

PIOTR SZYMANIEC

## | KONCEPCJA PRAW NATURALNYCH DAVIDA HUME'A

Skutkiem reformacji było to, że nie istniał już jeden głos reprezentujący wolę Boga, gdyż każdy z nowo powstałych odłamów chrześcijaństwa rościł sobie pretensję do posiadania prawdy o tej woli. Spowodowało to uniezależnienie się refleksji moralnej od teologii, podstawowym bowiem celem myślicieli moralnych w XVII wieku stało się znalezienie tak niezawodnego sposobu rozróżnienia dobra od zła, aby zobowiązania moralne oparte na tym rozróżnieniu nie mogły wydać się czczym kaprysem czy to Boskiej czy też ludzkiej woli<sup>1</sup>. Podobnie, myśl prawna zaczęła być uprawiana w oderwaniu od religii, a filozofowie poszukiwali obiektywnej podstawy prawa, którą znajdowali najczęściej w teorii prawa naturalnego<sup>2</sup>. Obiektywizacji zarówno rozważań nad prawem, jak i moralnością miał służyć nawiązujący do nauk matematycznych sposób wnioskowania i argumentacji: tzw. metoda geometryczna – *modo geometrico*. Taki sam zresztą był sens odwoływania się do – charakteryzującej się racjonalnością (rozumnością) – natury ludzkiej.

Według Hugona Grocjusza (1583–1645), uważanego za założyciela nowożytnej szkoły prawa naturalnego<sup>3</sup>, prawo to jest „nakazem prawego rozumu”, niezmiennym przy tym do tego stopnia, „że sam Bóg nie może go zmienić”<sup>4</sup>. Samuel Pufendorf (1632–1694) zaś wprowadzał zasady prawa naturalne z obserwacji natury rzeczy oraz natury człowieka, którą cechuje „godność” (*dignatio*)<sup>5</sup>. Zdaniem trzeciego z wielkich przedstawicieli XVII-wiecznej szkoły prawa natury Johna Locke’a (1632–1704) nieulegające zmianom prawo natury jest wyrazem woli Boga, lecz to człowiek, kierując się rozumem, prawo to odkrywa<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> R. D. Broiles, *The Moral Philosophy of David Hume*, The Hague 1964, s. 8-9.

<sup>2</sup> Zob. M. Jaskólski, *Organicyzm i mechanizm a zmienność pojęcia natury i jej praw*, [w:] M. Zmierczak (red.), *Prawo natury w doktrynach polityczno-prawnych Europy*, Poznań 2006, s. 40.

<sup>3</sup> O pojęciu prawa naturalnego zob. R. Tokarczyk, *Klasycy praw natury*, Lublin 1988; *idem*, *Historia doktryn prawa natury*, Studia Filozoficzne, nr 2 (135), 1977, s. 119–134.

<sup>4</sup> H. Grotius, *O prawie wojny i pokoju*, przekład: R. Bierzanek, t. I, Warszawa 1957, s. 92-93.

<sup>5</sup> R. Tokarczyk, *Klasycy...*, s. 212–214; nieco odmienną interpretację prawa naturalnego według Pufendorfa przedstawił Zbigniew Rau, *Prawo natury a prawa naturalne. W poszukiwaniu przelomu w siedemnastowiecznym dyskursie politycznym*, [w:] M. Zmierczak (red.), *Prawo natury...*, s. 89–92.

<sup>6</sup> Z. Ogonowski, *Locke*, Warszawa 1972, s. 162-163; Z. Rau, *Prawo natury...*, s. 93-95. Inaczej rozumiał prawa natury Thomas Hobbes (1588–1679), dla którego nie wynikają one z „wilczej” natury ludzkiej, ale są regułami dyktowanymi przez rozum, których przestrzeganie umożliwia pokój między ludźmi. Są one stałe i obowiązują zawsze w sumieniu człowieka, natomiast ich realizacja w działaniu zależy od tego, czy przestrzegają ich również inni ludzie. W doktrynie Hobbesa prawa natury mają przede wszystkim charakter praw moralnych, nie zaś jurydycznych, a ich podstawową treścią jest zachowanie ludzkiego życia – T. Hobbes, *Lewiatan, czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przekład: Cz. Znamierowski, PWN, b.m.w. 1954, s. 113-115, 139-141.

W XVIII wieku pod wpływem empiryzmu i sensualizmu prawo naturalne było odnośzone albo do porządku przyrodniczo wręcz pojętej natury (ewentualnie: Natury)<sup>7</sup>, albo też do ludzkiej psychiki<sup>8</sup>. Monteskiusz (1689–1755) w rozprawie *O duchu praw* prowadzi rozważania nad naturalnymi podstawami prawa, dochodząc do wniosku, że występuje ono w każdej społeczności i wobec tego jest czymś koniecznym. Do zasad praw naturalnych, które modyfikowane są w systemie prawnym każdej społeczności historycznej, należą pojęcia sprawiedliwości i słuszności<sup>9</sup>. Fizjokraci uznawali, że prawa naturalne wynikają z powszechnego porządku Natury, a dotyczą przede wszystkim „własności osobistej”, czyli swobody dysponowania swoją pracą i umiejętnościami, wolności i własności rzeczy<sup>10</sup>. Odwołania do praw naturalnych można znaleźć w protokomunistycznej utopii Morelly'ego<sup>11</sup>. Voltaire (1694–1778) zaś uznawał, że wolność i własność są „krzykiem natury”<sup>12</sup>. Z kolei Jean Jacques Rousseau (1712–1778) uważał, że prawa natury odwołują się do stanu natury, w którym człowiek, kierujący się wówczas uczuciem, był w sposób naturalny wolny i równy innym ludziom. Jednakże namysł nad nimi stał się możliwy dopiero wtedy, gdy natura ludzka nabyła cechę rozumności. Człowiek wtenczas odkrywa, że pojęcia „wolności” i „równości”, które poprzedzają umowę społeczną, stanowią wyznaczniki jego postępowania i tworzą podstawę życia społecznego. W tym sensie można pojęcia te uznać za prawa naturalne. Tym niemniej ochrona naturalnych uprawnień możliwa jest jedynie po zawarciu umowy społecznej – w stanie państwowym<sup>13</sup>. Rousseau wiązał zatem pojęcie praw naturalnych z psychiką człowieka<sup>14</sup>.

Na tle oświeceniowych teorii prawa naturalnego rozważania najważniejszego przedstawiciela oświecenia szkockiego, Davida Hume'a (1711–1776), cechują się znaczną oryginalnością. Zamierzeniem autora *Traktatu o naturze ludzkiej* (*A Treatise of Human Nature*, 1739–1740) było stworzenie *nauki o człowieku* (*science of Man*). Hume twierdził, że wszystkie nauki, w tym nawet matematyka i przyrodoznawstwo „pozostają w pewnym stosunku, bardziej lub mniej wyraźnym, do natury ludzkiej” są one bowiem „przedmiotem ludzkiego poznania i są przedmiotem sądów, które tworzy człowiek dzięki swym siłom i władzom”. Filozof twierdził, że poznanie prawidłowości rządzących naturą ludzką da nowy impuls do rozwoju nauk szczegółowych. *Nauka o człowieku* musi mieć charakter

<sup>7</sup> Takie rozumienie praw naturalnych można już odnaleźć u Benedykta Spinozy (1632–1677) – por. B. Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny*, rozdział XVI, § 10–11, [w:] *idem*, *Traktaty*, przekład: I. Halpern-Myślicki, Kęty 2003, s. 266.

<sup>8</sup> Elementy takiego stanowiska występują w myśli Gottfrieda Wilhelma Leibniza (1646–1716) – zob. M. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993, s. 73.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 77–78. Oryginalne rozważania na temat kategorii praw naturalnych u Monteskiusza znaleźć można w artykule Krystyny Chojnickiej *Zagadnienie relacji pomiędzy prawem naturalnym a prawem stanowionym. Analiza trzech możliwych ujęć tego zagadnienia w klasycznych systemach doktrynalnych*, [w:] M. Zmierczak (red.), *Prawo natury...*, s. 65–67.

<sup>10</sup> Zob. K. Opalek, *Prawo natury u polskich fizjokratów*, Warszawa 1953, s. 20 i n.

<sup>11</sup> E. Morelly, *Kodeks natury, czyli prawdziwy duch jej praw*, przekład: D. Malewska, redakcja: S. Ossowski, PWN 1953, s. 72–73, 119–120.

<sup>12</sup> M. Maciejewski, *Prawnonaturalne przesłanki liberalnej teorii praw człowieka i obywatela u schyłku XVIII wieku*, [w:] M. Zmierczak (red.), *Prawo natury...*, s. 168.

<sup>13</sup> Tak: P. Łyżwa, *Obywatel w teoriach prawa natury*, [w:] A. Florczak, B. Bolechów (red.), *Historia i filozofia praw człowieka*, Toruń 2006, s. 65–68; por. L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, przekład: T. Górski, Warszawa 1969, s. 243 i n.; R. Tokarczyk, *Klasyki...*, s. 255–260.

<sup>14</sup> Warto dodać, że najwybitniejszy przedstawiciel oświecenia niemieckiego, Immanuel Kant (1724–1804), pozostawał pod znacznym wpływem XVII-wiecznej szkoły prawa naturalnego. Racjonalistyczne ujęcie tego prawa, podobnie jak teoria stanu natury i umowy społecznej, dobrze współgra bowiem z wypracowaną w Kantowskiej filozofii krytycznej metodą rozumowania *a priori*. Zob. I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, przekład: W. Galewicz, Kęty 2006, s. 49–54.

empiryczny<sup>15</sup>. Hume uważał, że odkrył możliwość zastosowania do badania umysłu metody Isaaca Newtona. Jego zdaniem nie można wytworzyć sobie jakiegoś pojęcia „o *siłach i cechach (powers and qualities) umysłu* inaczej niż na podstawie starannego i ścisłego badania faktów oraz obserwacji tych swoistych oddziaływań umysłu i ich skutków, gdy znajduje się on w różnych okolicznościach i sytuacjach”. Należy się starać, aby wyjaśnić „wszelkie skutki za pomocą najprostszych i najbardziej nielicznych przyczyn” (*from the simplest and fewest causes*), w taki jednak sposób, aby nie „wyjść poza doświadczenie”<sup>16</sup>.

Według Hume’a przedstawiona metoda może być stosowana w „filozofii moralnej”, w tym także w prawoznawstwie, z tym zastrzeżeniem jednak, że badając ten obszar, nie można posłużyć się eksperymentem, wobec czego trzeba „zbierać (...) obserwacje faktów, przypatrując się uważnie ludzkiemu życiu, i brać je tak, jak one się ukazują w zwykłym toku zdarzeń, patrzeć na zachowanie ludzi w towarzystwie, w interesach i w rozrywkach”<sup>17</sup>.

Podstawę myśli moralnej i prawnej Hume’a wyznacza zatem specyficzny psychologizm, którego głównym składnikiem jest badanie umysłu za pomocą introspekcji. Jej wyniki generalizuje najczęściej filozof dzięki założeniu o występowaniu tych samych cech – w różnym wszakże natężeniu – u wszystkich ludzi<sup>18</sup>. Hume przyjmuje więc bardzo rozpowszechnione w Oświeceniu przekonanie o historycznej niezmienności natury ludzkiej<sup>19</sup>. Co istotne, sformułowane przez siebie tezy Hume odnosił nie tylko do poszczególnych jednostek, ale także do społeczeństwa jako całości<sup>20</sup>.

Zasady dotyczące sprawiedliwości i prawa własności Hume nazywa podstawowymi *prawami naturalnymi (fundamental laws of nature)*. Prawa te można uznać naturalne w tym sensie, iż są one, jak uważa Hume, absolutnie konieczne do tego, aby społeczeństwo, które jest naturalnym środowiskiem egzystencji człowieka, mogło istnieć i funkcjonować. Na nich bowiem opiera się pokój i bezpieczeństwo każdej społeczności<sup>21</sup>. Na prawa te składają się: prawo stałości posiadania, prawo przenoszenia posiadania za zgodą posiadacza i prawo spełniania przyrzeczeń<sup>22</sup>.

<sup>15</sup> D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, przekład: Cz. Znamierowski, Warszawa 2005, s. 78–80. Hume pozostawał więc w zgodzie z wywodzącą się od Francisca Bacona i Johna Locke’a brytyjską tradycją filozoficzną. Na temat epistemologii Hume’a zob.: J. Bricke, *Hume’s Philosophy of Mind*, Princeton 1980.

<sup>16</sup> D. Hume, *Traktat...*, s. 81–82 (wyróżnienia kursywą – P. Sz.); *idem, A Treatise of Human Nature*, ed. by L.A. Selby-Bigge, Second Edition, Clarendon Press, Oxford, s. XVII.

<sup>17</sup> *Idem, Traktat...*, s. 83.

<sup>18</sup> Por. A. Jeffner, *Butler and Hume on Religion. A Comparative Analysis*, Stockholm 1966, s. 44.

<sup>19</sup> Zob. C. J. Berry, *Hume, Hegel and Human Nature*, The Hague 1982, *passim*.

<sup>20</sup> Za pierwszego myśliciela, który zastosował wypracowaną w przyrodoznawstwie metodę indukcyjną do rozważań moralnych, już w XVIII w. uważano wielkiego nauczyciela Davida Hume’a (a także m.in. Adama Smitha i Adama Fergusona), profesora uniwersytetu w Glasgow – Francisca Hutchesona (1694–1746). Uważał on, że adekwatną teorię w filozofii moralnej można stworzyć, opierając się jedynie na „odpowiednich obserwacjach określonych sił i zasad, których jesteśmy świadomi w naszych własnych sercach”. Konstytucja moralna człowieka jest dziełem Najwyższej Istoty, a zatem badanie tej konstytucji jest poznawaniem Jej woli. Właściwym przedmiotem badań Hutchesona nie było przy tym zachowanie ludzi jako takie, ale przede wszystkim uczucia dotyczące tego zachowania. Za podstawowe prawa uzyskiwane w stanie naturalnej wolności, a wskazywane przez uczucia ludzkiego serca – prawa naturalne – Hutcheson uznawał prawa do życia, do dobrego imienia (*to reputation*) oraz do wolności osobistej (*to personal liberty*). Ponadto rozróżnił prawa etyczne (*imperfect rights*) oraz prawa jurydyczne (*perfect rights*), przy czym tylko tych drugich można dochodzić przed sądem – P. Stein, *Legal Evolution. A story of an idea*, Cambridge 1980, s. 9–11.

<sup>21</sup> Nieco inaczej ujmuje to Tomasz Tilejski, który pisze, że naturalność tych praw „polega nie na tym, iż funkcjonują niezależnie od ludzkiej zbiorowości, lecz są konsekwencją społecznych procesów, są »naturalnym« wynalazkiem, dzięki któremu funkcjonować może społeczeństwo” – T. Tulejski, *Czy własność jest „święta”? Davida Hume’a quasi-kontraktualna geneza własności*, [w:] J. Jabłońska-Bonca (red.), *Krytyka prawa. Niezależne studia nad prawem. Tom I. Własność*, Warszawa 2009, s. 190.

<sup>22</sup> D. Hume, *Traktat...*, s. 606. Jednym z nielicznych autorów, którzy zaliczają rozważania Hume’a wprost do tradycji prawa naturalnego, jest Peter Stein, *op. cit.*, s. 12–14.

Do „klasycznego” XVII-wiecznego ujęcia praw naturalnych zbliża Hume'a pogląd, iż prawa te, raz ustanowione, są niezmiennie. Jest tak, ponieważ cechy natury ludzkiej są w zasadzie stałe, wobec tego we wszystkich czasach i kulturach takie same reguły muszą przyczyniać się do zachowania społeczeństwa<sup>23</sup>. Prawa naturalne są więc powszechne. Ponadto, tak jak tradycyjnie rozumiane prawa naturalne, trzy Hume'owskie prawa naturalne mają być wcześniejsze (zarówno w porządku chronologicznym, jak i logicznym) w stosunku do aktów prawnych wydawanych przez władzę państwową<sup>24</sup>.

Znaczna część rozważań Hume'a obejmuje analizę sposobu formułowania czy wytwarzania się praw naturalnych. Jego zdaniem nie istnieje takie uczucie, jak „miłość dla rodzaju ludzkiego, po prostu jako takiego, niezależnie od osobistych cech indywidualnego człowieka, usług, które nam oddaje, i od jego stosunku do nas”. Zresztą, gdyby taka powszechna miłość lub życzliwość istniała, żadne reguły dotyczące sprawiedliwości i własności nie byłyby potrzebne. Ludzie bardziej interesują się tym, co bliskie, niż tym, co dalekie, a ponadto cechą dominującą człowieczej natury według Hume'a jest egoizm. Szczodrość czy wspólniałość (*generosity*) człowieka jest, jak twierdzi filozof, ograniczona jedynie do kręgu jego rodziny, przyjaciół czy najbliższych znajomych. Wzgląd na interes publiczny jest motywy zbyt odległym od prywatnego interesu, by mógł kierować działaniem większości ludzi. Więcej nawet – „jest pewne, że miłość własnego ja, gdy działa zupełnie swobodnie, zamiast zachęcać nas do działań uczciwych, jest źródłem wszelkiej niesprawiedliwości i przemocy; i człowiek nie może nigdy poprawić swoich przywar, nie powściągając i nie pokonując naturalnych impulsów tego uczucia”, czyli egoizmu<sup>25</sup>. Nie istnieje zatem żaden naturalny motyw do tego, aby przestrzegać zasad sprawiedliwości, respektować własność prywatną czy też dotrzymywać przyrzeczeń. Zasady te nie mogą wobec tego stanowić *cnót naturalnych* (*natural virtues*).

Stan, kiedy dominuje samolubstwo (*selfishness*), jest zarazem według Hume'a stanem, w którym nie istnieje społeczeństwo, czyli stanem natury (*natural condition*). Inaczej niż dla XVII-wiecznych przedstawicieli teorii umowy społecznej<sup>26</sup>, dla Hume'a nie był on rzeczywistością historyczną, lecz najwyżej fikcją filozoficzną, pozwalającą pokazać, jaka byłaby kondycja ludzi, gdyby nie było społeczeństwa i praw naturalnych. W opisie szkockiego filozofa stan ten przypomina Hobbesowską wojnę wszystkich ze wszystkimi<sup>27</sup>. Hume wszak uważa, że człowiek jest z natury istotą społeczną i społeczeństwo pozwala mu w znacznie lepszy sposób zaspokoić potrzeby, niż gdyby działał samotnie: „zachowując społeczność – pisze – robimy znacznie większy postęp w kierunku zdobycia własności niż w stanie odosobnienia i opuszczenia (...)”<sup>28</sup>. Pragnieniem każdego człowieka, wynikającym z jego egoistycznej natury, jest zdobycie własności jak największej ilości dóbr. Jeżeli nie było społeczeństwa, tak jak w stanie natury, każdy mógłby zdobywać dobra, zawłaszczając bądź przywłaszczając je. Wówczas jednak posiadanie byłoby nietrwałe, ponieważ dobra zdobyte z trudem, gdyż rzadkie (*scarce*), mogłyby nam zostać z łatwością odebrane przez kogoś

<sup>23</sup> D. Hume, *Traktat...*, s. 697.

<sup>24</sup> Por. A. B. Glathe, *Hume's Theory of the Passions and of Morals. A Study of Books II and III of the "Treatise"*, Berkeley and Los Angeles 1950, s. 131.

<sup>25</sup> D. Hume, *Traktat...*, s. 559, 574, 558.

<sup>26</sup> Na temat klasycznych koncepcji umowy społecznej Thomasa Hobbesa i Johna Locke'a por. Cz. Porębski, *Umowa społeczna. Renesans idei*, Kraków 1999, s. 28–83.

<sup>27</sup> D. Hume, *Traktat...*, s. 558, 564–567. Por. T. Hobbes, *op. cit.*, s. 110.

<sup>28</sup> D. Hume, *Traktat...*, s. 571.

innego. Zatem społeczeństwo, dzięki regułom sprawiedliwości i zasadzie stałości posiadania, czyli właśnie prawom naturalnym, przyczynia się do skutecznego zaspokojenia ludzkich potrzeb<sup>29</sup>.

Istnienie społeczeństwa oraz reguł sprawiedliwości jest bez wątpienia użyteczne<sup>30</sup>. Pojawia się jednak pytanie, w jaki sposób powstają uczucia skłaniające nas do przestrzegania tych reguł. Otóż według Hume'a uczucia, które „dają początek (...) poczuciu sprawiedliwości, nie są naturalne dla umysłu ludzkiego, lecz powstają sztucznie przez konwencje ludzkie (*arise from artifice and human conventions*)”<sup>31</sup>. Tym, co powoduje, że ludzie respektują prawa własności, przestrzegają sprawiedliwości i dotrzymują słowa, są swego rodzaju umowy (*conventions*). Nie mogą one mieć charakteru obietnic, ponieważ dochowanie przyrzeczeń jest także wynikiem konwencji (nie ma bowiem naturalnego motywu, by dotrzymywać słowa). Gdyby więc umowy te były obietnicami, musiałyby poprzedzać je inne umowy o dotrzymywanie obietnic, które także miałyby charakter przyrzeczeń, wobec tego, aby mogły być ważne, potrzebowałyby umocowania w innych jeszcze zobowiązaniach – słowem: powodowałyby to regres w nieskończoność<sup>32</sup>.

Zdaniem Hume'a te umowy czy konwencje powstały wskutek „ogólnego poczucia swojego interesu” (*a general sense of common interest*). Ludzie, utworzywszy społeczeństwo, zdali sobie sprawę z tego, że przynosi im ono korzyści i, że aby je zachować, konieczne jest ochrona własności i przestrzeganie zasad sprawiedliwości, dlatego też zaczęli respektować te zasady. Nawet jeżeli w jakimś konkretnym przypadku respektowanie zasad sprawiedliwości wydaje się dla społeczeństwa niekorzystne lub nieuzasadnione (filozof jako przykład podaje posiadanie własności przez skąpca), a czasem wręcz przynosi szkodę jednostce<sup>33</sup>, to jednak reguły te jako całość są dla społeczeństwa bardzo korzystne. Ich uchylenie spowodowałoby bowiem nastanie czegoś w rodzaju stanu natury z opisu Hobbesa. Hume twierdzi,

<sup>29</sup> Warto tutaj przypomnieć, że u „klasycznych” przedstawicieli nowożytnej szkoły prawa naturalnego można również znaleźć pogląd o sztucznym pochodzeniu prawa własności. Samuel Pufendorf uważał, że nie ma zasady prawa naturalnego, która dyktowałaby konieczność własności prywatnej, własność taka bowiem nie istnieje w stanie natury. Jest ono wynikiem swoistej umowy między ludźmi, która opiera się na wskazaniach rozumu. Jednakże raz wprowadzona i rozwijająca się stopniowo od czasu prymitywnych form społecznych, staje się konieczną instytucją każdej cywilizowanej społecznośc. W tym zaś sensie własność można uznać za instytucję naturalną – por. M. Borucka-Arctowa, *Prawo natury jako ideologia antyfeudalna*, Warszawa 1957, s. 272; P. Stein, *op. cit.*, s. 5–7.

<sup>30</sup> Jak stwierdza Huntington Cairns, Hume wyodrębnia cztery grupy hipotetycznych sytuacji, w których reguły sprawiedliwości i przestrzeganie własności byłyby nieużyteczne, więc by nie powstały: 1) stan, w którym dobra nie są rzadkie, więc ich pełna obfitość powoduje, iż wszyscy mogą w pełni zaspokoić swoje potrzeby i nie ma konkurencji o dobra; 2) społeczeństwo skrajnie biedne, gdzie przeważającym, ważniejszym niż sprawiedliwość, motywem działań jednostek będzie zachowanie swojego życia; 3) stan, w którym dominującą cechą ludzi byłaby życzliwość; 4) Hobbesowski stan natury – H. Cairns, *Hume, [w:] idem, Legal Philosophy from Plato to Hegel*, Baltimore 1949, s. 370–372. Por. D. Hume, *Traktat ...*, s. 564–567, 572 i n.; *idem, Badania dotyczące zasad moralności*, przekład: M. Filipczuk i T. Tesznar, Kraków 2005, s. 15–22.

<sup>31</sup> *Idem, Traktat...*, s. 574; *idem, A Treatise...*, s. 496.

<sup>32</sup> Podobnie argumentując, Hume odrzuca tradycyjną, pochodzącą od Tomasza z Akwinu (1225–1274), definicję sprawiedliwości, według której sprawiedliwość to postawa, w jakiej wyraża się mocna i trwała wola, by oddawać każdemu to, co mu się słusznie należy. Jeżeli stwierdzamy – argumentuje Hume – że coś się słusznie komuś należy, to już mamy jakieś pojęcie sprawiedliwości. Wobec tego Tomaszową definicję można sprowadzić do stwierdzenia, że sprawiedliwość polega na woli oddawania każdemu tego, co zgodnie z pojęciem sprawiedliwości mu się należy. Zatem z definicji tej, jako obarczonej błędem logicznym, nie możemy się dowiedzieć, czym jest sprawiedliwość: „W definicji tej przyjmuje się, że istnieją takie rzeczy jak prawo i własność, niezależnie od sprawiedliwości i wcześniej od niej; oraz, że te rzeczy istniały, choćby ludzie nie śnili nigdy o tym, aby praktykować taką cnotę”. Następnie Hume dochodzi do własnej definicji sprawiedliwości, która w tym ujęciu jest rozumiana, jako powstrzymanie się bez odpowiedniego pozwolenia od wszelkiego kontaktu z rzeczą stanowiącą cudzą własność (cudze dobro) i na działaniach prowadzących do zwrotu tej rzeczy legalnemu posiadaczowi – *idem, Traktat...*, s. 606–607 i n. Por. na ten temat: A. B. Glathe, *op. cit.*, s. 127–129.

<sup>33</sup> Hume pisze: „(...) łatwo można przedstawić sobie, jak człowiek może zrujnować siebie materialnie jednym wydatnym aktem prawości” – D. Hume, *Traktat...*, s. 575.

że wszyscy są w stanie pojąć, jakie długookresowe korzyści przynosi im społeczeństwo, a przynajmniej ludzie uznawali korzystność przestrzegania zasad sprawiedliwości i respektowania własności w momencie, gdy tworzyli pierwsze społeczeństwa<sup>34</sup>. Zasady te uznaje Hume za cnoty sztuczne (*artificial virtues*) i przyjmuje, że wszyscy mają moralny obowiązek ich przestrzegać. Przestrzeganie praw naturalnych wchodzi właśnie w zakres cnót sztucznych.

Cnoty te wywodzą się z egoizmu, który jednak został odpowiednio ukierunkowany przez rozum. Według Hume'a rozum (*reason*) nie może samodzielnie być przyczyną działań jednostki, ale jest w stanie nadawać odpowiedni kierunek uczuciom stanowiącym motyw do tych działań<sup>35</sup>. Dzieje się to właśnie na skutek działania konwencji<sup>36</sup>.

Jeżeli konwencje, o których mowa, nie mogą opierać się na przyrzeczeniu, to należy rozważyć, jaki mają charakter. Według Hume'a świadomość wspólnego interesu narasta powoli, ale już gdy wystąpi, spowoduje pojawienie się odpowiednich emocji, które będą przyczyną sprzyjających temu interesowi zachowań. Przy czym każda z osób liczy się z działaniami innych, a sama działania podejmuje, zakładając, że inni zachowają się w określony sposób. Filozof podaje przykład wioślarzy: „Dwaj ludzie, którzy poruszają wiosłami w jednym czółnie, czynią to mocą ugody czy umowy (*by an agreement or convention*), choć nie dali sobie żadnych przyrzeczeń”<sup>37</sup>. Podobnie, omawiane konwencje czy milczące umowy<sup>38</sup> powstają stopniowo i powoli wskutek tego, że „wciąż na nowo doświadczamy” niedogodności (*inconveniences*) związanych z ich przekraczaniem. W ten sposób możliwe jest zawarcie umowy bez składania obietnic<sup>39</sup>. Taka „umowa” ma zarówno aspekt zewnętrzny, polegający na koordynacji działań współpracujących ze sobą osób (w tym przypadku: całej społeczności), jak i wewnętrzny, którego istotą jest uzgadnianie przez daną jednostkę kierunków działań z tym, co wyznaczają uczucia, kierowane przez rozum. Dzięki założeniu o względnej stałości natury ludzkiej Hume może utrzymywać, że w większości ludzkich umysłów następuje ograniczenie przyrodzonego egoizmu i wskutek tego ugoda konstytuująca reguły sprawiedliwości jest przez większą część społeczeństwa przestrzegana<sup>40</sup>.

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 568, 567, 573, 576. Hume w *Badaniach dotyczących zasad moralności*, s. 18, 28–30, wyjaśniając genezę reguł sprawiedliwości, główny nacisk położył na ich *użyteczność* z punktu widzenia społeczeństwa (*public utility*); por. P. Stein, *op. cit.*, s. 14.

<sup>35</sup> D. Hume, *Traktat...*, s. 567. Zdaniem Hume'a to uczucia skłaniają człowieka do działania, a rozum stanowi tylko „chłodną” władzę poznawczą, odpowiedzialną przede wszystkim za odkrywanie prawdy i fałszu. Dlatego też jak głosi słynne i kontrowersyjne stwierdzenie filozofa: „rozum jest i winien być tylko niewolnikiem uczuć” – *Ibidem*, s. 490 (*Reason is, and ought only to be the slave of the passions* – *idem*, *A Treatise...*, s. 415).

<sup>36</sup> Tomasz Tulejski, *op. cit.*, s. 175 i n., w swych skądinąd ciekawych rozważaniach zaciera istotę Hume'owskiego rozróżnienia między cnotami naturalnymi a sztucznymi. Wynika to stąd, że autor ten nie omawia zakresu działania dwóch wyodrębnionych przez Hume'a pojęć odnoszących się do umysłu (*mind*): rozumu (*reason*) i uczuć (*passions*).

<sup>37</sup> D. Hume, *Traktat...*, s. 569; *idem*, *A Treatise...*, s. 490.

<sup>38</sup> Warto nadmienić, że pojęciem umowy milczącej posługuje się Grocjusz; por. H. Grotius, *op. cit.*, s. 55.

<sup>39</sup> D. Hume, *Traktat...*, s. 568–569. Hume zarówno w *Traktacie*, jak i w eseju *Of original contract*, dokonał krytyki założeń doktryn umowy społecznej, stwierdzając, że nie znajdują one potwierdzenia w faktach historycznych i, że każda niemal władza opiera się początkowo na uzurpacji i podboju; por. *idem*, *Of original contract*, [w:] *The Philosophical Works of David Hume. Vol. III*, Edinburgh 1826, s. 509–532 (polski przekład autorstwa Michała Filipczuka: *Principia. Pisma Konceptyjne z Filozofii i Socjologii Teoretycznej*, t. XXXII–XXXIII, Kraków 2002, s. 32–50). Jednakże przedstawiona w *Traktacie...* i kilku pomniejszych pismach koncepcja „konwencji” jest swoistą parafrazą umowy społecznej. Zob. również: B. Güntzberg, *Dawid Hume i teoria umowy społecznej*, Kraków 1927, s. 20–86; [w:] W. Skarbek, *Teoria wartości etycznych D. Hume'a*, Piotrków Trybunalski 2003, s. 64–83. Podstawowa różnica między klasycznymi przedstawicielami teorii umowy społecznej a Hume'em polega na tym, że Hume uważał, że prawa naturalne są dopiero wynikiem umowy, a ci pierwsi uznawali, iż prawo naturalne jest pierwotne w stosunku do umowy konstytuującej społeczeństwo i władzę.

<sup>40</sup> Benedykt Güntzberg, *op. cit.*, s. 86, wskazuje, że w koncepcji Hume'a, opartej na idei interesu własnego jako czynnika spajającego społeczeństwo, miejsce umowy między pojedynczymi jednostkami, która była elementem

Reguły te rozwijane były jednak stopniowo i akceptowane były dzięki zwyczajowi i praktyce<sup>41</sup>.

John L. Mackie, podsumowując rozważania Hume'a, stwierdza, że podstawowym motywem dotrzymywania przez jednostkę wcześniej danych obietnic jest nadzieja, że dzięki temu w przyszłości będzie mogła dokonywać równie korzystnej wymiany dóbr<sup>42</sup>. Istnienie normy dotyczącej dotrzymywania słowa umożliwia powstanie złożonych nieraz, a przy tym mających ogromne znaczenie dla rozwoju gospodarczego, stosunków zobowiązaniowych.

Jakkolwiek cnoty sztuczne powstały wskutek uświadomienia długookresowego interesu, to w rozwiniętych społeczeństwach do ich przestrzegania skłania głównie wychowanie, wytwarzające odpowiedni *nawyk*, oraz zainteresowanie swoją dobrą sławą, którą można utracić, gdy się reguł sprawiedliwości nie respektuje. W takich społeczeństwach bowiem dobro ogółu, które zawsze wydaje się w porównaniu z naszymi własnymi sprawami czymś odległym, jawi się jeszcze bardziej dalekim, bo i też człowiek w zwykłym codziennym działaniu stosunkowo rzadko spotyka się z dużą i jawną niesprawiedliwością<sup>43</sup>. Odpowiednią rolę ma tutaj także do odegrania władza publiczna, która, jak się okazuje, jest jednak konieczna do utrzymania pokoju w społeczeństwie i bezpieczeństwa obywateli, gdyż cnoty sztuczne czasem są zbyt słabym czynnikiem, aby móc ograniczyć przyrodzony egoizm. Wobec tego niezbędną okazuje się istnienie wymiaru sprawiedliwości i przymusu państwowego. Pewne znaczenie dla wytworzenia u ludzi poczucia sprawiedliwości może mieć działalność polityków<sup>44</sup>. Dzięki tym wszystkim czynnikom działa mechanizm oddźwięku uczuciowego (*sympathy*), sprawiający, że stawiając się w sytuacji osoby pokrzywdzonej, czujemy przykrość, gdy zauważamy, iż reguły sprawiedliwości są nieprzestrzegane. Przyjemność natomiast odczuwamy, jeżeli są one respektowane. Zdajemy sobie bowiem sprawę z tego, że ich nierespektowanie mogłoby spowodować, że sami stalibyśmy się ofiarą niesprawiedliwości<sup>45</sup>.

Spośród konwencji konstytuujących zasady sprawiedliwości najważniejszą, uważa Hume, jest ta, która ustanawia stałość posiadania czy też własności<sup>46</sup>. Własność zaś definiuje jako „taki stosunek między człowiekiem a rzeczą, który mu pozwala, zakazując jednocześnie innym, używać swobodnie i posiadać tę rzecz, nie gwałcąc praw sprawiedliwości i słuszności

---

składowym „typowych” teorii umowy społecznej Grocjusza, Spinozy czy Johna Locke'a, „zajęła pośrednia zgodność ich działania na zasadzie ugody każdej jednostki ze samą sobą”.

<sup>41</sup> Tak: P. Stein, *op. cit.*, s. 13. Ciekawie Hume'owskie rozważania o sprawiedliwości komentuje Tomasz Tulejski, *op. cit.*, s. 192: potrzebna jest na tyle prosta reguła, „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 ludzkiej stronniczości. Zatem rzecz można, iż sprawiedliwość [u] Hume'a ma jedynie charakter proceduralny, a nie teleologiczny”.

<sup>42</sup> J.L. Mackie, *Hume's Moral Theory*, London–Boston 1980, s. 100.

<sup>43</sup> D. Hume, *Traktat...*, s. 577–579. Istotnym elementem omawianych konwencji jest powstanie języka przyrzeczeń czy też zobowiązań, tzn. odpowiedniej terminologii, która ma także niebagatelne znaczenie prawne; por. J. L. Mackie, *op. cit.*, s. 102.

<sup>44</sup> Hume polemizuje tutaj z Bernardem Mandeville (ok. 1670–1733), twierdzącym, że tylko działania „polityków” czy moralistów mogą sprawić, że ludzie zaczną przestrzegać jakichś reguł etycznych. Nie negując roli tych działań, autor *Traktatu o naturze ludzkiej* uważa, iż mogą one jedynie wzmocnić pewne skłonności, obecne w naturze ludzkiej dzięki instynktom albo narosłe wskutek przestrzegania przez długi czas w zasadzie spontanicznie zawartych konwencji. Por. J. L. Mackie, *op. cit.*, s. 24. O poglądach Mandeville'a pisze Maria Ossowska, *Mysł moralna oświecenia angielskiego*, Warszawa 1966, s. 153–198.

<sup>45</sup> D. Hume, *Traktat...*, s. 613–618, 623, 577–578.

<sup>46</sup> W Dodatku III (zatytułowanym *Dalsze rozważania dotyczące sprawiedliwości*) do *Badań dotyczących zasad moralności* (s. 105) Hume nazywa nawet sprawiedliwość „ogólną zasadą nienaruszania cudzego mienia (*a general abstinence from the possessions of others*)”. *Badania dotyczące zasad moralności* (*Enquiry Concerning the Principles of Morals*, 1751) stanowią adresowaną do szerszej publiczności przeróbkę III księgi *Traktatu o naturze ludzkiej*.

moralnej". Dalej natomiast filozof dopowiada: „na własność można by patrzeć jako na pewien szczególny rodzaj przyczynowości (*causation*), czy to będziemy mieli na uwadze tę swobodę, jaką własność daje właścicielowi, operowania rzeczą, jak mu się podoba, czy też korzyści, które z niej czerpie”<sup>47</sup>. Można zatem stwierdzić, że Hume nie w pełni akceptuje klasyczne, wzięte z prawa rzymskiego ujęcie własności<sup>48</sup>, gdyż po pierwsze często używa zamiennie terminów własność i posiadanie (co zresztą jest dość zgodne z tradycją *common law*), jakby uznając, że najistotniejszym elementem własności jest prawo do posiadania, a może nawet faktyczne posiadanie<sup>49</sup>. Po drugie – uprawnienie wynikające z własności opiera się na stosunku (*relation*) łączącym daną osobę z określoną rzeczą. Po trzecie natomiast pojawia się element podwójnej zgodności – zarówno z prawem (prawami sprawiedliwości – *prawami naturalnymi*, których gwarantem staje się państwo), jak i z zasadami moralności, co sprawia, iż własność staje się nie tylko stosunkiem prawnym, ale także moralnym. Wobec tego jej naruszenie spotyka się z sankcjami dwojakiego rodzaju: i prawnymi, i moralnymi. Hume, tworząc swoją koncepcję, odrzuca też przyjęte powszechnie w XVII-wiecznej brytyjskiej myśli polityczno-prawnej, a najlepiej przedstawione przez Johna Locke'a, szerokie rozumienie własności (*property*) jednostki – jako jej życia, wolności (*liberty*) i mienia (*estate*)<sup>50</sup>.

Filozof wyróżnia trzy rodzaje dóbr: „wewnętrzne zadowolenie naszych umysłów (*the internal satisfaction of our mind*), zewnętrzne przyimoty naszego ciała (*the external advantages of our body*) oraz zadowolenie z posiadania takich rzeczy, jakie zdobyliśmy naszą pilnością i powodzeniem (*the enjoyment of such possessions as we have acquir'd by our industry and good fortune*)”. O ile zadowolenie umysłu zależy od cech charakteru i działania innych osób nie mogą go w sposób bezpośredni odebrać, o tyle dobra drugiego rodzaju mogą nam zostać odebrane, ale nie przyniesie to żadnego pożytku temu, kto tego dokona<sup>51</sup>. Problemem stają się dobra trzeciej grupy, gdyż wymagają one tego, co wobec nas zewnętrzne – rzeczy materialnych. Tych zaś rzeczy łatwo nas pozbawić, wobec tego społeczeństwo i państwo muszą zabezpieczyć jednostkom ich posiadanie.

Hume definiuje posiadanie za pomocą pojęcia mocy. Polemizuje przy tym z arystotelesowskim rozróżnieniem na to, co aktualne, i to, co potencjalne – możliwe. Według szkockiego filozofa bowiem moc (łacińskie *potentia*, angielski termin – *power*) pozostaje zawsze w związku z realizacją – albo obecną, albo prawdopodobną<sup>52</sup>. Będąc w posiadaniu jakiejś rzeczy, „znajdujemy się w stosunku do niej w takiej sytuacji, iż mamy moc, by z niej zrobić użytek,

<sup>47</sup> *Idem, Traktat...*, s. 389.

<sup>48</sup> W prawie rzymskim uznawano, że własność określa wiązka uprawnień w stosunku do rzeczy (zwykle przy tym wymienia się prawa do: posiadania, używania rzeczy, pobierania z niej pożytków oraz rozporządzania nią), przez posiadanie natomiast rozumiano faktyczne władztwo określonego człowieka (czy grupy ludzi) nad daną rzeczą; zob. K. Kolańczyk, *Prawo rzymskie. Wydanie V zmienione*, Warszawa 2001, s. 285–295.

<sup>49</sup> Hume pisze na przykład tak: „Nasza własność jest niczym innym niż tymi dobrami, których stałe posiadanie zostało ustalone przez prawa społeczeństwa, to znaczy przez prawa sprawiedliwości” (*Traktat...*, s. 569); albo też (*Ibidem*, s. 583) następująco: „własność nie jest niczym innym niż stałym posiadaniem zapewnionym przez prawa społeczności”.

<sup>50</sup> John Locke uznaje tak rozumianą własność za prawo naturalne: „Człowiek rodzi się (...) z prawem do całkowitej wolności i nieograniczonego korzystania ze wszystkich uprawnień i przywilejów prawa natury w takim samym stopniu, w jakim są do tego uprawnieni wszyscy pozostali ludzie na świecie. Z natury więc dysponuje on władzą nie tylko zachowania swej własności, to znaczy swego życia, wolności i majątku przed wyrządzeniem krzywd czy atakami innych ludzi, ale też do sądenia i karania łamiących to prawo (...)” – J. Locke, *Traktat drugi. Esej dotyczący prawdziwych początków, zakresu i celów rządu obywatelskiego*, § 87, [w:] *idem, Dwa traktaty o rządzie*, przekład: Z. Rau, Warszawa 1992, s. 222 (wyróżnienie kursywą – P. Sz.); por. też *Ibidem*, § 173, s. 288.

<sup>51</sup> D. Hume, *Traktat...*, s. 566; *idem, A Treatise...*, s. 487.

<sup>52</sup> *Idem, Traktat...*, s. 392–393.



i gdy możemy ją poruszać, zmieniać czy zniszczyć, zależnie od tego, czy to nam sprawi w tej chwili przyjemność lub da korzyść. Ten stosunek jest więc rodzajem przyczyny i skutku (...)"'. Aby uznać, że coś jest w czyimś posiadaniu, osoba posiadająca powinna mieć tę moc przez cały czas, a przynajmniej przerwy w istnieniu owej mocy powinny być względnie krótkie<sup>53</sup>. Gdyby bowiem było inaczej, istnienie stosunku między człowiekiem a rzeczą byłoby wątpliwe. Poza tym, jeżeli posiadanie jest rodzajem stosunku przyczyny i skutku, musi – jak można mniemać, znając Hume'owską teorię przyczynowości<sup>54</sup> – wytworzyć się *nawyk*, dzięki któremu będziemy przypisywać danemu człowiekowi posiadanie określonej rzeczy. Nawyk ów nie wytworzy się, gdy nie będziemy widzieć w miarę stałego powiązania między tym człowiekiem a rzeczą<sup>55</sup>.

Gdy istnieje już społeczeństwo, potrzeby ludzkie mnożą się w nieskończoność. Dóbr, którymi można by je zaspokoić, jest coraz więcej. Tym niemniej wzrost ilości dóbr nigdy nie będzie większy niż wzrost liczby potrzeb. Rzadkość (*scarcity*) zatem, stwierdza Hume, jest nieodłączną cechą dóbr czy rzeczy materialnych. Nie ma bowiem „dostatecznej ich ilości, by każdy człowiek mógł zaspokoić nimi swe pragnienia i potrzeby konieczne. Pomnażanie tych dóbr to główna korzyść, jaką daje społeczność; natomiast *niestałość* ich posiadania oraz ich *rzadkość* jest głównym szkopułem życia zbiorowego”<sup>56</sup>. Dzięki ustanowieniu własności ludzie otrzymują możliwość choć częściowego zaspokojenia swoich potrzeb za pomocą owych rzadkich dóbr<sup>57</sup>, ponieważ pozwala ona na „spokojne korzystanie z tego, co każdy może zdobyć dzięki przychylności losu i własnej pilności (*peaceful enjoyment of what he [everyone – P. Sz.] may acquire by his fortune and industry*)”<sup>58</sup>. Stan braku własności i sprawiedliwości musi przerodzić się w Hobbesowski stan natury, w którym zaspokojenie jakichkolwiek potrzeb byłoby bardzo niepewne<sup>59</sup>.

<sup>53</sup> *Ibidem*, s. 584.

<sup>54</sup> Zob. M. Gordon, *Stosunek Hume'a do tradycyjnego ujęcia związków koniecznych*, *Studia Filozoficzne*, nr 3 (172), 1980, s. 131–141.

<sup>55</sup> Hume stwierdza, że stosunek między człowiekiem a rzeczą musi być widoczny czy stwierdzalny zmysłami (musi to być *a sensible relation*). Potwierdzeniem takiego charakteru tego stosunku może być intencja (*intention*) posiadacza, aby być właścicielem – D. Hume, *Traktat...*, s. 585. Hume zatem zdaje się tutaj twierdzić, co by było zgodne z jego psychologizmem, że różnica między *legalnym* posiadaniem a *własnością* polega na występowaniu, w przypadku tej drugiej, elementu psychologicznego – właśnie intencji, żeby być właścicielem. Można zauważyć, że Hume odnosi do własności te elementy, które prawnicy rzymscy uznawali za składowe posiadania: *corpus*, czyli fizyczne władanie rzeczą, i *animus* – swoista wola czy zamiar posiadania (przy czym rozróżniano, czego Hume już nie czyni, różne rodzaje tego *animus*, inny był bowiem, jak uważano, zamiar posiadania w przypadku właściciela, a inny – posiadacza zależnego, np. najemcy); por. K. Kolańczyk, *op. cit.*, s. 269–270.

<sup>56</sup> D. Hume, *Traktat...*, s. 566. We współczesnej teorii ekonomii również podkreśla się rzadkość dóbr. Uznaje się bowiem, że dobra ekonomiczne odznaczają się relatywną, w stosunku do potrzeb, rzadkością. Gdyby nie cecha rzadkości, wszystkie dobra byłyby wolne, a zatem nie istniałaby żadna potrzeba ich ekonomizowania, czyli oszczędzania; wówczas podstawowe pytanie ekonomii – co, jak i dla kogo produkować – nie miałoby sensu; por. P.A. Samuelson, W.D. Nordhaus, *Ekonomia*, t. I, Warszawa 2000, s. 56.

<sup>57</sup> Hume uważa, że pierwotne ustanowienie własności musi z konieczności konserwować *status quo* posiadania, gdyż ludzie łatwo, tzn. bez większych konfliktów, „dadzą zgodę na to, iżby każdy korzystał nadal z tego, co w danej chwili posiada” – D. Hume, *Traktat...*, s. 581; por. też *idem*, *Badania dotyczące zasad moralności*, s. 109–110.

<sup>58</sup> *Idem*, *Traktat...*, s. 567; *idem*, *A Treatise...*, s. 489.

<sup>59</sup> Tomasz Tulejski, *op. cit.*, s. 175, na temat Hume'owskiej koncepcji własności tak pisze: „Nie ma (...) wrodzonego instynktu własności, którym natura obdarzyła jakoby istoty rozumne. Doświadczanie uczy, iż można jedynie odwołać się do do ustaw, zwyczajów, precedensów, analogii (...) Wszystkie one wydają się ostatecznie Hume'owi sprawą przypadku, kaprysu, czy zabobonu. Własność jest takim właśnie 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”. Ze stwierdzeniem tym nie mogę się w pełni zgodzić. Odczytanie koncepcji Hume'a poprzez myśl Edmunda Burke'a czy innych wczesnych konserwatystów, co zdaje się robić autor zacytowanego fragmentu, nie wydaje mi się trafne. Własność nie jest dla Hume'a koniecznym zabobonem, lecz środkiem, jaki podsuwa rozum, aby możliwe było choć częściowe zaspokojenie potrzeb wyznaczonych przez ludzkie pragnienia czy uczucia.

Hume polemizuje z poglądami Johna Locke'a dotyczącymi pochodzenia własności. Locke uważał, że własność rzeczy czy mienia (*estate*, własność w znaczeniu węższym) powstała wskutek zawłaszczenia przez człowieka tego, co następnie przekształcał za pomocą swojej pracy – początkowo przede wszystkim gruntów rolnych. Tym, co decyduje, że daną rzecz możemy przypisać danej osobie, jest praca, jaką osoba ta włożyła w tę rzecz. Zatem praca stanowi element konstytutywny powstania własności prywatnej, a własność jest jednym z praw naturalnych<sup>60</sup>. Hume natomiast twierdzi, że nie zawsze nabyciu własności towarzyszy własny wkład pracy zawłaszczającego w zawłaszczane dobro. Poza tym o łączeniu naszej pracy z jakąś rzeczą możemy mówić tylko w znaczeniu przenośnym, gdyż faktycznie wprowadzamy tylko jakąś zmianę w tej rzeczy, co jedynie może być podstawą stosunku dającego nam w pewnych przypadkach legalne (zgodne z zasadami sprawiedliwości) i stałe posiadanie. Ponadto gdyby własność była prawem natury, istniałoby w naturze ludzkiej uczucie skłaniające do jej respektowania. Uczucia takiego w samolubnej naturze człowieka nie da się jednak znaleźć. Własność nie ma więc charakteru naturalnego, lecz sztuczny – wywodzący się z konwencji<sup>61</sup>.

Własność musi być prywatna i indywidualna. Hume w *Badaniach dotyczących zasad moralności* stwierdza: „w ogniu entuzjazmu (...) częstokroć próbowano ustanowić wspólną własność; i tylko niedogodności tego stanu rzeczy, wynikające z nawrotów samolubstwa lub z samolubstwa ukrytego, zdołały skłonić nieroztropnych fanatyków do ponownego uprawomocnienia idei sprawiedliwości oraz podziału własności”<sup>62</sup>. Można, patrząc na całość myśli Hume'a, przyjąć, że geneza własności tkwi w rzadkości dóbr, jednakże jedyną własnością, która jest użyteczna – tzn. prowadzi do skutecznego wykorzystania rzadkich dóbr w taki sposób, aby w społeczeństwie wzrastała ich ilość, jest własność prywatna. Przyrodzonymi cechami człowieka są egoizm i umiłowanie zysku, więc dba on o to, aby to, co jest wyłącznie *jego*, przynosiło mu korzyści, a dzięki zaangażowaniu własności chociażby w działalność produkcyjną i handlową przyczynia się do ogólnego wzrostu ilości dóbr. Natomiast dobro wspólne jest, jak się zdaje, zbyt odległym motywem, by pobudzić większość ludzi do wyteźonej pracy.

Właśnie dlatego, że dobro ogółu wydaje się odległe, czasem myślimy, że je naruszając, nikomu bezpośrednio nie szkodzimy. Tak oczywiście nie jest, ponieważ reguły sprawiedliwości i własności albo obowiązują w całości, albo nie ma ich wcale, a więc gwałcąc je, wyrządzamy szkodę całej społeczności. Gdy jednak istnieje własność prywatna, widzimy, że jeśli tę własność naruszamy, szkodę odniesie jakaś jedna, konkretna osoba. Niestety jednostki w większym stopniu oddziałuje na wyobraźnię niż negatywne konsekwencje naruszenia dobra ogółu, dlatego wzgląd na jednostkę bardziej skłania nas do respektowania własności aniżeli interes społeczeństwa<sup>63</sup>.

<sup>60</sup> J. Locke, *Traktat drugi...*, § 32–35, s. 184–186, § 45, s. 194. Według Locke'a praca jest tym, co stanowi o *pierwotnej* własności i wartości określonych dóbr, pieniądź ma wartość wtórną, wywodzącą się z konwencji, ale związana z tą pierwotną, opartą na pracy. Praca bowiem „jest rzeczywiście tym, co stanowi różnicę w wartości wszystkiego”, ona właśnie „tworzy największą część wartości rzeczy” – *Ibidem*, § 36–46, s. 187–195. Można zobaczyć w analizowanych fragmentach drugiego z *Dwóch traktatów o rządzie* początki teorii wartości opartej na pracy, rozwijanej następnie przez ekonomistów od Adama Smitha aż do Karola Marksa, a także można dostrzec pierwiastek ideologiczny – wspierający wczesnokapitalistycznych producentów; por. Z. Ogonowski, *op. cit.*, s. 152–153.

<sup>61</sup> D. Hume, *Traktat...*, s. 584, 568–570. Por. na ten temat także: C. J. Berry, *Hume, Hegel...*, s. 77–79.

<sup>62</sup> D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, s. 17.

<sup>63</sup> Por. *Ibidem*, *Dodatek III*, s. 110–111, gdzie Hume pisze chociażby tak: „nie ulega wątpliwości, że poszanowanie dobra ogółu staje się silniejsze dzięki poszanowaniu dobra jednostki. Nieraz nonszalancko myślimy o tym, co narusza dobro wspólnoty, nie naruszając dobra jednostki. Jeśli jednak postępowanie wysoce szkodliwe społecznie

W społeczeństwie – uważa Hume – nie można zadekretować równej własności. Istnieją w nim co prawda ogromne nieraz nierówności i rzeczywistość – „błahostka zaspokajająca trywialną zachciankę jednostki często kosztuje więcej niż chleb dla wielu rodzin, a nawet prowincji”. Wydawać więc by się mogło, że wprowadzenie równej własności będzie remedium na pogłębiającą się przepaść między bogatymi i biednymi. Jednakże Hume nie ma złudzeń, że jest to stanowisko błędne, a nawet bardzo niebezpieczne: „Jeśliby nawet wprowadzić ową równość własności, różny u różnych osób stopień umiejętności, dbałości i pracowitości natychmiast równość tę zniweczy. Jeśli zaś zdławimy owe cnoty, sprowadzimy na społeczeństwo najsakrajniejszą nędzę, i miast zapobiec niedostatkom i nędzy nielicznym, czynimy je nieuchronnymi dla całej społeczności. Niezbędny byłby też najbardziej rygorystyczny dozór, aby natychmiast wykryć wszelkie przejawy nierówności, a także jak najsurowsze prawo, by karać je i likwidować. I pomijając już to, że tak wielka władza wkrótce musiałaby zdegenerować się w tyranie, a jej sprawowanie wiązałoby się z wielką stronniczością, któż miałby ją dzierżyć w naszej hipotetycznej sytuacji? Doskonała równość własności, niszcząc wszelki stosunek zależności, nieskończenie osłabia autorytet sędziowski i musi doprowadzić do równouprawnienia wszelkiej władzy”<sup>64</sup>. Jednym słowem – wprowadzenie równej własności jest w dłuższym okresie dla społeczeństwa wręcz szkodliwe<sup>65</sup>.

idzie w parze z wielką krzywdą osobistą, nic dziwnego, że postępowanie tak nikczemne wzbudza najwyższą niechęć”. („(...) there is no question but the regard to general good is much enforced by the respect to particular. What injures the community, without hurting any individual, is often more lightly thought of: But where the greatest public wrong is also conjoined with a considerable private one, no wonder the highest disapprobation attends so iniquitous a behaviour” – *idem, An Inquiry Concerning the Principles of Morals, Appendix III. Some farther considerations with regard to justice*, [w:] *The Philosophical Works of David Hume...*, Vol. IV, s. 395).

<sup>64</sup> *Idem, Badania dotyczące zasad moralności*, s. 23–24. Hume podaje w tym miejscu przykład ruchu politycznego okresu wojny domowej w Anglii, „lewellerów” (*levellers*, „zrównywacze”), których nazywa „politycznymi fanatykami wyrosłymi na gruncie religijnym (*political fanatics, which arose from the religious species*)”. Ponieważ jednak głównym hasłem „lewellerów”, których przywódcą był John Lilburne (1614–1657), były powszechne prawa wyborcze, a nie równość pod względem własności, można mniemać, że Hume ma na myśli „prawdziwych lewellerów”, radykalne ugrupowanie polityczne tamtych czasów, które powstało przy końcu pierwszej wojny domowej, a którego postulatem była równa własność ziemi (do tego ugrupowania należeli głównie przedstawiciele biednej ludności wiejskiej) – por. R. Tokarczyk, *Winstantley*, Warszawa 1975, s. 21–25. Skrajnym odłamem „prawdziwych lewellerów” byli „diggerzy” (*diggers*, „kopacze”), ruch społeczno-polityczny, który powstał w 1649 r. Jego głównym ideologiem był Gerard Winstantley (1609–po 1660). „Diggerzy” domagali się całkowitej równości ekonomicznej, wspólnej własności gruntów i stworzenia społeczeństwa bez różnic stanowych. Tworzyli oni komuny (zwykle szybko rozpadające), w których wspólnie uprawiali ziemię – R. Tokarczyk, *Winstantley*, s. 43 i n. Zob. także: J. Z. Kędzierski, *Dzieje Anglii 1485–1939. Tom I: 1485–1830*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1986, s. 178–185.

<sup>65</sup> Naczelnym postulatem myśli politycznej Davida Hume’a było zachowanie spokoju i bezpieczeństwa w społeczeństwie, wobec tego do wszelkich ugrupowań czy ruchów politycznych, które uznawał za hipotetycznie choćby zagrażające tym dwóm wartościom, odnosił się z rezerwą. Niechęć budziły w nim walki partyjne czy, jak je nazywał, fakcyjne, nawet te prowadzone legalnie w parlamencie, czemu dał wyraz w eseju *Of Parties in general*, [w:] *The Philosophical Works of David Hume. Vol. III*, s. 57–66 (polski przekład Michała Filipczuka: *Principia. Pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej*, t. XXXII–XXXIII, s. 60–67). Szczególnie negatywnie oceniał fanatyzm, zwłaszcza religijny lub na religii oparty (z przekonani religijnych sam był raczej umiarkowanym deistą). Z uwagi właśnie na znaczenie, jakie Hume przypisywał zachowaniu spokoju społecznego, jego myśl polityczna była określana jako konserwatywna (tak chociażby: C. J. Berry, *Hume, Hegel...*, s. 79–80; R. S. Hill, *David Hume*, [w:] L. Strauss, J. Cropsey (eds.), *History of Political Philosophy*, Chicago 1972, s. 522–530). Odmienne stanowisko – do którego skłonny jestem się przychylić – przedstawia John Gray, *Liberalizm*, przekład: R. Dziubecka, Kraków 1994, s. 38. Zdaniem Graya w dziełach Hume’a „można znaleźć najsilniejszą obronę liberalnego systemu ograniczonej władzy”, szkocki filozof bowiem domagał się stworzenia takiego porządku politycznego, w którym wolność jednostek (a także ich własność) będzie zagwarantowana przez rządy prawa. Rząd, jak pisze Hume w eseju *O wolności prasy*, ma bowiem „zabezpieczać życie i mienie każdego”. Tylko prawo może określać, kto jest przestępcą, a wobec oskarżonego powinno się stosować domniemanie niewinności. Najlepsza zaś forma rządów to forma mieszana, zawierająca elementy monarchiczne i republikańskie, a także gwarantująca wolność słowa i wolność prasy – D. Hume, *O wolności słowa*, [w:] *idem, Eseje z dziedziny moralności i literatury*, przekład: T. Tatarkiewiczowa, PWN,

Hume wyróżnia cztery podstawowe czy pierwotne sposoby nabycia własności: zawłaszczenie (*occupation*), zasiedzenie (*prescription*), akcesję (*accession*) i dziedziczenie (*succession*). W pierwszym przypadku właścicielem staje się pierwszy posiadacz, w kolejnym natomiast o powstaniu własności decyduje długotrwałe posiadanie. Akcesja ma miejsce wówczas, gdy rzeczy, których stajemy się właścicielem, są w ścisły sposób związane z rzeczami, które już uprzednio były naszą własnością, i są w stosunku do nich w pewien sposób mniejsze (czy też mają mniejszą wartość) i pochodne, jak na przykład potomstwo naszej trzody czy owoce z naszego sadu (Hume twierdzi, że w tej sytuacji o przypisaniu własności decyduje wyobraźnia, która dostrzega związek między rzeczami poprzednio już posiadanymi a nowymi). Wreszcie ostatni sposób to dziedziczenie, które „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”<sup>66</sup>. Posiadanie powinno być stałe, gdyż tego wymaga dobro społeczeństwa, lecz całkowita stałość posiadania uniemożliwiłaby wzajemną wymianę, handel i podział pracy. Wobec tego użyteczność i interes ogółu doprowadziły do przyjęcia w drodze konwencji reguły przenoszenia własności za zgodą dotychczasowego właściciela. Nieodmiennie stojący na gruncie psychologizmu Hume dodaje: dla zrozumienia abstrakcyjnego pojęcia przeniesienia prawa własności wymyślono jako konieczne faktyczne wydanie rzeczy, a jeśli byłoby to niemożliwe, należy uczynić to w sposób symboliczny<sup>67</sup>.

Warto jeszcze wspomnieć, że własność pełni zdaniem Hume'a szereg funkcji społecznych. Wśród tych funkcji można wyodrębnić dwie grupy. Do pierwszej zaliczyć można te, które wiążą się z zaspokajaniem społecznych potrzeb – funkcje ekonomiczne. Do drugiej zaś należeć będą te, które polegają na ugruntowaniu statusu społecznego właściciela, jego miejsca w społeczeństwie.

Prawa naturalne w koncepcji Hume'a przestają być bytem przedspołecznym, a ich genezę odnosi filozof do początków społeczeństwa. Takie rozumienie prawa naturalnego gubi nieco – bardzo zauważalny chociażby u Locke'a – jego wydźwięk antyfeudalny<sup>68</sup>. Te aspekty rozważań autora *Traktatu o naturze ludzkiej*, w których podkreśla się rolę własności prywatnej czy też dotrzymywania przyrzeczeń, wyraźnie służą ugruntowaniu wartości, na których opierało się społeczeństwo wczesnokapitalistyczne<sup>69</sup>. Znaczenie Hume'owskiej koncepcji praw naturalnych dla teorii prawa polega na tym, że toruje ona drogę zarówno tym teoriom, które odwołują się do społecznej genezy prawa<sup>70</sup>, jak też tym, w których

b.m.w. 1955, s. 8–11 (*idem, Of the Liberty of the Press*, [w:] *The Philosophical Works of David Hume. Vol. III*, s. 8–13). Faktem jednak jest, że pełen grozy obraz rewolucji angielskiej lat 1640–1660, jaki Hume przedstawił w *Historii Anglii*, dostarczył argumentów tym myślicielom politycznym na Wyspach Brytyjskich i we Francji w drugiej połowie XVIII wieku, którzy sprzeciwiali się zmianom społecznym i optowali za utrzymaniem *ancien régime'u*; por. o tym: L. Bongie, *David Hume. Prophet of the Counter-revolution*, Oxford 1965.

<sup>66</sup> D. Hume, *Traktat...*, s. 583–593. Por. H. Cairns, *op. cit.*, s. 384–389; autor ten uważa, że Hume, wskazując sposoby nabycia własności, nawiązuje do regulacji prawa rzymskiego. Jest to stwierdzenie w zasadzie trafne, z tym że zasiedzenie było uznawane za formę przeniesienia własności, a więc za sposób pochodnego, a nie pierwotnego, nabycia własności; poza tym Hume łączy w jedną regułę zasady nabycia pożytków i przyrostu (*accessio*) – por. K. Kolańczyk, *op. cit.*, s. 296–297, 302–310.

<sup>67</sup> D. Hume, *Traktat...*, s. 594–596. Prawa własności, jako opartego na relacji między człowiekiem a rzeczą, nie da się dosłownie przenieść; fizyczne przemieszczenie rzeczy od poprzedniego do nowego właściciela służy temu, aby ułatwić wyobraźni przejście od starego stosunku własności do nowego – por. A.B. Glathe, *op. cit.*, s. 119–120.

<sup>68</sup> Ten aspekt nowożytnego jusnaturalizmu podkreśla – z perspektywy metodologii marksistowskiej – Maria Borucka-Arctowa, *op. cit.*, *passim*.

<sup>69</sup> Wartości te wskazał Hume wyraźnie w swych rozważaniach dotyczących wzorca (ideału) osobowego; por. D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, s. 79–80; S. Jedynak, *Hume*, Warszawa 1974, s. 212–213.

<sup>70</sup> Inny wybitny przedstawiciel oświecenia szkockiego, uznawany przez wielu za prekursora współczesnej socjologii, Adam Ferguson (1723–1816), odrzucał koncepcję stanu natury. Naturalnym stanem ludzi jest, jak uważał,

poszukuje się podstawy prawa w ludzkiej psychice. Rozważania Hume'a o prawie wychodzą poza schematy myślenia w kategoriach prawnonaturalnych, ale także pokazują inny sposób rozumienia prawa niż pozytywistyczny i w tym sensie dają podwaliny pod koncepcje prawa jako faktu społecznego albo psychologicznego<sup>71</sup>.

---

życie w społeczeństwie, a zatem każde położenie, w którym się oni znajdują, jest jednakowo naturalne. Normy, które wiążą jednostki, muszą mieć społeczną genezę. Istnieją wszak podstawowe prawa, które można uznać za naturalne (*natural rights*), ale nie można ich oddzielić od aktualnego społecznego bytowania ludzi – por. C. J. Berry, *Sociality and socialisation*, [w:] A. Broadie (red.), *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, Cambridge 2003, s. 244–245.

<sup>71</sup> Na temat niepozytywistycznych sposobów pojmowania prawa zob. np. S. Wronkowska, Z. Ziemiński, *Zarys teorii prawa*, Poznań 2001, s. 58–79.