

Łukasz Mirocha

Uniwersytet Pomorski w Słupsku

ORCID: 0000-0002-1498-2960

lukasz.mirocha@upsl.edu.pl

<https://doi.org/10.34858/api.4.2025.89>

FRANCIS HUTCHESON O PRAWACH WOJNY

1. Wprowadzenie: wojna i konflikt jako konteksty życia oraz twórczości Francisa Hutchesona

W 1660 r. na tronie połączonych unią Anglii i Szkocji zasiadł Karol II z dynastii Stuartów. Oznaczało to restaurację monarchii po okresie republikańskiej rewolucji Oliviera Cromwella. Karol II dążył do przywrócenia silnej władzy królewskiej, wzorując się na rządach swojego ojca, Karola I. Władając protestancką Anglią, sprzyjał on jednak katolicyzmowi. Szkoci przyjęli powrót na tron przedstawiciela Stuartów z entuzjazmem, jednak Szkocja i Anglia, na skutek uchylecia dorobku ustawodawczego pochodzącego z lat po 1633 r., ponownie stały się odrębnymi królestwami złączonymi jedynie osobą monarchy. Karol II podejmował wysiłki w kierunku przywrócenia systemu episkopalnego, co spotykało się ze sprzeciwem, zwłaszcza w Szkocji. Napięcia na tle religijnym doprowadziły do buntu z 1666 r., skutkującego egzekucjami i zesłaniem części buntowników na Barbados. Napięcia te pogłębiły się za rządów Jakuba II, brata Karola, który był jawnym katolikiem, co nie spotykało się z akceptacją ani w Anglii, ani w Szkocji. Odsunięcie od władzy Jakuba i objęcie jej przez Wilhelma III Orańskiego oraz związana z tym Chwalebna Rewolucja nie złagodziła całkowicie konfliktów

trapiących społeczeństwa Anglii i Szkocji. Szkoci, mimo że nie identyfikowali się z wyznaniem katolickim podzielanym w jawny lub skryty sposób przez Stuartów, oczekiwali powrotu przedstawiciela tej dynastii na tron. Jakub, a następnie jego syn, podejmowali bezskuteczne próby odzyskania władzy, wspierane przez króla Francji. Doszło do przeniesienia konfliktu do Irlandii. Sprzyjający Jakubowi II szkoccy górale ginęli w walkach toczonych z panującym władcą. Szkocję trapiły też wewnętrzne konflikty religijne – w wyznaniowym tyglu ścierały się siły zwolenników systemu episkopalnego, prezbiterian czy nonkonformistów. Unia angielsko-szkocka z 1707 r. wiązała się z gwarancją, że żaden „papista” nie zasiądzie na tronie połączonych królestw. Szkoci wykazywali się ambiwalencją – z sentymentem podchodzili do dynastii Stuartów, wspierając ich dążenia do powrotu na tron, ale jednocześnie odrzucali związany ze Stuartami katolicyzm i do pewnego stopnia akceptowali przedstawicieli dynastii hanowerskiej. Pierwsza połowa XVIII w. była czasem szkockich powstań przeciwko angielskiemu panowaniu, przy czym na insurekcyjnych sztandarach niesiono ideę powrotu dynastii Stuartów do władzy. Ze względu na imię Jakuba II i jego syna Jakuba III – „króla zza morza”, przeszły one do historii jako powstania jakobickie¹.

Szkockie społeczeństwo przełomu XVII oraz XVIII w. dotknięte było nie tylko konfliktami o charakterze politycznym i religijnym. Z jednej strony lud ten cechował się zachowawczością, przesądnością, konserwatyzmem – był to okres intensywnych „polowań na czarownice”, z drugiej strony występowały w nim postawy charakterystyczne dla wczesnej nowożytności – do głosu dochodziła gospodarka oparta na dalekosiężnym handlu, wrażenie robiły odkrycia naukowe, w tym fizyka Newtona. Dostatek i perspektywy wynikające z możliwości rodzącego się kapitalizmu konfrontowane były z plagami wojen czy głodu². Tradycyjne więzi społeczne ulegały coraz większej degradacji. Wojny, mające często podłoże religijne, oraz wczesny kapitalizm prowokowały pytania o to, czy człowiek nie jest z natury egoistyczny³. Tezę taką forsował Thomas Hobbes, a po nim Bernard de Mandeville.

¹ Por. S. Zabieglik, *Historia Szkocji*, Wydawnictwo DJ, Gdańsk 2000, s. 174-236. Zastrzec trzeba, że numeracja wymienionych władców jako zasiadających na tronie Anglii i zasiadających na tronie Szkocji różniła się, np. Jakub II był na tronie Szkocji Jakubem VII. Jakub III (VIII) był jedynie pretendentem do tronów.

² Por. Ch. Harvie, *Scotland. A Short History*, Oxford University Press 2002, s. 110-127.

³ D. Drosos, *Moral sense, private property and justice in Francis Hutcheson's System of Moral Philosophy*, [w:] *Le travail humain au carrefour du droit et de la sociologie: Hommage au Professeur Nikitas Aliprantis*, red. Ch. Mestre, C. Sachs-Durand, M. Storck, Strasbourg 2014, s. 145.

Opisane okoliczności stanowiły tło dla narodzin specyficznej formacji intelektualnej, której nazwa – szkockie oświecenie – pochodzi prawdopodobnie od Williama Roberta Scotta⁴, irlandzkiego badacza zajmującego się ekonomią i filozofią (był on m.in. autorem pracy poświęconej myśli Francisca Hutchesona). Do grona przedstawicieli szkockiego oświecenia zalicza się Davida Hume’a, Adama Smitha, Thomasa Reida, Adama Fergusona⁵. Za ojca czy założyciela tego nurtu uznaje się zaś Francisca Hutchesona⁶.

Szkockie oświecenie nie stanowiło jednolitego prądu intelektualnego. Jego przedstawiciele czerpali od siebie nawzajem, jednak zbiorcza nazwa została im przydana ponad stulecie po okresie ich największej aktywności. Myśliciele szkockiego oświecenia łączyło kilka wspólnych cech. Po pierwsze, zasadniczym przedmiotem ich zainteresowania była ludzka natura⁷. Stanowiła ona punkt wyjścia dla rozważań o charakterze normatywnym. Sądy moralne formułowali oni z odniesieniem raczej do cnót niż do zasad, co będzie charakterystyczne dla późniejszych utylitarystów czy kantowskiej deontologii. Po drugie, na płaszczyźnie epistemologii Szkoci – wpisując się w brytyjską tradycję empiryczną – polegali raczej na uczuciach (stąd określanie Hume’a mianem sentymentalisty) niż na rozumie⁸. W ramach dychotomii racjonalizm–empiryzm, stają po stronie tego drugiego członu. Po trzecie, pomimo burzliwego obrazu tworzącego kontekst historyczny ich twórczości (przynajmniej pierwszego pokolenia twórców szkockiego oświecenia), odrzucali oni spojrzenie Hobbesa – nie była im bliska perspektywa *bellum omnium contra omnes*. Występowali też przeciwko wizji ludzi jako istot egoistycznych, wspólne było im z kolei założenie o towarzyskości człowieka⁹. Christopher Harvie zasadnie pisze, że szkockie oświecenie było pełną sprzeczności miksturą postępowości i konserwatyzmu¹⁰.

⁴ Ch. Harvie, *Scotland. A Short History...*, s. 129.

⁵ Por. A. Broadie, *A Nation of Philosophers*, [w:] *Scotland. A Concise Cultural History*, red. P.H. Scott, Mainstream Publishing 1993, s. 63-64.

⁶ P. Szymaniec, *Uprawnienia pierwotne (naturalne) w myśli polityczno-prawnej oświecenia szkockiego*, „Wrocławskie Studia Erazmiańskie” 2010, z. IV: *Prawa człowieka – idea, instytucje, krytyka*, s. 49; A. Grzebiński, J. Van den Abbeel, *Wstęp tłumaczy*, [w:] F. Hutcheson, *Esej o naturze naszych uczuć i afektów. Przykłady działania zmysłu moralnego*, przeł. A. Grzebiński, J. Van den Abbeel, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2023, s. 45; M. Śliwa, *Teoria piękna w filozofii Francisca Hutchesona*, Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn 2009, s. 9.

⁷ M. Śliwa, *Teoria piękna w filozofii...*, s. 16; A. Broadie, *A Nation of Philosophers...*, s. 69.

⁸ Por. A. Grzebiński, J. Van den Abbeel, *Wstęp tłumaczy...*, s. 40.

⁹ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 5: *Od Hobbesa do Hume’a*, przeł. J. Pasek, J. Pasek, P. Józefowicz, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2005, s. 149; G. Graham, *Francis Hutcheson and Adam Ferguson on Sociability*, „History of Philosophy Quarterly” 2014, vol. 31, no. 4, s. 317.

¹⁰ Ch. Harvie, *Scotland. A Short History...*, s. 131.

Hutcheson, ojciec szkockiego oświecenia, przyszedł na świat w Irlandii, gdzie spędził znaczną część swojego życia. Jego rodzina pochodziła ze Szkocji, skąd musiała emigrować z przyczyn religijnych – był on zatem pośrednio dotknięty skutkami sygnalizowanych wyżej napięć religijnych. Hutcheson, podobnie jak jego ojciec i dziadek, został prezbiteriańskim ministrem, podjął studia w Glasgow – na jednym z trzech najstarszych szkockich uniwersytetów. Objął tam później katedrę filozofii moralnej, jego poprzednikiem był Gershom Carmichael. Hutcheson w swoim życiu wykonywał obowiązki duchownego prezbiteriańskiego, był wykładowcą akademickim, ale też dyrektorem szkoły średniej w Dublinie¹¹.

Niniejszy artykuł dotyczy poglądów Hutchesona na prawną regulację wojny. Poglądy te należy umieścić w szerszym kontekście złożonej i niejednoznacznej filozofii moralnej Hutchesona, stąd kolejna część artykułu prezentuje zręby tej filozofii. Niezbędnym tłem dla rozważań są również poglądy autorów inspirujących Hutchesona i zajmujących się wprost interesującym nas zagadnieniem wojny – przedstawicieli nowożytnej doktryny prawa naturalnego: Grotiusa, Pufendorfa oraz tłumacza dzieł tego ostatniego – Gershoma Carmichaela. Celem pracy jest przybliżenie podstawowych elementów filozofii praktycznej Hutchesona, opisanie jego poglądów na wojnę (zwłaszcza na tle myśli jego poprzedników) oraz ustalenie, czy wykorzystuje on w swoich poglądach na wojnę w pełni potencjał intelektualny tkwiący w formułowanej filozofii. Stawiam tezę, że Hutcheson zaprzepaszcza szansę na wykorzystanie rozwijanej przez siebie teorii zmysłu moralnego na gruncie rozważań o wojnie, polegając w tym zakresie wprost wyłącznie na iusnaturalistycznym elemencie swojej doktryny. W podsumowaniu pracy podjęta zostaje zatem kwestia przydatności poszczególnych elementów myśli Hutchesona w kontekście problemu wojny. W artykule wykorzystuję najważniejsze dzieła autorów tworzących tło rozważań: Grotiusa, Pufendorfa i Carmichaela, zaś w przypadku Hutchesona sięgam tak do pozycji jego autorstwa, jak i dostępnych opracowań.

2. Eklektyzm filozofii moralnej Hutchesona: zmysł moralny, prawo naturalne, Bóg, użyteczność

¹¹ A. MacIntyre, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, przeł. A. Chmielewski et al., Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, s. 361; A. Grzeliński, J. Van den Abbeel, *Wstęp tłumaczy...*, s. 8-10; G. Graham, *Francis Hutcheson and Adam...*, s. 317.

Myśl Hutchesona wpisuje się w wyróżnione powyżej cechy dystynktywne szkockiego oświecenia. Był on badaczem ludzkiej natury, przypisywał ludziom raczej życzliwość niż egoizm, co czyniło go optymistą antropologicznym. Jeśli chodzi o teorię poznania, to skłaniał się ku empiryzmowi, a podstawy moralności wywodził raczej z uczuć (badanych doświadczalnie) niż z działania rozumu. Był jednak Hutcheson – jako pierwszy przedstawiciel nowego nurtu – myślicielem okresu przejściowego. W ten sposób charakteryzuje go Alasdair MacIntyre, pisząc:

Hutcheson okazał się postacią przejściową, a jego filozofia obarczona nieusuwalną chwiejnością. Dzięki oparciu swej pod wieloma względami tradycyjnej koncepcji prawa natury i naszych obowiązków wobec Boga na pewnej wersji nowej teorii idei, w której wykorzystywał język i argumentację Malebranche’a, Shaftesbury’ego i Locke’a, Hutcheson wydawał się przez pewien czas z powodzeniem dowodzić słuszności szkockiej tradycji filozoficznej [...]¹².

Adam Grzebiński i Justyna Van den Abbeel wskazują, że dorobek Hutchesona bywa przesłonięty przez postaci, między którymi rozgrywała się jego aktywność naukowa – Shaftesbury’ego i Hume’a¹³, co również pozycjonuje go jako „postać przejściową”. Abstrahując od doniosłości twórczości Hutchesona, na rzecz takiej oceny przemawia także eklektyzm jego myśli. W interpretacji jego poglądów popularna jest teoria „dwóch systemów”, które niekoniecznie pozostają względem siebie spójne. Pierwszy system oparty ma być na w pewnym stopniu nowatorskiej koncepcji zmysłu moralnego (obecnej przecież wcześniej u Shaftesbury’ego), drugi system opiera się na odniesieniu do teorii prawa naturalnego (tutaj Hutcheson sięga przez Carmichaela do Pufendorfa i Grotiusa), co jest paradoksalne, zważywszy na jego krytykę moralności opartej na prawie¹⁴.

Skoro moralność jest pojmowana uczuciowo, a nie rozumowo, musi istnieć narzędzie, przy pomocy którego sądy takie są odbierane. Szukając go, podążał Hutcheson za Shaftesbury’em, przyjmując i rozwijając jego koncepcję zmysłu moralnego. W *Przedmowie do Eseju o naturze naszych uczuć i afektów* stwierdzał on:

¹² A. MacIntyre, *Czyja sprawiedliwość? Jaka...*, s. 385.

¹³ A. Grzebiński, J. Van den Abbeel, *Wstęp tłumaczy...*, s. 47.

¹⁴ K. Haakonssen, *Natural law and moral philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press 1996, s. 65-67.

To prawda, że rozum jest przyrodzoną władzą umysłu; musimy też przyznać, że wszystkie mające solidne podstawy sztuki i nauki, które pozwalają nam kierować naszymi działaniami, powinniśmy nazwać albo czymś naturalnym, albo udoskonaleniem naszej natury. Jeślibyśmy jednak uznali, że cnota jest całkowicie sztucznym wytworem, wówczas można by wysunąć przeciwko niej najrozmaitsze podejrzenia, gdyby rzeczywiście pozwalała realizować dobro dużych ludzkich grup czy społeczeństw, albo też osób, które w nich sprawują rządy, podczas gdy pojedynczy ludzie lepiej potrafiliby zadbać o własny interes czy też mieliby czerpać większą przyjemność z czynów uznawanych za występne, zwłaszcza jeżeli istnieje prawdopodobieństwo, że uda im się utrzymać to w skrytości. Podejrzeń takich można się całkowicie pozbyć, przyjmując istnienie zmysłu moralnego oraz afektów społecznych, których zaspokojenie za sprawą naszej natury daje nam najbardziej intensywną i trwałą przyjemność¹⁵.

Ten obszerny cytat ujawnia istotę teorii moralnej Hutchesona. Wynikają z niego uznanie dla cnoty, pojmowanej jako nastawienie prospołeczne, a nie egoistyczne, naturalność takiego stanu rzeczy, posiadanie przez człowieka – obok rozumu – również zmysłu moralnego, który odpowiada za moralne oceny. W wypowiedzi Szkota pojawia się wreszcie odwołanie do przyjemności jako kryterium moralnej oceny, co uznać można bez kontrowersji za dziedzictwo epikureizmu oraz antycypację utilitaryzmu. Myśl Hutchesona dostarcza wielu innych składowych późniejszego utilitaryzmu, w tym miejscu pochylić się jednak należy nad problemem zmysłu moralnego.

Hutcheson nie był konsekwentny w swoich rozważaniach dotyczących tego zagadnienia. Najogólniej rzecz ujmując, odróżniał on tradycyjne zmysły, takie jak słuch, wzrok, węch, nazywając je zewnętrznymi, od zmysłów wewnętrznych, do których zaliczał zmysł piękna i zmysł moralny¹⁶. MacIntyre relacjonował, że w ujęciu Hutchesona zmysł moralny, po pierwsze, jest zmysłem – „sprawia, że mamy bezpośrednią świadomość jego swoistych przedmiotów”, po drugie, „działamy pod wpływem tego, czego świadomi jesteśmy dzięki zmysłowi moralnemu”, po trzecie, „przedmioty zmysłu moralnego to jakości specyficzne dla tego zmysłu, odkrywane i rozróżniane wyłącznie dzięki jego działaniu”¹⁷. Hutcheson twierdził, podobnie jak później czynili to Hume i utilitaryści, że tym, co popycha człowieka do działania, nie jest rozum, lecz uczucia przyjemności oraz przykrości, zdaniem Hutchesona odbierane przez zmysł moralny. Uczucia te towarzyszą nie tylko sądom moralnym, ale też

¹⁵ F. Hutcheson, *Przedmowa*, [w:] F. Hutcheson, *Esej o naturze...*, s. 58.

¹⁶ Por. M. Śliwa, *Teoria piękna w filozofii...*, s. 72, 87; G. Scarre, *Utilitarianism*, Routledge, London-New York 2002, s. 54; F. Copleston, *Historia filozofii...*, s. 155-156.

¹⁷ A. MacIntyre, *Czyja sprawiedliwość? Jaka...*, s. 375.

estetycznym, które postrzegane są zmysłem piękna. Tym samym dochodzi w poglądach analizowanego autora do swego rodzaju fuzji etyki z estetyką¹⁸.

Teoria zmysłu moralnego łączyła się u Hutchesona z określoną wizją antropologiczną. Uznawał on, że życzliwość okazywana innym sprawia nam przyjemność, przez co odczuwamy ją jako moralnie dobrą. Hutcheson brał udział w dyskusji dotyczącej przyrodzonych właściwości człowieka, forsując jego życzliwość wbrew zwolennikom egoistycznej interpretacji ludzkiej natury: Hobbes'owi i Mandeville'owi¹⁹. Ten ostatni polemizował z Shaftesbury'm, którego Hutcheson bronił. Mandeville twierdził, że tym, co pozwala społeczeństwu na rozwój, nie jest dobroć poszczególnych ludzi, ich cnota czy altruizm, lecz prywatne przywary z egoizmem na czele. Pogląd Mandeville'a ma wymiar deskryptywny – codzienna praktyka nie dostarcza dowodów na ludzką dobroć, oraz normatywny – to nie zachowania dobre przynoszą pożytek społeczeństwu jako całości, lecz zachowania egoistyczne. Społeczeństwo złożone z wyłącznie dobrych jednostek pozostawałoby bierne, niezmiennie, tymczasem negatywne cechy wymuszają działania im zapobiegające. Co więcej, prywatne przywary, takie jak skłonność do luksusu czy próżność, popychają ludzi do działań, które, służąc zaspokojeniu tych zachcianek, przynajmniej pośrednio służą społeczeństwu²⁰.

Forsując optymizm antropologiczny Hutcheson odrzucał fundowanie moralności (cnoty) na miłości własnej, przekonując również, że dobroć jest dla człowieka naturalna:

Jest wielu naprawdę cnotliwych ludzi, którzy nie potrafią wyjaśnić, czym jest cnota. Niektórzy wiedzą najbardziej życzliwy i bezinteresowny żywot, chociaż nigdy nie pouczono ich, że jedynym źródłem ich działań jest miłość własna. Jest wiele bardzo różnych opinii na temat optyki, wiele sprzecznych opisów funkcjonowania słuchu, rozmyślnego ruchu, trawienia i innych działań naturalnych, ale w rzeczywistości moce, które prowadzą do tych działań, u ludzi o dobrym zdrowiu czynią to z wystarczającą stałością i jednorodnością niezależnie od tego, co na ich temat sądzimy²¹.

Drugim filarem, na którym opierała się filozofia praktyczna Hutchesona, było prawo naturalne. Wątek ten nie był istotny w pierwszych pracach Szkota – *An inquiry into*

¹⁸ Por. A. MacIntyre, *Krótką historia etyki. Historia filozofii moralności od czasów Homera do XX wieku*, przeł. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1995, s. 215; M. Śliwa, *Teoria piękna w filozofii...*, s. 50, 56; D. Drosos, *Moral sense, private...*, s. 148.

¹⁹ M. Śliwa, *Teoria piękna w filozofii...*, s. 17, 122; A. MacIntyre, *Krótką historia etyki...*, s. 214-217.

²⁰ F. Copleston, *Historia filozofii...*, s. 154; G. Graham, *Francis Hutcheson and Adam...*, s. 318, 328.

²¹ F. Hutcheson, *Przedmowa...*, s. 51.

*the original of our ideas of beauty and virtue*²², składającej się z dwóch traktatów: *An Inquiry Concerning Beauty, Order, etc.* oraz *An Inquiry Concerning the Original of our Ideas of Virtue or Moral Good* ani *Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections*, wydanej łącznie z *Illustrations upon the Moral Sense*²³. Prawo naturalne odgrywało doniosłą rolę w wydanej pośmiertnie, ale napisanej prawdopodobnie w 1737 r. pracy *A System of Moral Philosophy in Three Books*²⁴.

System filozofii moralnej uchodzi za dzieło podsumowujące poglądy etyczne Hutchesona²⁵. W pierwszej księdze dzieła Hutcheson zainteresowany był teorią zmysłu moralnego, ale druga stanowiła wykład dotyczący teorii prawa naturalnego. Trzecia księga, mająca charakter najbardziej praktyczny, aplikacyjny, zawierała komentarz do unormowań podstawowych problemów społecznych, takich jak małżeństwo, stosunki między rodzicami a dziećmi, panami a sługami, podstawy rządu politycznego, ale też do prawa wojny i pokoju.

Hutcheson, opisując teorię prawa naturalnego, inspirował się nowożytnymi poprzednikami: Grotiusem oraz Pufendorfem, którego poznał prawdopodobnie za pośrednictwem swojego poprzednika w katedrze filozofii moralnej Uniwersytetu w Glasgow – Gershoma Carmichaela²⁶. Piotr Szymaniec referuje, że:

Hutcheson wyróżnił aż pięć podziałów uprawnień i jedenaście ich kategorii. 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 aprobachie 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” – bronić przy użyciu przemocy, natomiast po ustanowieniu państwa bronią ich jego instytucje²⁷.

Dostrzec trzeba, że – podążając szlakiem wyznaczonym przez Grotiusa czy Pufendorfa – Hutcheson nie wywodził prawa naturalnego od Boga. Nie oznacza to

²² F. Hutcheson, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises*, Liberty Fund, Indianapolis 2004.

²³ F. Hutcheson, *Esej o naturze naszych...*

²⁴ F. Hutcheson, *A System of Moral Philosophy in Three Books*, vol. I and II, London 1755.

²⁵ Por. M. Śliwa, *Teoria piękna w filozofii...*, s. 13; G. Scarre, *Utilitarianism...*, s. 55; A. Grzebiński, J. Van den Abbeel, *Wstęp tłumaczy...*, s. 12.

²⁶ A. MacIntyre, *Czyja sprawiedliwość? Jaka...*, s. 363, 366; K. Haakonssen, *Natural law and moral...*, s. 66, 71.

²⁷ P. Szymaniec, *Uprawnienia pierwotne (naturalne)...*, s. 52-53; por. D. Drosos, *Moral sense, private...*, s. 150-151.

jednak, że prezbiteriański minister pomijał go w swojej teorii moralnej. Bóg jest tym, kto wszczepił człowiekowi zmysły wewnętrzne – zmysł moralny i zmysł piękna, więc pośrednio wpływa on na treść uprawnień naturalnych²⁸.

Uznawany za twórcę utilitaryzmu Jeremy Bentham występował przeciwko koncepcji prawa naturalnego, a zainicjowany przez niego prąd myślowy był odpowiedzialny za wymazanie z jurysprudencji na blisko dwa stulecia sposobu myślenia opartego na uprawnieniach naturalnych. Co istotne, Bentham występował również przeciwko koncepcji zmysłu moralnego i filozofii opartej na innym „wynalazku” szkockiego oświecenia – zdrowym rozsądku (*common sense*)²⁹. Niemniej Hutcheson bywa w zasadny sposób uznawany za jednego z ojców brytyjskiego utilitaryzmu³⁰. Szukając źródeł takiej afiliacji wskazać trzeba, że jako pierwszy posłużył się on regułą nazwaną później przez Benthama zasadą użyteczności. Już w *An inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue* stwierdzał Hutcheson, że „takie działanie jest najlepsze, które powoduje największe szczęście jak największej liczby, a najgorsze jest to, które w ten sam sposób powoduje niedolę”³¹. W *Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections* przedstawiał Hutcheson koncepcję matematyzacji moralności, co również było antycypacją późniejszych poglądów Benthama³². Szkot bywał konsekwencjalistą, co również pozwala upatrywać w jego myśli początków utilitaryzmu³³.

3. Nowożytna doktryna prawa naturalnego wobec wojny

Wczesna nowożytność była w Europie okresem brutalnych wojen będących w znacznej mierze pokłosiem reformacji. Szacuje się, że na terenach Świętego Cesarstwa Rzymskiego wojna trzydziestoletnia skutkowałą redukcją populacji o 30%, a jej odrodzenie zajęło kolejne 100 lat po pokoju zawartym w Münster i Osnabrück³⁴.

²⁸ M. Śliwa, *Teoria piękna w filozofii...*, s. 133; D. Drosos, *Moral sense, private...*, s. 149.

²⁹ J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, przeł. B. Nawroczyński, PWN, Kraków 1958, s. 36, przypis nr 1.

³⁰ Por. Ch. Harvie, *Scotland. A Short History...*, s. 130; G. Scarre, *Utilitarianism...*, s. 57. Przeciwnie stanowisko prezentują MacIntyre (*Czyja sprawiedliwość? Jaka...*, s. 365) oraz K. Haakonssen, *Natural law and moral...*, s. 76.

³¹ „[...] 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 of Our...*, s. 125; por. F. Copleston, *Historia filozofii...*, s. 158.

³² Por. F. Hutcheson, *Esej o naturze naszych...*, s. 94-101; M. Śliwa, *Teoria piękna w filozofii...*, s. 80, 125-127.

³³ G. Scarre, *Utilitarianism...*, s. 53, 55.

³⁴ Por. L.E. Wolke, G. Larsson, N.E. Villstrand, *Wojna trzydziestoletnia. Europa i świat 1618-1648*, przeł. W. Łygaś, Bellona, Warszawa 2010, s. 257-263.

Nieustające konflikty zbrojne stały się inspiracją dla rozważań nad normatywnym wymiarem wojny, a szczególną rolę odegrały w tej dziedzinie postaci protestanckich myślicieli: Hugo Grotiusa oraz Samuela von Pufendorfa³⁵. Pierwszy z nich przedstawił niemal zsekularyzowaną wizję prawa naturalnego³⁶, a w jego rozprawie *O prawie wojny i pokoju* tytułowe stany są punktem wyjścia dla ogólniejszych rozważań prawnych. Na szkocki grunt dorobek Grotiusa i Pufendorfa sprowadził Gershom Carmichael.

Swój traktat rozpoczął Grotius od zadania dwóch podstawowych pytań: czym jest wojna i czym jest prawo. Przez wojnę rozumiał on „stan, w jakim znajdują się osoby toczące spór przy użyciu siły”³⁷. Odróżniał wojny publiczne od wojen prywatnych³⁸ i zapowiadał, że przedmiotem jego studiów będzie to, czy są wojny sprawiedliwe i co jest sprawiedliwe w ich trakcie, czyli kwestie *ius ad bellum* oraz *ius in bello*. Jako kryterium uznania prawa do wojny uznawał Grotius sprawiedliwość – „Niesprawiedliwe zaś jest to, co pozostaje w sprzeczności z naturą społeczeństwa złożonego z istot rozumnych”³⁹. Oprócz takiego znaczenia pojęcia prawa (odnoszonego do prawa do wojny) wyróżniał on jeszcze prawo jako uprawnienie odnoszące się do konkretnej osoby, traktowane jako kwalifikacja do posiadania czegoś lub określonego działania. W trzecim znaczeniu termin „prawo” oznaczał po prostu przepis prawny. Grotius doszukiwał się u Arystotelesa i w starożytnym prawie hebrajskim podziału, który był z jego perspektywy najbardziej istotny – dystynkcji prawa naturalnego oraz prawa pozytywnego. To pierwsze definiował Grotius jako „nakaz prawego rozumu, który wskazuje, że w każdej czynności, zależnie od jej zgodności lub niezgodności z rozumną naturą człowieka, tkwi moralna ohyda lub moralna konieczność i w konsekwencji Bóg, który jest twórcą natury, czynności takiej zabrania lub ją nakazuje”⁴⁰. Należy zwrócić uwagę, że struktura przedstawionego rozumowania była bliźniaczo podobna do tego, które sformułuje

³⁵ Dostrzec trzeba, że nie wszyscy myśliciele wyciągnęli z tych okoliczności wnioski o konieczności „moralizacji” wojny poprzez objęcie jej prawnymi regulacjami; stanowisko Grotiusa można traktować jako milczącą polemikę z tezami współczesnego jemu Hobbesa, por. L. Douglas, A. Sarat, M.M. Umphrey, *Law and War: An Introduction*, [w:] A. Sarat, L. Douglas, M.M. Umphrey, *Law and War*, Stanford University Press 2014, s. 7-9.

³⁶ P. Szymaniec, *Uprawnienia pierwotne (naturalne)*..., s. 45; L. May, *War Crimes Trials during and after war*, [w:] A. Sarat, L. Douglas, M.M. Umphrey, *Law and War*..., s. 199.

³⁷ H. Grotius, *Trzy księgi o prawie wojny i pokoju w których znajdują wyjaśnienie prawo natury i prawo narodów a także główne zasady prawa publicznego*, t. 1, przeł. R. Bierzanek, PWN, Warszawa 1957, s. 86.

³⁸ Wojny publiczne to te prowadzone przez osoby „sprawujące jurysdykcję”, prywatne – przeciwnie. Grotius rozważa, czy wojny prywatne są zgodne z prawem natury, dochodząc do wniosku, że kryterium rozstrzygnięcia powinna być dostępność drogi sądowej – jeśli istnieje możliwość dochodzenia swoich praw przed sądem, wojna prywatna nie może być uzasadniona; ibidem, s. 153-154. Problem wojen publicznych jest dla Grotiusa punktem wyjścia do refleksji nad suwerennością; ibidem, s. 169 i n.

³⁹ Ibidem, s. 88.

⁴⁰ Ibidem, s. 92.

Hutcheson, z tą różnicą, że u Szkota rozum zostanie zastąpiony przez zmysł moralny. Prawo natury w ujęciu Grotiusa uniezależnia się od Boga – jest ono „do tego stopnia niezmiennie, że sam Bóg nie może go zmienić. [...] nawet Bóg nie może sprawić, by dwa razy dwa nie było cztery, ani też, by to, co w sobie jest złe, nie było takim”⁴¹. Prawo pozytywne dzielił Grotius na prawo ludzkie i prawo boskie, zwracając uwagę, że tym, co to ostatnie odróżnia od prawa naturalnego, jest to, że powstało z woli boskiej⁴².

Problem sprawiedliwości wojny polecał Grotius rozpatrywać z punktu widzenia prawa natury. Autor *O prawie wojny i pokoju* negował to, by zasady natury pozostawały w sprzeczności z wojną. „Prawo zaś rozum i natura społeczeństwa, o której będziemy jeszcze szerzej rozprawiali, nie zabrania wszelkiej przemocy, ale tylko takiej, która pozostaje w sprzeczności ze społeczeństwem, to znaczy, która narusza prawo innych”⁴³, pisze Grotius. Interesujące, że wsparcia dla tezy dotyczącej zgodności niektórych wojen z prawem natury doszukiwał się on w historii Abrahama, pisał jednak, że wykazanie tej samej tezy na gruncie prawa pozytywnego boskiego może być trudniejsze⁴⁴. Dostrzegał on też różnicę w tym przedmiocie między nakazami płynącymi z Nowego i Starego Testamentu.

Analizując usprawiedliwione przyczyny rozpoczęcia wojny, Grotius wskazywał na te wywodzące się z prawa do obrony, przy czym mogło chodzić o obronę przed napadami bezpośrednią, ale też spodziewaną, o ile jest ona niewątpliwa. „Przyznaję, że jeżeli napastnik chwyta za broń i to w taki sposób, że jest rzeczą jasną, iż czyni to w celu zabicia nas, można uprzedzić zbrodnię”⁴⁵, pisze. Uzasadniona będzie wojna w obronie mienia, terytorium⁴⁶, ale też działania podejmowane w celu ich odzyskania, jeśli utrata nastąpiła na skutek wojny niesprawiedliwej. Wojna może służyć wyłącznie przywróceniu stanu zgodnego z prawem, a nie polepszeniu pozycji podmiotu ją wszczynającego.

Oprócz warunków substancjalnych formułował Grotius także warunki formalne przesądzające o sprawiedliwości wojny. Ze względu na wykluczenie wojen prywatnych, władza publiczna jest jedynym podmiotem uprawnionym do wszczęcia wojny. Innym warunkiem formalnym sprawiedliwości wojny jest – w niektórych sytuacjach – jej

⁴¹ Ibidem, s. 93.

⁴² Ibidem, s. 97.

⁴³ Ibidem, s. 107.

⁴⁴ Ibidem, s. 110.

⁴⁵ Ibidem, s. 239. Por. P. Szymaniec, *Wojna i pokój w myśli politycznej i prawnej XVIII stulecia*, [w:] *Wojna i pokój. Wybrane zagadnienia prawno-historyczne*, red. E. Kozerska, P. Sadowski, A. Szymański, Uniwersytet Opolski, Opole 2013, s. 130.

⁴⁶ Przy okazji problemu grabieży mienia i aneksji terytorium Grotius dyskutuje genezę prawa własności, rozpatrując koncepcję pierwotnego uwłaszczenia; ibidem, s. 262 i n., 279 i n.

formalne wypowiedzenie. Grotius stwierdzał, że „Prawo natury nie wymaga żadnego wypowiedzenia wojny, jeśli chodzi o obronę przed przemocą albo gdy ten, kto dopuścił się przestępstwa, sam domaga się kary”⁴⁷. Nie jest również wymagane przez prawo naturalne wypowiedzenie wojny, gdy służy ona odebraniu rzeczy należących do strony inicjującej wojnę. W takich sytuacjach, mimo braku nakazu ze strony prawa naturalnego, wypowiedzenie wojny jest „uczciwe i godne pochwały”⁴⁸. Wypowiedzenie wojny może być warunkowe (połączone z żądaniem zwrotu rzeczy, które w razie spełnienia zapobiega wojnie) lub bezwarunkowe. Prawo narodów i zwyczaje mogą, jak podawał Grotius, przewidywać odmienne względem prawa naturalnego wymogi związane z wypowiedzaniem wojny⁴⁹.

Duża część *O prawie wojny i pokoju* poświęcona jest kazuistycznym rozważaniom na temat zachowania w trakcie wojny, których nie ma potrzeby przytaczać w niniejszym tekście⁵⁰.

Grotius swoim dziełem wyznaczył zakres problemów poruszanych przez późniejszych iusnaturalistów oraz sposób rozumowania na tej płaszczyźnie odbiegający od wcześniejszych, opartych na teologii poglądów. Za kontynuatora myśli Grotiusa uznać można Samuela von Pufendorfa, który poruszał temat wojny w dziele *Of the Law of Nature and Nations*. Pufendorf nieco inaczej niż Grotius podchodził do zagadnienia przemocy. Stwierdzał on, że nic nie jest bardziej zgodne z prawem natury niż to, że człowiek nie powinien kierować przemocą i ran wobec innych ludzi, powinien z kolei kierować się uprzejmością oraz poczuciem ludzkości (*humanity*)⁵¹. Grotius, przypomnijmy, przyjmował bardziej „nonkognitywną” postawę, twierdząc, że nie da się *in abstracto* potępić lub pochwalić wojny. Postępowanie według prawa naturalnego miało w ocenie Pufendorfa doprowadzić do stanu pokoju, szczęśliwości oraz bezpieczeństwa. Niemiecki prawnik wyróżnił trzy zasadnicze przyczyny wojny sprawiedliwej. Pierwszą jest obrona nas samych oraz naszego mienia przed atakami. Drugą przyczyną może być ochrona przysługujących nam praw w sytuacji, gdy ktoś zobligowany do ich przestrzegania tego nie czyni; Pufendorf odwoływał się w tym kontekście do obowiązku zapłaty, egzekucji, której może służyć sprawiedliwa wojna.

⁴⁷ H. Grotius, *Trzy księgi o prawie wojny i pokoju w których znajdują wyjaśnienie prawo natury i prawo narodów a także główne zasady prawa publicznego*, t. 2, przeł. R. Bierzanek, PWN, Warszawa 1957, s. 246.

⁴⁸ Ibidem, s. 247.

⁴⁹ Ibidem, s. 248-253.

⁵⁰ Szerzej na temat doktryny Grotiusa: L. May, *War Crimes Trials...*, s. 199-203 oraz eseje zebrane w tomie *Grotius and Law*, red. L. May, E. McGill, Ashgate Publishing Company 2014.

⁵¹ S. Pufendorf, *Of the Law of Nature and Nations. Eight Books*, printed for J. Walthoe, R. Wilkin, J. and J. Bokwicke, S. Birt, T. Ward, T. Osborne, London 1719, s. 833.

Trzecią wymienioną przez niego przyczyną było uzyskanie rekompensaty za przeszłe szkody i krzywdy oraz zapobieżenie podobnym w przyszłości⁵². Pufendorf zastrzegał, podobnie jak Grotius, że przyczyny wojny, zwłaszcza ofensywnej, powinny być oczywiste oraz niewątpliwe; rozróżniał on wojny obronne i ofensywne, uznając, że obydwa typy mogą być sprawiedliwe⁵³.

W refleksji Pufendorfa na temat wojny istotne znaczenie odgrywał moment przejścia od stanu natury do stanu państwowego. W stanie państwowym prowadzone są wojny publiczne – toczone między podmiotami formalnie równymi albo takimi, które podmioty równe udają. Wojna porównywana była przez niemieckiego prawnika do przestępstwa i w tym kontekście różnica między stanem natury a stanem państwowym jest znacząca. W stanie państwowym metodą rozstrzygania sporów powinno być skorzystanie z sądu; mówiąc współczesnym językiem – to państwo ma monopol na władzę i przemoc. Skorzystanie z przemocy w celu dochodzenia praw przez jednostkę – wojna prywatna – byłaby przestępstwem, co nie wyklucza jednak prawa do samoobrony jednostek⁵⁴.

Komentując zagadnienia *ius in bello* rozważał Pufendorf zasadę proporcjonalności, zauważając, że powinna ona mieć zastosowanie w sporach rozstrzyganych przez sądy, ale niekoniecznie musi obowiązywać w konfliktach zbrojnych. Cele wojny są inne niż cele wymiaru sprawiedliwości, więc adekwatność zbrojnej odpowiedzi na atak nie zawsze musi być zachowana. Zauważyć przy tym należy, że nawet odchodząc od zasady proporcjonalności, uczestnik wojny związany powinien być regułami prawa naturalnego, które zmierzają do ograniczenia przemocy⁵⁵.

Dystynkcje tworzące osie rozważań Grotiusa i Pufendorfa omawiał Gershom Carmichael, będący pierwszym profesorem w katedrze filozofii moralnej Uniwersytetu w Glasgow. Budował on swoje poglądy wokół kwestii: wojna sprawiedliwa – wojna niesprawiedliwa⁵⁶, wojna publiczna – wojna prywatna, prawo naturalne – prawo narodów, wypowiedzenie wojny. Wiele miejsca poświęcał również kwestii nabywania własności na skutek działań wojennych.

Podstawowym problemem, który stawiał Carmichael, była oczywiście definicja wojny. Stwierdzał on, że to, co można powiedzieć o samoobronie i dochodzeniu swoich

⁵² Ibidem, s. 834.

⁵³ Ibidem, s. 835.

⁵⁴ Ibidem, s. 839-841.

⁵⁵ Ibidem, s. 837-838, 844.

⁵⁶ Przypomnieć warto, że rozróżnienie to pochodzi od św. Augustyna, por. P. Szymaniec, *Wojna i pokój w myśli...*, s. 129.

praw z użyciem przemocy między jednostkami w stanie natury, jest również prawdziwe w odniesieniu do konfliktów pomiędzy grupami ludzi, połączonych umową lub więzią tworzonego rządu⁵⁷. Zauważyć trzeba, że oznacza to zrównanie wojen prywatnych i publicznych w większym stopniu niż to dopuszczane przez Grotiusa czy Pufendorfa. Szkot nie przyjmował bezkrytycznie definicji wojny prezentowanych przez Grotiusa i Tacyta – stwierdzał, że wojna nie jest ze swej natury czymś właściwym wyłącznie państwowi⁵⁸. Zgadzał się Szkot z Grotiusem, który twierdził, że każdą wojnę sprawiedliwą poprzedza jakaś krzywda, która jest naruszeniem prawa naturalnego lub realnego (*real right*)⁵⁹.

W odniesieniu do wypowiedzenia wojny Carmichael powtarzał myśl Grotiusa, podążając za jego rozróżnieniem wymogów prawa naturalnego i prawa narodów na tej płaszczyźnie. Nie podzielał on poglądu Hobbesa oraz innych autorów traktujących prawo narodów jako jedną z gałęzi prawa naturalnego – dostrzegał, że dla większości myślicieli prawo narodów ma szersze znaczenie niż prawo naturalne⁶⁰. Carmichael podzielał pogląd, w myśl którego prawo naturalne jest dyktatem prawego rozumu, obejmującym nakazy lub zakazy, wprost czy pośrednio pochodzące od Boga, z kolei dobrowolne (*voluntary*) prawo narodów uzyskało swoją moc obowiązującą z woli wszystkich lub wielu narodów⁶¹. Dobrowolne prawo narodów może polegać na umowach lub zwyczaju, czyli opierać się na zgodzie adresatów, a nie woli wyższego względem nich podmiotu (prawodawcy w postaci rozumu lub Boga). Problemem było według Carmichaela to, do jakiego stopnia jest ono wiążące. Szkot oczekiwał od władców uczciwości – nie powinni oni odchodzić od przewidzianych zwyczajowo reguł bez uprzedniego poinformowania innych aktorów⁶².

Komentując traktaty pokojowe, Carmichael skłaniał się ku argumentom Grotiusa, uznając stanowisko Pufendorfa⁶³ za zbyt pobłażliwe względem strony, która wymusiła opierający się na strachu pokój przy użyciu siły. Poglądy Niemca w tym zakresie nie były zdaniem Carmichaela wystarczająco przyjazne ludzkiej społeczności. Nie może być

⁵⁷ G. Carmichael, *Natural Rights*, [w:] *Natural Rights on the Threshold of the Scottish Enlightenment. The Writings of Gershom Carmichael*, red. J. Moore, M. Silverthorne, Liberty Fund 2002, s. 199.

⁵⁸ Ibidem, s. 200.

⁵⁹ Ibidem.

⁶⁰ Ibidem, s. 200-202.

⁶¹ Ibidem, s. 203.

⁶² Ibidem, s. 204.

⁶³ Por. S. Pufendorf, *Of the Law of Nature...*, s. 854.

tak, że pokój jest tymczasowy i staje się przyczyną kolejnej wojny ze względu na niesprawiedliwość warunków, na których jest fundowany⁶⁴.

Poglądy trzech komentowanych dotychczas myślicieli są do siebie zbliżone, ewentualne rozbieżności nie mają fundamentalnego znaczenia, przypominają „spór w rodzinie”. Grotius pisał w sposób niezwykle erudycyjny – sięgał do starożytnych filozofów, budował argumenty oparte na Starym i Nowym Testamencie, historii Rzymu, praktyce starożytnych Hebrajczyków, ale też na historii jemu współczesnej. Pufendorf i Carmichael nie opatrywali swoich rozważań dotyczących wojny tak barwnymi ilustracjami, ale też przyświecający im cel był inny – Grotius uczynił wojnę punktem wyjścia dla rozważań nad prawem, tymczasem dla Niemca i Szkota to prawo jest punktem wyjścia dla refleksji nad wojną, która jest tylko jednym z poruszanych tematów. Pufendorf z uznaniem odnosił się do Grotiusa, zaś jeszcze późniejszy Carmichael do dorobku obydwu swoich poprzedników.

4. Hutcheson o prawach wojny

Jak wskazano wyżej, filozofia praktyczna Hutchesona opiera się na dwóch filarach: koncepcji zmysłu moralnego oraz prawie naturalnym. W porównaniu do Grotiusa, Pufendorfa, a nawet Carmichaela związki prawa i polityki z filozofią moralną wydają się być u Hutchesona ściślejsze⁶⁵. Pod znakiem zapytania stoi zatem, czy eklektyzm myśli Hutchesona przekłada się na odmienną jego zapatrywań na problem wojny w porównaniu z przedstawionymi dotychczas poglądami iusnaturalistów.

Zdaniem: „Wojna jest stanem tych, którzy za pośrednictwem przemocy bronią albo dochodzą swoich praw”⁶⁶ rozpoczął swój wywód dotyczący wojny Hutcheson. W zdaniu tym nawiązanie do stanowiska Gershoma Carmichaela było więcej niż czytelne. Dalej Hutcheson stwierdzał, że prawa wojny między państwami są takie same jak między jednostkami w stanie natury, co również jest powtórzeniem utartych przez jego poprzednika reguł. Hutcheson dostrzegał rozróżnienie wojen publicznych i prywatnych, wskazując, że te ostatnie są toczone przez ludzi w ich własnym imieniu, tymczasem wojny publiczne prowadzone są przez władze państwa lub najwyższego władcę

⁶⁴ G. Carmichael, *Natural Rights...*, s. 209.

⁶⁵ Por. M. Śliwa, *Teoria piękna w filozofii...* s. 127; P. Szymaniec, *Uprawnienia pierwotne (naturalne)...*, s. 71.

⁶⁶ F. Hutcheson, *A System of Moral Philosophy...*, vol. II, s. 347. W tamtym okresie definicję tę powtarza też Emer de Vattel w swoim *Prawie narodów*, por. S.M. Grochalski, *Ius ad bellum. Od prawa do bezprawia*, [w:] *Wojna i pokój. Wybrane...*, s. 29.

(*supreme governor*) co najmniej po jednej ze stron konfliktu⁶⁷. Gdy wojna jest prowadzona przez władze dwóch suwerennych państw, nazywa się ona wojną formalną (*solemn war*), co wiąże się z koniecznością wypowiedzenia wojny oraz związaniem stron nie tylko prawem naturalnym, ale również zwyczajami narodów⁶⁸. W tym zakresie Hutcheson polegał w całości na opisie Grotiusa⁶⁹. Hutcheson podzielał pogląd, że wojna obronna nie wymaga – z punktu widzenia prawa natury – wypowiedzenia. Opatruje go argumentem opartym na pragmatyzmie – wypowiedzenie mogłoby dać wrogowi czas na przygotowanie i pozbawić naród najlepszej okazji do „czynienia sprawiedliwości”⁷⁰.

Wojnami publicznymi określał Hutcheson te, w których co najmniej jedna ze stron posiada władzę państwową. W tej kategorii, oprócz wojen formalnych (*solemn war*), mieszczą się zatem wojny domowe polegające na tłumieniu buntu, tumultu. Szkot podawał na pozór abstrakcyjny przykład monarchii, w której władca dzierży całość władzy i zмага się ze zbrojnym oporem oraz sytuacji, w której zbrojny spór rozgrywa się między zwolennikami frakcji zgromadzenia ludowego czy senatu. Trudno nie dopatrzeć się w podawanych przykładach inspiracji historią Anglii XVII wieku. Co istotne, Hutcheson przekonywał, że w takich wypadkach, podobnie jak w sytuacji wojny formalnej, należy gwarantować ludzkie traktowanie kombatantów, gdyż strony mogą mieć usprawiedliwione powody do sprzeciwu wobec władzy⁷¹. Uznanie dla należytego traktowania korzystających z prawa do oporu współgra z politycznymi poglądami Hutchesona, który kwestionował naturalne prawo jednostki do rządzenia innymi, wskazując, że władza powinna opierać się na zgodzie; optował on na rzecz dystrybucji, a nie koncentracji władzy⁷².

Po uwagach definicyjnych Hutcheson przystąpił do analizy praw i obowiązków stron biorących udział w konflikcie oraz stron weń niezaangażowanych. W pierwszej kolejności wskazywał Szkot, że strony, jeśli nie zrobiły tego przed wszczęciem wojny, powinny złożyć deklaracje dotyczące swoich roszczeń, tak by posiadały świadomość wzajemnych oczekiwań i ich uzasadnień. Dotyczy to również strony broniącej się. Deklaracje powinny być znane stronom konfliktu oraz podmiotom trzecim, co ma

⁶⁷ F. Hutcheson, *A System of Moral Philosophy...*, vol. II, s. 347.

⁶⁸ Ibidem, s. 348. Zauważyć trzeba, że zwyczaj był ówczesniej podstawowym źródłem *ius in bello*, por. S.M. Grochalski, *Ius ad bellum. Od prawa...*, s. 32.

⁶⁹ Por. H. Grotius, *Trzy księgi o prawie...*, t. 2, s. 240-253.

⁷⁰ F. Hutcheson, *A System of Moral...*, vol. II, s. 348.

⁷¹ Ibidem, s. 349.

⁷² K. Haakonssen, *Natural law and moral...*, s. 76.

pokazać, że przemoc nie jest stosowana na wzór rabusiów czy piratów, niezależnie od kryteriów słuszności czy sprawiedliwości⁷³.

Zarówno w odniesieniu do wojen publicznych, jak i tych toczonych przez jednostki rozważać można, zdaniem Hutchesona, usprawiedliwione przyczyny, czas rozpoczęcia, moment, do którego mogą być prowadzone oraz metody ich prowadzenia. W ten sposób systematyzował Szkot swoje dalsze refleksje dotyczące *ius ad bellum* oraz *ius in bello*.

Rozważając uprawnione przyczyny wojny podawał Hutcheson w pierwszej kolejności odpowiedź na naruszenie praw doskonałych (*perfect rights*)⁷⁴. Drugą przyczyną było potencjalne zagrożenie ze strony podmiotu zyskującego siłę, co może zagrażać jego sąsiadom. W tym zakresie zastrzegał Hutcheson, że chodzi o wyjątkową konieczność i stan, w którym państwa nie są w stanie osiągnąć celu utrzymania równowagi sił drogą pokojową – za pośrednictwem przemysłu czy handlu⁷⁵. Trzecią sytuacją, w której wojna może być sprawiedliwa, był zdaniem Hutchesona przypadek udzielenia pomocy stronie – sąsiadowi – zaatakowanemu w niesprawiedliwy sposób. W tym zakresie Szkot, podobnie jak wcześniej Grotius, doszukiwał się analogii między sytuacją jednostki w stanie natury (*natural liberty*) a pozycją państw⁷⁶. Przedstawiony katalog nie odbiega istotnie od tych formułowanych przez poprzedników, Hutcheson wyrażał przy pomocy własnego instrumentarium filozoficznoprawnego to, co wcześniej rozważali Grotius, Pufendorf i Carmichael).

Dopuszczając atak wyprzedzający (druga przyczyna wojny sprawiedliwej), wyznaczał Hutcheson najwcześniejszy moment, w którym może zostać zainicjowana wojna – gdy zagrożenie jest na tyle istotne, że wszczęcie wojny staje się konieczne. Komentował on również dopuszczalny czas trwania wojny – uzasadnione jest to do czasu osiągnięcia „naprawczych” celów wojny: przywrócenia przestrzegania praw doskonałych, uzyskania rekompensaty za ich naruszenie. Ograniczone celami wojny sprawiedliwej są też metody działania kombatantów – wojna powinna zdaniem

⁷³ F. Hutcheson, *A System of Moral...*, vol. II, s. 349.

⁷⁴ Piotr Szymaniec wyjaśnia, posługując się nazwą „prawa bezwzględne” w odniesieniu do *perfect rights*, że „Uprawnienia bezwzględne to takie, których można było w okresie przedpaństwowym – Hutcheson używa terminu wziętego od Pufendorfa: »system naturalnej wolności« – bronić przy użyciu przemocy, natomiast po ustanowieniu państwa bronią ich jego instytucje. Interes społeczeństwa wymaga bowiem stałego utrzymywania i ochraniać uprawnień bezwzględnych, ponieważ ciągle ich naruszanie sprawiłoby, że ludzkie życie stałoby się nie do zniesienia. 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”, P. Szymaniec, *Uprawnienia pierwotne (naturalne)...*, s. 52-53.

⁷⁵ Atak wyprzedzający dopuszczał też de Vattel, por. P. Szymaniec, *Wojna i pokój w myśli...*, s. 134.

⁷⁶ F. Hutcheson, *A System of Moral...*, vol. II, s. 351. Por. P. Szymaniec, *Wojna i pokój w myśli...*, s. 133.

Hutchesona polegać na otwartym ścieraniu się sił, a nie na mordowaniu jeńców, uprowadzonych, barbarzyństwie względem kobiet czy dzieci⁷⁷. Słysząc w tej wypowiedzi wpływ poprzedników – Pufendorfa i Grotiusa, którzy widzieli w wojnie próbę sił ścierających się stron. Hutcheson wyrażał się z aprobatą o pojawiającym się zwyczaju czy milczącej umowie dotyczącej humanitarnego prowadzenia działań wojennych, który zakazuje zatruwania studni czy posługiwania się zatrutą amunicją, tak by zawsze powodowała śmierć rannego. Jego zdaniem odstępowanie od takich godnych pochwały zwyczajów w sytuacji, gdy druga strona konfliktu ich przestrzega, jest występne i niehonorowe, powoduje szkody wykraczające poza cele wojny sprawiedliwej⁷⁸.

Hutcheson rozważał dopuszczalność stosowania podstępów oraz oszustwa w trakcie działań wojennych. Podobnie jak w przypadku „fizycznych” metod prowadzenia wojny nie odwoływał się na tej płaszczyźnie do prawa naturalnego, lecz do zwyczaju. Wskazywał on, że w przypadku wojny sprawiedliwej posłużenie się podstępem może być dopuszczalne, niemniej bezwzględnie niedopuszczalnym zachowaniem jest posługiwanie się umowami – traktatami – w podstępnym celu. Wynika to z obserwacji, że traktaty są jedyną metodą, która może doprowadzić wojnę do końca, dlatego nie należy podważać wiary w nie⁷⁹.

Szkot poruszał temat odpowiedzialności za szkody wyrządzone w trakcie wojny, rozważając zarówno podmiot odpowiedzialny w tym zakresie, jak i skutki prawne przesunięć rzeczowych. Stwierdzał on, że państwo powinno powstrzymywać swoich obywateli – poddanych (*subjects*) – przed powodowaniem szkody w sąsiednim państwie lub u jego obywateli. Jeśli takie szkody zostaną otwarcie spowodowane i mimo uczynionej skargi nie zostaną naprawione, jest to przyczyną wojny sprawiedliwej. Zaznaczał przy tym Hutcheson, że jeśli jakieś osoby przestały być związane prawami państwa, nie ochrania ono ich, a powodują one szkody, państwo nie jest za nie odpowiedzialne. Szkot miał w tym kontekście na myśli piratów. Obywatele są zdaniem Hutchesona odpowiedzialni za szkody spowodowane przez ich państwo, zatem jeśli strona poszkodowana nie jest w stanie uzyskać rekompensaty od państwa, może skierować roszczenia do jego obywateli, np. w formie wojny sprawiedliwej⁸⁰.

⁷⁷ F. Hutcheson, *A System of Moral...*, vol. II, s. 352.

⁷⁸ Ibidem, s. 353.

⁷⁹ Ibidem, s. 354-355.

⁸⁰ Ibidem, s. 355.

Jeśli chodzi o regulacje dotyczące podmiotów neutralnych, Hutcheson sprowadzał je do kilku zasad. Po pierwsze, żadne z państw nie może być zmuszone do opowiedzenia się po którejkolwiek z walczących stron. Dotyczy to również sytuacji wojny domowej – podmiot zewnętrzny nie może być zmuszony do poparcia którejś ze stron konfliktu. W tym kontekście rozważa Hutcheson sytuację strony neutralnej jako nabywcy zrabowanych dóbr – w przypadku ruchomości może być to nieświadome nabycie, jednak nie można tego powiedzieć o zajętych terytoriach, stąd ewentualne wejście w ich posiadanie będzie obciążone złą wiarą i naruszeniem neutralności. Po drugie, neutralność może być zachowana jedynie na dwa sposoby – poprzez powstrzymywanie się od pomocy którejkolwiek ze stron lub udzielanie jej obydwu stronom na równych zasadach. Hutcheson podawał kazus umożliwienia rekrutacji najemników – neutralne pozostaje państwo, które daje taką możliwość obydwu uczestnikom wojny lub obydwu uniemożliwia takie działanie. To samo dotyczy przywilejów handlowych. Trzecia zasada dotyczy sytuacji statków morskich i obowiązków walczących stron względem nich – strona neutralna powinna mieć możliwość wolnego handlu z obydwoma stronami konfliktu, ewentualne zajęcia mogą dotyczyć jedynie ładunku, który należy do wroga. Po czwarte, państwo neutralne jest uprawnione do utrudniania prowadzenia działań wojennych z neutralnego terytorium oraz do wzięcia pod ochronę uchodźców każdej ze stron⁸¹. Hutcheson zastrzegał, że przedstawiciele władz państwa zbiegli do innego, neutralnego, nie posiadają w nim jurysdykcji nad poddanymi, którzy w tym neutralnym państwie się znaleźli, chyba że władze państwa goszczącego się na to zgodzą⁸².

Wojnę powinien kończyć traktat pokojowy, którego warunki winny uwzględniać prawa i obowiązki wynikające ze szkód poniesionych przez strony. Według Hutchesona do traktatów pokojowych stosuje się wyłożone przez niego zasady prawa umów, bowiem państwa oraz książęta należy traktować tak jak jednostki w stanie natury. Szkot podkreślał, że zasada niewymuszonej zgody powinna w kontekście traktatu pokojowego odgrywać nawet większą rolę niż w wypadku zwykłej umowy, w przeciwnym wypadku wszystkie traktaty kończące wojnę byłyby bowiem niewiele warte⁸³. Hutcheson rozróżnia traktaty pokojowe personalne i realne. Te pierwsze obowiązują w czasie życia władcy, który je podpisał, tymczasem traktaty realne nie wiążą się z takim

⁸¹ Ibidem, s. 357-361.

⁸² Ibidem, s. 362.

⁸³ Ibidem, s. 364.

ograniczeniem. Traktaty mogą mieć charakter symetryczny (*equal*), gdy zobowiązują strony do równych świadczeń lub świadczeń proporcjonalnych do ich możliwości, lub niesymetryczny. Brak symetrii może polegać na obciążeniu określonymi świadczeniami jednej ze stron (zwrot kosztów wojny, obciążenie kontrybucjami, oddanie miast przygranicznych, ograniczenie handlu w pewnym zakresie), ale też prowadzić do ograniczenia jej suwerenności poprzez obowiązek konsultowania pewnych decyzji z innym państwem⁸⁴. Ostatnim zagadnieniem, które Hutcheson komentował w kontekście praw wojny i pokoju był status ambasadorów – przedstawicieli zawierających traktaty pokojowe⁸⁵.

Zawarte w *Systemie filozofii moralnej* uwagi Hutchesona o prawach wojny oraz pokoju pozbawione są szerokiego, kazuistycznego ugruntowania, które znajdujemy u Grotiusa. Szkot pisał w bezbarwnym stylu, przekazując normatywną esencję dotyczącą problemu wojny. W porównaniu do komentowanej wyżej myśli poprzedników skąpo operował on bezpośrednimi nawiązaniami do innych autorów – jeśli już, to odwoływał się do Grotiusa. Równie często co do zasad prawa naturalnego nawiązywał Hutcheson do prawa narodów, a zwłaszcza zwyczajów, wskazując pochodzenie poszczególnych, rozpatrywanych przez siebie reguł⁸⁶. Wiele z nich znajdowało też ugruntowanie w argumentach pragmatycznych, reguły te uznawane były przez Hutchesona ze względu na negatywne konsekwencje ich potencjalnego naruszenia. Dostrzeżenia wymaga, że Szkot nie posługiwał się wprost kategorią zmysłu moralnego w odniesieniu do zagadnień związanych z wojną. Nie jest przy tym tak, że analizowany problem nie dostarcza „pretekstów” do aplikowania wyjaśnień opartych o zmysł moralny. Przykładowo kwestia humanitaryzmu działań wojennych, zwłaszcza sytuacja kobiet i dzieci, o której Hutcheson wspominał kilkakrotnie, stanowiłaby doskonałą płaszczyznę zastosowania idei zmysłu moralnego.

5. Zakończenie

Rozważania Hutchesona w odniesieniu do prawa wojny raczej utrwalają dorobek nowożytnych iusnaturalistów niż owocują oryginalnymi koncepcjami. Hutcheson

⁸⁴ Ibidem, s. 366.

⁸⁵ Ibidem, s. 367-371.

⁸⁶ Zauważyć warto, że ze względu na słabe umocowanie zasad dotyczących wojny w prawie pozytywnym, Hutcheson zainteresowany jest raczej sprawiedliwością wojny niż jej legalnością; to drugie kryterium dochodzi do głosu u późniejszych myślicieli, por. P. Szymaniec, *Wojna i pokój w myśli...*, s. 151.

w dyskursie na temat wojny pomijał wypracowane przez siebie narzędzia filozoficzne, którymi mógłby w oryginalny sposób uzasadnić reguły dotyczące konfliktów zbrojnych, nawet jeśli co do substancjalnej zawartości tych reguł godził się z Grotiusem, Pufendorfem czy Carmichaelem. O takiej zgodzie można mówić bez kontrowersji – autorzy ci przyjmowali zbieżną perspektywę, ich poglądy różniły się w niewielkim stopniu. Podział wojen na sprawiedliwe oraz niesprawiedliwe i jego zakotwiczenie w prawie naturalnym, czyli systemie niezależnym od efemerycznych kaprysów władców, było właściwą odpowiedzią na okrucieństwa obserwowane przez siedemnasto- i osiemnastowiecznych autorów. Problemem prawa naturalnego w odniesieniu do stosunków międzypaństwowych było we wczesnej nowożytności – a jeśli traktować współczesne prawa człowieka jako przedłużenie koncepcji praw naturalnych, jest nadal – to, że są to prawa „bez miecza”, bez instancji egzekwującej ich wykonywanie. Z tej perspektywy, obowiązywanie prawa naturalnego musi opierać się na jego moralnej supremacji, a w jej budowaniu koncepcja zmysłu moralnego mogłaby okazać się pomocna, jednak Hutcheson zrezygnował z odniesień do tej kategorii w kontekście praw wojny. Koncepcja zmysłu moralnego – narzędzia działającego „automatycznie”, bezrefleksyjnie, oferującego gotową odpowiedź na moralny dylemat natychmiast po zetknięciu z nim mogłaby okazać się przydatna w obronie reguł służących poskromieniu wojny. Hutcheson niestety nie znalazł dla niej miejsca w swoich rozważaniach na tej płaszczyźnie. Można co najwyżej uznać, że idea zmysłu moralnego stanowiła głębokie – nieujawnione wprost w kontekście rozważań na temat konfliktów – tło prawa naturalnego. Przypomnieć trzeba bowiem, że pierwsza księga *Systemu filozofii moralnej* poświęcona była właśnie temu zmysłowi, w kolejnych dwóch większą rolę odgrywała koncepcja iusnaturalistyczna. Broniąc pozycji prawa naturalnego jako regulatora relacji międzypaństwowych wskazać trzeba, że obowiązywanie prawa narodów jako opartego faktycznie na wyraźnej (umowy międzynarodowe) lub milczącej (zwyczaj) zgodzie jest tak samo łatwo podważalne jak ta koncepcja, czego dowodów współczesność dostarcza aż nazbyt wiele.

Bibliografia

Bentham J., *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, przeł. B. Nawroczyński, PWN, Kraków 1958.

- Broadie A., *A Nation of Philosophers*, [w:] *Scotland. A Concise Cultural History*, red. P.H. Scott, Mainstream Publishing 1993.
- Carmichael G., *Natural Rights*, [w:] *Natural Rights on the Threshold of the Scottish Enlightenment. The Writings of Gershom Carmichael*, red. J. Moore, M. Silverthorne, Liberty Fund 2002.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. 5: *Od Hobbesa do Hume'a*, przeł. J. Pasek, J. Pasek, P. Józefowicz, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2005.
- Douglas L., Sarat A., Umphrey M.M., *Law and War: An Introduction*, [w:] A. Sarat, L. Douglas, M.M. Umphrey, *Law and War*, Stanford University Press 2014.
- Drosos D., *Moral sense, private property and justice in Francis Hutcheson's System of Moral Philosophy*, [w:] *Le travail humain au carrefour du droit et de la sociologie: Hommage au Professeur Nikitas Aliprantis*, red. Ch. Mestre, C. Sachs-Durand, M. Storck, Strasbourg 2014.
- Graham G., *Francis Hutcheson and Adam Ferguson on Sociability*, „History of Philosophy Quarterly” 2014, vol. 31, no. 4.
- Grochalski S.M., *Ius ad bellum. Od prawa do bezprawia*, [w:] *Wojna i pokój. Wybrane zagadnienia prawnohistoryczne*, red. E. Kozerska, P. Sadowski, A. Szymański, Uniwersytet Opolski, Opole 2013.
- Grotius and Law*, red. L. May, E. McGill, Ashgate Publishing Company 2014.
- Grotius H., *Trzy księgi o prawie wojny i pokoju w których znajdują wyjaśnienie prawo natury i prawo narodów a także główne zasady prawa publicznego*, t. 1, t. 2, przeł. R. Bierzanek, PWN, Warszawa 1957.
- Haakonssen K., *Natural law and moral philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press 1996.
- Harvie Ch., *Scotland. A Short History*, Oxford University Press 2002.
- Hutcheson F., *A System of Moral Philosophy in Three Books*, vol. I, London 1755.
- Hutcheson F., *A System of Moral Philosophy in Three Books*, vol. II, London 1755.
- Hutcheson F., *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises*, Liberty Fund, Indianapolis 2004.
- Hutcheson F., *Esej o naturze naszych uczuć i afektów. Przykłady działania zmysłu moralnego*, przeł. A. Grzeliński, J. Van den Abbeel, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2023.
- MacIntyre A., *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, przeł. A. Chmielewski et al., Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007.

- MacIntyre A., *Krótką historia etyki. Historia filozofii moralności od czasów Homera do XX wieku*, przeł. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1995.
- May L., *War Crimes Trials during and after war*, [w:] A. Sarat, L. Douglas, M.M. Umphrey, *Law and War*, Stanford University Press 2014.
- Pufendorf S., *Of the Law of Nature and Nations. Eight Books*, printed for J. Walthoe, R. Wilkin, J. and J. Bokwicke, S. Birt, T. Ward, T. Osborne, London 1719.
- Scarre G., *Utilitarianism*, Routledge, London-New York 2002.
- Szymaniec P., *Uprawnienia pierwotne (naturalne) w myśli polityczno-prawnej oświecenia szkockiego*, „Wrocławskie Studia Erazmiańskie” 2010, z. IV: *Prawa człowieka – idea, instytucje, krytyka*.
- Śliwa M., *Teoria piękna w filozofii Francisca Hutchesona*, Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn 2009.
- Wojna i pokój. Wybrane zagadnienia prawnohistoryczne*, red. E. Kozerska, P. Sadowski, A. Szymański, Uniwersytet Opolski, Opole 2013.
- Wolke L.E., Larsson G., Villstrand N.E., *Wojna trzydziestoletnia. Europa i świat 1618-1648*, przeł. W. Łygaś, Bellona, Warszawa 2010, s.257-263.
- Zabieglik S., *Historia Szkocji*, Wydawnictwo DJ, Gdańsk 2000.

Summary

Francis Hutcheson on the laws of war

The article discusses Hutcheson's views on the legal regulation of war. These views should be situated within the broader context of Hutcheson's complex and ambiguous moral philosophy. For this reason, the work presents the concept of the moral sense as the thinker's original contribution to the field of moral philosophy, as well as the position of the concept of natural law in his thought. An essential background for the analysis is also provided by the views of authors who inspired Hutcheson and who dealt directly with the issue of war, namely, representatives of the modern natural law doctrine: Grotius, Pufendorf, and the translator of the latter's works, Gershom Carmichael. In the conclusion, the paper addresses the relevance of the individual elements of Hutcheson's thought (the category of the moral sense and the concept of natural law) in relation to the problem of war.

Key words: Francis Hutcheson, Scottish Enlightenment, moral sense, natural law, war, peace

Abstrakt

Artykuł dotyczy poglądów Hutchesona na prawną regulację wojny. Poglądy te należy umieścić w szerszym kontekście złożonej i niejednoznacznej filozofii moralnej Hutchesona. Z tego powodu w pracy przedstawiona zostaje koncepcja zmysłu moralnego jako oryginalny wkład myśliciela w dziedzinę filozofii moralnej oraz pozycja koncepcji prawa naturalnego w jego myśli. Niezbędnym tłem dla rozważań są również poglądy autorów inspirujących Hutchesona i zajmujących się wprost interesującym nas zagadnieniem wojny – są to przedstawiciele nowożytnej doktryny prawa naturalnego: Grotius, Pufendorf oraz tłumacz dzieł tego ostatniego – Gershom Carmichael. W podsumowaniu pracy podjęta zostaje kwestia adekwatności poszczególnych elementów myśli Hutchesona (kategorii zmysłu moralnego oraz koncepcji prawa naturalnego) względem problemu wojny.

Słowa kluczowe: Francis Hutcheson, szkockie oświecenie, zmysł moralny, prawo naturalne, wojna, pokój