

Tomasz TULEJSKI

Uniwersytet Łódzki

ttulejski@tlen.pl

## JEREMY BENTHAM I RZĄDY GRACZY W PCHEŁKI, CZYLI RZECZ O TYM, ŻE NIE KAŻDY *LIBERAŁ* JEST LIBERALNY

**ABSTRACT** Jeremy Bentham and the Tiddlywinks Player Rules, That Is About That Not Every Liberal Is Liberal

Jeremy Bentham is one of the most important Anglo-Saxon political thinkers, jurists, social reformers and founders of utilitarianism. He also deserves a prominent position in the history of democratic ideas. Bentham not only perceived popular rule as a vehicle for the materialisation of his vision of utilitarian society, but he also gave us a detailed picture of the basic institutions of that form of democracy. In this article the Author suggests that Benthamian political concept is not liberal but radical and also rooted in continental radical philosophy of French Enlightenment. By rejecting classical liberal ideas such as natural rights, law of nature, social contract and limited government he opened the door for the democratic tyranny of mediocrity justified by the victory of equality over liberty.

**Keywords:** Bentham, liberalism, utilitarianism

**Słowa kluczowe:** Bentham, liberalizm, użyteczność

*Lepiej być niezadowolonym człowiekiem, niż zadowoloną świnia;  
lepiej być niezadowolonym Sokratesem, niż zadowolonym głupcem.  
A jeżeli głupiec i świnia są innego zdania, to dlatego, że umieją  
patrzeć na sprawę wyłącznie ze swego punktu widzenia. Drugiej  
stronie oba punkty widzenia są znane.*

John Stuart Mill, *Utylitaryzm*

*We were amongst the first of our generation, perhaps alone amongst  
our generation, to escape from the Benthamite tradition... It can be  
no part of this memoir for me to try to explain why it was such big  
advantage for us [Apostles] to have escaped from the Benthamite  
tradition. I do now regard that as the worm which has been gnaw-  
ing at the insides of modern civilization and is responsible for its pre-  
sent moral decay. We used to regard the Christians as the enemy, be-  
cause they appeared as the representatives of tradition, convention,  
and hocus-pocus. In truth it was the Benthamite calculus, based on  
an overvaluation of the economic criterion, which was destroying  
the quality of the popular Ideal.*

John Maynard Keynes, *Two Memoirs*

## WSTĘP

Kanon anglosaskiej liberalnej filozofii politycznej ukształtował się jeszcze w XVII i XVIII w. w konsekwencji sporów toczonych pomiędzy Parlamentem a monarchiami z dynastii Stuartów oraz w okresie panowania Hanowerczyków, gdy wigom przyszło zebrać owoce zwycięstwa nad monarszym absolutyzmem. Filozofia polityczna lewellerów, Locke'a, Sidneya, Atwooda, Tyrrella, Smitha, a po części także Milтона z jednej oraz praktyka mężów stanu czasów Rewolucji Chwalebnej i wielkich wigowskich premierów z drugiej strony nadały teoretyczny i empiryczny wymiar liberalnej idei wolności i jej instytucjonalnych gwarancji. Niezależnie od całego swego bogactwa i różnorodności była to, jak zauważył Hayek, tradycja empiryczna i niesystematyczna, oparta na interpretacji tradycji i starych, rozwijających się spontanicznie instytucji społecznych i politycznych<sup>1</sup>.

Z drugiej strony na kontynencie rozwijała się tradycja spekulatywna i racjonalistyczna będąca dzieckiem oświecenia, odrzucająca zarówno w wymiarze metodologicznym, jak i aksjologicznym dziedzictwo anglosaskie obecne jeszcze wyraźnie w refleksji Monteskiusza, a później, już po traumie rewolucji, u Tocqueville'a i Constanta. By zrozumieć ową fundamentalną różnicę, porównać wystarczą liberalizm Woltera z liberalizmem Locke'a oraz relacje pomiędzy tym ostatnim a Sidneyem, a w końcu pomiędzy

<sup>1</sup> A.F. von Hayek, *Konstytucja wolności*, przeł. J. Stawiński, Warszawa 2006, s. 67.

Constantem i Rousseau. Anglosaskiej idei wolności, jako nieobecności arbitralnego przymusu, wolności, którą zdobyć należy indywidualnym wysiłkiem, wolności definowanej w opozycji do woli większości, wolności zakorzenionej w naturalnym porządku rzeczy francuscy literaci przeciwstawili abstrakcyjne, równe i powszechne prawa człowieka, całkowicie wyrwane ze społecznego i politycznego kontekstu oraz doświadczenia historycznego i tradycji wspólnoty.

Radykalizm ten i niebywale redukcjonistyczne traktowanie tego zagadnienia doprowadziły ostatecznie do, trudnego do wyobrażenia na Wyspach, dziwnego aliansu pomiędzy wolnością i równością, arystokratycznym w swej naturze poczuciem swobody i demokratyczną suwerennością ludu. Na absurdalność tego mariażu w najbardziej błyskotliwy sposób uwagę zwrócił Burke, wykazując, że zmierza *w stronę całkowitego obalenia nie tylko wszelkiej formy rządów oraz wszelkich trwałych zabezpieczeń rozumnej wolności, ale także wszelkich reguł i zasad samej moralności*<sup>2</sup>.

Zdanie to, napisane pod koniec wieku XVIII, nie dziwiło nikogo spośród tych, którzy pamiętali zasady, w imię których oddalono stulecie wcześniej widmo monarszego absolutyzmu. Nie zdziwiłoby również żadnego z wielkich, wymienionych wyżej, fundatorów anglosaskiego liberalizmu, którzy doskonale dostrzegali nieprzewidywalne napięcie pomiędzy wolnością i równością oraz niemożliwość wyprowadzenia z naturalnej, przyrodzonej wolności równej partycypacji we władzy politycznej.

Jednak już kilka dekad później brytyjscy liberałowie nie podzielali dystansu i obaw swych wielkich antenatów, widząc w demokracji instrument realizacji liberalnej wolności. W rzeczy samej bowiem tak jak w pierwszej połowie XVIII w. widać na kontynencie wielką fascynację tradycją angielską, tak druga połowa tego stulecia oznacza infiltrację brytyjskiego świata intelektualnego przez bakcylię francuskiego radykalizmu i racjonalizmu. Postacie takie jak Priestley, Paine, Price, Vaughan czy ideolodzy nowych wigów usiłowali bowiem zaaplikować francuskie racjonalistyczne recepty do kulturowego otoczenia, które było im radykalnie obce, a ich wywody były w istocie powtórzeniem, czasem zaś rozwinięciem doktryn kontynentalnego oświecenia.

Na tle tych radykałów z *piekielnego kręgu Bowood*<sup>3</sup> wyróżnia się z pewnością postać Benthama, który usiłował połączyć anglosaską tradycję empiryczną z radykalnymi postulatami o charakterze politycznym, wolność z równością<sup>4</sup>, odrzucając przy tym paradoksalnie większość instrumentarium oświeceniowej filozofii politycznej. To jemu właśnie anglosaski liberalizm zawdzięcza przekonujące na gruncie tradycji wyspiarskiej połączenie liberalnych zasad z demokratycznymi procedurami. Pragnąc jednak

<sup>2</sup> E. Burke, *An Appeal from the New to the Old Whigs, in Consequence of Some Late Discussion in Parliament*, London 1791, s. 56.

<sup>3</sup> Tak Burke nazywał dom patrona dysydentów markiza Lansdowne'a w Wiltshire, grupujący politycznych radykałów. Zob. S. Blakemore, *Intertextual War. Edmund Burke and the French Revolution in the Writings of Mary Wollstonecraft, Thomas Paine, and James Mackintosh*, Madison 1997, s. 87; *Conspiracies and Conspiracy Theory in Early Modern Europe. From the Waldensians to the French Revolution*, red. B. Coward, J. Swann, Aldershot 2004, s. 220.

<sup>4</sup> W. Stark, *Liberty and Equality or: Jeremy Bentham as an Economist*, „The Economic Journal” 1941, Vol. 51, nr 201, s. 58, [online] <http://dx.doi.org/10.2307/2225646>.

połączyć wolność z polityczną równością, otworzył Bentham puszkę Pandory, której zawartość zmieniła ideowe oblicze brytyjskich liberałów XIX stulecia<sup>5</sup>, Johna Stuarta Milla doprowadziła do załamania nerwowego, a wolność oddała pod kuratelę państwa – najgorszego z możliwych strażników.

Dlatego celem niniejszego wywodu jest wykazanie, że filozofia polityczna i prawna Benthama znajduje się na antypodach klasycznego liberalnego dyskursu i jest w istocie przejawem politycznego radykalizmu, którego zatrute źródło biło po drugiej stronie kanału La Manche. Na początku przedstawię więc główne założenia filozofii moralnej i politycznej Benthamu, przede wszystkim zaś jego słynną zasadę użyteczności. W drugiej kolejności przejdę do konsekwencji, jakie jej zastosowanie miało dla jego koncepcji społecznych i prawnych, zwłaszcza krytyki umowy społecznej. Następnie przedstawię wpływ zasady użyteczności na zakwestionowanie przez Benthamu liberalnego dogmatu nienaruszalności własności prywatnej i gospodarki wolnorynkowej. W dalszej części argumentu zajmę się Benthamowską krytyką uprawnień naturalnych oraz jego własną koncepcją uprawnień prawnych. Ostatnia część zaś poświęcona zostanie koncepcjom ustrojowym Benthamu. Jego teoria demokracji łączy bowiem w jeden system jego wywody dotyczące moralności, prawa i polityki.

## I

Empirycznym fundamentem swego systemu czyni Bentham słynną zasadę użyteczności rozumianą w sposób radykalny i redukcjonistyczny<sup>6</sup>. Odrzucenie wszelkich niedających się zweryfikować fikcji w rodzaju abstrakcyjnie rozumianego dobra i zła, sprawiedliwości, prawa natury czy naturalnych uprawnień zmusiło go do poszukiwania pierwszych zasad w samej ludzkiej naturze, człowieku rozumianym jako biologiczny byt, niepoddany jeszcze społecznej obróbce lub – patrząc na to inaczej – w tych elementach jego konstytucji, które są uniwersalne i niezależne od kontekstu, w jakim funkcjonuje.

Psychologiczny empiryzm łączy jednak Bentham z racjonalistyczną moralnością. W odnalezieniu i szczegółowym opisanu tych pierwotnych ludzkich motywacji, a następnie w zbudowaniu w oparciu o nie spójnego systemu etycznego widzi Bentham szansę na stworzenie systemu społecznego i politycznego najbardziej zgodnego z ludzką naturą, a tym samym pozwalającego najlepiej zrealizować ludzki potencjał i osiągnąć zaspokojenie najbardziej podstawowych ludzkich pragnień.

Najważniejszym z nich jest dla niego osiągnięcie szczęścia i choć nie jest w tej konkluzji oryginalny, to z pewnością oryginalna jest jego definicja będąca najważniejszym znakiem firmowym jego filozofii. Otóż za najważniejszy motor ludzkich działań uważa

<sup>5</sup> Na temat recepcji benthamizmu w krajach anglosaskich zob. P.A. Palmer, *Benthamism in England and America*, „The American Political Science Review” 1941, Vol. 35, nr 5, s. 855-871, [online] <http://dx.doi.org/10.2307/1948248>.

<sup>6</sup> D. Herzog, *Without Foundations. Justification in Political Theory*, Ithaca 1985, s. 157-158.

Bentham zaspokojenie własnego interesu, który to interes, i w tym tkwi jądro jego systemu, określa jako dążenie do powiększenia całkowitej sumy przyjemności (*pleasure*) i zmniejszenia przykrości (*pain*)<sup>7</sup>. Tylko ludzkie ciało jest bowiem dla niego bytem konkretnym, tak jak konkretne są oddziałujące na nie bodźce. Stąd człowiek, w jego opinii, zawsze wybiera taki sposób postępowania, który przyniesie mu maksymalizację przyjemności i minimalizację przykrości. *W całym tym łańcuchu motywów – przekonuje – głównym ogniwem jest [...] ostatni wewnętrzny motyw in prospectu. Jemu to zawdzięcza ją wszystkie inne motywy [...] swą istotną ważność, a bezpośrednio działający motyw – swe istnienie. Ten motyw in prospectu – jak widać – jest zawsze jakąś przyjemnością, którą dany czyn ma przedłużyć lub wywołać, jakąś przykrością, którą on ma przerwać lub jej zapobiec*<sup>8</sup>. Każdym zatem, czy tego chce, czy nie, powoduje poszukiwanie przyjemności, tak jak sam ją rozumie, oraz unikanie przykrości i do tego właśnie dla Benthama sprowadza się zaspokojenie własnego, egoistycznego interesu.

Kategorie przyjemności i przykrości nie są przy tym przez niego definiowane, zdaje się bowiem w tym względzie na intuicję, gdy pisze, że *W kwestii tej nie potrzebujemy żadnej subtelności, żadnej metafizyki. Nie musimy radzić się Platona ani Arystotelesa. Przykreść i przyjemność są tym, co jako takie odczuwa każdy – wieśniak i książę, prostak tak samo jak filozof*. Zatem przyjemność jest dla niego każdym odczuciem psychicznym bądź fizycznym, które wywołuje stan zadowolenia lub zaspokojenia, bez względu na swoje źródło. Stąd przewaga przyjemności nad przykrością w pewnym przedziale czasowym tworzy stan szczęścia<sup>10</sup>, polegający na *cieszeniu się przyjemnościami i zabezpieczeniu od przykrości*<sup>11</sup>. Jest więc zagregowaną sumą przyjemności, sumą poszczególnych przyjemnych doznań. *Różnicą – pisze – pomiędzy przyjemnością i szczęściem jest to, że szczęście, w przeciwieństwie do przyjemności, nie ulega podziałom. Przyjemność jest pojedynczym doznaniem; szczęście jest wynikiem ich połączenia, tak samo jak bogactwo*<sup>12</sup>.

Konkluzja taka jest jednak dla Benthama niewystarczająca, zdaje sobie również sprawę z jej nieprzydatności na polu nauk społecznych, stąd jak każdy dobry oświeceniowy filozof starej daty, pragnie nadać swym rozważaniom walor obiektywności niczym w naukach ścisłych<sup>13</sup>. Dlatego, jak sam twierdzi, jego *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa* jest próbą rozszerzenia doświadczalnej metody rozumowania na naukę o człowieku i moralności. Stąd jego budząca dzisiaj uśmiech próba klasyfikacji przyjemności i przykrości oraz ludzkich motywów<sup>14</sup>. Zdawał sobie bowiem sprawę, że różnią się one nie tylko źródłem, lecz także wartością. Dlatego postanowił opracować

<sup>7</sup> J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, przeł. B. Nawroczyński, Warszawa 1958, s. 20.

<sup>8</sup> *Tamże*, s. 146.

<sup>9</sup> J. Bentham, *Theory of Legislation*, London 1864, s. 3.

<sup>10</sup> Tenże, *Chrestomathia*, [w:] *The Works of Jeremy Bentham*, t. 8, Edinburgh 1843, s. 280.

<sup>11</sup> Tenże, *Wprowadzenie...*, s. 106.

<sup>12</sup> Tenże, *Memoirs*, [w:] *The Works...*, t. 10, s. 585.

<sup>13</sup> Tenże, *Wprowadzenie...*, s. 15.

<sup>14</sup> L. Stephen, *The English Utilitarians*, t. 1, London 1900, s. 249-254.

obiektywną procedurę ich pomiaru i porównywania w drobiazgowy sposób, wyliczając ich rodzaje, redukując do czynników pierwszych<sup>15</sup>. Co jednak istotne, nie dokonał przy tym klasyfikacji ich ważności, każda przyjemność bowiem ma dla niego tę samą wartość w jego rachunku szczęścia. Niezależnie, czy ma charakter intelektualny, czy zmysłowy, a czytanie poezji zrównane być może z grą w pchelki. Warto przytoczyć odnoszący się do tego fragment, ukazuje on bowiem doskonale intelektualny profil Benthama: *Użyteczność wszystkich tych sztuk i nauk [...] – wartość, którą one posiadają, jest w dokładnej proporcji do przyjemności, których dostarczają. Wszelkie inne rodzaje wyższości, które usiłuje się im przypisać, są całkowicie dziwaczne. Uprzedzenia na bok, gra w pchelki ma jednakową wartość jak sztuka i nauka muzyki i poezji. Jeżeli gra w pchelki dostarcza więcej przyjemności, jest bardziej wartościowa niż one. Każdy może grać w pchelki: poezję i muzykę rozkoszują się tylko nieliczni. Gra w pchelki jest zawsze niewinna, czego nie można powiedzieć zawsze o poezji. W rzeczywistości pomiędzy poezją i prawdą jest naturalna opozycja: fałszywe morale, zmyślona natura*<sup>16</sup>.

Takie redukcjonistyczne podejście do najważniejszych dla Benthamu kategorii jest jego zdaniem konieczne dla sformułowania najważniejszej zasady przesłanki filozofii, od której wskazania rozpoczyna *Wprowadzenie...*, gdzie przeczytać można, że *Natura poddała rodzaj ludzki rządowi dwu zwierzchnich władców: przykrości i przyjemności. Im tylko dane jest wskazywać, cośmy powinni czynić, oraz stanowić o tym, co będziemy czynili. Do ich tronu przytwierdzono z jednej strony miarę słuszności i niesłuszności, z drugiej łańcuch przyczyn i skutków. One rządzą nami we wszystkim, co czynimy, mówimy, myślimy; wszelki wysiłek, jaki możemy zrobić, aby zrzucić z siebie to poddaństwo, tylko go dowiedzie i potwierdzi*<sup>17</sup>.

Hedonizm psychologiczny, którego wyznawcą jest Bentham, czyni z przyjemności jedyny przedmiot ludzkich pragnień i zabiegów, to jej poszukiwanie stoi za wszelką ludzką aktywnością i jest to dla niego niepowtarzalny fakt, całkowicie niezależny od jednostkowych przekonań i preferencji. Jednak z twierdzenia o naturalnym ludzkim egoizmie, które co najmniej od czasów Hobbesa nie budziło zdziwienia ani przesadnego zgorszenia, Bentham wyprowadza postulaty normatywne. Ze sfery faktów przechodzi bowiem płynnie w sferę powinności, gdy z hedonizmu psychologicznego wyprowadza wnioski dotyczące moralności. Tylko przyjemność bowiem posiada dla Benthamu wartość, a wszelkie zmierzające ku jej osiągnięciu działania uznać musi za moralnie słuszne, tak samo, jak złe musi być to, co pozbawia nas przyjemności bądź prowadzi do przykrości. Stąd te motywy ludzkich działań, które w konsekwencji przynoszą powiększenie przyjemności lub minimalizację przykrości, uznaje za moralnie słuszne. I odwrotnie, to, co popycha do działań destrukcyjnych dla szczęścia, budzi u niego moralne potępienie. Cnota równa się więc u niego pomnażaniu przyjemności, likwidacji przykrości i w ten sposób dążeniu do szczęścia, występkiem zaś to wszystko, co celem tym jest przeciwne<sup>18</sup>. Założenie to pozwala Benthamowi na sformułowanie zasady

<sup>15</sup> J. Bentham, *Wprowadzenie...*, s. 54-59.

<sup>16</sup> Tenże *Rationale of Reward*, [w:] *The Works...*, t. 2, s. 253.

<sup>17</sup> Tenże, *Wprowadzenie...*, s. 17.

<sup>18</sup> R. Harrison, *Bentham*, London 1999, s. 169-171, *Arguments of the Philosophers*.

użyteczności, która aprobuje lub gani wszelką działalność zależnie od tego, czy wykazuje ona tendencję do powiększania czy zmniejszania szczęścia obchodzącej nas strony; lub, co na jedno wychodzi, tendencję do popierania tego szczęścia lub przeszkadzania mu<sup>19</sup>.

Zatem największe szczęście największej liczby ludzi jest miarą dobra i zła<sup>20</sup>. Postulat realizacji tej zasady skierowany jest bowiem nie tylko do jednostek, lecz, co najważniejsze, przede wszystkim do państwa. Zasada użyteczności ma dwa wymiary. W swej warstwie opisowej relacjonuje naturalne procesy społeczne, wyjaśnia zachowania jednostek i grup, w warstwie normatywnej zaś jest przede wszystkim postulatem skierowanym do władzy politycznej, by jej działania przynosiły jak największą przyjemność, a w konsekwencji szczęście społeczeństwu.

## II

Przeniesienie motywów jednostkowych na poziom społecznej normy możliwe jest tylko dzięki wspomnianej wcześniej jedynie ilościowej analizie przyjemności i przykrości oraz indywidualistycznej koncepcji społeczeństwa. Jest ono bowiem dla Benthama agregatem autonomicznych indywiduów przeżywających przyjemności i przykrości, które składają się na ich globalną sumę, jest, jak pisze, *rzekomym ciałem, złożonym z indywidualnych osób, które traktuje się, jakby stanowiły jego członki*. Stąd interes społeczeństwa jest *sumą interesów składających się na nie jednostek*<sup>21</sup>. Dlatego każdy człowiek ma udział w całkowitym poziomie szczęścia społeczeństwa.

Założenie to prowadzić musi Bentham do konkluzji o moralnej równości wszystkich ludzi, będącej konsekwencją równowartości przeżywanych przez nich przyjemnych i przykrych doznań. Każdy się liczy, wkład każdego bowiem w globalną sumę doznań jest taki sam, niezależnie od pozycji społecznej, intelektu, zamożności czy indywidualnych preferencji dotyczących tego, co przynosi największą przyjemność, ponieważ *powiększanie dobra któregoś z nich jest pro tanto powiększaniem dobra całej wspólnoty*<sup>22</sup>.

Wszyscy więc sprowadzeni zostają do wspólnego, biologicznego mianownika i tylko w ten sposób patrzeć powinien na nich prawodawca pragnący zrealizować zasadę użyteczności. Dla Benthama każdy człowiek jest jedynie *pojemnikiem* szczęścia, dlatego przed każdą decyzją prawodawca rozważyć powinien jej skutki, dokonać rachunku szczęścia. We *Wprowadzeniu...* autor pisze jeszcze: *Trudno się spodziewać, aby można było ściśle przeprowadzić całe to postępowanie przed każdym osądem moralnym albo przed każdą decyzją prawodawczą lub sądową*<sup>23</sup>. Jednak w *Theory of Legislation*, za sprawą swej rosnącej sławy, przedstawia szczegółowe wytyczne dla prawodawcy, jak dokonać

<sup>19</sup> J. Bentham, *Wprowadzenie...*, s. 18.

<sup>20</sup> Tenże, *Fragment on Government*, [w:] *The Works...*, t. 1, s. 227.

<sup>21</sup> Tenże, *Wprowadzenie...*, s. 19-20; É. Halevy, *The Growth of Philosophic Radicalism*, przeł. M. Morris, London 1928, s. 500.

<sup>22</sup> J. Bentham, *Book of Fallacies*, [w:] *The Works...*, t. 2, s. 427.

<sup>23</sup> Tenże, *Wprowadzenie...*, s. 55.

właściwego rachunku, co przyniesie społeczeństwu korzyści, a co stratę. *Kiedy pragniemy oceniać działania* – pisze – *musimy przeprowadzić szczegółowo całą wyżej wskazaną procedurę. Są to elementy moralnego rachunku, i w ten sposób ustawodawstwo staje się kwestią arytmetyki. Zło, które wytwarza, jest stratą, dobro, które jest jego wynikiem, jest zyskiem. [...] Jest to metoda powolna, ale jako jedyna pewna*<sup>24</sup>. Przed podjęciem decyzji prawodawca winien więc rozważyć, porównać i zbilansować jej potencjalne przyjemne i przykre skutki...

Problem jednak w tym, że ocena ta dokonywana jest z punktu widzenia samego prawodawcy i jednostronnie oraz jednorodnie postrzeganej natury ludzkiej. Mimo że Bentham przyznaje, że każdy sam najlepiej wie, co przynosi mu szczęście i zadowolenie, to równocześnie w ręce państwa składa możliwość arbitralnej w tym względzie decyzji<sup>25</sup>. Liberalną różnorodność zastępuje więc w istocie uniformizacją. Ponadto, o ile w przedbenthamowskiej tradycji liberalnej szczęście jest kategorią pozostawioną wyłącznej jurysdykcji jednostki, z uwagi na możliwe rozmaite rozumienie jego treści i dróg jego osiągnięcia, a władza stworzyć ma ku temu jedynie warunki, rozumiane przede wszystkim jako nieingerencję, o tyle u Benthama staje się przedmiotem troski państwa, wyposażając je przy okazji, o czym będzie mowa niżej, w imperium, którego obawiali się liberalni poprzednicy autora *Wprowadzenia...* Tylko bowiem w państwie da się zastosować konsekwentnie zasadę użyteczności, która jest dla autora jedyną podstawą legitymacji władzy. *Słusznym i właściwym celem rządu w każdej wspólnocie politycznej* – pisze – *jest największe szczęście wszystkich jednostek, z których się składa, a mówiąc innymi słowami, największe szczęścia jak największej liczby ludzi*<sup>26</sup>. Dzięki niej i opartemu na niej rachunkowi szczęścia prawodawca, *uwalniając się z kajdan władzy, nauczony wznosić się ponad mgły uprzedzenia, wie, jakie stanowić prawa*<sup>27</sup>.

Naturalny ludzki egoizm i dążenie do zaspokojenia własnego interesu sprawiają bowiem, że pragnienia te z natury swej mogą znajdować się w konflikcie. Stąd istnieje potrzeba autorytetu, który okiełzać może egoistyczne skłonności, by za pomocą nagród i kar zapobiec wyrządzaniu zła i promować czynienie dobra, tak jak rozumie je Bentham. Chodzi w istocie o takie moderowanie działań jednostkowych, by wpływały one na powiększenie globalnej sumy szczęścia. Człowiek i państwo w myśli Benthama w równym stopniu podlegają więc hedonistycznemu imperatywowi. Różnica pomiędzy polityką i moralnością jest taka, że pierwsza kieruje działalnością rządów, druga postępowaniem ludzi, ale ich wspólnym celem jest szczęście. Dlatego to, co jest politycznie dobre, nie może być moralnie złe. Stąd zasada użyteczności w jego filozofii odnosi się przede wszystkim nie do sfery moralności, lecz prawodawstwa i ma mieć zastosowanie do radykalnych reform ustrojowych<sup>28</sup>. Etyka prywatna jest sztuką

<sup>24</sup> Tenże, *Theory of Legislation*, s. 32.

<sup>25</sup> M. Sicker, *Jeremy Bentham on Law and Jurisprudence*, „Modern Age” 1978, Vol. 22, nr 3, s. 280-281.

<sup>26</sup> J. Bentham, *Constitutional Code*, [w:] *The Works...*, t. 9, s. 5.

<sup>27</sup> Tenże, *Influence of Time and Place in Matters of Legislation*, [w:] *The Works...*, t. 1, s. 180.

<sup>28</sup> T. Tulejski, *Od zasady użyteczności do demokracji. Filozofia polityczna Jeremy Benthama*, Łódź 2004, s. 57, *Monografie Wydziału Prawa i Administracji UŁ*.

kierowania własnym postępowaniem, a jej celem jest największy przyrost szczęścia i uniknięcie przykrości przez pojedynczego człowieka. Sztuka prawodawcza zaś jest umiejętnością kierowania zachowaniem społeczeństwa, by jak największa liczba ludzi osiągnęła jak największe szczęście<sup>29</sup>. Ponieważ szczęście ogółu jest funkcją szczęścia jednostek, sztuka rządzenia polega na zmuszaniu ludzi do działań realizujących zasadę użyteczności<sup>30</sup>.

*Etyka prywatna* – wyjaśnia Bentham – *poucza, w jaki sposób każdy z nas może się nastawić na sposób postępowania najlepiej prowadzący do jego własnego szczęścia za pomocą nasuwających się samorzutnie motywów. Sztuka prawodawcza poucza, w jaki sposób ogół ludzi stanowiący społeczeństwo może być nastawiony na sposób postępowania w całości najlepiej prowadzący do szczęścia całego społeczeństwa z pomocą motywów podsuwanych przez prawodawcę*<sup>31</sup>. Prawodawca zatem w sposób sztuczny, grożąc przykrością za czynny uznane za niesprzyjające realizacji zasady użyteczności, dokonuje synchronizacji interesu jednostkowego i społecznego.

Narzędziem tego jest u Benthama prawo zgodne z zasadą użyteczności, którym państwo posługuje się, by zapewnić największe szczęście jak największej liczby ludzi. Skoro stojący przed nim cel jest tak fundamentalny, to w rękach państwa spoczywać powinna ostateczna i autorytatywna decyzja dotycząca jego treści. Tylko wtedy spełniać może ono swą społeczną funkcję. Dlatego Bentham stoi zdecydowany na gruncie pozytywizmu prawnego<sup>32</sup>. Jego źródłem jest wola suwerena i zdefiniowane zostaje jako *suma znaków deklaracyjnych poczętych albo zaadaptowanych przez suwerena w państwie, które są w pewnym przypadku przestrzegane przez pewną osobę lub grupę osób, które w omawianym przypadku podlegają, lub domniemywa się, że podlegają potędze jego władzy*<sup>33</sup>. W tym sensie – pisze zaś we *Wprowadzeniu...* – *cokolwiek osoba lub osoby uznane za posiadające władzę do czynienia praw wydadzą jako prawo, jest prawem. Gdyby w ten sposób zostały wydane Przemiany Owidiusza, to byłyby prawem. Co objął jeden i ten sam akt nadania ważności, czego raz dotknęło berło, jest prawem, całkowitym prawem i niczym więcej*<sup>34</sup>. A zatem prawo nie wymaga żadnego aksjologicznego uzasadnienia, podobnie jak sama władza, od której pochodzi. Bentham nie interesuje geneza państwa, źródło uprawnienia i zobowiązania politycznego. Władza jest bowiem dla niego kwestią faktu niewymagającego żadnego transcendentnego wobec niej uzasadnienia, a każdy, kto dysponuje wystarczającą siłą, by narzucić swoją wolę innym, jest suwerenem<sup>35</sup>. Zatem

<sup>29</sup> D. Lyons, *In the Interest of the Governed. A Study in Bentham's Philosophy of Utility and Law*, Oxford 2003, s. 52-53.

<sup>30</sup> J. Bentham, *Wprowadzenie...*, s. 419.

<sup>31</sup> *Tamże*, s. 435 [podkreślenie moje].

<sup>32</sup> H.L.A. Hart, *Positivism and the Separation of Law and Morals*, „Harvard Law Review” 1958, Vol. 71, nr 4, s. 594-597, [online] <http://dx.doi.org/10.2307/1338225>.

<sup>33</sup> J. Bentham, *The Limits of Jurisprudence Defined*, New York 1945, s. 88.

<sup>34</sup> *Tenże*, *Wprowadzenie...*, s. 444.

<sup>35</sup> O Benthamowskiej koncepcji suwerenności zob. O. Ben-Dor, *Constitutional Limits and the Public Sphere. A Critical Study of Bentham's Constitutionalism*, Oxford 2000, s. 49-62.

*ile razy ktoś może powiedzieć, że jakaś osoba ma władzę, tyle razy może również powiedzieć, że ma uprawnienie do jej sprawowania*<sup>36</sup>.

Takie spojrzenie na państwo jest konsekwencją odrzucenia przez Benthama, będących w owym czasie liberalnym aksjomatem, wszelkich postaci kontraktualizmu, zarówno w formie umowy o władzę, jak i Lockeńskiej umowy społecznej<sup>37</sup>. Umowa społeczna, tak jak rozumieli ją starzy wigowie, Hobbes czy autor *Dwóch traktatów o rządzie*, jest dla Benthama fikcją, która od dawna zatruwa umysły filozofów i prawników. *Nie trzeba – pisze zatem – opierać szczęścia rodzaju ludzkiego na fikcji. Nie potrzeba wznosić społecznej piramidy na fundamentach z piasku lub gliny, na których może runąć. Zostawmy takie żarty dzieciom, ludzie powinni mówić językiem prawdy i rozumu*<sup>38</sup>. Podobnie odnosi się do, pełniącej podobną funkcję, wigowskiej koncepcji starożytnej konstytucji. Zamiast postrzegać ją jako gwarancję swobód i wolności Anglików, uważa ustrój brytyjski za *miksturę będącą mieszaniną monarchiczno-arystokratycznego despotyzmu, przyprawioną szczyptą anarchii*<sup>39</sup>. Ustrój państwa nie może mieć dla niego źródła w będącej uosobieniem zabobonu, ginącej w pomroce dziejów tradycji, lecz wyłącznie w woli suwerena<sup>40</sup>. Konstytucja nie stoi ponad suwerenem, lecz wynika z jego okazjonalnej woli, jest tylko pewnego rodzaju moralnym zobowiązaniem wobec poddanych, niczym więcej. *Rzeczywiście – pisze – nie sposób nie przyznać, że nie miałoby to większego sensu, żeby człowiek wydawał prawo dla siebie, gdyby na świecie nie było innej siły, niż tylko jego własna, ani żadna inna siła, jak tylko jego własna nie mogłaby narzucić mu skutecznego zobowiązania*<sup>41</sup>. A zatem nie może być mowy, by suweren działał w sposób niekonstytucyjny, skoro pełnia władzy jest tylko przy nim i może on dowolnie kształtować porządek konstytucyjny<sup>42</sup>.

Na koniec pada ostatnia liberalna linia obrony przed wszechwładzą państwa – prawo natury, które jest dla Benthama *ciemnym widmem, wiodącym tych, którzy na nie polują, czasami ku obyczajom, a czasami ku uprawnieniom; czasami ku prawu, jakim ono jest, czasami takiemu, jakim być powinno*<sup>43</sup>. Odrzucając jednak kontraktualizm, teorię starożytnej konstytucji i prawo natury, Bentham odrzuca równocześnie wynikające z nich ograniczenia władzy. Jest to konieczne, ponieważ nic nie może powstrzymywać suwerena przed realizacją zasady użyteczności, ani pierwotna umowa, ani konstytucja, ani wyższy porządek normatywny, które są dla niego terminami bez desygnatów. W zamyśle Benthama prawo staje się więc potężnym środkiem inżynierii społecznej, w którym prawodawca przyjmujący zewnętrzny, beznamiętny punkt widzenia, niczym *geometra*<sup>44</sup>

<sup>36</sup> J. Bentham, *Wprowadzenie...*, s. 303.

<sup>37</sup> T. Tulejski, *Od zasady użyteczności...*, s. 73-84.

<sup>38</sup> J. Bentham, *Theory of Legislation*, s. 74.

<sup>39</sup> Tenże, *Constitutional Code*, s. 153.

<sup>40</sup> Tenże, *Of Laws in General*, London 1970, s. 66.

<sup>41</sup> *Tamże*, s. 67.

<sup>42</sup> *Tamże*, s. 16.

<sup>43</sup> Tenże, *Wprowadzenie...*, s. 442-443.

<sup>44</sup> Tenże, *Deontology. Or, The Science of Morality*, t. 2, London 1834, s. 205.

ma ważyć racje, rozpoznawać skutki i niczym nieograniczoną wolą kreować normy postępowania<sup>45</sup>.

### III

Jedną z istotnych funkcji prawa jest dla Benthama ochrona własności, kategorii centralnej w liberalnej refleksji. Pragnienie korzystania z owoców pracy jest bowiem uniwersalnym motywem ludzkiego postępowania, który *zaczyna się wraz z zebraniem pierwszego snopa zboża i rozwija się po trochu, by budować magazyn obfitości, zawsze wzrastający i nigdy nie napelniony*<sup>46</sup>. Dzięki własności możliwe staje się skuteczne dążenie do przyjemności. Jest zatem własność najważniejszą instytucją sprzyjającą budowaniu szczęścia jednostkowego i społecznego. Korzyści odnoszą bowiem nie tylko właściciele, lecz także całe społeczeństwo, gdyż przed nikim droga do bogactwa nie jest zamknięta, a jej ochrona umożliwia bogacenie się wszystkim. *W ten sposób – pisze Bentham – prawa w tworzeniu bogactwa są dobrodziejstwem dla tych, którzy pozostają w naturalnym ubóstwie [...]. Pracowitość i przedsiębiorczość biednych umieszcza ich pośród kandydatów do bogactwa*<sup>47</sup>. Dlatego wszelkie ataki na własność wymierzone są bezpośrednio w zasadę użyteczności. Po pierwsze dlatego, że tak jak własność jest dobra, tak jej brak jest oczywistym złem. Podobnie rzecz przedstawia się w sytuacji utraty posiadania. Jest ona negatywnym przeżyciem psychicznym, będącym zawodem oczekiwań związanych z przedmiotem własności<sup>48</sup>. Będąc owocem naszych wysiłków, wyrzeczeń i zabiegów, własność staje się nierozzerwalnym elementem egzystencji, przedmioty stają się częścią naszego życia, tak że ich pozbawienie skutkować musi przykrymi przeżyciami psychicznymi<sup>49</sup>. Podobne skutki przynosi z sobą obawa utraty, która przeszkadza w pełnym korzystaniu z własności, posiadanie staje się wtedy *ciemne, ukradkowe i samotne*<sup>50</sup>. W końcu, kiedy brak jest bezpieczeństwa własności, pojawia się skutek najbardziej przez Benthama potępiany – tłumienie ducha przedsiębiorczości. Brak ochrony skutkuje obumarciem ludzkiej aktywności, uderza bezpośrednio w biologiczne podstawy egzystencji, nie istnieje gwarancja realizacji oczekiwań związanych z własnością, nie ma spokoju w cieszeniu się owocami swego wysiłku, a społeczeństwo coraz bardziej stacza się w otchłań barbarzyństwa<sup>51</sup>.

Dlatego ochrona własności prywatnej jest podstawowym zadaniem państwa w kontekście postępu i rozwoju gospodarczego, a ostatecznie jego szczęścia i realizacji zasady

<sup>45</sup> W.C. Mitchell, *Bentham's Felicific Calculus*, „Political Science Quarterly” 1918, Vol. 33, nr 2, s. 172-178, [online] <http://dx.doi.org/10.2307/2141580>.

<sup>46</sup> J. Bentham, *Theory of Legislation*, s. 101.

<sup>47</sup> *Tamże*, s. 114.

<sup>48</sup> É. Halevy, *The Growth...*, s. 45.

<sup>49</sup> J. Bentham, *Theory of Legislation*, s. 115.

<sup>50</sup> *Tamże*, s. 116.

<sup>51</sup> W. Stark, *Introduction*, [w:] J. Bentham, *Economic Writings*, t. 1, New York 1952, s. 64.

użyteczności. Uzasadniając społeczną rolę własności, sięga Bentham do przykładów z historii. *Czym stały się – pyta – Azja Mniejsza, Grecja, Egipt, wybrzeża Afryki, tak bogate rolnictwem, handlem i ludnością w kwitnącej epoce Imperium Rzymskiego, pod absurdalnym despotyzmem rządu tureckiego?*<sup>52</sup> Przytacza równocześnie przykład kolonii amerykańskich, gdzie szacunek dla własności połączony z pracowitością doprowadził do rozkwitu gospodarczego i bogactwa, tak kontrastujących z nędzną egzystencją jej rdzennych mieszkańców, którym obca był instytucja własności. A wszystko to dzięki władzy, która stała na jej straży. Dlatego wszelkie egalitarne propozycje postulujące równy udział we własności skutkować muszą zburzeniem ładu społecznego, zapaścią ekonomiczną i cywilizacyjną, zniszczeniem ducha przedsiębiorczości i szczęścia społeczeństwa. *Jeżeli całą własność by podzielono – pisze Bentham – to niebawem nie byłoby żadnej własności do podziału. Wszystko wkrótce uległoby zniszczeniu. Ci, którzy byłiby faworyzowani, nie cierieliby mniej niż ci, których majątek został podzielony. Jeżeli fabryki działające nie byłyby lepsze od bezczynnych, nie byłoby bodźca dla przemysłu*<sup>53</sup>.

Dlatego równość w posiadaniu jest stanem nieosiągalnym, a powszechna wspólnota posiadania byłaby powszechnym niewolnictwem. Przymusowa dystrybucja własności prowadzić musi koniecznie do zwiększenia poziomu przykrości w społeczeństwie, ponieważ *przyjemność tworzona przez zysk nigdy nie dorównuje cierpieniu tworzonemu przez stratę, a jeżeli tak by było, obalałoby to główny powód ochrony własności, stąd lepiej, żeby biedni byli biedniejsi, niż bogaci mniej bogatsi*<sup>54</sup>. W swojej błyskotliwej pracy *Demence of Usury* bronił Bentham swobody umów, widząc w niej przejaw ludzkiej wolności i nieskrępowanej inicjatywy warunkującej rozwój ekonomiczny<sup>55</sup>. Sprzeciwiał się też ekonomicznej aktywności rządu jako nieefektywnej i nieproduktywnej. Widać zatem, że Bentham w kwestii własności zajmuje stanowisko takie jak liberałowie i przedstawiciele klasycznej szkoły ekonomicznej.

Jednak bliższa analiza jego późnej myśli ekonomicznej każe podać w wątpliwość to prawdziwe, na pierwszy rzut oka, twierdzenie, ponieważ z czasem jego fascynacja ekonomią Smitha malała, a sam formułował coraz mocniejsze argumenty na rzecz interwencjonizmu i etatyzmu<sup>56</sup>. Podstawą zakwestionowania przez niego paradygmatu *laissez faire* jest twierdzenie, że każda nierówność jest źródłem zła. Nierówności o charakterze moralnym i intelektualnym znajdują się poza oddziaływaniem rządu, zatem powinien się on skupić na rozumnej likwidacji nierówności politycznych i ekonomicznych. Jednak równość i bezpieczeństwo własności stoją wobec siebie w opozycji, dlatego przymusowa dystrybucja dóbr powinna odbywać się z poszanowaniem prawa własności. Stąd dla przykładu Bentham postuluje, wobec malejącej krańcowej

<sup>52</sup> J. Bentham, *Theory of Legislation*, s. 117.

<sup>53</sup> *Tamże*, s. 99.

<sup>54</sup> Tenże, *A Manual of Political Economy*, [w:] *The Works...*, t. 3, s. 226.

<sup>55</sup> F. Rosen, *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*, London 2003, s. 117, *Routledge Studies in Ethics and Moral Theory*.

<sup>56</sup> M.N. Rothbard, *Classical Economics. An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, t. 2, Aldershot 1995, s. 49.

użyteczności bogactwa, przekazywanie nadwyżki dóbr z bezdziedzicznych spadków w obszary biedy<sup>57</sup>. Temu samemu służyć miał podatek progresywny, który uczynić miał społeczeństwo szczęśliwszym poprzez wyrównanie różnic majątkowych. Bentham nie miał również wątpliwości, że własność musi podlegać ograniczeniom, gdy w grę wchodzi bezpieczeństwo społeczeństwa, które jest wartością najważniejszą<sup>58</sup>. Jej poświęcenie w takim przypadku prowadzi do zwiększenia globalnej sumy szczęścia.

Z czasem ta *zbawienna* rola państwa ulegała w jego zamyśle rozszerzeniu, stało się ono aktywne na polu ekonomicznym i społecznym, zastępując grę sił rynkowych. Powinno zatem aktywnie wspierać walkę z ubóstwem, poprzez emisję pieniądza papierowego kreować zatrudnienie i generalnie zmierzać do tego, by *zapewnić ludziom to wszystko, czego brak powoduje fizyczne cierpienie*<sup>59</sup>. Rząd powinien zatem zwalczać klęski, które dotknęły społeczeństwo, powodzie, epidemie czy nieurodzaje, popierać rozwój nauki i oświaty jako doskonałe narzędzia postępu i promocji szczęścia społeczeństwa. Temu samemu służyć miały troska o ochronę zdrowia, transport publiczny, kanalizacja, ochrona zasobów wody, bezpieczeństwo pracy, przeciwdziałanie nadwyżkom produkcyjnym, ustalanie cen minimalnych. Środki na cele te pochodzić miały oczywiście z podatków, dlatego Bentham przekonywał, że *Koniecznym jest, by ci, którzy przez swoją pracę produkują bogactwo, odkładali na bok jakąś część, aby popierać opiekuńczą rolę państwa*<sup>60</sup>. W końcu w *A Defence of Maximum* całkowicie zanegował swoje wcześniejsze wolnorynkowe credo, pisząc: *Nie mam, nie miałem i nie powinienem mieć żadnych przerażających, sentymentalnych czy anarchicznych odczuć wobec ręki rządu. Zostawiam to Adamowi Smithowi i mistrzom praw człowieka [...], by mówili o zamachu na naturalną wolność i niech dadzą jakieś konkretne argumenty przeciwko temu czy innemu prawu – argumenty, których efektem będzie zaprzeczenie wszelkim prawom. Ingerencję rządu, która w mojej opinii przynosi korzystne rezultaty, widzę z większą satysfakcją, niż jego powściągliwość*<sup>61</sup>.

Choć więc początkowo Bentham uważał własność za wartość większą niż równość, to z czasem perspektywa ta uległa u niego odwróceniu<sup>62</sup>, kierując niektórych jego uczniów nawet w kierunku kolektywizmu<sup>63</sup>. Wolta ta, trudna do wyjaśnienia z liberalnej perspektywy, zgodna jest jednak całkowicie z postrzeganiem rzeczywistości przez pryzmat zasady użyteczności i Benthamowskiej walki z fikcją. Własność nie jest bowiem dla niego uprawnieniem naturalnym, nie jest święta i nienaruszalna, nie jest instytucją prawa natury, lecz *nie jest niczym więcej, jak podstawą do pewnego rodzaju*

<sup>57</sup> J. Bentham, *Escheat Vice Taxation*, [w:] tenże, *Economic Writings*, t. 2, s. 132.

<sup>58</sup> F. Rosen, *Bentham and Mill on Liberty and Justice*, [w:] *Lives, Liberties and the Public Good. New Essays in Political Theory for Maurice Cranston*, red. G. Feaver, F. Rosen, London 1987, s. 121-138.

<sup>59</sup> J. Bentham, *The Rationale of Reward*, London 1855, s. 269-270.

<sup>60</sup> Tenże, *Theory of Legislation*, s. 124.

<sup>61</sup> Tenże, *A Defence of Maximum*, [w:] tenże, *Economic Writings*, t. 3, s. 257.

<sup>62</sup> F. Rosen, *Jeremy Bentham's Radicalism*, [w:] *English Radicalism, 1550-1850*, red. G. Burgess, M. Festenstein, Cambridge 2007, s. 220.

<sup>63</sup> W.H. Coates, *Benthamism, Laissez Faire, and Collectivism*, „Journal of the History of Ideas” 1950, Vol. 11, nr 3, s. 357-363, [online] <http://dx.doi.org/10.2307/2707736>.

oczekiwania w kierunku uzyskania pewnych korzyści wypływających z posiadania rzeczy, w konsekwencji naszego ustosunkowania się do nich<sup>64</sup>. Oczekiwanie to chronione i gwarantowane jest przez prawo, zatem to ono tworzy instytucję własności. Podobnie jak wszystkie inne uprawnienia, których uzasadnienie Benthama dalekie jest od dominującego dotychczas w liberalnym dyskursie.

#### IV

Cała bowiem Benthamowska koncepcja uprawnień oparta jest na zanegowaniu ich naturalnego charakteru<sup>65</sup>. Twierdzenie takie, sformułowane przez Locke'a i powtórzone przez Blackstone'a w jego wielkim komentarzu do prawa angielskiego<sup>66</sup>, a w kontynentalnej wersji zawarte w Deklaracji praw człowieka i obywatela, Bentham uważa za absurd<sup>67</sup>. *Naturalne uprawnienia* – pisze – *są zwykłym nonsensem, naturalne i niezbywalne uprawnienia, retoryczny nonsensem – nonsensem na szczudłach*<sup>68</sup>. *Twierdzenie o takich uprawnieniach naturalnych* – dodaje – *to logiczny absurd, który jest szkodliwy dla moralności. Uprawnienia bez prawa to skutek bez przyczyny*<sup>69</sup>. Winą ich zwolenników, których nazywa *wywrotowcami i zabójcami bezpieczeństwa*<sup>70</sup>, jest to, że formułują je w opozycji do prawa pozytywnego, którego wartość oceniana jest przez pryzmat realizacji przysługujących każdej jednostce ludzkiej uprawnień. Stoi to bowiem w sprzeczności z Benthamowską wizją niczym nieograniczonej i absolutnej suwerenności i pozytywistyczną wizją prawa. Państwo w wizji Benthama nie doznaje żadnych prawnych ograniczeń, zatem również uprawnienia naturalne nie mogą krępować jego działań. Nie mogą więc mieć charakteru normatywnego, opartego na ich pierwotnej pozycji wobec porządku prawnego, lecz mogą nabyć taki charakter mocą decyzji suwerena lub stracić go, jeśli suweren uzna, że sprzeciwiają się zasadzie użyteczności. Z perspektywy tej uprawnienia naturalne mają charakter wywrotowy i antypaństwowy, legitymizując działania wymierzone w państwo i prawo.

Poszanowanie prawa jest tymczasem dla Benthama podstawą jego siły i możliwości kształtowania rzeczywistości społecznej, jego roli jako najważniejszego spoiwa łączącego wszystkich obywateli, które zakwestionowane zostaje przez ułudę uprawnień naturalnych<sup>71</sup>. Ocena prawa w zamyśle Benthama dokonywana być może jedynie z punktu

<sup>64</sup> J. Bentham, *Theory of Legislation*, s. 111-112.

<sup>65</sup> G.J. Postema, *In Defense of „French Nonsense” Fundamental Rights in Constitutional Jurisprudence*, [w:] *Enlightenment, Rights and Revolution. Essays in Legal and Social Philosophy*, red. N. MacCormick, Z. Bankowski, Aberdeen 1989, s. 107-110, 115-121, *Enlightenment, Rights and Revolution*, 1.

<sup>66</sup> W. Blackstone, *Commentaries of the Law of England*, t. 1, London 1836, s. 122.

<sup>67</sup> P. Schofield, *Utility and Democracy. The Political Thought of Jeremy Bentham*, Oxford 2006, s. 60-62.

<sup>68</sup> J. Bentham, *Anarchical Fallacies*, [w:] *The Works...*, t. 2, s. 501.

<sup>69</sup> Tenże, *Pannomial Fragments*, [w:] *The Works...*, t. 3, s. 211.

<sup>70</sup> Tenże, *Anarchical Fallacies*, s. 523.

<sup>71</sup> H.L.A.Hart, *Natural Rights: Bentham and John Stuart Mill*, [w:] tenże, *Essays on Bentham. Studies in*

widzenia realnych odczuć przyjemności i przykrości, a nie fikcyjnych bytów. Zwłaszcza że przyjęcie założenia o ich realnym istnieniu nie chroni przed niebezpieczeństwem tyranii, ponieważ wystarczająco silna władza może gwałcić je bez względu na ich naturalny charakter. Hipoteza, że człowiekowi przysługują uprawnienia naturalne, niczego nie zmienia w jego rzeczywistym statusie<sup>72</sup>, ponieważ tym, co liczy się dla Bentham, jest możliwość ich skutecznego egzekwowania i ochrony. Dlatego dla ostatecznego skompromitowania idei uprawnień naturalnych posługuje się wymyśloną przez siebie metodą parafrazy i rachunkiem fikcji. W traktującej o tym pracy – *Theory of Fictions* – wyjaśnia: *Z każdą użytą nazwą kojarzy się [...] jakiś byt, i mamy skłonność, by byt ten, aczkolwiek w połowie przypadków wyłącznie fikcyjny, we wszystkich wypadkach traktować jako realny. Używać nazwy jakiegoś przedmiotu, nazwy powszechnie znanej – to znaczy przypisywać temu przedmiotowi istnienie, a z tego zaś nierzadko powstawały: błąd, niezrozumienie, niejasność, dwuznaczność, zamęt, wątpliwość, niezgodność opinii, irytacja, kłótnia i wrogość*<sup>73</sup>.

W każdym języku mamy bowiem do czynienia z dwiema kategoriami nazw, odnoszącymi się do dwóch różnych kategorii bytów<sup>74</sup>: postrzeganych zmysłowo i *wywnioskowalnych*, czyli realnych i fikcyjnych. Bytami fikcyjnymi są te, którym istnienie przypisuje jedynie język, a które nie posiadają desygnatów w świecie zjawisk realnych<sup>75</sup>. Są to terminy abstrakcyjne związane z cywilizacyjnym i kulturowym rozwojem człowieka, dzięki którym jego język odróżnia się od języka prymitywnego. Wprowadzenie do niego bytów fikcyjnych jest sposobem, dzięki któremu *istoty fikcyjne przybierają szatę istot realnych*<sup>76</sup>. To właśnie za ich pomocą opisujemy podstawowe kategorie, jakimi posługuje się filozofia, polityka, prawoznawstwo, legislacja, przyrodoznawstwo, i z tego punktu widzenia są konieczne dla skutecznej komunikacji. Bentham zwraca jednak uwagę, że należy być świadomym ich fikcyjności i w miarę możliwości usuwać je z języka, zwłaszcza tego, którym posługuje się prawo i moralność. Bytami takimi według Benthama są dla przykładu pojęcia uprawnienia i zobowiązania, dlatego należy zredukować je do prostych i nieredukowalnych kategorii przyjemności i przykrości. *Te fantastyczne nazwy – pisze Bentham – są rodzajem papierowej waluty; dobrze jest, jeśli wiemy, jak je zamienić, by dostać pieniądze pełnowartościowy; jeśli nie, jesteśmy oszukiwani i nie posiadamy nic, prócz sofizmatów i nonsensu*<sup>77</sup>.

Zamiana taka jest możliwa, ponieważ Bentham twierdzi, że podstawową jednostką znaczeniową nie jest wyraz, lecz całe zdanie, stąd zadaniem metody parafrazy jest jego przekład na zdanie, które nie zawiera terminu fikcyjnego. Proces ten może się okazać wielostopniowy, lecz musimy w końcu doprowadzić do zdania odwołującego się wprost

---

*Jurisprudence and Political Theory*, Oxford 1982, s. 79-82.

<sup>72</sup> J. Bentham, *Theory of Fictions*, London 1932, s. 119.

<sup>73</sup> *Tamże*, s. 60.

<sup>74</sup> Tenże, *Fragment on Ontology*, [w:] *The Works...*, t. 8, s. 197.

<sup>75</sup> Tenże, *Table of The Springs of Action*, [w:] *The Works...*, t. 1, s. 205.

<sup>76</sup> Tenże, *Theory of Fictions*, s. 16.

<sup>77</sup> Tenże, *Of Laws in General*, s. 251.

do bytu realnego, czyli człowieka, na który oddziałują podstawowe bodźce przyjemności i przykrości<sup>78</sup>.

Szczególną wagę w procesie likwidacji bytów fikcyjnych Bentham przywiązuje do pojęcia zobowiązania, jednego z najważniejszych dla języka prawnego, z którego *wyrastają pozostałe fikcyjne byty*<sup>79</sup>. Zgodnie z metodą parafrazy fikcyjne pojęcie uprawnienia może być wyrażone za pomocą fikcyjnego pojęcia zobowiązania. Każdemu uprawnieniu odpowiadają bowiem symetryczne wobec niego zobowiązania. Idąc dalej, za niewykonanie zobowiązania prawo przewiduje karę. Zatem za jej pomocą opisać można naturę zobowiązania. Kara z kolei jest groźbą zadania przykrości – przykreść zaś, podobnie jak przyjemność, jest kategorią nieredukowalną. *Kiedy prawo będzie dawać ci uprawnienie – wyjaśnia Bentham – co to oznacza? Oznacza to, że podlegam karze w przypadku popełnienia jakiegokolwiek czynu, którego skutkiem byłoby przeszkadzanie ci w wykonywaniu tego uprawnienia*<sup>80</sup>.

Zatem wszystkie fikcje polityczne i prawne mają ostatecznie swój początek w przykrości lub jej nieobecności, ta z kolei działa za pośrednictwem czterech motywów: fizycznego, moralnego, politycznego i religijnego<sup>81</sup>. Wynikają z nich cztery rodzaje sankcji, bez których *prawo nie miałoby tej skuteczności, która stanowi, że jest ono w ogóle prawem*<sup>82</sup>. Z nich biorą się przyjemność i przykreść, które powodują ludzkim działaniem. Sankcja fizyczna doznawana jest ze strony środowiska przyrodniczego, a przykładem jej może być przyjemność wynikająca z zaspokojenia głodu czy przykreść spowodowana bólem. Sankcja polityczna polega na oddziaływaniu ze strony państwa za pośrednictwem przyjemności wynikających z nagród i przykrości będącej istotą kary. Sankcja moralna, zwana także społeczną, polega na moralnej ocenie uczynków przez innych członków społeczeństwa. W końcu sankcja religijna związana jest z wyznawaną religią, a wynikające z niej przyjemności i przykrości mogą mieć miejsce w życiu doczesnym, gdy dla przykładu grzesznik cierpi z powodu kary, której oczekuje w życiu pośmiertnym. Ich analiza prowadzi Benthama do wniosku, że sankcja fizyczna zawiera się w trzech pozostałych i leży poza możliwością oddziaływania ludzkiej woli. Posługuje się nią najważniejsza dla niego sankcja – polityczna, najsilniejsza ze wszystkich, dlatego najskuteczniejsza i najpewniejsza w działaniu, stąd pochodzące od niej zobowiązania są najsilniejsze. *Prawny obowiązek wykonania określonego czynu – pisze – ciąży na człowieku tak dalece, że w przypadku wykonania nie dozna on jakiegokolwiek bólu, ale w przypadku jego niewykonania na pewno takiego bólu doświadczy*<sup>83</sup>.

W ten sposób Bentham za pomocą metody parafrazy dokonuje redukcji uprawnień prawnych do kategorii przyjemności i przykrości. Podobnemu zabiegowi nie

<sup>78</sup> A. Goldworth, *Bentham's Concept of Pleasure: Its Relation to Fictitious Terms*, „Ethics” 1972, Vol. 82, nr 4, s. 336-340.

<sup>79</sup> J. Bentham, *Theory of Fictions*, s. 38.

<sup>80</sup> Tenże, *The Limits of Jurisprudence Defined*, s. 55.

<sup>81</sup> Tenże, *Of Laws in General*, s. 69-70.

<sup>82</sup> Tamże, s. 248.

<sup>83</sup> Tenże, *Theory of Fictions*, s. 39.

poddają się jednak uprawnienia naturalne. Oczywiście sankcja fizyczna zawiera się również w moralnej i religijnej, lecz ich oddziaływanie jest nieporównanie słabsze niż sankcji politycznej skonkretyzowanej w prawie pozytywnym. Zatem, konkluduje swój wywód Bentham, *pojęcie uprawnienia niestworzonego przez prawo jest sprzecznością taką samą, jak kwadratowe koło, syn, który nigdy nie miał ojca, zimne ciepło, sucha wilgoć, świecąca ciemność*<sup>84</sup>.

Jego empiryczne podejście do rzeczywistości każe mu więc jako byty realne traktować jedynie uprawnienia wynikające z treści prawa pozytywnego i przez nie zabezpieczone, które nazywa uprawnieniami *politycznymi*<sup>85</sup>. *Uprawnienia są tedy – pisze – owocami prawa i tylko prawa. Nie ma żadnych uprawnień bez prawa, żadnych uprawnień przeciwstawnych prawu, żadnych uprawnień wcześniejszych od prawa. Przed istnieniem prawa mogły być podstawy dla pragnienia, by były uprawnienia, i niewątpliwie takie przyuczyny nie mogą być pozbawione sensu, ale przyczyna pragnienia, by posiadać uprawnienie, nie tworzy uprawnienia. Pomieszanie istnienia przyczyny pragnienia, by posiadać uprawnienie, z istnieniem tego uprawnienia myli istnienie pragnienia ze środkiem jego zaspokojenia. To tak, jakby mówić, że jeśli ktoś jest głodny, to musi mieć co jeść*<sup>86</sup>.

Są one w swej istocie pochodną interakcji zachodzących w społeczeństwie, każdy bowiem uwikłany jest w szereg społecznych stosunków, a jego szczęście zależy w dużym stopniu od usług oddawanych mu przez innych członków społeczeństwa, rozumianych jako dostarczanie przyjemności i zmniejszanie przykrości. W istocie dla Benthama wszelkie ludzkie relacje można zredukować do świadczonych sobie wzajemnie usług<sup>87</sup>. Dla przykładu obywatele świadczą wobec suwerena usługi posłuszeństwa, trwałość wspólnoty zapewnia usługa wzajemnego poszanowania własności, rodzice obdarzają swe dziecko usługą opieki, duchowy świadczy umierającemu usługę pocieszenia w godzinie śmierci, małżonkowie świadczą sobie wzajemnie usługi, zaspokajając swój popęd, w końcu przestępca ponoszący karę świadczy usługę wobec społeczeństwa, uwalniając je od swej przestępczej działalności. Większość z nich świadczona jest dobrowolnie, wynikają bowiem ze społecznej natury człowieka, lecz istnieją takie usługi, których świadczenie zabezpieczone musi być przez prawo. Stają się wtedy źródłem zobowiązań i uprawnień. Zobowiązanie nakłada obowiązek określonego działania lub zaniechania wymuszonego zagrożeniem doznania przykrości ze strony państwa. Jest zatem w istocie mieszaniną dwóch typów usług: oddawanych jednostce, której dotyczy, oraz świadczonych przez rząd czuwający nad wykonywaniem zobowiązań. Istotą uprawnienia jest więc nałożenie obowiązku świadczenia pewnych usług<sup>88</sup>, za których niewykonanie grozi reakcja państwa w postaci

<sup>84</sup> Tenże, *Supply without Burden*, [w:] tenże, *Economic Writings*, t. 1, s. 334-335.

<sup>85</sup> Tenże, *Theory of Fictions*, s. 119.

<sup>86</sup> Tenże, *Pannomial Fragments*, s. 221. Zob. A. Alexander, *Bentham, Rights and Humanity: A Fight in Three Rounds*, „Journal of Bentham Studies” 2003, Vol. 6, nr 1, s. 4-6, [online] <http://dx.doi.org/10.14324/111.2045-757X.019>.

<sup>87</sup> B. Parekh, *Introduction*, [w:] *Bentham's Political Thought*, red. tenże, New York 1973, s. 31 i nast.

<sup>88</sup> J. Bentham, *Wprowadzenie...*, s. 305.

przykrości lub pozbawienia przyjemności. Istotą naruszenia uprawnienia jest więc, jak pisze, *złośliwe wstrzymanie usług*<sup>89</sup>.

Dlatego dla Benthama *idee prawa, przestępstwa, uprawnienia, zobowiązania, usługi – rodzą się razem, istnieją razem i nierozłącznie są połączone*<sup>90</sup>. Stąd uprawnieniu zawsze towarzyszy jakieś zobowiązanie, którego źródłem jest prawo, które w ten sposób tworzy uprawnienia. *Było już powiedziane – czytamy – że prawo, kiedy będzie narzucać na jedną ze stron obowiązek [...] nadaje przez to innej stronie uprawnienie do usług: uprawnienie, by usługa była świadczona*<sup>91</sup>. Z tej przyczyny jednym z zadań prawa tworzonego zgodnie z zasadą użyteczności jest kreowanie uprawnień i połączonych z nimi zobowiązań promujących szczęście społeczeństwa. Dzieje się tak wtedy, gdy płynące z nich korzyści przewyższają towarzyszące im ciężary, dlatego wszystko, co prawo może zrobić, to troszczyć się, by *przewaga korzyści przewyższała uszczerbek, który niesie z sobą brzemień, i by ta przewaga była tak wielka, a strata tak mała, jak to tylko możliwe*<sup>92</sup>. Rząd jest zatem instytucją gwarantującą społeczeństwu racjonalny zespół usług, do których świadczenia przymuszani są członkowie społeczeństwa. Nakazy te godzą w jednostkową wolność, lecz jak przekonuje Bentham, są konieczne dla zachowania społeczeństwa. Dlatego rząd odpowiedzialny za szczęście społeczeństwa nie powinien tworzyć uprawnień, jeśli nie jest to niezbędnie konieczne, i skupić się na ochronie tych dóbr, których utrata jest najbardziej dokuczliwa.

Największym źródłem przykrości są dla Benthama ból fizyczny, utrata reputacji, zawód w oczekiwaniu, *szkody dla całego państwa*, głód i śmierć. By im zapobiec, rząd zapewnić musi uprawnienia do życia, zdrowia, dobrego imienia, własności i tego, co nazywa *warunkami życia*<sup>93</sup>. Dlatego powinien troszczyć się o bezpieczeństwo obywateli, chronić ich przed głodem i śmiercią, zapewniając wszystko, *czego brak powoduje fizyczne cierpienie*<sup>94</sup>. W ten sposób Bentham uzasadnia aktywną rolę państwa w zwalczaniu ubóstwa i zapewnianiu szerokiego wachlarza usług publicznych<sup>95</sup>. Konkludując, Bentham odrzuca więc liberalny dogmat uprawnień naturalnych, w prawie i suwerenie widząc ich jedyne źródło. Nie obawia się jednak tego, czego bali się jego liberalni opo-  
nenci – tyranii państwa. Jego nauka polityki zmierza bowiem do takiego ustroju, który z zasady wykluczy taką ewentualność i który spina kłamrą jego wywody dotyczące zasad moralnych, natury ludzkiej i prawa.

<sup>89</sup> Tamże, s. 335.

<sup>90</sup> Tenże, *General View of a Complete Code of Laws*, [w:] *The Works...*, t. 3, s. 159.

<sup>91</sup> Tenże, *Of Laws in General*, s. 58.

<sup>92</sup> Tenże, *Pannomial Fragments*, s. 221.

<sup>93</sup> Tenże, *Leading Principles of a Constitutional Code, for any State*, [w:] *The Works...*, t. 2, s. 269.

<sup>94</sup> Tamże.

<sup>95</sup> O wpływie myśli Benthama na dziewiętnastowieczny brytyjski interwencjonizm zob. L.J. Hume, *Jeremy Bentham and the Nineteenth-Century Revolution in Government*, „The Historical Journal” 1967, Vol. 10, nr 3, s. 361-375.

## V

W klasycznej refleksji liberalnej problematyka ustrojowa odgrywała drugorzędną rolę. To, co było istotne dla starych wigów, Locke'a, Monteskiusza, a później Constanta, to to, czy państwo realizuje liberalne postulaty. Sięgając do tradycji politycznej wspólnoty czy uprawnień naturalnych, pragnęli chronić jednostkę przed despotyzmem monarchii absolutnej, która była dla nich najgorszym z ustrojów<sup>96</sup>. Zamiast niej proponowali model państwa, w którym władza byłaby ograniczona tak, by nie mogła arbitralnie ingerować w sferę wolności indywidualnej i by możliwe było realizowanie takich podstawowych liberalnych wartości, jak wolność i własność. Wewnętrzną zaporę przeciwko zagrożeniu tyranii stanowić miała, wywodząca się z prawnonaturalnej tradycji Grotiusa i Pufendorfa, doktryna uprawnień naturalnych, zewnętrzną zaś odpowiednie ukształtowanie instytucji konstytucyjnych<sup>97</sup>. Równocześnie doświadczenie polityczne klasycznych liberałów z obu stron Kanału kazało im opowiedzieć się za monarchią konstytucyjną jako ustrojem, który w najlepszy sposób równoważy władzę króla, szlachty i ludu, stwarzając warunki do ochrony wolności.

Choć w swych zaczerpniętych ze starożytności typologiach ustrojów Locke czy Monteskiusz wymieniali demokrację, to była ona dla nich ustrojem funkcjonującym jedynie na kartach klasycznych traktatów politycznych. Co więcej, w sposób jednoznaczny kojarzyła się z antycznymi Atenami, w których, jak ponad wszelką wątpliwość wykazał Constant, próżno było szukać wolnościowego etosu. Dlatego klasyczni liberałowie nie widzieli konieczności ani potrzeby łączenia liberalnego przesłania z postulatami o charakterze demokratycznym. Co więcej, zabieg taki uważali za dalece niebezpieczny, rządy większości kojarzyły im się bowiem z władzą nieoświeconego tłumu skłonnego w imię doraźnego kaprysu gwałcić wolność mniejszości.

Tymczasem Bentham nie podziela głębokiego dystansu wobec demokratycznego państwa, jest bowiem dzieckiem czasów, w których mało kto pamiętał jeszcze o zagrożeniu tyranią króla, w państwie widząc byt, który nie dokonuje już zamachów na wolność poddanych, przeciwnie, aktywnie współdziała z nimi dla ich szczęścia. Współdziałanie to może być najefektywniejsze tylko w ramach państwa demokratycznego.

Dla jego uzasadnienia raz jeszcze sięga do analizy ludzkiej natury, która wcześniej posłużyła mu do sformułowania zasady użyteczności. Uniwersalną regułą rządzącą ludzkim postępowaniem jest dążenie do zaspokojenia własnego interesu i zasada ta dotyczy w równym stopniu rządzących i rządzonych. Błędem jest czynienie założenia, że rządzący są cnotliwymi altruistami powodowanymi wyłącznie miłością bliźniego, przeciwnie, należy ich traktować jako podlegających tym samym egoistycznym motywom co reszta ludzkości<sup>98</sup>. *Faktycznym celem rządu w każdej wspólnocie politycznej* – pisze

<sup>96</sup> J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Z. Rau, Warszawa 1994, s. 225-228, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.

<sup>97</sup> Monteskiusz, *O duchu praw*, przeł. T. Boy-Żeleński, Kęty 1997, s. 136, *Biblioteka Europejska*.

<sup>98</sup> J. Bentham, *Plan of Parliamentary Reform*, [w:] *The Works...*, t. 3, s. 451-458; P. Schofield, *Jeremy Bentham on Political Corruption*, „Current Legal Problems” 1996, Vol. 49, nr 1, s. 395 i nast., [online]

więc – *jest największe szczęście tych jednostek czy grup, przez które władza jest sprawowana*<sup>99</sup>. Stąd degeneracja, zepsucie i korupcja władzy są dla Benthama zjawiskami naturalnymi i oczywistymi, będącymi pochodną egoistycznej natury człowieka<sup>100</sup>. Dlatego pisząc o władzy, nie ma wątpliwości, że w jakichkolwiek rękach spoczywa, jest niemal pewne, że będzie mniej lub bardziej nadużywana. Projektując ustrój konstytucyjny państwa, zakładać więc należy, że każdy człowiek jest potencjalnie nikczemnikiem, i wykorzystać tę naturalną skłonność, by działała na rzecz interesu powszechnego<sup>101</sup>. Mechanizm, który temu służy, przypomina ten zastosowany na gruncie prawa karnego. Interes przestępcy i interes społeczeństwa stoją tutaj w oczywistej sprzeczności. Dlatego groźba kary jest sposobem oddziaływania na potencjalnych złoczyńców, by odwieść ich od przestępczych zamiarów. W taki sam sposób należy zmusić rządzących za pomocą odpowiednich instytucji ustrojowych do realizacji zasady użyteczności.

Zadania tego nie spełnia monarchia, która dla Benthama jest uosobieniem rządów ludzi nietroszczących się o dobro ogółu. *Wykazano* – argumentuje więc – *że rząd, w którym całość lub część największej władzy ustawodawczej lub wykonawczej skupiona jest w ręku pojedynczej osoby, jest nie do pogodzenia z ideą dobrego rządu, jest bowiem sprzeczny z zasadą największego szczęścia. Nie jest on zgodny z dążeniem do największego szczęścia największej liczby ludzi. Monarcha [...] jest osobą, której interes jest w stanie ciągłej i nieprzezwyciężalnej wrogości wobec ogólnych interesów członków społeczeństwa, w którym jest królem; jest osobą posiadającą własny partykularny i niegodny interes, na rzecz którego interesy największej liczby ludzi są w dużym stopniu ciągle poświęcane*<sup>102</sup>. Podobną niechęć budzi u Benthama arystokracja, która jest *nie tylko zbyt liczna, ale wprost szkodliwa, nie mniej niż monarchia, obca szczęściu i najlepszym interesom większości ludzi*<sup>103</sup>.

Cóż zatem pozostaje biednemu Benthamowi, skoro monarchia i arystokracja nie chcą i nie mogą realizować zasady największego szczęścia?<sup>104</sup> W jego przekonaniu jedynym sposobem powstrzymania egoistycznych skłonności rządzących jest odpowiedni system kontroli. Najlepszą jego instytucjonalną gwarancją jest jego zdaniem demokracja bezpośrednia, czyli ustrój, w którym władzę sprawuje większość, dążąca do zaspokojenia własnego interesu<sup>105</sup>. Funduje zatem swój instytucjonalny projekt na zupełnie innych założeniach niż demokraci we Francji i ich brytyjscy naśladowcy w rodzaju Paina

---

<http://dx.doi.org/10.1093/clp/49.1.395>; tenże, *Bentham. A Guide for the Perplexed*, New York 2009, s. 97-98.

<sup>99</sup> J. Bentham, *Constitutional Code*, s. 5.

<sup>100</sup> H.A. Larrabee, *Editor's Preface*, [w:] J. Bentham, *Handbook of Political Fallacies*, Baltimore 1952, s. xix-xxii.

<sup>101</sup> H.L.A. Hart, *Utylitaryzm i prawa podmiotowe*, [w:] tenże, *Eseje z filozofii prawa*, przeł. J. Woleński, Warszawa 2001, s. 185, *Klasyki Filozofii Prawa*.

<sup>102</sup> J. Bentham, *Anti-Senatica*, Northampton 1926, s. 233, *Smith College Studies in History*, 11.4.

<sup>103</sup> *Tamże*.

<sup>104</sup> R.C. Pratt, *The Benthamite Theory of Democracy*, „The Canadian Journal of Economics and Political Science” 1955, Vol. 21, nr 1, s. 22-23, [online] <http://dx.doi.org/10.2307/138229>.

<sup>105</sup> Więcej: J.E. Crimmins, *Utilitarian Philosophy and Politics. Bentham's Later Years*, New York 2011, s. 142-156.

i Price'a<sup>106</sup>. Odrzuca też przekonanie o kontekstowym charakterze instytucji politycznych i prawnych<sup>107</sup>, kreśląc ramy ustroju, który sprawdzi się zawsze i wszędzie, oraz marząc, podobnie jak Helwecjusz, o byciu legislatorem świata<sup>108</sup>. Gdy bowiem jak największa liczba ludzi jest prawodawcą, następuje połączenie interesu z obowiązkiem, czyli troski o własną korzyść ze stanowieniem prawa sprzyjającego szczęściu społeczeństwa.

Problem jednak w tym, z czego Bentham doskonale zdawał sobie sprawę i w czym zgadzał się z Rousseau<sup>109</sup>, że nie da się jej zastosować w rozległych i ludnych państwach nowożytnych. Dlatego zwrócił się do formy jej najbliższej i współcześnie użyteczniejszej, czyli demokracji przedstawicielskiej. W jego idealistycznym zamyśle ludzie powierzać będą władzę w ręce swych reprezentantów, którzy najlepiej dbać będą o ich interes. Każdy wie, jak zadbać o własne sprawy, przeto ich wybór zawsze będzie trafny, a przy najmniej najlepszy z możliwych. By zbliżyć się do tego ideału, jedynym rozwiązaniem jest maksymalne poszerzenie ciała politycznego poprzez wprowadzenie powszechnego prawa wyborczego realizującego w najpełniejszy sposób suwerenność ludu. Skoro każdy przeżywa przyjemność i przykrość tak samo, skoro przeżycia te w równym stopniu wpływają na ich globalną sumę, to każdy powinien mieć taki sam, równy wpływ na sprawy państwowe. *Przez najtrafniejszą formę rządu – przekonuje Bentham – rozumiem formę, gdzie najwyższa władza złożona jest w rękach tych, w których interesie ma być wykonywana; władza należąca do nich w sposób przyczyniający się w najwyższym stopniu do największego szczęścia największej liczby członków społeczeństwa, nad którymi jest sprawowana, czyli demokrację delegowaną lub przedstawicielską, demokrację opartą na delegowaniu*<sup>110</sup>.

W systemie takim, jak mniemał Bentham, skład ciała przedstawicielskiego odzwierciedlał będzie rzeczywisty układ sił w społeczeństwie, a w konsekwencji jego prawdziwy interes. Pozostał jednak na tyle realistą, by w swym projekcie odmówić praw wyborczych kobietom<sup>111</sup>, analfabetom, utrzymankom parafii, bankrutom, niewypłacalnym

<sup>106</sup> P. Schofield, *Jeremy Bentham and the British Intellectual Response to the French Revolution*, „Journal of Bentham Studies” 2011, Vol. 13, nr 1, s. 1-27, [online] <http://dx.doi.org/10.14324/111.2045-757X.040>.

<sup>107</sup> G. Morgan, *The Mode Limits of John Stuart Mill's Toleration*, [w:] *Toleration and Its Limits*, red. M.S. Williams, J. Waldron, New York 2008, s. 141, *Nomos*, 48; Ch.N. Gregory, *Bentham and the Codifiers*, „Harvard Law Review” 1900, Vol. 13, nr 5, s. 345-346, [online] <http://dx.doi.org/10.2307/1323338>.

<sup>108</sup> D. Wisner, *The Cult of the Legislator in France, 1750-1830. A Study in the Political Theology of the French Enlightenment*, Oxford 1997, s. 45, *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 352.

<sup>109</sup> J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna*, przeł. A. Peretiatkowicz, Warszawa 1966, s. 82.

<sup>110</sup> J. Bentham, *Anti-Senatica*, s. 221.

<sup>111</sup> Pozbawienie praw wyborczych kobiet było wyrazem realizmu Benthama, który obawiał się, że postawienie postulatu przeciwnego ośmieszy całość jego propozycji, lecz w zachowanych manuskryptach jednoznacznie opowiadał się za tym rozwiązaniem. Na temat praw wyborczych dla kobiet i w ogóle kwestii kobiecej zob. N. Lancey, *Bentham as Proto-Feminist or an Abistorical Fantasy on, Anarchical Fallacies*, [w:] *Current Legal Problems*, t. 51: 1998. *Legal Theory at the End of the Millennium*, red. M. Freeman, Oxford 1998, s. 441-466; M. Williford, *Bentham on the Rights of Women*, „Journal of the History of Ideas” 1975, Vol. 36, nr 1, s. 167-176, [online] <http://dx.doi.org/10.2307/2709019>.

dłużnikom, obłąkanym i zbrodniarzom oraz, jak ujmująco określił, *idiotom i niemowlętom*, ponieważ nie mogą go wykonywać dla korzyści swojej i innych<sup>112</sup>. Członkowie jednoizbowego ciała przedstawicielskiego<sup>113</sup> mieliby być wybierani corocznie w tajnym, powszechnym i równym głosowaniu w okręgach wyborczych podobnej wielkości. Nie byłiby też związani instrukcjami swych wyborców, gdyż reprezentować mieliby cały naród, a nie wspólnoty lokalne<sup>114</sup>, lecz mogliby być odwołani w czasie kadencji przez swych wyborców. Parlament byłby przy tym ciałem wszechwładnym, realizującym suwerenność ludu i pozytywistyczną koncepcję prawa Bentham<sup>115</sup>. Z jego pozycją nie da się więc pogodzić zasady podziału władz, z którą liberałowie wiązali wcześniej i później takie nadzieje. Zatem administracja i sądownictwo musiałyby być mu całkowicie podporządkowane. Skoro suwerenność spoczywa w ludzie, to jego władza nie może doznać żadnego ograniczenia, a sam lud poprzez prawo kontroli władzy odgrywa w całym systemie rolę najważniejszą<sup>116</sup>.

Bentham jako empiryk i człowiek przenikliwy nie mógł jednak ignorować faktu, że trudno uznać społeczeństwo w jego masie za racjonalne, cnotliwe i wykształcone. Zdawał sobie sprawę, że nie zawsze musi wybierać ludzi takich jak on: wykształconych, kulturalnych i zamożnych. Świadom tego obawiał się rządów nieoświeconego tłumu, lecz szukając remedium, coraz bardziej oddalił się od swych empirycznych założeń, pograżając się w oparach absurdu, które całe życie zapamiętałe zwalczał. Wraca więc do tego, co głosiło wcześniej oświecenie, a co po wydarzeniach rewolucji francuskiej budzić może już tylko zdziwienie. Bentham twierdził bowiem, że wystarczającą wiedzę o mechanizmach państwa ludzie osiągną, gdy wykorzenione zostaną przesady i uprzedzenia, którymi dotychczas karmieni byli przez grupy panujące. W jego idealnej demokracji ignorancja, egoizm i korupcja będą *wyjątkiem w porównaniu z dobroczynnością*<sup>117</sup>. Zniszczenie starych, trzymających w ciemności i niewiedzy instytucji i zbudowanie na ich miejsce nowych, zgodnych z rozumem sprawi, że ludzie wzniosą się na wyższy moralny poziom, a wtedy dokonywać będą jedynie słusznych politycznych wyborów i nie będą w stanie dążyć do swego dobra kosztem jakiegokolwiek mniejszości. Sami delegaci, oddani sprawie dobra wspólnego, będą równocześnie dbać, by nie dopuścić, aby chwilowy kaprys ludu poświęcił interesy nielicznych. Będą oni równocześnie jego przewodnikami i nauczycielami, wskazując i promując przykłady zachowań społecznych, dobroczynność i życzliwość. W tak ukształtowanym społeczeństwie człowiek *pod wpływem jakiegoś nadzwyczajnego podniecenia ofiarowuje własny interes dla interesu*

<sup>112</sup> J. Bentham, *Constitutional Code*, s. 16; tenże, *Plan of Parliamentary Reform*, s. 452.

<sup>113</sup> O poglądach Benthama na bikameralizm zob. L. Rockow, *Bentham on the Theory of Second Chambers*, „The American Political Science Review” 1928, Vol. 22, nr 3, s. 576-590, [online] <http://dx.doi.org/10.2307/1945618>.

<sup>114</sup> J. Bentham, *Constitutional Code*, s. 160.

<sup>115</sup> T.P. Peardon, *Bentham's Ideal Republic*, „The Canadian Journal of Economics and Political Science” 1951, Vol. 17, nr 2, s. 190-191, [online] <http://dx.doi.org/10.1017/S0315489000011907>.

<sup>116</sup> L.J. Hume, *Bentham and Bureaucracy*, Cambridge 1981, s. 216, *Cambridge Studies in the History and Theory of Politics*.

<sup>117</sup> J. Bentham, *Constitutional Code*, s. 62.

społecznego<sup>118</sup>. Wtedy zaś *sympatia, szacunek i stąd dobrowolna i spontaniczna usługa we wszystkich jej kształtach związałyby się z władzą w skali prawdziwej moralnej cnoty: efektywnej życzliwości, zgody i przymierza z roztropnością*<sup>119</sup>. Aż dziw, że nadzieje takie żywił człowiek, który osobiście poznał członków francuskiego Zgromadzenia Narodowego.

## REKAPITULACJA

Czy zatem w świetle powyższego uznać można Benthama za liberała, czy był on tylko i wyłącznie politycznym radykałem, unikalnym ateistycznym, biurokratycznym, opętanym instrumentalną racjonalnością produktem kontynentalnego oświecenia, zaszczerpionym na drzewie wyspiarskiego empiryzmu?<sup>120</sup> O wiele bliżej bowiem temu adwokatowi francuskiego radykalizmu<sup>121</sup> do Rousseau, Helwecjusza, d'Alemberta i Woltera niż swoich rodaków. W rzeczy samej nie bez powodu Zgromadzenie Narodowe uczyniło go swym doradcą<sup>122</sup>, a w 1792 r. nadało mu francuskie obywatelstwo<sup>123</sup>. Choć jego postać zajmuje dziś poczesne miejsce w każdej monografii poświęconej liberalizmowi, to trudno znaleźć jakiegokolwiek zbieżności jego myśli z dorobkiem tych, którzy wzniesli gmach klasycznego liberalizmu. Locke, Monteskiusz, Constant, Tyrrell, Tocqueville czy Smith stoją ostatecznie po drugiej stronie barykady. Bentham zakwestionował bowiem wszystko, co stanowiło jądro i istotę ich liberalnej argumentacji: prawo natury, uprawnienia naturalne, starożytny ustrój, ograniczony charakter władzy, jej podział, wolny rynek, zakwestionował w końcu samą wolność, którą podporządkował zasadzie użyteczności i równości. Nie łączy ich więc z nimi ani metoda, ani argument, ani tym bardziej wnioski. Z tego, że ktoś posługuje się kategorią wolności, nie wynika, że jest liberałem, zwłaszcza że niweczy wszystkie zabezpieczenia wolność tę chroniące. Nie czyni go nim również epitet tych, którzy mimo że nie mają z nią wiele wspólnego, należeć chcą do tej starej i szacownej tradycji intelektualnej.

Za najlepszy probierz Benthamowskiego liberalizmu służyć jednak może filozofia polityczna Johna Stuarta Milla, który wychowywany od dziecka przez ojca Jamesa

<sup>118</sup> Tamże, s. 61.

<sup>119</sup> Tamże, s. 81.

<sup>120</sup> J.G.A. Pocock, *Barbarism and Religion*, t. 1: *The Enlightenments of Edward Gibbon, 1737-1764*, Cambridge 1999, s. 294-295; J.H. Burns, *Jeremy Bentham: From Radical Enlightenment to Philosophical Radicalism*, „The Bentham Newsletter” 1984, nr 8, s. 4-14; F. Rosen, *Jeremy Bentham's Radicalism*, s. 217-240; P. Schofield, *Political and Religious Radicalism in the Thought of Jeremy Bentham*, „History of Political Thought” 1999, Vol. 20, nr 2, s. 272-291; M. Mack, *Jeremy Bentham. An Odyssey of Ideas 1748-1792*, London 1962, s. 407-431; J.E. Crimmins, *Utilitarian Philosophy...*, s. 158-178; tenże, *Bentham on Religion: Atheism and the Secular Society*, „Journal of the History of Ideas” 1986, Vol. 47, nr 1, s. 95-110, [online] <http://dx.doi.org/10.2307/2709597>.

<sup>121</sup> J.R. Dinwiddy, *Bentham*, Oxford 1989, s. 5-6, *Past Masters*.

<sup>122</sup> C. Blamires, *The French Revolution and the Creation of Benthamism*, New York 2008, s. 37-38.

<sup>123</sup> E. de Champs, *Enlightenment and Utility. Bentham in French, Bentham in France*, Cambridge 2015, s. 101, *Ideas in Context*.

i *wujka* Jeremiego stanął twarzą w twarz z konsekwencjami politycznych nauk swych nauczycieli. Jego liberalizm jest w istocie próbą połączenia utylitaryzmu z filozofią wolności, próbą udaną, która jednak już na wstępie przekreśla Benthamowski rachunek szczęścia w słynnym zdaniu o szczęśliwej świni i nieszczęśliwym Sokratesie<sup>124</sup>. To z jego ust, człowieka, który miał być, w zamyśle swych wychowawców, przykładem chemicznie czystego utylitarysty, padają w końcu najbardziej bezlitosne oskarżenia wobec Benthamowskiej koncepcji ustrojowej. W jego myśli znajdujemy bowiem ostrzeżenie przed straszną tyranią demokratycznej większości i mierności<sup>125</sup>, która siłą zdepcze wszelką odmienność i wyjątkowość<sup>126</sup>. Ostrzeżenie to padło jednak zbyt późno, gdy wielu zainfekowanych zostało już prostą, łatwą i przemawiającą do wyobraźni receptą Benthama. Było też częścią zbyt wyrafinowanej filozofii wolności, stawiającej przed człowiekiem wymagania, którym tylko nieliczni byliby w stanie sprostać, a których Bentham przed nikim nie stawiał. W konsekwencji współczesna demokracja, właśnie m.in. za jego sprawą, nie jest władzą miłośników poezji, lecz raczej rządami członków klubu graczy w pchełki.

## BIBLIOGRAFIA

- Alexander A., *Bentham, Rights and Humanity: A Fight in Three Rounds*, „Journal of Bentham Studies” 2003, Vol. 6, nr 1, [online] <http://dx.doi.org/10.14324/111.2045-757X.019>.
- Ben-Dor O., *Constitutional Limits and the Public Sphere. A Critical Study of Bentham's Constitutionalism*, Oxford 2000.
- Bentham J., *Anti-Senatica*, Northampton 1926, *Smith College Studies in History*, 11.4.
- Bentham J., *Deontology. Or, The Science of Morality*, London 1834.
- Bentham J., *Economic Writings*, New York 1952.
- Bentham J., *Handbook of Political Fallacies*, Baltimore 1952.
- Bentham J., *The Limits of Jurisprudence Defined*, New York 1945.
- Bentham J., *Of Laws in General*, London 1970.
- Bentham J., *Theory of Fictions*, London 1932.
- Bentham J., *Theory of Legislation*, London 1864.
- Bentham J., *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, przeł. B. Nawroczyński, Warszawa 1958, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.
- Bentham's Political Thought*, red. B. Parekh, New York 1973.
- Blackstone W., *Commentaries of the Law of England*, London 1836.
- Blakemore S., *Intertextual War. Edmund Burke and the French Revolution in the Writings of Mary Wollstonecraft, Thomas Paine, and James Mackintosh*, Madison 1997.

<sup>124</sup> J.S. Mill, *Utylitaryzm*, [w:] tenże, *Utylitaryzm. O wolności*, przeł. A. Kurlandzka, Warszawa 1959, s. 18, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.

<sup>125</sup> Tenże, *O rządzie reprezentatywnym*, [w:] tenże, *O rządzie reprezentatywnym. Poddanie kobiet*, przeł. G. Czarniecki, M. Chyżyńska, Kraków 1995, s. 140, *Demokracja*.

<sup>126</sup> Tenże, *Bentham*, [w:] *The Collected Works of John Stuart Mill*, t. 10: *Essays on Ethics, Religion, and Society*, London 1969, s. 106-107.

- Blamires C., *The French Revolution and the Creation of Benthamism*, New York 2008.
- Burke E., *An Appeal from the New to the Old Whigs, in Consequence of Some Late Discussion in Parliament*, London 1791.
- Burns J.H., *Jeremy Bentham: From Radical Enlightenment to Philosophical Radicalism*, „The Bentham Newsletter” 1984, nr 8.
- Champs E. de, *Enlightenment and Utility. Bentham in French, Bentham in France*, Cambridge 2015, *Ideas in Context*.
- Coates W.H., *Benthamism, Laissez Faire, and Collectivism*, „Journal of the History of Ideas” 1950, Vol. 11, nr 3, [online] <http://dx.doi.org/10.2307/2707736>.
- The Collected Works of John Stuart Mill*, t. 10: *Essays on Ethics, Religion, and Society*, London 1969.
- Conspiracies and Conspiracy Theory in Early Modern Europe. From the Waldensians to the French Revolution*, red. B. Coward, J. Swann, Aldershot 2004.
- Crimmins J.E., *Bentham on Religion: Atheism and the Secular Society*, „Journal of the History of Ideas” 1986, Vol. 47, nr 1, [online] <http://dx.doi.org/10.2307/2709597>.
- Crimmins J.E., *Utilitarian Philosophy and Politics. Bentham's Later Years*, New York 2011, *Bloombsbury Studies in British Philosophy*.
- Current Legal Problems*, t. 51: 1998. *Legal Theory at the End of the Millennium*, red. M. Freeman, Oxford 1998.
- Dinwiddy J.R., *Bentham*, Oxford 1989, *Past Masters*.
- English Radicalism, 1550-1850*, red. G. Burgess, M. Festenstein, Cambridge 2007.
- Enlightenment, Rights and Revolution. Essays in Legal and Social Philosophy*, red. N. MacCormick, Z. Bankowski, Aberdeen 1989, *Enlightenment, Rights and Revolution*, 1.
- Goldworth A., *Bentham's Concept of Pleasure: Its Relation to Fictitious Terms*, „Ethics” 1972, Vol. 82, nr 4.
- Gregory Ch.N., *Bentham and the Codifiers*, „Harvard Law Review” 1900, Vol. 13, nr 5, [online] <http://dx.doi.org/10.2307/1323338>.
- Halevy É., *The Growth of Philosophic Radicalism*, przeł. M. Morris, London 1928.
- Harrison R., *Bentham*, London 1999, *Arguments of the Philosophers*.
- Hart H.L.A., *Eseje z filozofii prawa*, przeł. J. Woleński, Warszawa 2001, *Klasycy Filozofii Prawa*.
- Hart H.L.A., *Essays on Bentham. Studies in Jurisprudence and Political Theory*, Oxford 1982.
- Hart H.L.A., *Positivism and the Separation of Law and Morals*, „Harvard Law Review” 1958, Vol. 71, nr 4, [online] <http://dx.doi.org/10.2307/1338225>.
- Hayek A.F. von, *Konstytucja wolności*, przeł. J. Stawiński, Warszawa 2006.
- Herzog D., *Without Foundations. Justification in Political Theory*, Ithaca 1985.
- Hume L.J., *Bentham and Bureaucracy*, Cambridge 1981, *Cambridge Studies in the History and Theory of Politics*.
- Hume L.J., *Jeremy Bentham and the Nineteenth-Century Revolution in Government*, „The Historical Journal” 1967, Vol. 10, nr 3.
- Lives, Liberties and the Public Good. New Essays in Political Theory for Maurice Cranston*, red. G. Feaver, F. Rosen, London 1987.
- Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Z. Rau, Warszawa 1994, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.

- Lyons D., *In the Interest of the Governed. A Study in Bentham's Philosophy of Utility and Law*, Oxford 2003.
- Mack M., *Jeremy Bentham. An Odyssey of Ideas 1748-1792*, London 1962.
- Mill J.S., *O rządzie reprezentatywnym. Poddaństwo kobiet*, przeł. G. Czarniecki, M. Chyżyńska, Kraków 1995, *Demokracja*.
- Mill J.S., *Utylitaryzm. O wolności*, przeł. A. Kurlandzka, Warszawa 1959, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.
- Mitchell W.C., *Bentham's Felicific Calculus*, „Political Science Quarterly” 1918, Vol. 33, nr 2, [online] <http://dx.doi.org/10.2307/2141580>.
- Monteskusz, *O duchu praw*, przeł. T. Boy-Żeleński, Kęty 1997, *Biblioteka Europejska*.
- Palmer P.A., *Benthamism in England and America*, „The American Political Science Review” 1941, Vol. 35, nr 5, [online] <http://dx.doi.org/10.2307/1948248>.
- Peardon T.P., *Bentham's Ideal Republic*, „The Canadian Journal of Economics and Political Science” 1951, Vol. 17, nr 2, [online] <http://dx.doi.org/10.1017/S0315489000011907>.
- Pocock J.G.A., *Barbarism and Religion*, t. 1: *The Enlightenments of Edward Gibbon, 1737-1764*, Cambridge 1999.
- Pratt R.C., *The Benthamite Theory of Democracy*, „The Canadian Journal of Economics and Political Science” 1955, Vol. 21, nr 1, [online] <http://dx.doi.org/10.2307/138229>.
- Rockow L., *Bentham on the Theory of Second Chambers*, „The American Political Science Review” 1928, Vol. 22, nr 3, [online] <http://dx.doi.org/10.2307/1945618>.
- Rosen F., *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*, London 2003, *Routledge Studies in Ethics and Moral Theory*.
- Rothbard M.N., *Classical Economics. An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, Aldershot 1995.
- Rousseau J.-J., *Umowa społeczna*, przeł. A. Peretiatkowicz, Warszawa 1966.
- Schofield P., *Bentham. A Guide for the Perplexed*, New York 2009.
- Schofield P., *Jeremy Bentham and the British Intellectual Response to the French Revolution*, „Journal of Bentham Studies” 2011, Vol. 13, nr 1, [online] <http://dx.doi.org/10.14324/111.2045-757X.040>.
- Schofield P., *Jeremy Bentham on Political Corruption*, „Current Legal Problems” 1996, Vol. 49, nr 1, [online] <http://dx.doi.org/10.1093/clp/49.1.395>.
- Schofield P., *Political and Religious Radicalism in the Thought of Jeremy Bentham*, „History of Political Thought” 1999, Vol. 20, nr 2.
- Schofield P., *Utility and Democracy. The Political Thought of Jeremy Bentham*, Oxford 2006.
- Sicker M., *Jeremy Bentham on Law and Jurisprudence*, „Modern Age” 1978, Vol. 22, nr 3.
- Stark W., *Liberty and Equality or: Jeremy Bentham as an Economist*, „The Economic Journal” 1941, Vol. 51, nr 201, [online] <http://dx.doi.org/10.2307/2225646>.
- Stephen L., *The English Utilitarians*, London 1900.
- Toleration and Its Limits*, red. M.S. Williams, J. Waldron, New York 2008, *Nomos*, 48.
- Tulejski T., *Od zasady użyteczności do demokracji. Filozofia polityczna Jeremy Benthama*, Łódź 2004, *Monografie Wydziału Prawa i Administracji UŁ*.
- Williford M., *Bentham on the Rights of Women*, „Journal of the History of Ideas” 1975, Vol. 36, nr 1, [online] <http://dx.doi.org/10.2307/2709019>.

Wisner D., *The Cult of the Legislator in France, 1750-1830. A Study in the Political Theology of the French Enlightenment*, Oxford 1997, *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 352.

*The Works of Jeremy Bentham*, Edinburgh 1838-1843.

---

**Dr hab. Tomasz TULEJSKI**, profesor nadzwyczajny w Katedrze Doktryn Polityczno-Prawnych na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Łódzkiego. Autor m.in.: *Od zasady użyteczności do demokracji. Filozofia polityczna Jeremy Benthama* (2004), *Konserwatyzm bez Boga. Dawida Hume'a wizja społeczeństwa, państwa i prawa* (2009).