

Rafał Lis, Piotr Szymaniec

s. 77–93

Uczucia a działania polityczne w myśli szkockiego oświecenia – Hume a Ferguson

**Feelings and Political Action in the Thought of
the Scottish Enlightenment: Hume vs. Ferguson**

Abstract

Keywords
Adam Ferguson,
David Hume,
Scottish
Enlightenment,
feelings, reason,
politics

The paper is intended to show the place of feelings in the thought of two prominent representatives of the Scottish Enlightenment: David Hume and Adam Ferguson. Unlike Hume, Ferguson believed that emotions had also their place in the political sphere of developed societies, as part of the mixed political system.

Streszczenie

Słowa kluczowe
Adam Ferguson,
David Hume,
szkockie oświecenie,
uczucia, rozum,
polityka

Celem artykułu jest ukazanie miejsca uczuć w myśli dwóch wybitnych przedstawicieli szkockiego oświecenia: Davida Hume'a i Adama Fergusona. Ferguson, inaczej niż Hume, widział miejsce dla emocji w sferze politycznej także w rozwiniętych społeczeństwach – w ramach ustroju mieszanego.

Wprowadzenie

Mysł polityczną oświecenia znamionowała fascynacja przyrodoznawstwem, które na nowe, zmatematyzowane tory pchnął Isaac Newton¹. Ta fascynacja była szczególnie silna w oświeceniu szkockim. David Hume (1711–1776), jako niewątpliwie czołowa postać tego nurtu, wysunął projekt tworzenia nowej nauki mającej za swój przedmiot naturę ludzką: *science of man*, która z jednej strony przybrałaby charakter empiryczny, z drugiej zaś wskazywałaby – podobnie jak w mechanice Newtonowskiej odkrywającej podstawowe zasady ruchu ciał – prymarne elementy tej natury („najprostsze i najbardziej nieliczne przyczyny”), będące swego rodzaju siłami determinującymi sposób poznawania przez człowieka rzeczywistości oraz wybory moralne i działania². Dla Hume’a tymi elementami wiodącymi ludzi do działania były uczucia, a w sławnym później *passusie* z *Traktatu o naturze ludzkiej* (1739–1740) filozof stanowczo twierdził: „rozum jest i winien być tylko niewolnikiem uczuć” (*Reason is, and ought only to be the slave of the passions*)³. Poprzednikiem Hume’a w takim postrzeganiu roli uczuć był niewątpliwie Francis Hutcheson (1694–1746), którego bez większej przesady można uznać za ojca szkockiego oświecenia. Hutcheson właśnie przedstawił krytykę rozumu, która mocno wpłynęła na koncepcje Hume’a⁴. Następnie zaś rozważania psychologiczne Hume’a zostały rozwinięte przez Adama Smitha (1723–1790) w *Teorii uczuć moralnych*⁵, a także w niepublikowanych za życia uczonego wykładach z prawoznawstwa, gdzie nie tylko przedstawiał przemiany instytucji własności w czterech stadiach rozwoju społeczeństw⁶, ale także – jak przed nim czynił Hume – określał psychologiczne przesłanki pojawienia się tej instytucji⁷. Psychologizm stał się znaczącym składnikiem szkockiego oświecenia, choć

¹ Vide F. De Gandt, *Newtonianism*, [w:] *Encyclopedia of the Enlightenment*, t. II: M–Z, red. M. Delon, Fitzroy Dearborn Publishers, Chicago–London 2001, s. 908–912.

² D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1963, t. 1, s. 6.

³ *Ibidem*, t. 2, s. 188; D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, red. L.A. Selby-Bigge, Clarendon Press, Oxford 1978, s. 415 (wyd. II).

⁴ Vide F. Hutcheson, *An Inquiry Concerning the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, red. W. Leithold, Liberty Fund, Indianapolis 2004; F. Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*, red. A. Garret, Liberty Fund, Indianapolis 2002. Vide etiam S. Darwall, *Hutcheson on Practical Reason*, „Hume Studies” 1997, t. XXIII, nr 1, s. 73–90. Trzeba jednak zaznaczyć, że Hutcheson nie był w swoich rozważaniach na temat roli rozumu zupełnie jednoznaczny. Vide T. Cuneo, *Reason and the Passions*, [w:] *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Eighteenth Century*, red. J.A. Harris, Oxford University Press, Oxford 2013, s. 226–247.

⁵ Vide A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, tłum. D. Petsch, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1989.

⁶ Autorzy szkoccy często odwoływali się do tzw. teorii czterostadialnego rozwoju, która obejmowała stadium myśliwskie, pasterskie, rolnicze i handlowe (*commercial society*). Teoria ta stanowiła rozszerzenie (i swego rodzaju „zdynamizowanie”) uwag Monteskiusza poczynionych w dziele *O duchu praw*. Vide R. Pascal, *Property and Society. The Scottish Historical School of the Eighteenth Century*, „Modern Quarterly” 1938, nr 1, s. 167–179; R.L. Meek, *Smith, Turgot and the “Four Stages” Theory*, „History of Political Economy” 1971, t. 3, nr 1, s. 9–27.

⁷ Vide rozważania Smitha na temat zawłaszczenia A. Smith, *Lectures on Jurisprudence*, red. R.L. Meek, D.D. Raphael, P.G. Stein, Clarendon Press, Oxford 1978, s. 17. Cf. R.F. Teichgraber III, *‘Free Trade’ and Moral Philosophy. Rethinking the Sources of Adam Smith “Wealth of Nations”*, Duke University Press, Durham 1986, s. 141–142.

nie sposób powiedzieć, że był jedyną opcją teoretyczną myśli etycznej tego nurtu. Wszak chociażby w filozofii Thomasa Reida (1710–1796) nie odgrywał takiej roli. Filozof ten stawał w opozycji wobec Hume’owskiego sceptycyzmu i opowiadał się za bardziej tradycyjnym, zakorzenionym w zachodniej filozofii, postrzeganiem relacji rozum–uczucia⁸. Także i on jednak był pod wrażeniem metody Newtonowskiej⁹.

O ile rola uczuć w myśli etycznej szkockiego oświecenia jest w literaturze dobrze rozpoznana i szczegółowo przedstawiona, o tyle miejsce uczuć – czy szerzej: sfery emocjonalnej – w koncepcjach politycznych Szkotów nie stało się jak dotąd przedmiotem szerszego zainteresowania badaczy. Kwestia ta jest wspominana niejako przy okazji analizy spuścizny poszczególnych myślicieli. Celem niniejszej pracy zatem jest choćby bardzo fragmentaryczne wypełnienie tej luki przez ukazanie miejsca uczuć w myśli dwóch wybitnych przedstawicieli myśli szkockiej – Davida Hume’a i Adama Fergusona (1723–1816)¹⁰.

David Hume

„Przewrót”, jakiego w filozofii moralnej dokonali Hutcheson i Hume, można przedstawić – jak wyżej zaznaczono – następująco: to uczucia, a nie rozum, są głównym czynnikiem ludzkiej motywacji – one też, a nie rozum, decydują o przypisaniu ludzkim czynom wartości moralnej – aprobaty i oceny tych czynów jako dobrych. Ten ostatni aspekt wiązał się u Hutchesona z koncepcją zmysłu moralnego i – szerzej – krytyką teorii zarówno racjonalizmu etycznego, jak i tzw. teorii samolubstwa. Choć Hume również nie zaprzeczał, że człowiek posiada pewne skłonności do życzliwości, to miał skierować te rozważania – jak pokazuje Knud Haakonssen – na inne, bardziej „empiryczne” tory, ujawniając – w przeciwieństwie do swego prekursora – pełną krytykę providencjalizmu (rozpoznawanego zresztą przez badacza także u porównywanego tu z Hume’em Fergusona oraz m.in. u lorda Kamesa)¹¹.

⁸ Takie stanowisko zdecydowanie przeważało w nauczaniu uniwersyteckim w Szkocji. Opierało się na etyce racjonalistycznej i podkreślało konieczność opanowania namiętności przez rozum. *Vide* D. Allan, *Virtue, Learning and the Scottish Enlightenment. Ideas of Scholarship in Early Modern History*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1993, s. 205–207.

⁹ Należy jednak wskazać, że Reid, podobnie jak Hutcheson, jest w rozważaniach niejednoznaczny i w jego pismach także można znaleźć ślady filozoficznego sentymentalizmu, rozpowszechnionego w epoce, w której żył. *Vide* T. Cuneo, *Reason and the Passions...*

¹⁰ Niniejszy tekst stanowi próbę rozwinięcia ustaleń szczegółowych przedstawionych w książkach obu autorów, umieszczonych tu w innym kontekście. *Vide* P. Szymaniec, *Republikanizm dla społeczeństwa handlowego. Myśl polityczno-prawna Adama Fergusona*, Wydawnictwo Uczelniane Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej im. Angelusa Silesiusa w Wałbrzychu, Wałbrzych 2013; R. Lis, *Ku społeczeństwu cywilnemu i bogactwu narodów. Główne koncepcje polityczne i prawne szkockiego Oświecenia*, Akademia Ignatianum – Wydawnictwo WAM, Kraków 2014 (szczególnie s. 79–113, 183–197, 247–271).

¹¹ K. Haakonssen, *Protestant Natural Law Theory. A General Interpretation*, [w:] *New Essays on the History of Autonomy. A Collection Honouring J.B. Shneewind*, red. N. Brender, L. Krasnoff, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 94–109; *idem*, *Natural Law and Moral Philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge 1996; s. 7; *idem*, *Natural Jurisprudence and the Theory of Justice*, [w:] *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, red. A. Broadie, Cambridge University Press, Cambridge 2005, s. 208.

Pozostawiając jednak na boku kwestię klasyfikacji ówczesnych kierunków w etyce, należy zwrócić uwagę na te aspekty filozofii moralnej Hume'a, które – naszym zdaniem – miały się bardzo przekładać na jego rozważania polityczne. Chodzi tu o analizy dotyczące stanu natury oraz – ostatecznie – funkcje, jakie Hume gotów był przypisać rozumowi – w jego zmaganiach z gwałtownymi uczuciami. Mimo że Hume'owi da się przypisać niechęć do metody dociekań filozoficznych na temat jakoby przedspołecznej natury ludzkiej oraz do podważenia wiary w znaczenie procesów racjonalnej deliberacji w ustalaniu zasad postępowania ludzkich zbiorowości, to paradoksalnie w jego poglądach nietrudno znaleźć pewne ślady ogólnego wpływu systemu Hobbesa.

Hume zerwał z wieloma ustaleniami tradycji kontraktualizmu, a jednak cały wywód w jego *Traktacie* ujawnia silne przywiązanie filozofa do niektórych aspektów tej tradycji¹². Owszem, twierdził Hume, że człowiek zawsze był istotą społeczną (i nie w pełni egoistyczną), a jednak odtwarzał autor *Traktatu* kolejne stadia wychodzenia ze stanu natury¹³. Pokazywał mianowicie, że to skłonności do tego, co bliskie, i uległość wobec naporu gwałtownych uczuć związanych z pierwszymi pasjami czy – jak można to ująć – emocji skłaniających ludzi do sporów o posiadane dobra stawały na przeszkodzie ustanowienia trwałych ram związku społecznego (politycznego). Jak ostatecznie znajdował Hume, spory te mogły się zatem pojawić dopiero na dalszym etapie społecznego rozwoju – dopiero właściwie wraz ze zróżnicowaniem majątkowym społeczeństwa. Jak wyjaśniał filozof, Indianin, który nie posiada nic wartościowego poza swoim łukiem czy szalasem, miał jeszcze pozostać odporny na tego rodzaju namiętności – i żyć w tym stanie społeczeństwa¹⁴.

Mimo to ludzie musieli znajdować jakieś środki zaradcze, które pozwalały się im wydostać z tego stanu. Wymagało to zdystansowania się od tego, co bliskie zrozumienia – czy raczej przyjęcia – że bardziej odległe dobra, jak właśnie sprawiedliwość (z zasadą stałości posiadania dóbr na czele), mogą lepiej służyć ich interesom¹⁵. Odtąd „ludzie osiągną zabezpieczenie przed skłonnością i namiętnością innych ludzi oraz własną i zaczynają smakować w słodyczach, jakie daje życie społeczne i pomoc wzajemna”¹⁶.

Jakkolwiek na gruncie systemu Hume'a rozstrzygnięcie to miało pozostawać w zgodzie z zasadą pierwszeństwa uczuć przed rozumem (gdyż wyjaśniał, że pod wpływem doświadczenia społecznego dochodziło jedynie do zmiany kierunku działania uczuć¹⁷), to obraz, jaki się stąd wyłania, wydaje się dość oczywisty. Oto przełomowym momentem kreślonej genezy ładu społecznego stawało się – dokonane drogą swoiście pojętej

¹² Vide np. B. Güntzberg, *Dawid Hume i teoria umowy społecznej*, Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1927, s. 20–86.

¹³ Vide D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, t. 2, s. 269 et seq.; 344 et seqq.

¹⁴ Vide *ibidem*, s. 350.

¹⁵ Vide *ibidem*, s. 344 et seqq.

¹⁶ *Ibidem*, s. 348.

¹⁷ Odnotujmy, że Hume'owi zależało w tych rozważaniach przede wszystkim na podważeniu koncepcji wrodzonych, odkrywanych rozumowo, a nie drogą doświadczenia, idei własności czy sprawiedliwości – na pokazaniu, że sprawiedliwość pochodzi z konwencji i – w tym sensie – jest „sztuczna”, choć zarazem naturalna, skoro zgodna z najbardziej elementarnymi potrzebami życia społecznego i możliwa dzięki ludzkiej wynalazczości (vide zwłaszcza *ibidem*, s. 278–280, 294).

konwencji, umowy społecznej – przewyciężenie egoistycznych skłonności; choćby zgodne z dyspozycjami społecznej natury ludzkiej. Przewyciężenie to można opisać w kategoriach zwycięstwa refleksji nad bardziej gwałtownymi namiętnościami, która dopiero dzięki doświadczeniu znacznie większej, choć trudniejszej do rozpoznania, odległej korzyści, pozwalała wyjść poza horyzont płytko rozumianego własnego interesu¹⁸.

To właśnie w tych miejscach rozważań, dotyczących ustalania zasad własności i sprawiedliwości, wreszcie genezy władzy politycznej, wyjawiał Hume, jak w istocie należy rozumieć pojęcie i zastosowania ludzkiego rozumu. Najlepiej bodaj wyjaśniała je koncepcja „umowy między ludźmi”, którą doskonale obrazował z jednej strony przykład wioślarzy, którzy zdecydowali, by płynąć dalej „mocą ugody czy umowy, choć nie dali sobie żadnych przyrzeczeń”, a z drugiej – przykład tworzenia się w sposób stopniowy i powolny języków czy środków płatniczych. Także podstaw posłuszeństwa politycznego – co Hume rozwinął zwłaszcza w swych esejach politycznych – należało się doszukiwać w ludzkim nawyku do uznawania władzy, jaka od dawna istniała w tym czym innym kraju – bez wnikania w przyczyny tej instytucji. Albowiem „[...] ludzie raz przyzwyczajeni do posłuszeństwa nie myślą nigdy o porzuceniu drogi, którą kroczyli ich przodkowie i do której są zmuszeni przez wiele pilnych i oczywistych powodów”¹⁹, a zarazem to przecież „doświadczenie i obserwacja”²⁰ oraz „poczucie ogólnej korzyści”²¹ skłaniać ich miało do uznawania tak utrwalonej władzy.

Jeśli zestawić łącznie dwa różne aspekty rozważań Hume’a, to można chyba argumentować, że ostatecznie filozoficznemu momentowi refleksji odrzucającej gwałtowne uczucia i udziału ludzkiej wynalazczości w tworzeniu swoiście sztucznych zasad życia społecznego odpowiadać miał przykład procesów samorządnych i przystosowawczych, wynikających z działania przeświadczenia, naśladownictwa i przyzwyczajenia²². Inaczej mówiąc, wypada uznać, że te powstające konwencjonalnie instytucje były utrwalane zgodnie z zasadniczym kierunkiem działania ludzkich uczuć (w pierwszej kolejności miłości własnej) i że wyrażały wolę czy właściwie ogólną skłonność – zapewne nie w pełni uświadamianą, choć zarazem będącą świadectwem (jak należy wnioskować) gatunkowej dyspozycji człowieka – do powstrzymania namiętności, które groziły rozbięciem związku społecznego.

Trudno nie doszukiwać się w tak przedstawionym ujęciu natury ludzkiej czynników charakterystycznego dla Hume’a rodzaju – jak przyjmujemy – konserwatyizmu.

¹⁸ Jeszcze w innych kategoriach rzecz ujmując, można zaznaczyć, że nowy nawyk musiał zastąpić dawny, korzystając z ludzkiej skłonności do naśladownictwa, gdyż „taki jest skutek nawyku, że on nie tylko przyzwyczajają nas do każdej rzeczy, z którejśmy długo korzystali, lecz budzi nas pewne uczucie dla tej rzeczy, i sprawia, że ją przedkładamy nad inne, które mogą być wartościowe, lecz są nam mniej znane”. *Ibidem*, s. 303; *cf. ibidem*, s. 345.

¹⁹ D. Hume, *Of the Original Contract*, [w:] *idem, Essays Moral, Political, and Literary*, red. T.H. Green, T.H. Gross, Liberty Fund, Indianapolis 1982, s. 480.

²⁰ *Ibidem*, s. 480.

²¹ D. Hume, *Of the First Principles of Government*, [w:] *idem, Essays...*, s. 33–34.

²² Intencję Hume’a doskonale oddać miał faktycznie Smith, który pisał, że „za sprawą nawyku i doświadczenia nauczyłem się czynić to [przestrzegać zasadę sprawiedliwości] tak spontanicznie i z taką łatwością, że nieomal nie zdaję sobie sprawy, że to robię”. A. Smith, *Teoria uczuć moralnych...*, s. 195.

Przypomnijmy, że w przywoływanych tu rozważaniach o pochodzeniu władzy głównym celem ataków Hume'a była przypisana zwolennikom Locke'a koncepcja (apriorycznie uzasadnianego) przyrzeczenia jako prawnej podstawy posłuszeństwa politycznego. To w tym miejscu – jak to najlepiej pokazał Duncan Forbes – należy się doszukiwać właściwej dla Hume'a preferencji politycznego umiarkowania i niechęci do anarchizującego (w narracji szkockiego filozofa) życie społecznego radykalizmu, a ostatecznie – do dowartościowania wolności cywilnej, a nie politycznej²³.

Gwarancję ochrony własności (zasad bezpieczeństwa posiadania, wymiany i dotrzymywania umów), związaną pojęciowo z wolnością cywilną (obejmującą wolność dysponowania własnością), Hume musiał cenić bardziej, gdyż najlepiej zaspokajała – jak wynika z jego ujęcia hipotetycznych pierwotnych relacji międzyludzkich – zgodne z ludzką naturą potrzeby człowieka i chroniła jego dyspozycje. Tymczasem wolność polityczna, którą istotnie – zgodnie z ustaleniami Forbesa – można przypisać zwolennikom krytykowanej doktryny warunkowego posłuszeństwa, groziłaby w narracji Hume'a – jak trzeba to przedstawić – uwolnieniem ludzkich namiętności, groźnym dla wypracowanego ładu społeczno-prawnego²⁴. W tym świetle jest również zrozumiałe, dlaczego Hume dystansował się od typowej dla wielu radykalnych pisarzy pochwały republik starożytnych i wbrew ich „niektórym najbardziej namiętnym miłośnikom” twierdził, że „dla każdego, kto trzeźwo rozważy ten przedmiot okaże się, że ogólnie biorąc, natura ludzka cieszy się rzeczywiście większą wolnością dzisiaj, w najbardziej arbitralnym rządzie Europy, niż było to kiedykolwiek w okresie największego rozkwitu czasów starożytnych”²⁵.

Powtórzmy: to z takich pozycji krytykował Hume nadmiernie – jak można mu przypisać, zwłaszcza na podstawie lektury esejów politycznych²⁶ – „republikanizującą” interpretację dziejów i systemu politycznego swego kraju, grożącą zachwianiem doskonałej, z trudem, jak należy wnioskować zwłaszcza z jego monumentalnej

²³ Duncan Forbes postawę taką, którą odnosił także do Smitha, nazwał sceptycznym czy też naukowym wigizmem, konfrontując ją z pejoratywnie rozumianym, tzw. wulgarnym wigizmem. *Vide idem, Hume's Philosophical Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 1975, s. 125 *et seq.*; *idem, Sceptical Whiggism, Commerce, and Liberty*, [w:] *Essays on Adam Smith*, red. A. Skinner, T. Wilson, Cambridge University Press, Cambridge 1975, s. 180 *et seq.* Dodajmy jeszcze, że ustalenia Forbesa dotyczące myśli polityczno-prawnej Hume'a (i Smitha), zwłaszcza w obszarze leżącej u jej podstaw jurysprudencki naturalnej, kontynuował później Knud Haakonssen (*vide* pozycje wymienione w przyp. 11).

²⁴ Intuicja ta jest zgodna z dalszymi ustaleniami Knuda Haakonssena, który głównych motywów jurysprudencki Hume'a, z zasadniczą dla niej gwarancją zasad sprawiedliwości (własności), upatrywał w jego obawie przed ludzką zapalczywością (*enthusiasm*). *Vide idem, Natural Law and Moral Philosophy...*, s. 100 *et seq.*

²⁵ D. Hume, *Of Populousness of Ancient Nations*, [w:] *idem, Essays...*, s. 383. Choć dopiero Smith wiąże w pełni pochwałę wolności cywilnej z pochwałą przypisanej naturze człowieka potrzeby przedsiębiorczości, to już u Hume'a znajdujemy wyraźne oznaki tego rodzaju myślenia. Dodajmy tylko w tym miejscu, że podejście takie sprzyjało raczej bardziej leseferystycznej ekonomii politycznej, domagającej się co do zasady likwidacji krępujących ludzkie potrzeby zakazów i zakazów zastosowania pracy i kapitału, czy nadmiernych obciążeń podatkowych. Nie było w każdym razie przypadku w stwierdzeniu Hume'a, iż „najlepszą polityką jest taka, która nie narusza powszechnej skłonności ludzi i udziela im wszystkich udogodnień, na które są podatni”. D. Hume, *Of Commerce*, [w:] *idem, Essays...*, s. 260.

²⁶ *Vide* zwłaszcza D. Hume, *Whether the British Government Inclines More to Absolute Monarchy or to a Republic...*; D. Hume, *Of the Independency of Parliament...* oraz D. Hume, *That Politics May be Reduced to a Science*, [w:] *idem, Essays...*

Historii Anglii, wypracowanej równowagi ustrojowej. Znamienne, że to ostatnie dzieło ujawnia – w tomach V i VI, opisujących okres od czasów panowania Jakuba I Stuarta do rewolucji chwalebnej z 1688 r.²⁷ – przede wszystkim druzgocącą krytykę zapalczywości politycznej, nad wyraz blisko skorelowaną w ujęciu Hume’a z potępianymi uniesieniami religijnymi²⁸. Właśnie pojawiające się raz po raz w obydwu tomach opisy „ognia zapalczywości” (*enthusiasm*) i „fanatyzmu” czy „rozjuszonych” ambicji i „gwałtownych” działań najlepiej ukazują szczerą awersję Hume’a do przemocy i aprobatę postaw kompromisowych czy umiarkowanych.

W świetle przyjętych tu kategorii i odniesień można chyba stwierdzić, że lęk przed nadmiernymi emocjami i namiętnościami, wywołanymi nimi wstrząsami społecznymi, wręcz definiowały myśl polityczną Hume’a i spoczęły u podstaw swoistej dla niego postawy zachowawczej – niechęci do doktryn domagających się głębszego zaangażowania emocjonalnego i moralnego obywateli. Nie byłoby przesadą twierdzenie, że Hume chciał raczej, by tak rzec, wyciszenia politycznych emocji i był w tym bardzo nierepublikański – nie chciał wzmacniać demokratyzmu radykałów, nie odczuwał nostalgii za starożytnymi republikami; jego myśl nie pozwala też na poparcie idei gwałtownych i rewolucyjnych zmian porządku społeczno-prawnego.

Adam Ferguson

Adam Ferguson – rówieśnik Smitha i wieloletni profesor Uniwersytetu Edynburskiego – nie przyjął za podstawę swoich koncepcji psychologizmu Hume’a czy Smitha, nawiązując do takiego psychologizmu jedynie incydentalnie. Bliżej mu było do filozofii „zdrowego rozsądku” (*common sense*) Reida, stanowiącej próbę przezwyciężenia sceptycyzmu Hume’a. Ferguson w pełni zdawał sobie sprawę ze wskazanych przez Hume’a trudności związanych z łączeniem sfery bytu ze sferą powinności i wywodzeniem powinności z sądów o tym, co istnieje w rzeczywistości empirycznie uchwytnej²⁹. Dlatego też zawęził przedmiot swoich dociekań i wykładów uniwersyteckich – filozofię moralną – do zakresu tego, co być powinno. Była to dlań wiedza o regułach, jakie powinny wyznaczać dobrowolne działania ludzkie³⁰. Jednocześnie – co jest bardzo charakterystyczną cechą całej postawy Fergusona – edynburski filozof pragnął zasypać przepaść między *vita contemplativa*

²⁷ D. Hume, *History of England. From the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*, t. 5–6, red. W.B. Todd, Liberty Fund, Indianapolis 1983.

²⁸ Ten aspekt myśli Hume’a uwypuklił zwłaszcza N. Phillipson. *Vide idem, Hume*, Wydawnictwo Weidenfeld and Nicolson, London 1989.

²⁹ *Vide* D. Hume, *Traktat...*, s. 547. Fragment, w którym Hume czyni dystynkcję między wskazanymi dwiema sferami, w literaturze anglosaskiej jako *No-Ought-From-Is*, choć w istocie nie jest bynajmniej jednoznaczny i nastrocza wątpliwości interpretacyjnych. *Vide* W.W. Skarbek, *Teoria wartości etycznych D. Hume’a*, Naukowe Wydawnictwo Piotrkowskie, Piotrków Trybunalski 2003, s. 184 *et seq.*; M. Rutkowski, *Rola rozumu w decyzjach moralnych. Etyka Davida Hume’a*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001, s. 195–216.

³⁰ A. Ferguson, *Institutes of Moral Philosophy. For the Use of Students in the College of Edinburgh*, Wydawnictwo A. Kincaid & J. Bell, Edinburgh 1769, s. 9–10, *passim*.

i *vita activa*, podkreślając, że spekulacje naukowe nie mają wielkiej wartości, jeśli nie przygotowują umysłu do dokonywania wyborów i działania w życiu³¹. Chociaż bowiem byt i powinność to dwie oddzielne płaszczyzny, to – zdaniem myśliciela – istnieją między nimi punkty styczne, tzn. prawa moralne, będące swoistymi regułami wyboru odnoszącymi się do tego, co uważane jest za dobre, są określane na podstawie „odczuć i działań inteligentnych natur [*sensations and actions of intelligent natures*]”³². Te odczucia i działania mogą być badane historycznie, stąd też Ferguson zwrócił się w kierunku historii – a nie, jak Hume, psychologicznej introspekcji – jako nauki odkrywającej naturę człowieka. Dostrzec to już można w tytule najsłynniejszego dzieła edynburskiego myśliciela – *Eseju o historii społeczeństwa obywatelskiego* (*An Essay on the History of Civil Society*, 1767, I wyd.), którego część pierwsza została poświęcona „ogólnym cechom natury ludzkiej” (*Of the General Characteristics of Human Nature*). Izraelska badaczka, Fania Oz-Salzberger zasadnie zatem wskazuje, że zamierzeniem Fergusona było przedstawienie opisowej historii naturalnej gatunku ludzkiego, a następnie wpisanie w to „obywatelskiej” historii społeczeństw posiadającej normatywne jądro³³.

Ferguson, nawiązujący do filozofii Reida i odrzucający utylitarystyczny psychologizm Hume’a, nie uznał, że rozum jest podporządkowany uczuciom. Zarazem jednak nie wskazał na istnienie ostrej opozycji między rozumem a uczuciami. Pisał bowiem: „Gwałtowne skłonności są źródłem aktywności i niezłomności, ale skrajne odczucia nadziei albo strachu, przyjemności albo żalu zakłócają albo fałszywie nakierowują nasze postępowanie”³⁴. Zatem jedynie skrajne, niepohamowane uczucia mogą być – jego zdaniem – przeszkodą dla rozumu.

Zdaniem Fergusona historia gatunku potwierdza tezę Arystotelesa o tym, że człowiek jest zwierzęciem stadnym, a zarazem politycznym³⁵. Społeczeństwo jest jednostce potrzebne do tego stopnia, że bez niego zdolności i rozumna natura człowieka ulega degradacji³⁶. Komentując te stwierdzenia, Norbert Waszek niebezzasadnie odnajduje w nich echa stoicyzmu. Podobne wszak myśli można znaleźć chociażby u Marka Aureliusza, który wręcz utożsamiał to, co rozumne, z tym, co społeczne³⁷. Ponadto w opinii Fergusona

³¹ A. Ferguson, *Principles of Moral and Political Science*, Wydawnictwo A. Strahan and T. Cadell – Wydawnictwo W. Creech, London–Edinburgh 1792, t. I, s. 91. Dla Fergusona miarą zdolności intelektualnych człowieka jest zawsze praktyczne działanie. Ferguson, podkreślając zawsze prymat *vita activa* nad *vita contemplativa*, uznawał bowiem, że cnotą nie jest samo zdobywanie wiedzy, lecz wykorzystywanie jej dla tego, co użyteczne dla społeczności. Vide A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, Wydawnictwo T. Cadell, wyd. V, London 1782, s. 300.

³² A. Ferguson, *Institutes...*, s. 6.

³³ F. Oz-Salzberger, *Ferguson’s Politics of Action*, [w:] Adam Ferguson. *History, Progress and Human Nature*, red. E. Heath, V. Merolle, Pickering and Chatto, London 2008, s. 147.

³⁴ A. Ferguson, *Analysis of Pneumatics and Moral Philosophy. For the use of Students in the College of Edinburgh*, Wydawnictwo A. Kincaid & J. Bell, Edinburgh 1766, s. 23: „Vehement inclinations are the source of activity and steadiness; but extreme passions of hope or fear, joy or grief interrupt or misguide our conduct”.

³⁵ A. Ferguson, *Institutes...*, s. 20–21.

³⁶ A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society...*, s. 30. Warto zaznaczyć, że Hume nie wspomina o degradacji ludzkiej natury.

³⁷ N. Waszek, *Man’s Social Nature. A Topic of the Scottish Enlightenment in its Historical Setting*, Wydawnictwo Peter Lang, wyd. II, Frankfurt am Main–Bern–New York–Paris 1988, s. 154–155.

człowiek jest wyposażony w dążenie do doskonałości (*perfectibility*), które przypisywał gatunkowi ludzkiemu także Jean-Jacques Rousseau³⁸. Tyle że – wbrew Rousseau – Ferguson uważał, że owo dążenie może być realizowane wyłącznie w społeczeństwie, a „postępy” człowieka odbywają się powoli, w toku rozwoju społeczeństwa³⁹. Wobec tego szkocki myśliciel sprzeciwiał się konstruowaniu wszelkich „robinsonad”. Ponieważ człowiek bez społeczeństwa jest wyrwany z naturalnego środowiska swojego rozwoju, sytuacja taka nie jest dla niego naturalna, nie może więc być podstawą teorii politycznej. Dążenie do doskonalenia, a zarazem skłonność do aktywności łączą się w naturze ludzkiej – uważał Ferguson – z przyjemnością, którą człowiek znajduje w wolności (*delight in freedom*)⁴⁰. Człowiek wyposażony jest w „uczucie przywiązania do plemienia” (*feeling of attachment to a tribe*), powodujące, iż przeżywa on zarówno powodzenia, jak i klęski swojej społeczności. Wskutek działania tego uczucia jednostka może porzucić wzgląd na własne sprawy osobiste, a nawet bezpieczeństwo. To uczucie stanowi podstawę patriotyzmu – swoistej plemienności – która, zdaniem Fergusona, jest skłonnością zakorzenioną w ludzkiej naturze. Miłość do ludzkości nie jest osiągalna, gdyż ludzkość jako taka to swoista abstrakcja, więc wspólnota narodowa, pojmowana przezeń w sensie politycznym, jest najszerszą społecznością, z którą człowiek może się utożsamić. Jego uczucia są zatem naturalnie kierowane ku tej wspólnocie. Tezę o uniwersalności patriotyzmu podbudowuje filozof, dając przykłady zaczerpnięte zarówno z historii starożytnej, jak i z opisów zachowań Indian północnoamerykańskich⁴¹.

³⁸ Vide R. Wokler, *Perfectible Apes in Decadent Cultures. Rousseau's Anthropology Revisited*, „Daedalus” 1978, t. 107, nr 3, s. 107–134.

³⁹ Na temat niespiesznego tempa postępu *vide* A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society...*, s. 11.

⁴⁰ Vide A. Ferguson, *Institutes...*, s. 69.

⁴¹ A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society...*, s. 27–31. Ferguson twierdził, że ustrój stanu dzikości miał cechy republikańskie, gdyż wszyscy członkowie wspólnoty w równym stopniu żyli sprawami wspólnoty i się w nie angażowali, a wodzowie byli przede wszystkim dowódcami w czasie wypraw wojennych i podlegali wspólnocie. *Vide ibidem*, s. 165–166. Taka organizacja polityczna wspólnoty odpowiadała umysłowości człowieka pierwotnego, w której dominowały pierwiastki uczuciowe nad rozumowymi, a myślenie abstrakcyjne nie było wówczas rozwinięte (nie oznacza to, że człowiek stanu dzikości był w jakikolwiek sposób gorszy od ludzi stanu handlowego, potrafił bowiem wykazać się ogromnym sprytem, a jego umysł był na swój sposób wszechstronnie rozwinięty). *Vide ibidem*, s. 149. W uczuciowości takiego człowieka przywiązanie do plemienia, wspólnoty wysuwało się na pierwszy plan. Dlatego też był on gotów do wielkich dla niej poświęceń. Podobnie jak włoski filozof Giambattista Vico (1668–1744), Ferguson uważał, że umysłowość człowieka pierwotnego opierała się na uczuciu i wyobraźni. Z tego też względu człowiek taki z natury niejako był poetą, a jego pieśni – chociażby poematy Homera czy pieśni trubadurów – odznaczały się niezwykłą siłą wyrazu: „Proste uczucia, przyjaźń, resentyment i miłość stanowią poruszenia jego własnego umysłu [...] Prosty i gwałtowny w swoich pojęciach i odczuciach, nie zna żadnej różnorodności myśli lub stylu, by zwodzić lub wydelikacić osąd. Przekazuje emocje serca – w słowach podsuniętych przez serce, ponieważ nie zna żadnych innych”. *Ibidem*, s. 291. Rozważania Fergusona o poezji mają zdecydowanie proromantyczny rys, co chociażby widać, gdy podkreśla on: „Szczera pieśń dzikiego, bohaterska legenda barda ma niekiedy wspaniałe piękno, którego żadna zmiana języka nie może poprawić, a żadne wytworności [*refinements*] krytyka przemienić”. *Ibidem*, s. 290. Nie dziwi więc, że *Esej o historii społeczeństwa obywatelskiego* wywarł znaczny wpływ na pierwsze pokolenie romantyków niemieckich. Postawa Fergusona ma jeszcze jeden aspekt, a mianowicie dążenie do utrzymania szkockiej tożsamości. Dlatego też Ferguson zaangażował się w obronę autentyczności *Pieśni Osjana* (1761–1763) Jamesa Macphersona, chociaż wiedział o tym, że sam Macpherson był autorem tego dzieła. Przy czym o ile Macpherson tworzył *Osjan* z autentycznej tęsknoty za cnotami

Wedle Fergusonowskiej antropologii w naturze ludzkiej konkurują ze sobą tendencje społeczne i swoiście egoistyczne (*selfish*). Z jednej strony człowiek cechuje się „przywiązaniem do społeczeństwa” (*affection to society*), z drugiej zaś – dążeniem do przewyższenia, a nawet zdominowania innych⁴². Nie bez znaczenia jest również to, że zdaniem Fergusona człowiek w gruncie rzeczy jest drapieżnikiem (*animal of prey*), wobec czego skłonność do przemocy jest niejako zapisana w jego naturę. Ferguson wskazał, że zarówno poszczególne jednostki, jak i całe społeczności jednocześnie realizują dążenie do doskonalenia się oraz wchodzą w konflikty, co jest wyrazem „mieszanej skłonności do przyjaźni lub wrogości” (*mixed disposition to friendship or enmity*)⁴³. Zresztą konflikty mają także do odegrania pozytywną rolę, gdyż stają się okazją i zarazem scenerią do ćwiczenia cnót i zdolności oraz rozwijania pięknych uczuć, chociażby przyjaźni, przywiązania czy „uczucia wspaniałomyślności i samowyrzeczenia [*sentiments of generosity and self-denial*], które ożywiają wojowników broniących swojego państwa”. Uczucia znajdujące się na dwóch różnych biegunach w naturze ludzkiej niejako się uzupełniają i w tym samym stopniu przyczyniają się do rozwoju człowieka⁴⁴. Jednocześnie Ferguson zastrzegł, że o ile bardzo silne uczucia przywiązania do wspólnoty występują od zarania ludzkiej historii, o tyle miłość własna rozwijała się wraz z tą historią, osiągając apogeum w nowoczesnym „społeczeństwie handlowym (*commercial society*)”⁴⁵. Nadmierny wzgląd na interes może zresztą być dla społeczeństwa groźny: „Interes schładza wyobraźnię i znieczula serca; a także, zalecając zajęcia w zależności od tego, jak bardzo są zyskowe, sprowadza pomysłowość i ambicję jako taką do lady sklepowej i warsztatu”⁴⁶.

Dla Fergusona, który wielokrotnie wyrażał przywiązanie do rzymskiego modelu cnoty obywatelskiej⁴⁷, elementem prawdziwego szczęścia jednostki była służba krajowi. Poświęcenie się jej znamionowało bowiem tych, których postawę można było określić mianem „ducha publicznego” (*public spirit*)⁴⁸. Postawa ta zasadza się na prężnym, a zarazem

pierwotnych społeczeństw, a więc jego postawa w jakiejś mierze jest zbieżna z poglądami Rousseau, o tyle Ferguson kwestionował możliwość powrotu do tych cnót, wobec czego należało zaakceptować nowoczesne „społeczeństwo handlowe”, mimo wszystkich jego wad. *Vide* D. Moore, *Adam Ferguson. The Poems of Ossian and Imaginative Life of the Scottish Enlightenment*, „History of European Ideas” 2005, t. 31, s. 278–287.

⁴² A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society...*, s. 33, 38.

⁴³ *Ibidem*, s. 5.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 38–40.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 161.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 364. Przykładem degeneracji z powodu nadmiernej koncentracji na interesie była dla Fergusona Holandia. Dzięki duchowi obywatelskiemu Holendrzy wyzwolili się spod hiszpańskiego panowania i stworzyli silne państwo. Jednakże nadmierna koncentracja na zajęciach handlowych spowodowała, że zaczęli owego ducha tracić, co przejawiało się z jednej strony w scedowaniu obrony kraju głównie w ręce armii najemnej, z drugiej zaś – w dążeniu do stania się potęgą kolonialną. Z uwagi na degradację cnót obywatelskich zdobycze Holandii okazały się krótkotrwałe, głównym źródłem dochodu dla państwa stało się udzielanie kredytu innym. Ostatecznie popadło ono w stagnację i uzależnienie od sąsiadów. *Vide* I. McDaniel, *Enlightened History and the Decline of nations: Ferguson, Raynal, and the Contested Legacies of the Dutch Republic*, „History of European Ideas” 2010, t. 36, s. 207–211.

⁴⁷ *Vide* A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society...*, s. 297.

⁴⁸ A. Ferguson, *Institutes...*, s. 251; A. Ferguson, *Principles of Moral and Political Science...*, t. II, s. 381. „Duch publiczny” był cnotą bodaj najbardziej cenioną przez oświeceniowych Szkotów. *Vide* D. Allan, *Virtue, Learning and the Scottish Enlightenment...*, s. 199–201.

opartym na odwadze i samodyscyplinie zaangażowaniu w sprawy publiczne. Według Fergusona tę postawę cechuje również gotowość do obrony wolności⁴⁹. Przy czym filozof dostrzegł – jak później w sławnym eseju Benjamin Constant⁵⁰ – że pojmowanie wolności uległo od czasów antycznych istotnej przemianie. Polegała ona na pojawieniu się i rozszerzeniu przysługującej jednostce sfery ściśle prywatnej. Zresztą tacy myśliciele, jak Monteskiusz i Hume, wyraźnie koncentrowali się na tym rodzaju wolności, który Constant określał jako wolność czasów jemu współczesnych. Inaczej jednak niż Constant, Ferguson nie przyjmował tej tendencji bezkrytycznie. Uważał bowiem, że ten nowy wymiar wolności powoduje, że ludzie wycofują się ze sfery publicznej i koncentrują na prywatnych interesach, rozrywkach czy pasjach⁵¹. Dla Fergusona ciągle podstawowy wymiar wolności dotyczy życia publicznego. Wszelkie cnoty, w tym polityczne, są rozwijane dzięki zmaganiu się z przeciwnościami, do których należą także konflikty i nawet wojny: „Jest wolą Opatrzności, że ludzie mają czasem okazję bronić sprawy swojego kraju przed jego wrogami; a w ten sposób cnoty jego natury są jej szczęściem, nie mniej niż są nim [tym szczęściem – dop. autorzy] podczas zbierania owoców pokoju”⁵². Nawiązując do Tukidydesa, Ferguson uznał, że nawet wojny i konflikty mogą mieć ożywczy wpływ na cnoty, dzięki nim bowiem więzi obywatelskie ulegają wzmocnieniu. Podobnego zdania był wcześniej Monteskiusz⁵³, a po Fergusonie taką samą opinię głosili prominentni myśliciele niemieccy – z Immanuelem Kantem, Johannem Gottfriedem Herderem i Georgiem Wilhelmem Friedrichem Heglem na czele⁵⁴. O ile w warstwie deskryptywnej swoich rozważań Ferguson podkreślał, że skłonność do sporów i konfliktów jest naturze ludzkiej immanentna, o tyle w warstwie normatywnej uznał, że skłonności tej nie należy do końca tłumić, gdyż może się ona pozytywnie wpływać na kultywowanie cnót. Tłumieniu podlegać mają najbardziej gwałtowne przejawy konfliktowości, które dla społeczeństwa mogą być destrukcyjne.

Twierdzenie, że Ferguson apoteozował konflikty i konfliktowość zakorzenioną w naturze ludzkiej, byłoby być może zbyt daleko idące. Jednakże dawny pogląd Ludwika Gumplowicza (1838–1909), iż rozważania Fergusona są zacznym socjologii wojny⁵⁵,

⁴⁹ Vide A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society...*, s. 444.

⁵⁰ Vide B. Constant, *The Liberty of the Ancients Compared with that of the Moderns*, [w:] B. Constant, *Political Writings*, tłum. B. Fontana, Cambridge University Press, Cambridge 1988, s. 308–328.

⁵¹ A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society...*, s. 101.

⁵² „It is the will of providence, that men have occasion sometimes to maintain the cause of their country against its enemies; and, in so doing, the virtues of human nature are its happiness, no less than they are so in reaping the fruits of peace”: A. Ferguson, *Principles of Moral and Political Science...*, t. II, s. 502 [tłumaczenie – autorzy].

⁵³ U francuskiego prawnika można znaleźć następujące stwierdzenie: „Obawa przed Persami podtrzymała prawa w Grecji. Kartagina i Rzym straszyły się nawzajem i umacniały się. Rzecz osobliwa! Im bardziej w takich państwach rośnie bezpieczeństwo, tym łatwiej, jak zbyt spokojne wody, podatne są zgnilizni”. Monteskiusz, *O duchu praw*, tłum. T. Boy-Żeleński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 110.

⁵⁴ Na temat wpływu Fergusona na myśl niemiecką vide F. Oz-Salzberger, *Translating the Enlightenment. Scottish Civic Discourse in Eighteenth-Century Germany*, Clarendon Press, Oxford 1995 (cz. III).

⁵⁵ L. Gumplowicz, *Die soziologische Staatsidee*, Wydawnictwo Leuschner & Lubensky, Graz 1892, s. 67–70. Dla Gumplowicza walka grup, plemion, a przede wszystkim ras była źródłem rozwoju. Vide A. Śliz, M.S. Szczepański, *Konflikt społeczny i jego funkcje. Między destrukcją a kreacją*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Lublin–Polonia. Sectio I” 2011, t. XXXVI, nr 2, s. 7–13.

także ma swoje podstawy. Według szkockiego uczonego konflikty mogą odegrać pewną pozytywną rolę w rozwoju społeczeństw. Natomiast spory są nieodłącznym elementem funkcjonowania społeczeństw, gdyż opierają się na uczuciach przyrodzonych naturze ludzkiej. Odpowiednio zorganizowany ustroj państwa ma skanalizować zarówno plemienne uczucie przywiązania, jak też naturalną konfliktowość człowieka.

Ferguson był zwolennikiem ustroju mieszanego, opartego w znacznej mierze na założeniach Monteskiusza⁵⁶. Uważał bowiem, że taki ustroj odpowiada warunkom społeczeństw nowoczesnych. Każdy dobrze skonstruowany ustroj pozwala – chociaż w przewidzianych prawem stanowionym formach – na realizację ambicji i rywalizację między obywatelami. Rywalizacja i ambicja są nieodłącznie związane z naturą ludzką, a jeśli są związane z uczuciami patriotycznymi i zostaną nakierowane na dobro społeczeństwa, to przyczyniają się do zachowania żywotności tego społeczeństwa, wspomnianego *public spirit*. Spokój i bierność obywatelska nie są stanem pożądanym⁵⁷, ponieważ mogą prowadzić do stagnacji, a w dalszej kolejności – nawet upadku społeczeństwa. Myśliciel podkreśla: „[...] wolność nigdy nie znajduje się w większym niebezpieczeństwie, niż jest wówczas, kiedy mierzymy szczęście narodu [*national felicity*] za pomocą dobrodziejstw, jakie władca może mu wyświadczyć, albo jedynie za pomocą spokoju, który może towarzyszyć sprawiedliwej administracji [*equitable administration*]”⁵⁸. Stąd o ile chociażby Hume do partyjnych sporów odnosił się z rezerwą, o tyle Ferguson uznawał, że mogą one odegrać pewną pozytywną rolę, pod warunkiem jednak, iż nie prowadzą do podważenia istniejącego ustroju państwa⁵⁹.

⁵⁶ Ferguson opowiadał się za ustrojem mieszanym w formie mieszanej republiki albo mieszanej monarchii, uznając jednocześnie, że ta druga forma jest lepsza dla państwa rozległego terytorialnie. *Vide* A. Ferguson, *Principles of Moral and Political Science...*, t. II, s. 464–465, 498; A. Ferguson, *Institutes...*, s. 296–297, 305. Filozof nie widział możliwości uczestniczenia wszystkich obywateli w stanowieniu prawa, a stać temu na przeszkodzie miała przede wszystkim wielkość nowoczesnych państw. Dlatego był zwolennikiem systemu reprezentacyjnego, zapewniającego prawa polityczne dość dużej grupie obywateli. Jego zdaniem taki system, dzięki temu, że umożliwiał prowadzenie sporów politycznych zgodnie z przepisanim porządkiem prawnym, służył utrzymaniu zaangażowania obywatelskiego w sprawy publiczne, a tym samym witalności społeczeństwa. John Robertson, komentując idee Fergusona, uznał go za zwolennika partii politycznych działających permanentnie i cechujących się znacznym stopniem instytucjonalizacji. Rzecz jasna w ówczesnej Wielkiej Brytanii takie partie jeszcze nie funkcjonowały. *Vide* J. Robertson, *The Scottish Enlightenment and the Militia Issue*, Wydawnictwo John Donald, Edinburgh 1985, s. 205.

⁵⁷ *Vide etiam* D. Kettler, *The Political Vision of Adam Ferguson*, „Studies in Burke and His Time” 1967, t. IX, nr 1, s. 776.

⁵⁸ A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society...*, s. 451. Stefan Zabieglik celnie ten fragment komentuje: „Wolne państwo, które dopuszcza do ujawnienia konfliktów i umożliwia wielu obywatelom udział w sprawowaniu rządów, jest lepsze niż władza despotyczna zapewniająca rzekomy spokój i porządek w kraju” (*idem*, *Wiek doskonalenia. Z filozofii szkockiego Oświecenia*, Wydawnictwo Politechniki Gdańskiej, Gdańsk 1997, s. 304).

⁵⁹ Filozof podkreślał: „Nasze pojęcie ładu w społeczeństwie obywatelskim – zaznacza – będąc wzięte z analogii do przedmiotów nieożywionych i martwych, jest często fałszywe; uznajemy poruszenie i działanie jako przeciwne jego naturze; myślimy, że posłuszeństwo, sekretność i milczące przekazanie spraw w ręce nielicznych są jego rzeczywistymi składnikami. [...] Kiedy poszukujemy w społeczeństwie porządku jedynie niedziałania i spokoju, zapominamy o naturze naszego przedmiotu i znajdujemy porządek niewolników,

Podkreślanie przez Fergusona konieczności obywatelskiego zaangażowania jest republikańskim elementem zawartym w jego myśli. Jednocześnie autor ten – podobnie jak Hume i Smith⁶⁰ – był jak najdalszy od popierania jakichkolwiek zmian rewolucyjnych. Z dużą podejrzliwością podchodził do możliwości realizacji abstrakcyjnych projektów ustrojowych⁶¹, oznaczają one bowiem – przynajmniej w jakiejś mierze – zerwanie z wytworzonymi w procesie historycznego rozwoju obyczajami i postawami obywateli, a wynik takiego eksperymentu jest niepewny. Dlatego też myśliciel zalecał stopniowe, ewolucyjne, rozważnie przeprowadzane zmiany ustrojowe, a otwarte wystąpienie przeciwko istnjącemu ustrojowi dopuszczał jedynie w przypadku reżimu despotycznego. Poglądy edynburskiego filozofa na temat rewolucji tłumaczą jego zaangażowanie po stronie rządu londyńskiego w trakcie amerykańskiej wojny o niepodległość⁶².

W *Eseju o historii społeczeństwa obywatelskiego* Ferguson przedstawił analizy negatywnych skutków podziału pracy w nowoczesnym „społeczeństwie handlowym”, które cytował Karol Marks⁶³ i które uczyniły edynburskiego myśliciela pamiętanym w literaturze z zakresu historii gospodarczej i dziejów myśli ekonomicznej. Ferguson akcentował, że o ile tzw. zakładowy podział pracy pozwala osiągnąć coraz większą wydajność, o tyle sprowadza robotnika manufaktury czy wczesnej fabryki do roli swoistego „mówiącego narzędzia”: „Wiele mechanicznych zajęć w rzeczy samej nie wymaga żadnych zdolności; najlepiej się one udają przy całkowitym stłumieniu uczucia i rozumu; a ignorancja jest tak samo matką przemysłu, jak przesądów. [...] manufaktury najlepiej prosperują, gdzie umysł jest najmniej brany pod uwagę i gdzie warsztat pracy

a nie ludzi wolnych” [tłum. autorzy]. W oryginalnej wersji: „Our notion of order in civil society, being taken from the analogy of subjects inanimate and dead, is frequently false; we consider commotion and action as contrary to its nature; we think that obedience, secrecy, and the silent passing of affairs through the hands of few, are its real constituents. [...] When we seek in society for the order of mere inaction and tranquility, we forget the nature of our subject, and find the order of slaves, not that of freemen”. A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society...*, s. 449 (przypis).

⁶⁰ W szóstym wydaniu *Teorii uczuć moralnych*, tj. ostatnim, które Smith przygotował pod koniec życia, znalazły się fragmenty dotyczące negatywnych następstw realizacji abstrakcyjnych koncepcji ustrojowych. Fragmenty te zostały dodane, jak się wydaje, pod wpływem rewolucji francuskiej. Vide A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, tłum. D. Petsch, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1989, s. 346–349.

⁶¹ Vide A. Ferguson, *Principles of Moral and Political Science...*, t. II, s. 496, 498.

⁶² W 1778 r. Ferguson został powołany do tzw. komisji Fredericka Carlisle’a, mającej negocjować znośne dla rządu brytyjskiego warunki pokoju z Kongresem. W związku z tą w sumie nieudaną misją między kwietniem a grudniem tego roku przebywał w Ameryce. Wcześniej opublikował, chociaż anonimowo, pamflety wspierające stanowisko rządu. Vide [A. Ferguson], *Remarks on a Pamphlet lately Published by Dr. Price, Intituled Observations on the Nature of Civil Liberty, the Principles of Government, and the Justice and Policy of the War with America, etc. In a Letter from a Gentleman in the Country to a Member of Parliament*, Wydawnictwo T. Cadell, London 1776.

⁶³ Marks zaznaczał, że podział pracy „wszędzie staje się podstawą owego rozwoju fachowości i specjalności, owego rozczłonkowania człowieka, które już A. Fergusonowi [...] wydarło okrzyk: «Stajemy się narodem helotów, nie ma już wśród nas wolnych obywateli»”. *idem*, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. I: *Księga I. Proces wytwarzania kapitału*, tłum. zbiorowy, Książka i Wiedza, Warszawa 1950, s. 381–382. Vide etiam *ibidem*, s. 389–391; Vide K. Marks, *Nędza filozofii*, tłum. K. Bleszyński, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 4: *maj 1846–marzec 1848*, tłum. zbiorowy, Książka i Wiedza, Warszawa 1962, s. 159.

może, bez wielkiego wysiłku wyobraźni, być uznawany za silnik, którego częściami są ludzie”⁶⁴. Fergusona bardziej jednak niż konsekwencje społeczne takiego stanu rzeczy interesowały następstwa polityczne, polegające na tym, że szerokie rzesze społeczeństwa, koncentrując się na jakimś jednym, wąskim merkantylnym zajęciu, traciły uczucia patriotyczne i „ducha obywatelskiego”: „Narody kupców zaczynają się składać z członków, którzy, poza swoim partykularnym zajęciem [*trade*], są nieświadomi wszelkich ludzkich spraw i którzy mogą się przyczyniać do zachowania i powiększania swojej wspólnoty [*common-wealth*], nie czyniąc jej interesu obiektem swojego względu czy uwagi”⁶⁵. Wedle diagnozy Fergusona antyczny ideał obywatela, stojącego się – w zależności od potrzeby – mężem stanu lub wojownikiem, przeminął, a aparat państwowy także został zdominowany przez specjalizację, oznaczającą po stronie urzędników brak możliwości i chęci obejmowania całości mechanizmu państwowego. Postępująca specjalizacja – także mająca miejsce w łonie administracji państwowej – połączona z osłabieniem publicznego zaangażowania w skrajnych przypadkach – jak przewidywał filozof – mogły prowadzić do nowej tyranii. Aby zatem choć w części zapobiegać negatywnym skutkom podziału pracy, Ferguson przez wiele lat promował koncepcję tworzenia milicji angażujących szerokie rzesze mieszkańców kraju i mających za zadanie pobudzenie uczuć przywiązania do wspólnoty⁶⁶. Dzięki milicjom miało być możliwe zachowanie pewnego elementu republikańskiego – szerokiego obywatelskiego zaangażowania – w obrębie nowoczesnego, rozwiniętego gospodarczo „społeczeństwa handlowego”.

⁶⁴ W oryginale: „Many mechanical arts, indeed, require no capacity; they succeed best under a total suppression of sentiment and reason; and ignorance is the mother of industry as well as of superstition. [...] Manufactures, accordingly, prosper most, where the mind is least consulted, and where the workshop may, without any great effort of imagination, be considered as an engine, the parts of which are men”. *Idem, An Essay on the History of Civil Society...*, s. 305. Podobne uwagi można znaleźć także u innych autorów szkockich. Dość wskazać, że Adam Smith nie tylko przedstawiał powszechnie znaną pochwałę podziału pracy (na przykładzie manufaktury szpilek, jak to przedstawiono na współczesnym banknocie 20-funtowym), ale także zwracał uwagę na mniej pozytywne aspekty tego zjawiska. Pisał, że robotnik wykonujący proste czynności „nie ma okazji rozwijać swej inteligencji ani też ćwiczyć pomysłowości [...] Dlatego też człowiek taki odzwyczajają się z natury rzeczy od tego rodzaju wysiłku i staje się na ogół tak ograniczony i ciemny, jak tylko stać się może istota ludzka. Odrętwienie umysłu [*the torpor of his mind*] sprawia, iż jest on [...] niezdolny do tego, aby [...] żywić jakieś szlachetne lub gorące uczucia [...]” (*idem, Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. II, tłum. A. Prejbisz, B. Jasińska, Wydawnictwo Naukowe Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 445–447).

⁶⁵ A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society...*, s. 302–303.

⁶⁶ Wysiłki Fergusona na rzecz utworzenia milicji w Szkocji spotykały się z opozycją rządu londyńskiego, który – mając w pamięci niedawne powstanie pod wodzą Karola Edwarda Stuarta z lat 1745–1746 – obawiał się, że milicje szkockie mogą zaangażować się w kolejne wystąpienia antyrządowe. Dla Fergusona – podobnie jak dla innych szkockich intelektualistów zrzeszonych w utworzonym w 1762 r. w Edynburgu Poker Clubie, służącym właśnie sprawie milicji – kwestia ta była sprawą szkockiej dumy i tożsamości. Na ten temat wyczerpująco pisze J. Robertson (*vide idem, The Scottish Enlightenment and the Militia Issue...*). *Vide etiam* R. Carr, *The Gentleman and the Soldier. Patriotic Masculinities in Eighteenth-Century Scotland*, „Journal of Scottish Historical Studies” 2008, t. 28, nr 2, s. 109–121; R. Sher, *Adam Ferguson, Adam Smith and the Problem of National Defense*, „The Journal of Modern History” 1989, t. 61, nr 2, s. 240–244.

Zakończenie

Hume, który w *Traktacie o naturze ludzkiej* proklamował prymat uczuć nad rozumem w teorii etycznej, w sferze polityki bał się nazbyt, jego zdaniem, gwałtownych uczuć, mogących podkopać istniejący porządek. Z tych powodów – jak należy wnioskować – nie popierał nadmiernego zaangażowania politycznego, grożącego eskalacją konfliktu społecznego. Cenił sobie bowiem rozwiązania umiarkowane i kompromisowe. Ponadto obce mu były koncepcje przypisujące człowiekowi czy naturze ludzkiej określone cele do wypełnienia.

Odm inną postawę wyrażał Ferguson. O ile w etyce opowiadał się za kontrolowaniem uczuć przez rozum, o tyle opisując podstawy społeczeństw, podkreślał prymarne znaczenie uczucia przywiązania do społeczności, w które – zdaniem tego filozofa – człowiek był wyposażony od początku dziejów i które wyznaczało jednostce zadania służące doskonaleniu zarówno jej samej, jak i wspólnoty, do której przynależała. Inaczej było z uczuciami egoistycznymi, które stawały się coraz bardziej znaczące wraz z przechodzeniem społeczeństw na kolejne szczeble ekonomicznego rozwoju. W punkcie tym dostrzec można rozbieżność stanowisk Fergusona i Hume’a, gdyż ten drugi uznawał odpowiednio wykorzystane – pozbawione cech gwałtowności czy zapalczywości – uczucia egoistyczne za podstawę sprawiedliwosciowego ładu społeczeństwa. Ferguson uważał jednocześnie, że człowiek z natury wyposażony jest w ambicję i skłonność do rywalizacji, sporów i konfliktów. Te elementy natury ludzkiej prowadzą do wojen między plemionami i narodami, ale – jak przekonywał szkocki filozof – mogą znaleźć pozytywne ujęcie dzięki przyczynieniu się do zachowania witalności wspólnoty politycznej. Ferguson widział miejsce dla emocji w sferze politycznej także w rozwiniętych społeczeństwach – w ustroju mieszanym. Więcej nawet, bez tych emocji – jego zdaniem – społeczeństwo uległoby degradacji, tracąc element, który je spaja.

Obu filozofów łączyło jednak przekonanie, że zmiany ustrojowe powinny następować stopniowo, a państwo winno pozostawiać dużą przestrzeń dla ludzkiej przedsiębiorczości. Obaj też doceniali kompromisowe rozwiązania rewolucji chwalebnej z 1688 r., torującej drogę brytyjskiej konstytucji mieszanej. Powyższa analiza pokazała, że tak rozumiany „konserwatyzm” mógł się wiązać z odmiennymi zapatrywaniami na ludzką emocjonalność i jej rolę w sferze politycznej.

Bibliografia

- Allan D., *Virtue, Learning and the Scottish Enlightenment. Ideas of Scholarship in Early Modern History*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1993.
- Carr R., *The Gentleman and the Soldier. Patriotic Masculinities in Eighteenth-Century Scotland*, „Journal of Scottish Historical Studies” 2008, t. 28, nr 2, <https://doi.org/10.3366/e1748538x0800023x>
- Constant B., *The Liberty of the Ancients Compared with that of the Moderns*, [w:] *idem, Political Writings*, tłum. B. Fontana, Cambridge University Press, Cambridge 1988.

- Cuneo T., *Reason and the Passions*, [w:] *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Eighteenth Century*, red. J.A. Harris, Oxford University Press, Oxford 2013, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199549023.013.011>
- Darwall S., *Hutcheson on Practical Reason*, „Hume Studies” 1997, t. XXIII, nr 1, <https://doi.org/10.1353/hms.2011.0097>
- Ferguson A., *Analysis of Pneumatics and Moral Philosophy. For the use of Students in the College of Edinburgh*, Wydawnictwo A. Kincaid & J. Bell, Edinburgh 1766.
- Ferguson A., *An Essay on the History of Civil Society*, Wydawnictwo T. Cadell, wyd. V, London 1782.
- Ferguson A., *Institutes of Moral Philosophy. For the Use of Students in the College of Edinburgh*, Wydawnictwo A. Kincaid & J. Bell, Edinburgh 1769.
- Ferguson A., *Principles of Moral and Political Science*, Wydawnictwo A. Strahan and T. Cadell–Wydawnictwo W. Creech, London–Edinburgh 1792, t. I.
- [Ferguson A.], *Remarks on a Pamphlet lately Published by Dr. Price, Intituled Observations on the Nature of Civil Liberty, the Principles of Government, and the Justice and Policy of the War with America, etc. In a Letter from a Gentleman in the Country to a Member of Parliament*, Wydawnictwo T. Cadell, London 1776.
- Forbes D., *Hume’s Philosophical Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 1975.
- Forbes D., *Sceptical Whiggism, Commerce, and Liberty*, [w:] red. A. Skinner, T. Wilson, *Essays on Adam Smith*, Cambridge University Press, Cambridge 1975.
- Gandf F. De, *Newtonianism*, [w:] *Encyclopedia of the Enlightenment*, t. II: M–Z, red. M. Delon, Fitzroy Dearborn Publishers, Chicago–London 2001.
- Gumplowicz L., *Die soziologische Staatsidee*, Wydawnictwo Leuschner & Lubensky, Graz 1892.
- Güntzberg B., *Dawid Hume i teoria umowy społecznej*, Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1927.
- Haakonssen K., *Natural Jurisprudence and the Theory of Justice*, [w:] *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, red. A. Broadie, Cambridge University Press, Cambridge 2005.
- Haakonssen K., *Natural Law and Moral Philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Haakonssen K., *Protestant Natural Law Theory. A General Interpretation*, [w:] *New Essays on the History of Autonomy. A Collection Honouring J.B. Shneewind*, red. N. Brender, L. Krasnoff, Cambridge University Press, Cambridge 2004, <https://doi.org/10.1017/cbo9780511498039.005>
- Hume D., *A Treatise of Human Nature*, red. L.A. Selby-Bigge, wyd. II, Clarendon Press, Oxford 1978.
- Hume D., *History of England. From the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*, t. 5–6, red. W.B. Todd, Liberty Fund, Indianapolis 1983.
- Hume D., *Of Populousness of Ancient Nations*, [w:] *idem, Essays Moral, Political, and Literary*, red. T.H. Green, T.H. Gross, Liberty Fund, Indianapolis 1982.
- Hume D., *Of the Original Contract*, [w:] *idem, Essays Moral, Political, and Literary*, red. T.H. Green, T.H. Gross, Liberty Fund, Indianapolis 1982.
- Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1963, t. 1–2.
- Hutcheson F., *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*, red. A. Garret, Liberty Fund, Indianapolis 2002.
- Hutcheson F., *An Inquiry Concerning the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, red. W. Leidhold, Liberty Fund, Indianapolis 2004.
- Kettler D., *The Political Vision of Adam Ferguson*, „Studies in Burke and His Time” 1967, t. IX, nr 1.

- Lis R., *Ku społeczeństwu cywilnemu i bogactwu narodów. Główne koncepcje polityczne i prawne szkockiego Oświecenia*, Akademia Ignatianum–Wydawnictwo WAM, Kraków 2014.
- Marks K., *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. I: *Księga I. Proces wytwarzania kapitału*, tłum. zbiorowy, Książka i Wiedza, Warszawa 1950.
- Marks K., *Nędza filozofii*, tłum. K. Błeszyński, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 4: maj 1846–marzec 1848, tłum. zbiorowy, Książka i Wiedza, Warszawa 1962.
- McDaniel I., *Enlightened History and the Decline of nations: Ferguson, Raynal, and the Contested Legacies of the Dutch Republic*, „History of European Ideas” 2010, t. 36, <https://doi.org/10.1016/j.histeuroideas.2009.11.003>
- Meek R.L., *Smith, Turgot and the “Four Stages” Theory*, „History of Political Economy” 1971, t. 3, nr 1, <https://doi.org/10.1215/00182702-3-1-9>
- Monteskiusz, *O duchu praw*, tłum. T. Boy-Żeleński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003.
- Moore D., *Adam Ferguson. The Poems of Ossian and Imaginative Life of the Scottish Enlightenment*, „History of European Ideas” 2005, t. 31, <https://doi.org/10.1016/j.histeuroideas.2003.11.013>
- Oz-Salzberger F., *Ferguson’s Politics of Action*, [w:] *Adam Ferguson. History, Progress and Human Nature*, red. E. Heath, V. Merolle, Pickering and Chatto, London 2008, <https://doi.org/10.4324/9781315653204>
- Oz-Salzberger F., *Translating the Enlightenment. Scottish Civic Discourse in Eighteenth-Century Germany*, Clarendon Press, Oxford 1995 (cz. III).
- Pascal R., *Property and Society. The Scottish Historical School of the Eighteenth Century*, „Modern Quarterly” 1938, nr 1.
- Phillipson N., *Hume*, Weidenfeld and Nicolson, London 1989.
- Robertson J., *The Scottish Enlightenment and the Militia Issue*, Wydawnictwo John Donald, Edinburgh 1985.
- Rutkowski M., *Rola rozumu w decyzjach moralnych. Etyka Davida Hume’a*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001.
- Sher R., *Adam Ferguson, Adam Smith and the Problem of National Defense*, „The Journal of Modern History” 1989, t. 61, nr 2, <https://doi.org/10.1086/468234>
- Skarbek W.W., *Teoria wartości etycznych D. Hume’a*, Naukowe Wydawnictwo Piotrkowskie, Piotrków Trybunalski 2003.
- Smith A., *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. II, tłum. A. Prejbisz, B. Jasińska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- Smith A., *Lectures on Jurisprudence*, red. R.L. Meek, D.D. Raphael, P.G. Stein, Clarendon Press, Oxford 1978.
- Smith A., *Teoria uczuć moralnych*, tłum. D. Petsch, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1989.
- Śliz A., Szczepański M.S., *Konflikt społeczny i jego funkcje. Między destrukcją a kreacją*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Lublin–Polonia. Sectio I” 2011, t. XXXVI, nr 2.
- Szymaniec P., *Republikanizm dla społeczeństwa handlowego. Myśl polityczno-prawna Adama Fergusona*, Wydawnictwo Uczelniane Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej im. Angelusa Silesiusa w Wałbrzychu, Wałbrzych 2013.
- Teichgraeber R.F. III, *‘Free Trade’ and Moral Philosophy. Rethinking the Sources of Adam Smith Wealth of Nations*, Duke University Press, Durham 1986.
- Waszek N., *Man’s Social Nature. A Topic of the Scottish Enlightenment in its Historical Setting*, Wydawnictwo Peter Lang, wyd. II, Frankfurt am Main–Bern–New York–Paris 1988.
- Wokler R., *Perfectible Apes in Decadent Cultures. Rousseau’s Anthropology Revisited*, „Daedalus” 1978, t. 107, nr 3.
- Zabieglik S., *Wiek doskonałości. Z filozofii szkockiego Oświecenia*, Wydawnictwo Politechniki Gdańskiej, Gdańsk 1997.