

# Lech Dubel

---

"Konserwatyzm bez Boga. Davida Hume'a wizja społeczeństwa, państwa i prawa", Tomasz Tulejski, Warszawa 2009 : [recenzja]

---

Studia Iuridica Lublinensia 13, 315-325

---

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Tomasz Tulejski

*Konserwatyzm bez Boga. Davida Hume'a wizja społeczeństwa, państwa i prawa*

Warszawa 2001, ss. 427

Współczesny inteligent, który przeżywa otaczający go świat jako obiekt możliwy do zdiagnozowania i do prognozowania dróg jego naprawy, jest najczęściej usadowiony w siatce pojęć w największym stopniu związanych z liberalizmem. Nawet jeśli pozostaje w konflikcie ideowym z tym ruchem i doktryną, nie są mu obce takie konstrukcje, jak społeczeństwo obywatelskie, podział władz, państwo prawa, prawa człowieka, sprawiedliwość, własność, suwerenność ludu. Te powszechnie znane i zasadniczo akceptowane pojęcia powodują, że ideowe rozwiązania Locke'a, Hobbesa, Monteskiusza, de Tocqueville'a, liberałów niemieckich i francuskich XVIII i XIX wieku są kanonem myślenia politycznego wielu środowisk politycznych. Współcześnie, wydaje się, jedyną liczącą się alternatywę wobec liberalizmu stanowi konserwatyzm. Jest nią w większym stopniu niż różnorodne socjalizmy czy też społeczna nauka Kościoła. Gdy zaś przyjrzeć się naukowym opracowaniom konserwatyizmu, zbiór jest dość obszerny, a autorami tekstów są uznani twórcy. Natomiast gdy poszukujemy ideowych źródeł konserwatyizmu, stwierdzić możemy brak opracowań jego źródłowych kanonów. Jeśli są, to najczęściej dotyczą one prac Edwarda Burke'a. Natomiast do tej pory brakuje w polskiej literaturze opracowań dotyczących ateistycznej wersji konserwatyizmu, bowiem takie podejście wydaje się być herezją dla konserwatysty. D. Hume zaś był religijnym sceptykiem i ateistą, a zarazem pozostawał w opozycji do wszelkich oświeceniowych idei postulujących radykalne zerwanie z religią.

W istotnych dla historii myśli politycznej pracach: H. Olszewski, *Słownik twórców idei*, Poznań 2001 czy *Leksykon myślicieli politycznych i prawnych*, red. E. Kundera, M. Maciejewski, Warszawa 2009, w ogóle brak takiego hasła. Natomiast opracowanie dot. postaci i dorobku Hume'a pojawia się w: *Słownik historii*

*doktryn politycznych*, red. M. Jaskólski, Warszawa 1999, s. 462–464. Najnowszy tekst dotyczący Hume’a znajduje się w monografii *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, red. Z. Rau i M. Chmieliński, Warszawa 2010. Publikowany jest tam tekst Tomasza Tulejskiego: *Rozum czy uczucia? Ustanowienie porządku społecznego i politycznego według Davida Hume’a* (s. 333–361).

Z tych powodów recenzowana monografia, w moim przekonaniu, jest jednym z ciekawszych opracowań z zakresu historii doktryn politycznych i prawnych, jakie pojawiło się w ostatnim czasie. Trafność mojego osądu potwierdzają fragmenty ocen zamieszczone na okładce monografii, dające czytelnikowi wstępną pozytywną opinię wypowiedzianą przez autorytety naszego środowiska. Michał Jaskólski pisze: „Monografia T. Tulejskiego jest wnikliwą i subtelną analizą myśli politycznej D. Hume’a”, zaś B. Łagowski zauważa, iż „Tomasz Tulejski poświęcił swoje gruntowne, znakomite dzieło myślicielowi [...]. Filozofia polityczna w Polsce od dawna czekała na taką książkę”.

Wagę przedmiotu badań podkreślić można dodatkowo, przywołując stanowisko Paula Kelly’ego:

Chociaż za życia znany był przede wszystkim jako autor sześciotomowej *Historii Anglii*, David Hume uznany został później za jednego z największych filozofów europejskiego oświecenia. Podkreśla się jego wielki wkład w rozwój ideologii konserwatywnej i uważa za ważnego prekursora utylitaryzmu.<sup>1</sup>

Dostrzega się, a nie jest to trudne, jego wpływ na myśl E. Burke’a, J. Bentham’a, I. Kanta – tego jednego z ciekawszych przedstawicieli szkockiego oświecenia. Autor wskazuje na związki Hume’a z Hobbesem, Tyrrellem, Lilburnem, Herlem, Jakubem I Stuartem. To tylko niektórzy myśliciele, choć o odmiennych poglądach politycznych, którzy odwoływali się do jego dorobku.

Teza pracy jest jasna i dobrze dowiedziona, a nade wszystko oryginalna. Autor udowadnia, że David Hume reprezentuje „konserwatyzm bez Boga”. Faktycznie myśl konserwatywna uważana jest za rodzaj intelektualnej reakcji na filozofię oświecenia, stanowi odpowiedź polityczną i intelektualną na wydarzenia rewolucji francuskiej. Reasumując, konserwatyzm generalnie jest antytezą oświecenia. Do uznawanych stanowisk należy m.in. to, że „ojcem założycielem” konserwatyizmu jest Edward Burke. Ten raczej powszechny sąd przełamuje w znacznym stopniu twórczość Davida Hume’a, który jako człowiek oświecenia może być zarazem uznany za konserwatystę, co więcej, można określać go jako twórcę anglosaskiej tradycji konserwatywnej. Oryginalną pozycję tego pisarza charakteryzują już pierwsze słowa tytułu monografii T. Tulejskiego *Konserwatyzm bez Boga...* Choć w powszechnej opinii konserwatyzm był i jest silnie związany

---

<sup>1</sup> P. Kelly, *Hume*, [w:] *Myśliciele polityczni od Sokratesa do współczesności*, red. D. Boucher, P. Kelly, Kraków 2008, s. 263.

z chrześcijaństwem, to sam Hume kwestionuje tę prawdę. Dla jego koncepcji charakterystyczny jest antropocentryzm i to z niego wyprowadza swój system. Stąd autor monografii dąży do tego, by ukazać także ideowe spory dotyczące istoty doktryny Hume'a, bowiem: „Ta rozbieżność interpretacji dziedzictwa Hume'a nie jest tylko »przypadłością« czasów dzisiejszych” (s. 12). W punkcie II wprowadzenia, zatytułowanym *Konserwatywna reakcja na idee oświecenia*, wyraźnie sformułowana jest szczegółowa teza pracy.

Celem niniejszej pracy będzie obrona tezy, iż pomimo tego, że refleksja Hume'a zakorzeniona jest głęboko w oświeceniu, to zasadnicze komponenty społeczne i polityczne jego filozofii każą nazwać go myślicielem konserwatywnym. Tezy tej będę chciał dowieść w całej rozprawie [...] (s. 15).

Autor określa też płaszczyzny, na jakich będzie chciał prowadzić swe rozumowanie. W wymiarze **epistemologicznym** (podkr. moje – L. D.) będzie to przekonanie o destrukcyjnym elemencie natury ludzkiej, uniemożliwiającym jej doskonalenie w procesie historycznym, następnie: „bezkompromisowy antyracjonalizm”, koncepcja ładu, wrogość wobec rewolucji, potraktowanie polityki jako sfery działań praktycznych oraz konieczność istnienia władzy. Kolejno omawiane kwestie zawarte są w rozdz. I, zatytułowanym *Człowiek i porządek natury*.

T. Tulejski zauważa, że koncepcja nauki Hume'a wynika i wiąże się z jego wizją człowieka, a dogłębne poznanie ludzkich natur ma być warunkiem poprawnego uprawiania filozofii politycznej i społecznej. Hume był promotorem empiryzmu i obserwacji, ale:

[...] także i on uległ więc „magii” Newtona, dostrzegając w metodach nauk przyrodniczych, szczególnie fizyki, jedyną drogę, która umożliwia dojście do prawdy. Jedynie zastosowanie owej newtonowskiej metody do analizy zagadnień moralnych przynieść może, w opinii Szkota, zadowalające rezultaty (s. 79).

Zatem wywarła nań wpływ także mechanika Newtona, służąca mu do analizy przebiegu procesów psychicznych. Kwestiom specyfiki empiryzmu Hume'a poświęcono s. 87 i następne. Omawia się tu m.in. istotę *percepcji*, które Hume dzieli na impresje i idee.

Rozdział II nosi tytuł *Fundamenty ładu społecznego i porządku normatywnego*. Autor wskazuje w nim, że Hume nie zamierzał tworzyć nowego systemu moralności, lecz jego celem było **odtworzenie** moralnej konstytucji człowieka. Etykę religijną kwestionuje jednak tylko wtedy, gdy pozostaje ona w sprzeczności z **naturalnym** kodeksem moralności. Źródłem rozróżnień moralnych są uczucia moralne, a w szczególności doznania przyjemności i przykrości. W zależności od genezy tych uczuć Hume dzieli cnoty na naturalne i sztuczne. Ten podział ma fundamentalny wymiar i wokół niego „zorganizowana jest cała moralna teoria Szkota”.

Cnoty sztuczne są efektem uspołecznienia, oparte są na sprawiedliwości i niesprawiedliwości, a ich celem jest utrzymanie istnienia i stabilności społeczeństwa. Wynikają z ludzkiego doświadczenia, a ich miarę stanowi użyteczność. Natomiast cnoty naturalne wprost wynikają z natury człowieka, z jego człowieczeństwa. Moralna wartość cnót jest „funkcją” przykrości lub przyjemności, natomiast:

[...] oddźwięk uczuciowy każe tę przyjemność bądź przykrość analizować w odniesieniu do dobra społeczeństwa jako przyczyniające się do jego pomyślności.

Pewne przymioty naturalne są powszechnie akceptowane, wzbudzają podziw i miłość. Istnieją i działają niezależnie od czasu i miejsca. Ta miłość do rodzaju ludzkiego stanowić ma „pomost” pomiędzy egoizmem jednostki a społeczeństwem. Ostatecznie przesądza o tym, że człowiek jest istotą społeczną. Z tego względu, zdaniem Hume’a, społeczeństwo nie jest mechanicznym zbiorem indywidualów, a wspólnotą, którą charakteryzuje zdolność „ogólnospołecznego odczuwania”. Te konsekwencje cnót naturalnych, które odczuwają jednostki, budzą też poczucie społecznej korzyści. Gdy nawet interes jednostkowy jest sprzeczny ze społecznym, świadomość interesu społecznego nie ustaje. Miłość rodzaju ludzkiego rodzi obowiązki, wypływają one z naszego człowieczeństwa, mają charakter naturalny. To przecież ten fakt, że społeczeństwo funkcjonuje, wskazuje, iż zasadą jest ich przestrzeganie. Dlatego rozumieć należy społeczeństwo jako zbiorowość złożoną z interaktywnych jednostek, partycypujących w przeżyciach jednostkowych i zbiorowych za pomocą oddźwięku uczuciowego. Człowiek zostaje przystosowany do reguł rządzących społecznością w procesie wychowania i socjalizowania. Zasady naturalne cnoty przestrzegane są na zasadzie nawyku. Cnoty naturalne są więc dla Hume’a pierwotnym spoiwem łączącym wspólnotę, podstawą wszystkich zachodzących w niej interakcji, są także, o czym później, odpowiedzialne za istnienie pewnego moralnego minimum, dzięki któremu staje się później możliwa polityczna organizacja społeczeństwa (s. 139).

Cnoty naturalne nie wyczerpują sumy reguł ukształtowanego społeczeństwa. Istnieją cnoty sztuczne, które nie wynikają z naturalnego instynktu, ale z poczucia obowiązku. Hume analizuje motywy, które łączą ludzi, zaś następnie niewielkie wspólnoty. Pojawiają się nawyki zachowań, wychowanie powoduje, że zrzeszenie ludzi przestaje opierać się wyłącznie na popędzie płciowym. W istocie dopiero rodzina przygotowuje człowieka do życia w społeczeństwie. Ten proces wzmocniony jest naturalnym uczuciem sympatii. Wszystko to dzieje się pomimo wrodzonego ludzkiego egoizmu.

Hume wyróżnia trzy rodzaje dóbr, do ochrony których zmierzają ludzie. Są to: zadowolenie naszych umysłów, przymioty naszego ciała, dobra o charakterze materialnym. Władztwo nad rzeczami jest niepewne, stąd należy ustalić reguły władania, zwłaszcza tymi dobrami, których jest niedostatek. W tej sytuacji normy naturalne nie wystarczają. Natura nie definiuje własności, a egoizm popycha człowieka do posiadania. Faktycznie to miłość własna, pragnienie posiadania, lekceważenie innych determinują i opisują zachowania między ludźmi.

Natura ludzka nie daje odpowiedzi, jak zapobiec niedogodnościom, które są wynikiem braku ochrony własności (s. 147).

Jeśli nie natura, to w tej sytuacji pozostaje rozum. Rozum przestrzega przed anarchią. Powstają reguły sprawiedliwości, które w istocie są próbą rozciągnięcia relacji rodzinnych na całe społeczeństwo, zaś jedynym środkiem zaprowadzenia tych relacji stają się umowy. Nie mają jednak one charakteru przyrzeczenia (s. 148).

Reguły sprawiedliwości ustanowione zostały dla dobra społeczeństwa, zatem nie mogą być zawieszane czy modyfikowane. Teza dr. Tulejskiego zawarta na s. 152 wydaje się słuszna. W treści tego rozdziału dokonana została interpretacja własności wg Hume'a. Przede wszystkim własność nie ma dla niego charakteru naturalnego. Nic nie przysługuje naturalnie. Własność pozostaje wynikiem umowy. Jest to pojęcie wynikające ze sprawiedliwości, a nie odwrotnie. Jest to prawo całkowitego rozporządzania rzeczą z prawem do korzystania, przemieszczania, nawet zniszczenia. Stałość i pewność własności gwarantowane są więc przez konwencje, a nie siłę. Reguły sprawiedliwości kształtują się w społecznej interakcji. Własność nie jest czymś szczególnym, oryginalnym, lecz „jej istnienie stanowi niezbędny warunek ludzkiej pomyślności i egzystencji społeczeństwa”. Zatem standardy sprawiedliwości i moralności są sztuczne: „nie są ani dane od Boga, nie są integralną częścią pierwotnej natury ludzkiej, nie zostały odkryte przez czysty rozum. Są wynikiem praktycznych ludzkich doświadczeń i jedynie powolna próba czasu może ujawnić, czy reguła moralna sprzyja promowaniu ludzkiego bytu” (s. 161). Tak więc to egoizm i ograniczoność zasobów wymagają wynaleźnięcia reguł współżycia. Pojawiają się one w procesie interakcji. Nie mają charakteru transcendentnego. Habilitant wskazuje, że w sumie najistotniejszą konsekwencją wywodu jest odrzucenie przez Hume'a wszelkich zasad społecznych, a większość z nich kojarzona jest przez niego z normami o charakterze religijnym.

Sporo miejsca T. Tulejski poświęca krytyce religii objawionej (pkt 5). Genezę religii wiąże Hume z rozwojem społeczeństwa, zaś jej geneza jawi się w relacjach pomiędzy ludźmi, ale również w stosunkach pomiędzy ludźmi a przyrodą i cywilizacją. Potrzeba religii nie pojawia się jako przejaw pierwotnego instynktu. Ma ona charakter historyczny, a formy jej przejawiania wynikają z ewolucji społeczeństwa. Religię wiązać należy właśnie z próbą zaspokojenia podstawowych potrzeb ludzkich: pragnieniem szczęścia, strachem przed śmiercią, chęcią zemsty, zapewnieniem powodzenia w przyszłości.

Autor zwraca uwagę, że Hume głównie krytykuje wszelkie religie monoteistyczne. Chrześcijaństwu zarzuca, że kapłani sprawują absolutną kontrolę, państwo zaś stało się instrumentem religii (odwrotnie niż w politeizmie). Ton tej krytyki zbliżony jest do argumentacji Machiavellego. Eksponowane są skutki tej sytuacji: bierność, pokora, umartwienie, uległość. Religie promujące wolność i aktywność zastąpiono poddańcznością, tchórzostwem i pokorą. Wśród chrześcijańskich Kościołów jego szczególną niechęć budzi Kościół rzymski (zwie go sektą lub przedziwnym zabobonem). Docenia wprawdzie intelektualny dorobek tego

Kościół, ale zarazem widzi, że został on także użyty do krzewienia zabobonu i ciemnoty. Religia nakazuje w sferze etyki podporządkowanie się apriorycznym i abstrakcyjnym zasadom. Hume uważa, że człowiek moralny postępuje moralnie, bowiem taka potrzeba tkwi w nim samym. Należy mu zatem pozwolić, by żył zgodnie ze swoją naturą, a nie zmierzał tylko ku przypodobaniu się Bogu. O pragnieniach Boga nie możemy nic ostatecznie powiedzieć, bowiem religia chrześcijańska oparta jest na świadectwie apostołów i świadków, nie mamy argumentów, by wierzyć bardziej im niż naszym zmysłom. Ponadto religie monoteistyczne nieuchronnie prowadzą do wojen. Spory polityczne winno rozwiązywać się przy pomocy argumentów racjonalnych, a nie argumentów ze sfery wyobrażeń. Dostrzega T. Tulejski, że koncepcję religijną Hume'a przenika głównie postulat tolerancji.

Trzeci rozdział monografii nosi tytuł *Władza i porządek państwowy*. T. Tulejski uważa, że historiografia i filozofia polityczna stanowią zwieńczenie systemu Hume'a. Dla tego pisarza przeszłość dostarcza odpowiedzi na wszelkie pytania współczesności, pozwala też myśleć o przyszłości. Jest dlań „wielką nauczycielką mądrości”. W sumie badanie historii – to badanie człowieka oraz motywów, którymi się kieruje. Dr Tulejski odtwarza szereg dyrektyw metodologicznych, jakie kieruje do czytelnika Hume (s. 182 i n.).

Polityka jest konkretem, jest umiejętnością działania w konkretnych warunkach. Nie jest to tylko sztuka uogólnień i generalizacji. Co więcej, idee są – zdaniem Hume'a – odpowiedzialne za degenerację polityki. Historia skłania też Hume'a do postulowania zachowania dotychczasowych rozwiązań ustrojowych. Ich wartość wynika z faktu, że są stare, sprawdzone i zgodne z naturą człowieka. Z tego powodu daleki jest on od budowania wizji ustrojowych, perfekcyjnych utopii. Zmiany społeczne oczywiście muszą być powolne, bowiem ludźmi rządzi nawyk, odpowiadać mają zmianom ludzkiej świadomości. Należy więc wykazywać skrajną czujność przy wszelkiego rodzaju nowych projektach. Nie jest to proste, gdyż ludźmi rządzi namiętność. „Stąd nakreślona przez Szkota idea genezy państwa jest próbą odcięcia się od polityki abstrakcyjnych zasad i poszukiwaniem początków organizacji politycznej społeczeństwa w immanentnych cechach tkwiących w ludzkiej naturze” (s. 197). To zdecydowanie konserwatywna deklaracja, a najlepiej obrazuje ją teza Hume'a: „miłujmy i ulepszajmy nasz starożytny ustrój, jak to tylko możliwe, bez pobudzania namiętności do takich niebezpiecznych nowinek” (s. 198).

Kwestii genezy rządu poświęcono pkt 2 tego rozdziału. Źródłem powstania władzy jest dla Hume'a konflikt zewnętrzny, zachodzący pomiędzy społecznościami. Gdy chodzi o formę rządu, to najbardziej pierwotną, oczywistą i naturalną jest dlań monarchia. U źródeł władzy znajduje się początkowo wódz, który zwłaszcza w społeczeństwach pierwotnych musiał posiadać szczególne zalety, by

budzić poważanie i zaufanie. Pojawiają się wówczas początki aparatu władzy i siły zbrojnej, które wykonują jego rozkazy. Początkowo rządzący tylko okazjonalnie, stopniowo nabierają cech stałości władzy, a korzyści z władzy rozciągają się także na okres pokoju. W konkretnej sytuacji, w dłuższym przedziale czasu, następuje „przyzwyczajenie się” społeczeństwa do istnienia władzy politycznej, a rząd przestaje traktować posłuszeństwo poddanych w kategoriach dobrowolności. Zatem to kwestia zwyczaju, iż przestrzeganie zasad staje się „drugą naturą”. Koncepcja Hume’a, jak zauważa T. Tulejski, pozostaje w opozycji do popularnych wizji stanu natury i umowy społecznej XVIII wieku. Ówczesny kontraktualizm to dla dłań absurdalna idea, oparta na abstrakcyjnych i spekulatywnych podstawach. Kwestionował więc motywy powszechnie leżące u podstaw wszystkich nowożytnych koncepcji kontraktualistycznych.

Tulejski przedstawia na kilku stronach główne założenia polemik Hume’a, który m.in. protestował przeciwko przeciwstawieniu tego, co realne, temu, co sztuczne, powołane w drodze umowy. Krytykuje więc z tej pozycji koncepcję Tomasza Hobbesa. Wspólnota jest nie aktem rozumu, lecz powstaje spontanicznie, powodowana przez czynniki emocjonalne. W swoich polemikach zauważa, że nie ma jakiejś uchwytnej granicy przejścia od społeczeństwa naturalnego do obywatelskiego. Inny ciekawy krytyczny argument Hume’a pokazuje, iż zrozumienie sensu przyrzeczenia logicznie powinno pojawić się już przed zawarciem umowy. Jednak świadomość tego wymaga zaawansowanego procesu społecznego, zaś sama skłonność naturalna nie wystarcza w odniesieniu do przyrzeczeń. Hume uważa, że interes jednostki może być realizowany poprzez zaspokojenie interesu społecznego. Są one integralnie sprzężone. Stąd formułuje własną oryginalną koncepcję politycznego zobowiązania.

W kwestii legitymacji i legitymizacji władzy dostrzec należy, iż umowa zawierana jest nie z abstrakcyjnie rozumianą władzą, ale z konkretnym piastunem władzy. U podstaw takiej umowy leży analiza korzyści, jakie mają płynąć z istnienia władzy. Umowa ta wiąże konkretne strony, jest faktem historycznym i zaledwie początkiem procesu legitymizacji władzy. Zatem na pierwszym etapie idea posłuszeństwa wiąże się z konkretną osobą, stroną kontraktu. Później miejsce osoby, konkretnego władcy zajmuje sama idea władzy. Podstawą władzy przestaje być umowa, staje się nią ukształtowane w długim czasie zobowiązanie moralne. Podporządkowanie jest związane z przyzwyczajeniem i wzmacniane przez edukację. Pojawia się dyspozycja niezwiązana wyłącznie z rachunkiem zysków, wówczas też pojawiają się idee, które już po fakcie mają uzasadniać władzę. Tulejski wyróżnia i wyjaśnia kwestie szczegółowe związane z tytułem władzy, uznawane przez Hume’a. Będzie to głównie „długie posiadanie”. Czas jest dlań czynnikiem, w którym władza legitymizuje się w kwestii podmiotu, formy i zakresu. Ten element ma charakter opisowy, a nie normatywny. Drugim źródłem



władzy ma być jej aktualne posiadanie. Hume odrzucał z jednej strony wigowską ideę kontraktu o władzę, a z drugiej owo boskie prawo królów.

D. Hume zakładał, iż ideę wolności można wiązać z rozkładem instytucji średniowiecznych, a źródła systemu konstytucyjnego należy upatrywać w czasach Tudorów (Elżbieta I). Analizując Humowską krytykę poglądów wigów, T. Tulejski dochodzi jednak do wniosku:

[...] iż cała jego argumentacja skłania się ku afirmacji mieszanego systemu politycznego w takim kształcie, jak współczesny mu ustrój monarchii angielskiej ukształtowany w wyniku Rewolucji Chwalebnej i ostatecznie rządów dynastii hanowerskiej (s. 265).

Hume uważa, że ustrój Anglii „oscyluje pomiędzy absolutyzmem i całkowitą wolnością, między monarchią absolutną i republiką ludową”. Państwo jest warunkiem zaistnienia wolności i poza państwem prawdziwej wolności nie można uzyskać. To ono powoduje, że człowiek nie może być nieskrępowany w działaniu i szkodzeniu innym. Zatem podstawowym obowiązkiem obywatela jest przestrzeganie prawa, przez co zapobiegnie się anarchii. Istota państwa wiąże się z oddaniem części swej wolności, by uzyskać korzyści wypływające z życia zbiorowego. T. Tulejski zajmuje się też rozwiązaniami, jakie dostrzega Hume w wypadku naruszenia i zagrożenia ładu konstytucyjnego. Stwierdza:

Hume reprezentuje tu swoisty decyzyzizm, odwołując się do relacji pomiędzy prawem a królewską prerogatywą. Argumentuje bowiem, iż w sytuacji wyjątkowej królewska prerogatywa nie może być krępowana ani przez ustawy Parlamentu, ani przez *common law*. Gdy podziały wewnętrzne zagrażają państwu, może ono wykorzystać środki pozaprawne, pozakonstytucjonalne dla okiełznania rodzącego się chaosu (s. 269).

Autor przypomina także koncepcję ustrojów według Hume'a. Uznaje zresztą tę typologię za niezbyt oryginalną. Ma ona głównie wymiar historyczny. Wyróżnia zatem: monarchię barbarzyńską, nowoczesną monarchię europejską oraz wolny rząd, czyli ustrój mieszany.

Jak wspomniano, Hume uważał, że ustrój brytyjski jest kompromisem pomiędzy monarchią absolutną i republiką ludową. Był jednak przekonany, że władza królewska będzie się rozszerzać kosztem kompetencji parlamentu. Pozostawał przeciwnikiem ustroju republikańskiego i zakładał przyszłość monarchii absolutnej powstałej drogą pokojową, poprzez stopniowe poszerzanie władzy króla. Hume pisał:

Tak więc jeśli mamy powód, by bardziej obawiać się monarchii z tej racji, że jej niebezpieczeństwo zagraża nam od ćwierćwiecza, to mamy również powód, by bardziej obawiać się rządu ludowego, ponieważ zagrożenie to jest straszniejsze (s. 292–293).

T. Tulejski rekonstruuje także wizję ustroju mieszanego w ujęciu Hume'a.

W dalszej kolejności monografia zawiera uwagi na temat granic władzy państwowej i prawa oporu. Zajmuje tu Hume pośrednie stanowisko pomiędzy wi-

gami i torysami, uznając, że państwo jest tworem koniecznym i pożytecznym. Cele państwa są praktyczne, a nie etyczne, chodzi głównie o zapewnienie bezpieczeństwa i dobrobytu. Podporządkowanie władzy służy zapewnieniu konkretnego interesu. Wpaja więc świadomość władzy, a następnie nawyk podporządkowania. Rząd będzie akceptowany wówczas, gdy będzie dostarczał korzyści. W tym przypadku konieczny jest rozrachunek oparty na opinii społecznej. Opór przeciw władzy jest możliwy w sytuacji, gdy nie służy ona dobru publicznemu.

Ostatni rozdział monografii nosi tytuł *Prawo i sprawiedliwość państwa*. T. Tułejski podkreśla, iż ogólna zasada sprawiedliwości wiąże się u Hume'a z ochroną własności. Jednak jej ogólność kwestionuje możliwość jej bezpośredniego stosowania. Pierwsza i najważniejsza zasada – to nienaruszalność własności. Sprawiedliwe nabycie dóbr jest możliwe poprzez zawłaszczenie, zasiedzenie, akcesję i dziedziczenie. Był on również przeciwnikiem egalitaryzmu, który ostatecznie prowadzi do stagnacji i nędzy.

W punkcie zatytułowanym *Państwo i prawo wobec sprawiedliwości* autor podkreśla przekonanie Hume'a, iż jednym z głównych motywów postępowania ludzi jest zaspokojenie własnych interesów. Jednak pojawia się konflikt z racji istnienia dwóch rodzajów zobowiązań: spełnianych instynktownie i tych spełnianych wyłącznie z poczucia obowiązku; te drugie to zobowiązania do przestrzegania reguł sprawiedliwości. Jednak nieuchronnie dochodzi do konfliktu pomiędzy tymi zobowiązaniami. Otóż ludziom najczęściej wydaje się, że chwilowe indywidualne korzyści są ważniejsze od przestrzegania sprawiedliwości. Zresztą wygląda to na regułę i zasadniczo wszyscy podlegają tej słabości.

W tej sytuacji należy powstrzymać tę część natury ludzkiej, która jest odpowiedzialna za postępowanie sprzeczne ze sprawiedliwością, stąd konieczność powołania instytucji, która by broniła sprawiedliwości i ściagała tych, którzy naruszają konwencje. Argumentem za jej powołaniem jest wyłącznie użyteczność. Konieczne jest więc powołanie bezstronnych sędziów, strażników sprawiedliwości. Należy stworzyć im takie warunki, by uprzywilejowana pozycja pozwoliła im na zajęcie bezstronnego, neutralnego stanowiska. Zwierzchnicy pilnują sprawiedliwości, bowiem w ich interesie leży nie tylko osobiste przestrzeganie reguł sprawiedliwości, ale też zmuszanie do tego innych. Celem ostatecznym wszystkich instytucji politycznych jest dla Hume'a ograniczanie i rozstrzyganie konfliktów, jakie wiodą ludzie w oparciu o zasady sprawiedliwości. Hume uważa, że wraz z powstaniem państwa reguły prawa naturalnego stają się regułami prawa pozytywnego i te ogólne normy zyskują czynnik konkretyzacji. W jego ujęciu różnica pomiędzy tymi prawami bierze się z tego, jak powstają i z etapu, na którym dochodzi do ich uświadomienia i racjonalizacji. Reguły prawa natury powstają spontanicznie, ich uświadomienie następuje jednostkowo, aż obejmą całe społeczeństwo, a do ich przestrzegania skłania interes indywidualny. Inne normy

szczegółowe są tworzone ze świadomością ich celu, a jest nim ochrona własności prywatnej. Pisze:

Jakkolwiek wielka byłaby różnorodność praw obowiązujących w poszczególnych krajach – [...] stwierdzić trzeba, że w głównych zarysach dość systematycznie pokrywają się one ze sobą, ponieważ cele, którym mają służyć, są wszędzie dokładnie podobne (s. 256).

Dostrzega, iż poszczególne systemy prawa różnych krajów w praktyce niewiele się różnią.

Monografię zamykają *Konkluzje*. Autor podsumowuje swoje dywagacje nad doktryną Davida Hume'a, pisząc:

[...] jednak to właśnie w myśli Szkota dochodzi po raz pierwszy do, charakterystycznego dla Anglosasów, rozdzielenia konserwatywnej postawy od myślenia w kategoriach transcencji. Bóg i religia nie są mu potrzebne do opisu i uzasadnienia istniejącego ładu, który sam dostarcza sobie usprawiedliwienia. Dzięki temu hume'owski konserwatyzm środków jest konserwatyzmem niebywale inkluzyjnym, w odróżnieniu od ekskluzywnego, opartego na transcencji, konserwatyzmu Burke'a czy de Maistre'a (s. 376).

Tym sposobem tezę zawartą w tytule uznać należy za udowodnioną. Wszelka destabilizacja, według Hume'a, była m.in. efektem funkcjonowania abstrakcyjnego ludzkiego rozumu. Tulejski zwraca uwagę, że wg Hume'a aprioryczne założenia, które ignorowały naturę ludzką i doświadczenie, prowadziły naukę i filozofię na manowce, gdyż czyniły z nich dogmaty niepodlegające analizie i dyskusji. Dla Hume'a, konkluduje Tulejski, nie miało znaczenia, „czy społeczny radykalizm jest inspirowany przez religię, czy idee wolności, równości, braterstwa. Efekt jest zawsze taki sam: rewolucja, anarchia i w końcu dyktatura w imię realizacji utopijnego projektu”. Inna udowodniona przez Autora teza, to wskazanie, iż istnieje fundamentalna zbieżność pomiędzy anglosaskim klasycznym liberalizmem a konserwatyzmem w kwestii uznania społecznej roli (funkcji) własności.

Zwrócić należy uwagę na imponującą literaturę, wykorzystaną w monografii, głównie anglojęzyczną. Bibliografia monografii liczy 800 pozycji. Praca charakteryzuje się jasnym językiem, wywód przebiega w „zdyscyplinowany” sposób. Wątki poboczne trafnie umieszczono w przypisach. Monografia zasadniczo nie ma powtórzeń idei i argumentacji; proporcje pomiędzy rozdziałami i ich kolejność są prawidłowe.

Wypada pochwalić Autora i wydawnictwo za tę pozycję, bowiem:

Historycy filozofii zazwyczaj umieszczają Hume'a obok Johna Locke'a jako jednego z trzech wielkich brytyjskich empirystów (tym trzecim jest George Berkeley). Historycy myśli politycznej podkreślają różnice między Humowskim naturalistycznym konwencjonalizmem a Locke'owskim kontraktualizmem i teorią uprawnień naturalnych. W kategoriach psycholo-

gii filozoficznej Hume jest uczniem Locke'a, lecz w kategoriach teorii polityki nie mógłby się od niego bardziej różnić.<sup>2</sup>

Stwierdzenia te wyraźnie udowadnia recenzowana monografia.

*Lech Dubel*

Marta Soniewicka

*Granice sprawiedliwości, sprawiedliwość ponad granicami*

Wydawnictwo Wolters Kluwer Polska, Warszawa 2010, ss. 340

Książka dr Marty Soniewickiej stanowi obszerne i wyczerpujące opracowanie tematyki sprawiedliwości w ujęciu globalnym, dotyczące całego świata.

Autorka jest adiunktem w Katedrze Filozofii Prawa i Etyki Prawniczej Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Recenzowana książka została wydana przy wsparciu finansowym Fundacji na rzecz Nauki Polskiej i stanowi owoc badań przeprowadzonych przez autorkę przy pisaniu pracy doktorskiej.

Publikacja została podzielona na dwie części. Część pierwsza: *Granice sprawiedliwości* składa się z czterech rozdziałów. Rozdział pierwszy zawiera analizę pojęcia sprawiedliwości jako cnoty, począwszy od przytoczenia myśli Sokratesa, aż po współczesne teorie filozoficzne. Rozdział drugi obejmuje próbę rekonstrukcji pojęcia „sprawiedliwości” głównie na podstawie dorobku teorii i filozofii prawa. Autorka czerpie jednak również z dorobku filozofii ogólnej i szeroko pojętych nauk politycznych.

Omówienie różnych koncepcji sprawiedliwości ma charakter przekrojowy i syntetyczny. W rozdziale trzecim autorka zwraca uwagę na tło sprawiedliwości, wskazując na najważniejsze czynniki mające wpływ na funkcjonowanie współczesnego społeczeństwa, takie jak: dysproporcje sił między jednostkami i podmiotami o charakterze globalnym, kwestie związane z równością istot ludzkich i narodów oraz cechy czysto ludzkie (choć przedstawione z uzasadnieniami filozoficznymi), np. altruizm i egoizm. Rozdział zamyka podsumowanie, w którym autorka zgadza się z tezą J. Rawlsa, że „ludzka współpraca jest zarazem możliwa i konieczna”. Część pierwszą zamyka rozdział czwarty obejmujący porównanie cnoty (pojęcia) sprawiedliwości z cnotami prawości i miłosierdzia. Rozważania kończą się akceptacją tezy Ch. Perelmana, że „o ile prawość powinna uzu-

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, s. 266.