

PETER THOMAS GEACH

Kilka twierdzeń o sprawiedliwości w stylu Hobbesa*

Powyższy tytuł stanowi skromny wyraz pietyzmu i wdzięczności wobec wielkiego filozofa, wielce oczernianego i opacznie rozumianego, który na me poglądy moralne i polityczne wywarł głęboki wpływ — wpływ, jaki uwidoczni się wyraźnie w dalszym ciągu rozważań. Nie uniknę przytaczania oryginalnych słów Hobbesa tam, gdzie moim zdaniem trafia on w sedno sprawy. Jednakże niniejsza rozprawa nie ma być przyczynkiem do egzegezy Hobbesa, lecz rzeczową dyskusją nad problemem sprawiedliwości w społeczeństwie obywatelskim, co było głównym przedmiotem *Lewiatana*: sam Hobbes określał tę pracę w swej łacińskiej autobiografii jako *iustitiae mensura atque ambitionis elenchus*.

Nie jest ważne, czy za główny cel społeczeństwa obywatelskiego uznamy utrzymanie pokoju czy też utrzymanie sprawiedliwości; Hobbes wymienia oba, ale zarówno w jego myśli, jak i w rzeczywistości są one ze sobą splecione — *opus iustitiae pax*. Nie ma i nie może być sprawiedliwości obywatelskiej bez pokoju — nie ma też pokoju bez sprawiedliwości. Kiedy nie ma sprawiedliwości, powiedział św. Augustyn, państwo jest jedynie zbrodniczą bandą rozbójników, zaś trwożna zgoda na opłacanie ochrony przez rozbójników i znoszenie ich zdzierstwa nie jest pokojem. Tak jak można poprawnie powiedzieć, że pogoda jest paskudna, gdy jeszcze nie pada, lecz deszcz wisi w powietrzu, tak samo życie pod tyranią, na której arbitralną przemoc narażeni są bezbronni ludzie, nie jest czasem pokoju, lecz czasem wojny.

Rozum ludzki bez trudu potrafi sformułować pewne „aksjomaty” określające, jakie praktyki prowadzą do pokoju i sprawiedliwości w społeczeństwie obywatelskim. Aksjomaty te zowie się często Prawami Na-

* Jest to tekst referatu wygłoszonego w Warszawie na polsko-brytyjskiej konferencji etycznej: 3 X—10 X 1979. Angielska wersja artykułu została zamieszczona w „Dialectics and Humanism” nr 4, 1979.

tury, ale jak zauważa Hobbes, termin „prawo” nie jest w tym wypadku najwłaściwszy, jako że nie są one jedynie maksymami ludzkiej roztropności, lecz także nakazami obwieszczonymi naszemu przyrodzonemu rozumowi przez Boską Opatrzność. (Nie widzę powodu, by wątpić w szczerotę deklarowanych przez Hobbesa przekonań religijnych i nie będę dalej wdawał się w dysputę teologiczną).

Jednym z podstawowych warunków utrzymania pokoju i sprawiedliwości w społeczeństwie obywatelskim jest pewien rodzaj równości. Wymaga to bliższego wyjaśnienia. Poszczególni ludzie nie są oczywiście równi we wszelkich swych umiejętnościach i cnotach; prawa wysuwającą takie roszczenia byłyby albo bezprzedmiotowe, albo też nie do zniesienia — wyobraźmy sobie np. regułę zakazującą gry w szachy, którą jakoby wprowadził u siebie pewien dyrektor szkoły, jako że w trakcie gry okazuje się, że jeden z graczy jest lepszy od drugiego. Nie większa równość panuje wśród ludzkich cnót. Podejrzewam, że ci, którzy powiadają, że „wszyscy ludzie są równi w obliczu Boga”, dają czasami do zrozumienia, abyśmy w miarę możliwości przymykali oko na tego typu nierówności; gdybyśmy jednak to czynili, nie można byłoby niczego dokonać; tak więc przytoczona wypowiedź jest co najwyżej przykładem wytartego i obliczonego na poklask frazesu.

(Nie zagraża pokojowi i sprawiedliwości uznanie tego rodzaju nierówności indywidualnych. Zagrożeniem jest dopiero uznanie niższości całej klasy, gdy ktoś twierdzi np., że mężczyźni, ludzie wolni w społeczeństwie niewolniczym, bądź też ludzie o pewnym zabarwieniu skóry lub „Aryjczycy” należą do wyższego rodzaju istot ludzkich, a zatem mogą traktować resztę jako istoty pośledniejszego gatunku.) Nie musimy rozważać, czy prawdą jest, iż statystyka potwierdza to twierdzenie. (Nawet gdyby tak było, klasa niższa będzie wyrażała swój resentyment w sposób trwale zagrażający wewnętrznemu spokojowi i sprawiedliwości danego społeczeństwa.) Prawdą jest, że społeczeństwo, w którym istnieją takie napięcie wewnętrzne, może niekiedy przetrwać przez długi okres czasu wbrew Hobbesowi, który nie wierzył, iżby „mogło dojść do powstania państwa tam, gdzie siła znajduje się w rękach nie podlegających autorytetowi sprawiedliwości”. Państwo spartańskie utrzymywało się przez wiele lat podlegając jednej i tej samej konstrukcji, za sprawą której młodzi ludzie wywodzący się z rządzącej arystokracji regularnie służyli w tajnej policji (*krypteia*) i spokojnie mordowali każdego helotę, który wydawał się być potencjalnym przywódcą buntu. Niepodobna wyobrazić sobie podziwu, z jakim starożytni przyjmowali tę diaboliczną zasadę. Nawet w platońskich *Prawach* pojawia się Spartanin zachwalający dobroczynne wpływy służby w *krypteia* na młodzież. Ale Spartanie nie uznawali przynajmniej takiego stanu za pokój. Co roku sędziowie obwiesz-

czali uroczyście wojnę przeciw helotom; Hobbes mógłby zatem twierdzić, że ten pozorny wyjątek w istocie potwierdza regułę, że odmowa uznania równości całej klasy jako takiej stanowi zagrożenie dla pokoju.

Znajdą się oczywiście osoby na tyle głupie, by wierzyć (lub też na tyle przewrotne, by udawać, iż wierzą), że sposób w jaki traktuje się dzieci w wieku szkolnym jako istoty z natury podległe dorosłym, stanowi przypadek owej grzesznej pychy, którą za Hobbesem piętnuję. Ale są to — rzecz jasna — całkowicie odmienne przypadki. Czarny człowiek nie może stać się białym, kobieta nie może być mężczyzną, ani helota Spartaninem: przynależność do klasy niższej jest piętnem na całe życie. Dzieci natomiast zwykle stają się dorosłymi i wówczas patrząc wstecz dochodzą do wniosku, że nie uczyniono im nic złego traktując je jako istoty, które muszą się jeszcze wielu rzeczy nauczyć.

Powrócę jeszcze do kwestii badań zmierzających dowieść empirycznie, że klasa A jest zwykle, trwale i od urodzenia gorsza od klasy B. Czy wolno prowadzić takie badania i czy wolno ogłaszać ich rezultaty? Fakt, że istnieje coś, co można zbadać, nie stanowi jeszcze wystarczającej racji dla podjęcia badań; niezbędne dla przeprowadzenia badań metody mogą być same przez się niemoralne, posiadanie zaś pewnej wiedzy o naszych bliźnich może być złe, a zbieraniu informacji statystycznych nie ma końca. Ale jeśli nawet nie można z tych powodów zakwestionować owych badań, ich ogłoszenie może być tak niebezpieczne dla pokoju, że Suweren może ich zakazać. Nie posuwałbym się tak daleko jak Hobbes, aby twierdzić, że doktryna, której ogłoszenie drukiem stanowi ze swej natury zagrożenie dla pokoju, musi być fałszywa: „Doktryna naruszająca pokój nie może być prawdziwa, tak samo jak pokój i zgoda nie mogą być sprzeczne z prawem natury”. Myślę, że rozumowanie to da się przeprowadzić tylko wtedy, gdy przyjmie się teologiczną przesłankę, że Bóg, który czyni pokój i miłuje zgodę, jest nadto źródłem wszelkiej prawdy i nie mógł urządzić świata tak źle, by niezbędnym warunkiem pokoju miało być stłumienie jakiejś prawdziwej nauki. Hobbes mógł oczywiście żywić takie przekonanie. Jakby się sprawy nie miały, przedstawione teorie nierówności stanowią z natury i w sposób konieczny zagrożenia dla pokoju i państwa, a zatem nie powinny być publicznie głoszone w majestacie nauki, nie ma też powodu publicznie ich roztrząsać.

Umysł ludzki nie straci wiele tłumiąc zdecydowanie takie roszczenia do absolutnej wyższości, a z wypływających z pychy argumentów wynika jedynie, jak bardzo jest to zaślepiająca przywara. Pamiętajmy, że Hume pisał, iż „skóra, pory, mięśnie i nerwy robotnika najemnego są zupełnie inne niż pana”, a Arystoteles usprawiedliwiał poddaństwo niehellenów. Argumenty, które wysuwali nawet najwięksi myśliciele pragnąc zracjonalizować swoją pychę, są doprawdy godne ubolewania.

[Zasady sprawiedliwości obywatelskiej w społeczeństwach ludzkich dotyczą zwykle utrzymania praw własności. Ale często występuje się z roszczeniami dotyczącymi własności w sposób jawnie niesprawiedliwy, co z kolei prowadzi do „idealistycznej” reakcji przeciwko całej instytucji własności.] Spotkałem kiedyś zawodowego filozofa, który z absolutną powagą dowodził, że powinno tak się wychowywać małe dzieci, aby nie używały form dzierżawczych mówiąc: „To, czego ja używam” lub „To, czego używa Billy” zamiast „moje” lub „Billy’ego”. Nie sędzę, aby mogło to przyczynić się do ograniczenia dziecięcych sporów o rzeczy: „Mamo, Billy wziął czekoladę, której używałem, i używa jej”. Tylko krańcowa bezmyślność lub przewrotność może zaślepić ludzi na potrzebę istnienia jakiejś instytucji własności, na mocy której pewnym ludziom przysługuje prawo używania ruchomych i nieruchomych przedmiotów w pewien określony sposób, pozostali zaś nie mogą naruszać, szkodzić, ani też ingerować [w cudzą własność].

Pogląd przeciwny, w gruncie rzeczy nie najmądrzejszy, przewija się regularnie przez historię i ma za sobą kilka znakomitych nazwisk; warto może więc zatrzymać się przy nim przez chwilę, by zobaczyć jak przedstawia się uzasadnienie prawa własności. Gdyby nie dokonało się takiego zawłaszczenia na wyłączny użytek, to nie można byłoby zaorać żadnego pola, nie można byłoby nakarmić żadnego zwierzęcia domowego, zbudować drogi lub domu, ani też niczego wyprodukować: nasze życie przypominałoby życie zbierających korzonki dzikusów — byłoby „biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie”. Przeciwwstawiając się typowym tyradom Rousseau o braku przezorności naszych przodków, którzy nie sprzeciwiali się pierwszemu ogrodzeniu pola, Voltaire słusznie napisał na swoim egzemplarzu, że jest to filozofia dla hołoty. Tolstoj zaś opowiadał bajkę o tym, jak w Złotym Wieku, gdy ziemia stała otworem dla wszystkich, ziarna zboża wyrastały wielkie niczym jaja; któż jednak chciałby lub mógłby uprawiać zboże, jeśli każdemu wolno byłoby je wrywać lub deptać?

Zagadnieniem pokrewnym jest instytucja pieniądza. Istota sprawy polega w tym wypadku na tym, iż istnieje pewna ilość wolnych dóbr do wymiany i istnieją ludzie, którzy swobodnie decydują, co zechcą w jej ramach przyjąć lub oddać. Pieniądze to przede wszystkim mechanizm ułatwiający taką wymianę; posiadając pieniądze posiada się swobodę. Zastąpienie systemu monetarnego, w którym poszukiwane dobra byłyby po prostu przydzielane wedle jakiejś założonej zasady równego udziału każdemu człowiekowi społeczności, bez prawa ich wymiany, oznaczałoby wprowadzenie bardzo twardej tyranii: niewątpliwie dałoby się w niej żyć, ale nie byłoby to życie dobre. Podobnie jak w przypadku własności, zdarzają się również „idealistyczne” protesty przeciw pieniądзом, lecz

skłonny do takich sprzeciwów student natychmiast pojąłby rolę pieniądza, gdyby odebrano mu część stypendium i zamieniono na kupony uprawniające do nabycia książek lub na książki potrzebne do studiów. Niewykluczone, że z reguły studenci kupują zbyt mało książek w stosunku do swych rzeczywistych potrzeb lub kupują książki niewłaściwe, nie jest to jednak wystarczający powód, by odmawiać im wprawiania się w korzystaniu z odpowiedzialnej wolności wydawania własnego stypendium.

Mówiąc o prawie własności przyjmowałem, że gatunek ludzki jako całość ma prawo do całego globu ziemskiego i wszystkiego, co się na nim znajduje. Aliści pojawił się ostatnio trend przeciwny: jak czytałem w gazetach, pewien dokument przygotowany przez Organizację Narodów Zjednoczonych przyjmuje jako swą podstawę sformułowanie Orwella — wszystkie zwierzęta są równe. Polemika z tym poglądem zabrałaby nam zbyt wiele czasu. Ingerencję w naturalne środowisko człowieka uważa się obecnie za grzech śmiertelny, ale gdybyśmy nie byli skłonni ingerować na dużą skalę w środowisko naturalne, nie wyłączając śmierci wielu zwierząt, wówczas — podobnie jak w przypadku hipotetycznego zniesienia własności — musielibyśmy się obejść bez domów, dróg, rolnictwa i żyć życiem zbierających korzonki dzikusów. Z konsekwencji tej nie zdają sobie sprawy ludzie, których pozwolę sobie nazwać animalistami (oni zaś ze swej strony nazwą mnie szowinistą gatunkowym); animaliści mogą przyjmować dietę wegetariańską, lecz to samo przez się, nawet gdyby się stało powszechną praktyką, niewiele przyczyniłoby się do zmniejszenia ingerencji cywilizacji ludzkiej w istniejące w odmiennej postaci środowisko naturalne świata. Z drugiej zaś strony, ktoś, kto nawołuje, aby wszyscy ludzie żyli tak jak zbierający pożywienie dzikusy-wegetarianie — musi być albo niespełna rozumu, albo też jest nieszczerzy — prawdopodobnie zachodzi ów drugi przypadek. Emocjonalne zabarwienie słowa „wyzysk” może skłaniać ludzi do protestów przeciwko wyzyskowi zwierząt; ale jest przecież wyzyskiem, gdy dosiada się lub korzysta z siły pociągowej konia, gdy strzyże się owcę lub doi krowę albo podbiera pszczołom miód. Ktoś kto protestuje przeciwko temu jest albo szalony, albo też przesadnie czułościowy.

Tam, gdzie w grę wchodzi rzeczy, które są zarazem na tyle potrzebne i występują w takiej obfitości, że używanie ich przez jednych nie dzieje się ze szkodą dla drugich, tam nie obowiązują prawa własności. Nie znaczy to, że nie można proklamować takich praw. Pewien brytyjski radca w Indiach ogłosił swoją własnością sól odkładającą się wskutek parowania wody morskiej i karał naruszających to „prawo” Hindusów. Tak samo niesprawiedliwie jest, gdy *A* domaga się prawa własności wobec *B* w sytuacji, gdy *B* zawłaszcza to, co *A* i tak przeznaczona na straty: tak

jak ów brytyjski lord, który usiłował (na szczęście bezskutecznie) karać dzieci zbierające kasztany w jego lasach.

Istnieje wiele rzeczy, powiada Hobbes, bez których nie może żyć człowiek, a przynajmniej nie może żyć dobrze: prawo do dysponowania własnym ciałem, prawo do zagranicznych podróży, prawo do bycia wraz z żoną i dziećmi. Dodajmy do tego prawo do posługiwania się rodzimym językiem. (Wiele lat temu zdumiałem swojego tutora w Oxfordzie dowodząc, że pozbawienie kogoś ojczystego języka jest znacznie większym zniewoleniem aniżeli pozbawienie go możliwości wyrażania swych przekonań na zgromadzeniach publicznych bądź drukiem; nie dał się przekonać, że mówię to serio). Jeśli klasa ludzi pozbawi drugą klasę któregośkolwiek z tych praw, to jest to dowodem nadmiernej pychy (*pleonexia*) i stanowi oczywiste zagrożenie dla utrzymania pokoju i sprawiedliwości.

Trudno jest ludziom należącym do jednej kultury oceniać drugą kulturę; mimo to istnieją pewne kryteria, które nie zależą od problemu, jaki system społeczny jest systemem najlepszym. Oto prosty problem: jaki procent ludzi umiera rocznie nagłą śmiercią? Jeśli procent ten jest wysoki, to niepodobna w żaden sposób dokazać, że społeczeństwo to nie jest nieszczęśliwe: nie ma przy tym najmniejszego znaczenia rozkład przyczyn nagłej śmierci — morderstwo, samobójstwo, brawurowa jazda, wypadki przemysłowe czy też kara śmierci... Co się tyczy ostatniej kwestii, nie muszę znów wdawać się w spór, czy kara śmierci jest w ogóle usprawiedliwiona: gdyby ludzie sprawujący władzę w jakimś społeczeństwie doszli do wniosku, że wskutek nadmiaru osób bezużytecznych (*worthless people*), należy bez żadnych zastrzeżeń stosować karę śmierci, wówczas sam fakt istnienia tak wielu ludzi bezużytecznych stanowi sam przez się dowód ogólnej nędzy. W ten sposób można wykazać, że pewne społeczeństwa żyją w o wiele większej nędzy niż inne.

Kodeksy prawne bywają krańcowo niesprawiedliwe: fakt ten sprawia, że ludzie nie doceniają czasem podstawowego warunku pokojowego życia — prawa. Prawa powinny być zrozumiałe, tak żeby każdy mógł wiedzieć, jak pokierować swoim postępowaniem, aby uniknąć oskarżenia o przestępstwo lub procesów cywilnych o odszkodowanie (a także, aby być odpowiednio chronionym wobec złośliwych prześladowań i pieniactwa). Stosowaniem prawa zajmują się bezstronni sędziowie, którzy zgodnie z prawem ferują wyroki; w każdym przypadku należy brać pod uwagę materiał dowodowy, którego nie wolno arbitralnie ograniczać. Karę winno się wymierzać tylko wtedy, gdy ponad wszelką wątpliwość dowiedziono oskarżonemu winy, i tylko wtedy, kiedy korzyści wypływające ze stosowania systemu penitencjarnego przeważają nad powodowanymi przezeń szkodami itd.

Usprawiedliwieniem prawa w porównaniu z systemem orzeczeń fero-

wanych *ad hoc* jest to, iż przyczynia się ono do zmniejszenia popytu na mądrość i wiedzę w naszym grzesznym świecie. Ludzie mogliby podporządkować się rozstrzygnięciom *ad hoc*, gdyby istniała łatwo rozpoznawalna klasa osób, którym na mocy powszechnej zgody można by ufać, iż będą sędzieli mądrze i sprawiedliwie w poszczególnych przypadkach, niezależnie od jakiegokolwiek prawa lub precedensu; bądź też, gdyby można żywić takie zaufanie do osób wybranych losowo. Nikt jednak nie może rozumnie oczekiwać takich zalet w jakimś przypadkowym doborze swoich bliźnich — z twarzy ludzkich nie przeziera mądrość Salomona. Prawo jest jedynie warunkiem koniecznym pokoju i sprawiedliwości, bo — przypominać raz jeszcze — reguła podniesiona do godności prawa może okazać się bardzo złym prawem: nie musimy sięgać aż do Ustaw Norymberskich, wystarczy jeśli przypomnimy sobie sędziego Sądu Najwyższego Stanów Zjednoczonych Taneya, który z najwyższym samozaparciem i profesjonalną zręcznością bronił konstytucji skompromitowanej uznaniem niewolnictwa. Ale wcale nie znaczy to jeszcze, że prawo jest zbyt: mówiąc najogólniej — trudno byłoby znaleźć odpowiednią liczbę ludzi, którzy mogliby równie dobrze i konsekwentnie stosować alternatywny system orzeczeń ferowanych *ad hoc*.

Wszystko co powiedziałem nie bierze w ogóle pod uwagę kwestii możliwie najlepszej organizacji społecznej: jeśli poważnie pogwałci się te granice, które idąc śladami Hobbesa starałem się zakreślić, wówczas nie istnieje taki system organizacji społecznej, który można by bez zastrzeżeń uznać za dobry. Hobbes istotnie dostarczył nam *iustitiae mensura atque ambitionis elenchus*: złotego wzorca sprawiedliwości — wieczystej przestrogi dla pychy, zarozumiałości, zachłanności i okrucieństwa ludzi, którzy próbowaliby przekroczyć ową granicę.

University of Leeds

Tłum. T. Hołówka

Питер Томас Гич

НЕСКОЛЬКО СУЖДЕНИЙ О СПРАВЕДЛИВОСТИ В СТИЛЕ ТОМАСА ГОБЕСА

В статье делается попытка конкретной экспликации категории «справедливость» в контексте таких понятий, как «равенство», «право собственности», «система права» и др.

Peter Thomas Geach

SOME HOBBIAN THESES ABOUT JUSTICE

The article is an attempt at a more definite characterization of the concept of justice by reference to such notions as equality, property right, social system, etc. (Eds)