

TOMASZ TULEJSKI

Pomiędzy wigami i torysami
Prawo oporu w doktrynie politycznej Davida Hume'a

David Hume offers a well conceived plan for the formation of government and its political workings. Furthermore, he grants that in special circumstances the citizens of a particular government may revolt, but rejects both tory theory of passive disobedience and whig's justification of revolution. In this article, the Author argues, that with respect to obedience and disloyalty, Hume gives no formal rules for revolution. Unjustified revolutions are denoted by lack of adherence to established practices and want of a genuine cause.

They are, rather, motivated by speculative factions subject to fanaticism and enthusiasm which are the foundations of Hume's political worries. Author concludes that the Hume expressed suspicion of attempts to radical changes of society. His political septicism, social theory and the rejection of revolution qualified him as conservative thinker.

1

Stulecia XVI i XVII to w Europie okres, w którym pod wpływem reformacji doszło do ponownego przededefiniowania podstawowych kategorii politycznych. Rozpad zachodniej chrześcijańskiej wspólnoty na dwa zwalczające się obozy doprowadził do konieczności określenia relacji pomiędzy władzą a poddanymi, nie tylko na płaszczyźnie religijnej, lecz przede wszystkim na wynikającej zeń płaszczyźnie politycznej. To, co w średniowieczu rozstrzygane było na gruncie prawa, tradycji i wspólnej wszystkim perspektywy religijnej, teraz stało się przedmiotem analizy teologicznej w nowo powstałych protestanckich denominacjach.

Jak bowiem zachować ma się wierny, który żyje pod rządami bałwochwalcy: czy, wzorem nauk św. Augustyna, powinien przyjąć postawę bierności i traktować tyrana jako dopust boży, czy też, wzorem biblijnych Izraelitów, siłą przywrócić na ziemi panowanie prawdy pod rządami prawdziwej religii? Czy każdy władca posiada bezpośrednią boską legitymację, będąc jedynie narzędziem Jego woli, czy też swymi działaniami może ją utracić, uzasadniając tym samym prawo do pozbawienia go władzy?

Odpowiedź na te pytania nie była wśród protestantów jednoznaczna. Na początku sam Luter przekonywał, że: „Jeśli zwierzchność jest zła, to nic, bo jest Bóg, który ma ogień, wodę i żelazo, kamień i niezliczone inne sposoby, aby

zabijać. Jakże łatwo może zniszczyć tyrana! Chętnie by to zrobił, ale nie znosi naszych grzechów. [...] Lud nie widzi swojego własnego grzechu i myśli, że tyran rządzi wskutek swego łajdactwa. Jakże zaślepiony, przewrotny i głupi jest świat! Dlatego zdarza się i tak, jak przydarzyło się zbuntowanym chłopom, którzy chcieli ukarać grzechy zwierchności, jak gdyby sami byli całkiem czysti i nienaganni. Dlatego Bóg musiał im pokazać belkę w oku, aby zapomnieli o drzazdze innych”¹. Jan Kalwin twierdził zaś, że każda władza „pochodzi od Boga i nie ma władzy z wyjątkiem tej od Boga”². Ostatecznie jednak wojny religijne skłonić musiały wielkich reformatorów i ich uczniów do rewizji tego augustyńskiego stanowiska. Obaj jednak dalecy byli od radykalizmu, dostrzegając niebezpieczeństwo przyjęcia tak bezkompromisowej postawy.

Wątpliwości takich nie mieli jednak ich angielscy uczniowie, którzy jak powietrza potrzebowali teoretycznego uzasadnienia dla wystąpienia przeciwko bezbożnym monarchom – tak katolickim, jak i anglikańskim. Ponet, Goodman czy Knox zwulgaryzowali wyrafinowane rozważania Kalwina i zaadaptowali je dla potrzeb zradykalizowanej purytańskiej mniejszości. Posługując się konstrukcją *covenant*, przymierza między ludźmi a Bogiem, przekonywali, iż „Książęta i urzędnicy państwowi są [...] powołani nie po to, by sprawować tyrańską władzę nad ludem, lecz są ustanowieni przez Boga, by dbać o jego pomyślność i pożytek. Gdy władca sprzeniewierzy się tej funkcji, gdy zwalcza prawdziwą religię, działa przeciwko bożej chwale i swoim braciom, jego działania nie mają już boskiej sankcji, a poddani zwolnieni są z obowiązku posłuchu”³. Skoro tak, to wierni mają nie tylko prawo, lecz i święty obowiązek pozbawić władcę władzy i siłą przywrócić rządy boże⁴.

Poglądy radykałów nałożyły się równocześnie na, tkwiącą jeszcze w średniowiecznej tradycji i rozwijaną na Wyspach, ideę kontraktu o władzę między władcą a poddanymi, która uzasadniać miała ograniczony charakter władzy monarchiczej. Ten ideowy ferment musiał doprowadzić w końcu do próby sił, zwłaszcza iż monarchowie z dynastii Stuartów zupełnie inaczej postrzegali zakres i genezę swej władzy. Jakub Stuart dowodził bowiem, że „Monarchia jest najdoskonalszą rzeczą na ziemi. Jest tak, ponieważ królowie nie są jedynie boskimi oficerami na ziemi i zasiadają na boskim tronie, ale nawet przez samego Boga nazywani są bogami”. Władza monarchów zaś wykonywana jest „na

¹ *Luthers Hauptschrifte*, s. 290, cyt. za: **T. Szczech**, *Państwo i prawo w doktrynie św. Augustyna, Marcina Lutra i Jana Kalwina*, Wyd. UŁ, Łódź 2006, s. 218–219.

² Cyt. za: **Q. Skinner**, *The Foundations of Modern Political Thought. Volume Two: The Age of Reformation*, Cambridge University Press, Cambridge 1978, s. 193.

³ **J. Knox**, *History of the Reformation in Scotland*, Blackie&Son, Glasgow 1841, s. 203–205.

⁴ *Introduction*, [w:] **E. S. Morgan** (ed.), *Puritan Political Ideas 1558–1794*, Hackett Publishing, Indianapolis 2003, s. xlv; **S. Alford**, *A Politics of Emergency in the Reign of Elizabeth I*, [w:] **G. Burgess, M. Festenstein** (eds), *English Radicalism, 1550–1850*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, s. 19.

podobieństwo władzy boskiej”⁵. Wtórowali mu w tym, piszący w tej tradycji, monarchistyczni myśliciele, jak choćby Filmer twierdzący, iż nawet władza uzurpatora jest uprawniona, „bowiem pochodzi z boskiego przyzwolenia”⁶. Wobec tego, tak jak uprawnieniem panującego jest rozkazywanie, tak obowiązkiem poddanych – absolutne posłuszeństwo wobec jego woli⁷.

Ostatecznie kontrowersje wokół władzy monarszej rozstrzygnięte zostały na polach bitew w czasie rewolty purytańskiej. Odżyły jednak z nową mocą w okresie restauracji, kiedy to wigowie szermowali rewolucyjną retoryką, która stanowiła później uzasadnienie rewolucji chwalebnej. Obalenie Jakuba II było wydarzeniem bezprecedensowym i budzącym wiele kontrowersji także w szeregach zwycięzców. Nie dziwi więc fakt, iż w drugiej połowie XVIII stulecia wokół niego właśnie toczył się najważniejszy teoretyczny spór między stronnictwem wigów i stronnictwem torysów. Jedni utrzymywali, iż tyrania monarchy jest przesłanką odwołania się do prawa oporu, drudzy natomiast stali na stanowisku biernego posłuszeństwa⁸.

⁵ *A Speech to the Lords and Commons of the Parliament at White-Hall*, [w:] King James VI and I, *Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, s. 181.

⁶ **R. Filmer**, *Directions for Obedience to Government in Dangerous or Doubtful Times*, [w:] **R. Laslett** (ed.), *Patriarcha and Other Political Works*, Basil Blackwell, Oxford 1949, s. 232.

⁷ **Z. Rau**, *Wstęp*, [w:] **J. Locke**, *Dwa traktaty o rządzie*, PWN, Warszawa 1992, s. xcv–xcix.

⁸ W tym miejscu zaznaczyć należy, iż jest to oczywiście pewne uproszczenie. Nie było bowiem jednomyślności ani wśród wigów, ani wśród torysów. Starzy wigowie zdawali sobie sprawę z wyjątkowości wydarzeń 1688–1689 i potencjalnego zagrożenia, jakie z sobą niosło. Prominentni teoretycy partii – tacy, jak choćby Atwood – woleli postrzegać je w duchu *ancient constitution*, jako przywrócenie tradycyjnych relacji między Koroną a poddanymi (**A. Woolrych**, **I. J. Gentles**, **J. S. Morrill**, **B. Wordem**, *Soldiers, Writers and Statesmen of the English Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, s. 316–318; **M. S. Zook**, *Radical Whigs and Conspiratorial Politics in Late Stuart England*, Pennsylvania State University Press, University Park 1999, s. 160–165; **J. G. A. Pocock**, *The myth of John Locke and the obsession with liberalism*, [w:] **J. G. A. Pocock**, **R. Ashcraft** (eds), *John Locke: papers read at a Clark Library seminar, 10 December 1977*, University of California Press, Los Angeles 1980, s. 4–5). Co więcej, nawet w *Bill of Rights* jest mowa o tym, że Jakub II zrzekł się tronu, a nie że został obalony przez rebelię poddanych. Radykałowie natomiast, w tym przede wszystkim Locke, stosowali argumentację opartą na konstrukcji umowy społecznej, która w owym czasie nie cieszyła się jednak uznaniem większości stronnictwa. Torysi tymczasem, którzy znajdowali się w głębokiej defensywie, mogli tylko trwać w ukrywanej wierności wobec Stuartów i bez entuzjazmu przyjąć nowych władców. Ich postawę w następujący sposób określił Macaulay: „Czyż kawalerowie Anglii, synowie wojowników, co pod wodzą Ruperta walczyli, mogli nie czuć gorzkiego żalu i oburzenia, zastanawiając się nad losem swego prawnego pana lennego, dziedzica długiego ksiąząt szeregu, niedawno w przepychu zasiadającego na whitehallskim tronie, a teraz wygnańca, o wsparcie proszącego żebraka. [...] liczba tych stronników dziedzicznej królewskości, którzy gdyby Jakub błędy swe uznał i prawa szanować przyrzekł, wokół niego zgromadzić się byli gotowi, bardzo znaczną była” (**Th. Babington Macaulay**, *Dzieje Anglii od wstąpienia na tron Jakuba II*, t. V, przekł. A. Pawliński, Gebethner i Wolff, Warszawa 1873, s. 8–9). „Potępiali oni opór, ale przez opór rozumieli tylko to, co miało na celu niedopuszczenie Jakuba III do kraju, nie zaś to, co zmierzało do wyrzucenia Jerzego II” (**Th. Babington Macau-**

Te dwa przeciwstawne stanowiska były punktem wyjścia dla rozważań najbardziej błyskotliwego obserwatora życia publicznego i myśliciela politycznego owego czasu – Davida Hume’a. Celem niniejszego artykułu jest wykazanie, iż będąc nominalnie torysem, stworzył on nową, charakterystyczną później dla myśli konserwatywnej, koncepcję prawa oporu, która łączy, zdawałoby się niedające się połączyć tradycje, wigowską i torysowską.

2

Historyczna analiza procesów społecznych skłoniła Hume’a do wniosku, iż dzieje państw i społeczeństw to nieustanne zmaganie pomiędzy dwiema potężnymi siłami. „We wszystkich rządach – pisze – toczy się odwieczna, wewnętrzna walka – jawna lub ukryta – pomiędzy Władzą i Wolnością”⁹. Ich koegzystencja we właściwych proporcjach jest nieodłącznym elementem każdego ładu, bowiem, choć są to czynniki sprzeczne, tworzą dialektyczną jedność określającą ustrój każdego państwa. Wolność jest najważniejszą cechą społeczeństwa obywatelskiego, warunkuje jego rozwój i pomyślność. Z drugiej jednak strony potrzebna jest władza, człowiekiem bowiem, choć jest istotą społeczną i polityczną, rządzą namiętności i egoistyczne pragnienia, które prowadzić mogą do konfliktów w łonie wspólnoty.

Analiza tego problemu związana jest u Hume’a z genezą sprawiedliwości i państwa. Za punkt wyjścia swych rozważań obiera Szkot stan społeczeństwa naturalnego, gdzie nie ma jeszcze reguł sprawiedliwości, a ludzkim działaniem

lay, *Sir James Macintosh*, [w:] **tenże**, *O rewolucjach, machiawelizmie i postępie*, przekł. S. Tranowski, Arcana, Kraków 1999, s. 278). Mogli też, jak Bolingbroke, zaakceptować porewolucyjny *status quo* i wigowskiej argumentacji używać w walce z samymi wigami (**B. Worden**, *The Revolution of 1688–89 and the English republican tradition*, [w:] **J. I. Izrael**, *The Anglo-Dutch Moment. Essays on the Glorious Revolution and its World Impact*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, s. 266; **S. Sim**, **D. Walker**, *The Discourse of Sovereignty, Hobbes to Fielding*, Ashgate Publishing, Aldershot 2003, s. 166). Postawa biernego posłuszeństwa wobec panującej dynastii sprzeczna była bowiem z interesami stronnictwa wobec faktu, iż dwaj pierwsi Hanowerczycy za ostoję swej władzy uważali wigów (**G. S. Holmes**, *Politics Religion and Society in England, 1679–1742*, Hambledon Press, London 1986, chapt. 6: *Harley, St. John and the Death of Tory Party*; **L. Colley**, *In Defiance of Oligarchy: the Tory Party, 1714–60*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, s. 10–19; **K. Feiling**, *A History of the Tory Party, 1640–1714*, Clarendon Press, Oxford 1924, chapt. XII: *William III and Robert Harley, 1698–1702*). Sytuacja zmieniła się dopiero pod rządami Jerzego III, który oparł swe ambicje polityczne na torysach. Zwrócił im więc utraconego suwerena i umożliwił ich odrodzenie lub, mówiąc inaczej, narodziny drugiej partii torysów.

⁹ **D. Hume**, *Of the Origin of Government*, [w:] *Essays, Literary, Moral and Political*, Ward, Lock&Co., London, bdw, s. 28.

rzędzą naturalne instynkty¹⁰. Niedogodnością tej sytuacji jest to, iż nie ma w niej zasad dotyczących posiadania i dystrybuowania dóbr materialnych. By temu zaradzić, należy zapewnić stałość posiadania i „pozostawić wszystkim ludziom spokojne korzystanie z tego, co każdy może zdobyć dzięki przychylności losu i własnej pilności”¹¹. Można to osiągnąć jedynie drogą umów między członkami społeczeństwa¹². Określają one wzajemne poszanowanie posiadania i wyrzeczenie się gwałtu w procesie jej dystrybucji. „W ten sposób – argumentuje Szkot – za wspólną umową i we wspólnym interesie, bez przyrzeczeń i zobowiązań, dwóch wiosłarzy zasiada w łodzi przy wiosłach, w ten sposób złoto i srebro uczyniono środkiem wymiany i w ten sposób, przez umowę i ugodę między ludźmi, formowała się mowa, ustalały słowa i języki”¹³. W ten sposób, w toku ciągłej społecznej interakcji rodzą się bowiem reguły postępowania, konwencje, które Hume określa mianem reguł sprawiedliwości¹⁴. Wskazują one na to, co jest słuszne i niesłuszne, cnotliwe i występne. Ich spontaniczny charakter sprawia, iż są odpowiedzią na naturalne i pierwotne potrzeby egzystujących obok siebie jednostek. Ich przestrzeganie wynika wprost z korzyści, które z tego płyną dla jednostki i zbiorowości.

Świadomość tego faktu nie jest jednakże – zdaniem Hume’a – powszechna i oczywista. Gdyby tak było, to „organizacja państwowa czy społeczeństwo polityczne nie pojawiałyby się w takim przypadku nigdy, każdy bowiem, idąc za naturalnym popędem, żyłby z każdym w całkowitej zgodzie i harmonii”¹⁵. Wielkiej potrzebie życia w pokoju, ładzie i sprawiedliwości towarzyszy bowiem ułomność i przewrotność ludzkiej natury. „Niemożliwe jest – pisze Hume –

¹⁰ Zaznaczyć należy, iż jest to stan, który zasadniczo różni się od stanu natury Hobbesa. Nie ma w nim co prawda reguł sprawiedliwości, lecz funkcjonują cnoty naturalne, wskazujące ludziom, jak mają postępować wobec bliźnich. Ludzie, tak ubogo wyposażeni w naturalne atrybuty, wiedzą, iż swą egzystencję zabezpieczyć mogą tylko drogą współpracy z innymi. Nie ma jedynie zasad dotyczących posiadania i dystrybuowania dóbr materialnych.

¹¹ **D. Hume**, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. II, przekł. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1963, s. 285.

¹² *Ibidem*, s. 285. Hume nie jest jednak kontraktualistą, więc nie mają one, jak wyraźnie zastrzega, „charakteru przyrzeczenia” *ibidem*, s. 286; **K. Haakonssen**, *The Science of Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume & Adam Smith*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, s. 30–31). Są one jedynie skonkretyzowanym ogólnym poczuciem wspólnego interesu członków społeczeństwa w tym, by je zachować. Przytacza tu Hume słynny przykład dwóch wiosłarzy. „Dwaj ludzie, którzy poruszają wiosłami na jednym czólnie – argumentuje Hume – czynią to z mocą ugody czy umowy, choć nie dali sobie żadnych przyrzeczeń” (**D. Hume**, *Traktat...*, II, s. 286; **D. Gautier**, *The Social Contract as Ideology*, Philosophy and Public Affairs, 1977/6/2, s. 141–144).

¹³ **D. Hume**, *Badania dotyczące zasad moralności*, przekł. A. Hochfeld, PWN, Warszawa 1975, Dodatek II, s. 166.

¹⁴ *Introduction*, [w:] **D. Warner**, **D. W. Livingston** (eds), *David Hume: Political Writings*, Hackett Publishing, Indianapolis 1994, s. xiii–xiv.

¹⁵ **D. Hume**, *Badania...*, s. 46

utrzymanie ludzi wiernie i nieomylnie na ścieżkach sprawiedliwości. Mogą zdarzyć się nadzwyczajne okoliczności, w których człowiek spostrzega, że jego interesowi bardziej służy oszustwo albo grabież. [...] Ale równie często jest odwodzony od wielkich i ważnych, ale odległych interesów, przez powab obecnych, chociaż często bardzo frywolnych pokus”¹⁶. Słabość ta wynika ze sposobu, w jaki funkcjonuje ludzki umysł. Istnieją bowiem – w ocenie Szkota – dwa rodzaje zobowiązań. Po pierwsze – są to zobowiązania naturalne, wynikające z konstrukcji człowieka jako bytu biologicznego. Miłość do potomstwa, wdzięczność wobec dobroczyńców, współczucie cierpiącym itd. egzystują w każdym, bowiem „choćby człowiek był wyjątkowo gruboskórny, z pewnością poruszy go nieraz widok dobra i zła; a choćby z wyjątkowym uporem trzymał się swoich uprzedzeń, zauważy z pewnością, że widok taki robi analogiczne wrażenie na innych”¹⁷. Uczucia te nie wynikają z refleksji nad tym, czy i jakie przynoszą korzyści, lecz spełniane są z uwagi na naturalne ludzkie instynkty.

Zupełnie inaczej rzecz się ma z regułami sprawiedliwości, które zostają dopiero wynalezione w procesie socjalizacji i współżycia w ramach społeczeństwa. Do przestrzegania ich skłania interes i poczucie obowiązku. Czasem jednak długofalowe korzyści z istnienia reguł sprawiedliwości przesłaniane są przez to, co bliskie i dostępne, co zaspokaja pragnienia tu i teraz, nie licząc się z interesami społeczeństwa¹⁸. Tymczasowe indywidualne korzyści wydają się ważniejsze od tych, które przynosi przestrzeganie sprawiedliwości, które „zdają się leżeć gdzieś bardzo daleko i nie są zdolne dać przeciwwagi korzyści bezpośredniej, jaką stąd można osiągnąć”¹⁹. Problem tkwi jednak w tym, iż bezkarne naruszenie zasad powoduje reakcje obronne u innych członków społeczeństwa, które łatwo przekształcić się mogą również w zachowania niesprawiedliwe.

Stąd już tylko krok do zlikwidowania wszelkich barier w dążeniu do osiągnięcia własnej satysfakcji i sytuacji przypominającej stan natury u Hobbesa, gdzie każdy, wobec nieistnienia dystynkcji pomiędzy sprawiedliwością i niesprawiedliwością, nadzieje swe pokłada nie w uniwersalnych regułach, lecz przewadze siły i sprytu. Dlatego stan społeczeństwa bez państwa jest stanem niestabilnym i nietrwałym. Nie ma tu bowiem bezstronnych sędziów, którzy rozsądzałyby spory między jednostkami, nie ma władzy, która wykonywałaby ich wyroki i stała na straży ładu społecznego. Konieczność ich powołania wynika więc z naturalnej potrzeby, z pragnień, by swą egzystencję uczynić pewną i bezpieczną. „Należy zatem uznać – pisze Hume – że cały ten rozległy aparat naszego rządu w ostateczności nie ma na celu niczego innego, jak tylko dystrybucję sprawiedliwości”²⁰. Bez państwa zatem „nie może [...] – kontynuuje

¹⁶ D. Hume, *Of the Origin of Government*, s. 25.

¹⁷ D. Hume, *Badania...*, s. 4.

¹⁸ D. Hume, *Traktat...*, t. II, s. 344.

¹⁹ *Ibidem*, s. 344–345.

²⁰ D. Hume, *Of the Origin of Government*, s. 26.

Hume – istnieć pokój, bezpieczeństwo i wzajemne stosunki”²¹. Pod osłoną władzy i jej urzędników ludzie w końcu mogą „swobodnie smakować w słodyczach, jakie daje życie społeczne i pomoc wzajemna”²².

Bezpośrednią konsekwencją istnienia władzy jest więc poszanowanie reguł sprawiedliwości. To z kolei rodzi kolejne, doniosłe skutki. Władza jest bowiem zasadniczą przesłanką rozwoju cywilizacyjnego społeczeństwa, umożliwia wzajemne porozumienie w sprawach ważnych dla całej społeczności²³. Dzięki niej „buduje się mosty, otwiera się nowe porty, wznosi mury obronne, prowadzi się kanały, ekwipuje się floty, szkoli się armie”²⁴. Doświadczenie korzyści wynikających z istnienia rządu skłania do wyrzeczenia się nieograniczonej wolności i skłonności do panowania nad innymi w imię porządku i pokoju. Dlatego władza potrzebna jest, by zapobiegać konfliktom i umożliwić wspólne życie²⁵. Jest ona konieczna jako strażnik reguł sprawiedliwości, rozjemca w sporach toczonych przez jednostki lub siła integrująca podczas wspólnych przedsięwzięć czy potencjalnych konfliktów z innymi zbiorowościami. Widać zatem, iż choć władza jest genetycznie wtórna wobec społeczeństwa, to warunkuje jego istnienie²⁶. Poza państwem nie można zdobyć prawdziwej wolności, uzgodnionej z interesem innych i interesem społeczeństwa²⁷. Najbardziej wartościowymi elementami cywilizacji, które tworzą środowisko realizacji wolności, są sprawiedliwość i prawo własności zabezpieczone tam, gdzie jest państwo. Dla istnienia wolności konieczne jest więc bezpieczeństwo, które zapewnia władza polityczna, warunkująca „szlachetne i najtrwalsze bezpieczeństwo”²⁸.

Ten konserwatywny punkt widzenia²⁹ skłania Hume’a do wniosku, iż pierwszym i najważniejszym obowiązkiem obywatela jest przestrzeganie prawa, bowiem „anarchia jest bezpośrednią przyczyną tyranii, jeśli nie nad państwem, to

²¹ *Loc. cit.*

²² **D. Hume**, *Traktat...*, t. II, s. 348.

²³ **A. Baier**, *Progress and Sentiment: Reflections on Hume's Treatise*, Harvard University Press, Cambridge 1991, s. 256.

²⁴ **D. Hume**, *Traktat...*, t. II, s. 349–350.

²⁵ *Ibidem*, s. 171.

²⁶ **S. Jenkinson**, *Bayle and Hume on Monarchy, Scepticism, and Forms of Government*, [w:] **J. Ch. Laursen, H. W. Blom, L. Simonutti** (eds), *Monarchism in the Enlightenment: Liberty, Patriotism, and the Common Good*, Toronto University Press, Toronto 2007, s. 70.

²⁷ **D. W. Livingston**, *Hume's Historical Conception of Liberty*, [w:] **N. Capaldi, D. W. Livingston**, *Liberty in Hume's History of England*, Springer, Dordrecht 1990, s. 115.

²⁸ **D. Hume**, *History of England, from the invasion of Julius Caesar to the abdication of James the Second, 1688*, t. III, Phillips, Sampson and Co., Boston 1856, s. 376.

²⁹ **J. Z. Muller**, *Conservatism: An Anthology of Social and Political Thought from Hume to the Present*, Princeton University Press, Princeton 1997, s. 11.

co najmniej nad wieloma ludźmi”³⁰. „Gdyby zapytano o rację posłuszeństwa – twierdzi Szkot – które winni jesteśmy rządowi, natychmiast odpowiadam: ponieważ bez niego nie może istnieć społeczeństwo”³¹. Tylko dzięki posłuszeństwu poddanych władza może realizować swą dobroczynną funkcję³². „Dlatego byłoby lepiej dla ludzkiej społeczności – pisze gdzie indziej – by było pozbawione wolności, niż pozbawione rządu”³³. Rozwój cywilizacji, powstanie społeczeństwa politycznego, państwa, praw i instytucji jest zatem dobrodziejstwem rodzaju ludzkiego, jest manifestacją wyższości społeczeństwa i państwa nad nieokrzesaną egoistyczną naturą. Na władzy zaś spoczywa ciężar odpowiedzialności za byt wspólnoty. Dlatego to „troska o wolność”, która „jest szlachetną pasją, powinna być zwykle podporządkowana szacunkowi wobec istniejącego rządu”³⁴.

Pytania, które w tym miejscu stawia sobie Hume, brzmią: jak daleko może sięgać owa dobroczynna władza i czy istnieje punkt, poza którym z błogosławieństwa staje się przekleństwem społeczeństwa? Jeśli tak, to jak w takiej sytuacji ma się ono zachować? Czy znosić ją cierpliwie, czy też przywrócić właściwy stan relacji między nią a władzą?

3

Empiryczna argumentacja Szkota pozwala mu przyjąć stanowisko pośrednie pomiędzy wigami i torysami³⁵. Apriorycznym zasadom głoszonym przez oba stronnictwa przeciwstawia korzyści wynikające z życia w państwie, sprowadzone do bezpieczeństwa i opieki, których nie możemy osiągnąć, będąc zdani na własne siły i zdolności. Zagrożenia zewnętrzne lub konieczność powszechnej mobilizacji dla osiągnięcia wspólnych przedsięwzięć, niemożliwych do realizacji przez pojedynczego człowieka, czynią z państwa twór pożyteczny i pożądany. Jego celem nie jest ani cnota, ani zbawienie obywateli (rozmaito rozumiane), lecz zapewnienie im bezpieczeństwa i dobrobytu³⁶. Między władzą a poddanymi istnieje swoista ugoda, która polega na wyrzeczeniu się przez tych

³⁰ D. Hume, *History of England...*, t. I, s. 160.

³¹ D. Hume, *Of the Original Contract*, [w:] *Essays...*, 280.

³² I. Ward, *Introduction to Critical Legal History*, Routledge, London 2004, s. 88.

³³ D. Hume, *History of England...*, t. V, s. 39.

³⁴ *Ibidem*, t. VI, s. 365–366.

³⁵ D. Castiglione, *History, reason and experience: Hume's arguments against contract theories*, [w:] D. Boucher (ed.), *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, Routledge, London 1994, s. 103.

³⁶ J. W. Danford, *Getting Our Bearings. Machiavelli and Hume*, [w:] P. A. Rahe, *Machiavelli's Liberal Republican Legacy*, Cambridge University Press, New York 2006, s. 109.

ostatnich swojej całkowitej wolności w zamian z konkretne, określone okolicznościami korzyści. Podporządkowanie władzy służy więc zaspokojeniu konkretnego interesu i poza ów interes świadomość stron nie wykracza. Z czasem dopiero rodzi się nawyk, by podporządkowywać się władzy we wszystkich okolicznościach. „Jedyną zasadą rządu [...] znaną i uznaną wśród ludzi – pisze więc Hume – jest korzyść i zwyczaj”³⁷. Odróżnić zatem należy polityczne zobowiązanie naturalne i moralne. „Niewiele [bowiem] doświadczenia i obserwacji wystarczy, aby przekonać nas, że społeczeństwo nie może istnieć bez władzy sędziów i że owa władza wkrótce musi znaleźć się w pogardzie wszędzie tam, gdzie nie okazuje się jej pełnego posłuszeństwa. Dostrzeżenie tych ogólnych i oczywistych korzyści jest źródłem lojalności i moralnego zobowiązania, które jej przypisujemy”³⁸.

Długotrwałe funkcjonowanie państwa sprawia, że zobowiązanie polityczne z konkretnego staje się abstrakcyjne, z naturalnego (opartego na interesie) – moralne (oparte na nawyku i przyjętych w społeczeństwie zasadach), nawet jeśli na początku władza oparta była na uzurpacji i przemocy³⁹. Nie oznacza to jednak, iż to, co indywidualne, staje się zbiorowe, i zatracone zostaje poczucie indywidualnego interesu pod wpływem nawyku i długiego wykonywania władzy. Motywy naturalne cały czas dają o sobie znać, mimo iż wydaje się, że zostały całkowicie zdominowane przez zwyczaj. Funkcjonuje cały czas mechanizm, który przypomina z jednej strony o społecznych korzyściach z istnienia rządu, z drugiej zaś uświadamia realność jednostkowych korzyści. W społeczeństwie bowiem zdarzają się przypadki naruszania reguł, zamachy na życie i mienie, są ludzie, którzy „gwałcą wszelkie prawa społeczności”⁴⁰. W takich sytuacjach szczególnie dostrzegane i przypominane są dobrodziejstwa istnienia rządu. Ściganie, osądzanie i karanie gwałcicieli prawa wzmacnia przywiązanie do rządzących i dyspozycję do posłuchu. Zobowiązanie moralne wspierane jest więc w tym przypadku przez naturalne. Ma to jednak jeszcze ten istotny walor: że działania rządu poddawane są ciągłej ocenie przez społeczeństwo. Każą jednostkom na nowo wiązać interes indywidualny i korzyści społeczne z istnieniem władzy. Jest ona zatem poddawana ciągłej ocenie przez poddanych, z punktu widzenia ich interesu. Akceptacja rządu jest więc taka, jak korzyści, których dostarcza, i opiera się w ostatecznym rozrachunku na społecznej opinii⁴¹.

³⁷ D. Hume, *Of the Coalition of Parties*, [w:] *Essays...*, s. 288.

³⁸ D. Hume, *Of the Original Contract*, [w:] *Essays...*, s. 279.

³⁹ *Ibidem*, s. 280–281.

⁴⁰ D. Hume, *Traktat...*, t. II, s. 366.

⁴¹ Por: D. Castiglione, *History, reason...*, s. 107. Nie jest to jednak myślenie utylitarne, korzyści z istnienia rządu wystarczają, aby wyjaśnić jego genezę, bowiem jego „dobro społeczne” nie jest tożsame z utylitarne „największym szczęściem”. Szersza argumentacja przeciwko utylitarnej interpretacji myśli Hume’a, znajduje się w: A. Botwinick, *The Case for Hume’s Non-Utilitarianism*, *Journal of the History of Philosophy* 1977/15, s. 423–435.

Taka socjologiczna perspektywa przyjęta przez Hume'a pozwala umieścić naturalną skłonność do posłuchu gdzieś pomiędzy wartością maksymalną, gdy władza całkowicie odpowiada na społeczne zapotrzebowanie, a stanem, gdy tej skłonności zupełnie nie ma. Oba te stany mają charakter abstrakcyjny. Trudno bowiem uznać, iż żadne działanie rządu nie cieszy się akceptacją. Z drugiej strony jeszcze trudniej wyobrazić sobie sytuację przeciwną. Gdy jednak społeczny odbiór działań władzy pogarsza się i nie jest to tylko incydent, lecz stała tendencja, wtedy zgodnie z zasadami psychologii Hume'a, następuje powolny proces delegitymizacji. Tak jak zobowiązanie naturalne wytworzyło z czasem zobowiązanie moralne, tak na tej samej zasadzie ma miejsce proces odwrotny, i z czasem władza opiera się tylko na sile i strachu. Władza taka, rzecz jasna, będzie już wtedy władzą tyrańską, a jej działania nie będą poparte uprawnieniem. „Zdrowy rozsądek poucza – pisze w jednym z esejów – że ponieważ rząd zobowiązuje nas do posłuszeństwa tylko z uwagi na jego społeczną użyteczność, to obowiązek ten, w wyjątkowych przypadkach, gdy posłuszeństwo w oczywisty sposób musiałyby prowadzić do publicznej ruiny, zawsze musi ustąpić podstawowemu i pierwotnemu zobowiązaniu”⁴². To zobowiązanie naturalne, czyli poczucie własnych korzyści, każe się władzy sprzeciwić⁴³. Jest wyrazem moralnej wolności, niejako obowiązkiem wobec siebie i wspólnoty. Staje się ono tym wyraźniejsze, im częściej władza sięga do tyrańskich praktyk. W punkcie krytycznym siła zobowiązania moralnego będzie tak słaba, że nikt nie będzie posłuszny tyranowi „wbrew swemu własnemu i publicznemu interesowi”⁴⁴.

Tę kontekstualną wizję posłuchu Hume przeciwstawia apriorycznym założeniom określającym relacje władza – poddani. Dla Locke'a – największego radykała w wigowskich szeregach – rzecz była bowiem prosta⁴⁵. Podstawą

⁴² D. Hume, *Of Passive Obedience, principia*, s. 58.

⁴³ A. Baier, *Progress and Sentiment...*, s. 270.

⁴⁴ D. Hume, *Traktat...*, t. II, s. 366.

⁴⁵ Trudno oprzeć się wrażeniu, iż większość argumentów zawartych w *Dwóch traktatach* ma na celu usprawiedliwienie przewrotu politycznego i obalenie dynastii Stuartów, choć ich zarys istniał już w 1683 r. podczas pobytu Locke'a w Holandii. (J. R. Milton, *Locke's Life and Times*, [w:] V. Claiborne Chappell (ed.), *Cambridge Companion to Locke*, Cambridge University Press, London, 1994, s. 14; P. Laslett, *Reappraisal of John Locke's Relation to Revolution Theory*, [w:] G. M. Straka (ed.), *The Revolution of 1688: Wig Triumph or Palaca Revolution*, D. C. Heath and C., Boston 1963, s. 69–73. Na temat kontrowersji wokół daty powstania obu traktatów patrz: R. Ashcraft, *Faith and Knowledge in Locke's Political Philosophy*, [w:] J. W. Yolton (ed.), *John Locke: Problems and Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge 1969, s. 286–297). Wigowie jednak, poszukując intelektualnego oręza w walce z obrońcami stargo porządku, woleli odwoływać się do innej argumentacji. Konwencja Parlamentarna z lat 1688–89 odrzuciła argumenty Locke'a oparte na prawie natury i uprawnieniach naturalnych (por: P. Laslett, *Introduction*, [w:] J. Locke, *Two Treatise of Government*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, s. 46 i n.). Radykalne projekty tkwiły głęboko w pamięci Anglików jeszcze od 1649 r. Umiarkowany wigizm Atwooda i Tyrrella lepiej zatem

prawa oporu jest naruszenie przez władzę warunków politycznego powiernictwa (*trust*)⁴⁶. W odniesieniu do praktyki politycznej wymienia on szereg okoliczności, które uzasadniać mogą wypowiedzenie rządowi obywatelskiemu posłuszeństwa: działania niepoparte sankcją legislatywy, utrudnienia w zebraniu się legislatywy, uzależnienie od siebie legislatywy, niewykonywanie ustanowionego przez legislatywę prawa i w końcu narzucenie krajowi obcej dominacji⁴⁷. Hume uważa wyliczenie takie za absurdalne. Nie operuje bowiem abstrakcyjnym pojęciem uprawnień naturalnych i umowy społecznej, po drugie zaś, system polityczny – tak, jak go rozumie – jest tworem ewolucyjnym, określonym przede wszystkim przez uwarunkowania historyczne i reguły akceptowane w społeczeństwie. To, co było uzasadnione w wieku X, będzie kilkaset lat później przejawem straszliwej tyranii. Relacje pomiędzy podmiotem i przedmiotami władzy są zatem wynikiem okoliczności, które wymykają się wszelkim próbom racjonalizacji i kategoryzacji. Trudno więc mówić o nienaruszalnych uprawnieniach czy abstrakcyjnie określonym zakresie władzy rządu. Jedyne, co jest realne, to poczucie własnego interesu i funkcjonujące w społeczeństwie wyobrażenia o władzy. Te jednak nigdy nie są stałe. Żadna reguła ogólna nie mogłaby oddać złożoności sytuacji społecznej, wszystkich subtelności i motywacji

przemawiał do szerokiego spektrum politycznego doby rewolucji (**L. Ward**, *The Politics of Liberty in England and Revolutionary America*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 282; **M. M. Goldsmith**, **R. Ascraft**, *Locke, Revolution Principles, and the Formation of Whig Ideology*, *The Historical Journal*, 1983/26/4, s. 773–800; **M. P. Thompson**, *The Reception of Locke's Two Treatise of Government, 1690–1705*, *Political Studies*, 1976/24/2, s. 184–191; **R. Ashcraft**, *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatise of Government*, Princeton University Press, Princeton 1986, s. 585–589). Recepcja myśli Locke'a, jak mogłoby się wydawać, nie była zatem wśród ich szeregów natychmiastowa. W ich opinii bowiem Locke nie wprowadził do debaty politycznej żadnych nowych istotnych argumentów. Były one już wcześniej znane z prac Tyrrella (*Patriarcha Non Monarcha*, 1680), Sidneya (*Discourses Concerning Government*, napisane tuż przed śmiercią w 1683 r.), czy też Pufendorfa (*De lure Naturae et Gentium*, 1672 i *De Officio Hominis de Civis*, 1673) – patrz: **M. P. Thompson**, *The Reception...*, s. 184. Wynikało to także z brytyjskiej tradycji politycznej, w której o wiele większe znaczenie miały argumenty historyczne i prawne, a nie filozoficzne. Sława Locke'a powstawała stopniowo, dopiero po jego śmierci w 1704 r., poprzez adaptację jego argumentów przez kolejne pokolenia wigowskich polityków. Szczególnie w tym względzie zasłużyli się przyjaciele Locke (choć obaj umiarkowani wigowie): Tyrrel, który jego argumentów użył w swej *Bibliotheca Politica* (1692) oraz William Molyneux, który zaadaptował jego pomysły do próby rozwiązania problemów irlandzkich w traktacie *Case od Ireland's* (1698). Wydaje się, iż na stałe do doktryny wigów argumenty Locke'a weszły dopiero pod koniec XVIII w. za sprawą tzw. nowych wigów.

⁴⁶ **J. Marshall**, *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, s. 208.

⁴⁷ **J. Locke**, *Dwa traktaty*, par. 232–239, patrz: **J. Dunn**, *The Political Thought of John Locke. An Historical Account of the Argument of the Two Treatise of Government*, Cambridge University Press, Cambridge 1969, s. 165–186.

uczestników procesów politycznych. Ta złożoność sprawia, iż Hume zalecić może tylko ważenie zasad⁴⁸.

Istnieje zatem zawsze problem, przez jakim stanęli Anglicy dwukrotnie w wieku XVII. Pragnienie wolności nakazywało wystąpić przeciw królowi, pragnienie zachowania pokoju – potępić dążenia radykałów. W każdej sytuacji mamy bowiem do wyboru dwie fundamentalne dla każdego społeczeństwa wartości. Z jednej strony konstytutywny dla ładu społecznego obowiązek posłuchu wobec władzy, nawet tej, która nadużywać może swych kompetencji. Z drugiej – pragnienie przywrócenia właściwych relacji na linii władza–poddani, zagrożone jednak powszechną anarchią i dezintegracją społeczeństwa. Wydaje się więc, iż wyboru należy dokonać, biorąc pod uwagę nauki, jakie w tym względzie daje historia i doświadczenie⁴⁹.

Ten antydogmatyzm Hume’a każe mu zupełnie inaczej oceniać rebelię pu-rytańską i rewolucję chwalebą. Pierwsza z nich jest przykładem niczym nieuzasadnionego buntu przeciwko władzy – to rewolucja w nowoczesnym tego słowa znaczeniu, która dezintegruje ład społeczny i polityczny. Hume akceptuje, co prawda, całkowicie początkowe reformy Długiego Parlamentu, lecz równocześnie zwraca uwagę na dynamikę rewolucji, która od uzasadnionych i umiarkowanych żądań przeszła do rozwiązań radykalnych. Oparcie się na abstrakcyjnych dogmatach, pragnienie przystosowania rzeczywistości do z góry przyjętego modelu prowadzi ostatecznie do zniszczenia nie tylko władzy, lecz także ochraniającej przez nią wolności. Dążenie bowiem do wolności abstrakcyjnie ujmowanej przynieść może jedynie jeszcze większe zniewolenie. „Ludzie – pisze Hume – nie zyskują niczego w drodze rewolucyjnej zmiany ustroju, ponieważ nowa władza, zazdrosna i niepewna, zazwyczaj musi być poparta większą surowością i większymi wydatkami, niż władza stara. [...] Narzekania na ucisk podatku okrętowego, przeciwko tyranii Izby Gwiazdowej, pobudziły ludzi do oporu, lecz odnosząc zupełne zwycięstwo nad koroną, zostali obciążeni wieloma podatkami, wcześniej nieznanymi, a mało zostało we władzy z prawa i wolności”⁵⁰. Pragnąc wolności, ludzie popadli jeszcze w większą tyranie; dążąc do wolnego rządu, osiągnęli wojskową dyktaturę Cromwella. Rewolucja chwalebna natomiast mieściła się w ramach konstytucyjnego ustroju państwa. Choć dokonała się zmiana na tronie, to służyła ona ochronie praw i wolności Anglików przed zakusami pragnącego sięgnąć do absolutystycznych praktyk Jakuba II.

Argumentacja ta doskonale przemawiała do czytelników Hume’a. Świeże były bowiem w społeczeństwie angielskim wspomnienia rewolucji chwalebnej.

⁴⁸ R. H. Dees, *Hume and the Context of Politics*, *Journal of History of Philosophy*, 1992/30, April, s. 223.

⁴⁹ D. Castiglione, *History, reason...*, s. 105.

⁵⁰ D. Hume, *History of England...*, t. V, s. 357.

Stąd też w swej argumentacji Szkot odwołuje się do wydarzeń końca epoki Stuartów, określając je jako „rewolucję, która miała tak szczęśliwy wpływ na naszą konstytucję”⁵¹. Jakub II przysięgał przecież w swej przysiędze koronacyjnej, iż szanować będzie prawa nadane przez poprzednich władców Anglii i nie sprzeniewierzy się fundamentalnym zasadom ustrojowym. Dlatego nadużycia monarchii, próby sięgania do francuskich wzorców opisane w *Bill of Rights* były punktem odniesienia w dyskusji nad zakresem wolności, uprawnieniami parlamentu i królewską prerogatywą. Stąd czytelnik mógł wyrobić sobie pogląd na to, czym jest tyrania i kiedy jej nadużycia uprawniają do wypowiedzenia posłuszeństwa. Dlatego Hume pisze o „niesprawiedliwych praktykach” czy „zakusach na władzę despotyczną i tyrańską”. Dlatego rebelia roku 1688 budzi jego pełną akceptację. Wykonywanie pewnych prerogatyw poza ramami prawnymi – tak jak usiłował to czynić Jakub II – „musi być rozpoznane jako niebezpieczeństwo dla wolności w rządzie monarchicznym”⁵². Problem jednak nie może być – jak chcieli umiarkowani wigowie – rozstrzygany na płaszczyźnie prawnej. Przeciwnie, uzasadnienie rewolucji wyczerpuje się w powszechnym negatywnym odbiorze działań królewskich w społeczeństwie.

Dzięki tej historycznej argumentacji Humowi wystarczyło odwołanie się do powszechnej opinii i doświadczenia. Wiedział bowiem, iż zdrowy rozsądek i praktyka, a nie prawo czy filozofia dadzą odpowiedź na to fundamentalne pytanie. Owa powszechna opinia uznawała także opór wobec tyrana za fundamentalne uprawnienie ludu, które istnieje nawet w najbardziej despotycznych rządach⁵³. „Ponieważ [...] uprawnienie bez remedium – pisze – byłoby absurdem, takim remedium jest w wyjątkowym przypadku prawo oporu, kiedy to sprawy zajdą tak daleko, że tylko w ten sposób można obronić konstytucję”⁵⁴. Wynika ono z prawa samozachowania tak jednostek, jak i społeczeństwa⁵⁵. Dla Hume’a jednak jest ono całkowicie zdeterminowane historycznie. Hume pamięta, iż pochopny sąd, oderwany od historycznego i politycznego doświadczenia, może sprowadzić na społeczność nieszczęście. Rebelia jest okresowym przywłaszczeniem przez społeczeństwo władzy, której nikt w normalnym biegu

⁵¹ **D. Hume**, *Traktat...*, t. II, s. 380. Pamiętać wszakże należy, iż termin „rewolucja” miał ówczasie zupełnie inne znaczenie niż nadały mu później wydarzenia we Francji. Dla ówczesnych Brytyjczyków nie oznaczał całkowitej i nagłej przebudowy ustroju politycznego, lecz przywrócenie, za pomocą radykalnych środków, dotychczasowego, tradycyjnego ustroju, patrz: **W. A. Speck**, *The Reluctant Revolutionaries. Englishmen and the Revolution of 1688*, Oxford University Press, Oxford 1988, s. 1.

⁵² **D. Hume**, *History of England...*, t. IV, s. 498.

⁵³ Patrz: **N. Phillipson**, *Politics and politeness in the reigns of Anne and the early Hanoverians*, [w:] **J. Greville**, **A. Pocock**, **G. J. Schochet**, **L. G. Schwoerer**, *The Varieties of British Political Thought 1500–1800*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, s. 241–242.

⁵⁴ **D. Hume**, *Of Passive Obedience*, [w:] *Essays...*, s. 285.

⁵⁵ **A. Baier**, *Progress and Sentiment*, s. 271–272.

spraw w ustroju państwowym nie posiada. Z tego punktu widzenia jest działaniem nielegalnym, wychodzącym poza normy konstytucyjne. Z prawnego punktu widzenia można go jedynie uzasadnić stanem wyższej konieczności.

4

Czy jednak refleksja ta jest dostępna indywidualnemu osądowi? Wydaje się, iż w kontekście hume'owej nauki o człowieku tu także element racjonalny nie odgrywa decydującej roli. Opór – to raczej wynik zbiorowej refleksji nacechowanej silnymi wątkami emocjonalnymi. Negatywne nastawienie do władzy rodzić się będzie w duszy poprzez tak silne w doktrynie Hume'a czynniki, jak sympatia i miłość do rodzaju ludzkiego. Gdy aberracje władzy osiągną zakres, który nie ujdzie uwagi większości społeczeństwa, zapoczątkuje to lawinę skutków zakończonych rebelią. Jest to więc proces w dużym stopniu spontaniczny. Jednostkowa refleksja zostaje uogólniona, indywidualne odczucie staje się z czasem powszechnym poglądem. Odrzuca tym samym doprowadzoną do absurdu torysowską ideę posłuszeństwa. Zdrowy rozsądek nie może bowiem zaakceptować stanowiska, iż poddani nie mają jakiegokolwiek prawa sprzeciwu, nawet wobec władzy, która nastaje nie tylko na ich wolności, ale także na mienie i życie⁵⁶. Z dwójga złego Hume zdecydowanie woli tych, którzy głoszą, iż władza nie jest omnipotentna, że istnieje jej zabezpieczenie w postaci opinii i prawa do buntu. Z drugiej jednak strony, wyraźnie w wielu miejscach podkreśla, iż stanowi ono wyjątkowe rozwiązanie, do którego uciec można się tylko w wyjątkowych okolicznościach. Hume zauważa bowiem jeszcze jeden ciekawy, pomijany często, mechanizm psychologiczny. Twierdzi więc, iż tyrania monarchów w dużym stopniu spowodowana jest ich obawą przed buntem poddanych. Zamiast trzymać tyranów i uzurpatorów w strachu, skłania ich do jeszcze bardziej niesprawiedliwych postępów, łamania prawa i naruszania wolności poddanych. To ona odpowiedzialna jest za okrutne postęпки „jakich nigdy by nie podjęli, gdyby każdy ich poddany skłaniał się do uległości i posłuszeństwa”⁵⁷. Hume zdaje sobie jednak sprawę także z ułomności natury ludzkiej, z jej stronniczości i egoizmu, dlatego wie, iż mogą one „uczynić władców tyranami i wrogami dobra publicznego”⁵⁸. Jednakże uważa, iż „reguła ogólna wymaga posłuchu, i tylko w przypadkach szczególnie uciążliwej tyranii i ucisku można odstąpić od reguły”⁵⁹.

⁵⁶ D. Castiglione, *History, reason...*, s. 103–104.

⁵⁷ D. Hume, *Of Passive Obedience*, s. 284.

⁵⁸ D. Hume, *Traktat...*, t. II, s. 368.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 369.

Pewną normatywną wskazówką wydają się być jedynie reguły sprawiedliwości (które same są do pewnego stopnia zmienne), których egzekwowanie przez rząd zapewnić mu może pozytywny odbiór społeczny⁶⁰. Jeśli tak nie jest, gdy rząd opiera swą władzę tylko na sile, gdy „posuwa swój ucisk tak daleko, iż czyni swą władzę całkiem nie do zniesienia”⁶¹, traci swą legitymację. Pojęcia własności, sprawiedliwości i władzy są bowiem u Hume’a nierozdzielnie związane. Reguły własności determinują zakres oddziaływania rządu, legitymizują jedne zachowania i zabraniają innych⁶². Obowiązek posłuchu ustaje tam, gdzie rząd z gwaranta ładu staje się jego zagrożeniem, gdy sprzeciwia się interesowi społeczeństwa, więc przede wszystkim tam, gdzie narusza uprawnienie własności poddanych⁶³. Taki stan uzasadniający prawo oporu określić więc możemy – odwołując się do terminologii Hume’a – „barbarzyńską monarchią”⁶⁴.

Punktem odniesienia jest zatem dla Szkota akceptowalny powszechnie i utrwalony długim trwaniem ład, którego nie sposób abstrakcyjnie, w oderwaniu od konkretnej sytuacji, opisać. Nie ma więc charakteru normatywnego, lecz jak najbardziej empiryczny, ze wszystkimi wadami i zaletami. Trudno bowiem Hume’owi wyobrazić sobie sytuację, że relacje władza–społeczeństwo mogą zawsze układać się według z góry przyjętych prawideł. Rząd bowiem, mimo iż jest zbawiennym wynalazkiem ludzkości, nie jest wolny od wad. W wymiarze normatywnym opiera się ma powiązaniu interesu rządzonych z interesem rządzących. Korzyści pierwszych polegają na trwałości i stabilności ładu społecznego, w tym przede wszystkim funkcjonowaniu reguł sprawiedliwości; drudzy wszelkie korzyści wynikające z piastowania urzędów publicznych czerpią dopóty, dopóki spełniają należycie swą społeczną funkcję i cieszą się posłuchem. Są zatem bezpośrednio zainteresowani, by ich działania znajdowały społeczną akceptację. Wszelkie nadużycia władzy wynikają z błędnego pojmowania korzyści przez rządzących. Podobnie jak członkowie społeczeństwa nie dostrzegają często dobrodziejstw, które płyną dla nich z respektowania reguł sprawiedliwości, tak rządzący przedkładają korzyści bliskie i bezpośrednie nad te, jakie długofalowo dostarcza im funkcjonowanie społeczeństwa politycznego. Wtedy właśnie, gdy władcy zapominają o swym prawdziwym interesie, „namiętności doprowadzą ich do ekscesów dyktowanych przez okrucieństwo

⁶⁰ N. T. Phillipson, *Propriety, Property and Prudence: David Hume and the Defence of Revolution*, [w:] N. T. Phillipson, Q. Skinner, *Political Discourse in Early Modern Britain*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, s. 316.

⁶¹ D. Hume, *Traktat...*, t. II, s. 365.

⁶² D. Gauthier, *David Hume, Contractarian*, [w:] D. Boucher, P. J. Kelly (eds), *Social Justice: From Hume to Walzer*, Routledge, London 1998, s. 18.

⁶³ N. McArthur, *David Hume's Political Theory: Law, Commerce and the Constitution of Government*, University of Toronto Press, Toronto 2007, s. 39.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 44.

i ambicję”⁶⁵. Z tego punktu widzenia moralna ocena prawa oporu nie przedstawia dla Hume’a większych kontrowersji. Etyczna wartość czynów odnoszących się do wspólnoty społecznej jest bowiem funkcją przynoszonych przezeń korzyści. Zatem wystąpienie przeciwko tyranowi i obalenie jego władzy również musi być oceniane z tej perspektywy. Jest to całkowicie zgodne z powszechną opinią, do której po raz kolejny odwołuje się Szkot. Historyczna czy legalna legitymacja władzy ustępuje, pola emocjonalnym przeżyciom, które bardziej cenią moralność i cnotę, niż formalnie prawidłowe uzasadnianie władzy tyra-
na⁶⁶. „Ci – pisze Hume – którzy chwycili za broń przeciw Dionizosowi, czy Neronowi, czy też Filipowi II, mają po swojej stronie przychyłność każdego czytelnika, który przebiega ich dzieje; i chyba tylko bardzo radykalne naruszenie zdrowego rozsądku mogłoby doprowadzić do tego, iżbyśmy ich potępili”⁶⁷.

Nie wolno jednak interpretować tego jako nawoływania Hume’a do przeciwstawiania się władzy zawsze wtedy, gdy jej działania nie są zgodne z naszymi zapatrywaniami⁶⁸. Wyjątkowość takiej sytuacji, którą tak stanowczo podkreśla, sprawia, że w „zwykłym biegu ludzkich spraw”, gdy społeczeństwo nie cierpi pod jarzmem strasznej, niedającej się znieść tyranii, jego podstawowym obowiązkiem jest posłuch wobec władzy. Co więcej, ślepe posłuszeństwo jest niejako obowiązkiem naturalnym, niweczoną jedynie przez szczególne okoliczności, które „ze swej natury muszą być tak oczywiste i niekwestionowane, by usunąć wszelkie wątpliwości”⁶⁹. Jego doktryna stanowi argument przeciwko próbom radykalnej zmiany instytucji społecznych i przeciwko rewolucji⁷⁰. „Rząd jest ustanowiony – pisał – by powstrzymać furję i niesprawiedliwość ludu, i dlatego, że jest oparty na opinii, a nie na sile, istnieje niebezpieczeństwo osłabienia szacunku, który ludzie są mu winni przez spekulację, że może zdarzyć się przypadek, w którym są zwolnieni od obowiązku wierności”⁷¹. Tak jak obalenie oczywistej tyranii jest zgodne ze zobowiązaniem moralnym, tak lekkomyślne i nieuzasadnione wystąpienie przeciwko władzy jest czynem niemoralnym. Znikają wtedy korzyści wynikające z pokoju i bezpieczeństwa. Jest to zatem akt wymierzony bezpośrednio w dobro wspólnoty politycznej.

⁶⁵ D. Hume, *Traktat...*, t. II, s. 366.

⁶⁶ Por.: A. Baier, *Progress and Sentiment...*, s. 271.

⁶⁷ D. Hume, *Traktat...*, t. II, s. 367.

⁶⁸ S. Jenkinson, *Bayle and Hume on Monarchy, Scepticism, and Forms of Government*, [w:] J. Ch. Laursen, H. W. Blom, L. Simonutti (eds), *Monarchism in the Enlightenment: Liberty, Patriotism, and the Common Good*, Toronto University Press, Toronto 2007, s. 70.

⁶⁹ D. Hume, *History of England...*, t. V, s. 381.

⁷⁰ D. Miller, *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought*, Oxford University Press, Oxford 1981, s. 203.

⁷¹ D. Hume, *History of England...*, t. V, s. 381.

Takiej niebezpiecznej argumentacji dostarczała – zdaniem Szkota – koncepcja umowy społecznej. Tym, co łączy Hume’a z jej przedstawicielami, jest ogólne przekonanie, iż władza opiera się na zgodzie poddanych. Dla niego jednak wniosek ten miał charakter socjologiczny, a nie spekulatywny. To, że władza jest funkcją korzyści i akceptacji, nie upoważnia poddanych do dowolnej i nieodpowiedzialnej zmiany władzy. „Ludowi nie wolno – pisze – rościć sobie pretensji, ponieważ za jego zgodą położono fundamenty rządu, by mógł on, wedle swego upodobania zniszczyć go i obalić”⁷². Sam lud nie jest w stanie, bez istnienia szlachty i monarchii, stworzyć stabilny ustrój polityczny. Rzeczywistością rewolucji jest powszechny chaos i upadek wszystkich instytucji. A że lud pragnie pokoju i bezpieczeństwa, tedy naturalną konsekwencją rebelii jest władza despotów i tyranów, którzy w przeciwieństwie do „legalnych i łagodnych” monarchów rządzą za pomocą siły i strachu⁷³. Każda rewolta prowadzi bowiem do fundamentalnej przebudowy systemu politycznego.

5

W myśli Hume’a widać wyraźnie rozróżnienie pomiędzy „innovacjami” i „gwałtownymi innovacjami”. Zmiana jest wpisana w samą naturę społeczeństwa, jest konieczna, by uchronić je od skostnienia⁷⁴. „Wszystkie ludzkie instytucje – pisał Hume – mają skłonność do zwyrodnienia i wymagają bezustannych poprawek, które w swej istocie są zmianami”⁷⁵. Należy ich dokonywać, lecz tak, by nie wprowadzać w społeczeństwie zamętu i chaosu⁷⁶. W eseju *Of the Original Contract* dał wyraz konserwatywnemu credo, pod którym z pewnością mogli się podpisać Burke i następne pokolenia brytyjskich konserwatystów. „Pewne innowacje – pisał – z konieczności muszą nastąpić w każdej z ludzkich instytucji i szczęśliwie się dzieje, jeśli światły geniusz wieku wprowadza je z korzyścią dla rozumu, wolności i sprawiedliwości. Lecz do innowacji zbyt śmiałych nie jest upoważniona żadna jednostka; równie niebezpieczne są one wówczas, gdy je podejmuje legislatura; zawsze też można się po nich spodziewać więcej złego, niż dobrego. Jeśli zaś historia dostarcza przykładów na rzecz tezy przeciwnej, to nie należy przyznawać im pierwszeństwa. Trzeba je uznać za dowody faktu, że nauka polityki dopuszcza tylko

⁷² D. Hume, *Of Coalition of Parties*, s. 290.

⁷³ *Loc. cit.*

⁷⁴ W tym samym duchu mapisze później Burke, patrz: E. Burke, *Selected Letters*, University of Chicago Press, Chicago 1984, s. 265.

⁷⁵ D. Hume, *History of England...*, t. VI, s. 134.

⁷⁶ P. Jones, *On Reading Hume's History of Liberty*, [w:] N. Capaldi, D. W. Livingston, *Liberty in Hume's History of England*, s. 10.

nieliczne prawa, od których nie ma wyjątków i które nie podlegają od czasu do czasu władzy fortuny i przypadku”⁷⁷.

Jego stanowisko ma więc charakter dynamiczny, jest funkcją realnych procesów przebiegających w społeczeństwie. Ład polityczny utrwalony długim trwaniem sam staje się punktem odniesienia, niezależnie od przyjętych filozoficznych zasad obu stronnictw. Dlatego że istnieje, godzien jest obrony, niezależnie od tego, czy jest zgodny, czy kłóci się z przyjętymi apriorycznie zasadami. On sam jest źródłem zasad, a jedyną regułą, która daje się wydestylować z historycznej analizy funkcjonowania ludzkich społeczności, jest ciągły i nieustający konflikt pomiędzy dwiema siłami, którego wynikiem jest aktualny ustroj konstytucyjny państwa. Stąd ani propozycja wigów, ani poglądy torysów nie mogły budzić jego pełnej akceptacji. Próbując je połączyć, brał z nich to, co najwartościowsze i to, co nie kłóciło się z jego empiryczną analizą zjawisk politycznych. Władza i wolność muszą koegzystować w każdym stabilnym ustroju, nawzajem się ograniczając i moderując. Radykalna przewaga każdej z nich – czy to w postaci nadużywanego prawa do buntu, czy też koncepcji bezwzględnej posłuszeństwa – musi ostatecznie doprowadzić do zanegowania podstawowych korzyści, jakie niesie z sobą istnienie państwa.

⁷⁷ **D. Hume**, *Of the Original Contract*, s. 277. Dlatego Hume z wielką zażartością występował przeciwko Wilkesowi, w którym widział niebezpiecznego fanatyka. Opisując konflikt między radykalną opozycją a rządem Bute’a, napisał, że „Ogarnęła nas rozpusta, czy raczej szła wolności i wprowadziła we wszystko zamieszanie. Jestem szczęśliwy, że we wszystkich moich pismach zawsze trzymałem się z dala od kuszącego ekstremizmu i darzyłem właściwym szacunkiem urzędników i rząd, stosownie do charakteru historyka i filozofa!” (**J. Y. T. Grieg** (ed.), *The Letters of David Hume*, Clarendon Press, Oxford 1969, t. II, s. 191, poza tym, patrz również: *Letters II*, s. 209–211, 212–213; **R. Kibansky, E. C. Mossner** (eds), *New Letters of David Hume*, Oxford University Press, Oxford 1969, s. 199). Działania Wilkesa, jego zwolenników i popleczników „niezwiązane z żadnym wyższym porządkiem państwa” (*Letters II*, s. 178) były bowiem dla niego przykładem niczym nieograniczonego politycznego entuzjazmu czy „metafizycznej” polityki, inspirowanej przez abstrakcyjne zasady, która za nic ma sobie szacunek dla trwałości i stabilności systemu politycznego (**W. Livingston**, *Hume’s Philosophy of Common Life*, s. 323. Inny konserwatysta, jeden z wielkich torysów, Samuel Johnson prawdopodobnie o Wilkesie powiedział słynne zdanie, że „patriotyzm jest ostatnią ucieczką łajdaków” – **A. Waugh** (ed.), *Pamphlet Library*, K. Paul, Trench, Trübner&Co., London 1897, s. 260).