



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Problematyczna natura ludzka a władza polityczna w koncepcji Davida Hume'a

Author: Lucjan Wroński

Citation style: Wroński Lucjan. (2006). Problematyczna natura ludzka a władza polityczna w koncepcji Davida Hume'a. „Studia Politicae Universitatis Silesiensis” (T. 2, 2006, s. 33-38)



Uznanie autorstwa - Na tych samych warunkach - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu tak długo, jak tylko na utwory zależne będzie udzielana taka sama licencja.



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Lucjan Wroński

Problematyczna natura ludzka a władza polityczna w koncepcji Davida Hume'a

W liberalnej filozofii politycznej są obecne dwie zasady, które na pierwszy rzut oka wydają się trudne do pogodzenia, mianowicie uniwersalizm i melioryzm. Pierwsza mówi o stałości natury ludzkiej, w drugiej postuluje się możliwość doskonalenia instytucji życia społecznego. Myśliciele liberalni uważali człowieka za istotę ułomną. Odrzucali oni skrajny pesymizm antropologiczny w wersji augustyńskiej. Jednakże daleko im było do reprezentowanego przez J.J. Rousseau optymizmu, wyrażającego się w zdaniu: człowiek jest dobry z natury. Przyjmowali słabszą wersję pesymizmu, którą można sprowadzić do tezy, iż człowiek jest niebezpieczny, nie można mu całkowicie ufać¹.

Na szczególną uwagę zasługuje w tym kontekście koncepcja D. Hume'a, który wiedzę o naturze ludzkiej zamierzał zbudować, posługując się eksperymentem i doświadczeniem. Doświadczenie historyczne wskazuje na ograniczoną życzliwość ludzi, jednakże, paradoksalnie, próby tworzenia ładu społecznego opierają się właśnie na potrzebie wzajemnego zaufania. Stąd taka waga władzy politycznej odwołującej się do przymusu i do perswazji. W filozofii politycznej D. Hume'a odnajdujemy tendencję do pogodzenia dwóch sprzecznych stanowisk w kwestii pochodzenia i legitymacji władzy: tradycyjnego, reprezentowanego głównie przez partię torysów, powołującego się na autory-

¹ W. Stróżewski odrzuca skrajny pesymizm i optymizm jako nieprawdziwy. Jego zdaniem, sytuacja człowieka jest bardziej złożona. Zob. *Struktura aksjologiczna człowieka*. W: Idem: *O wielkości. Szkice o wielkości człowieka*. Kraków 2002, s. 45.

tet boski, i nowszego, reprezentowanego przez wigów, utrzymującego, że rząd jest efektem pierwotnej umowy wolnych z natury ludzi. Szkocki sceptyk tak formułuje swoją główną tezę: „Odważam się twierdzić, że *oba te systemy spekulatywnych zasad są słuszne*, jednakże nie w sensie przyjmowanym przez ich zwolenników [*parties*] oraz *to, że oba systemy praktycznych konsekwencji są rozumne* [*prudent*], *jednak nie w skrajnościach, do których doprowadza każda partia, zmuszona wyprowadzać je, przeciwstawiając się drugiej*”².

Przesłanką, którą przyjmuje Hume, jest równość wszystkich ludzi. Jej sens sprowadza się, podobnie jak u Hobbesa, do stwierdzenia faktu, że ludzie pod względem siły fizycznej, a nawet przymiotów ducha, uzyskanych dzięki edukacji, są niemal równi. Autor *Traktatu o naturze ludzkiej* gotów jest utrzymać pojęcie „stan natury”, byleby przy tym pamiętać, że jest to tylko filozoficzna fikcja. O tym, że możliwy jest stan bez władzy państwowej, który nie byłby stanem wojny, lecz pokoju, świadczy przypadek plemion indiańskich. Wybierają one wodza tylko na czas wojny, a ich wspólnoty są małe i niecywilizowane³. Ludzie, dla utrzymania pokoju i porządku, zgadzają się podlegać regułom, co do których przestrzegania wzajemnie się zobowiązują. „Jeśli zatem to rozumie się przez *pierwotną umowę* [*original contract*] – mówi Hume – to nie sposób zaprzeczyć, że wszystkie rządy na początku oparte są na umowie”⁴. Daleko jednak do tego, by otrzymać w ten sposób społeczeństwo obywatelskie. Zdaniem autora, pierwotna zgoda tłumaczy wprawdzie początki rządów, lecz nie może stanowić podstawy regularnej władzy.

Inny sens pierwotności może dotyczyć supozycji, że skoro umowa między poddanymi a władzą została zawarta tak dawno, to nic w tym dziwnego, że obecna generacja nie może mieć na jej temat rzetelnej wiedzy. Ale i ten domysł nie sprzyja w istocie wzmocnieniu argumentacji zwolenników umowy, ponieważ po zajściu tylu zmian w sprawowaniu rządów, włącznie z osobami książąt, jakim autorytetem mogłaby się cieszyć taka umowa? Jeszcze inny narzucający się w związku z tym wniosek jest nie do przyjęcia dla republikańskich pisarzy; ten mianowicie, że zgoda ojców wiąże ich potomstwo aż do najdalszych pokoleń. Oznaczałoby to przyznanie, że władza ma charakter paternalistyczny.

Zdaniem Hume’a, wystarczy bezstronnie zanalizować fakty, by stwierdzić, że „prawie wszystkie rządy, które obecnie istnieją, albo

² D. H u m e: *Essays: moral, political and literary*. London 1903, s. 452–453.

³ Por. I d e m: *Traktat o naturze ludzkiej*. Przel. Cz. Z n a m i e r o w s k i. Warszawa 1963, T. 2, s. 352–353.

⁴ D. H u m e: *Essays...*, s. 454.

o których posiadamy historyczne relacje, zostały ustanowione pierwotnie albo na drodze uzurpacji, albo pokoju bez jakiegokolwiek roszczenia do bycia uczciwą zgodą czy dobrowolnym podporządkowaniem się ludu⁵. A czy ustawiczne zmiany powodujące rozszerzanie się małych królestw i powstawanie wielkich imperiów, a także kurczenie się państw odbywają się na drodze wzajemnej zgody? W takich wypadkach widać wszędzie użycie siły i przemoc. Sytuacje, kiedy wydaje się, że miała miejsce zgoda, były czymś nader rzadkim, a i ona wiązała się najczęściej z oszustwem lub przemocą, co oznacza, że nie mogłaby stworzyć żadnego poważnego autorytetu⁶. Posłuszeństwo wobec władzy faktycznie opiera się na strachu lub wypływa z poczucia konieczności. Czy jednak takie posłuszeństwo nie jest tożsame z milczącą zgodą, o której pisał Locke? Odpowiedź twierdząca niczego tutaj nie zmieni, „przrzeczenie milczące i niepostrzegalne bowiem – według Hume’a – nie może nigdy mieć takiego wpływu na ludzi, jak takie, które zostało dane wyraźnie i otwarcie”⁷.

Ostatecznej refutacji koncepcji umowy dokonuje Hume, wprowadzając rozróżnienie pomiędzy dwoma rodzajami obowiązków moralnych. Pierwsze mają oparcie w naturalnych instynktach lub skłonnościach związanych z naturą ludzką. Należą do nich: miłość do dzieci, wdzięczność wobec dobroczyńców, litość dla nieszczęśliwych. Ich wpływ na zachowanie ludzi poprzedza wszelką refleksję, mającą na względzie osobistą czy publiczną korzyść lub użyteczność⁸. Obowiązki drugiego rodzaju nie są wsparte żadną naturalną skłonnością, „lecz spełniane są całkowicie z poczucia zobowiązania powstałego z rozważań nad koniecznościami ludzkiego społeczeństwa i niemożliwości jego utrzymania, jeśli te obowiązki byłyby zaniedbane”⁹. Do nich należą takie cnoty, jak sprawiedliwość oraz wierność, tzn. dotrzymywanie obietnic. Ich podstawą jest, miarkowana siłą refleksji, miłość własna. Uczucie miłości do samego siebie jest wrodzone, a kiedy towarzyszą mu silne namiętności, pchają one człowieka do zajęcia najbardziej uprzywilejowanego miejsca, co w efekcie jest uznaniem własnej wolności za absolutną. Umiarkowane samolubstwo opiera się na obserwacji, że porządek społeczny i pokój są możliwe wtedy, kiedy najsilniejsze namiętności zostaną powściągnięte. Oznacza to, że człowiek dzięki roztropności jest w stanie zrezygnować z wielu doraźnych ko-

⁵ Ibidem, s. 457.

⁶ Por. ibidem, s. 460.

⁷ I d e m: *Traktat o naturze...*, s. 361.

⁸ Por. I d e m: *Essays...*, s. 466.

⁹ Ibidem.

rzyści, by zabezpieczyć swe interesy w dłuższej perspektywie. To właśnie wzgląd na długofalowe interesy poszczególnych jednostek umożliwia wierność władzy oraz posłuch dla niej¹⁰. Pomimo tego, że obie te cnoty mają charakter przyjętej konwencji, tzn. są sztuczne, nie należy, zdaniem szkockiego filozofa, traktować ich tak, jakby przynależały one do jednej sfery zachowań człowieka. Różnica między nimi sprowadza się do tego, że wierność substancjalnie związana jest ze sferą prywatną, a posłuch – z publiczną. „O ile człowiek nie daje żadnego przyrzeczenia, to nie uważa, iżby złamał swą wiarę w sprawach prywatnych, gdy się buntuje przeciw władzy; uważa on te dwa obowiązki honorowości i posłuszeństwa dla władzy za rzeczy zupełnie różne i rozdzielne”¹¹.

Założeniem koncepcji umowy społecznej jest teza o zależności posłuszeństwa od wierności. Wierność danemu słowu jest w niej uważana za wartość autoteliczną. Natomiast dla Hume’a zarówno wierność, jak i posłuszeństwo mają charakter wartości użytecznościowej. Są one niezbędne do istnienia i funkcjonowania społeczeństwa jako całości¹². Niekwestionowana słuszność zasady kontraktualizmu polega na tym, że, zgodnie z faktami, pokazuje ona zasadniczy cel każdej władzy, legalnej, i tej bez legitymacji. Jest to bezpieczeństwo i pomyślność ludu: „*Salus populi suprema Lex* – bezpieczeństwo ludu jest najwyższym prawem”¹³. W *Traktacie o naturze ludzkiej*, który ma bardziej systematyczny charakter, Hume rozważa aż pięć tytułów czyniących władzę suwerenną: „Gdzie dobro publiczne nie wymaga w sposób oczywisty zmiany, tam jest rzeczą pewną, iż zbieżność wszystkich tych tytułów, a mianowicie *umowy pierwotnej, długiego posiadania, posiadania aktualnego, sukcesji i prawa pozytywnego* – że wszystko to tworzy najmocniejszy tytuł do suwerenności i słusznie jest uważane za tytuł święty i nienaruszalny”¹⁴. W esejach *O pierwotnej umowie* oraz *O biernym posłuszeństwie* Hume reinterpretuje koncepcję umowy społecznej w duchu utylitaryzmu. Jej racjonalność upatruje w tym, że wyraża ona, choć pojęciowo niedokładnie, interesy społeczności. „Szukam więc – powiada Hume – jakiegoś takiego interesu, który bardziej bezpośrednio związany jest z władzą i który jednocześnie

¹⁰ Por. *ibidem*, s. 467–468.

¹¹ *I d e m*: *Traktat o naturze...*, s. 363.

¹² Por. *I d e m*: *Essays...*, s. 463. Na utylitarny charakter etyki Hume’a zwraca uwagę W. Stróżewski w rozprawie pt. *Transcendentalia i wartości*: „Ostatecznie więc podstawą moralności – i dobra – jest użyteczność. Ona decyduje, jakie normy obowiązują powszechnie i wytrzymują próbę czasu”. W: *I d e m*: *Istnienie i wartość*. Kraków 1981, s. 46.

¹³ D. Hume: *Of Passive Obedience*. In: *I d e m*: *Essays...*, s. 475.

¹⁴ *I d e m*: *Traktat o naturze...*, s. 379.

mógłby być pierwotnym motywem jej ustanowienia i źródłem naszego dla niej posłuchu. Ten interes, jak znajduję, polega na bezpieczeństwie i opiece, z jakich korzystamy w społeczności państwowej i jakich nigdy byśmy nie mogli osiągnąć całkowicie wolni i niezależni¹⁵. Porządek polityczny ma opierać się na tym, co jest aksjomatem empirystycznej psychologii, tzn. na przekonaniu, że człowiek jest z natury egoistą. Zasadniczy problem polityki to wykorzystanie ambicji i miłości własnej nielicznych do realizacji długofalowych interesów wszystkich. Stąd największą estymą darzy Hume ustroje mieszane, gdzie ludzka niedoskonałość, zwłaszcza moralna, jest przesłanką do tworzenia instytucji wzajemnie się ograniczających (*checks and balances*). W związku z tym, „wymyślając system rządu oraz ustalając w konstytucji różne hamulce i zabezpieczenia [*several checks and controls*], należy zakładać o każdym człowieku, że jest *nikczemnikiem* [*knave*] i że we wszystkich swych działaniach nie ma innego celu, jak tylko prywatny interes. Za pomocą tego właśnie interesu musimy nim rządzić i sprawić, że pomimo nienasyconego skąpstwa i ambicji będzie współpracował na rzecz dobra publicznego. [...] Jest zatem maksymą prawdziwie polityczną, iż o każdym należy zakładać, że jest *nikczemnikiem*. Zarazem jednak może się wydawać nieco dziwne, że maksyma ta, prawdziwa w polityce, będzie fałszywa *faktycznie*”¹⁶.

Nikczemnik, z punktu widzenia empiryzmu, to człowiek o nienasyconej żądzy, opacznie rozumiejący swój interes. Nie ma tutaj mowy o tym, że mógłby on działać wedle zasady zła, jak przewiduje to Kantowska teoria zła radykalnego. Występki nikczemnika mogą być albo zwierzęce, albo takie, które zakładają używanie rozumu w sensie porównawczym, co czyni je ludzkimi. Chodzi tutaj o takie przywary, jak zazdrość lub zawiść. Przewrotność jako złośliwość serca, ów charakter diabelski, nie jest tu nawet pomyślana jako możliwość. Jeśli człowiek jest egoistą, to należy raczej wdrażać go do bezwzględного posłuszeństwa władzy i traktować ten obowiązek jako ogólną zasadę, która tylko w sytuacjach ekstremalnych dopuszcza wyjątki. Doktryna oporu, jako propagowana ogólna zasada, z punktu widzenia skutków politycznych, jest czymś najbardziej destrukcyjnym. Jednak da się ją usprawiedliwić jako konsekwencję praktyczną wynikającą z kontraktualizmu wtedy, gdy wymaga tego ochrona zagrożonych interesów społeczeństwa¹⁷.

¹⁵ Ibidem, s. 365.

¹⁶ I d e m: *Of the Independency of Parliament*. In: I d e m: *Essays...*, s. 40–42, cyt. za: S. Macedo: *Cnoty liberalne*. Przeł. G. Łuczkiewicz. Kraków 1995, s. 171–172.

¹⁷ Por. D. H u m e: *Of Passive Obedience...*, s. 475–476, a także I d e m: *Traktat o naturze...*, s. 381 i nast.

Stanowisko szkockiego filozofa w kwestii oporu wobec władzy jest umiarkowane. Sądzi on, że można bronić doktryny oporu z dwóch powodów. Pierwszy bierze się stąd, iż „jej przeciwnicy doprowadzili doktrynę posłuszeństwa do takiej skrajności, że nie tylko nie uwzględnia ona wyjątków w nadzwyczajnych przypadkach (które można usprawiedliwić), ale nawet w sposób pozytywny je wyklucza, przez co staje się rzeczą konieczną podkreślać te wyjątki i bronić praw ciemnionej wolności i prawdy. *Drugi* i może lepszy powód da się wyprowadzić z natury brytyjskiej konstytucji i formy rządu”¹⁸. Monarchia konstytucyjna w porównaniu z absolutną sprzyja w pewien sposób temu, że częstsze są w niej wypadki oporu względem władzy króla, a chociaż prawa pozytywne nie definiują wprost, kiedy i jak taka sytuacja jest nie tylko dopuszczalna, ale jest wręcz nakazem chwili, to właśnie obowiązek zachowania konstytucji pozwala czasem na detronizację króla (przypadek Jakuba II)¹⁹.

Hume zarzuca koncepcji umowy społecznej wyrafinowanie teoretyczne, prowadzące w jego przekonaniu do paradoksów sprzecznych z powszechnymi odczuciami rodzaju ludzkiego oraz praktyką i opiniami wszystkich narodów. Jest ona w istocie nieuprawnionym rozszerzeniem w sferze teorii tego, co jest praktyką bodaj jedyne królestwa, tj. Anglii. Starożytną paralełą, do której odwołuje się on w tym kontekście, jest zachowanie się Sokratesa, opisane przez Platona w dialogu *Kriton*: odmawiając ucieczki z więzienia, Sokrates powołuje się na posłuszeństwo prawom ojczyznego miasta, na które w sposób milczący dał swoją zgodę. Sokrates, według Hume’a, wprowadza „toryską konsekwencję biernego posłuszeństwa na wigowskiej podstawie pierwotnej umowy”²⁰.

Gdyby posłużyć się bliższym nam pojęciem w celu oddania statusu teoretycznego koncepcji umowy społecznej, to wypada stwierdzić, że dla Hume’a jest ona po prostu ideologią. Nie oznacza to jednak, że koncepcja ta jest rodzajem fałszywej świadomości w sensie marksowskim. Siła jej moralnej perswazji polega na wyrażeniu pewnego ukształtowanego historycznie ideału jako uniwersalnego celu wszystkich społeczności politycznych.

¹⁸ Ibidem, s. 476.

¹⁹ Por. B. Russell: *History of Western Philosophy*. London 1979, s. 583: “Since there was no constitutional way of getting rid of James, there must be a revolution, but it must be quickly ended, so as to give no opportunity for disruptive forces. The rights of Parliament must be secured once for all. The king must go, but monarchy must be preserved; it should be, however, not a monarchy of Divine Right, but one dependent upon legislative sanction, and so upon Parliament”.

²⁰ D. Hume: *Of Passive Obedience...*, s. 473.