Piotr Szymaniec
(Wrocław)

Uprawnienia pierwotne (naturalne) w myśli polityczno-prawnej Oświecenia szkockiego

Abstrakt

Koncepcje uprawnień naturalnych (pierwotnych) ukazane przez oświeceniowych szkockich myślicieli – Francisa Hutchesona, Adama Smitha i Adama Fergusona – leżą na styku myśli etycznej i prawnej, mając oparcie w teoriach etycznych tych autorów. Myśliciele ci nadawali tym uprawnieniom znaczenie uniwersalne, traktując je jako bazę porządku prawnego państw, a także jako prymarny element i punkt odniesienia rozważań na temat prawa. Dlatego właśnie nie stanowiły one jedynie – jak współczesne „prawa człowieka" – publicznoprawnych praw podmiotowych, lecz rozciągały swoją ważność na relacje zarówno między władzą państwową a jednostką, jak i między poszczególnymi prywatnymi osobami, a zatem zarówno na sferę prawa prywatnego, jak i prawa publicznego. Wartością analizowanych tutaj koncepcji jest próba dość starannego odróżnienia uprawnień naturalnych lub podstawowych (*original rights*) od uprawnień nabytych czy też niejako „wtórnych". W ramach tych pierwszych wymieniano prawo do życia i integralności cielesnej, do wolności osobistej, do zawarcia małżeństwa oraz do efektów własnej pracy. Adam Ferguson dodawał do tego prawo, a nawet obowiązek moralny, wykorzystania własnych talentów. Do tych drugich zaliczano natomiast przede wszystkim prawo własności. Żaden z wybitnych myślicieli szkockiego Oświecenia nie wątpił jednak w niezmiernie ważne znaczenie tego prawa dla rozwoju społeczeństw i konieczność jego ochrony przez państwo. W doktrynie Fergusona własność staje się nawet swoistym uzupełnieniem uprawnień pierwotnych do wykorzystania organów ciała i zdolności intelektualnych. W przeciwieństwo do zanalizowanych tu XVIII-wiecznych koncepcji uprawnień, współczesna teoria praw człowieka zwykle nie wyodrębnia spośród wszystkich praw przysługujących człowiekowi tych najbardziej niezbędnych dla ludzkiej egzystencji, zadowalając się przedstawieniem ich typologii. Autor uznaje, że wyszczegól-

nienie takiej kategorii jest uzasadnione, a przy opracowaniu kryterium wyróżniającego takie prawa pomocne może być sięgnięcie do wysuniętej przez Adama Smitha koncepcji hipotetycznej krzywdy oraz do sformułowanego przez Adama Fergusona ujęcia prawa do obrony i zasady samoobrony.
SŁOWA KLUCZOWE: uprawnienia naturalne, Oświecenie szkockie, Francis Hutcheson, Adam Smith, Adam Ferguson, prawa człowieka

I.

W literaturze przedmiotu twierdzi się dość powszechnie, że współczesna doktryna praw człowieka ma swoje źródło w nowożytnej mieszczańskiej myśli politycznej, zwłaszcza zaś w rozważaniach myślicieli zaliczanych do XVII- i XVIII-wiecznej szkoły prawa natury[1]. Z tego właśnie względu refleksję nad dzisiejszym rozumieniem praw człowieka wzbogacić może spojrzenie w przeszłość – ku owym ideom z XVII i XVIII stulecia. Konfrontacja tych idei z rozwijaną w naszych czasach teorią praw człowieka pozwoli zwłaszcza – jak sądzę – na ukazanie słabych, a także mocnych stron tej ostatniej. Uważam, iż dobrymi przykładami „mieszczańskiej" – by pozostać przy tym kojarzącym się z nauką marksistowską określeniu – myśli XVIII wieku są ustrojowo-prawne koncepcje przedstawicieli szkockiego Oświecenia, dlatego też one staną się w niniejszej pracy podstawowym przedmiotem analizy.

Rozpocząć wypada od zarysowania tła ideowego szkockiej oświeceniowej myśli politycznej i prawnej, której korzenie tkwią niewątpliwie w szkole prawa natury. Wiek XVII przyniósł zmianę pojmowania prawa natury, polegającą na odejściu od scholastycznej doktryny prawa naturalnego św. Tomasza z Akwinu ku teorii naturalnych uprawnień. Francisco Suarez (1548–1617), reprezentant późnej scholastyki hiszpańskiej, w traktacie *De legibus, ac Deo legislatore* (1612) rozważał – jeszcze w zgodzie z tomizmem – prawo (*lex*) natury jako prawo konstytuujące reguły właściwego postępowania, które składają się na kategorię słuszności. Natomiast prawo lub też uprawnienie naturalne (*ius naturale*) to swego rodzaju moralne władztwo (*dominium*) nad czymś lub tytuł do czegoś,

1 Por. M. Maciejewski, *Prawnonaturalne przesłanki liberalnej teorii praw człowieka i obywatela u schyłku XVIII wieku*, [w:] M. Zmierczak (red.), *Prawo natury w doktrynach polityczno-prawnych Europy*, Poznań 2006, s. 166; podobnie: M. Freeman, *Prawa człowieka*, przekład: M. Fronia, Warszawa 2007, s. 46–47.

co jest przedmiotem sprawiedliwości. Władztwo to dotyczy nas samych (nasza wolność), dóbr (własność) oraz zwierzchnictwa nad innymi (np. władza ojca rodziny). Relacja między prawem natury a naturalnymi uprawnieniami sprowadza się do zależności między środkiem a celem – subiektywne uprawnienia do sprawiedliwe środki do zrealizowania obiektywnych celów wyznaczonych przez prawo natury[2].

Niemal całkowicie zsekularyzowaną wersję prawa natury przedstawił holenderski myśliciel Hugon Grotius (Huig de Groot, 1583–1645), według którego: „Prawo natury jest do tego stopnia niezmienne, że sam Bóg nie może go zmienić"[3]. Prawo to określa to, co sprawiedliwe. Jednakże występuje jeszcze jedno rozumienie tego terminu, zrelatywizowane tym razem do określonej osoby. Jest to „kwalifikacja moralna osoby w przedmiocie posiadania czegoś lub działania zgodnie ze sprawiedliwością". Sferę tak pojmowanego prawa przysługującego osobie określił Grotius jako *suum* (*swoje*), na które składa się władza (*potestas*) nad sobą (wolność – *libertas*), a także innymi (władza ojca rodziny czy pana nad sługami), jak również własność i „wierzytelność", czyli to, co przysługuje osobie od kogoś innego na mocy zasady dotrzymywania umów[4]. Według Grotiusa nie wszystkie ze elementów owego *suum* są równie „naturalne", jak powietrze, którym człowiek oddycha. Prawo natury bowiem „zajmuje się nie tylko rzeczami, które istnieją niezależnie od woli ludzkiej, lecz także wielu innymi, które są następstwem woli ludzkiej"[5]. Jakkolwiek zatem prawo natury stanowi stały „nakaz prawego rozumu", treść tego, co zgodne z ludzką naturą, a więc poszczególne instytucje prawne, może być dostosowywana do warunków, w jakich żyje społeczeństwo, tak by w lepszy sposób chronić jego istnienie. Dlatego Grotius może uznać, że prawo natury chroni własność, która – jak twierdzi – ma pochodzenie konwencjonalne[6].

---

2 Z. Rau, *Prawo natury a prawa naturalne. W poszukiwaniu przełomu w siedemnastowiecznym dyskursie politycznym*, [w:] M. Zmierczak (red.), *Prawo natury w doktrynach…*, s. 81–82.

3 H. Grotius, *Trzy księgi o prawie wojny i pokoju…*, przekład: R. Bierzanek, Warszawa 1957, t. I, s. 93.

4 *Ibidem*, t. I, s. 85, 87–89.

5 *Ibidem*, t. I, s. 93.

6 Por. D. Gruszecka, *Prawnonaturalne korzenie ochrony własności w prawie karnym*, [w:] M. Sadowski, P. Szymaniec (red.), *Wrocławskie Studia Erazmiańskie. Studia Erasmiana Wratislaviensia. Zeszyt III: Własność. Idea, Instytucje, ochrona*, Wrocław 2009, s. 46–47; Z. Rau, *Prawo natury a prawa naturalne…*, s. 83–84.

Samuel Pufendorf (1632–1694), kontynuator myśli Grotiusa, lecz podlegający także wpływom Hobbesa, naturze ludzkiej przypisał dwie podstawowe cechy: pragnienie samozachowania oraz potrzebę pokojowego współżycia w społeczeństwie[7]. Aby jednak takie współżycie mogło mieć miejsce, ludzie muszą posiadać pewne uprawnienia, które wskazują, do czego jednostka zgodnie z zasadami sprawiedliwości ma prawo[8]. W związku z tym wyróżnił on cztery klasy uprawnień naturalnych. Pierwszą jest *libertas*, czyli wolność – władza nad naszym własnym postępowaniem, rozkładająca się na uprawnienia odnoszące się do naszego życia, zdrowia, honoru i reputacji; mają one charakter pierwotny i wszyscy ludzie zobowiązani są – wobec Boga – do powstrzymania się od naruszania tych właśnie uprawnień. Druga klasa – *imperium* – obejmuje uprawnienia dotyczące władzy nad postępowaniem innych. Trzecia zaś składa się z uprawnień dotyczących władztwa nad rzeczami, które do nas należą, a więc własności (*dominium*). Czwarta z kolei zawiera uprawnienia do władztwa nad rzeczami innych – *servitus*. Co trzeba wyraźnie podkreślić, wspólną cechą trzech ostatnich klas jest kontraktualny czy konwencjonalny charakter przynależących do nich uprawnień, które pośrednio albo bezpośrednio biorą swój początek z umowy, dla swego zaistnienia wymagają więc zgody innych ludzi[9]. Pufendorf dzielił również uprawnienia także na *jura perfecta* i *jura imperfecta*, przy czym wskazywał, że tych pierwszych można bronić w stanie „naturalnej wolności" przy użyciu siły, a po utworzeniu państwa – na drodze sądowej. Naruszenie zaś uprawnień bezwzględnych będzie zawsze uznane za krzywdę. Krzywda taka polegać może na odmówieniu komuś tego, co na podstawie uprawnienia o charakterze bezwzględnym mu się należy, odebraniu komuś tego, co zgodnie z uprawnieniem posiadał, albo wyrządzeniu komuś zła, gdy nie ma prawa tego robić[10]. Dokonania Pufendorfa na gruncie szkockim spopularyzował profesor uniwersytetu w Glasgow, Gershom Carmichael (1672–1729). W 1718 roku opubli-

7 Na temat doktryny Pufendorfa zob. także: R. Tokarczyk, *Klasycy praw natury*, Lublin 1988, s. 206–214.

8 Uprawnienie (*ius*) według Pufendorfa wskazuje, że określona rzecz została prawnie nabyta i jest równie prawnie zachowywana – S. Pufendorf, *De jure naturae et gentium libri octo*, Volume two: The Translation of the Edition of 1688 by C.H. Oldfather and W.A. Oldfather, Oxford–London 1934, s. 19.

9 Z. Rau, *op. cit.*, s. 89–91.

10 S. Pufendorf, *op. cit.*, s. 118–130, 315.

kował on obszerny komentarz do książki Samuela Pufendorfa *De officio hominis et civis*[11].

Na przełomie XVI i XVII wieku wybitny znawca *common law*, Sir Edward Coke (1552–1634) na jego gruncie wyodrębnił trzy prawa podstawowe: do życia, wolności oraz własności[12]. Jego kontynuatorzy uważali tę triadę uprawnień za wielką zdobycz „konstytucji angielskiej". W publicystyce okresu rewolucji angielskiej (1640–1648) na prawa podstawowe, nazywane fundamentalnymi, powoływali się z kolei przede wszystkim przeciwnicy monarchy, którzy uznali je za nienaruszalne i ostro piętnowali ich rzeczywiste czy rzekome gwałcenie przez władcę[13]. Natomiast w drugiej połowie stulecia John Locke (1632–1704), filozof i ideolog „chwalebnej rewolucji" (*Glorious Revolution*) 1688 roku, nadał im charakter pierwotnych uprawnień naturalnych[14]. W jego ujęciu przysługiwały one jednostkom, na mocy dyktowanego przez rozum ludzki prawa natury, już w stanie natury, wobec czego mają charakter przedpaństwowy, a władza państwa została

---

11 W Szkocji oddziaływanie szkoły prawa natury zauważalne było już w XVII wieku. Wpływy nauki Grotiusa znaleźć można w chociażby w pochodzącej z 1681 r. pracy Jamesa Dalrymple'a, wicehrabiego Stair (1619–1695) – *Institutions of the Law of Scotland.* Jednakże dopiero komentarze Carmichaela do dzieła Pufendorfa ugruntowały w Szkocji znajomość dokonań XVII-wiecznych europejskich jusnaturalistów – J.W. Cairns, *Legal theory*, [w:] A. Broadie (ed.), *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, Cambridge 2003, s. 227–231. Na temat doktryny Carmichaela zob.: 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*, Cambrudge 1983, s. 73–87.

12 Coke uznawał *common law* za wyraz doskonałości rozumu – F. Compagnoni, *Prawa człowieka. Geneza, historia i zaangażowanie chrześcijańskie*, przekład: S. Bielański, Kraków 2000, s. 27.

13 Zob. M. Freeman, *op. cit.*, s. 28–30; K. Grzybowski, *Historia doktryn politycznych i prawnych. Zeszyt IV: Absolutyzm i rewolucje burżuazyjne (1600–1815)*, Kraków 1962, s. 32–35.

14 W *Dwóch traktatach o rządzie* (*Two Treatises of Government*, 1690) myśliciel wymienił jako prawa naturalne słynną triadę: życie, wolność, mienie (*life, liberty and estate*), obejmując je wspólną kategorią własności (*property*); por. J. Locke, *Traktat drugi. Esej dotyczący prawdziwych początków, zakresu i celu rządu obywatelskiego*, § 25–51, 85–94, [w:] *idem*, *Dwa traktaty o rządzie*, przekład: Z. Rau, Warszawa 1992, s. 180–198, 221–230. Zob. też: D. Park, *Contemporary Issues: The Pluralist Society. Zagadnienia współczesne: społeczeństwo pluralistyczne*, przekład: K. Krauze-Błochowicz, Warszawa 1996, s. 28–29.

utworzona w akcie umowy społecznej w celu ich właściwej ochrony[15]. Podkreślenia wymaga zwłaszcza to, że w doktrynie Locke'a własność prywatna zyskuje mocną podstawę w prawie naturalnym, przy czym Locke rozszerza prawo własności rzeczy także na zdobywanie majątku, łącząc pierwotne prawo zawłaszczenia z pracą, która staje się zarówno podstawą własności, jak i miernikiem wartości rzeczy. Jego zdaniem bowiem w stanie natury człowiek miał prawo uznać za swoje te rzeczy, w które włożył swoją pracę[16].

W doktrynie Grotiusa pojawiło się ujęcie prawa natury nieodwołujące się niemal zupełnie do teologii. Pufendorf oparł swoje rozważania na koncepcji natury ludzkiej podlegającej dwóm podstawowym dążeniom: do samozachowania i do pokojowej międzyludzkiej koegzystencji, a także dokonał ścisłej, „naukowej" klasyfikacji uprawnień naturalnych. Locke natomiast wskazał na uprawnienia najbardziej podstawowe, na których opierają się wszystkie inne i do których skutecznej ochrony powołana została organizacja państwa. To skrótowe ujęcie ewolucji XVII-wiecznej teorii pierwotnych, naturalnych uprawnień jednostki pokazuje jednocześnie te elementy owej koncepcji, które stały się najbardziej inspirujące dla luminarzy szkockiego Oświecenia. Dodać trzeba, że szczególne znaczenie przypisać należy rozważaniom Johna Locke'a, w których idea podstawowych uprawnień jest składnikiem doktryny umiarkowanej monarchii. Doktryna ta bowiem bez wątpienia oddziaływała na wybitnych szkockich filozofów, których refleksjom na temat uprawnień naturalnych poświęcone zostaną dalsze partie niniejszego artykułu – Francisa

---

15 W *Liście o tolerancji* (*Epistola de lolerantia*, 1689) Locke pisał tak: „Moim zdaniem, państwo, jako społeczność ludzi, zostało ustanowione wyłącznie dla zachowania dóbr doczesnych. Dobrami doczesnymi nazywam życie, wolność, całość i nietykalność ciała, jak również posiadanie dóbr materialnych" – J. Locke, *List o tolerancji*, przekład: L. Joachimowicz, PWN 1963, s. 7.

16 Zob. *idem*, *Traktat drugi…*, § 25–46, s. 180–196. Warto dodać, że poglądy Locke'a na pracę – jako zarówno miernik wartości, jak i podstawę własności – przejął Adam Smith. Pisał on: „Ponieważ własność, jaką dla każdego człowieka jest jego własna praca, stanowi pierwotną podstawę wszelkiej innej własności, jest przez to najświętsza i nienaruszalna. Dziedzictwem biednego człowieka jest siła i zręczność jego rąk; przeszkadzać mu w tym, by używał tej siły i zręczności w sposób, jaki uzna za właściwy, nie przynosząc szkody bliźniemu, jest po prostu pogwałceniem owej najświętszej własności" – A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, tom I, przekład: S. Wolff, O. Einfeld, Z. Sadowski, Warszawa 2007, s. 144. Na temat teorii wartości opartej na pracy zob.: *ibidem*, t. I, s. 38–46.

Hutchesona (1694–1744), Adama Smitha (1723–1790) i Adama Fergusona (1723–1816)[17].

II.

Przybyły z Irlandii Francis Hutcheson słusznie uznawany jest – dzięki swej działalności jako profesora uniwersytetu w Glasgow – za założyciela i patrona prądu ideowego zwanego szkockim Oświeceniem. Dwaj bowiem wielcy myśliciele: David Hume i Adam Smith, byli jego bezpośrednimi uczniami, inni wybitni przedstawiciele szkockiego Oświecenia – jak Ferguson i twórca filozofii „zdrowego rozsądku" (*common sense*), Thomas Reid (1710–1796) – pozostawali zaś pod wpływem jego koncepcji.

Rozważania na temat uprawnień człowieka zajmują bardzo istotne, by nie powiedzieć: centralne, miejsce w prezentowanej przez Hutchesona doktryny „naturalnego prawoznawstwa" (*natural jurisprudence*), tzn. tej części filozofii moralnej (*moral philosophy*)[18], którą stanowiła teoria sprawiedliwości. Zagadnienie uprawnień analizował Hutcheson z dwóch punktów widzenia: indywidualnej moralności oraz interesu ogółu społeczeństwa, a więc legalności określonych działań jednostki. Patrząc z pierwszego z nich, stwierdzał, że w każdym człowieku „zmysł moralny" uznaje za słuszne działania, które stanowią o „życzliwości" (*benevolence*), tj. o dążeniu do „powszechnego naturalnego szczęścia rozumnych jednostek (*the publick natural happiness of national Agents*)"[19]. Dlatego też nasz

17 Trzeba dodać, że czwarty z wielkich szkockich filozofów, David Hume (1711–1776), nie rozwinął teorii uprawnień naturalnych, dlatego też jego koncepcje nie będą przedmiotem analizy w niniejszej pracy.

18 Terminem *moral philosophy* obejmowano w XVIII stuleciu nie tylko to, co obecnie wchodzi w zakres etyki, ale – tak, jak to jak to było przyjęte w myśli starożytnej (zwłaszcza rzymskiej) – w zasadzie cały obszar filozofii praktycznej.

19 F. Hutcheson, *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises*, ed. by W. Leidhold, Indianapolis 2004, s. 181. Zdaniem Hutchesona „zmysł moralny" (terminu tego użył wcześniej earl Shaftesbury) jest władzą odpowiadającą za oceny moralne, zmysłem wtórnym w porównaniu ze zmysłami zewnętrznymi, takimi jak wzrok czy słuch. Oceny dokonywane przez zmysł moralny nazywane bywają głosem sumienia. Według tego filozofa mechanizm oceny moralnej przedstawia się następująco: rozważając te czyny, które zmysł moralny aprobuje, odczuwamy przyjemność, na myśl zaś o tych czynach, które spotykają się z dezapro-

naturalny zmysł tego, co właściwe albo niewłaściwe, i współodczuwanie (*sympathy*) z innymi sprawiają, że bezpośrednio aprobujemy każdego, kto przysparza korzyści sobie lub swoim przyjaciołom, nie krzywdząc przy tym nikogo innego[20]. Stąd wypływa uprawnienie (*right*) każdego do uzyskiwania dla siebie lub innych tych korzyści[21]. To rozumienie uprawnienia jest pierwotne w stosunku do pojęcia prawa.

Biorąc za punkt odniesienia interes ogólnospołeczny, Hutcheson uznaje, że o szczęściu całości decyduje szczęście poszczególnych osób, które do tej całości należą. Wobec tego – na mocy prawa natury[22] –

batą tego zmysłu, odczuwamy przykrość. W przekonaniu Hutchesona człowiek ma zatem naturalną predyspozycję do cnoty, co nie oznacza wszakże, że jego naturę można bez zastrzeżeń określić jako dobrą ani też że czyny dobre zawsze przeważają w jego postępowaniu. Zob. *idem*, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections with Illustrations on the Moral Sense*, London 1728, s. 233–238, 275–287; na temat „zmysłu moralnego" zob. również: T. Fowler, *English Philosophers. Shaftesbury and Hutcheson*, London 1882, s. 184–189, 193; S.S. Laurie, *Notes, Expositions and Critical on Certain British Theories of Morals*, Edinburgh 1868, s. 27–30, 42–47. Na temat różnych XVIII-wiecznych brytyjskich teorii „zmysłu moralnego" zob.: D.D. Raphael, *The Moral Sense*, Oxford–London 1947. Warto dodać, że istnienie „zmysłu moralnego" zakwestionował Adam Smith.

20 F. Hutcheson, *Philosophiae moralis intitutio compendiaria with A Short Introduction to Moral Philosophy*, ed. by L. Turco, Indianapolis 2007, s. 111. Gdzie indziej filozof pisze: „Jakiekolwiek działanie (*action*) będziemy uważać za cnotliwe albo niewinne (*innconent*), gdy zostało wykonane przez działającego (*agent*) w określonych okolicznościach, mówimy, że ma on prawo zrobić to. Cokolwiek ktoś tak posiada albo korzysta (*enjoys*) z tego w określonych okolicznościach, że będziemy uważać za krzywdę (*wrong*) jakiekolwiek działanie, które zakłócałoby to posiadanie lub korzystanie, mówimy, że jest to jego uprawnieniem (*right*) albo też że ma on uprawnienie do korzystania i posiadania tej rzeczy" – *idem*, *A System of Moral Philosophy in Three Books*, London 1755, volume I, book II, chapter 3, s. 253.

21 *Idem*, *Philosophiae moralis…*, s. 110.

22 Hutcheson uważa prawo natury – za Grotiusem – za nakaz prawego rozumu: „Cokolwiek prawy rozum ukazuje jako ludzkie i sprawiedliwe w działaniu (*humane and equitable in conduct*), jest częścią prawa natury" – *idem*, *A System of Moral Philosophy…*, volume I, book II, chapter 3, s. 275. Jednakże szczegółowe, praktyczne zasady, jakie dyktuje prawy rozum, są jak różne środki służące do osiągnięcia tego samego celu, jakim jest utrzymanie społeczeństwa, i dlatego zmieniać się mogą w zależności od konkretnych warunków społecznych. Zasady te ludzie bowiem są w stanie poznać jedynie „dzięki obserwacji, jakiego rodzaju postępowanie jest użyteczne (*useful*) dla społeczeństwa". W ujęciu Hutchesona nie wszystkie zatem przepisy prawa natury są całkowicie niezmienne, jak uznawał to Grotius. Przykładem tego jest wedle filozofa prawo własności, które będąc instytucją prawa natury, podlega jednak w różnych spo-

wszystkie czyny, które dają nam samym lub naszym przyjaciołom jakiekolwiek korzyści, a od których żadna inna osoba nie doznaje krzywdy, uznane muszą być za dozwolone i prawowite (*lawful*). Dlatego powstaje konieczność zabezpieczenia tych korzyści, a tym samym istnienia kategorii uprawnienia, ujmowanej jako „zdolność (*faculty*) (…) ustanowiona przez prawo do działania (*act*) albo posiadania (*possess*), albo uzyskania czegoś od innych”[23]. Uprawnienie ma tym większy zakres, im bardziej przyczynia się do dobra powszechnego (*publick Good*), tożsamego ze szczęściem społeczeństwa[24]. Jednocześnie interes powszechny, rozumiany – wydaje się – jako interes większej części społeczeństwa, czyli, według własnych słów filozofa, „wzgląd na jak największą korzyść całego systemu (*a regard to the most extensive advantage of the whole system*)”[25],

łeczeństwach szeregu ograniczeniom, związanych najczęściej z koniecznością ponoszenia pewnych ciężarów publicznych, takich jak podatki; por. *ibidem*, volume I, book II, chapter 3, s. 268–275, 279. Na temat prawa natury w ujęciu Hutchesona zob.: K. Haakonssen, *Natural Law and Moral Realism: The Scottish Synthesis*, [w:] M.A. Stewart (ed.), *Oxford Studies in the History of Philosophy. Volume I. Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, Oxford 1990, s. 77–79.

23 F. Hutcheson, *Philosophiae moralis…*, s. 112, 110–111.

24 *Idem*, *An Inquiry into the Original…*, s. 182. Uprawnienie będzie najszersze, jeśli „zdolność robienia, żądania bądź posiadania tej rzeczy, ogólnie dopuszczalna w danych okolicznościach, będzie w całości przyczyniać się do dobra ogólnego” – *ibidem*, s. 182. Por. P. Stein, *Legal Evolution. A Story of an Idea*, Cambrigde 1980, s. 10.

25 Według filozofa najlepszym jest taki czyn, który „powoduje największe szczęście dla największej liczby ludzi, a najgorszym jest taki, który, w podobny sposób, powoduje cierpienia” (“that Action is best which procures the greatest Happiness for the greatest Numbers; and that, worst, which, in like manner, occasions Misery”) – F. Hutcheson, *An Inquiry into the Original…*, s. 125. Hutcheson uznaje więc za dobre te czyny, których skutki wywołują możliwie najwięcej szczęścia, przy czym chodzi mu o skutki zamierzone, a nie przypadkowe. Jakkolwiek uznaje on, że w niektórych przypadkach jakość osób (tzn.: “Dignity, or moral Importance of Persons”), którym skutki czynu przynoszą szczęście, może być ważniejsza od ich liczby; por. *ibidem*, s. 125. Jak trafnie pisze Simon S. Laurie, *op. cit.*, s. 44, Hutcheson sformułował „ilościową koncepcję cnoty” (*the quantitive conception of virtue*), wedle której „cnotliwość określonego działania jest mierzalną wartością (*quantity*), a mierzona jest przez ilość szczęścia, jaka z tego działania wypływa”. Hutcheson wyraził zatem wręcz wprost maksymy głoszone później przez utylitarystów, w tym niedługo później przez Cesarego Beccarię i Jeremy-’ego Benthama. Hutcheson wskazuje nawet, że z w różnych częściach świata i epokach za pomocą argumentacji utylitarnej, odnoszącej się do „dobra publicznego” (*public good*), usprawiedliwiano uśmiercanie ludzi starych lub kalek, które w żaden sposób nie mogą być użyteczne (*useful*) dla ogółu. Dodaje wszakże, iż takie praktyki uważać

stanowi ograniczenie dla indywidualnych uprawnień. Tak więc „żadne prywatne uprawnienie »do działania, posiadania albo żądania od innych« nie może utrzymać się przeciwko interesowi wszystkich”[26].

Hutcheson wyróżnił aż pięć podziałów uprawnień i jedenaście ich kategorii[27]. Trzy – zresztą krzyżujące się – spośród tych kategorii w kontekście podjętego tematu mają jednak istotne znaczenie, a mianowicie uprawnienia prywatne, naturalne (*natural rights*) i bezwzględne (*perfect rights*). Uprawnienia naturalne znajdują swoje ostateczne uzasadnienie w aprobacie zmysłu moralnego, natomiast uprawnienia nabyte wywodzą się z prawa stanowionego. Uprawnienia bezwzględne to takie, których można było w okresie przedpaństwowym – Hutcheson używa terminu wziętego od Pufendorfa: „system naturalnej wolności”[28] – bronić przy użyciu prze-

---

trzeba za przykład błędnego i prowadzącego do niedorzeczności (*absurd*) rozumowania dotyczącego tego, co stanowi „dobro publiczne”, choć nie świadczą o braku zmysłu moralnego; zob. L.A. Selby-Bigge (ed.), *British Moralists*, Oxford 1897, s. 122; J.L. Mackie, *Hume's Moral Theory*, London–Boston 1980, s. 30. Można by powiedzieć, że Hutcheson był w stanie dostrzec skrajne konsekwencje utylitaryzmu, ale nie mógł ich przyjąć. Na temat utylitaryzmu Hutchesona i jego greckich i rzymskich korzeni zob.: W.R. Scott, *Francis Hutcheson. His Life, Teaching and Position in the History of Philosophy*, Cambridge 1900, s. 272–284.

26 F. Hutcheson, *Philosophiae moralis…*, s. 112.

27 Hutcheson dzieli uprawnienia na: 1) nabyte i naturalne, 2) bezwzględne (*perfect*) oraz względne (*imperfect*) – podział ten wprowadził wcześniej Pufendorf, 3) przenaszalne (*alienable*) – np. prawo do swoich dóbr i własnej pracy – i nieprzenaszalne (*inalienable*), jak chociażby praw do własnych poglądów, 4) według kryterium tego, komu przysługują – prywatne (*private*), publiczne (*publick*) i wspólne wszystkim (*common to all*), 5) osobowe (*personal*) i rzeczowe (*real*). Hutcheson wyróżnia też uprawnienia zewnętrzne (*external*). Rzecz jasna, podziały ty nakładają się na siebie, w związku z czym te same uprawnienia zaliczane będą do różnych kategorii; i tak na przykład uprawnienie do domagania się wykonania zobowiązania wynikającego z umowy jest uprawnieniem bezwzględnym, nabytym, prywatnym i przenaszalnym.

28 Hutcheson portretuje stan przedpaństwowy – nazywany stanem „naturalnej wolności” (*natural liberty*) lub stanem natury (*state of nature*) – nieco w manierze Johna Locke'a, przeciwstawiając się tym samym roztaczanej przez Thomasa Hobbesa wizji wojny każdego przeciw wszystkim pozostałym. Wszak Hutcheson za Grocjuszem i Shaftesburym powtarza, że człowiek ze swej natury wyposażony jest w uczucia prospołeczne i podlega prawu natury (*the law of nature*). Człowiek w stanie natury nie walczył samotnie o przetrwanie, lecz należał do dużego związku rodzinnego. Spory mogły być wtedy rozstrzygane przez wybranego przez strony arbitra, którego postanowieniom musiały się następnie podporządkować. Społeczeństwo obywatelskie (*civil society*) stworzone na podstawie umowy społecznej pozwala jednak pokonać

mocy, natomiast po ustanowieniu państwa bronią ich jego instytucje[29]. Interes społeczeństwa wymaga bowiem stałego utrzymywania i ochraniania uprawnień bezwzględnych, ponieważ ciągłe ich naruszanie sprawiłoby, że ludzkie życie stałoby się nie do zniesienia[30]. Społeczeństwo nie może istnieć, jeżeli nie są one uznane za święte i nienaruszalne. Żadna zaś jednostka nie może być szczęśliwa, gdy jej uprawnienia bezwzględne są gwałcone[31].

Do uprawnień prywatnych uprawnień naturalnych o charakterze bezwzględnym filozof zalicza prawo każdego „niewinnego" człowieka do życia, do dobrego imienia, do nienaruszalności cielesnej (*to the integrity and soundness of his body*), do „zdobyczy swojej uczciwej pracowitości (*to the acquisitions of his honest industry*)"[32] oraz do wolności naturalnej (*natural liberty*) – tzn. do działania według własnego uznania, jeżeli nie powoduje to krzywdy innych[33] – której nieodłącznym

wszelkie niedogodności okresu „naturalnej wolności" i dlatego na obywateli nałożony jest moralny obowiązek działania na rzecz jego zachowania; por. *idem*, *A System of Moral Philosophy…*, volume I, book II, chapter 4, s. 281–284; *idem*, *Philosophiae moralis…*, s. 213, 241–242; P. Stein, *op. cit.*, s. 11; W.R. Scott, *op. cit.*, s. 228.

29 Przestrzeganie uprawnienia względne zależy zaś od ludzkich sumień, nie sposób ich wszak w żaden sposób wyegzekwować. Hutcheson zalicza do nich uprawnienia do ludzkości (*humanity*) oraz do dobroczynności (*beneficence*).

30 Por. F. Hutcheson, *An Inquiry into the Original…*, s. 182–183; *idem*, *Philosophiae moralis…*, s. 113. Według Hutchesona przemoc jest uzasadniona tylko w dwóch przypadkach – by uzyskać rekompensatę krzywdy lub szkody albo też z uwagi na zapewnienie sobie bezpieczeństwa.

31 Należy zaznaczyć, że filozof optuje za przyznaniem uprawnień, a przynajmniej pewnego wycinka uprawnień bezwzględnych, również zwierzętom i *nasciturusowi*, mimo że nie mogą one mieć moralnej motywacji ani też nie mogą być przedmiotem oceny zmysłu moralnego. Hutcheson uzasadnia swoje stanowisko, utrzymując, że zarówno zwierzęta, jak i nienarodzone jeszcze dzieci zdolne są odczuwać przyjemność i ból, co włącza je do wspólnoty moralnej ukonstytuowanej przez Boga, i dlatego też ludzie powinni uznawać ich uprawnienia – K. Haakonssen, *Natural Law and Moral Realism…*, s. 79–80. W literaturze nierzadko określa się Hutchesona jako prekursora teorii praw zwierząt; zob. A. Garrett, *Francis Hutcheson and the Origin of Animal Rights*, Journal of the History of Philosophy, April 2007, vol. 45, nr 2, s. 243–265.

32 Obejmuje ono uprawnienie do owoców swojej pracy (*to the fruits of one's labour*) – F. Hutcheson, *An Inquiry into the Original…*, s. 183.

33 Warto zacytować w oryginale: „(…) each one Has a natural right to exert his powers, according to his own judgment and inclination, for these purposes, in all such industry, labour, or amusements, as are not hurtful to others in their persons or goods, while no more publick interests necessarily requires his labours (…)" – *idem*, *A System of Moral Philosophy…*, volume I, book II, chapter 5, s. 294.

składnikiem jest wolność sumienia (*liberty of conscience*) i poglądów religijnych[34]. Utrata tej wolności tak głęboko dotyka ludzką naturę, że jej pozbawienie spowoduje większe cierpienie niż nieroztropne, nieumiejętne jej używanie. Dlatego też należy uczyć ludzi umiejętnie korzystać z tej wolności, lecz nie można im jej odebrać[35]. Niewolnictwo w opinii filozofa jest godne potępienia, ponieważ jest sprzeczne z naturą, która „nikogo nie czyni panem, nikogo niewolnikiem" (*Nature makes none masters, none slaves*)[36]. Dlatego też filozof sprzeciwia się poglądowi Arystotelesa o naturalnym niewolnictwie niektórych ludzi i wyprowadza wniosek o istnieniu uprawnienia do niepodlegania jakiejś cudzej woli, która nie bierze pod uwagę jego interesów, z wyjątkiem sytuacji, gdy jest to konieczne z uwagi na interes publiczny[37]. Nie istnieje zatem żadne uprawnienie naturalne do rządzenia innymi[38]. Hutcheson wyszczególnia jeszcze uprawnienie do wyboru małżonka, do nabywania własności i do nawiązywania stosunku służby (dziś powiedziałoby się – pracy) i relacji handlowych. Naturalna równość ludzi (*the natural equality of men*) wyraża się zdaniem filozofa w tym, że naturalne uprawnienia bezwzględne powinny przysługiwać w równym stopniu wszystkim ludziom, jeżeli żaden „ogólny interes ludzkości nie wymaga ich ograniczenia"[39] (takie ograniczenia mogą mieć miejsce np. w odniesieniu do przestępców).

---

34 W opinii filozofa: „Żaden dobry obywatel nie powinien napotykać jakichkolwiek trudności (*vexation*) ani być pozbawiony jakichkolwiek uprawnień na podstawie poglądów albo rodzaju kultu, które nie krzywdzą nikogo" – cyt. za: M. Ossowska, *Myśl moralna Oświecenia angielskiego*, Warszawa 1966, s. 210.

35 F. Hutcheson, *A System of Moral Philosophy…*, volume I, book II, chapter 3, s. 257–258, chapter V, s. 293–296.

36 *Idem*, *Philosophiae moralis…*, s. 131. Swoje stanowisko Hutcheson wzmacnia stwierdzeniem, że wolność osobista jest uprawnieniem nieprzenaszalnym, tak jak prawo do życia i nienaruszalności cielesnej, a zatem nie można się samemu oddać w niewolę. Podobne stanowisko dotyczące niewolnictwa znaleźć można też w myśli Adama Smitha.

37 *Idem*, *A System of Moral Philosophy…*, volume I, book II, chapter 5, s. 300–303.

38 Zdaniem Knuda Haakonssena uprawnienie takie nie może istnieć z uwagi na to, że ludzkie sądy moralne są z natury rzeczy omylne, wobec czego nikt nie może z całą pewnością twierdzić, co jest dobre dla innych. Dlatego też prawo do rządzenia wymaga zgody tych, którzy mają być rządzeni. W ten sposób uzasadnia Hutcheson konieczność zawarcia umowy społecznej – K. Haakonssen, *Natural Law and Moral Realism…*, s. 76, 82.

39 F. Hutcheson, *A System of Moral Philosophy…*, volume I, book II, chapter 5, s. 298–299, chapter 3, s. 257.

Są to bowiem przede wszystkim uprawnienia do tego, aby nie zostać skrzywdzonym[40].

Pomiędzy uprawnieniami jednostki bardzo istotną rolę odgrywa własność (*property or dominion*). Jakkolwiek ma ona charakter nabyty, uprawnienie do jej nabywania zalicza Hutcheson do uprawnień naturalnych. Jest ona uprawnieniem wyłącznym[41], tzn. takim, które przysługując jednej osobie, zasadniczo wyklucza wszystkich innych. Wywodzi się natomiast w pewnym stopniu z „generalnego uprawnienia" (*general right*), jakie na mocy woli Boga przysługuje ludziom w stosunku do organizmów żywych i materii nieożywionej, aby służyły ich celom. Pierwotnie wszystko, co znajduje się na Ziemi – powtarza Hutcheson za Grocjuszem – było umieszczone w „negatywnej wspólnocie" (*negative community*), która oznaczała stan, w którym wszystko mogło zostać zawłaszczone przez każdego (*lying open to the occupation of any one*). Psychologiczną podstawą własności jest pragnienie samozachowania (*desire of self-preservation*), które skłania do zajęcia dóbr niezbędnych człowiekowi do jego egzystencji. Stanowi ona także sprawiedliwą nagrodę (*just reward*) za wysiłek czy też pracę, jakie człowiek musiał włożyć, żeby zawłaszczyć i przystosować określone rzeczy do swoich potrzeb[42].

---

40 K. Haakonssen, *Natural Law and Moral Realism…*, s. 82. Przestrzeganie uprawnienia względne zależy zaś od ludzkich sumień, nie sposób ich wszak w żaden sposób wyegzekwować. Hutcheson zalicza tu uprawnienia do ludzkości (*humanity*) oraz do dobroczynności (*beneficence*). Można zatem powiedzieć, że odnoszą się one do sfery ludzkiej życzliwości, wdzięczności i filantropii albo też tego, co Arystoteles zwykł był nazywać sprawiedliwością rozdzielczą; por. F. Hutcheson, *A System of Moral Philosophy…*, volume I, book II, chapter 5, s. 303–308; *idem*, *An Inquiry into the Original…*, s. 183. Uprawnienia zewnętrzne – nazywane przez filozofa cieniem uprawnień – zawierają natomiast rozstrzygnięcie pojawiających się konfliktów między uprawnieniami bezwzględnymi a względnymi. Jako przykład filozof podaje prawo bogatego skąpca do żądania natychmiastowego zwrotu pożyczki od przedsiębiorczego biedaka. Można, jak sądzę, powiedzieć, że ich funkcją jest usuwanie napięcia między chwilowymi impulsami życzliwości a długookresowym interesem czy dobrem społeczeństwa, którego istnienie opiera się na stałości określonych reguł; por. *idem*, *A System of Moral Philosophy…*, volume I, book II, chapter 3, s. 258–260; *idem*, *An Inquiry into the Original…*, s. 184.

41 We współczesnym języku prawniczym powiedziałoby się: wyłącznym prawem podmiotowym. W rozważaniach Hutchesona na temat własności jako uprawnienia ekskluzywnego rozpoznać można wpływ Grotiusa.

42 F. Hutcheson, *Philosophiae moralis…*, s. 144, 135–139, 142; *idem*, *An Inquiry into the Original…*, s. 186–187; R.F. Teichgraeber III, *'Free Trade' and Moral Philosophy.*

Hutcheson uzasadnia koncepcję podstawowych uprawnień człowieka, czyli – w terminologii filozofa – prywatnych uprawnień naturalnych o charakterze bezwzględnym, za pomocą argumentów utylitarystycznych, odwołując się do interesu ogólnospołecznego, dyktującego takie zasady, które zwiększając szczęście poszczególnych jednostek, przyczyniają się tym samym do szczęścia całości społeczeństwa[43]. Stąd wynika olbrzymie znaczenie, jakie Hutcheson przywiązywał do indywidualnej wolności, obejmującej uprawnienie do takich działań, które nie wyrządzają szkody innym, jak również wolność sumienia i przyjmowania dowolnego światopoglądu religijnego. Sposób argumentacji, który można uznać za „protoliberalny", wskazywałby, że Hutcheson będzie absolutyzować ludzkie uprawnienia, marginalizując kategorię obowiązków jednostki. Tak jednak nie jest. Filozof twierdzi bowiem, że społeczeństwo – nawet rozumiane jako suma indywiduów – posiada swoiste uprawnienia bezwzględne w stosunku do swoich członków, które tym samym stają się zobowiązane do postępowania, jakie czyni im zadość. Uprawnienia te (*general rights of Human Society, or Mankind as a System*) służyć mają dobru, „ogólnemu interesowi" „systemu", jakim jest społeczna całość – jego dobrostanowi, a także temu, by nikt nie stanowił dla ogółu nadmiernego obciążenia[44]. Celem więc Hutchesona było ukazanie warunków,

Rethinking the Sources of Adam Smith "Wealth of Nations", Durham 1986, s. 65; W.R. Scott, *op. cit.*, s. 229; por. F. Hutcheson, *A System of Moral Philosophy…*, volume I, book II, chapter 6, s. 309–339. Uprawnienia rzeczowe stanowią według Hutchesona po prostu określone części prawa własności (*certain parts of the right of property*). Filozof podkreśla rolę pośród tych uprawnień prawa do spadkobrania, które nazywa świętym (*sacred*). Podkreślenie związku własności z pracą przejął Hutcheson od Johna Locke'a.

43 Dodać warto, że Hutcheson stwierdza wprost, iż miłość własna (*self-love*) jest tak samo niezbędna dla całości społeczeństwa, jak powszechna życzliwość (*benevolence*); zob. T. Fowler, *op. cit.*, s. 195.

44 Filozof wymienia następujące uprawnienia bezwzględne społeczeństwa: do zapobiegania samobójstwom, do zachowania populacji (zawierające w sobie możliwość zmuszania rodziców do wspierania i wychowania dzieci, jak również uprawnienie do zapobiegania aborcji), do zapobieżeniu zniszczenia jakiejkolwiek rzeczy, która może być użyteczna dla społeczeństwa bądź jego członków (uprawnienie to jest skuteczne również w stosunku do właściciela, a zatem znacząco ogranicza prawo własności), do wspomożenia każdego przeciwko niesprawiedliwej (*unjust*) przemocy, która w niego jest skierowana (z tego uprawnienia wywodzi się zdaniem filozofa prawo do karania przestępców, w stanie natury przysługujące wszystkim osobom), do zmuszenia do ujawnienia wynalazku, który służyłby szczęściu społeczeństwa

gdy uprawnienia i obowiązki jednostki a także obowiązki i uprawnienia społeczeństwa znajdą się w stosunku do siebie w równowadze[45].

III.

Adam Smith w swych wykładach z prawoznawstwa stwierdzał, że człowiek ma uprawnienia jako członek rodziny i jako obywatel państwa, ale przede wszystkim – właśnie jako człowiek[46]. Te ostatnie uprawnienia, przysługujące z racji samego człowieczeństwa, mogą być – stwierdza Smith, powołując się na Hutchesona oraz Pufendorfa – dwojakiego rodzaju, a mianowicie o charakterze względnym (*imperfect rights*, *jura imperfecta*) i bezwzględnym (*perfect rights*, *jura perfecta*).

Każdemu uprawnieniu towarzyszy ciążący na innych obowiązek określonego zachowania się w stosunku do osoby uprawnionej. Uprawnienia pierwotne łączą się zdaniem Smitha z pojęciem krzywdą (*injury*), wskazując obszary, w jakie godzić może zamach na drugiego człowieka, a mianowicie w jego własną osobę, w jego reputację (dobre imię) oraz majątek (*estate*)[47]. Szkocki myśliciel odwołuje się przy tym do przedsta-

(za rekompensatą kosztów związanych z jego wyprodukowaniem), do zmuszenia jednostki, która jest w stanie pracować, do wykonywania pracy lub pożytecznego zajęcia, tak aby nikt w sposób niekonieczny nie obciążał filantropii i litości innych, a wreszcie uprawnienie do ochrony cmentarzy – *ibidem*, volume II, book II, chapter 16, s. 104–110.

45 William Robert Scott, *op. cit.*, s. 227, 251, pisze, że *system as a whole* u Hutchesona oznacza „społeczny organizm" (*social organizm*), sugerując organicystyczne ujęcie społeczeństwa u tego szkockiego filozofa.

46 Z tego względu, że pewna wiązka uprawnień musi przysługiwać każdemu człowiekowi, Smith potępiał sytuację braku uprawnień, a więc niewolnictwa. wszystkim argumentów ekonomicznych, uważając, że praca ludzi wolnych jest w rzeczywistości tańsza niż niewolnicza, ponieważ jest bardziej wydajna – por. A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami…*, t. I, s. 95, 442–444.

47 A. Smith, *Lectures on Jurisprudence*, *Report of 1762–1763*, [w:] A. Smith, *Lectures on Jurisprudence*, ed. by R.L. Meek, D.D. Raphael and P.G. Stein, *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith. Vol. V*, Oxford 1978, s. 8; *idem*, *Lectures on Jurisprudence*, *Report of 1762–1763*, [w:] *idem*, *Lectures on Jurisprudence…*, s. 399. Inny szkocki myśliciel, Thomas Reid, tak jak Smith, łączył pojęcie uprawnienia z kategorią krzywdy. Na tej podstawie sześć kategorii podstawowych uprawnień, z którymi skorelowane są określone obowiązki ze stron u innych podmiotów. Zdaniem Reida człowiek może zostać skrzywdzony po pierwsze przez

wionej przez siebie w *Teorii uczuć moralnych* koncepcji bezstronnego obserwatora – krzywdę stanowić będzie stanowić takie naruszenie czyichś dóbr osobistych lub majątku, które w bezstronnym i dobrze poinformowanym obserwatorze wzbudzi uczucie dezaprobaty, a nawet resentymentu w stosunku do sprawcy[48].

atak na swoją osobę – przez zranienie, okaleczenie czy w końcu zabicie, po drugie – na swoją rodzinę wskutek zamachu na jakąkolwiek osobę, do której ochrony jest zobowiązany, np. na jego dzieci, po trzecie – na jego wolność (choćby przez uwięzienie), po czwarte – na reputację, po piąte – na dobra, które posiada, i na jego własność; ostatnia natomiast, szósta kategoria odnosi się do krzywdy wyrządzonej przez złamanie umowy czy kontraktu, jaki z nim został zawarty. Te z uprawnień, których powstanie nie wymaga żadnego działania ze strony człowieka, nazywa Reid przyrodzonymi czy naturalnymi (*innate or natural rights*), a w ich skład wlicza tradycyjnie wolność, życie oraz prawo do wolnego osądu (*free personal judgement*), czyli wolność przekonań. Z kolei te, które tworzone są wskutek ludzkiego działania, określa filozof jako „pierwotne uprawnienia uboczne" (*original adventitious rights*). Obejmują one przede wszystkim prawo własności, dla którego nabycia potrzebne jest jedynie zajęcie (*occupation*) rzeczy – uprawnienia te mogą być uznane za pierwotne w takiej mierze i tylko w takim zakresie, w jakim służą one zachowaniu praw przyrodzonych; na przykład posiadanie ziemi umożliwia uzyskanie żywności, która przyczynia się do podtrzymania ludzkiego życia; por. K. Haakonssen, *Introduction. Reid's Philosophy*, [w:] T. Reid, *Practical Ethics, Being Lectures and Papers on Natural Religion, Self-Government, Self-Government, Natural Jurisprudence and Law of Nations*, Princeton University Press, Princeton–Lawrenceville, New Jersey 1990, s. 60–61. Tak jak Hutcheson i Smith, również Reid ukazał rozliczne podziały uprawnień, jakkolwiek za najważniejsze należy chyba uznać dwa: na uprawnienia pierwotne oraz pochodne (*derived*; podział ten ulega jednak pewnemu zamazaniu wskutek wyszczególnienia kategorii „pierwotnych uprawnień ubocznych"), a także na uprawnienia bezwzględne (*perfect rights*) oraz względne (*imperfect rights*). Ten ostatni obecny był wcześniej w rozważaniach Hutchesona i Smitha, jednakże u Reida nabiera innego znaczenia. Dla Reida bowiem kategoria uprawnień bezwzględnych oznaczała uprawnienia, z jakimi skorelowany jest obowiązek określony negatywnie, polegający na ich nienaruszaniu, w przeciwieństwie do uprawnień względnych, związanych z pozytywnymi obowiązkami – do dostarczenia jakiegoś dobra. Jeżeli Hutcheson, Hume, a przede wszystkim Smith kładli nacisk na sprawiedliwość wyrównawczą i obowiązki negatywne, to Reid nie nadaje obowiązkom negatywnym i pozytywnym oraz moralnym i prawnym jakiegoś odmiennego statusu, uznając, że społeczeństwo nie może istnieć, gdy opiera się jedynie na uprawnieniach czy obowiązkach negatywnych – *ibidem*, s. 60–63; nieco inaczej: K. Lehrer, *Thomas Reid*, London and New York 1989, s. 238–241.

48 P. Stein, *Adam Smith's Jurisprudence–Between Morality and Economics*, [w:] K. Haakonssen (ed.), *The International Library of Critical Essays in the History of Philosophy*. *Adam Smith*, Aldershot–Brookfield, USA–Singapore–Sidney 1998,

Z przysługującymi nam uprawnieniami względnymi koresponduje ciążący na innych ludziach obowiązek, lecz jest to jedynie obowiązek moralny, nie mamy wobec tego żadnej możliwości wyegzekwowania tego obowiązku w sposób przymusowy. Jako przykład tego typu uprawnienia można wskazać prawo ubogich do jałmużny, z którym skorelowany jest obowiązek oddawania części dochodów na cele dobroczynne. Tego typu uprawnienia należą jednak do sprawiedliwości rozdzielającej i nie stanowią najistotniejszego przedmiotu zainteresowań Smitha. Uprawnienia bezwzględne natomiast przynależą do sfery sprawiedliwości wyrównawczej i można w związku z tym domagać się przed organami państwa możliwości ich wykonywania (w stanie pierwotnym każdy, na mocy przyrodzonej równości, mógł sam je egzekwować). W razie zaś dalszych przeszkód umożliwienie korzystania z tych uprawnień może nastąpić z wykorzystaniem przymusu[49].

Wśród uprawnień bezwzględnych wyróżnia myśliciel dwie kategorie, które nazywa – znowu za Hutchesonem i Pufendorfem – uprawnieniami naturalnymi (*natural rights*); są to po pierwsze uprawnienia odnoszące się do osoby (*person*), a po drugie – uprawnienia dotyczące dobrego imienia (*reputation*) osoby. Do uprawnień mających za przedmiot osobę czy też dotyczących wolnego używania własnej osoby (*free use of (…) person*) należy nie tylko prawo do życia jako takie oraz uprawnienie do własnego ciała (*body*), ale także uprawnienie do wolnego zawierania związków małżeńskich (*the right to freedom in marriage*) oraz uprawnienie do wolnego handlu (*right to free commerce*), tzn. uprawnienie do wchodzenia w stosunki gospodarcze ze wszystkimi, którzy chcą z nami takie stosunki utrzymywać (*a right of trafficking with those who are willing to deal with*

s. 253–254, 265–266; N. MacCormick, *Adam Smith on Law*, [w:] K. Haakonssen (ed.), *The International Library of Critical Essays in the History of Philosophy. Adam Smith…*, s. 191–195; D. Lieberman, *Adam Smith on Justice, Rights, and Law*, [w:] K. Haakonssen, *The Cambridge Companion to Adam Smith*, Cambridge University Press, s. 216–223; por. A. Smith, *Lectures on Jurisprudence*, *Report of 1762–1763*, s. 89–90. Na temat bezstronnego obserwatora oraz uczucia resentymentu zob.: A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, przekład: D. Petsch, Warszawa 1989, s. 95–102; zob. też: S. Jedynak, *System etyczny Adama Smitha*, Studia Filozoficzne, 1971, nr 5 (72), s. 121–126; S. Zabieglik, *Adam Smith*, Warszawa 2003, s. 51–52; B. Pliszka, *Społeczny charakter etyki Adama Smitha*, [w:] R. Horodeński, E. Ozorowski (red.), *Człowiek, etyka, ekonomia*, Białystok 2001, s. 115–116.

49 A. Smith, *Lectures on Jurisprudence*, *Report dated 1766*, s. 399; *idem*, *Lectures on Jurisprudence*, *Report of 1762–1763*, s. 9.

him)[50]. Wymienione tutaj uprawnienia tworzą sferę wolności osobistej przysługującej jednostce i są – jak twierdzi myśliciel – są oczywiste same przez się i wobec tego nie wymagają dodatkowego wytłumaczenia[51]. Jak można przy tym zauważyć, uprawnienia dotyczące osoby mają również ważką treść ekonomiczną, uzasadniają bowiem swobodę działalności gospodarczej.

Trzecia kategoria uprawnień bezwzględnych dotyczy natomiast majątku (*estate*). Uprawnienia zawarte w tej kategorii tym różnią się od wcześniej wymienionych, że nie są naturalne, lecz nabyte (*acquired rights*, *jura adventitia*) i dlatego ich pochodzenie wymaga wyjaśnienia[52]. Kategoria ta dzieli się na dwie podkategorie: uprawnień rzeczowych (*real rights*) oraz uprawnień osobowych (*personal rights*). Do uprawnień rzeczowych należą: prawo własności (*property*, *full right of property*), służebności, zastaw i hipoteka, prawo do spadku oraz uprawnienia wywodzące się z prawa autorskiego i wynalazczego. Według Smitha wszystkie te

---

50 *Idem*, *Lectures on Jurisprudence*, *Report dated 1766*, s. 399; *idem*, *Lectures on Jurisprudence*, *Report of 1762–1763*, s. 8–9; zob. też: R.F. Teichgraeber III, *op. cit.*, s. 140. Uważam, że terminy *commerce* i *traffic* należy w tym kontekście odnosić nie tylko do handlu, lecz do działalności gospodarczej jako takiej. Podobnie jak *commercial state* u Smitha to nie tylko ten etap dziejów, kiedy rozwinął się handel (choć bez wątpienia to stanowi jego wyróżnik), ale w zasadzie wszelkiej działalności gospodarczej, której efekty będą wymieniane na wolnym rynku.

51 Podstawowy charakter uprawnień naturalnych znajduje swoje odzwierciedlenie w teorii kary Smitha, w której myśliciel za najbardziej poważne przestępstwa uznał czyny godzące w te właśnie uprawnienia; zob. na ten temat: K. Haakonssen, *The Science of a Legislator. The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*, Cambridge University Press 1981, s. 103, 114–123.

52 Smith wymienia pięć sposobów nabycia własności, jakie są dpuszczalne w społeczeństwie, a mianowicie przez zawłaszczenie (*occupation*), dobrowolne przeniesienie (*tradition*), akcesję (filozof podaje tu chociażby przykład nabycia własności potomstwa zwierząt domowych), zasiedzenie (*prescription*, *usucapio*) oraz sukcesję (w wyniku dziedziczenia). Według myśliciela instytucja własności nie ma prawnonaturalnego charakteru, lecz powstała w wyniku długiej historycznej ewolucji; zob. na ten temat: A. Smith, *Lectures on Jurisprudence*, *Report dated 1766*, s. 459 i n.; *idem*, *Lectures on Jurisprudence*, *Report of 1762–1763*, s. 14 i n. Analiza historycznego rozwoju instytucji prawnych – zwłaszcza własności – jest tym elementem teorii Smitha, który różni go od przedstawicieli szkoły prawa natury i świadczy o wpływie myśli Monteskiusza; zob. P. Stein, *Adam Smith's Jurisprudence…*, s. 255–268. Warto dopowiedzieć, że komentatorzy marksistowscy uwypuklali historyzm Smitha, pomijali zaś – a przynajmniej marginalizowali – wątki jusnaturalistyczne, niewątpliwie obecne w rozwijanej przez szkockiego myśliciela teorii prawa.

uprawnienia, choć wymagają nabycia, mają swoje źródło w naturalnym rozumie (*naturall reason*)[53]. Uprawnienia osobowe zaś to takie, które przysługują uprawnionemu tylko w stosunku do określonej osoby[54]. Smith przedstawia ponadto podział uprawnień osobowych, nawiązujący do podziału zobowiązań z dokonanej przez Justyniana kodyfikacji prawa rzymskiego[55].

Koncepcja uprawnień, którą przedstawił Smith, w ewidentny sposób wywodzi się z XVII-wiecznej szkoły prawa natury – do tradycji Grocjusza i Pufendorfa. Trzeba zaznaczyć, że prawo do prowadzenia wymiany handlowej i działalności gospodarczej zaliczył Smith – tak jak przed nim Hutcheson – do uprawnień naturalnych[56]. Prawo to ma zatem wśród uprawnień bardzo wysoką rangę, dlatego też – argumentuje Smith – państwo nie tylko nie powinno go naruszać, ale to na państwie (rządzie) spoczywa obowiązek jego ochrony. Wolność handlu i działalności gospodarczej zyskuje w myśli Smitha – podobnie jak niemal w tym samym czasie u fizjokratów – prawnonaturalną podbudowę[57]. Knud Haakonssen słusznie zwraca uwagę, że teoria uprawnień podstawowych Smitha ma niezwykle istotny wymiar krytyczny. W figurze bezstronnego obserwatora, który na podstawie swojego odczucia resentymentu stwierdza,

---

53 A. Smith, *Lectures on Jurisprudence*, *Report dated 1766*, s. 399–400; *idem*, *Lectures on Jurisprudence*, *Report of 1762–1763*, s. 9–11.

54 *Idem*, *Lectures on Jurisprudence*, *Report of 1762–1763*, s. 9–10.

55 Uprawnienia te mogą wywodzić się zatem z umowy, jak gdyby z umowy (*quasi ex contractu*) – jako przykład podaje myśliciel prawo restytucji i zwrot nienależnego świadczenia, oraz z deliktu (w przypadku wyrządzenia nam przez kogoś szkody mamy uprawnienie do żądania jej naprawienia) – *ibidem*, s. 12–13; por. K. Kolańczyk, *Prawo rzymskie. Wydanie V zmienione*, Warszawa 2001, s. 338–339.

56 Por. A. Smith, *Lectures on Jurisprudence*, *Report dated 1766*, s. 401; *idem*, *Lectures on Jurisprudence*, *Report of 1762–1763*, s. 13.

57 System prawa natury u fizjokratów ma istotne implikacje ekonomiczne. Prawa te związane są z „porządkiem naturalnym", odnoszącego się do gospodarczej działalności człowieka. Wśród niezbywalnych praw przyrodzonych wymieniają fizjokraci prawo „własności osobistej", tzn. swobody dysponowania swoimi umiejętnościami oraz wysiłkiem, wolność, prawa własności ruchomej i gruntowej, a także prawo do bezpieczeństwa. Własność ruchoma przy tym nabywana jest wskutek wykonywania własności osobistej, a gruntowa – przez realizowanie praw własności osobistej i ruchomej (widać tu wpływ doktryny Johna Locke'a, według którego ludzie pierwotnie nabywali prawo własności do określonej rzeczy, wkładając w tę rzecz swoją pracę). Na temat doktryny fizjokratyzmu zob.: K. Opałek, *Prawo natury u polskich fizjokratów*, Warszawa 1953, s. 22–27.

czy nastąpiło naruszenie tych uprawnień, uosobione zostało bowiem prawo naturalne lub też idealne – pewien ideał prawa, z którego punktu widzenia oceniane są obowiązujące regulacje prawa pozytywnego[58]. Z tej perspektywy potępia autor *Badań nad naturą i przyczynami bogactwa narodów* zakłócające wolność działalności gospodarczej przywileje grupowe i restrykcje, które były efektem przyjęcia doktryny merkantylistycznej, jak również istniejące nadal w jego czasach relikty feudalizmu.

IV.

Adam Ferguson swoją koncepcję uprawnień naturalnych oparł na dwóch stwierdzeń, które uznał za oczywiste (*self-evident*): po pierwsze – każda niewinna osoba może bronić samej siebie, a po drugie – każdy, kto ma do tego odpowiednią moc czy możliwości (*power*), może użyć je, by bronić każdej innej niewinnej osoby[59]. Stwierdzenia te konstytuują prawo do obrony (*right to defence*), które uznaje za podstawową zasadę „prawa przymusu" (*compulsory law*). Zainteresowanie jednostki jej własnymi uprawnieniami wynika z zasady samozachowania (*principle of self-preservation*), natomiast obrona cudzych uprawnień stanowi wyraz zasady społeczeństwa (*principle of society*), przejawiającej się we współodczuwaniu (*sympathy*) ze swoimi bliźnimi i współdziałaniu z nimi[60]. Ferguson zaznacza przy tym, że prawo do obrony innych nie oznacza bezwzględnego obowiązku jej podejmowania niezależnie od sytuacji i konkretnych okoliczności. Z uwagi na to, że owe dwie oczywiste zdaniem myśliciela konstatacje wiążą się z podstawowymi zasadami wyznaczającymi kondycję ludzi, myśliciel nazywa je niekiedy prawem natury.

Na podstawie „prawa obrony" (*law of defence*), które jest prawem moralnym mającym charakter „reguły wyboru", uprawnienia mogą być ochraniane za pomocą wszelkich środków, które są efektywne i koniecz-

---

58 K. Haakonssen, *What Might Properly Be Called Natural Jurisprudence?*, [w:] K. Haakonssen (ed.), *The International Library of Critical Essays in the History of Philosophy. Adam Smith…*, s. 176–183.

59 A. Ferguson, *Principles of Moral and Political Science*, Edinburgh 1792 (reprint: London–New York 1978), vol. II, s. 180.

60 *Ibidem*, vol. II, s. 185. „Zasada samozachowania" i „zasada społeczeństwa" zostały bardziej szczegółowo omówione w rozdziale pierwszym niniejszej pracy.

ne do tego celu[61]. Konieczność użycia danego środka obrony oznacza, że był on absolutnie niezbędny dla utrzymania uprawnienia i nie było możliwości skutecznego zastosowania środka mniej szkodzącego naruszającemu to uprawnienie. Eksces polegający na wyrządzeniu, przy odpieraniu ataku, naruszającemu uprawnienie krzywdy ponad miarę konieczną, by to uprawnienie obronić, sam stanowi wyrządzenie krzywdy. Nie jest zatem dopuszczalne np. zapicie zakładnika w sytuacji, gdy by zachować uprawnienie, wystarczyło go rozbroić czy schwytać. Więcej – filozof przyznaje nawet atakującemu prawo bronienia się przed ewentualną krzywdą czy szkodą, powstałą w wyniku obrony uprawnienia, która jest nieadekwatna do napaści[62].

Uprawnienie – stwierdza Ferguson zgodnie z tradycją Grocjusza i Pufendorfa – ma charakter wyłączny. Tym bowiem różni się ono od pretensji, że daje słuszny tytuł (*just title*), wyłączając wszelkie pretensje innych podmiotów do tego samego przedmiotu. Przeciwdziałanie atakowi na uprawnienie jest dopuszczalne i sprawiedliwe, a gdy zamach ten już nastąpi – można go legalnie odeprzeć. W przypadku zaś gdy w wyniku naruszenia uprawnienia powstanie szkoda – można wymusić jej naprawienie czy też odszkodowanie. Uprawnienie (*right*) definiuje myśliciel jako to, co osoba może słusznie, zgodnie z prawem (*lawfully*), bronić lub zachowywać. Jako oczywisty fakt filozof uznaje, że osoba ma prawo używać swoich władz, sił i zdolności, korzystać z powszechnie dostępnych, a niezbędnych do życia, składników środowiska, takich jak światło słoneczne czy powietrze, wreszcie zaś używać owoców swojej pracy i swojej własności[63]. Jest też według myśliciela równie jasne, że może ona tych swoich praw bronić. Do wytłumaczenia genezy podstawowych ludzkich uprawnień, a tym samym prawa jako takiego, Ferguson stosuje, jak można zauważyć, metodę wypracowaną przez filozofów szkockiej szkoły „zdrowego rozsądku", polegającą na znalezieniu stwierdzeń podstawowych, nieredukowalnych już do żadnych innych elementów, a przy tym powszechnie akceptowanych jako oczywiste. Takie stwierdzenia mają bowiem sankcję powszechnych prawd czy też zasad zdrowego rozsądku[64].

---

61 *Ibidem*, vol. II, s. 188; por. *idem*, *Institutes of Moral Philosophy. For the Use of Students in the College of Edinburgh*, Edinburgh 1769, s. 193–194.

62 *Idem*, *Principles…*, vol. II, s. 188–189.

63 *Ibidem*, vol. II, s. 189–190, 183–186.

64 Thomas Reid, twórca szkoły *common sense*, nieco inaczej niż Ferguson naświetlał problem pochodzenia uprawnień, prezentując rozważania, które można by w jakiejś

Uprawnienia dzieli Ferguson na cztery kategorie. Biorąc pod uwagę ich przedmiot, wskazuje uprawnienia osobiste (*personal rights*) i rzeczowe (*real rights*). Natomiast uwzględniając ich źródło lub pochodzenie, wyróżnia uprawnienia pierwotne (*original rights*) oraz „uboczne" czy też nabyte (*adventitious*). Zależność między tymi kategoriami jest zaś taka, iż wszystkie uprawnienia pierwotne są zarazem osobiste. Uprawnienia osobiste istnieją w osobie i obejmują prawo do integralności cielesnej oraz wykorzystywania zarówno organów ciała, jak też władz umysłu, a także wolność „niewinnego" – tzn. niekrzywdzącego innych – działania[65].

Uprawnienia rzeczowe, które zwykle mają charakter nabyty lub „uboczny" czy też wtórny, dotyczą z kolei rzeczy zewnętrznych, które człowiek wykorzystuje w sposób wyłączny i których używanie przezeń jest nie do pogodzenia z korzystaniem z nich przez innych ludzi. Takimi rzeczami są na przykład ubrani, które nosi, czy ziemia, którą uprawia. Tę kategorię uprawnień podzielić można na trzy podkategorie: posiadanie, własność i prawo rozkazywania (*command*). Dwie pierwsze dotyczą wyłącznego używania rzeczy, ostatnia zaś ma zastosowanie do usług oraz niekiedy posłuszeństwa ze strony innych osób, tak jak uprawnienie pana do rozkazywania swojemu służącemu (w tym przypadku rzeczą nie jest służący, któremu wszak przysługuje wolność osobista, lecz jedynie prawo do wydawania mu poleceń lub kierowania nim określonym zakresie)[66].

Istnienie wszystkich uprawnień pierwotnych należy do prawd oczywistych, a „wyrażają one to, co każdy od swego urodzenia jest upoważniony bronić u siebie i czego nikt nie ma prawa naruszyć u innych"[67]. Zmodyfikowanie tych uprawnień, jeżeli w ogóle jest możliwe, odbywać się może tylko wskutek przeniesienia (*alienation*) lub zgody, a więc na zasadach pełnej dobrowolności. Dokąd też taka zgoda albo przeniesie nie nastąpi,

---

mierze uznać za analizę lingwistyczną pojęcia „uprawnienie" (*right*); zob. na ten temat: M.T. Delgarno, *Reid's Natural Jurisprudence–The Language of Rights and Duties*, [w:] V. Hope (ed.), *Philosophers of the Scottish Enlightenment. Studies in Honour of George Davie*, Edinburgh University Press 1984, s. 18–30.

65 Ponieważ – twierdzi filozof – osoby mogą „naturalne", tzn. fizyczne, albo „sztuczne", stworzone przez prawo, takie jak państwa czy korporacje, więc można mówić *quasi*-osobowych uprawnieniach osób sztucznych (np. nienaruszalność integralności terytorialnej państw czy prawo do działania posiadane przez ciała zbiorowe, w tym polityczne).

66 A. Ferguson, *Principles…*, vol. II, s. 193–195; zob. też: *ibidem*, vol. II, s. 267; por. *idem*, *Institutes…*, s. 195–197, 199.

67 *Ibidem*, vol. II, s. 196.

uprawnienia te pozostaną nietknięte (*entire*) i takie same u wszystkich ludzi. Zatem pod względem uprawnień pierwotnych, które są przy tym uprawnieniami naturalnymi (*natural*), ludzie są nawzajem równi[68]. Jak zaznacza filozof, nie wszystkie uprawnienia podlegają wymianie czy przeniesieniu, nie można bowiem sprzedać się samemu w niewolę[69].

O ile istnienie uprawnień pierwotnych jest po prostu stwierdzane, o tyle uprawnienia „uboczne", nabyte muszą być poparte dowodem, w którym stwierdzi się sposób ich nabycia. Trzeba więc rozważyć ich pochodzenie[70]. Uprawnienia w stosunku do rzeczy, mające charakter własności albo posiadania – twierdzi Ferguson – powstają wskutek zajęcia rzeczy niczyjej lub też dzięki pracy, użytej, by rzecz ulepszyć lub przystosować do korzystania z niej[71]. Zajęcie dotyczy zwłaszcza grunty i tego wszystkiego, co się na nim znajduje, a służyć może bezpośrednio osobie, która ją zajmuje. Z tego właśnie powodu, iż rzecz używana jest tę osobę, próba korzystania z niej przez kogo innego powoduje krzywdę pierwszego użytkownika, który może więc bronić swoich praw. Ferguson dodaje jednakże, iż użytkownik ów nie może bronić dostępu do rzeczy, jeżeli korzystanie z niej przez innych ludzi nie umniejsza w żaden sposób jego możliwości użytkowania jej. Wobec tego filozof osłabia w pewnym stopniu „wyłączność" prawa własności, torując drogę ku teoriom dóbr

---

68 Por. *ibidem*, vol. II, s. 198.

69 Zdaniem Fergusona umowa, w której jedna osoba oddaje się w niewolę drugiej – jeżeli w ogóle można sobie taką wyobrazić – jest po stronie niewolnika zupełnie nieracjonalna, wszak wyrzeka się on w niej wszystkiego, a w zamian nie dostaje nic. Umowa taka nie może być zatem zgoda ani z wolną wolą, ani z rozumem. Jeśli ktoś jednak zawarł taki kontrakt – musiał najwidoczniej zostać oszukany co do jego rzeczywistego charakteru, co powoduje nieważność zobowiązania. Uczucia niewolnika, który zawsze uznaje się za osobę, są dla filozofa najlepszym dowodem na to, iż coś takiego jak naturalne niewolnictwo nie istnieje. Poza tym – jak podkreśla – żadna jednostka nie może się wyrzec swojego naturalnego prawa do obrony ani tego prawa być pozbawiona. Nikt bowiem nie rodzi się jasko niewolnik, a wszyscy bez wyjątku przychodzą na świat wyposażeni w uprawnienia pierwotne (*original rights*) – *ibidem*, vol. II, s. 242–243; *idem*, *Institutes…*, s. 222. Warto dopowiedzieć, że spośród wybitnych myślicieli Oświecenia najżarliwszym chyba krytykiem niewolnictwa – znacznie bardziej zasadniczym niż Ferguson – był Monteskiusz; zob. Monteskiusz, *O duchu praw*, przekład: T. Boy-Żelenski, Kraków 2003, s. 222–230.

70 A. Ferguson, *Principles…*, vol. II, s. 198–199. Można zauważyć tu pewne podobieństwa między teoriami uprawnień Fergusona i Samuela Pufendorfa.

71 Zob też: A. Ferguson, *Institutes…*, s. 201–202.

wspólnych. Jako przykłady takich rzeczy podaje on zasoby środowiska, takie jak woda czy powietrze[72].

Ferguson – jak przed nim Locke – za rzeczywiście pierwotną podstawą własności uważa pracę (*labour*)[73]. Stwierdza on: „Praca, rozważana jako źródło uprawnienia, jest wysiłkiem (*an efford*), przez który osoba może, na swój własny użytek, wytworzyć, sprawić albo ulepszyć każdy niezajęty i niezawłaszczony [przez kogo innego] przedmiot"[74]. Na mocy prawa natury (*the law of nature*) – pisze Ferguson – człowiek ma pierwotne uprawnienie (*original right*) do używania swoich talentów i władz. Stąd zaś wynika, że ma także uprawnienie do efektów uzyskanych dzięki zastosowaniu tych jego zdolności[75]. Z przytoczonych tutaj argumentów odczytać można po pierwsze, w jakim kontekście i znaczeniu używa szkocki myśliciel kategorii „prawa natury", a po drugie – w jaki sposób własność – będąca uprawnieniem nabytym – łączy się jednak w jego koncepcji z uprawnieniami pierwotnymi i ludzką naturą, co powoduje, że ma dla człowieka znaczenie pierwszoplanowe. Według Fergusona istota ludzka wyposażona jest w cechę, którą nazwał on *perfectibility*, a która oznacza możliwość stałego rozwoju, doskonalenia się[76]. Owo doskonalenie się wymaga, by człowiek w pełni wykorzystywał swoje talenty, siły i wrodzone zdolności, co w filozofii Fergusona ma podwójne znaczenie. Z jednej strony jest czysto opisowym stwierdzeniem, odnoszącym się do tego, co człowiek z natury swej zamierza zrobić i do czego dąży, z drugiej natomiast stanowi swoistą powinność jednostki ludzkiej, która wszak według myśliciela zobowiązana jest moralnie do osiągania takiej doskonałości, jaką tylko zdoła. Używana przez filozofa kategoria „prawo natury" odnosi się zatem do owej naturalnej dążności człowieka – zarówno jako jednostki, jak też jako gatunku. Ponieważ doskonalenie

---

72 *Idem*, *Principles…*, vol. II, s. 200–204.

73 Można postawić tezę, że stanowisko Fergusona stanowi syntezę poglądu na nabycie własności, który charakterystyczny jest dla klasycznej, kontynentalnej szkoły prawa natury i wywodzi się z prac Grocjusza i Pufendorfa, a podkreśla rolę zajęcia i zawartej przez członków społeczności konwencji dla ukonstytuowania się indywidualnej własności, z koncepcją Johna Locke'a, który za podstawę własności, a także wartości, rzeczy uznał włożoną w nią ludzką pracę.

74 *Ibidem*, vol. II, s. 207.

75 *Ibidem*; por. *idem*, *Institutes*, s. 202–204, 217–218.

76 Zob. *ibidem*, s. 94–95, 112–113; na temat *perfectibility* por.: *idem*, *Of the Categories*, [w:] *The Manuscripts of Adam Ferguson*, ed. by V. Merolle, London 2006, s. 169.

talentów i zdolności materializuje się w przedmiotach, które człowiek wytwarza, własność wiąże się więc z tą jego przyrodzoną cechą, składająca się na samą istotę ludzkiej natury, i ma niebagatelne znaczenie dla jego samorozwoju. W końcu zaś własności – choć sama jest uprawnieniem nabytym, wtórnym – stanowi dopełnienie zupełnie oczywistych wedle Fergusona uprawnień pierwotnych do wykorzystania organów ciała i władz intelektualnych. Dlatego też własność jest z pewnością najważniejszym z „ubocznych" uprawnień osoby ludzkiej.

Przejście uprawnienia z jednej osoby na inną może nastąpić poprzez umowę (*convention*) – przy czym chodzi tu zarówno o umowę między indywidualnymi osobami, jak też o swego rodzaju ogólną konwencję regulującą określone przypadki transmisji praw w obrębie społeczeństwa – albo na skutek utraty lub konfiskaty (*forfeiture*)[77]. Konfiskata taka ma zastosowanie wówczas, gdy dana osoba traci swoje uprawnienie do jakiejś rzeczy, by wynagrodzić szkodę, którą swoim działaniem wyrządziła. Ma więc ona funkcję czysto kompensacyjną[78]. W przypadku prawa własności – kończy je śmierć właściciela albo porzucenie rzeczy. Filozof nie dopuszcza innych przypadków, poza przez siebie wyszczególnionymi, utraty uprawnienia. Wobec tego w każdej innej sytuacji jednostka może przedsiębrać działania w celu zachowania swoich praw. Ferguson wymienia trzy rodzaje środków obrony uprawnień: perswazję (*persuasion*), postęp lub fortel (*stratagem*, *deception*) oraz siłę (*force*). Perswazja, która jest środkiem „przyjacielskim" (*amicable*), może być użyta, jak twierdzi filozof, między przyjaciółmi, to znaczy tam, gdzie jeszcze nie doszło do otwartej wrogości (na przykład wtedy, gdy ktoś nieświadomie – bez złej intencji – narusza naszą własność). Dwa pozostałe mogą być zgodnie z prawem zastosowane w sytuacji, gdy przypuszcza się wrogość ze strony naruszającego. Trzeba jednak pamiętać, że zgodnie z koncepcją filozofa nikt nie ma prawa zadać drugiemu krzywdy w stopniu większym, niż jest to konieczne dla obrony uprawnienia. W związku z tym jeżeli środek mniej krzywdzący będzie skuteczny do odparcia zamachu na nasze prawo, nie można użyć środka wyrządzającego większej krzywdy, np.

---

77 A. Ferguson, *Principles…*, vol. II, s. 202. Myśliciel traktuje *forfeiture* także jako podstawę nabycia uprawnienia – por. *idem*, *Institutes…*, s. 200.

78 Filozof pisze: „Ktokolwiek wyrządził szkodę, zobowiązany jest do jej naprawienia. W ten sposób osoba, która skrzywdziła, może utracić (*may have forfeited*) na rzecz kogo innego to, co było wcześniej jego własnym uprawnieniem" – *ibidem*, s. 216.

przemocy. Użycie siły i przemoc muszą być uznane za środki ostateczne (*last resort*), wykorzystywane tam, gdzie nic innego nie odniesie skutku. Każdy bowiem niekonieczny akt okrucieństwa czy bezwzględności jest całkowicie zakazany[79]. Ponadto tam, gdzie istnieje zorganizowane państwo, poza przypadkami nagłego zagrożenia tylko ono jest uprawnione do używania siły. Ochrona uprawnień jednostki musi być zatem postrzegana na gruncie doktryny Fergusona, podobnie jak w myśli Adama Smitha[80], za pierwsze zadania państwa.

Ostrze polemiczne koncepcji uprawnień, jaką proponuje Ferguson, skierowane jest przeciw teorii Thomasa Hobbesa. Hobbes twierdzi, że w przyrodzonym stanie ludzi – stanie natury, w którym trawa wojna każdego z każdym, „człowiek ma uprawnienie do każdej rzeczy, nawet do ciała drugiego człowieka". W sytuacji takiej bowiem człowiek, istota racjonalna, może uczynić wszystko, co dyktuje mu rozum, by zachować swe życie, a w związku z tym „nie ma rzeczy, jakiej by nie mógł użyć, jeśli może mu być pomocna dla obrony jego życia przeciw wrogom"[81]. O tym zaś, czy środki, których zamierza on użyć, i działania, jakie ma zamiar podjąć, „są niezbędne do *zachowania* jego życia i całości jego ciała, czy też nie, tego mocą prawa naturalnego *sam on jest sędzią*". W zakresie bowiem racjonalnego sądu wszyscy ludzie są sobie równi. Wszystko powoduje, że „to, co ktoś uczynił w stanie natury, nie jest krzywdą i szkodą dla żadnego człowieka"[82]. Dokąd więc jednostka ma prawo do wszystkiego, nikt nie może czuć się bezpieczny i nie ma „żadnej pewności, że przeżyje czas, jaki zazwyczaj natura pozwala przeżyć ludziom"[83]. Jednakże „zdrowy rozum" dyktuje człowiekowi sposób wyjścia ze stanu – za pomocą konwencji, w której zrzeknie się prawa do wszystkiego. Konwencja ta staje się także podstawą społeczeństwa i państwa.

---

79 *Idem*, *Principles…*, vol. II, s. 258–261, 267; por. *idem*, *Institutes…*, s. 223–225.

80 Smith wskazywał: „The first and chief design of every system of government is to maintain justice; to prevent the members of a society from incroaching on one anothers property, or siezing what is on their own. The design here is to give each one the secure and peacable possession of his own property (…) The end proposed by justice is the maintaining men in what are called their perfect rights" – A. Smith, *Lectures on Jurisprudence*, *Report of 1762–1763*, s. 5.

81 T. Hobbes, *Lewiatan, czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przekład: Cz. Znamierowski, PWN 1954, s. 113–114.

82 *Idem*, *Elementy filozofii*, przekład: Cz. Znamierowski, tom II, PWN 1956, s. 212, 214.

83 *Idem*, *Lewiatan…*, s. 113–114.

Hobbes, zanegowawszy możliwość istnienia jakichkolwiek ludzkich pierwotnych uprawnień (*original rights*) wcześniejszych niż umowa konstytuująca państwo, na umowie tej opiera wszelkie uprawnienia ludzi w stanie społecznym. Warunkiem tej umowy jest zgoda wszystkich, że coś takiego, jak uprawnienie, powinno istnieć. Jak zauważa jednak Ferguson, Hobbes staje przed poważnym problemem, jak uzasadnić moc wiążącą takiej konwencji. Skoro bowiem najpierw dopuszcza możliwość skrzywdzenia za pomocą siły albo postępu, jak może nie brać pod uwagę sytuacji, że ktoś nie złamie danego przy zawieraniu umowy słowa? Hobbes ucieka się do rozumowania, którego założeniem jest rozumność człowieka. Niewykonanie tego, do czego się zobowiązało, jest absurdem w działaniu, swoistym odpowiednikiem zaprzeczenia samemu sobie w argumentacji. Przyrzec coś – to chcieć, by określona rzecz lub stan w przyszłości zaistniały; nie wykonać tego, co się przyrzekło – to nie chcieć, by ta sama rzecz lub stan zaistniały. W tych dwóch postawach widać sprzeczność i irracjonalność – to tak, jakby powiedzieć coś i nie powiedzieć tego zarazem czy też robić coś i jednocześnie tego nie robić. Z tego zdaniem Hobbesa wypływa wniosek, że racjonalne istoty – ludzie – są związane tym, by dotrzymywać przyrzeczenia. Prawdą jest, powiada Ferguson, że osoba niedotrzymująca słowa może być oskarżona o niekonsekwencję. Jednakże gdyby w całości przyjąć rozumowanie Hobbesa, równie dobrze można by twierdzić, że osoba, która przyrzekła lub przysięgła zabić swoich sąsiadów, odstępując od swoich zbrodniczych zamiarów, popada w niekonsekwencję i jest nieracjonalna. Tymczasem odstąpienie od zbrodni jest słusznie postrzegane powszechnie nie jako sprzeczność w działaniu, lecz jako pokazanie, że posiada się jakieś resztki poczucia moralności. Ta powszechna ocena świadczy o tym, że ludzie posiadają – wbrew twierdzeniom Hobbesa – wcześniejsze niż wszelkie konwencje, jasne zrozumienie dobra i zła. W opinii Fergusona w doktrynie Hobbesa dystynkcja między uprawnieniami pierwotnymi a nabytymi zostaje zupełnie zatarta, wszelkie uprawnienia, nawet tak podstawowe, jak prawo do życia, nabierają charakteru praw nabytych, zależnych jedynie od umów czy konwencji zawartych między ludźmi. Te konwencje i umowy, na których Hobbes chce oprzeć uprawnienia człowieka, wcale nie stanowią dla nich wystarczającej bazy. Wszak konwencje mogą być błędne, a ich wypełnienie może powodować zło i złamanie pierwotnych uprawnień[84]. Za-

84 A. Ferguson, *Principles…*, vol. II, s. 215–218, 221–222; na temat nieracjonalności niedotrzymania przyrzeczenia lub umowy zob.: T. Hobbes, *Elementy filozofii*, t. II, s. 236.

negowanie istnienia wrodzonych uprawnień pierwotnych prowadzi zatem w opinii Fergusona do zachwiania wszelkich ludzkich praw. Można chyba stwierdzić, że Ferguson dostrzegł – skądinąd trafnie – że przyjęcie teorii Hobbesa nie zabezpiecza przed zaistnieniem tego, co po drugiej wojnie światowej Gustav Radbruch nazwał ustawowym bezprawiem[85].

Teoria uprawnień jest jednym z najważniejszych, jeśli nie najważniejszym, elementem rozważań o prawie, jakie znaleźć można w dziełach Fergusona. Szkocki filozof uważał wręcz, że prawoznawstwo (*jurisprudence*) składa się z dwóch części – pierwsza dotyczy uprawnień, a druga – środków ich obrony[86]. Sam myśliciel przyznawał więc uprawnieniom centralne miejsce w refleksji prawniczej. Zarówno w swej warstwie pozytywnej, jak i polemicznej teoria ta przynależy do typu dyskursu prawniczego, który stworzyła XVII-wieczna szkoła prawa natury. Jednakże – tak jak w przypadku koncepcji Adama Smitha – w doktrynie prawnej Fergusona omówienie uprawnień oderwane zostało od idei stanu natury i umowy społecznej, jakkolwiek – jak przekonamy się niebawem –

---

85 Żeby oddać sprawiedliwość Hobbesowi, zaznaczyć należy, że dla tego myśliciela uprawnienia jednostki – choć pojawiają się faktycznie dopiero w stanie państwowym – są pierwotne i nadrzędne w stosunku do jej obowiązków względem innych obywateli, państwa i suwerena. W stanie natury – na co słusznie zwraca uwagę Witold Wudel – jednostki, posiadając uprawnienia, nie mają żadnych obowiązków. To właśnie powoduje, że uprawnienia te nie są trwale zabezpieczone, a więc mają charakter jedynie pozorny. Celem zawarcia umowy społecznej było zapewnienie właściwej ochrony uprawnieniu do bezpiecznego życia w warunkach, które umożliwiają człowiekowi zdobycie szczęścia. Wynika stąd, iż państwo i prawo ma służebny względem ludu – zbioru ludzi – charakter; zgodnie z rzymską maksymą dobro ludu ma być ich najwyższym celem. Ludzie zakładają państwo, powodowani strachem o własne bezpieczeństwo, jak też nadzieją na polepszenie losu. Te dwa uczucia są swoistym gwarantem umowy społecznej, która jest środkiem, jaki podpowiada rozum, by uzyskać bezpieczeństwo i możliwość polepszenia warunków życia; por. W. Wudel, *Filozofia strachu i nadziei. Teoria społeczna Tomasza Hobbesa*, Warszawa 1971, s. 260–264; 159–160; zob. też: R.A. Tokarczyk, *Hobbes. Zarys żywota i myśli*, Lublin 1998, s. 84, 89–90. Można zresztą twierdzić, że na gruncie teorii Hobbesa prawo do samoobrony jest pierwotne w stosunku do państwa i w pewien sposób niezbywalne. Autor *Lewiatana* uznaje bowiem, że gdy suweren nie jest zdolny do zapewnienia poddanym bezpieczeństwa, a więc zrealizowania za nich ich prawa do samoobrony, państwo przestaje istnieć; do takiej interpretacji zdaje się skłaniać Maria Borucka-Arctowa; por. M. Borucka-Arctowa, *Prawo natury jako ideologia antyfeudalna*, Warszawa 1957, s. 74.

86 A. Ferguson, *Institutes…*, s. 192.

pewne nawiązania do owej umowy można w myśli Fergusona odnaleźć. Na tle epoki teoria Fergusona wyróżnia się klarownością i koherencją myśli. Na uwagę zasługuje w niej przede wszystkim staranne odróżnienie uprawnień pierwotnych od nabytych, co pozwala na wskazanie przyrodzonych praw człowieka. Element ten – jak sądzę – stanowi wartość tej teorii. Istotne znaczenie ma również dla myśliciela kwestia genezy własności, której myśliciel nadaje zupełnie szczególny charakter wśród uprawnień nabytych – stanowi ona bowiem swoiste uzupełnienie czy rozszerzenie pierwotnych uprawnień do korzystania z organów swojego ciała i możliwości intelektualnych. Było to niewątpliwie zgodne z oczekiwaniami społeczeństwa wczesnokapitalistycznego.

V.

Koncepcje uprawnień naturalnych (pierwotnych) ukazane przez oświeceniowych szkockich myślicieli – Francisa Hutchesona, Adama Smitha i Adama Fergusona – leżą na styku myśli etycznej i prawnej, mając oparcie w teoriach etycznych tych autorów. Nadawali oni tym uprawnieniom znaczenie uniwersalne, traktując je jako bazę porządku prawnego państw, a także jako prymarny element i punkt odniesienia rozważań na temat prawa. Dlatego właśnie nie stanowiły one jedynie – jak współczesne „prawa człowieka" – publicznoprawnych praw podmiotowych, lecz rozciągały swoją ważność na relacje zarówno między władzą państwową a jednostką, jak i między poszczególnymi prywatnymi osobami. Zresztą, co widać wyraźnie w refleksjach filozofów szkockiego Oświecenia, którzy chętnie czerpali terminologię z rzymskiego prawa cywilnego, w XVIII stuleciu sfery prawa prywatnego i prawa publicznego nie były jeszcze ściśle zdefiniowane i oddzielone.

Każdy z omawianych tutaj myślicieli inaczej uzasadniał kategorię uprawnień podstawowych. Hutcheson wykorzystywał do tego celu własną teorię zmysłu moralnego, przywołując również argumenty o charakterze utylitarystycznym, a także powołując się na znaczenie ludzkiej wolności. Adam Smith z kolei odwoływał się do pojęcia krzywdy. Ferguson zaś łączył te uprawnienia z prawem do obrony i zasadą samoobrony. Wszakże wspólną cechą i wartością ich koncepcji jest próba dość starannego odróżnienia uprawnień naturalnych lub podstawowych (*original rights*) od uprawnień nabytych czy też „wtórnych". W ramach

tych pierwszych wymieniano prawo do życia i integralności cielesnej, do wolności osobistej, do zawarcia małżeństwa oraz do efektów własnej pracy[87]. Adam Ferguson dodawał do tego prawo, a nawet obowiązek moralny, wykorzystania własnych talentów. Do tych drugich zaliczano natomiast przede wszystkim prawo własności. Uważano bowiem, że nie wiąże się ono bezpośrednio z faktem bycia człowiekiem, lecz jego uzyskanie wymagało określonych działań ze strony osób ją nabywających, a niejednokrotnie także ze strony innych osób. Żaden z wybitnych myślicieli szkockiego Oświecenia nie wątpił jednak w niezmiernie ważne znaczenie tego prawa dla rozwoju społeczeństw i konieczność jego ochrony przez państwo. W doktrynie Fergusona własność staje się nawet swoistym uzupełnieniem uprawnień pierwotnych do wykorzystania organów ciała i zdolności intelektualnych. Praw o charakterze socjalnym nie wymieniano w ogóle, uznając ewentualnie pomoc ubogim i potrzebującym za kwestię wewnętrznej polityki państwa. W odniesieniu do uprawnień poprzestawano na stwierdzeniu, że jednostka, której egzystencja jest zagrożona, może – w sytuacji ostatecznej konieczności – jej bronić, naruszając uprawnienia innych osób. Względy humanitarne przeważają wówczas, na zasadzie wyjątku od ogólnej reguły, nad ścisłym stosowaniem prawa. Dlatego na przykład ktoś cierpiący z głodu i niedożywienia mógłby, w celu zdobycia pożywienia, naruszyć cudze prawo własności[88].

W przeciwieństwo do zanalizowanych tu XVIII-wiecznych koncepcji uprawnień, współczesna teoria praw człowieka nie rozgranicza w zasadzie praw najbardziej niezbędnych dla ludzkiej egzystencji, zadowalając się przedstawieniem – za Karelem Vasakiem – ich typologii. Wyróżnia się zatem prawa wolnościowe i polityczne, tworzące tzw. I generację praw człowieka, ekonomiczne, socjalne i kulturalne – będące II generacją, a także „solidarnościowe", określane jako III generacja. Niektórzy teoretycy dodają jeszcze dwie kolejne „generacje" praw człowieka – IV i V. „Generacje" te mają zresztą różny rodowód ideowy, co z pewnością utrudnia znalezienie wspólnego dla nich wszystkich uzasadnienia. O ile bowiem I generację łączyć można z tradycją liberalną, o tyle II generacja wyrasta raczej z różnych nurtów myśli lewicowej czy nawet socjalistycz-

---

87 Przypomnieć trzeba, że Hutcheson, inaczej niż Smith i Ferguson, rozszerzał stosowanie niektórych z tych praw na zwierzęta i *nasciturusa.*

88 Zob. A. Ferguson, *Principles…*, vol. II, s. 276.

nej[89]. Twierdzi się jednak, że prawa człowieka, mimo ich tak niejednorodnego charakteru, są „niepodzielne i współzależne”[90], tzn. jeden ich rodzaj nie może istnieć bez pozostałych, wobec czego nie można ominąć jednego ich rodzaju w imię przestrzegania pozostałych (chociaż realizacja praw II generacji zależy – zgodnie z art. 22 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka NZ z 10 grudnia 1948 r. – od zasobów każdego państwa, a więc nigdy nie będzie we wszystkich krajach taka sama)[91]. Takie postawienie problemu oznacza, iż powstaje jednolity „pakiet” uregulowań, w którym wiele uprawnień ma charakter nie ochronny, lecz pozytywny, gdyż ma być podstawą określonych świadczeń ze strony aparatu państwowego, a który wszystkie państwa, niezależnie od różnic ekonomicznych, społecznych, politycznych i kulturowych, mają przyjąć, co budzi w różnych państwach opory i powoduje nierespektowanie tych praw.

---

89 Barbara Zawadzka dostrzega podstawę praw socjalnych w doktrynie „państwa o orientacji społecznej”, obejmującej różne modele socjaldemokratycznego państwa dobrobytu; zob. B. Zawadzka, *Prawa ekonomiczne, socjalne i kulturalne*, Warszawa 1996, s. 16–29. Trzeba dodać, że tzw. III generacja praw człowieka ma złożony charakter, a prawa, które do niej są zaliczane, np. prawo do zachowania środowiska naturalnego czy prawo narodów do samostanowienia, mają różną genezę; zob. B. Banaszak, *Prawa jednostki i systemy ich ochrony*, Wrocław 1995, s. 17–18.

90 Międzynarodowe Pakty Praw Człowieka prawa obywatelskie i polityczne oraz prawa społeczne, gospodarcze i kulturalne uznają za równorzędne.

91 Por. M. Freeman, *op. cit.*, s. 51–52. W tym miejscu przywołać można teorię Marthy Nussbaum, która prawa człowieka wyprowadza ze „zdolności” czy właściwości, jakie jej zdaniem są konieczne do sformułowania definicji ludzi (*capabilities theory*). W opinii tej badaczki wspólnymi cechami ludzi są: niechęć do śmierci i do bólu, doznawanie przyjemności, popęd seksualny, konieczność posiadania schronienia oraz zdobycia pożywienia, zdolność rozumowania, zmysł przywiązania do innych ludzi i troski o nich, konieczność interakcji ze środowiskiem naturalnym, skłonność do zabawy, a wreszcie jednostkowość – to, że wszyscy ludzie są osobnymi jednostkami. Autorka ta wymienia dwa progi ochrony człowieczeństwa: pierwszy, „poniżej którego życie nie jest ludzkie”, i drugi, od którego zaczyna się „dobre życie”. Prawa człowieka chronić mają nie tylko pierwszy, ale oba progi, wobec czego gwarantować mają pewne materialne warunki egzystencji – *ibidem*, s. 81–85. Teoria ta pomija jednak podstawowy fakt, że powszechne zapewnienie „dobrego życia” – tak jak szczęścia – nie jest możliwe, ponieważ owo „dobre życie” każdy musi zapewnić sobie sam, a żadne regulacje nigdy nie sprawią, że wszyscy będą żyli „dobrze”. Unormowania prawne zapewnić mogą jedynie warunku do dążenia do dobrego życia. Teoria Marthy Nussbaum nie uzasadnia zatem uniwersalnych praw podstawowych, a jedynie socjaldemokratyczno-utylitarystyczny model praw człowieka, oparty na pewnym z góry przyjętym wzorcu „dobrego życia”.

Wydaje się wobec tego, że wyizolowanie – wzorem XVII- i XVIII-wiecznych teorii uprawnień naturalnych – praw najbardziej niezbędnych dla egzystencji człowieka ułatwiłoby wymuszenie ich poszanowania, a tym samym ochronę istnień ludzkich. Myślę, że przy opracowaniu kryterium wyróżniającego takie prawa pomocne może być sięgnięcie do wysuniętej przez Adama Smitha koncepcji hipotetycznej krzywdy oraz do sformułowanego przez Adama Fergusona ujęcia prawa do obrony i zasady samoobrony.

SUMMARY

Piotr Szymaniec

ORIGINAL (NATURAL) RIGHTS IN THE POLITICAL AND LEGAL THOUGHT OF THE SCOTTISH ENLIGHTENMENT

The concepts of natural (original) rights introduced by the Scottish Enlightenment thinkers: Francis Hutcheson, Adam Smith and Adam Ferguson, belong to the realm of both–ethical and legal thought, and have their grounds in the ethical (moral) theories of these authors. These Scottish thinkers considered natural (original) rights to have universal meaning and recognized them as the basis of the legal order of states and also the primary element of their legal thought. Therefore, these rights did not constitute–as modern "human rights" did–only the subjective rights valid on the grounds of public law, but were valid in the relation between political authorities and individuals, as well as between private persons. Consequently, they belonged both to private and public law.

The attempt to distinguish between natural (original) and acquired or secondary rights is the merit of the conceptions analyzed in this paper. As for the former ones, the thinkers mentioned the rights to life, to the bodily integrity, to personal liberty, the freedom to marry and the right to the fruits (effects) of one's labour. Adam Ferguson added to this list the right–or even moral obligation–to the use (exploit) one's talents and abilities. The right to property was the most import of the rights included in the category of secondary or acquired rights. However, one of the eminent philosophers of the Scottish Enlightenment was doubtful about the great importance of the private property right to the development of societies, and about the necessity of its protection by the state. In Adam Ferguson's doctrine property is considered even as a peculiar supplement to the original right to use bodily organs and intellectual powers.

Contrary to the eighteenth-century concepts of rights analyzed in the paper, the contemporary theory of human rights, which presently confines itself to the presentation of the typology of the rights, usually does not separate the rights that are most necessary for human existence, from all the rights with which man is supposed to be vested with. In the opinion of the paper's author, the separating of that category is justifiable, and some concepts of the Scottish-Enlightenment theory of rights could be helpful in elaborating on the criterion of such a separation. For example, Adam Smith's concept of the hypothetical injury and Adam Ferguson's notions of the law of defense and the principle of self-defense could be mentioned.

Translated by Piotr Szymaniec

Keywords: natural rights, Scottish Enlightenment, Francis Hutcheson, Adam Smith, Adam Ferguson, human rights