Studia Philosophica Wratislaviensia
vol. V, fasc. 4 (2010)

MARCIN POLAKOWSKI

O problemie konserwatywnym

Tomasz Tulejski, *Konserwatyzm bez Boga. Dawida Hume'a wizja społeczeństwa, państwa i prawa*, Fijorr Publishing, Warszawa 2009, ss. 428.

Temat będący przedmiotem książki Tomasza Tulejskiego, był do tej pory jedynie w bardzo niewielkim stopniu obecny w polskiej literaturze naukowej. Filozofia Davida Hume'a była rozpatrywana głównie pod kątem jej wkładu w teorię poznania, etykę czy estetykę. Niemal zaś całkowicie zapoznany pozostawał jej udział w obszarze filozoficznych rozważań na temat historii, społeczeństwa czy polityki.

Praca Tomasza Tulejskiego, pracownika Katedry Doktryn Polityczno-Prawnych Wydziału Prawa i Administracji UŁ, niewątpliwie jest przyczynkiem do wypełnienia tej dotkliwej luki. Autor badający spuściznę angielskiej myśli politycznej, dotąd znany głównie z pracy *Od zasady użyteczności do demokracji. Filozofia polityczna Jeremy Benthama* (2004), tym razem podjął się ambitnego zadania całościowego przedstawienia i omówienia filozofii politycznej Davida Hume'a. Na tym zadaniu jednak nie poprzestał. Część monograficzną postanowił uzupełnić i wzbogacić o próbę interpretacji dorobku autora *Traktatu o naturze ludzkiej*, wpisując go w tradycję myśli konserwatywnej, a nawet postrzegając go jako założyciela jednego z ważniejszych nurtów tejże myśli.

Podejmując się swego zadania, autor opisuje najpierw ogólnofilozoficzne założenia doktryny Hume'a. Nie robi tego jednak jedynie z naukowego obowiązku, lecz po to by — jak przystało na kompletną próbę interpretacji danej filozofii politycznej — móc ją później należycie umiejscowić w ogólnym spektrum poglądów danego myśliciela oraz w obrębie całej tradycji filozoficzno-politycznej. Opis założeń poznawczych doktryny Hume'a ma być więc kluczem interpretacyjnym jego refleksji społeczno-politycznej (s. 78–79). Poznanie tych założeń jest więc niezbędnym warunkiem zrozumienia i rzetelnej oceny całej myśli.

Zajmując się ludzkim poznaniem, Hume za jego istotę uznaje doświadczenie, pozwalające wywodzić z niego sądy dotyczące natury ludzkiej. Interakcja ze światem i innymi ludźmi oraz obserwacja tychże interakcji, pozwala dociekać ludzkich motywacji, charakteru działań, możliwości czy ograniczeń. To zaś, w konsekwencji, jest podstawą wszelkiego innego poznania, umożliwia nazywanie i kategoryzowanie chaosu, w który jesteśmy uwikłani. Poznanie natury ludzkiej jest podstawą wszelkiego innego poznania i bez niego nie możemy podejmować

© for this edition by CNS

żadnych innych przedsięwzięć o charakterze epistemologicznym (w tym również naukowych). Poznanie to nie odbywa się bezproblemowo, choć albowiem stosunkowo pewnym przewodnikiem winna być dla nas obserwacja człowieka oraz procesów, które w nim zachodzą (s. 79), to w efekcie tych obserwacji okazuje się, że przedmiotem badań nie są rzeczy, lecz nasze ich obserwacje, nie fakty, lecz wrażenia, umysł zaś to nic innego niż wiązka tychże wrażeń (s. 88).

Zasadniczo niepoznawalna natura rzeczywistości skłania Hume'a, dążącego wszakże do odkrycia pełnej wiedzy o świecie, do sceptycyzmu filozoficznego, determinującego wszystkie inne rozważania szkockiego myśliciela. W interpretacji Tulejskiego sceptycyzm umiarkowany, przyjęty przez Hume'a, zostaje przeciwstawiony radykalnemu sceptycyzmowi pirrońskiemu, negującemu możliwość jakiegokolwiek poznania poza wydaniem sądu o pełnej niewiedzy. Hume'owski sceptycyzm konstruktywny, opierający się na dociekliwości badacza, jakim był szkocki filozof, niewątpliwie inspirował go do ostrożności wobec tego, co zasadniczo do końca niepoznawalne.

Związek filozofii i doświadczenia, wiodący filozofa z Edynburga do sformułowania teorii moralnej opartej na podstawowej roli uczuć w kształtowaniu ludzkich motywacji i postępków, doprowadził go również do krytyki koncepcji prawa natury tak charakterystycznej dla tradycyjnej teorii moralnej czy politycznej, jak też oświeceniowego projektu przebudowy społecznej i politycznej. Pomimo że Hume wychodzi od psychologicznego indywidualizmu, a społeczeństwo widzi jako rezultat naturalnej niedoskonałości człowieka, to same zasady regulatywne porządku społecznego są dla niego jedynie sztucznym tworem i końcowym efektem procesów i tendencji historycznych (s. 151–152).

Grzech abstrakcji, oprócz projektów przemodelowania wspólnoty politycznej, trapi także wszelkie spory o charakterze religijnym. Antyreligijne zacietrzewienie Hume'a, dalece wykraczające poza założenia jego filozofii społeczno-politycznej czy etyki, skupia się głównie na krytyce chrześcijańskiego monoteizmu. Filozof przekonuje, że religia w toku swego rozwoju w coraz większym stopniu odrywała się od świata spraw ludzkich, jej intelektualne zaś wyrafinowanie, widoczne choćby w katolicyzmie, który Hume szczerze podziwia i zarazem darzy nienawiścią, było zaprzęgnięte w służbę tworzenia fantomów, abstrakcyjne rozważania o nierzeczywistości. Różnice między religiami, wynikające z odmienności ludzkich doświadczeń, są szczególnie groźne w swych uniwersalnych roszczeniach, gdyż prowadzą do niebezpiecznego rozgrzania nastrojów społecznych i konfliktów, które nie mogą zostać rozstrzygnięte na drodze dyskursywnej. Stąd też oparcie porządku zbiorowego na kategoriach teologicznych jest dla Hume'a szczególnie groźne. W wypadku sporu uniemożliwia ono osiągnięcie konsensusu, osiągalnego w wypadku spraw politycznych, niezapośredniczonych pojęciami o podłożu religijnym.

Wyrugowanie inspiracji transcendentnych uniemożliwia Hume'owi postrzeganie historii jako czegoś innego niż zapis dziejów ludzkich, możliwego jedynie do aposteriorycznego odczytywania (s. 197). Historia ludzkości nie ma żadnego celu czy porządku, możemy ją postrzegać jedynie jako proces trwania, który ostatecznie — z uwagi na przyjęcie perspektywy sceptycznej wobec ludzkich możliwości poznawczych — pozostaje dla człowieka wielką enigmą.

Uzasadnienia władzy mają charakter historyczny i przygodny. Będąc orężem w sporach politycznych, nie wynikają zaś z niczego innego niż lokalna tradycja, doświadczenie historyczne czy prawne. Pryncypia mają więc charakter wyłącznie instrumentalny, służą przetrwaniu tej lub innej władzy i uzasadnieniu samego jej istnienia. Rzeczywistym zaś punktem odniesienia jest samolegitymizujący się ład spontaniczny, który w służbie wspólnoty należy przede wszystkim chronić, podtrzymywać i, co najwyżej, niezwykle ostrożnie poprawiać.

W tym ujęciu myśl polityczna Hume'a prezentuje się jako swoista odmiana stanowiska konserwatywnego. Jest oparta na sceptycyzmie poznawczym, niechętna wszelkim abstrakcyjnym projektom ustrojowym czy uzasadnieniom pochodzenia i prawowitości władzy. Sprzeciwia

© for this edition by CNS

się radykalnej zmianie i postrzega porządek polityczny jako nieustanne konserwowanie i niewielkie modyfikowanie legitymizowanych trwaniem porządków i instytucji. Zakłada wyraźny pesymizm antropologiczny, charakterystyczny, choć nieco przewrotny, kult doświadczenia, wreszcie niechęć do teologicznych uzasadnień ładu politycznego z jednej strony oraz anarchii i metafizycznych narracji wolnościowych z drugiej strony. Jest to więc opcja wpisująca się niewątpliwie w nurt refleksji zachowawczej, którą można zasadnie, choć oczywiście bardzo ogólnie, a więc z wieloma zastrzeżeniami, kojarzyć z tradycją konserwatywnego ewolucjonizmu społecznego, z koncepcjami tak różnych myślicieli, pisarzy czy praktyków, jak Edmund Burke, Alexis de Tocqueville, Benjamin Disraeli, Thomas Stearns Eliot czy Michael Oakeshott[1].

Autor książki, opisując myśl Hume'a, trafnie nazywa ją „konserwatyzmem bez Boga", słusznie podkreślając antyreligijne nastawienie Szkota. Wątpliwości budzi jednak położenie szczególnie dużego nacisku na ten aspekt jego myśli w odniesieniu do całego nurtu konserwatywnego.

Niewątpliwie postać Hume'a można zasadnie uznać za oryginalnego i pod wieloma względami nieszablonowego myśliciela politycznego. Hume, zrywając z klasycznym i średniowiecznym dziedzictwem filozoficznym, prezentuje radykalnie odmienny rodzaj argumentacji filozoficzno-politycznej aniżeli tradycjonaliści, opierający swe koncepcje na wizjach obiektywnego ładu politycznego, zakorzenionego w transcendencji. Mimo to, pozostaje przeciwnikiem wszelkich rewolucyjnych i utopistycznych projektów przebudowy społecznej, doceniając zalety i znaczenie stabilnego porządku, będącego efektem długotrwałej ewolucji obyczajów i instytucji życia zbiorowego oraz niejednoznacznej dialektyki wolności i władzy. Ten sposób myślenia, kontynuowany w kolejnych wiekach zwłaszcza w ramach angielskiej myśli politycznej, wydaje się autonomicznym i oryginalnym stylem pojmowania polityki. I to właśnie w jego kontekście główna teza recenzowanej publikacji, mówiąca o doniosłości pierwiastka antyreligijnego u Hume'a dla rozwoju tegoż nurtu, wydaje się historycznie i teoretycznie nietrafna.

Dla doktryny politycznej opartej na niechęci wobec wszelkich utopii jedynym nieutopijnym wyborem pozostaje partykularna tradycja, postrzegana jako wyselekcjonowana i najwartościowsza część zbiorowego dziedzictwa wspólnoty politycznej lub — idąc dalej — jedyna realna rzeczywistość, nieunikniony punkt wyjścia, od którego musi zawsze wychodzić każde myślenie o życiu zbiorowym. Tradycja taka nie jest kategorią metafizyczną, lecz ciągle zmieniającym się artefaktem społecznym, formą wiedzy i zbiorem zasobów odnoszącym się do sposobów ludzkiego postępowania i współżycia w grupie. Zmiany, jakim podlega z kolejnymi pokoleniami, dotyczą również jej fundamentów, a nie tylko bieżących postulatów politycznych, które zostały z niej wywiedzione[2]. Takie pojęcie tradycji przyjmuje też Hume, dla którego jest ona tylko zapisem historycznych doświadczeń danej wspólnoty politycznej. Doświadczenie to pozostaje zawsze partykularne i nie rości sobie prawa do miana uniwersalnego.

Tego typu konserwatyzm, rzeczywiście rudymentarnie odmienny od wszelkich form tradycjonalizmu, wychodzi więc od pewnych spostrzeżeń natury epistemologicznej i prakseologicznej, na których następnie skupia swą uwagę. Konserwatyzm staje się przede wszystkim postawą egzystencjalną, swoistym nastawieniem wobec świata i polityki, łatwo ulega indywidualizacji i psychologizacji, wystrzega się zaś jakichkolwiek ujęć o charakterze ideologicznym

[1] Szczególnie bliski myśleniu Hume'a wydaje się zwłaszcza ten ostatni, poza faktem, że jego myśl pozostaje naznaczona — z czasem jednak w coraz mniejszym stopniu — wpływami brytyjskiego i niemieckiego idealizmu. Zob. M. Oakeshott, *Experience and Its Modes*, Cambridge 1933. Roger Scruton, pomimo swej areligijności, z kolei wydaje się częściowo wymykać ze schematu konserwatyzmu ewolucjonistycznego przez podkreślanie dość silnej i konstruktywnej roli władzy państwowej. Por. R. Scruton, *Co znaczy konserwatyzm*, tłum. T. Bieroń, Poznań 2002.

[2] Por. M. Polanyi, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy,* London 1997, s. 269–298.

© for this edition by CNS

czy doktrynalnym. Na pewnym etapie zagraża mu nawet widmo popadnięcia w antypolityczny pasywizm lub rezygnację, związaną z gwałtownością zachodzących innowacji, w ramach których trudno nawet uchwycić wijącą się nić tradycji. Trudno więc powiedzieć, czy poza umiarkowaniem, ogólną niechęcią do zmiany społecznej i ambitnych projektów politycznych, implikuje on w dziedzinie idei politycznych cokolwiek niezmiennego[3]. Ze swym empirycznym przywiązaniem do politycznego konkretu, w dziedzinie tychże, programowo wydaje się raczej zakładać zmienność w zależności od okoliczności historycznych, kulturowych czy politycznych. Również stosunek do religii nie jest tutaj elementem niezmiennym.

Konserwatyzm ów, choć zasadniczo przychylny religii, czy może raczej religijnym rytuałom i symbolom spajającym wspólnotę i umożliwiającym człowiekowi odnalezienie sensu w świecie, nie wyklucza również jej krytyki, przyjęcia postawy areligijnej czy nawet antyreligijnej. W przeciwieństwie do tradycjonalizmu, religia w jego ramach nie zostaje umiejscowiona w centrum, jako główny problem filozoficzny czy polityczny. Z tego też powodu, jeśli wpisać Hume'a, zgodnie z intencją Tulejskiego, w bardzo ogólnie i nieprecyzyjnie określony nurt konserwatyzmu ewolucjonistycznego, to właśnie w tym kontekście jego stosunek do religii wydaje się niezbyt szokujący i, w gruncie rzeczy, mało istotny. Pozostaje raczej przygodną wypadkową doświadczeń historycznych wczesnonowożytnej Europy, kwestionowaną zresztą na gruncie tych samych teoretycznych założeń, które przyjmuje autor *Traktatu o naturze ludzkiej*[4].

Podsumowując zatem, należy stwierdzić, że zaliczanie bardzo różnych filozoficznie konserwatyzmów odmiennych myślicieli do jednej rodziny ideowej wydaje się uproszczeniem, które należy zawsze przyjmować z daleko idącą ostrożnością. Różnice, które dzielą różnych konserwatystów, nie dotyczą tylko politycznych wniosków, lecz niekiedy samych przesłanek, do nich prowadzących, a jedyne, co ich łączy, to bardzo ogólny styl myślenia, leżący u podstaw sformułowania zachowawczych wniosków dotyczących polityki i społeczeństwa. Dlatego być może bardziej zasadna byłaby raczej próba uchwycenia owych wspólnych, ogólnych rysów, które sam autor dostrzega. Spojrzenie na Hume'a i innych bliskich mu konserwatystów, choćby przez pryzmat sceptycyzmu poznawczego, być może o wiele lepiej pozwoliłoby zrozumieć ich refleksję, oryginalność w stosunku do innych nurtów myśli politycznej i dzielące ich różnice wewnętrzne, aniżeli analiza skupiająca się na istotnie odmiennych, ale mało znaczących postawach, jakie reprezentują w kwestiach religijnych[5]. Mogłoby to również pozwolić lepiej ocenić prawdziwy wkład Hume'a w ten typ refleksji.

---

[3] Taki typ myślenia konserwatywnego w sposób paradygmatyczny został uchwycony w wielu esejach Michaela Oakeshotta. Zob. zwłaszcza M. Oakeshott, *Racjonalizm w polityce* [w:] *idem*, *Wieża Babel i inne eseje*, tłum. A. Lipszyc, Ł. Sommer, M. Szczubiałka, Warszawa 1999, s. 21–58. *Idem*, *O postawie konserwatywnej* [w:] *idem*, *Wieża Babel*, s. 191–220. *Idem*, *Wieża Babel* [w:] *idem*, *Wieża Babel*, s. 221–242.

[4] Można wszakże utrzymywać, jak czyni wielu konserwatystów, że to myślenie religijne pozostaje w najmniejszym stopniu skażone grzechem abstrakcji lub też jest na nie podatne nie bardziej niż każdy inny sposób myślenia. Wielu myślicieli, choćby wspomniany Michael Oakeshott czy Eric Voegelin, rozróżnia myślenie o charakterze religijnym i millenarystycznym (czy też mającym charakter gnozy). Zob. M. Oakeshott, *The Politics of Faith and the Politics of Scepticism*, New Haven 1996; E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, tłum. P. Śpiewak, Warszawa 1992, s. 159–170. *Idem*, *Science, Politics and Gnosticism*, trans. W.J. Fitzpatrick [w:] *idem*, *The Collected Works of Eric Voegelin*, t. 5, Columbia-London 2000, s. 243–313.

[5] Por. D. Livingston, *Hume's Philosophy of Common Life* [w:] *idem*, *Philosophical Melancholy and Delirium*, Chicago 1998.

© for this edition by CNS

Mimo tych zastrzeżeń książka *Konserwatyzm bez Boga* Tomasza Tulejskiego jest niezwykle ważną pracą z zakresu historii myśli politycznej. Niezwykle szczegółowo i dokładnie opisuje myśl Hume'a, która została przedstawiona kompleksowo, rzetelnie i wielopłaszczyznowo. Nić wywodu — od podstawowych, przedfilozoficznych intuicji XVIII-wiecznego szkockiego filozofa, przez teoretyczne założenia jego refleksji, do filozofii politycznej — została poprowadzona jasno i klarownie. Właśnie ta ostatnia część, czyli interpretacja idei politycznych autora *Traktatu o naturze ludzkiej*, jest szczególnie interesująca, nie tylko dlatego że na gruncie literatury polskiej ten aspekt jego pracy pozostawał zasadniczo nieprzebadany, lecz również dlatego że pozostaje jednym z najżywotniejszych, o ile nie najżywotniejszym obszarem badań spuścizny filozofa z Edynburga.

© for this edition by CNS