możemy z góry przypuszczać, że daje on (oddźwięk uczuciowy - T.T.) początek wielu innym cnotom; i że cechy człowieka zyskują naszą aprobatę ze względu na to, iż prowadzą do czegoś, co jest dobre dla ludzkości. Ta presumpcja musi stać się pewnością, gdy znajdujemy, że większość tych cech, które z natury rzeczy darzymy aprobatą, istotnie ma tę tendencję i że czyni człowieka dobrym członkiem społeczności; że zaś cechy, które z natury rzeczy dezaprobuujemy, mają tendencję przeciwną i sprawiają, iż stosunki z osobą, która je posiada, są niebezpieczne lub nieprzyjemne”⁵⁰. Takie cechy charakteru, naturalne przymioty, jak „łagodność, dobroczynność, miłosierdzie, szczerobliwość, miękkość, umiarkowanie, sprawiedliwość”, czy w innym miejscu „ofiarność, ludzkość, współczucie, wdzięczność, przyjaźń, wierność, gorliwość, bezinteresowność, szczerobliwość”, są powszechnie darzone uznaniem i akceptacją, wzbudzają podziw i miłość przede wszystkim przez swój społeczny kontekst⁵¹. Dzieje się tak niezależnie od czasu i miejsca, we wszystkich społecznościach oznaczają one najwyższe zalety, jakie może mieć człowiek. Istnieją niezależnie od tego, jak świat ludzki zostanie ukształtowany⁵², są przejawem tych cech ludzkiej natury, które są stałe i niezmiennie⁵³, „są rezultatem ludzkiej psychologii”⁵⁴. Prawda, że kształtu ją się w relacjach z najbliższymi, przyjaciółmi i tymi, którzy żywią podobne

⁴⁸ Ibidem, s. 279.

⁴⁹ Oddźwięk uczuciowy to mechanizm psychologiczny, który Hume wywodzi ze wspólnej wszystkim ludziom konstrukcji psychicznej. Mimo istotnych różnic między ludźmi zasady odczuwania pozostają takie same dla wszystkich i pozwalają „wczuć” się w przeżycia i emocje innych (B. Stroud, *Hume*, London 1981, s. 197-198). „Nie ma własności – pisze – która by w naturze ludzkiej bardziej zasługiwała na uwagę (...), niż skłonność, jaką mamy do oddźwięku uczuciowego na cudze przeżycia i do tego, by przejmować od innych ich skłonności i uczucia, choćby one były nie wiedzieć jak różne od naszych, albo nawet przeciwne naszym” (*Traktat*, II, ss. 62-63). Szerzej na ten temat: A. Grześniński, *Kategorie „podmiotu” i „przedmiotu” w Dawida Hume’a nauce o naturze ludzkiej*, Toruń 2005, s. 290-311.

⁵⁰ D. Hume, *Traktat*, II, s. 400.

⁵¹ I. Hampsher-Monk, *A History of Modern Political Thought: Major Political Thinkers from Hobbes to Marx*, Oxford 1992, s. 132.

⁵² J. Baillie, *Hume*, London 2000, s. 133.

⁵³ A. Grześniński, op. cit., s. 416.

⁵⁴ B. Verbeek, *Instrumental Rationality and Moral Philosophy: An Essays of the Virtues of Cooperation*, Dordrecht 2002, s. 169.





upodobania i postawy, lecz „miłość do rodzaju ludzkiego”, owa ogólna postać życzliwości, o której Hume pisał w *Badaniach*, czyni z nich istotne reguły stosunków społecznych. Hume twierdzi bowiem, iż każdy ma wobec społeczności obowiązki. Kto je zaniedbuje, „ten staje się i wstrętny, i godzien pogardy”⁵⁵. Obowiązki te mają charakter naturalny, wypływają z naszej ludzkiej konstytucji, a funkcjonowanie społeczności jest dowodem na to, iż ich przestrzeganie jest raczej normą niż wyjątkiem. Społeczeństwa stanowi zatem zbiór wzajemnie oddziałujących na siebie „ja”, partycypujących w swych przeżyciach, jednostkowych i zbiorowych za pomocą mechanizmu oddźwięku uczuciowego.

Cnoty naturalne nic nie mówią jednak o tym, jakie zasady powinny odnosić się do ochrony dóbr i dysponowania nimi. Natura ludzka nie wskazuje definicji własności, egoizm równocześnie podsyca pragnienie coraz większego posiadania. Gdyby nie to przyrodzone pragnienie, nikt nie naruszałby dzierżenia innych, świadczyłoby sobie wzajemną pomoc, a duch życzliwości i miłości bliźniego czyniłby niepotrzebnym uregulowanie relacji między ludźmi⁵⁶. W sytuacji takiej, pisze Hume, „każdy mógłby cieszyć się zaufaniem, bez zastrzeżeń i ograniczeń, przekazać wszystkie swoje sprawy w ręce każdego innego człowieka, każdy bowiem byłby drugim ja wszystkich ludzi”⁵⁷. Panowałoby wtedy na ziemi stan powszechnej szczęśliwości, wszystko byłoby wspólne, nie byłoby dystynkcji pomiędzy moje i twoje, każdy korzystałby z dóbr według potrzeb, ograniczonych potrzebami innych ludzi. Cała ludzkość byłaby wielką rodziną związaną więzami miłości i życzliwości. Rzeczywistość jest jednak inna. Miłość własna, pragnienie posiadania, lekceważące interes innych, to uczucia, które najlepiej opisują relacje między ludźmi.

Natura ludzka nie daje odpowiedzi, jak zapobiec niedogodnościom, które są wynikiem braku ochrony własności. Nie ma bowiem naturalnych zasad sprawiedliwości, które w stanie przedspołecznym określałyby reguły dystrybucji i nabywania. Przeciwnie, „nasze naturalne, nieukształtowane przez kulturę, idee moralne, zamiast dawać jakiś środek na stronniczość naszych uczuć, raczej przystosowują się same do tej stronniczości i dodatkowo wzmagają jej siłę i wpływ”⁵⁸. Nie poddany procesowi

⁵⁵ D. Hume, *Badania...*, s. 84.

⁵⁶ J.L. Mackie, *Hume's Moral Theory*, London 1980, s. 104.

⁵⁷ D. Hume, *Badania...*, s. 21.

⁵⁸ D. Hume, *Traktat...*, t. II, ss. 284-285.





socializacji umysł ludzki zawsze przedkłada dobro własne i ludzi najbliższych nad interes obcych, czy bardzo już odległej zbiorowości. I choć w *Badaniach* pojawia się wspomniana wcześniej miłość do rodzaju ludzkiego, to wydaje się, iż niewiele zmienia to w naszej kondycji, która oscyluje między tym, co partykularne, a tym, co powszechne, z pewną przewagą pierwszego. Zatem zdanie się na nasze uczucia na niewiele się tu zda. Zamiast bowiem wskazać nam drogę wyjścia z impasu, same wspierają sytuację, która stanowi zagrożenie dla egzystencji wspólnoty. Możliwość rozwiązania problemu daje rozum, który pozwala na ocenę sytuacji społecznej z punktu widzenia towarzyszących mu zalet. Ludzie, którzy wychowani zostali w społeczeństwie, dostrzegają korzyści, jakie wypływają ze stałości i bezpieczeństwa posiadania, a tym samym straty wynikające z zachwiania jego stabilności. Doświadczenie wskazuje na konieczność zachowania tego stanu, jako zbawiennego dla egzystencji i powodzenia każdej jednostki. Rozumowa analiza społecznej rzeczywistości nakazuje człowiekowi uniknąć stoczenia się do Hobbesowskiego stanu anarchii i chaosu, gdzie o stanie posiadania decydują jedynie siła i przebiegłość. By temu zapobiec, należy zapewnić stałość posiadania dóbr materialnych i „pozostawić wszystkim ludziom spokojne korzystanie z tego, co każdy może zdobyć dzięki przychylności losu i własnej pilności”⁵⁹. Jest to korzystne zarówno dla nas samych, naszych bliskich, o których interes najbardziej zabiegamy, jak i dla dobrobytu i szczęścia innych ludzi, gdyż w ten sposób zachowujemy i chronimy społeczeństwo⁶⁰. Reguły sprawiedliwości są zatem próbą rozciągnięcia relacji panujących w rodzinie na całe społeczeństwo⁶¹. „Tego nie można – pisze Hume – osiągnąć inaczej, niż drogą umowy między wszystkimi członkami społeczeństwa”⁶². Jedyńm zatem środkiem, jaki jest w stanie zagwarantować pewność i stałość posiadania, są umowy zawierane między członkami społeczeństwa. Nie mają one jednak, jak wyraźnie zastrzega Hume, „charakteru przyrzeczenia”⁶³, bowiem one same są konsekwencją umów⁶⁴. Są one jedynie skonkretyzowanym ogólnym poczuciem wspólnego interesu członków

⁵⁹ Ibidem, s. 285.

⁶⁰ J.Z. Muller, *Introduction to Hume, w: Conservatism: An Anthology of Social and Political Thought from Hume to the Present*, Princeton 1997, s. 39.

⁶¹ A.C. Baier, *Hume's Account of Social Artifice – Its Origins and Originality*, w: Stanley Twyman (ed.), *David Hume: Critical Assessments*, London 1994, s. 87.

⁶² D. Hume, *Traktat...*, t. II, s. 285.

⁶³ Ibidem, s. 286.

⁶⁴ K. Haakonssen, *The Science of Legislator...*, s. 30-31.





społeczeństwa w tym, by je zachować. Przytacza tu Hume słynny przykład dwóch wiosłarzy⁶⁵. „Dwaj ludzie, którzy poruszają wiosłami na jednym czółnie – pisze Hume – czynią to mocą ugody czy umowy, choć nie dali sobie żadnych przyrzeczeń”⁶⁶. To ów wspólny interes skłania ich, by wprowadzili pewne reguły postępowania wobec dóbr będących w posiadaniu innych. Reguły, które jednocześnie chronią to, co jest im najdroższe – własność ich i ludzi im najbliższych. Nie wychodzą zatem poza swój interes i interes osób im najbliższych, nie rozciągają swej perspektywy na całą zbiorowość, lecz mimochodem osiągają cele społeczne. Nie ma tu zatem mowy, o tak charakterystycznej dla koncepcji umowy społecznej, racjonalnej jednostkowej aktywności nakierowanej na wspólny cel⁶⁷. Jest natomiast ciągła dialektyka między tym, co jednostkowe i zbiorowe, cele jednego są warunkowane przez drugie, ich byt i interesy są ze sobą nierozzerwalnie splecione. Dlatego w *Badaniach* twierdzi, że: „Jeżeli jednak przez umowę rozumieć poczucie wspólnoty interesów, poczucie, które każdy człowiek nosi we własnym sercu, które obserwuje u bliźnich i dzięki któremu skłonny jest wespół z innymi włączyć się w ogólny układ czy też system działań służących pożytkowi ogółu – to stwierdzić trzeba, że w tym sensie sprawiedliwość istotnie wywodzi się z umów”⁶⁸. „W ten sposób – kontynuuje Szkot – za wspólną umową i we wspólnym interesie, bez przyrzeczeń i zobowiązań, dwóch wiosłarzy zasiada w łodzi przy wiosłach; w ten sposób złoto i srebro uczyniono środkiem wymiany; i w ten sposób, przez umowę i ugodę między ludźmi, formowała się mowa, ustalały słowa i języki”⁶⁹. Sprawiedliwość dla Hume’a jest zatem „skutkiem ludzkiego działania, a nie ludzkiego projektowania”⁷⁰, stąd nie wolno jej nigdy rozumieć jako „odkrycia, czy zalecenia rozumu autonomicznego”⁷¹. Dopóki nie zostanie wynaleziona, dopóty człowiek nie jest w stanie zrozumieć jej zasad i dobrodziejstwa. Czyni to człowieka bytem historycznym, a nie abstrakcyjnym indywiduum z argumentacji Locke’a.

⁶⁵ Na temat szczegółowej analizy tego argumentu, zob. D. Gautier, *The Social Contract as Ideology*, „Philosophy and Public Affairs” 1997, Vol. 6, No. 2, s. 141-144.

⁶⁶ D. Hume, *Traktat...*, t. II, s. 286.

⁶⁷ Zob. D. Castiglione, *History, reason and experience: Hume's arguments against contract theories*, w: D. Boucher (ed.), *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, London 1994, s. 99.

⁶⁸ D. Hume, *Badania...*, Dodatek II, s. 165.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 166.

⁷⁰ *Introduction*, w: D. Warner, D.W. Livingston (ed.), *David Hume: Political Writings*, Indianapolis 1994, s. xiii.

⁷¹ *Ibidem*, s. xiv





4

Sprawiedliwość (redukowana przed Hume'a do reguł ochrony własności⁷²) ma uniwersalną wartość, opierającą się na namiętności skierowanej na realizację własnego interesu, która jest właściwa wszystkim ludziom w każdym społeczeństwie i która czyni społeczeństwa takie możliwymi⁷³. Wynika to z niezmiennego charakteru ludzkiej natury, która w swych najważniejszych elementach objawia się zawsze i wszędzie tak samo. „Zamiast brać za punkt wyjścia własny interes – twierdzi Hume – czy też interes naszych najbliższych przyjaciół, gdy powstrzymujemy się od sięgania po cudzą własność, nie możemy lepiej służyć i jednemu, i drugiemu tym interesom niż właśnie przez taką umowę; w ten bowiem sposób zachowujemy społeczność, tak niezbędną zarówno dla dobrobytu i życia innych ludzi, jak i dla nas samych”⁷⁴. Normę generalną, która jest treścią tych umów, mających na początku wymiar całkowicie prywatny, zawiera się w stwierdzeniu, iż „będzie zgodne z moim interesem, by pozostawić innego człowieka w posiadaniu jego dóbr, pod warunkiem, że on zachowa się tak samo względem mnie”⁷⁵. Porozumienie to opiera się na milczącym założeniu, iż istnieje między ludźmi istotna zbieżność interesów, a przestrzeganie umowy warunkowane jest analogicznym zachowaniem drugiej strony. Mimo że reguły te mają na początku wymiar prywatny, to ich przestrzeganie integruje społeczeństwo wokół jednego celu, jakim jest ochrona wspólnoty przez ochronę posiadania jednostek. Reguła zabraniająca naruszania cudzego posiadania powstaje stopniowo i zdobywa moc obowiązującą dzięki temu, „że wciąż na nowo doświadczamy, iż niewygodnie jest ją przekraczać”⁷⁶. W ten sposób, drogą zwyczaju i nawyku tworzą się konwencje dotyczące ochrony własności⁷⁷. To, co początkowo było przedmiotem racjonalnej analizy, dotyczącej zysków i strat, za pomocą mechanizmu nawyku staje niepoddawanym refleksji najistotniejszym elementem społecznej egzystencji. W ten spontaniczny sposób kreuje się społeczny ład i reguły porządkujące jego funkcjonowanie.

⁷² L.A. Scaff, *Hume on Justice and Original Contract*, w: S. Tweyman (ed.), *David Hume: Critical Assessments*, London 1994, s. 210.

⁷³ D. Hume, *Badania...*, Dodatek II, s. 167. Zob. B. Wand, *Hume's account of obligation*, w: V.C. Chappell (ed.), *Hume: A Collection of Critical Essays*, New York 1966, s. 308-334.

⁷⁴ D. Hume, *Traktat...*, II, s. 285-286.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 286.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ K. Haakonssen, *The Science of a Legislator...*, s. 17.





Ich przestrzeganie zasadza się na popartym doświadczeniem oczekiwaniu, iż inni chcą tego samego i dają temu wyraz swoim działaniem. Powstały w ten sposób porządek i wspierający go konsensus nie są produktem ludzkiej woli i abstrakcyjnego rozumu, lecz powolnego dostosowywania naszych przekonań i dążeń do potrzeb otaczających nas czynników zewnętrznych. Nie jest to jeden akt ludzkiej woli kreujący *deus ex machina* społeczeństwo i jego zasady, lecz splot okoliczności, który bez wpływu ludzkich uczuć, rozumu, woli i czynników zewnętrznych nie mógłby mieć miejsca.

Owo powstanie porządku i konwencji obejmujących zasady ochrony posiadania pociąga za sobą dalsze, bardzo poważne konsekwencje w zakresie regulacji wzajemnych stosunków międzyludzkich. Gdy bowiem konwencje te powszechnie funkcjonują w społeczeństwie i gdy ludzie osiągają tą drogą ochronę posiadania, „wówczas natychmiast powstają idee sprawiedliwości i niesprawiedliwości oraz idee własności, uprawnienia i obowiązku”⁷⁸. Interes własny, który sprawiał ludziom tyle problemów, tworzy teraz reguły sprawiedliwości i jest podstawowym motywem skłaniającym ich do przestrzegania. Gdy człowiek poznaje, co jest działaniem sprawiedliwym, a co czynem występny, gotowy jest do przyjęcia, zaakceptowania i poszanowania instytucji własności. Drogą konwencji powstaje zatem prawna fikcja własności, która jest niczym innym jak „dobrami, których stałe posiadanie zostało ustalone przez prawa społeczeństwa, to znaczy: przez prawa sprawiedliwości”⁷⁹. Argumentacja na rzecz konwencjonalnego charakteru własności wynika bezpośrednio z analizy natury ludzkiej i zanegowania koncepcji praw wrodzonych⁸⁰. Przypomnijmy, że moralna pochwała i nagana czynu wynikają ze szczególnego rodzaju przyjemnych i przykrych przeżyć psychicznych, jakich doświadczamy. Stąd istnieją cnoty naturalne, które wywołują w nas przeżycia przyjemne, a które są konsekwencją takiej, a nie innej konstrukcji psychicznej człowieka. Gdyby zatem istniały takie pierwotne przeżycia w odniesieniu do rozporządzania i dysponowania rzeczami, ustanowienie zasad sprawiedliwości byłoby zbędne. Poszanowanie własności czy dotrzymanie umów wywoływałyby przyjemne uczucia moralne i akceptację, czyniąc niepotrzebnym uzgodnienie zasad sprawiedliwości. Skoro jednak zasady te istnieją i ich sensem jest dostosowywanie ludzkich pragnień do siebie tak, by ludzie mogli wspólnie egzystować, to

⁷⁸ D. Hume, *Traktat*, II, s. 287.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ Zob. Castiglione, *History*, s. 97-98.





muszą być wynikiem ugody. Zasady te kierują zainteresowanie jednostek na dobro wspólne, pokazując szerszy, społeczny kontekst egoistycznych zachowań. Dopiero dzięki nim wzbudzone są uczucia moralne, choć mają one genezę w sztucznie ustanowionych instytucjach.

Własność nie ma zatem charakteru naturalnego, nie ma rzeczy, której własność przysługuje nam naturalnie. „Bycie własnością” nie jest cechą tkwiącą w samej rzeczy, lecz wynikiem wzajemnej umowy. Cechy bowiem pozostają te same, własność ulega zmianom. Jest ona zatem rodzajem stosunku, i to stosunku ograniczonego do zewnętrznych wobec rzeczy istot rozumnych. Stosunek ten oddziałuje z kolei na procesy psychiczne. Dlatego pewne przedmioty uważamy za swoją własność, inne zaś nie. Dlatego pojawia się zobowiązanie, by powstrzymać się od rozporządzania rzeczami, których nie uważamy za własne. Działania takie uważane są za sprawiedliwe, stąd pojęcie własności wynika ze sprawiedliwości, a nie odwrotnie. Pojawia się wraz ze społeczeństwem i jest wyrazem naszego stosunku do rzeczy, który jest niezbędny dla pomyślności i istnienia społeczeństwa. Własność wiąże się z całkowitą swobodą rozporządzania rzeczą, z prawem do korzystania z niej, przemieszczania czy zniszczenia. Nie różni się niczym od posiadania, z tą różnicą, iż stałość i pewność własności zagwarantowane są przez wzajemne konwencje, a nie siłą i przebiegłością. Nie ma, zdaniem Hume’a, żadnych naturalnych obowiązków zakazujących naruszania własności zanim powstało społeczeństwo i zasady sprawiedliwości. Polemizując z Locke’iem i jego ideą naturalnego uprawnienia własności, przysługującego jednostkom w przedspołecznym stanie naturalnym, pisze, iż „Bardzo (...) niedorzeczną jest rzeczą wyobrażać sobie, że możemy mieć jakąś ideę własności, nie rozumiejąc dokładnie, co to jest sprawiedliwość, i nie wskazawszy jej źródła w sztucznych urządzeniach, utworzonych przez człowieka”⁸¹. Człowiek nie ma zatem zaszczeplonej w umyśle żadnej idei sprawiedliwości, która ujawnić może się, lub którą można zrealizować w sprzyjających okolicznościach. „Standardy moralności i sprawiedliwości, są, jak nazywa je Hume, sztuczne (*artifact*); nie są ani dane od Boga, nie są integralną częścią pierwotnej natury ludzkiej, ani nie zostały odkryte przez czysty rozum. Są wynikiem praktycznych ludzkich doświadczeń i jedynie powolna próba czasu może ujawnić czy reguła moralna sprzyja

⁸¹ D. Hume, *Traktat*, II, s. 287.





promowaniu ludzkiego dobrobytu”⁸². W ten sposób Hume idzie pod prąd naturalnej jurysprudencji, opartej na pracach Grotiusa i Pufendorfa, a która królowała na szkockich uniwersytetach w jego czasach⁸³. Idea sprawiedliwości pojawia się u niego jako konieczny efekt rozwoju społeczeństwa. Jest instrumentem opanowania najbardziej destrukcyjnej (choć i zarazem twórczej) z ludzkich namiętności – dążenia do zaspokojenia własnego interesu. Jest sposobem pokonania ostatniej z przeszkód na drodze harmonijnego współżycia⁸⁴. Żaden bowiem naturalny czynnik nie może sprawić tego, co sprawiedliwość, będąca sztucznym hamulcem dla najbardziej naturalnego i pierwotnego ludzkiego instynktu posiadania⁸⁵. Gdy wynaleziona zostaje idea sprawiedliwości, wcale nie zmniejsza to powszechnego pragnienia bogactwa. Odwrócony zostaje jednak, i to jest decydujące, jego wektor. Wcześniej, działania egoistyczne polegały na pozbawianiu innych ich posiadania, wprowadzając chaos, zamieszanie i rozpad społeczności, co radykalnie ograniczało zdolność zdobywania i wytwarzania dóbr. Teraz zaś, zaspokoic żądzę bogactwa można metodami, które utrwalają społeczne więzi. Pewność własności, swoboda obrotu, zaufanie partnerów, wynikające z istnienia reguł sprawiedliwości stwarzają daleko doskonalsze warunki zdobywania dóbr materialnych. Hume pisze przy tym wciąż o namiętności, uczuciu egoizmu bez poddawania go moralnej ocenie. Dzieje się tak, gdyż nie ma to z punktu widzenia społeczeństwa żadnego znaczenia. Uznanie egoizmu za cnotę czy też występki nie zmienia faktu, iż właśnie to uczucie jest jednym z najsilniejszych spoiw społeczeństwa. Egoizm i ograniczoność zasobów wymuszają wynalezienie reguł współżycia. Gdyby bowiem nie one, idea sprawiedliwości byłaby zupełnie niepotrzebna i bezużyteczna. Jednakże niemożność całkowitego zaspokojenia przez wszystkich swych potrzeb bez ingerencji w dobra władane przez innych czyni sprawiedliwość wynalazkiem koniecznym i oczywistym, wręcz naturalnym „jak każdą rzecz, która wypływa bezpośrednio z czynników pierwotnie danych w naturze, bez współdziałania myśli czy refleksji”⁸⁶. Cnota sprawiedliwości nie wywodzi

⁸² Ch. Bay, *The Structure of Freedom*, Stanford 1958, s. 33.

⁸³ J. Moore, *Hume's Theory of Justice and Property*, "Political Studies" 1976, Vol. 24, s. 2. Zob. także: J. Moore, M. Silverthorne, Gershom Carmichael and the Natural Jurisprudence Tradition in Eighteenth-Century Scotland, w: I. Hont, M. Ignatieff (eds.), *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge 1983, s. 73-88.

⁸⁴ D. Hume, *Traktat*, II, s. 288.

⁸⁵ A. Macintyre, *Czyja sprawiedliwość?*, s. 422-423; J. Robertson, *The Scottish Enlightenment at the limits of the civic tradition*, w: I. Hont, M. Ignatieff (eds.), *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in Scottish Enlightenment*, Cambridge 1983, s. 152.

⁸⁶ D. Hume, *Traktat*, II, s. 278.





się ze stosunku między zaszczerpienymi w umyśle wiecznymi ideami (których istnienie Hume odrzucał), lecz wyłącznie z naszych impresji i uczuć. Impresje te nie są nam dane, lecz powstają sztucznie w wyniku zawiązania konwencji.

Zaznaczyć należy, iż odniesienie do interesu społecznego i indywidualnego odnosi się do samej idei sprawiedliwości, a nie do każdej z jej konkretnych reguł. „Sędziowie – pisze Hume – odejmują nieraz człowiekowi biednemu, by dać bogatemu; oddają człowiekowi rozwiązłemu wytwory pracy człowieka zapobiegliwego; i dają do rąk człowiekowi występniemu środki do tego, by mógł szkodzić sobie i innym”⁸⁷. Mimo tego, cały system sprawiedliwości jest korzystny dla jednostek i społeczeństwa. Co więcej, dobro społeczne jest dla Hume’a nie przyczyną, lecz skutkiem dobra indywidualnego. Wbrew żywej jeszcze w jego czasach tradycji republikańskiej punktem wyjścia nie jest dla niego to, co publiczne, lecz to, co prywatne⁸⁸. Istnienie reguł sprawiedliwości ma zbawienny wpływ na sytuację jednostki w społeczeństwie, a potem dopiero na jego skuteczne funkcjonowanie. Czasami bowiem „w ogóle nie ma takiej indywidualnej, obchodzącej nas osoby, która by osiągnęła korzyść ze sprawiedliwości; osiąga ją tylko społeczność wzięta jako całość”⁸⁹. Tym właśnie sprawiedliwość różni się od cnót naturalnych, te bowiem motywują działania skierowane do konkretnych osób, są „korzystne dla danej osoby, która na to zasłużyła”⁹⁰. Prawda, iż większość cnót naturalnych prowadzi do korzyści społecznych, lecz nie takie jest ich uzasadnienie. Wynikają one bowiem z oddźwięku uczuciowego, dlatego Hume wyżej ceni szczodroblivość niż sprawiedliwość. Reguły sprawiedliwości, jako sztuczne, motywowane są natomiast zaspokojeniem interesu.

Nie każde więc konsekwentne ich zastosowanie zgodne być musi z interesem publicznym. Nie każde swobodne rozporządzenie własnością musi cieszyć się powszechną aprobatą. Przeciwnie, budzić może sprzeciw, gdy na przykład człowiek wielkiego majątku oddaje go skąpcowi. Czyn taki, rozpatrywany jednostkowo, byłby niewątpliwie szkodliwy dla społeczeństwa. Nie wolno jednak takich jednostkowych aktów sprawiedliwości analizować z wyłączeniem całego kontekstu. Rzecz w tym, że w ogólnym

⁸⁷ Ibidem, s. 402.

⁸⁸ J.B. Stewart, *Opinion and Reform in Hume's Political Philosophy*, Princeton 1992, s. 227.

⁸⁹ D. Hume, *Traktat*, II, s. 403.

⁹⁰ Ibidem.





rozrachunku reguły sprawiedliwości stoją na straży interesu jednostkowego i społecznego⁹¹. Istnienie zasad jest zbawienne, ich ścisłe przestrzeganie nadaje sens ich istnieniu. Gdyby różnicować je dla każdego przypadku, zmieniać założenia i reguły, racjonalność ich istnienia stanęłaby pod znakiem zapytania. Własność musi być oparta na silnych fundamentach, stanowi bowiem ostoję całego ładu społecznego, bowiem „bez sprawiedliwości społeczność musi od razu się rozprzęgnąć i każda jednostka musi popaść w ten stan dzikości i odosobnienia, który jest nieskończenie gorszy niż najgorsza sytuacja, jaką można sobie wyobrazić w społeczności”⁹². Wyraźnie w tym miejscu widać sens dokonanego przez Hume’a podziału na cnoty naturalne i sztuczne. Konkretnie działanie motywowane naturalnie przynosi korzyści jednostkowe, choć nie muszą im towarzyszyć korzyści społeczne, i odwrotnie, zastosowanie reguł sprawiedliwości nie wywołuje czasem korzyści konkretnej, lecz z pewnością wywoła je na płaszczyźnie ogólnospołecznej. Jest to więc próba rozwiązania problemu genezy moralności, która zaprzętała XVII i XVIII filozofów. Dla Hobbesa jest ona konwencjonalna, dla Shaftesbury’ego naturalna, Hume przyjmuje natomiast stanowisko pośrednie, opisując człowieka w dwóch porządkach, naturalnym i sztucznym. Pierwszy wyrasta bezpośrednio z natury człowieka, drugi jest wynikiem realizacji jego społecznych potrzeb. Tym, co je łączy, jest funkcjonujący w obu, choć na różnych poziomach, mechanizm oddźwięku. To on ostatecznie sprzęga oba porządki i czyni z człowieka istotę moralną. Czasami bowiem, zwłaszcza w licznych społeczeństwach, zależność między indywidualnym działaniem a interesem ogólnym, z którym wiąże się równocześnie interes indywidualny, nie jest oczywista. Ludzie mogą nie dostrzegać, iż ich występną działalność wprost oddziałuje na ich indywidualny interes. Jeśli inni bowiem pójdą w ich ślady, jednostkowe działania doprowadzą w końcu do chaosu na skalę powszechną. I tutaj z pomocą przychodzi nam troska o własne interesy. Skoro sami, naruszając reguły sprawiedliwości, nie dostrzegamy destrukcyjnych skutków, to z pewnością, jeśli analogiczne działanie skierowane jest przeciwko nam, nie mamy już problemu, by dostrzec ścisłą korelację pomiędzy interesem naszym i interesem publicznym. Z kolei oddźwięk uczuciowy wywołuje u nas analogiczne postawy, gdy obserwujemy naruszenia reguł sprawiedliwości,

⁹¹ R. Crisp, *Hume on Virtue, Utility and Morality*, w: S.M. Gardiner (ed.), *Virtue Ethics, Old and New*, Ithaca 2002, s. 167.

⁹² D. Hume, *Traktat*, II, s. 296.





które bezpośrednio do nas się nie odnoszą. Równocześnie pozwala on dokonać moralnej klasyfikacji przestrzegania i naruszeń sprawiedliwości. „Czujemy – pisze Hume – (...) przykrość przez oddźwięk uczuciowy; że zaś wszystko, co w działaniach ludzkich daje nam przykrość, w sposób ogólny zwane jest występkiem, wszystko zaś, co daje zadowolenie, w ten sam sposób zwane jest cnotą, przeto poczucie tego, co dobre i złe moralnie, idzie za sprawiedliwością i niesprawiedliwością”⁹³. Stąd i sfera moralności wiąże się ze sferą własności, sprowadzając niektóre reguły cnoty do funkcji sztucznych (choć wypływających z cech natury ludzkiej) reguł rządzących społeczeństwem.

Z czasem jednak rozróżnienie tego, co dobre, od tego, co złe, godne pochwały od tego, co naganne staje się istotnym czynnikiem kształtowania postaw społecznych i wychowania. Wypływające z nich wzorce zachowań stają się wzorcami powszechnie w społeczeństwie obowiązującymi. Genetycznie reguły sprawiedliwości biorą swój początek w rodzinie. Jest ona najmniejszą ze wspólnot i zaczątkiem wielkiego społeczeństwa. Zachodzące w niej relacje międzyludzkie, wzajemne prawa i obowiązki wymagają uregulowania. Ich zasięg obowiązywania nie wykracza poza rodzinę, są jednak zaczątkiem konwencji zawartych we społeczeństwie. Rodziny bowiem w naturalnym rozwoju ludzkości łączą się ze sobą, tworząc większa wspólnotę, która wymaga również ustalenia reguł współżycia. „Historia, doświadczenie, rozum – pisze w *Badaniach dotyczących zasad moralności Hume* – dostatecznie pouczają nas o tym naturalnym postępie ludzkich uczuć i o stopniowym rozszerzaniu się naszego poszanowania sprawiedliwości w miarę tego, jak zaznajamiamy się z ogromną pożytecznością tej cnoty”⁹⁴. Reguły sprawiedliwości zaczynają z czasem egzystować własnym życiem, kreując i porządkując rzeczywistość społeczną. Ocena cnoty i występku wynika zatem nie tylko z oddźwięku uczuciowego, lecz także z wychowania wpojonego przez społeczeństwo. „W ten sposób – czytamy w *Traktacie* – poczucie uczciwości może zapuścić korzenie w delikatnych umysłach dzieci i zdobyć taką moc i stałość, że uczucia te mogą bardzo niewiele różnić się od tych zasad, które są najbardziej istotne dla naszej natury i najgłębiej zakorzenione w naszej konstytucji psychicznej”⁹⁵. Publiczna pochwała i nagana,

⁹³ Ibidem, s. 298.

⁹⁴ D. Hume, *Badania*, s. 31

⁹⁵ D. Hume, *Traktat*, II, s. 300.





wychowanie w rodzinie wzmacniają zatem tę mającą naturalne korzenie skłonność do podążania ścieżką sprawiedliwości. Wzajemne współdziałanie naturalnych uczuć, nawyku i wychowania doprowadza w końcu do stanu, który traktowany jest jako naturalny, tak iż niektórzy sądzą, iż reguły sprawiedliwości zaszczepione są w ludzkim umyśle. Tak jednak, jak wskazano wcześniej, nie jest. To wynik splotu wielu czynników, pajęczyna zależności i historycznego dziedzictwa. Doniosłą rolę odgrywa w tym mechanizmie nasz egoizm i umiłowanie dobrej sławy. Wielką przyjemność wzbudza bowiem pochlebna opinia innych o nas samych, sytuacja, gdy nasze mniemanie o sobie zbieżne jest z tym, które odczuwamy w skutek oddźwięku uczuciowego. Oceniając naszą osobę, nasze zalety i wady charakteru, obcujący z nami doznają bowiem odpowiednich uczuć przyjemności i przykrości, wzbudzamy u nich podziw, uznanie, lub pogardę i niechęć. A że i my partycypujemy w ich uczuciach innych, które nam się udzielają, stąd chcemy, by były one zbieżne z naszymi. Ponadto powszechność akceptowania reguł sprawiedliwości wymusza na nas analogiczne zachowanie. „Dobroduszny i uprzejmy człowiek – pisze Hume – od razu wchodzi w nastrój towarzystwa, w którym się znajdzie; i nawet najbardziej pyszny i najbardziej ponury przejmuje od swych rodaków i znajomych pewne zabarwienie usposobienia (...). Nienawiść, zawziętość, szacunek, miłość, odwaga, wesołość i melancholia – wszystko to są uczucia, których doznaję więcej dzięki temu, że mi się udzielają, gdy obcuje z ludźmi, niż dlatego, iżby wypływały z mojego własnego naturalnego usposobienia i dyspozycji”⁹⁶. Działa tu zatem sprzężenie zwrotne, coś, co nazwać można społeczną presją, która jednak na swoje korzenie w podstawowych procesach psychicznych polegających na kojarzeniu idei i oddźwięku uczuciowym.

5

Kluczowym zatem pojęciem, koniecznym dla analizy sprawiedliwości, jest pożytek, jaki przynosi społeczeństwu. Korzyści te wynikają z okoliczności przyrodniczych i naturalnych ludzkich pożądań. Przyroda bowiem nie obdarzyła ludzkości taką ilością wszystkich dóbr, żeby każdy mógł do woli zaspokoić swoje pragnienia. Gdyby tak było, nie stawiałaby przed ludzkością

⁹⁶ Ibidem, I, s. 63.





wyzwań, które owocują w końcu powstaniem cywilizacji. W sytuacji takiej człowiek pozostawałby częścią przyrody i jeżeli starałby się ją okiełznać, to tylko w bardzo ograniczonym zakresie. Okoliczności nie zmuszałyby go bowiem do takich działań, bowiem zaspokojenie jego potrzeb biologicznych nie byłoby zagrożone. Skoro tak, to nie istniałaby konkurencja o dobra o charakterze deficytowym, stąd nie byłoby konieczności zaistnienia reguł obejmujących zasady ich nabywania i dystrybucji. A że przyroda nie czyni niczego bez potrzeby i wszystkie wynalazki ludzkości powodowane są swą użytecznością⁹⁷, zatem całość relacji społecznych wyznaczana byłaby poprzez cnoty naturalne i wzajemne spontaniczne interakcje pomiędzy członkami społeczności. Sprawiedliwość w takiej sytuacji byłaby zupełnie niepotrzebna. Gdy jednak w społeczności ma miejsce niedobór potrzebnych do życia dóbr, wtedy pojawia się cnota sprawiedliwości. Sama jednak ograniczoność dóbr nie jest wystarczającą przesłanką jej zaistnienia. Gdyby bowiem człowiek był wolny od naturalnej pożądlivosti i nie egoizm, lecz dobroduszość i całkowite oddanie innym były najważniejszą cechą jego natury, sprawiedliwość byłaby równie bezużyteczna. „Po co – pyta Hume – miałbym wyznaczać granicę między moim polem a polem sąsiada, skoro w sercu nie robię różnicy między moim i jego dobrem, a wszystko, co go cieszy i smuci, odczuwam tak samo silnie i żywo, jak gdyby w istocie rzeczy chodziło o mnie samego?”⁹⁸. Zatem ograniczoność dóbr, trudności z ich zdobyciem i naturalne ludzkie dążenie do posiadania sprawiają jednak, iż sprawiedliwość staje się niezbędna. Istnieje jednak jeszcze jeden istotny wymóg, który jest konieczny dla zaistnienia sprawiedliwości. Wyzwania, które stawia przed człowiekiem przyroda, nie mogą być ponad jego siły, nie mogą być tak wielkie, by dążenie do samozachowania pokonało skłonność do przestrzegania reguł. Z jednej strony bowiem czynnikiem motywującym jest egoizm, dążenie do przeżycia, z drugiej – miłość do rodzaju ludzkiego. Oba ostatecznie skłaniają do zachowania reguł, lecz w sytuacji, gdy reguły nie są w stanie określić dystrybucji zbyt szczyptliwych zasobów, tracą one swoją legitymację. Sprawiedliwość nie jest bowiem ce-

⁹⁷ Pamiętać należy, iż kategoria „użyteczności” nie jest dla Hume’a tym samym, co dla późniejszych utilitarystów pokroju Bentham’a i Milla. Nie jest to bowiem w filozofii Szkota abstrakcyjną zasadą, rozumie ją raczej jako praktyczny wymóg stawiany przed konkretnymi instytucjami społecznymi i politycznymi. Por: S. Buckle, *Natural Law and The Theory of Property: Grotius to Hume*, Oxford 1991, s. 254. Podobną perspektywę, zgodną z Hume’owskim zamiarem zajmuje także Rawls, gdy pisze: „Jak się wydaje użyteczność jest dla Hume’a czymś w rodzaju dobra ogółu – instytucje spełniają wymogi użyteczności, gdy służą wszystkim, przynajmniej w dalszej perspektywie – J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1994, s. 50. Zob. również: K. Haakonsen, *The Science of Legislator*, s. 39-41.

⁹⁸ D. Hume, *Badania*, s. 21.





lem samym sobie, więc jeśli nawet ona nie mogłaby spełnić społecznie użytecznej funkcji – byłaby niepotrzebna. Egoizm wziąłby górę nad uczuciami społecznymi. Nie byłaby być może to sytuacja aż tak dramatyczna, jak rysuje to Hobbes, gdyż egzystowałyby w niej ciągle cnoty naturalne, lecz nie ma pewności, czy nie uległyby pod naporem żądzy posiadania i walki o przetrwanie. W sytuacji takiej ograniczałyby się jedynie do wąskiego kręgu rodziny i przyjaciół. Stan taki zatem można porównać do stanu natury Hobbesa, jeśli by próbować go zweryfikować empirycznie i nadać charakter historyczny. Sam Hume takiej weryfikacji dokonać nie może, próbuje jednak posługiwać się analogią dla wykazania instrumentalnego charakteru sprawiedliwości i jej pozarozumowego źródła.

Jedynym możliwym argumentem empirycznym jest analiza stanu wyjątkowego, w którym znaleźć może się społeczeństwo. Jego istotą jest bowiem sytuacja zagrożenia i niewydolność reguł sprawiedliwości dla zaspokojenia społecznych potrzeb. „Kiedy statek idzie na dno – argumentuje Hume – czyż jest przestępstwem chwycić pierwszy lepszy służący ratunkowi sprzęt czy urządzenie, nie zważając na to, czyja przedtem stanowiły własność?”⁹⁹. Skoro sprawiedliwość służy jedności społeczeństwa i jego pomyślności, to w sytuacji, gdy nie spełnia swej roli, pozostaje czysto deklaratywna – społeczność samorzutnie odwraca się od jej reguł. Istotą cnót sztucznych jest bowiem nie tylko ich świadomość, ale i powszechne przestrzeganie. Rodzą się one w procesie społecznej interakcji i są funkcją społecznych potrzeb. Jeśli potrzeby i warunki się zmieniają, zmieniają się też akceptowane w społeczeństwie typy zachowań. Dlatego pewne zachowania, które w normalnym biegu zdarzeń, w codziennym, utrwalonym długim trwaniem, życiu zbiorowości uchodzą za niedopuszczalne, w sytuacji skrajnej tracą miano niesprawiedliwych. Działania, które normalnie przynieść mogą społeczeństwu szkodę, kiedy indziej stają się dla niego zbawienne i zyskują powszechną akceptację. „A gdyby – pyta Hume – jakaś przypadkowo zebrana grupa ludzi, niezwiązanych ze sobą węzłem prawa czy jurysdykcji cywilnej, przeprowadziła w stanie klęski głodowej równy podział chleba, to czy czyn taki, choćby odbył się przy użyciu siły i gwałtu, uznalibyśmy za przestępstwo lub bezprawie?”¹⁰⁰. Oczywiście, że nie, bowiem własność w koncepcji Hume’a nie ma naturalnego, niezbywalnego i nienaruszalnego

⁹⁹ Ibidem, s. 23.

¹⁰⁰ Ibidem.





charakteru. Jest więc jedynie środkiem, a nie celem. Można bowiem zaryzykować stwierdzenie, iż w społeczności zawsze funkcjonują jakieś zasady reguły, które zabezpieczają przed stoczeniem się jej w otchłań anarchii i samozniszczenia. Cnoty naturalne, wypracowane i utrwalana na poziomie rodziny, życzliwość ogólna muszą ostatecznie sprawić, iż do takiego upadku ludzkości nie dojdzie. Doświadczenie uczy bowiem, iż po okresach największych kryzysów następuje okres ponownej stabilizacji i spontanicznego wypracowania reguł, dostosowanych do sytuacji zewnętrznej i korzystnych dla społeczeństwa. Wojna jest doskonałym przykładem zawieszenia zasad sprawiedliwości i niesprawiedliwości, daje jednak w zamian pewne reguły odnoszące się do tej skrajnej sytuacji. Ich istotą są także pewne korzyści dla wojujących stron, tak, że „gdyby naród cywilizowany prowadził wojnę przeciw barbarzyńcom, którzy nie przestrzegają nawet reguł wojny, to i on musiałby z reguł tych zrezygnować, skoro niczemu by już nie służyły, i postarać się, aby każda bitwa i potyczka przyniosły napastnikom możliwie krwawe i dotkliwe straty”¹⁰¹. Reguły sprawiedliwości mają więc charakter sztuczny i względny, choć sam Hume nazywa je „prawami natury”. Ich naturalność polega nie na tym, iż funkcjonują niezależnie od ludzkiej zbiorowości, lecz są konsekwencją społecznych procesów, są „naturalnym” wynalazkiem, dzięki któremu funkcjonować może społeczeństwo¹⁰². Jej reguły ustanowione zostały tylko i wyłącznie dla dobra społeczności, dlatego dla tego samego dobra mogą być zawieszane lub modyfikowane. „Bezpieczeństwo ogółu – pisze Hume w *Badaniach dotyczących zasad moralności* – jest zatem prawem najwyższym: wszystkie konkretne prawa są mu podporządkowane i od niego uzależnione; i jeżeli zwykłym porządkiem rzeczy okazuje się im posłuch i respekt, dzieje się to jedynie dlatego, że bezpieczeństwo i dobro publiczne wymagają zwykle takiego właśnie jednego dla wszystkich i bezstronnego wymiaru sprawiedliwości”¹⁰³. Tym samym Hume podminowuje liberalne prawnonaturalne koncepcje XVII wieku, w których prawa natury stanowiły fundamentalny punkt odniesienia dla oceny instytucji społecznych, politycznych i prawnych. Można zatem dostrzec w Hume’ie tego, który przygotował grunt dla XIX-wiecznego

¹⁰¹ Ibidem, s. 24-25.

¹⁰² Por: K. Haakonssen, *Natural jurisprudence and the theory of justice*, w: A. Broadie, *The Cambridge Companion to Scottish Enlightenment*, Cambridge 2003, s. 210-211.

¹⁰³ D. Hume, *Badania*, s. 35.





radykalizmu w postaci koncepcji Benthama, Jamesa Milla czy Richardo¹⁰⁴, lecz można również spojrzeć na jego myśl z perspektywy konserwatywnej. Prawo natury kojarzy się mu bowiem niezmiennie z próbą rekonstrukcji doskonałego społeczeństwa zarówno na poziomie norm, jak i instytucji. Wyznawane na przykład przez *philosophes* zasady, którym nadawali naturalny charakter, w jego mniemaniu były środkiem modelowania i dowolnego kształtowania relacji społecznych. Prawo natury, niezależnie jak postrzegalibyśmy jego źródło, stanowi abstrakcyjny punkt odniesienia dla oceny istniejącego porządku, który wyprzedza. Jeśli więc porządek społeczny nie odpowiada postulowanemu, nawet jego radykalna zmiana staje się w pełni usprawiedliwiona. Idea Boga-prawodawcy stoi w tym samym szeregu, co projekty oświecenia. Są one nałożonym na ludzką naturę ograniczeniem, które próbują ją zmienić, wskazując, co jest słuszne, a co nie. Społeczeństwo tymczasem jest zamkniętym uniwersum, które samo w sobie poszukuje zasad pozwalających na pokojową i pomyślną egzystencję. Reguły, które nim rządzą, mają charakter immanentny, a nie transcendentny. Dostarcza ich doświadczenie, a nie abstrahujący od niego rozum. Hume nie twierdzi, że nie istnieją zasady ogólne życia społecznego, szuka ich jednak tam, gdzie ryzyko błędu jest znacznie mniejsze. To sama społeczność generuje zasady współżycia, których nie można wydedukować z analizy indywiduum. Nie zostały one przez nikogo sformułowane, lecz są rezultatem procesów zachodzących w społeczeństwie. W tym znaczeniu to, co ogólne, stoi ponad tym, co jednostkowe, warunkując równocześnie egzystencję jednostki. Mimo że punkt jego wyjścia wydaje się indywidualistyczny, to wnioski mają charakter jak najbardziej wspólnotowy. Społeczeństwo ma bowiem nadrzędny, różny od interesów jednostek cel. Istotą wspólnoty jest wykorzystanie naturalnych ludzkich skłonności dla jego realizacji.



Ogólna zasada sprawiedliwości odnosi się do ochrony własności. Jej ogólność jednak sprawia, iż trudno ją zastosować w życiu codziennym, jeśli nie przyjmie ona postaci konkretnych reguł dotyczących sprawiedliwego nabywania i sprawiedliwej dystrybucji. Muszą być one sformułowane w sposób jasny i zrozumiały dla członków społeczeństwa tak, by możliwa

¹⁰⁴ J. Plamenatz, *The English Utilitarians*, Oxford 1949, s. 23 i nast.; G.H. Sabine, *A History of Political Theory*, New York 1950, s. 587 i nast.; K. Haakonssen, *The Science of Legislator*, s. 5.





była ich aplikacja. Nie wywodzą się one z korzyści, jakie z posiadania i używania dóbr odnoszą ludzie, wtedy bowiem każdy posiadałby to, co jest mu najbardziej potrzebne. Rodziłoby to konieczność wypracowania skomplikowanych reguł korzystania z jednej rzeczy przez wielu. Byłaby to sytuacja niebezpieczna, mogąca zniweczyć pokojowe życie społeczeństwa. Potrzebna jest reguła, na tyle prosta i bezkonfliktowa, by nie była pretekstem do niezgody i walki. Musi zatem abstrahować od indywidualnych pragnień, pożądań i preferencji, od indywidualnych przymiotów i wad charakteru, by wszystkich traktować tak samo. Tylko tak zminimalizować można skutki naturalnej ludzkiej stronniczości. Zatem rzecz można, iż sprawiedliwość Hume'a ma jedynie charakter proceduralny, a nie teleologiczny.

Pierwszym problemem, przed jakim staje Szkot, jest określenie pierwotnej wielkości udziałów. Dla jej ustalenia Hume postępuje się paradoksalnie metodą kontraktualistyczną, choć przyznaje, iż „ta metoda postępowania nie jest całkiem naturalna”¹⁰⁵. Przyjmuje zatem hipotezę o zawarciu kontraktu pomiędzy ludźmi żyjącymi uprzednio w stanie dzikości i odosobnienia, w celu wzajemnej pomocy i ochrony. Największą trudnością w jego zawarciu byłaby jednak ich naturalna chciwość i egoizm. Dlatego na samym początku konieczne stałoby się wzajemne zagwarantowanie posiadania tego, co zawłaszczyli wcześniej umawiający się ludzie. Sposób nabycia, przed tym kluczowym momentem, nie ma żadnego znaczenia i jest efektem indywidualnych uzdolnień i zabiegów. Jeśli jednak przyjąć, a będzie o tym mowa później, iż mimo braku społeczeństwa politycznego, w społeczeństwie naturalnym istnieją cnoty naturalne, to metody zawłaszczenia nie byłyby tak barbarzyńskie jak mogłoby się wydawać. Sytuacja wyjściowa byłaby efektem poszukiwania drogi pomiędzy pobudkami egoistycznymi a życzliwością wobec innych ludzi. Hume zdaje się jednak chyba dostrzegać tkwiące tu zagrożenie i słabość argumentacji, dlatego pisze o ludziach zawierających umowę, jako „żyjących w stanie dzikim i w odosobnieniu”¹⁰⁶. Wykluczyć to miało wzajemne interakcje i sposób nabycia dóbr, które można by uznać za niemoralny. Nawet jednak, gdy uznamy to za wybieg nieprzystający do całej metodologii Hume'a, to przyjęcie sytuacji wyjściowej i *status quo* konieczne było dla ustanowienia instytucji własności. Jest to,

¹⁰⁵ D. Hume, *Traktat*, II, s. 302.

¹⁰⁶ *Ibidem*, II, s. 302.





jego zdaniem, wyjście najprostsze, jeśli determinacja do zawiązania umowy jest wystarczająco duża. Najlepiej oddaje także naturalne ludzkie skłonności. Pomiedzy posiadaczem i przedmiotem tworzy się bowiem szczególna więź. „Taki jest skutek nawyku – czytamy – że on nie tylko przyzwyczajają nas do każdej rzeczy, z któreśmy korzystali, lecz nawet budzi w nas pewne uczucie dla tej rzeczy i sprawia, że je przedkładamy nad inne, które mogą być bardziej wartościowe, lecz są nam mniej znane”¹⁰⁷. Przyjęcie hipotezy o stanie wyjściowym było możliwe, bowiem Hume odmawia własności, jak wspomniano wcześniej, charakteru naturalnego. Zatem nic, co przed ustaleniem reguł sprawiedliwości odnosiło się do sposobu nabywania i dystrybucji posiadania, nie miało wymiaru *stricte* moralnego. Skoro nie było sprawiedliwe ani niesprawiedliwe, to nie może być mowy o ewentualnym naturalnym, wyprzedzającym sprawiedliwość roszczeniu czy uprawnieniu. Sytuacja zmienia się jednak radykalnie, gdy dojdzie do wykształcenia się społeczeństwa i akceptacji stanu wyjściowego. Wtedy własność nabiera moralnego charakteru, tak samo jak sposoby jej dystrybucji.

Dlatego pierwszą i najważniejszą zasadą jest nienaruszalność własności. Ma ona znaczenie podstawowe, gdyż bez niej nie ma mowy o egzystencji społeczności. Taka jest też podstawowa treść konwencji zawieranych pomiędzy jednostkami, które świadome są, iż rzeczą konieczną jest okiełznanie egoizmu nakazującego nastawianie na dobra będące w posiadaniu innych. Dobrodziejstwa tego stanu, a przede wszystkim interes indywidualny, skłaniają jednostki, by ów *status quo* zachować. Stan taki staje się z czasem sytuacją normalną, akceptowaną nawykowo. Jego trwanie wspomagane jest teraz przez wychowanie, instytucje społeczne i prawne oraz, co dla Hume’a charakterystyczne – długie trwanie. Przyzwyczajenie, funkcjonowanie w zastanej, harmonijnej wspólnotie, równie silnie jak interes własny i nakazy moralności, skłaniają ludzi do poszanowania własności. Nie każdy zatem czyn czy moralna ocena jest wynikiem bezpośredniej refleksji, nie zawsze możemy od razu orzec, dlaczego jakieś zachowanie jest moralnie naganne, inne zaś chwalebne. „Potrzeba, a raczej konieczność – pisze Hume – z której wywodzi się sprawiedliwość, jest tak powszechna i prowadzi do reguł tak dalece identycznych, że przyzwyczajenie takie występuje we wszystkich społeczeństwach”¹⁰⁸. Reguły te mają zatem

¹⁰⁷ Ibidem, s. 303.

¹⁰⁸ D. Hume, *Badania*, s. 44.





wymiar uniwersalny, tam, gdzie ludzie egzystują w społeczeństwie. W tym miejscu pojawia się jednak konieczność określenia przedmiotowego zakresu obowiązywania zakazu nieingerencji. Mówiąc inaczej, na ustaleniu, co należy do kogo i które sposoby nabycia dóbr są akceptowalne społecznie i nie pozostają w sprzeczności z regułą nienaruszalności własności. Określone zostają zatem okoliczności, w których nabycie dóbr jest traktowane jako sprawiedliwe. Według Hume'a są nimi „zawłaszczenie, zasiedzenie, akcesja i dziedziczenie”¹⁰⁹. Pierwszy z nich polega na objęciu w posiadanie rzeczy czy ziemi nienależących wcześniej do nikogo. W tym miejscu Hume odwołuje się do wielu kontrowersji i sporów toczonych wokół zawłaszczenia, wynikających z jego zwyczajowego czy konwencjonalnego sposobu dokonania. Sam przyznaje jednak, iż problem ten jest trudny do rozwiązania, i nie podejmuje się go do końca wyjaśnić. Tym, co łączy jednak wszystkie metody zawłaszczenia jest wola tego, kto chce daną rzecz objąć w swe władanie. Wymaga to aktu woli o określonym kierunku i zamiarze, wszystko inne jest produktem konwencji i zwyczaju. Jednak wobec tego, iż rzeczy, które można zdobyć poprzez zawłaszczenie nie jest wiele, istotniejszy dla funkcjonowania społeczności jest drugi sposób nabycia własności.

Zdarza się często bowiem, iż nie jesteśmy w stanie ustalić pierwszego właściciela, a co za tym idzie jego następców prawnych, nie wiemy również, kto ma tytuł prawny do rzeczy. Równocześnie rzecz ta znajduje się w posiadaniu jakiejś osoby. Jak zatem należy rozstrzygnąć ten dylemat? I tutaj Hume odwołuje się do argumentu istotnego w całej jego filozofii, do przyzwyczajenia. W powszechnej świadomości ludzi bowiem własność wiąże się z dzierżeniem i korzystaniem z rzeczy, a w drugim rzędzie zaś z tytułem prawnym. „Aktualne posiadanie – argumentuje Hume – jest, rzecz jasna, stosunkiem między osobą a rzeczą; lecz nie jest to stosunek, który by wystarczał jako przeciwwaga do stosunku pierwszego posiadania, o ile nie trwa długo i bez przerwy. Tylko w tym ostatnim przypadku upływ czasu wzmacnia aktualne posiadanie, osłabia zaś pierwsze posiadanie ze względu na odległość czasową. Ta zmiana stosunku pociąga za sobą zmianę w posiadaniu”¹¹⁰. Skoro więc ktoś przez długi czas zachowuje się jak właściciel, jest za takiego przez innych uważany, to te okoliczności, łatwo empirycznie weryfikowalne, utrwalone przez długi czas sprawiają,

¹⁰⁹ D. Hume, *Traktat*, II, s. 305.

¹¹⁰ *Ibidem*, II, s. 310, przypis.





iz staje się on, poprzez zasiedzenie, właścicielem nie tylko *de facto*, ale i *de iure*¹¹¹. Własność jest bowiem jedynie produktem konwencji, funkcjonuje w sferze zjawisk prawnych. W powszechnym odbiorze łączy się z realnym władztwem nad rzeczą, niezależnie od tytułu prawnego. Umysł łączy automatycznie władanie, rozporządzanie i korzystanie z rzeczy z uprawnieniem. Nawykowe postrzeganie tej sytuacji z pominięciem kontekstu prawnego sprawia, iż zmienia się podmiot ochrony „własności” i następuje jej przesunięcie. Własność jest zatem również pewnym stosunkiem między właścicielem a rzeczą w wymiarze czasowym. Jako że natura nie poddała nam żadnych wskazówek do określenia terminu zasiedzenia, jego ustalenie należy do prawa cywilnego, które ustala go w sposób arbitralny, uzależniony od potrzeb i sytuacji społecznej.

Trzeci sposób nabycia własności następuje poprzez akcesję (przybytek). Jest to objęcie własności owoców naturalnych rzeczy, lub wytworzenie nowych przedmiotów za pomocą pracy. W tym miejscu Hume próbuje w oryginalny sposób wytłumaczyć to naturalne zjawisko. Otóż pomiędzy właścicielem i rzeczą, jak było wspomniane, istnieje pewien szczególny stosunek, naturalny związek pomiędzy ideą osoby i ideą rzeczy. Wyobraźnia w mechaniczny sposób łączy ideę nowej rzeczy, z ideą tej, która dała jej początek i w końcu ponownie i ideą osoby. „Prawo akcesji – pisze Hume – wynika z łatwego przejścia od idei do idei, jakie łączy rzeczy powiązane ze sobą stosunkami”¹¹².

Czwartym pierwotnym sposobem nabycia własności według Hume’a jest dziedziczenie. „Prawo dziedziczenia – twierdzi – jest prawem bardzo naturalnym ze względu na domniemaną zgodę rodzica czy bliskiego krewnego oraz ze względu na ogólny interes ludzkości, który wymaga, iżby własność przechodziła od danego człowieka do tych, którzy mu są najdrożsi, ażeby to czyniło ich bardziej pilnymi i skromnymi w sposobie życia”¹¹³. Zjawisko dziedziczenia jest powszechnie akceptowane również w wyniku działania mechanizmów psychicznych. Idea syna w sposób naturalny wiąże się z ideą zmarłego ojca i przypisuje mu wszystko to, co posiadał zmarły rodzic. Spadek musi być czyjąś własnością, a własność dzieci wydaje się naturalna, jako że są one połączone z nią przez osobę zmarłego ojca.

¹¹¹ Por: W.C. Charron, *Conventions, Games of Strategy, and Hume's Philosophy of Law and Government*, w: S. Tweyman (ed.), *David Hume: Critical Assessments*, London 1994.

¹¹² D. Hume, *Traktat*, II, s. 313, przypis.

¹¹³ *Ibidem*, II, s. 312-314.





Te cztery sposoby nabycia własności informują, kto ma pierwotny tytuł prawny do rzeczy. Te jednak nie pozostają ciągle własnością jednego człowieka lub jego spadkobierców, lecz są przedmiotem obrotu. By zagwarantować jego pewność i skuteczność, funkcjonować muszą w społeczeństwie dwie kolejne zasady sprawiedliwości. Jest ponadto jeszcze jeden, ważniejszy ku temu powód. Otóż istnieje naturalne u każdego człowieka dążenie do posiadania. Nie jest ono jednak ślepe, lecz uzależnione od indywidualnych dążeń i preferencji. Każdy bowiem pragnie osiągnąć taką strukturę własności, która pozwoli mu na realizację własnych, indywidualnych zamierzeń, osiągnięcie szczęścia, tak jak każdy indywidualnie je rozumie. Pierwotne sposoby nabycia własności wymogu tego nie spełniają, często mogą być przypadkowe. Dlatego konieczne staje się wypracowanie reguł sprawiedliwego obrotu. Są one ponadto konieczne z uwagi na postępującą w społeczeństwie specjalizację funkcji. Ich brak skutkować może zaprzeczeniem tego, co udało się osiągnąć poprzez zawiązanie społeczeństwa. Ład społeczny zostałby niechybnie zburzony, gdyby pozwolić, żeby siła i gwałt były środkiem zdobywania własności. Dlatego regułą, którą podpowiada sama natura, jest swoboda rozporządzania własnością¹¹⁴. To ona gwarantuje rozwój społeczeństwa, przez produkcję, handel i wymianę. Pozwala na społeczny podział pracy, specjalizację i, w ostateczności, rozwój cywilizacyjny. Jedynym wymogiem jest dobrowolność po stronie zbywcy. I mimo że Hume neguje klasyczną liberalną wizję własności jako uprawnienia naturalnego, to ostatecznie jego argumentacja doprowadza do takich samych wniosków. Wolność dysponowania własnością obejmuje wszystkie związane z rzeczą działania z wyłączeniem ingerencji osób trzecich. Mimo iż użyteczność takiego rozwiązania analizowana jest na poziomie ogólnospołecznym, to korzyści z niej wynikające odnoszą bezpośrednio jednostki. Interes ogółu definiowany jest wprost przez interes indywidualum. Nie ma zatem mowy o ograniczeniu uprawnienia własności w imię różnego od sumy interesu jednostek „szczęścia ogółu”. Nie ma dobra w wymiarze ponadjednostkowym, definiowanego z pominięciem dobra jednostki. Tworzenie reguł ma charakter oddolny, a nie odgórny. Reguły te, mimo że w swej genezie konwencjonalne, nie są jednak u Hume’a arbitralne. Są bowiem produktem ludzkich uczuć przekonań i działań¹¹⁵. Pojawiają się

¹¹⁴ D. Hume polemizuje przy okazji z realnym charakterem czynności przeniesienia własności.

¹¹⁵ Zob. Castiglione, *History*, s. 99.





a posteriori jako wynik społecznego zapotrzebowania. Zakaz ingerencji we własność nie jest podyktowany jej naturalnym charakterem, lecz powszechnie uznanymi i akceptowanymi korzyściami. Naturalny egoizm prowadzi do sytuacji, iż reguły sprawiedliwości są minimalne i jak najmniej represyjne w tym znaczeniu, że jak najmniej ingerują w porządek spontaniczny i są konsekwencją naszej moralnej konstytucji. Skoro tak, to w sposób minimalny ograniczają naszą wolność. Mamy tu zatem do czynienia z klasycznym, choć oryginalnie argumentowanym przedstawieniem liberalnej wolności negatywnej w wymiarze ekonomicznym. Jednostka może czynić ze swą własnością wszystko, co nie narusza uprawnień innych, określonych przez reguły sprawiedliwości. Inni z kolei są wyłączeni od ingerencji, jeśli jest ona sprzeczna z wolą właściciela. Sprawiedliwość Hume'a ma zatem charakter czysto proceduralny, a nie teleologiczny, i ogranicza się do analizy sprawiedliwości nabywania¹¹⁶. Wolność dysponowania własnością i sprawiedliwość obrotu mają więc charakter historyczny. Dlatego tak istotny jest tu element czasu, który weryfikuje legalność posiadania dóbr. Można bowiem zadać pytanie, czy dla badania uprawnień właściciela konieczne jest badanie nieprzerwanego łańcucha nabywania. Problem ten w świetle nielicznych wypowiedzi Hume'a można rozstrzygnąć, odwołując się do nawyku i kontekstu społecznego. Otóż zdaje on sobie sprawę, iż każda, bez mała, własność wzięła swój początek z oszustwa i niesprawiedliwości¹¹⁷. Czy oznacza to zatem, iż należy wyrzec się reguł sprawiedliwości formalnej lub własności prywatnej jako takiej? Oczywiście nie! Własność bowiem jest fundamentem ładu społecznego, głęboko zakorzenionym w ludzkiej świadomości i praktyce społecznej. Jej istnienie odpowiada najbardziej pierwotnym ludzkim potrzebom, a reguły ją określające zabezpieczają przed erupcją ludzkiego egoizmu.

Regule swobodnego rozporządzania rzeczą towarzyszy druga, która ma decydujące znaczenie dla jej funkcjonowania. Jest nią obowiązek dotrzymywania umów, który, zdaniem Hume'a, ma charakter konwencjonalny i nie wynika z kondycji ludzkiej jako takiej¹¹⁸. Oczywiście, jest on konsekwencją ludzkiej natury, lecz żadne naturalne uczucie nie nakazuje nam przestrzegania zaciągniętych zobowiązań. Podpowiada nam to nasz wrodzony egoizm

¹¹⁶ K. Haakonssen, *Natural*, s. 117.

¹¹⁷ D. Hume, *Of the Original Contract*, s. 281.

¹¹⁸ D. Miller, *Philosophy and Ideology in David Hume's Political Thought*, Clarendon Press, Oxford 1981, s. 79-80; K. Haakonssen, *The Science of Legislator*, s. 29-30.





i dążenie do zaspokojenia własnego interesu. Oddawanie usług innemu człowiekowi powodowane jest nadzieją, iż on, w analogicznej sytuacji, zachowa się podobnie, widząc w tym swoją korzyść i obawiając się konsekwencji niedotrzymania słowa. W wyniku bowiem swego oświadczenia woli, w sposób dorozumiany, poddaje się karze w sytuacji, gdy złamie przyrzeczenie. Kara ta polega przede wszystkim na tym, iż nikt nie będzie chciał zawierać z nim umów i zostanie on tym samym wyłączony z powszechnego obrotu. Wzrasta równocześnie akceptacja dla dotrzymywania umów, każdy widzi bowiem powszechne i partykularne korzyści, jakie z tego płyną. Świadomość korzyści wzmacnia poczucie moralnego obowiązku, tak że to on jest głównym motorem skłaniającym do przestrzegania umów. Z czasem, praktyka ta staje się w społeczeństwie powszechna, siłą zwyczaju wyznaczając standard powinnego zachowania. Wychowanie, powszechnie akceptowane i afirmowane normy społeczne czynią dotrzymywanie umów czynnością naturalną i oczywistą. Wtedy już nie tylko interes własny, lecz i zasady moralności nakładają obowiązek dotrzymywania umów. Równocześnie powszechna korzyść, jaka z tego wynika, powoduje, iż mechanizmy te są wzmacniane i chronione przez instytucje społeczne i polityczne.

Rzecz się ma zatem podobnie ze wszystkimi regułami sprawiedliwości. Choć wydawać by się mogło, iż ograniczają one naturalne ludzkie skłonności, to przecież sam są owych skłonności produktem. Uczucia podpowiadają rozumowi, jak skłonności te zaspokoić. Racjonalność działania polega właśnie na tym, że w procesie konstruowania reguł podstawowym kryterium jest ich zgodność z naturą ludzką. Rozum porządkuje pochodzące z doświadczenia informacje o warunkach zewnętrznych i ludzkich pragnieniach. Efektem owej analizy są konwencje. Wynikają one wszystkie z korzyści, jakie w sposób konieczny przynoszą jednostkom. Chronią jednocześnie integralność społeczeństwa, które czyni z nich nakazy moralne. Wychowanie i instytucje życia zbiorowego czynią zaś z nich cnoty społeczne. Ten samonapędzający się mechanizm wzmacniany jest przez siłę nawyku i przyzwyczajenia, który sprawia, iż ludzkie zachowanie odrywa się z czasem od pierwotnej motywacji, jaka legła u podstaw zawarcia konwencji. „Na ścisłym przestrzeganiu tych trzech praw – pisze Hume – oparty jest całkowicie pokój i bezpieczeństwo w społeczności ludzkiej; i nie ma możliwości, żeby ustalić zgodę i harmonię między ludźmi tam, gdzie te prawa nie są przestrzegane”¹¹⁹.

¹¹⁹ D. Hume, *Traktat*, II, s. 333.





Bezpieczeństwo to w naturalny sposób wygeneruje zachowania prospołeczne, rozwój ekonomiczny i zaufanie do władzy¹²⁰. W ostatecznym jednak rozrachunku wszystko to zmierza do zaspokojenia pragnienia, które leży u podstawy pierwotnej motywacji – interesu własnego.

REKAPITULACJA

Widzimy zatem, iż ostatecznie, mimo iż w argumentując w sposób odmienny, Hume dochodzi do podobnych do Locke'a wniosków w odniesieniu do społecznej roli własności. Podobnie jak autor *Dwóch traktatów* uzasadnia bowiem prawo do swobodnego dysponowania własnością, które warunkuje wszelki cywilizacyjny rozwój. Tym, co ich różni, jest jedynie uzasadnienie tego twierdzenia. U Hume'a bowiem reguły określające własność i sama instytucja własności nie są tworem natury, lecz wypadkową relacji międzyludzkich, przyrodzonych cech natury ludzkiej oraz przede wszystkim obiektywnych zewnętrznych okoliczności i warunków. To one w pierwszym rzędzie określają, jakie zasady winny obowiązywać w społeczeństwie. Jedyną rolą tych zasad jest utrzymanie spójności społeczeństwa i przysparzanie mu korzyści. Korzyści te pojawiają się w procesie formowania dojrzałego społeczeństwa i nie są, ja u Locke'a przyjęte apriorycznie. Własność istnieje, jest bowiem korzystna dla społeczeństwa, a nie tak jak chce jego adwersarz, społeczeństwo istnieje dlatego, że jest to korzystne dla ochrony własności. Ostatecznie jednak konkluzja jest podobna. W państwie prawo powinno chronić własność i zapewniać pewność oraz swobodę obrotu. System prawny musi zatem respektować wszystkie wymienione zasady sprawiedliwości, chronić własność w relacjach między jednostkami, oraz pomiędzy nimi a władzą polityczną¹²¹. Nawet wzniosłe cele, szczęście i dobrobyt ludzkości nie mogą w żadnym razie usprawiedliwić zamachu na własność i sprawiedliwość. Locke uzasadnia to wolą wszechmogącego Boga, Hume oczywistymi społecznymi korzyściami. Wszelkie naruszenia ich zasad doprowadzą niechybnie do chaosu i rozpadu społeczeństwa. To, co dziś kojarzy się jednoznacznie z doktrynami lewicowymi, w czasach Hume'a, powiązane było z politycznymi dążeniami niektórych radykalnych odłamów obozu

¹²⁰ N. Phillipson, *Politics and politeness in the reigns of Anne and the early Hanoverians*, w: J. Greville Agard Pocock, G.J. Schochet, L.G. Schwoerer, *The Varieties of British Political Thought 1500-1800*, Cambridge 1993, s. 242.

¹²¹ N. McArthur, *David Hume's Political Theory: Law, Commerce and the Constitution of Government*, Toronto 2007, s. 40.





parlamentarnego w czasie wolny domowej. „Wiemy z historii – pisze Hume – że ten rodzaj fanatyków religijnych pojawił się w czasie wojen domowych w Anglii; prawdopodobnie jednak widoczna od pierwszego rzutu oka tendencja tych zasad budziła w ludziach taką grozę, że niebezpieczni zapaleńcy musieli rychło wyrzec się swoich doktryn, a przynajmniej trzymać je w ukryciu. Domagający się równego podziału własności levellerzy – grupa wyrosła z fanatyzmu religijnego odmiana fanatyków politycznych – bardziej może otwarcie mówili o swoich postulatach, gdyż wydawały się one w większym stopniu dopuszczać myśl, iż są wykonalne, a zarazem pożyteczne dla społeczeństwa”¹²².

Redystrybucja dóbr mająca w pogardzie własność prywatną, gloryfikująca równość posiadania lub własność kolektywną, sprzeczna jest z ludzką naturą, naturalnymi instynktami, rozumem, zdrowym rozsądkiem i w końcu doświadczeniem¹²³. Dlatego „świecki trybunał (...) bardzo słusznie stawia wyniosłych tych myślicieli na równi ze zwykłymi rabusiami, ucząc ich za pomocą surowych rygorów i kar, że zasada, która w teorii może wydawać się szczególnie dla społeczeństwa korzystna, w praktyce potrafi okazać się z gruntu szkodliwa i zgubna”¹²⁴.

¹²² D. Hume, *Badania*, s. 32.

¹²³ J.Z. Muller, s. 39.

¹²⁴ D. Hume, *Badania*, s. 32.

