

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

MAŁGORZATA ŁUSZCZYŃSKA  
m.luszczynska@poczta.umcs.lublin.pl  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4387-8820>

## Umowa społeczna jako przejaw racjonalizmu w refleksji nad państwem i prawem

---

The Social Agreement as the Manifestation of Rationalism  
in the Reflection of State and the Law

Mądrość polega na tym, aby uśpić zmysły, a obudzić rozum.  
Platon

Kartezjańska zasada *cogito ergo sum* przyświeca jednostkom myślącym. Ci, którzy korzystają z zasobów *ratio*, pytają, wątpią, poszukują wzorców, reguł, miar, a przede wszystkim prawdy. Jak słusznie zauważa E. Mielecinski: „Rozwój filozofii starożytnej rozpoczął się wówczas, gdy materię mitologiczną zaczęto analizować w kategoriach racjonalnych”<sup>1</sup>.

Zasada *cogito ergo sum* została dopełniona w drodze kontynuacji przez *du-bito ergo sum*<sup>2</sup>. Oznaką myślenia, a tym samym racjonalnych postaw intelektualnych, stało się stawianie pytań. Na gruncie doktryn politycznych i prawnych pytania dotyczą głównie genezy państwa, pochodzenia prawa oraz ustalania granic jego mocy obowiązującej w czasie i przestrzeni, kwestii legitymizacji władzy, właściwej formy ustrojowej, relacji jednostka – społeczeństwo oraz społeczeństwo – państwo, a także zagadnienia prawa do oporu i nieposłuszeństwa obywatelskiego.

---

<sup>1</sup> E. Mielecinski, *Poetyka mitu*, Warszawa 1981, s. 21.

<sup>2</sup> H. Rosnerowa, „*Cogito*” w *świecie filozofii języka*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1973, nr 9, 123–151; Z. Drozdowicz, *Kartezjański racjonalizm. Zrozumieć Kartezjusza*, Poznań 2004, s. 81; F. Alekuić, *Kartezjusz*, Warszawa 1989, s. 87–88, 142–143.

Racjonalizm w kulturze europejskiej stał się synonimem właściwego postępowania. Kojarzony jest powszechnie pozytywnie jako ściśle skorelowany z ideą *bonum commune* czy działaniem *pro publico bono*. Racjonalizm, będący „miarą wszelkich aktów poznawczych, jak i działań”, a w zasadzie jego odbiór społeczny, jest *sui generis* konwencją kulturową, schematem myślenia życzeniowego<sup>3</sup>. Stanowi zatem rodzaj mitu, wyidealizowanego obrazu, odnoszącego się nie tyle do opisu zastanej rzeczywistości, co do kreślenia propozycji rozwiązań w sferze ustrojowo-prawnej. Należy odstąpić od wartościującego podejścia do mitu, docenić „rolę i kreacyjną moc w danej doktrynie, ich oddziaływanie społeczne oraz rolę, jaką odgrywają w historii i bieżącej polityce”<sup>4</sup>.

Powyższe ujęcie racjonalizmu jako postępowania, myślenia związanego z obiektywnymi racjami, wysokim systemem aksjologicznym, jest uproszczeniem. Zauważyć należy, że racjonalność w słowach, myślach i czynie nie zawsze służyła i służy nadal dobru wspólnemu. Rozum może równie dobrze pozostawać w służbie aktów niegodziwości, realizacji partykularnych interesów, egoistycznych korzyści, podporządkowania sobie jednostek, społeczeństw. Autorytaryzm, totalitaryzm XX w., tyranie czasów starożytnych czy doby średniowiecza nie były przecież zupełnie pozbawione racjonalizmu.

W powszechnym odczuciu racjonalizm powinien zmierzać do ochrony katalogu podstawowych wartości życia zbiorowego. Owe wartości, zhierarchizowane na wzór platońskich idei, są poznawane w drodze wysiłku intelektualnego, a zatem przy aktywności *ratio*.

Gwarantem praw i swobód jednostki mogłaby być konstrukcja umowy społecznej, postrzegana zarówno jako fakt historyczny, jak i hipoteza filozoficzno-prawna. W ten sposób umowa staje się *sui generis* formą równoległą do uprawnień naturalnych, wykazuje ściśle powiązanie z ideą wolności i równości. Konstrukcja „kontraktu” zbliża przedmiotową ideę umowy społecznej do prawa zobowiązań. Przeniesienie na grunt historii doktryn polityczno-prawnych instytucji umowy uprawnia do podkreślenia analogii z prawem cywilnym. Oczywiście przy punktowaniu stycznych należy być dość ostrożnym i nie dokonywać nadinterpretacji w poszukiwaniu analogii. Niemniej stale należy pamiętać, że umowa społeczna to jednak umowa, chociaż w szczególnej postaci. Jest to zgodne oświadczenie woli stron danego *pactum*, które wywołuje skutki w postaci powstania, uchylecia lub zmiany uprawnień lub obowiązków podmiotów składających to oświadczenie woli. Umowę społeczną zawierają zatem podmioty sobie równe i mające wolność w dysponowaniu przedmiotem owego kon-

<sup>3</sup> *Oblicza racjonalności*, red. Z. Ambrożewicz, Opole 2005, s. 8.

<sup>4</sup> M. Jaskólski, *Mit polityczny*, [w:] *Słownik historii doktryn politycznych*, red. K. Chojnicka, M. Jaskólski, t. 4, Warszawa 2009, s. 201. Por. S. Filipowicz, *Mit i spektakl władzy*, Warszawa 1988; J. Campbell, *Potęga mitu*, Kraków 2007; A. Łuszczyński, *Co jest mitem?*, [w:] *Myśl polityczno-prawna Tomasz G. Masaryka jako rodzaj mitu państwowotwórczego*, Rzeszów 2013, s. 17–27.

traktu. Konstrukcja umowy społecznej wyklucza hierarchiczne ukształtowanie struktury społecznej, gdyż gradacja stanowi zaprzeczenie równości stron.

Konstrukcja umowy społecznej przeszła długą drogę przemian o charakterze ewolucyjnym. Na przestrzeni epok oraz w katalogu doktryn dostrzegamy zróżnicowanie jej form, treści, przedmiotu i zakresu regulacji. Idea umowy społecznej, bez względu jednak na uwarunkowania historyczne oraz przedmiot regulacji, miała i ma charakter racjonalny. Pozwalała ona na kształtowanie kwestii prawno-ustrojowych w sposób najbardziej odpowiadający interesom podmiotów owego kontraktu. Z uwagi na istotę umowy społecznej (porozumienie), a także z uwagi na przedmiot regulacji sam kontrakt przybiera zróżnicowaną postać. Może mieć formę zarówno umowy kreującej społeczeństwo, które dopiero w kolejnym etapie dokona wyłonienia władzy politycznej i określi zasady jej piastowania, jak również aktu uzasadniającego prawidłowość norm i ocen moralnych, a nawet kontraktu postrzeganego jako instrument służący socjologicznej analizie istoty stosunków społecznych. Na gruncie historii idei prawnych umowa społeczna przybiera najczęściej kształt paktu o władzę oraz aktu uzasadniającego określony porządek polityczny.

Przedmiotem *contractus* z reguły bywa zwierzchnictwo polityczne. Dzięki umowie społeczeństwo staje się organizacją polityczną o ustalonych zasadach funkcjonowania. Umowa może mieć za przedmiot również problematykę porządku prawnego, kwestie ustrojowe, a nawet zasady sprawiedliwości. W drodze umowy społecznej suweren może więc nabyć legitymację do sprawowania władzy. Umowa rodzi zobowiązanie. W sytuacji niewywiązania się z przyjętych na siebie obowiązków przez władzę zwierzchnią, rządzeni mają uprawnienie w postaci wypowiedzenia umowy. Takie rozwiązanie eliminuje konstrukcję tyranobójstwa, prawa do oporu, które rodzi bałagan, zamęt, chaos polityczny i walkę o władzę. Niweluje też szereg pytań i niejasności w przedmiocie podmiotu decydującego o momencie wypowiedzenia nieposłuszeństwa podmiotowi dzierżącemu ster władzy zwierzchniej w danej społeczności politycznej. Wydaje się, że konstrukcja umowy społecznej – ujmowana ogólnie – jest rozwiązaniem w pełni racjonalnym. Idea ta na trwałe wpisała się w sposób myślenia o społeczeństwie i zasadach nim rządzących. Sprowadza się ona do przekonania, że poszczególne instytucje szeroko rozumianego życia społecznego czerpią swoją moc obowiązującą przede wszystkim w aspekcie normatywnym, ale też moralnym, z porozumienia – zgodnie z przysłowiem o zgodzie, która buduje.

Konstrukcja *contract social* sięga czasów Kalliklesa i Protagorasa, Trazymacha i Likofrona. Podobnie jak w przypadku szeregu instytucji o długiej historii, mamy w jej ramach do czynienia z nawarstwieniem się poglądów, mniemań i wyobrażeń. Idea umowy społecznej przeszła długą drogę przemian. Owe przemiany były wynikiem kontynuacji doktryn poszczególnych myślicieli lub odpowiedzią na ich negację. Starożytność wiązała ideę umowy społecznej z natural-

nymi uprawnieniami jednostki, średniowiecze posiłkowało się zasadami prawa lennego, epoka nowożytna wróciła do konstrukcji *ius naturalis*, zaś współcześni kontaktualiści opierają się głównie na zasadach teorii racjonalnego wyboru, teorii publicznego wyboru, teorii gier czy teorii decyzji. Chociaż obecnie tak chętnie konstrukcja umowy społecznej wiązana jest z doktryną liberalizmu politycznego (J. Rawls, R. Nozick, J. Buchanan, D. Gauthier), to klasyczne ujęcie powinno być kojarzone z nowożytną szkołą prawa natury (a zatem z H. Grocjuszem, ojcem tej szkoły, J.J. Rousseau, ale także z T. Hobbesem czy J. Locke'em).

Zróżniczeń tej idei szukać należy jednak – jak już zostało zaznaczone – w tradycji sofistycznej, epikurejskiej, ale i w Starym Testamencie. Stary Testament nie posługuje się pojęciem *contractus* czy *pactum*, które znane było starożytnym prawnikom i filozofom, lecz hebrajskim *berît*. W polskim przekładzie Pisma Świętego *berît* jest tłumaczone jako „przymierze”. Stawianie znaku równości między umową społeczną a biblijnym przymierzem nie jest metodologicznie poprawne, niemniej odwołanie się do aktu przymierza znajduje w tym kontekście uzasadnienie teleologiczne. Obu konstrukcjom – umowie i przymierzem – przyświeca bowiem ten sam cel: porozumienie. Przymierze jest *sui generis* paktem, którego celem i istotą jest wytworzenie między stronami silnej więzi (*vide* umowa Boga z pojedynczym człowiekiem: Abrahamem czy Noem, jak i z całym ludem Izraela, zawarta na górze Synaj)<sup>5</sup>.

Od początku refleksji nad kontraktualistycznym charakterem poszczególnych instytucji życia społecznego wiadome było, że zobowiązujący charakter czynności prawnych prowadzi do ograniczenia naturalnych praw i wolności. Owo ograniczenie było dokonywane w pełni świadomie w imię wartości preferowanych przez strony umowy. Na czele systemu aksjologicznego uzasadniającego ograniczenia uprawnień naturalnych leżało poczucie bezpieczeństwa, potrzeba stabilizacji.

Sofiści zauważają, że jednostka w obliczu tłumu jest słaba i bezbronna. W drodze porozumienia stara się kształtować swoje relacje z pozostałymi członkami wspólnoty społecznej. Maksyma Protagorasa z Abdery: „Człowiek jest miarą wszystkich rzeczy” – oznacza bowiem brak możliwości uchwycenia obiektywnego kryterium ludzkich czynów. Z tego względu ludzie „uważają za rzecz pożyteczną umówić się wzajemnie, że się nie będzie krzywd ani wyrządzało, ani doznawało”<sup>6</sup>. Zatem eliminacja doznawania krzywd staje się ważniejsza od możliwości ich dokonywania. Partykularne interesy ustępują wartości wspólnej dla całej wspólnoty: poczuciu bezpieczeństwa. Wspólna miara czynów, ustalona jako swoisty kompromis, staje się zaczątkiem umownej koncepcji prawa, a co

<sup>5</sup> Szerzej: T. Szczech, *Koncepcja przymierza narodu wybranego z Bogiem w Starym Testamencie*, [w:] *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, red. Z. Rau, M. Chmieleński, Warszawa 2010, s. 37–59.

<sup>6</sup> Platon, *Państwo*, Warszawa 1990, s. 83.

za tym idzie sprawiedliwości. W umownej koncepcji prawa, państwa i sprawiedliwości mieści się utylitaryzm sofistów. „Ten sposób rozumowania – jak słusznie zauważa C. Mielczarski – antycypuje wszystkie późniejsze teorie traktujące wszelkie formy urządzeń społecznych i państwowych jako efekt umowy między obywatelami”<sup>7</sup>. Problematyka umownego charakteru prawa wiąże się ściśle z postrzeganiem wychowawczej roli państwa w stosunku do obywateli. Prawo staje się instrumentem do kształtowania postaw etycznych członków danej wspólnoty politycznej. W celu realizacji postanowień leżących u podstaw umowy społecznej sofisci stworzyli nowy model wychowania obywatelskiego, oparty na „edukacji krytycznej”<sup>8</sup>.

Idea *contract social* najlepiej realizuje się w starożytności w doktrynie Epikura, który każdą formę utylitaryzmu uważa za przejaw egoistycznego indywidualizmu<sup>9</sup>. „Epikur mówi [...], że nie ma żadnej więzi społecznej między ludźmi: każdy myśli tylko o sobie samym”<sup>10</sup>. Państwo, zasady w nim rządzące, czyli prawo, oraz kwestia sprawiedliwości są czymś nienaturalnym. Są wytworem swobodnego *pactum*. Geneza owego porozumienia jest ściśle skorelowana z pożytkiem. Zatem *ius* i *iustitia* nie są wartościami absolutnymi. Zależą od zmiennych, które K. Monteskiusz określi mianem ducha praw.

Wśród przepisów ogłoszonych przez prawo za słuszne te, które zostały uznane za pożyteczne we wzajemnych stosunkach, uzyskały tym samym miano sprawiedliwych, niezależnie od tego, czy są sprawiedliwe dla wszystkich, czy nie. W wypadku, gdyby ktoś ustanowił prawo, które by nie było użyteczne dla społeczności, prawo takie nie mogłoby być uznane za sprawiedliwe. A gdyby nawet związana z prawem pożyteczność zmieniła się, ale przez pewien okres czasu byłaby zgodna z pojęciem ustalonym przez to prawo, byłaby mimo to sprawiedliwa w tym okresie czasu dla wszystkich, którzy nie daliby się zbalamucić pustymi słowami, lecz uwagę swą koncentrowaliby na samych faktach<sup>11</sup>.

Prawem są dla epikurejczyków tylko te wzory zachowania, które – z uwagi na pożytek dla ogółu, zapewnienie bezpieczeństwa przez rezygnację z agresji – zostały powszechnie zaakceptowane. Prawo nie jest *constans*. Ewoluuje, dostosowując się do przemian życia społecznego. Mamy więc do czynienia z pozyty-

<sup>7</sup> C. Mielczarski, *Idee społeczno-polityczne sofistów. U źródeł europejskiego pluralizmu*, Warszawa 2006, s. 32.

<sup>8</sup> A. Szpociński, *Wylanianie się nowego ładu edukacyjnego we współczesnej Polsce*, „Kultura Współczesna” 2003, nr 3, s. 5–17.

<sup>9</sup> G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, Lublin 2004, s. 268.

<sup>10</sup> Słowa Laktancjusza, cyt. za: *ibidem*, s. 269. G. Reale cytuje także Epikteta, który w usta Epikura wkłada następujące słowa: „Ludzie! Nie dajcie się otumanić, nie dajcie się sprowadzić na manowce, nie dajcie sobie oczu zamydlić! Nie ma żadnej naturalnej więzi społecznej między istotami rozumnymi! Ci natomiast, którzy nauczają inaczej, wyprowadzą was w pole i wystroją na dudków!”. *Ibidem*.

<sup>11</sup> Diogenes Laertios, *Główne myśli*, cyt. za: G. Reale, *op. cit.*, s. 270–271.

wistycznie ujętym prawem, będącym odpowiedzią na realne potrzeby członków danej społeczności.

Innym rodzajem *pactum* jest porozumienie mające za przedmiot problematykę ustrojową. W tym przypadku zagadnienie genezy władzy zwierzchniej wymyka się spod regulacji objętych postanowieniami umowy. Zwierzchnictwo może zatem mieć umocowanie w innym, wcześniejszym, kontrakcie albo być pochodną czynnika nadprzyrodzonego<sup>12</sup>. Problematyka władzy, której istota pochodziła od Boga, była rozpowszechniona przede wszystkim w myśli polityczno-prawnej wieków średnich.

W doktrynie św. Tomasza z Akwinu wszelka władza – ujmowana jako idea zwierzchnictwa – pochodzi od Stwórcy, niemniej kwestie natury ustrojowej nie zostały zdeterminowane przez objawienie Boże. Zgodnie z *voluntas Dei* do kompetencji społeczności politycznej należy prawo kształtowania ustroju<sup>13</sup>. W tym zakresie św. Tomasz z Akwinu wydaje się być zwolennikiem koncepcji kontraktualistycznej. Społeczności politycznej przysługuje zatem prawo wyboru monarchy (*providere de rege*)<sup>14</sup>.

Tomasz z Akwinu wyróżniał płaszczyzny ludzkiego bytowania, które są zdeterminowane przez objawienie Boże i te, „które z punktu widzenia objawienia są obojętne”<sup>15</sup>. Do drugiej grupy zaliczył „ pewne istotne fragmenty życia społecznego, państwa i prawa”, a wśród nich przyznał „obywatelom – prawo do kształtowania ustroju”<sup>16</sup>. *Dominium et praelatio inroducta sunt a iure humano*<sup>17</sup>. Umowa społeczna, odnosząca się do kwestii ustroju państwowego, odnosiła się również do problematyki czynnego i biernego prawa wyborczego. Akwinata stoi na stanowisku, że prawo do wybierania i bycia wybieranym na poszczególne stanowiska związane z kierowaniem wspólnotą powinno być przyznane ogółowi członków danej wspólnoty politycznej. Zaangażowanie w życie polityczne wiąże się z odpowiedzialnością za własne decyzje, skłania do realizacji w praktyce ustrojowej idei *bonum commune*. Tego rodzaju założenia doktrynalne Akwinaty wypływają najprawdopodobniej z jego własnych doświadczeń. Będąc członkiem zakonu dominikańskiego, doświadczył bowiem zaangażowania w życie wspólnoty, w której

<sup>12</sup> O koncepcji władzy „zstępującej” i „wstępującej” zob. J.M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa*, Kraków 2006, s. 115.

<sup>13</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, Londyn 1985, II–II, q. 10, a. 10.

<sup>14</sup> Tomaszowi z Akwinu z pewnością nie chodziło o głosowanie powszechne w dzisiejszym rozumieniu tego terminu. Najprawdopodobniej opowiadał się za dopuszczeniem do współdecydowania o losach państwa tych, którzy mieli w nim określone wpływy: „[...] tych, których można było uważać za naturalnych przywódców ludu i wyrazicieli jego woli, to znaczy baronów, duchownych, przedstawicieli gmin i korporacji, a także uczonych”. G. Mosca, *Historia doktryn politycznych*, Warszawa [b.d.w.], s. 67.

<sup>15</sup> K. Chojnicka, *Nauczanie społeczne Kościoła od Leona XIII do Piusa XII*, Kraków 1993, s. 22.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 22–23.

<sup>17</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *op. cit.*

– zgodnie z regułą zakonu – poszczególne funkcje były obieralne. Tomaszowa świadomość była umacniana przez dominikańskie powiedzenie: „To, co dotyczy wszystkich, powinno być przez wszystkich rozpatrywane”<sup>18</sup>. Przy dobrym rządzie wszyscy powinni mieć swój udział w rządzeniu: *ut omnes aliquam partem habeant in principatu*.

Taki sposób kreacji władzy zwierzchniej eliminowałby w praktyce skomplikowaną problematykę oporu wobec władzy niegodziwej z racji sprecyzowanych praw i obowiązków stron owego paktu<sup>19</sup>.

Z typowym *pactum* w wiekach średnich spotkamy się także w pismach Manegolda z Lautenbach<sup>20</sup>. Przedmiotem uregulowań kontraktu jest posłuch władzy świeckiej. Zdaniem Manegolda z Lautenbach naruszanie reguł sprawiedliwości, zakłócanie pokoju przez zwierzchnika-tyrana prowadzi do zerwania umowy, a więc do wypowiedzenia zgody na rządy konkretnego monarchy. Dzięki idei umownego oddania istoty władzy pochodzącej od Boga zindywidualizowanemu podmiotowi, członkowie wspólnoty politycznej zyskują możliwość wypowiedzenia posłuszeństwa, a tym samym przeciwstawienia się temu władcy<sup>21</sup>.

Umowa społeczna – w jej aspekcie normatywnym – ma precyzować i wciełać w życie powszechnie akceptowane wartości, normy prawnonaturalne, których realizacja była celem zawiązania społeczeństwa oraz powołania państwa. Nieśie ona za sobą uświadomienie przez daną populację systemu aksjologicznego przez nią preferowanego oraz wolę jego realizacji w praktyce politycznej. Nie można zapominać o wymiarze ekonomicznym umowy społecznej. Niepisane akty umowy społecznej odnosiły się do podziału pracy, zasad wymiany towarowej czy ustalenia wartości nabywczej środków płatniczych. Problematyka szeroko rozumianej umowy dotyczącej kwestii społecznych odnosi się także do zagadnień lingwistycznych. Zdaniem Parmenidesa: „Dla każdej rzeczy ludzie ustanowili nazwę, jako znak odróżniający ją od innych. Dlatego mamy do czynienia tylko z pustymi nazwami, które ludzie nadali rzeczom w przekonaniu, że są prawdziwe, jak powstanie i zanikanie [...]”<sup>22</sup>.

Legitymizacja władzy państwowej była przedmiotem umowy przede wszystkim w doktrynach nowożytnych i nierozzerwalnie łączy się z doktryną nowożytną

<sup>18</sup> J.A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, Poznań 1985, s. 247.

<sup>19</sup> Problematyka władzy niegodnej, tzw. twardej i miękkiej tyranii, oraz związana z nią problematyka prawa do oporu zostały przedstawione w: L. Dubel, M. Łuszczynska, *Jan z Salisbury i św. Tomasz z Akwinu o władzy godnej i niegodnej*, [w:] *Księga życia i twórczości. Księga pamiątkowa dedykowana Profesorowi Romanowi A. Tokarczykowi*, red. Z. Władek, t. 5, Lublin 2013, s. 44–59; M. Łuszczynska, *Pojęcie tyranii w myśli średniowiecza*, „Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem” 2014, nr 1, s. 7–22.

<sup>20</sup> S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa 2002, s. 431.

<sup>21</sup> J. Skomiał, *Manegold von Lautenbach. Umowa o władzę według antydialektyka*, [w:] *Umowa społeczna i jej krytycy...*, s. 84.

<sup>22</sup> Cyt. za: J. Gajda, *Sofiści*, Warszawa 1989, s. 82.

szkoły prawa natury<sup>23</sup>. Racjonalny charakter umowy społecznej jest wyraźnie zarysowany w myśli J. Locke'a, T. Hobbesa, J.J. Rousseau. Dzięki umowie społecznej jednostki żyjące w stanie naturalnym stają się organizacją polityczną. *Pactum* kładzie kres konfliktom między jednostkami, przemocy, zemście i prowadzi do wyłonienia się instytucji związanych z wymiarem sprawiedliwości. Jednocześnie z umowy społecznej co do zasady wypływa prawo do oporu w stosunku do władzy niewywiązującej się z przyjętych na siebie zobowiązań. Podkreślić w tym miejscu należy, że idea umowy społecznej w poszczególnych doktrynach czasów zarówno starożytnych, jak i nowożytnych jest ściśle związana z desakralizacją władzy zwierzchniej. Nie pochodzi ona bowiem od Boga, lecz zawsze od ludzi. Umowa w nowożytnej szkole prawa natury nadal jest gwarantem bezpieczeństwa. W szczególności w doktrynie T. Hobbesa można dostrzec, jak kontrakt eliminuje zło wynikające z ludzkiej natury. Natomiast w myśli J. Locke'a uwidacznia się wykorzystanie potencjału natury ludzkiej do instytucjonalnego wzmocnienia więzi społecznych, w szczególności przez ukonstytuowanie wymiaru sprawiedliwości. Jednocześnie umowa, z natury ograniczająca wolność jednostki na rzecz wspólnoty politycznej, staje na straży owej wolności (wolności słowa, wyznania, zgromadzeń), a tym samym równości wobec prawa stanowionego przez władzę zwierzchnią. Umowa kształtuje zatem relacje między obywatelem a państwem, staje się rękojmią poszanowania praw i swobód jednostki, uniemożliwia łamanie praw mniejszości. W szczególności zasada woli powszechnej, zdefiniowana w doktrynie J.J. Rousseau, staje się gwarantem równego traktowania członków społeczności politycznej.

Kontraktualizm stanowi zatem nośną społecznie konstrukcję teoretyczną, o dużym znaczeniu w praktyce dyskursu politycznego. Szermuje nośnymi społecznie hasłami, akcentując podmiotowe traktowanie członków danej społeczności, którzy sami stają się decydentami w najistotniejszych dla nich kwestiach. Tym samym uzasadnienie istnienia oraz funkcjonowania w określonym kształcie instytucji szeroko rozumianego życia społecznego znajduje się w woli powszechnej<sup>24</sup>, a projekty polityczne podlegają racjonalnej ocenie ferowanej przez racjonalnych uczestników gry politycznej, których zgoda stanowi *conditio sine qua non* kształtowania zasad życia politycznego, zarazem wzmocniając ich poczucie sprawiedliwości. Dynamika doktryn optujących za kształtowaniem rozwiązań ekonomicznych i politycznych w drodze konsensusu sprzyja kształtowaniu się oraz efektywnemu funkcjonowaniu kultury obywatelskiej, społecznej samoorganizacji, co bezpośrednio prowadzi do wykształcenia społeczeństwa obywatelskiego<sup>25</sup>. Dzięki

<sup>23</sup> Por. D. Held, *Between State and Civil Society: Citizenship*, [w:] *Citizenship*, ed. G. Andrews, London 1991, s. 20.

<sup>24</sup> Szerzej: T. Bridges, *Kultura obywatelska*, [w:] *Aktualność wolności*, red. B. Misztal, M. Przychodzeń, Warszawa 2005, s. 148.

<sup>25</sup> Szerzej: R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, Warszawa 1999, s. 161.



tym instrumentom wzmocnieniu ulega pozycja jednostki, która ma możliwość optymalnej realizacji własnych pragnień, oczekiwań, a także roszczeń zgłaszanych wobec decydentów politycznych. Koncepcja społeczeństwa obywatelskiego opiera się na silnym społeczeństwie, eksponującym pozycję jednostki funkcjonującej w sprawnie działającym aparacie państwowym oraz na zaznaczonym rozdziale tego, co legalne od tego, co nielegalne, wolności „od” i wolności „do”<sup>26</sup>. Fundament społeczeństwa obywatelskiego stanowi poczucie solidarności oraz porządek prawny<sup>27</sup>. Swoistym spoiwem łączącym poszczególne jednostki we wspólnotę jest dobro wspólne w ujęciu teleologicznym<sup>28</sup>. Paradoksalnie *bonum commune* wzmacnia pozycję jednostki, jej więź z państwem, w którym są realizowane indywidualne cele<sup>29</sup>.

Umowa społeczna jest więc płaszczyzną realizacji idei wolności, w tym wolności politycznej. Retrospektywne spojrzenie na ideę wolności i ściśle skorelowaną z nią ideę równości wskazuje na ich radykalny charakter. Skoro poszczególne jednostki zawierają umowę, to znaczy, że są sobie równe, a jeśli ograniczają swoją naturalną wolność w jednakowym stopniu na rzecz podmiotu sprawującego władzę, to znaczy, iż zakres wolności był jednakowy.

Wolność była zatem naczelnym atrybutem obywatelstwa, rozumianego przez starożytnych jako przynależność do *polis*. Istotą wolności stanowiła wolność słowa, realizowana w ramach wystąpień na zgromadzeniach ludowych, a na straży idei równości stała zasada jednorodności oddawanych głosów oraz dostępu do

<sup>26</sup> Zdaniem A. Gramsciego droga do stworzenia nowego typu kultury oraz nadania nowego kształtu pojęciu „obywatel” prowadzi przez szeroko rozumiany proces wychowawczy, w który ma być zaangażowany ogół instytucji związanych z szeroko rozumianym szkolnictwem. Zob. E. Górski, *Rozważania o społeczeństwie obywatelskim i inne studia z historii idei*, Warszawa 2003, s. 24–25.

<sup>27</sup> Prekursorstwo tak ujmowanej wspólnoty można przypisać J.J. Rousseau (*Umowa społeczna*, Łódź 1948, s. 29). Por. B. Baczek, *Rousseau: samotność i wspólnota*, Warszawa 1964, s. 504–505. O początkach kształtowania się społeczeństwa obywatelskiego zob. P. Ogrodziński, *Spółczesność obywatelska w brytyjskiej literaturze filozoficznej (1640–1830)*, „Studia Filozoficzne” 1987, nr 9, s. 30.

<sup>28</sup> Za A. Verdrossem można wyróżnić trzy aspekty pojęcia „dobro wspólne”: aspekt osobowy („życie ludzi w godności i ich rozwój”), aspekt instytucjonalny („warunki pozwalające na życie w godności i rozwój, a więc postęp gospodarczy, szkolnictwo, szpitale, środki transportu, czyste środowisko”), aspekt porządku społecznego, którego gwarantem ma być władza państwowa. Szerzej: F.J. Mazurek, *Alfreda Verdrossa i Jacquesa Maritaina koncepcja dynamicznego prawa naturalnego*, [w:] *Powrót do prawa ponadustawowego*, red. M. Szyszkowska, Warszawa 1999, s. 272–273. Por. J. Koperek, *Dobro wspólne*, [w:] *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 139–140; H. Promieńska, *Dobro wspólne, dobro indywidualne i dobro moralne*, [w:] *Dobro wspólne*, red. D. Probuca, Kraków 2010, s. 16; M. Piechowiak, *Konstytucyjna zasada dobra wspólnego – w poszukiwaniu kontekstu interpretacji*, [w:] *Dobro wspólne. Problemy konstytucyjnoprawne i aksjologiczne*, red. W.J. Wołpiuk, Warszawa 2008, s. 137; R. Banajski, *Za czy przeciw dobru wspólnemu*, [w:] *Dobro wspólne. Problemy konstytucyjnoprawne...*, s. 175.

<sup>29</sup> Szerzej: D. Pietrzyk-Reeves, *Idea społeczeństwa obywatelskiego. Współczesna debata i jej źródła*, Kraków 1999, s. 51–56.

organów władzy<sup>30</sup>. Instytucjonalnym wyrazem odzwierciedlenia zapotrzebowania społecznego na państwo stabilne, dające poczucie bezpieczeństwa, z okrzepłym *pax* oraz *ordo*, stała się teoria *status mixtus*. Poszukiwanie idei ustroju umożliwiającego zachowanie społeczno-politycznej równowagi doprowadziło z czasem do wykształcenia idei podziału władz. Do ukształtowania się teorii podzielonej władzy przyczyniło się wprowadzenie mechanizmu hamulców ustrojowych oraz częściowe rozdzielenie w obrębie jednej władzy prawnych sfer jej działania. Ów częściowy rozdział miał w efekcie finalnym prowadzić do przydzielenia każdemu organowi państwowemu ściśle określonego pola działania, które podlegało kontroli, dzięki właściwym instrumentom prawnym, przez pozostałe organy. Powstałe w ten sposób mechanizmy kontroli, służące wzajemnemu hamowaniu się organów, implikowały ich względną równowagę oraz wymuszały współpracę (*vide* doktryna ustroju mieszanego Platona przedstawiona na kartach dialogu zatytułowanego *Prawa*, Arystotelesowska *politeja* oraz *republika mixta* przedstawiona w doktrynie Polibiusza, a także M.T. Cycero).

Z czasem idea wolności przybrała postać „niezależności od przymusu i przemocy ze strony innych”<sup>31</sup>. Negatywny aspekt wolności stał się kamieniem węgielnym jej pozytywnego ujęcia, zgodnie z którym jednostka ma możliwość stanowienia o sobie w granicach nakreślonych literą prawa<sup>32</sup>.

Konieczność ochrony wolności zrodziła potrzebę stworzenia mechanizmów uniemożliwiających sięgnięcie po pełnię władzy niczym nieograniczonej przez podmiot rządzący (J. Locke, K. Monteskiusz)<sup>33</sup>.

Idea umowy społecznej ma zatem, bez względu na uwarunkowania historyczne oraz przedmiot regulacji, charakter racjonalny. Ów racjonalizm uwidacznia się zawsze i wszędzie, także w epoce dalekiej od racjonalności, w epoce, w której czucie i wiara miały prymat nad mędrca szkiełkiem i okiem.

Umowa społeczna – mimo wyciszenia sporów między komunitarianami a konwencjonalistami – ma nadal duży wpływ na współczesną praktykę rozstrzygania kwestii publiczno-prawnych. Wystarczy zadać sobie pytanie o sposób sankcjonowania twierdzeń dotyczących idei nieposłuszeństwa obywatelskiego.

Postawa nieposłuszeństwa obywatelskiego (zakorzeniona w akcie nieposłuszeństwa władzy niegodnej) stanowi świadomy wyraz zatroskania szlachetnego obywatela o wspólne dobro całej społeczności państwowej. Przejawia się ono w dialogu, działaniu bądź zaniechaniu nakierowanym na urzeczywistnienie zasady dobra powszechnego, a także poszanowaniu poczucia sprawiedliwości.

<sup>30</sup> Por. E. Stylianidis, *Wpływ antycznej cywilizacji greckiej na rozwój praw człowieka*, [w:] *Prawa człowieka*, red. B. Banaszak, Warszawa 1993, s. 121; R. Dahl, *Demokracja i jej krytycy*, Kraków 1995, s. 26.

<sup>31</sup> D. Pietrzyk-Reeves, *op. cit.*, s. 67.

<sup>32</sup> Z. Rau, *Wstęp*, [w:] J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 1992, s. LXVIII.

<sup>33</sup> Szerzej: R.M. Małajny, *Trzy teorie podzielonej władzy*, Warszawa 2001.

Dobry obywatel służy ojczyźnie głównie własnym sumieniem. Taka koncepcja obywatelstwa wzmacnia więź z państwem, w którym jednostka działa na jego rzecz, w jego interesie, pełniąc służbę publiczną. W ten sposób doszło do wykrystalizowania idei samorządności oraz samoorganizacji życia społecznego. Zdaniem J. Rawlsa koncepcja obywatelskiego nieposłuszeństwa „odnosi się jedynie do szczególnego przypadku społeczeństwa bliskiego sprawiedliwości, po większej części dobrze zorganizowanego, w którym mimo to występują pewne poważne naruszenia sprawiedliwości”<sup>34</sup>. Może ona być stosowana tam, gdzie członkowie społeczności kierują się zasadą większości, uznającą prawomocność norm prawnych, a w szczególności konstytucji.

Konsekwencją zawarcia umowy społecznej stanowi zatem odpowiednio: powstanie społeczności, oddanie się pod władzę zwierzchnią, stworzenie państwa, określenie formy ustrojowej, ale przede wszystkim – nie bacząc na przedmiot umowy – konsekwencją jest obowiązek jej przestrzegania. W zależności od przyczyn zawarcia umowy społecznej oraz przedmiotu jej regulacji różnie jest, na gruncie poszczególnych doktryn, uzasadniany obowiązek przestrzegania warunków kontraktu. Takiego uzasadnienia może dostarczać pragnienie zachowania życia, zdrowia, ochrona własności z obawy przed jej naruszeniem, a więc racjonalna maksymalizacja korzyści, jak w myśli doktryny T. Hobbesa, D. Gauthiera, J. Buchanana, którą mają osiągnąć członkowie danej wspólnoty<sup>35</sup>. Podmioty kontraktu mogą również dążyć do wzmocnienia przestrzegania wspólnego systemu aksjologicznego, kierować się potrzebą wzmocnienia autorytetu prawa czy przestrzegania zasad sprawiedliwości (doktryna I. Kanta, J. Rawlsa)<sup>36</sup>.

Dzięki konstrukcji umowy społecznej człowiek staje się kowalem własnego losu. Uniezależnia się nie tylko od bóstwa, ale także od praw natury, praw naturalnych. Staje się kreatorem rzeczywistości politycznej. Mechanizmy rządzące życiem społecznym, politycznym czy ekonomicznym powinny mieć charakter racjonalny. Ów racjonalizm jest gwarancją dobrze urządanego społeczeństwa, o ile nie będzie pozostawał w opozycji do idei dobra wspólnego.

## BIBLIOGRAFIA

Alequié F., *Kartezjusz*, Warszawa 1989.

Baczko B., *Rousseau: samotność i wspólnota*, Warszawa 1964.

Banański R., *Za czy przeciw dobru wspólnemu*, [w:] *Dobro wspólne. Problemy konstytucyjnoprawne i aksjologiczne*, red. W.J. Wołpiuk, Warszawa 2008.

<sup>34</sup> J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 1994, s. 498.

<sup>35</sup> O współczesnych dylematach związanych z ideą umowy społecznej zob. P. Kimla, *Umowa społeczna współcześnie*, „Miscellanea Historico-Iuridica” 2016, z. 2, s. 159–167.

<sup>36</sup> M. Chmieliński, *Umowa społeczna jako idea praktycznego rozumu w koncepcji Immanuela Kanta*, [w:] *Umowa społeczna i jej krytycy...*, s. 179–187.

- Bridges T., *Kultura obywatelska*, [w:] *Aktualność wolności*, red. B. Misztal, M. Przychodzeń, Warszawa 2005.
- Campbell J., *Potęga mitu*, Kraków 2007.
- Chmieliński M., *Umowa społeczna jako idea praktycznego rozumu w koncepcji Immanuela Kanta*, [w:] *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, red. Z. Rau, M. Chmieliński, Warszawa 2010.
- Chojnicka K., *Nauczanie społeczne Kościoła od Leona XIII do Piusa XII*, Kraków 1993.
- Dahl R., *Demokracja i jej krytycy*, Kraków 1995.
- Drozdowicz Z., *Kartezjański racjonalizm. Zrozumieć Kartezjusza*, Poznań 2004.
- Dubel L., Łuszczzyńska M., *Jan z Salisbury i św. Tomasz z Akwinu o władzy godnej i niegodnej*, [w:] *Księga życia i twórczości. Księga pamiątkowa dedykowana Profesorowi Romanowi A. Tokarczykowi*, red. Z. Władek, t. 5, Lublin 2013.
- Filipowicz S., *Mit i spektakl władzy*, Warszawa 1988.
- Gajda J., *Sofiści*, Warszawa 1989.
- Górski E., *Rozważania o społeczeństwie obywatelskim i inne studia z historii idei*, Warszawa 2003.
- Held D., *Between State and Civil Society: Citizenship*, [w:] *Citizenship*, ed. G. Andrews, London 1991.
- Jaskólski M., *Mit polityczny*, [w:] *Słownik historii doktryn politycznych*, red. K. Chojnicka, M. Jaskólski, t. 4, Warszawa 2009.
- Kelly J.M., *Historia zachodniej teorii prawa*, Kraków 2006.
- Kimla P., *Umowa społeczna współcześnie*, „Miscellanea Historico-Iuridica” 2016, z. 2.
- Koperek J., *Dobro wspólne*, [w:] *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004.
- Łuszczzyńska M., *Pojęcie tyranii w myśli średniowiecza*, „Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem” 2014, nr 1.
- Łuszczzyński A., *Co jest mitem?*, [w:] *Myśl polityczno-prawna Tomasza G. Masaryka jako rodzaj mitu państwowotwórczego*, Rzeszów 2013.
- Małajny R.M., *Trzy teorie podzielonej władzy*, Warszawa 2001.
- Mazurek F.J., *Alfreda Verdrossa i Jacquesa Maritaina koncepcja dynamicznego prawa naturalnego*, [w:] *Powrót do prawa ponadustawowego*, red. M. Szyszkowska, Warszawa 1999.
- Mielczarski C., *Idee społeczno-polityczne sofistów. U źródeł europejskiego pluralizmu*, Warszawa 2006.
- Mieletinski E., *Poetyka mitu*, Warszawa 1981.
- Mosca G., *Historia doktryn politycznych*, Warszawa [b.d.w.].
- Nozick R., *Anarchia, państwo, utopia*, Warszawa 1999.
- Oblicza racjonalności*, red. Z. Ambrożewicz, Opole 2005.
- Ogrodziński P., *Spoleczeństwo obywatelskie w brytyjskiej literaturze filozoficznej (1640–1830)*, „Studia Filozoficzne” 1987, nr 9.
- Piechowiak M., *Konstytucyjna zasada dobra wspólnego – w poszukiwaniu kontekstu interpretacji*, [w:] *Dobro wspólne. Problemy konstytucyjnoprawne i aksjologiczne*, red. W.J. Wołpiuk, Warszawa 2008.
- Pietrzyk-Reeves D., *Idea społeczeństwa obywatelskiego. Współczesna debata i jej źródła*, Kraków 1999.
- Platon, *Państwo*, Warszawa 1990.
- Promieńska H., *Dobro wspólne, dobro indywidualne i dobro moralne*, [w:] *Dobro wspólne*, red. D. Probuska, Kraków 2010.
- Rau Z., *Wstęp*, [w:] J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 1992.
- Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 1994.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, Lublin 2004.
- Rosnerowa H., „Cogito” w świetle filozofii języka, „Studia Philosophiae Christianae” 1973, nr 9.
- Rousseau J.J., *Umowa społeczna*, Łódź 1948.
- Skomiał J., *Manegold von Lautenbach. Umowa o władzę według antydialektyka*, [w:] *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, red. Z. Rau, M. Chmieliński, Warszawa 2010.

- Stylianidis E., *Wpływ antycznej cywilizacji greckiej na rozwój praw człowieka*, [w:] *Prawa człowieka*, red. B. Banaszak, Warszawa 1993.
- Swieżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa 2002.
- Szczech T., *Koncepcja przymierza narodu wybranego z Bogiem w Starym Testamencie*, [w:] *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, red. Z. Rau, M. Chmieliński, Warszawa 2010.
- Szpociński A., *Wylanianie się nowego ładu edukacyjnego we współczesnej Polsce*, „Kultura Współczesna” 2003, nr 3.
- Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, Londyn 1985.
- Weisheipl J.A., *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, Poznań 1985.

## SUMMARY

The article makes an attempt to analyze the concept of the social agreement as a particular form rationalizing the foundation of social life. The author believes that the social agreement is a plane to realize the idea of freedom including political freedom. A retrospective view of the idea of freedom and the idea of equality are closely correlated which shows their radical character. If particular individuals make an agreement it means they are equal, and if they limit their natural freedom to the same extent towards the powers that be it means the amount of freedom was the same.

**Keywords:** social agreement; rationalism; law; freedom

## STRESZCZENIE

Artykuł jest próbą analizy koncepcji umowy społecznej jako szczególnej formy racjonalizacji podstaw życia społecznego. Zdaniem autorki umowa społeczna jest płaszczyzną realizacji idei wolności, w tym wolności politycznej. Retrospektywne spojrzenie na ideę wolności i ściśle skorelowaną z nią ideę równości wskazuje na ich radykalny charakter. Skoro poszczególne jednostki zawierają umowę, to znaczy, że są sobie równe, a jeśli ograniczają swoją naturalną wolność w jednakowym stopniu na rzecz podmiotu sprawującego władzę, to znaczy, iż zakres wolności był jednakowy.

**Słowa kluczowe:** umowa społeczna; racjonalizm; prawo; wolność

