

Konrad WANDOWICZ

Uniwersytet Wrocławski

## Demokracja a religia w świetle klasycznych<sup>1</sup> teorii umowy społecznej

W potocznej świadomości demokracja oparta jest na tak czy inaczej rozumianej umowie społecznej. To skojarzenie zawiera w sobie założenie wyrażane wprost lub dorozumiane, iż w demokracji każdy jej uczestnik przynajmniej potencjalnie bierze udział w kształtowaniu jej treści. W tym sensie demokracja na ogół kojarzona jest z wolnością, w tym z wolnością przekonań, obejmującą naturalnie swobodę przekonań religijnych. Kontraktualizm nie jest czymś nowym w myśli politycznej. Jego źródła można szukać już w filozofii starożytnych, sięgając do myśli sofistów<sup>2</sup>. Pojawił się w sporze o to, co w sprawach ludzkich jest dziełem natury, a co dziełem ludzkiej woli. „Archelaos, uczeń Anaksagorasa, miał pierwszy odróżnić to, co naturalne, od tego, co umowne czy konwencjonalne. Byłby więc Archelaos inicjatorem ważnej dyskusji, którą podjęli sofisci, a w której uczestniczyli Platon i Arystoteles, a później Epikur i stoicy”. Koncepcje umowy społecznej odpowiadały na pytania o istotę sprawiedliwości, genezę prawa, jego mocy obowiązującej, o źródło i początek wspólnoty politycznej<sup>3</sup>.

Z drugiej strony demokracja wprost odwołuje się do zasady równości, przynajmniej w zakresie równości wobec prawa i równości politycznej. Tak zarysowany schemat myślenia ma swoje korzenie także w starożytności i nawiązuje do demokracji ateńskiej. Znamienne jest, że twórcy projektu Konstytucji Europejskiej, umieszczając motto w przyjętym przez Konwent tekście<sup>4</sup>, odwołali się do mowy pogrzebowej Peryklesa sła-

---

<sup>1</sup> Pojęcie *klasyczne* oznacza: 1) antyczne, odnoszące się zwłaszcza do filozofii greckiej, 2) typowe, wzorcowe, doskonałe. W tytule pojęcie to zostało użyte w stosunku do nowożytności, a więc w drugim znaczeniu: typowe, wzorcowe.

<sup>2</sup> Por. Na ten temat: P. Świercz, *Filozoficzne korzenie liberalizmu*, w: *Ideologia, doktryny i ruch polityczny współczesnego liberalizmu*, red. E. Olszewski, Z. Tymoszek, Lublin 2004, s. 39 i n.

<sup>3</sup> Cz. Porębski, *Umowa społeczna. Renesans idei*, Kraków 1999, s. 9, 11.

<sup>4</sup> Projekt przyjęty przez Państwa Członkowskie UE motta już nie zawiera.

więcej ustrój ateński, co jednak równie znamienne, odwołanie to dotyczyło wyłącznie zasady większości, która to zasada nie była istotą wystąpienia Peryklesa. „Nazywa się ten ustrój demokracją, ponieważ opiera się na większości obywateli, a nie mniejszości. W sporach prywatnych każdy obywatel jest równy w obliczu prawa; jeśli zaś chodzi o znaczenie, to jednostkę ceni się nie ze względu na jej przynależność do pewnej grupy, lecz ze względu na talent osobisty, jakim się wyróżnia; nikomu też, kto jest zdolny służyć ojczyźnie, ubóstwo albo nieznane pochodzenie nie przeszkadza w osiągnięciu zaszczytów. W naszym życiu państwowym kierujemy się zasadą wolności. [...] Kierując się wyrozumiałością w życiu prywatnym, szanujemy prawa w życiu publicznym; jesteśmy posłuszni każdoczesnej władzy i prawom, zwłaszcza tym niepisanym, które bronią pokrzywdzonych i których przekroczenie przynosi powszechną hańbę. [...] U nas ci sami ludzie, którzy zajmują się sprawami państwa, zajmują się także swymi osobistymi, a ci, którzy ograniczają się tylko do swego rzemiosła, znają się także na polityce. Jesteśmy jedynym narodem, który jednostkę nie interesującą się życiem państwa uważa nie za bierną, ale za nieużyteczną. Zawsze sami oceniamy wypadki i staramy się wyrobić sobie trafny sąd; nie stoimy na stanowisku, że słowa szkodzą czynom, lecz że najpierw trzeba się dać pouczyć słowom, zanim się do czynów przystąpi. [...] Krótko mówiąc twierzę, że państwo nasze jako całość jest szkołą wychowania Hellady, i wydaje mi się, że u nas każda jednostka może z największą swobodą przystosować się do najrozmaitszych form życia i stać się przez to samodzielnym człowiekiem”.

Wspólnotowy charakter *polis* greckiej determinował rozumienie wolności bardziej w kategoriach dystrybucji władzy niż jej nieingerencji. Choć Perykles twierdzi, iż w życiu „prywatnym nie wglądamy z podejrzliwą ciekawością w zachowanie się naszych współobywateli, nie odnosimy się z niechęcią do sąsiada, jeśli się zajmuje tym, co mu sprawia przyjemność, i nie rzucamy w jego stronę owych pogardliwych spojrzeń, które wprawdzie nie wyrządzają szkody, ale ranią”<sup>5</sup> to pamiętać trzeba, że ta prywatność dotyczy wyłącznie sfery *oikos*, a nie *polis*. Słynna mowa została wygłoszona w zimie 431 r. p.n.e., a już w 430 stronnictwo antyperyklejskie doprowadziło do oskarżenia filozofa Anaksagorasa o bezbożność oraz żony Peryklesa – Aspazji – o bezbożność i nieobyczajność. Perykles występujący osobiście w obronie oskarżonych zdołał uzyskać

---

<sup>5</sup> Tukidydes, *Wojna Peloponeska*, Warszawa 1953, ks. II, s. 106–108.

wyrok uniewinniający tylko dla Aspazji<sup>6</sup>. Podobne oskarżenia spotkały później Sokratesa. „Podejrzliwość, chwiejność i zmienność eklezji, jej brak odpowiedzialności za raz powziętą decyzję musiały być dla Sokratesa poważnym argumentem przeciw ludowładztwu”<sup>7</sup>. Demonstracyjna niechęć do demokracji i jej instytucji stała u podstaw oskarżenia Sokratesa, że nie uznaje bogów uznawanych przez państwo i wprowadza kult nowych bóstw oraz winien jest psucia młodzieży<sup>8</sup>. Jak zauważa I. Krońska, w Atenach na przełomie V i IV wieku p.n.e. ortodoksyjny był raczej lud, a sceptyczna raczej prawica<sup>9</sup>. Oskarżenie Sokratesa o bezbożność nie było wypadkiem bez precedensu: wspomniany już Anaksagoras i Aspazja, proces hermokopidów, Diagorasa z Melos, być może Protagorasa czy późniejsze oskarżenie Arystotelesa.

W literaturze zwraca się uwagę na wieloaspektowość relacji między polityką a religią, w tym między państwem a Kościołem. Zasadniczo jednak (przy pełnej świadomości mankamentów płynących z generalizacji) starożytność charakteryzowała bardziej lub mniej podkreślana jedność sfery politycznej i duchowej wraz z połączeniem funkcji władczych z kapłańskimi. Sofistyka, jej relatywizm i konwencjonalizm stanowią pierwszy wyłom w jedności tych sfer. Chrześcijaństwo wprowadza dualizm sfery świeckiej i duchowej, rozróżniając odmienną celów religijnych od celów wspólnoty politycznej. Z wolna postępuje myśl dotycząca laicyzacji państwa i oswobodzenia sfery politycznej od religijno-etycznej zależności. Jak pisze Filip Musiał, ruch w kierunku laicyzacji zaczął się już około XII wieku, „rozwinął się w wyniku szerzenia się myśli Marsyliusza z Padwy (1275–1343) czy Williama Ockhama (130–1348), następnie erastianizmu, koncepcji monarchii absolutnych, reformacji, by znaleźć zwieńczenie w myśli oświecenia i rewolucji francuskiej”<sup>10</sup>. Nowożytne traktowanie Kościoła, jako jednego z wielu stowarzyszeń funkcjonujących w państwie kształtuje się w wieku XVI–XVII wraz z teoriami umowy społecznej. Wiąże się one z Reformacją, gdy zróżnicowanie religijne skutkowało domaganiem się swobód wyznaniowych. Odwoływano się

---

<sup>6</sup> I. Krońska, *Sokrates*, Warszawa 2001, s. 28.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 40.

<sup>8</sup> Czysto polityczne oskarżenie nie wchodziło w grę ze względu na obowiązującą amnestię.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 53.

<sup>10</sup> F. Musiał, *Stosunki Państwo – Kościół*, w: *Państwo jako wyzwanie*, red. A. Rze-gocki, Kraków 2000, s. 141.

wówczas do średniowiecznych koncepcji *pactum subiectionis*. Kategoria *umowy społecznej* pojawia się w pismach teoretyków, zwłaszcza filozofów i prawników (m.in.: Luisa Moliny – *De Justitia et Jure*, Francisco Suareza – *Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore*, Richarda Hookera – *The Laws of Ecclesiastical Polity*, Huig de Groota – *De iure belli ac pacis*, Benedykta Spinozy – *Tractatus Theologico-Politicus* czy Samuela Pufendorfa – *De Jure Naturae et Gentium, De Officio Hominis et Civis*), ale także w praktyce politycznej (w dokumentach ugrupowań rewolucji angielskiej, w konstytucjach niektórych stanów amerykańskich np.: Maryland, Massachusetts, New Hampshire czy w dokumentach okresu rewolucji francuskiej). Za klasyczne należy uznać teorie Thomasa Hobbesa, Johna Locke’a, Jana Jakuba Rousseau i Immanuela Kanta<sup>11</sup>. Niniejszy referat, z racji złożoności i wielowarstwowości problematyki nie może stanowić wyczerpującego opracowania, a jedynie podejmuje wybrane aspekty zagadnienia. Z tych też względów ograniczam się tylko do teorii T. Hobbesa, J. Locke’a i J. J. Rousseau, pomijając teorię I. Kanta, którego filozofia wymagałaby znacznie bardziej rozbudowanej analizy i wywodu przekraczających zakres objętości tej publikacji.

Jeśli zgodzimy się z poglądem, że jednym z najbardziej uporeczywych wątków refleksji politycznej ludzkości jest nierozstrzygalny w istocie rzeczy spór pomiędzy postawą racjonalistyczną przejawiającą się w dążeniu do pochwylenia i przekształcenia natury ludzkiej, a postawą sceptyczną wobec takiej możliwości, to teorie kontraktualizmu należą z pewnością do tych pierwszych<sup>12</sup>. Ale też racjonalizm niesie ze sobą rzeczywistość lub conajmniej potencjalną krytykę religii jako sfery zasadniczo nie poddającej się ostatecznym rozstrzygnięciom w drodze rozumowej.

W sensie filozoficznym fundatorem nowożytności jest Kartezjusz i jego „*cogito ergo sum*”. „U progu nowożytności w kulturze/cywilizacji Europy i świata rodzi się nowy Bóg – Ja. [...] Cogito stawia kulturę europejską wobec fundamentalnego pytania. Jak zorganizować życie Ja w sytuacji, kiedy zdroworozsądkowy, naoczny ogłąd przekonuje, iż jest nas wielu? [...] Jest to pytanie o Ja w sferze polis”<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> Cz. Porębski, op. cit., s. 11–12.

<sup>12</sup> A. Chmielewski, *Filozoficzna idea liberalizmu*, w: J. Miklaszewska, *Liberalizm u schyłku XX wieku*, Kraków 1999, s. 239–241.

<sup>13</sup> W. Kaute, *Cogito i idea „umowy społecznej” jako paradygmat nowożytności*, w: *Demokracja, liberalizm, społeczeństwo obywatelskie. Doktryna i myśl polityczna*, red. W. Kaute, współpraca P. Świercz, Katowice 2004, s. 27.

Racjonalizm i naturalistyczne ujęcie człowieka doprowadziło Hobbesa do zakwestionowania dualizmu antropologicznego. Jednostka to tylko „ciało ożywione, doznające wrażeń, rozumne”<sup>14</sup>. Myśl ludzka, będąca przedstawieniem czy obrazem jakiejś jakości, cechy zewnętrznego wobec nas przedmiotu, pochodzi wyłącznie z wrażeń zmysłowych. „Nie ma bowiem w ludzkim umyśle pojęcia, które by pierwotnie, całkowicie lub częściowo, nie zrodziło się w organach zmysłowych”<sup>15</sup>.

Charakterystyczny dla filozofii Hobbesa jest nominalizm<sup>16</sup>. „Spośród nazw niektóre są **imionami własnymi** i odnoszą się do jednej tylko rzeczy: na przykład **Piotr, Jan, ten człowiek, to drzewo**. Inne są wspólne wielu rzeczom, jak: **człowiek, koń, drzewo**; każda z tych nazw, choć jest jedna, niemniej jest nazwą wielu różnych rzeczy i ze względu na nie wszystkie, razem wzięte, nazywa się **powszechną**. Przy czym nie ma żadnej innej rzeczy powszechnej w świecie, poza nazwami, rzeczy nazwane bowiem są każda z osobna indywidualne i jednostkowe. Jedna nazwa powszechna stosuje się do wielu rzeczy ze względu na ich podobieństwo co do jakości czy też akcydensu; i podczas gdy imię własne przywodzi na myśl jedną rzecz tylko, nazwy powszechne czy ogólne przywiodą na myśl każdą spośród wielu rzeczy”<sup>17</sup>. Zatem u podstaw rozważań społecznych leży jednostka ze swoimi indywidualnymi uczuciami, osądem, celami i sposobami ich realizacji. Jednostkę tę należy niejako *obrać* z jej społecznych zależności, określić ją w stanie wolnym od nich to znaczy *naturalnym/przyrodzonym* po to, by móc dojść do źródła tych zależności. Naturalnym uprawnieniem, a raczej stanem jednostki jest wolność. Oznacza to, że każdy człowiek dla zachowania swej istoty, a więc własnego życia, jest uprawniony do używania własnej mocy zgodnie ze swoją wolą, a więc używania dowolnych środków, które według jego wyobrażeń temu służą<sup>18</sup>. Ale te swoje cele każdy człowiek realizuje w warunkach konkurencji z innymi, bowiem *natura* uczyniła ludzi równymi zarówno pod względem władz cielesnych, jak i duchowych. Różnice, co do siły fizycznej i możliwości posługiwania się umysłem, nie są na tyle znaczące „ażeby jeden człowiek mógł mieć roszczenie do korzyści, do której inny nie

<sup>14</sup> T. Hobbes, *Elementy filozofii*, t. 2, Warszawa 1956, s. 3.

<sup>15</sup> T. Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa 1954, s. 9.

<sup>16</sup> Por. R. Tokarczyk, *Hobbes*, Warszawa 1987, s. 72–75.

<sup>17</sup> T. Hobbes, *Lewiatan...*, op. cit., s. 27.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 113.

mógłby mieć równego roszczenia”. Najślabszy bowiem człowiek dysponuje wystarczającymi siłami, by drogą podstępny bądź połączenia sił z innymi zabić najmocniejszego. Władza umysłu pod postacią przezorności „nie jest niczym innym niż doświadczeniem, które wszyscy ludzie zdobywają w równej mierze w jednakowym czasie co do rzeczy, które ich w równej mierze interesują”<sup>19</sup>.

Z tej równości uzdolnień wynika równość nadziei, co do możliwości osiągnięcia indywidualnych celów. Różnorodność celów wynika, według Hobbesa, z braku jakiegokolwiek absolutnego *celu ostatecznego* czy *najwyższego dobra*, bowiem zmienność doznań zmysłowych i opartych na nich wyobrażeń prowadzi indywiduum do przenoszenia pożądania z jednego przedmiotu na inny. Osiągnięcie jednego jest tylko drogą do następnego. Stąd też „przedmiotem ludzkiego pożądania nie jest to, by doznawać zadowolenia raz tylko i na jedną chwilę; jest nim to, by zapewnić sobie raz na zawsze zaspokojenie przyszłych pożądań. Dlatego też działania ludzi zmierzają nie tylko do tego, by osiągnąć, lecz również do tego, by zabezpieczyć sobie zadowolenie życiowe; i różnią się tylko co do drogi, jaką obierają; a to wynika częściowo z odmienności uczuć u różnych ludzi, częściowo zaś stąd, że niejednakowa jest wiedza czy przeświadczenie ludzi o przyczynach, które wywołują pożądany skutek”<sup>20</sup>. Te cele mogą być zrealizowane tylko dzięki posiadanej mocy, przez którą Hobbes rozumie aktualnie posiadane przez człowieka środki, dzięki którym jest w stanie osiągnąć jakieś dobro. Pragnienie posiadania jak największej mocy ustaje dopiero wraz ze śmiercią. „Ubieganie się o bogactwa, zaszczyt, władzę czy inną moc prowadzi do sporów, nienawiści i wojny”<sup>21</sup>.

Wojna ta polega nie tylko na bezpośredniej walce, ale jej istotą jest konieczność stałej, nieustającej gotowości do starcia. Pociąga to za sobą bezustanny strach i niebezpieczeństwo gwałtownej śmierci. Do przecięcia stanu wojny każdego z każdym skłania człowieka zatem strach i pragnienie wygodnego życia oraz „nadzieja, że swą pilnością i pracą człowiek będzie mógł je zdobyć”. Rozum podaje „mu warunki pokoju tj. normy prawa natury. Prawem natury (*lex naturalis*) jest przepis lub reguła ogólna, którą znajduje rozum i która człowiekowi zabrania czynić to, co jest niszczące dla jego życia lub co odbiera mu środki zachowania życia;

---

<sup>19</sup> Ibidem, s. 107.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 85.

<sup>21</sup> Por. ibidem, s. 74 i 85.

i która nakazuje mu dbać o to, co w jego rozumieniu najlepiej może jego życie zachować<sup>22</sup>.

Stąd regułą rozumu jest dążenie do osiągnięcia i utrzymania pokoju. Oznacza to, że człowiek powinien być gotów zrezygnować ze swego nieograniczonego naturalnego uprawnienia do każdej rzeczy na tyle, na ile będzie to konieczne dla pokoju i własnego bezpieczeństwa. Osiągnięcie stanu pokoju, czy raczej wyjście ze stanu wojny, jest możliwe tylko pod warunkiem, że akt zrzeczenia dotyczy także innych. Akt ten jest o tyle ekwiwalentny, o ile człowiek jest gotów „zadowolić się taką miarą wolności w stosunku do innych ludzi, jaką gotów jest przyznać innym ludziom w stosunku do samego siebie”. W innym przypadku nie ma powodu, dla którego jednostka miałaby rezygnować z wolności naturalnej<sup>23</sup>. Hobbesowska umowa ma charakter negatywny. Nie tworzy niczego, bowiem jednostka *de facto* zainteresowana jest pozbawieniem innych ich wolności; wolności, która zagraża jej egzystencji. Umowa tworzy jedynie proceduralne warunki koegzystencji jednostek. Przy czym traktowana jest przez Hobbesa jako hipotetyczna. Stąd zasadniczo nie ma znaczenia, czy miała miejsce wyraźna zgoda, czy też dorozumiana akceptacja tych warunków. Nie jest istotny także moment historyczny. Stan naturalny może pojawić się w każdej chwili i w każdej chwili zostać przewyżczony w drodze umowy. Różnica pomiędzy dobrowolnym powołaniem władzy, a pogodzeniem się z władzą zdobytą siłą polega na tym, iż w pierwszym wariantcie ludzie „czynią to ze strachu jeden przed drugim”, w drugim zaś „poddają się oni władzy tego człowieka, którego się boją” tj. władzy zdobywcy. Z władzą zdobytą przez podbój mamy do czynienia „wówczas, gdy zwyciężony, aby uniknąć grożącej mu śmierci, zawiera ugodę, bądź w wyraźnych słowach, bądź przez inne wystarczające znaki woli, że póki żyć będzie i póki pozostawiona mu jest swoboda ruchów ciała, zwycięzca będzie się nim posługiwał, jak mu się podoba<sup>24</sup>. Ów formalny i proceduralny charakter umowy społecznej oznacza, iż nie zawiera ona sama z siebie żadnych pozytywnych treści, także etycznych. Forma wypełnia się treścią w toku realizacji/trwania i zasadniczo może być dowolna, o ile nie jest sprzeczna z celem umowy. „Materią czy przedmiotem ugody jest zawsze coś, co może być przedmiotem namysłu (albowiem uгода jest aktem woli to znaczy: aktem, i to aktem ostatnim, namysłu); i co za tym idzie,

---

<sup>22</sup> Ibidem, s. 112–113.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 114.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 178.

należy zawsze rozumieć, iż przedmiotem ugody jest coś, co nastąpi w przyszłości i co uważane jest za możliwe, by wykonał kontrahent, który zawiera ugodę”<sup>25</sup>. Dowolna, a więc zgodna z wolą. Czyją? Suwerena. Czy Hobbes zatem odrzuca demokrację? Hobbes tak, lecz jego teoria nie, i filozof jest tego świadomy. Z punktu widzenia teoretycznego forma państwa jest sprawą drugorzędną. Moc państwa „jest ta sama we wszystkich formach państwa, jeśli one mają być dostatecznie doskonałe, by chronić i bronić poddanych”<sup>26</sup>. Różny bywa dzierżyciel suwerenności, jednostkowy lub zbiorowy, lecz nie zmienia to samej istoty suwerenności ani jej podstawy. Hobbes wyróżnia więc monarchię, arystokrację i demokrację, i konsekwentnie posługuje się formułą przekazania uprawnień naturalnych bądź jednostce, bądź zgromadzeniu. „Różnica między tymi trzema rodzajami państwa polega nie na różnej władzy, lecz na tym, że różna jest w różnych rodzajach państwa możliwość zapewnienia pokoju i bezpieczeństwa dla ludu, dla którego to celu państwa zostały ustanowione”. Słabość demokracji polega na znacznie większej rozbieżności pomiędzy interesem prywatnym a publicznym, gdzie „dobrobyt publiczny nie przyczynia się tak do osobistego powodzenia człowieka, który jest skorumpowany albo ambitny, jak w wielu przypadkach przyczynić się może perfidna rada, zdradzieckie działanie albo wojna domowa”. Niestalość monarchy jest niestalością płynącą z ludzkiej natury, podczas gdy niestalość zgromadzenia bierze się dodatkowo z liczebności. Zgromadzenie tak samo jak monarcha może ulegać wpływom różnych pochlebców, o ile jednak ulubieńcy monarchów są nieliczni, ulubieńców zgromadzenia jest wielu<sup>27</sup>. Jedyną przewagę demokracji sprowadza się do tego, że w tej formie rządu nie powstają pytania, co do uprawnienia do sukcesji. Istotą zatem państwa jest jego suwerenność. A suwerenność ta ma charakter absolutny. Tylko bowiem jej nieograniczony zakres może zapewnić moc zdolną utrzymać egoistyczne jednostki w strachu i kierować ich działaniami dla dobra powszechnego. Moc, która byłaby „zdolna bronić ich od napaści obcych i od

---

<sup>25</sup> Ibidem, s. 122.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 162; demokracja prowokuje anarchię społeczną ze względu na brak jednolitej władzy, dominację demagogów, trudności w podejmowaniu decyzji, prymat własnych interesów, a nie dobra państwa, usuwanie a nawet niszczenie ludzi wybitnych. Por. S. Kowalczyk, *Klasycy filozofii liberalnej a idea demokracji*, w: E. Olszewski, Z. Tymoszek (red.), op. cit., s. 117; T. Hobbes, *Elementy...*, op. cit., Warszawa 1956, s. 309–311, 346–354.

<sup>27</sup> T. Hobbes, *Lewiatan...*, op. cit., s. 165–167.



krzywd, jakie sobie czynią wzajemnie, i która by przez to dawała im takie bezpieczeństwo, iżby swoim działaniem i płodami ziemi mogli się wyżywić i żyć w zadowoleniu [...]”. Absolutna suwerenność państwa, powstała z przeniesienia suwerenności indywidualnych na jednego człowieka czy zgromadzenie działające większością głosów, umożliwia sprowadzenie woli indywidualnych do woli zbiorowej. Działania suwerena są zatem działaniami wspólnoty: każdy musi podporządkować swoją wolę woli suwerena i swój sąd jego sądowi. Państwo bowiem jest „jedyną osobą, której działań i aktów każdy członek jakiejś dużej wielości stał się mocodawcą przez ugody, jakie ci ludzie zawarli między sobą, by ta osoba mogła użyć siły ich wszystkich i ich środków, jak to będzie uważała za korzystne dla ich pokoju i wspólnej obrony”<sup>28</sup>. Lewiatan jest osobą fikcyjną, a ściślej prawną, a władze jej reprezentantem z pełnomocnictwem nieograniczonym do działania w zakresie ochrony prawa natury. Umowa u Hobbesa ma charakter jurydyczny, zobowiązujący państwo do stworzenia warunków samodzielnego funkcjonowania jednostek. Rodzaj więzi, które w jej wyniku powstają są więziami prawnymi o charakterze formalnym. Hobbes nie wpisuje żadnej etycznej treści w umowę społeczną, bowiem dobro i zło są wartościami relatywnymi a nie absolutnymi. Nie ma rzeczy, która byłaby bezwzględnie dobra, zła czy godna wzdargy. Nie istnieje też żadna powszechna reguła dobra i zła wywiedziona z natury samych rzeczy. To, co jest przedmiotem jakiegoś apetytu czy pożądania człowiek nazywa swoim *dobrem*, to co jest przedmiotem wstrętu czy awersji nazywa *złem*<sup>29</sup>. „Pragnienia człowieka i inne jego uczucia same przez się nie są grzechem. I nie są również grzechem działania, jakie wypływają z tych uczuć, póki człowiek nie zna prawa, które ich zakazuje. Nie może zaś znać takich praw, póki nie zostaną ustanowione; i nie może być ustanowione żadne prawo, póki wszyscy ludzie nie zgodzą się co do osoby, która ma je stanowić”<sup>30</sup>. Oznacza to w konsekwencji wielość opinii uniemożliwiająca dojście do prawdy materialnej. Chociaż natura rzeczy poddawanej osądowi jest ta sama, to ludzie przyjmują ją w różny sposób, w zależności od różnej *konstytucji cielesnej* i od *uprzedzeń opinii*. Każda rzecz nosi piętno nasyższych uczuć. Rozumowanie polega na pojęciowym dodawaniu lub odejmowaniu, które to działania mogą stosować się do wszystkich rodzajów rzeczy. Podobnie jak w arytmetyce (ludzie niewprawni muszą się mylić,

---

<sup>28</sup> Ibidem, s. 150–152.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 45.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 111.

a profesorowie arytmetyki mogą często się mylić i wyprowadzać stąd błędne wnioski) w każdej innej dziedzinie rozumowania, ludzie (w tym specjaliści) mogą się mylić i wyprowadzać fałszywe konkluzje. To nie umniejsza poprawności rozumowania jako takiego. Mimo tych błędów rozumowanie, podobnie jak arytmetyka, jest pewną i niezawodną sztuką. Ale rozumowanie żadnego pojedynczego człowieka ani nawet łącznie pewnej liczby ludzi nie daje pewności poprawności. Dlatego, gdy zachodzi spór, strony muszą z własnej woli odwołać się do jakiegoś słusznego rozumowania, do rozumowania jakiegoś rozjemcy czy sędziego, którego rozstrzygnięcie obie strony przyjmą za słuszne. W innym przypadku ich spór musi doprowadzić do konfliktu, bądź też pozostać nierozstrzygnięty wobec tego, że brak jest słusznego rozumowania, które by wyznaczała natura<sup>31</sup>. Stąd werdykt państwa jest ostateczny. Hobbes nie twierdzi zatem, że państwo się nie myli, lecz że jest jedyną osobą (prawną), której przysługuje naturalne prawo do wolności decyzji.

Eksponując wątki materialistyczne w ontologii oraz racjonalistyczne i empiryczne w epistemologii Hobbes nie odrzucił istnienia Boga<sup>32</sup>. Jednak prawdę o Bogu poddał tym samym zasadom poznania, co inne prawdy. Ciekawość czy miłość wiedzy o przyczynach prowadzi człowieka od rozważania skutku do poszukiwania przyczyny aż po przyczynę, „która już nie ma dalszej przyczyny, lecz jest wieczna; i tę przyczynę ludzie nazywają Bogiem”. Godny podziwu porządek świata pozwala człowiekowi przedstawić sobie pojęciowo, że istnieje jakaś jego przyczyna, lecz człowiek nie może stworzyć w swym umyśle idei czy obrazu Boga<sup>33</sup>. Pismo Święte zostało napisane, by wskazać ludowi Królestwo Boże i przygotować ludzkie umysły, aby się stały „posłusznymi poddanymi Boga”. Świat i jego filozofię pozostawiło rozważaniom ludzi z ich przyrodzonym rozumem<sup>34</sup>. Jeśli człowiek nie mając bezpośredniego objawienia wierzy, że Pismo Święte jest słowem Boga, to jest to wiara i zaufanie zwrócone do Kościoła, którego słowa przyjmuje za prawdę. Podobnie rzecz się ma w przypadku proroków: ludzie wierząc w to, co prorok podaje jako słowa Boga okazują mu zaufanie i wierzą w prawdziwość tego, co mówi – niezależnie od tego czy jest to prawdziwe, czy nie. „Jest więc rzeczą oczywistą,

<sup>31</sup> Ibidem, s. 34–37.

<sup>32</sup> Por. P. Łyżwa, *Religia w filozofii Thomasa Hobbesa i Johna Locke'a*, w: E. Olaszewski, Z. Tymoszek (red.), op. cit., s. 74–75.

<sup>33</sup> T. Hobbes, *Lewiatan...*, op. cit., s. 91–92.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 71.

że wszystko, w co wierzymy nie z innej racji, lecz tylko na podstawie autorytetu pewnych ludzi i ich pism, bez względu na to, czy są oni posłani przez Boga, czy nie, jest tylko wiarą w ludzi<sup>35</sup>. Ponieważ religia właściwa jest tylko człowiekowi nie ma powodu wątpić, że jej załóżek tkwi w człowieku. Dążenie do poznania przyczyn tego, co dane jest jego obserwacji i jednocześnie niemożność ich odkrycia czy niepewność co do prawdziwości jest źródłem niepokoju o przyszłość. „Ta stała obawa, która zawsze towarzyszy rodzajowi ludzkiemu przy nieznanym przyczyn, jak gdyby w ciemnościach, musi z konieczności mieć jakiś przedmiot”. Gdy człowiek nie dostrzega przyczyny widzialnej, której mógłby przypisać złe lub dobre zdarzenia szuka ich przyczyny w jakiejś *mocy* czy jakimś *czynniku niewidzialnym*. Takie jest źródło religii pogańskich. Uznawanie natomiast Boga Wiecznego, Nieskończonego i Wszechmocnego łatwiej można wyprowadzić z pragnienia poznania przyczyny ciał naturalnych oraz ich różnych właściwości i działań tj. z poszukiwania *czynnika pierwszego*. Wiara w duchy, nieznaną przyczyn odległych, pokora wobec tego, czego człowiek się boi i przyjmowanie rzeczy przypadkowych za prognostyki są naturalnym źródłem religii. Ten załóżek „dzięki różnym tworam fantazji, sądom i uczuciom różnych ludzi rozrósł się w obrzędy i ceremonie tak różnorakie, że te, które sprawuje jeden człowiek, przeważnie są śmieszne dla innego”. Zarówno jednak ci, którzy rozwijali religię z własnej inwencji, jak i ci, którzy czynili to z rozkazu i pod kierownictwem Boga chcieli, tych, którzy na nich polegali przystosować do posłuchu dla praw, pokoju, miłości bliźniego i życia społecznego. Pierwszy rodzaj religii jest więc polityką ludzką uczącą tych obowiązków, wypełniania jakich wymagają ziemscy królowie od swych poddanych, drugi rodzaj jest polityką boską i obejmuje przepisy dla tych, którzy stali się poddanymi Królestwa Bożego<sup>36</sup>. Ale przyczyn, które leżą u podstaw religii nie można usunąć z natury ludzkiej, stąd też w miejsce jednej religii zawsze wyrasta inna pod wpływem ludzi mających taki autorytet, iż zdolni są ją powołać. Wszelka religia bowiem opiera się przede wszystkim na wierze, jaką rzesze ludzi pokładają w osobie, „która w ich rozumieniu jest nie tylko mądrym człowiekiem i stara się zabezpieczyć ich szczęście, lecz również jest człowiekiem świętym, któremu sam Bóg zechciał w sposób nadprzyrodzony objawić swą wolę”. Utrata zaufania do kierujących religią wpły-

<sup>35</sup> Ibidem, s. 58–59; por. też: R. Tokarczyk, op. cit., s. 165 i n.

<sup>36</sup> T. Hobbes, *Lewiatan...*, op. cit., s. 94–97.

wa bezpośrednio na wiarygodność religii<sup>37</sup>. Gdy brakuje cnoty pasterzom, zabraknie również wiary ludowi. Osłabieniu religii sprzyjało również „to, że scholastycy wprowadzili do religii filozofię i doktrynę Arystotelesa, skąd powstało tyle sprzeczności i niedorzeczności, że to ściągnęło na kler sławę ignorancji i oszukańczych zamiarów, a lud skłoniło do tego, że się zaczął przeciw klerowi buntować, bądź wbrew woli swojego panującego, jak we Francji i Holandii, bądź z jego wołą, jak w Anglii”. Przy czym krytyka kapłanów obejmuje nie tylko kapłanów katolickich, ale i protestanckich<sup>38</sup>.

Próżnia etyczna umowy społecznej czyni możliwym państwo „pluralistyczne światopoglądowo” (jeśli pod tym pojęciem rozumiemy wolność wyznania), ale jednocześnie ta względna neutralność religijna nie jest ani konieczna, ani jedynie możliwa. Konieczną może ją uczynić dopiero zróżnicowanie światopoglądowe obywateli, jeśli jednocześnie ów pluralizm okazałby się właściwym sposobem rozwiązania konfliktów społecznych. Właściwym nie oznacza moralnym z punktu widzenia jakiejś etyki absolutnej, lecz z punktu widzenia rozumnych praw natury, a więc skutecznym w zapobieżeniu powrotowi do stanu naturalnego, stanu *bellum omnium contra omnes*. Możliwa jest zatem dwojaka interpretacja doktryny Hobbesa: na sposób absolutystyczny lub liberalny. W pierwszym przypadku zakłada się, iż celem władzy jest możliwie pełne panowanie nad innymi, co oznacza iż wynikający z konstrukcji umowy formalny absolutyzm państwa musi zostać wykorzystany przez zdegenerowane jednostki do ciemnienia innych jednostek. W drugim przypadku, jak się wydaje bliższym Hobbesowi, państwo swój absolutyzm wykorzystuje tylko i wyłącznie dla utrzymania minimum zasad funkcjonowania jednostek w społeczeństwie dla utrzymania pokoju społecznego. Zdaje się to potwierdzać jego teoria prawa naturalnego, wskazująca, iż nieprzestrzeganie praw naturalnych przez władzę prowadzi do zaburzeń społecznych i ostatecznie do powrotu do stanu naturalnego. Jednostka ma prawo bowiem bronić się wszystkimi możliwymi środkami przed zagrożeniem, skądkolwiek by ono płynęło. O ile jedna jednostka rozwiązując swą umowę z innymi ma niewielkie szanse na przetrwanie, nie z racji braku uprawnień do samoobrony, a z racji dysponowania niewspółmiernie mniejszą siłą niż siła jednostek, które umowy nie zerwały, to skrajne nadużycie władzy prowadzi przecież do

---

<sup>37</sup> Ibidem, s. 103.

<sup>38</sup> Ibidem, s. 104–107.

poczucia zagrożenia przez większość obywateli, co musi skutkować zerwaniem umowy przez wielu i w konsekwencji utratą przez suwerena siły wynikającej z pełnomocnictwa obywateli.

Jan Jakub Rousseau jest z jednej strony kontynuatorem, z drugiej – oponentem wobec myśli Hobbesa. Przejmuje główne założenia jego teorii, jednak nie może pogodzić się z hobbesowską próżnią moralną. Usiłuje wypełnić tę pustkę treścią materialną. Punktem wyjścia teorii Rousseau jest jednostka i jej status społeczny. Skrajnie negatywna ocena rzeczywistości społecznej skłoniła Rousseau do poszukiwania przyczyn, dla których ów status społeczny jednostki jest taki a nie inny. Śladem Hobbesa Rousseau próbuje „obrać” jednostkę z więzów społecznych. W ślad za Hobbesem przyjmuje główny mechanizm wartościowania wynikający czy opierający się na zasadzie porównywania, konkurencji indywidualnych dóbr. Ale też tu tkwi pierwsza zasadnicza różnica. U Hobbesa ta konkurencja jest wynikiem różnic naturalnych pomiędzy jednostkami. U Rousseau wynikiem ewolucji społeczno-politycznej. Pierwsze zdanie dzieła – osławiony manifest wolności brzmi: „Człowiek urodził się wolny, a wszędzie jest w okowach”<sup>39</sup>. Odnosząc się do teorii umowy społecznej Hobbesa pisze: „Siła jest mocą fizyczną; nie widzę, jaka zasada moralna może wynikać z jej skutków. Ustępowanie przed siłą jest aktem konieczności, a nie woli; co najwyżej jest aktem rozsądku”. I dalej: „siła nie tworzy prawa zaś obowiązek posłuchu” istnieje „tylko wobec władz legalnych”<sup>40</sup>. Skoro tak, to tylko umowa może być uzasadnieniem wszelkiej władzy nad ludźmi<sup>41</sup>. Twierdzenie, że człowiek darowuje się za darmo jest niedorzecznością i nie da się pojąć. Akt taki byłby bezprawny i nieważny, choćby z tego powodu, że zawierający go nie jest przy zdrowych zmysłach. Twierdzić, że cały naród to zrobił, to znaczy przyjmować istnienie narodu szaleńców, a szaleństwo nie rodzi prawa<sup>42</sup>. Na czym zatem polega umowa Rousseau? Jest to „całkowite oddanie się każdego stowarzyszonego ze wszystkimi swymi prawami całej wspólnoty. Po pierwsze bowiem, gdy każdy całkowicie się oddaje, warunek jest równy dla wszystkich; a gdy warunek jest równy dla wszystkich, nikt nie ma interesu w tym, by stał się

---

<sup>39</sup> J. J. Rousseau, *O umowie społecznej*, Warszawa 2002, s. 6.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 12–13.

<sup>41</sup> Ibidem, s. 14.

<sup>42</sup> Ibidem, s. 15. Zarzut dotyczy także doktryny Grocjusza, którą w tym artykule się nie zajmuję.

uciążliwy dla innych”<sup>43</sup>. Wbrew zatem własnym zarzutom Rousseau nie tworzy w ramach umowy żadnej ekwiwalentnej wymiany. Jednostka oddaje się za darmo i to całkowicie. A przecież zarzut wobec umowy Hobbesa polegał na braku ekwiwalentności wymiany. Ale dla Hobbesa nie istnieje problem ekwiwalentności wymiany w ramach umowy, bowiem umowa określa i zmienia wyłącznie warunki tej wymiany pozostawiając ocenę ekwiwalentności jednostkom. Podstawowa zatem płaszczyzna krytyki Hobbesa przez Rousseau opiera się na fałszywych przesłankach<sup>44</sup>. To, co u Hobbesa jest określeniem warunków, u Rousseau staje się przedmiotem wymiany. Nawet gdyby przyjąć, że w ramach hobbesowskiej umowy dokonuje się wymiana dóbr, to jest to wymiana wolności na bezpieczeństwo i pokój. Dla Hobbesa wolność nie jest wartością samą w sobie, a statusem, w ramach którego jednostka zabiega o to, co uznaje za wartość/dobro. Jest tak dlatego, że nieograniczona naturalna wolność jednostki tworząc formalne warunki osiągnięcia indywidualnych celów, w sensie materialnym uniemożliwia ich osiągnięcie. Jeśli bowiem wolność to brak przeszkód do działania, to także brak przeszkód do stawiania przeszkód innym. Ta absolutna wolność implikuje absolutyzm państwa. Nie ma, zdaniem Hobbesa, innego niż państwo akceptowalnego podmiotu, który mógłby takie przeszkody do działania stawiać. Jednak jednostka posiada pole do działania, ponieważ jej wolność w stanie państwowym rozciąga się na te dziedziny, których suweren nie uregulował prawnie. Pojawia się tu formuła, którą dziś wyrażamy w zdaniu: to, co nie jest zakazane prawem, jest dozwolone.

Rousseau powiązał równość z wolnością, czyniąc z tej pierwszej warunek *sine qua non* drugiej. Gdy każdy się całkowicie oddaje – twierdzi – warunek jest równy dla wszystkich, a wówczas nikt nie ma interesu w tym, by stał się uciążliwy dla innych. Problem polega na tym, że gdy każdy oddaje się całkowicie możemy mówić o równości, ale nie o wolności. Nadto w stanie naturalnym warunek równości także był zachowany, a jednak właśnie w wyniku dążeń jednostek do realizacji swych interesów został naruszony. Równość bowiem nie eliminuje interesów prowadzących do jej naruszania, lecz dopiero brak możliwości naruszenia równości jest

---

<sup>43</sup> Ibidem, s. 25.

<sup>44</sup> Rousseau znał dzieła Hobbesa. Pozostawiam na boku kwestię czy opacznie zrozumiał jego teorię, czy manipuluje myślą filozofa. Jeśli jednak przyjąć za prawdziwe ustalenia Paula Johnsona, to druga ewentualność wydaje się bardziej prawdopodobna. Por. P. Johnson, *Intelektualiści*, Poznań 1998, s. 9–42.

w stanie ją utrzymać. Człowiek oddający się całkowicie nie ma możliwości naruszenia warunku z braku możliwości działania jako indywiduum, a nie z braku interesu w działaniu sprzecznym z interesami innych. Dlatego Rousseau pisze o oddaniu się bez zastrzeżeń, najzupełniejszym zjednoczeniu i zakazie wysuwania jakichkolwiek specjalnych żądań: „gdyby bowiem jednostki poszczególne zatrzymały jakieś prawa, to wobec braku jakiegoś wspólnego zwierzchnika, który by mógł rozstrzygać pomiędzy nimi a ogółem każdy, sam będąc co do pewnych punktów własnym swym sędzią, wkrótce chciałby nim być we wszystkim; stan natury trwałby nadal, a stowarzyszenie z konieczności stałoby się tyrańskie lub bezskuteczne”<sup>45</sup>. Status prawny jednostek w stanie naturalnym jest taki sam: są absolutnie wolne. Bezzasadny jest zatem argument, że jeśli warunek jest równy dla wszystkich, nikt nie ma interesu w tym, by stał się uciążliwy dla innych. Formalna równość nie jest, według Rousseau, wystarczająca dla zapewnienia sprawiedliwości. Przyczyną porzucenia stanu naturalnego są jednak różnice w postrzeganiu swych interesów i płynące stąd konflikty zagrażające egzystencji poszczególnych ludzi. „Przyjmuję, że ludzie doszli do tego punktu, w którym przeszkody zagrażające ich utrzymaniu się przy życiu w stanie natury, przewyższają stawianym przez siebie oporem te siły, jakie każda poszczególna jednostka może obrócić na to, by pozostać w tym stanie. Wówczas ten stan pierwotny nie może się dłużej utrzymać; i rodzaj ludzki zginąłby, gdyby nie zmienił sposobu życia”<sup>46</sup>. Równość formalna stanu naturalnego niepostrzeżenie zmienia się w równość materialną stanu państwowego poprzez pozbawienie jednostek osobowości, lecz jak się to ma do początkowego stwierdzenia Rousseau, iż mówić, że człowiek darowuje się za darmo, to mówić rzecz niedorzeczną i nie do pojęcia, a akt taki jest bezprawny i nieważny, ponieważ zawierający go nie jest przy zdrowych zmysłach?

W wyniku umowy społecznej konstituuje się zwierzchnik polityczny, którym jest *ogół*. Pustkę moralną wypełnia *wola powszechna*. Zdaniem Rousseau, jednak ów ogół tworzący *ciało polityczne* nie jest związany prawem, bowiem zawierałby wówczas umowę sam ze sobą, a zatem „nie ma i być nie może żadnego rodzaju prawa podstawowego, obowiązującego ciało narodu [...], prawem takim nie jest nawet umowa społeczna”. Jednakowoż filozof utrzymuje, że ciało polityczne nie może się zob-

---

<sup>45</sup> J. J. Rousseau, *O umowie...*, op. cit., s. 25.

<sup>46</sup> Ibidem, s. 23.

wiązać do czegoś sprzecznego z umową społeczną, gdyż „pogwałcenie aktu, przez który istnieje byłoby unicestwieniem się; a coś co jest niczym nie wytwarza niczego”<sup>47</sup>. Gdyby twierdzenie to miało być prawdziwe, musielibyśmy mieć do czynienia z jakimś rodzajem pełnomocnictwa. Z treści umowy<sup>48</sup> wyraźnie to nie wynika, natomiast z innych fragmentów dzieła zdaje się wynikać, iż umowa jest aktem jednorazowym. Akt stowarzyszenia bowiem „natychmiast wytwarza w miejsce poszczególnej osoby każdego kontrahenta ciało moralne i zbiorowe”, które z mocy umowy otrzymuje swą „jedność, swoją osobowość zbiorową i swą wolę”<sup>49</sup>. Wraz z zawarciem umowy jednostka traci swą podmiotowość na rzecz całości. Układ społeczny bowiem zawiera milczące zobowiązanie do całkowitego posłuszeństwa *woli powszechnej*. Ktokolwiek „odmówi woli powszechnej posłuszeństwa, będzie do niego zmuszony przez całe ciało: co nic innego nie znaczy, jak, że zmusi się go do tego, iżby był wolny”<sup>50</sup>.

Państwo będąc osobą moralną, której jedynym zadaniem jest własne utrzymanie, musi być wyposażone we władzę stosowania przymusu, „by poruszać i rozporządzać każdą częścią w sposób najbardziej korzystny dla całości”. Społeczeństwo zatem daje państwu/ciału politycznemu absolutną władzę nad jego członkami. Władza ta kierowana przez *wolę powszechną* nosi miano zwierzchnictwa<sup>51</sup>. Rousseau zakłada, że relacja między prywatnością a publicznością jednostki ułoży się w rozumną całość, w której jednostka wyzbywa się tylko tej części swej mocy, swoich dóbr i swej wolności, która jest potrzebna zwierzchnikowi dla realizacji *woli powszechnej*. Zaraz jednak dodaje, że to sam zwierzchnik jest sędzią tego, co uważa za konieczne<sup>52</sup>. I nie ma tu żadnych granic. „Otóż obywatel nie jest już całkiem sędzią niebezpieczeństwa, na które prawo chce, by się naraził; i gdy doń książę mówi: «korzystne jest dla państwa, byś umarł»; winien umrzeć, skoro pod tym tylko warunkiem żył dotychczas w bezpieczeństwie, i skoro życie jego nie jest już tylko dobrodziejstwem przyrody, lecz warunkowym darem państwa”<sup>53</sup>. Podkreślenia wymaga zwrot, w któ-

<sup>47</sup> Ibidem, s. 31.

<sup>48</sup> „Każdy z nas oddaje wspólnocie osobę swą i całą moc swoją pod najwyższe kierownictwo woli powszechnej – a my wszyscy przyjmujemy społem każdego członka, jako nieoddziałną część całości”. Ibidem, s. 26–27.

<sup>49</sup> Ibidem, s. 27.

<sup>50</sup> Ibidem, s. 33.

<sup>51</sup> Ibidem, s. 54–55.

<sup>52</sup> Ibidem, s. 56–57.

<sup>53</sup> Ibidem, s. 63.



rym Rousseau bez żadnych dwuznaczności twierdzi, że życie obywatela jest warunkowym darem państwa! Zawarty w treści umowy zwrot: „całkowite oddanie się każdego całej wspólnoty”, nie ma charakteru li tylko formalnego, ale jak najbardziej dosłowny.

Prawem nazywa Rousseau akt, w którym cały naród stanowi o całym narodzie. Wówczas to materia będąca przedmiotem ustanowienia jest powszechna, podobnie jak wola, która ją ustanawia. W *Listach pisanych z gór* definiuje prawo w następujący sposób: „Prawo jest publicznym i uroczystym oświadczeniem woli powszechnej, odnośnie do przedmiotu wspólnego interesu”<sup>54</sup>. Z kolei każde państwo rządzone przez prawo uważa za republikę bez względu na jego *ustrój zarządu*. Republiką jest nie tylko demokracja czy arystokracja, lecz każdy rząd, który kieruje się w swych poczynaniach *wolą powszechną*, czyli prawem. Może to być także monarchia, jeśli tylko jest to *rząd prawny* tzn. rząd, który pozostaje w zależności od zwierzchnika, jako wykonawca jego woli<sup>55</sup>. Naród podległy prawom powinien być ich twórcą. Ta zasada niezbywalnej i niepodzielnej suwerenności narodu/ludu<sup>56</sup> stoi u podstaw postrzegania filozofa jako radykalnego demokrata. Jednakowoż jego stanowisko nie wydaje się tak jednoznaczne. Otóż naród zawsze pragnie swego dobra, lecz nie zawsze potrafi je dostrzec; nigdy nie da się przekupić, lecz często daje się oszukiwać. „Często zachodzi znaczna różnica pomiędzy wolą wszystkich a wolą powszechną; [...] Jeżeli by obywatele – gdy naród obraduje, będąc dostatecznie pouczonym – nie komunikowali się zupełnie między sobą, z wielkiej liczby małych różnic wynikałaby zawsze wola powszechna, a uchwała zawsze byłaby dobra”. Stąd ważne okazuje się to, by w państwie nie było częściowych związków, które zniekształcają rzeczywiste zdanie obywatela. Partyjne porozumienia rozbijają *wolę powszechną*, tworząc w jej miejsce partykularne interesy mające charakter woli powszechnej w stosunku do członków danego ugrupowania, a będące wolą częściową w stosunku do całego państwa<sup>57</sup>. „Jakżeż ślepy tłum często niewiedzący czego chce, albowiem rzadko wie, co jest dla niego dobre, miałby wypełnić zadanie tak wielkie, tak trudne, jak zbudowanie systemu prawodawstwa?” *Wola powszechna* jest zawsze prosta, bowiem naród chce zawsze dobra, jednak sąd kierujący *wolą powszechną* nie zawsze jest

---

<sup>54</sup> Ibidem, s. 68, przypis.

<sup>55</sup> Ibidem, s. 68–69.

<sup>56</sup> Ibidem, ks. II, r. I i II, s. 43–49.

<sup>57</sup> Ibidem, s. 51–52.

oświecony. Stąd naród nie zawsze dostrzega dobro. Dlatego też należy ukazać ludowi rzeczywistość, a nawet – twierdzi Rousseau – ukazać mu przedmioty „niekiedy takimi, jakimi trzeba, by jej [mu] się wydawały”. Dopuszcza zatem nawet konieczność manipulacji opinią publiczną po to, by wskazać jej „dobrą drogę”, by „ochronić ją przed uwiedzeniem ze strony woli szczególnych”. Należy bowiem masom przybliżyć okoliczności miejsca i czasu, zrównoważyć pokusę odniesienia łatwych i doraźnych korzyści poprzez ukazanie dalekosiężnych skutków w postaci ukrytego i odległego zła. Problem według Jana Jakuba polega na tym, że jednostki widzą dobro, ale je odrzucają, masy zaś pragną dobra, ale go nie widzą. Stąd rodzi się konieczność powołania *prawodawcy* – przywódcy, który zobowiąże jednostki do przystosowania woli do rozumu, zaś masom uświadomi, czego pragną<sup>58</sup>. Prawodawca nie powinien być jednocześnie władcą: ten kto rozkazuje ludziom nie powinien rozkazywać prawom, i odwrotnie – ten kto rozkazuje prawom nie powinien panować nad ludźmi. Wystarczające jest, by władza szła za „wzorem, który zaprojektował” prawodawca. „Ten jest mechanikiem, który wynalazł maszynę, ów jest tylko robotnikiem, który ją zestawia i wprawia w ruch”<sup>59</sup>. Konstrukcja, jako żywo, znana nam z doświadczenia, w którym awangarda klasy robotniczej, nie tylko „oświecała” lud w kwestii jego prawdziwego, obiektywnego interesu, ale także nie pełniła funkcji państwowych, lecz jedynie kierowała wolą urzędników państwowych. Można by mnożyć przykłady wpływu idei Rousseau od Robespierre’a po Pol Pota, ale nie to jest przedmiotem rozważań. Totalitaryzm koncepcji Rousseau jeszcze bardziej uwidacznia się w ustępach dotyczących celu *prawodawcy*. Powinien on czuć się na siłach ukształtować „Nowego Człowieka”. Ma zmienić naturę ludzką, przekształcić każdą jednostkę w część całości. Przekształcić osobowość w społeczność: „podstawić w miejsce bytu fizycznego i niezależnego, jaki wszyscy otrzymaliśmy od natury, byt częściowy i moralny. Ma jednym słowem, odjąć człowiekowi własne jego siły, by dać mu siły, które są dlań obce, a których nie mógłby używać bez pomocy drugih”.

---

<sup>58</sup> Ibidem, s. 70–71. „Mędrcy, chcący przemawiać do pospólstwa swoim, nie zaś jego językiem, nie będą przezeń rozumiani. Otóż jest tysiąc rodzajów myśli, których nie można przełożyć na język ludowy. Niedostępne mu są zarówno zbyt ogólne poglądy, jak znanadto odległe przedmioty: każda jednostka podobając sobie tylko w takim planie rządu, jaki dotyczy jej szczególnego interesu, z trudnością spostrzega korzyści, które winna odnieść z ustawicznych ofiar, jakich wymagają dobre prawa.” (s. 76).

<sup>59</sup> Ibidem, s. 73–74.

Filozof postuluje zatem całkowite ubezwłasnowolnienie jednostki w imię stworzenia doskonałego bytu społecznego. Jednostka niczym, masy wszystkim – oczywiście masy „oświecone”. Stan, w którym jednostka jest niczym i nie jest w stanie samodzielnie działać, a wyłącznie poprzez innych, gdy suma sił poszczególnych jednostek jest mniejsza od siły całości nazywa stanem, w którym „prawodawstwo wzniosło się do najwyższego stopnia doskonałości, jaki mogło osiągnąć”<sup>60</sup>. Chodzi o to, aby każdy obywatel był niezależny od innych obywateli, przy jednoczesnej krańcowej zależności od państwa, bowiem jedynie „siła państwa tworzy wolność jego członków”<sup>61</sup>.

Swoje poglądy na religię Rousseau wyłożył przede wszystkim w *Emilu*, w wyodrębnionym fragmencie zatytułowanym: *Wyznanie wiary wikarego sabaudzkiego*<sup>62</sup>. Pojawia się tu idea religii naturalnej. „Sumienie człowieka – pisze – nie jest wytworem przesądów a trzyma się ściśle nakazów” natury<sup>63</sup>. W poglądach wikarego słuchający go młodzieniec dopatruje się jakiegoś rodzaju deizmu, czyli religii naturalnej<sup>64</sup>. W ustępach stanowiących swego rodzaju wprowadzenie do *wyznania wiary* Rousseau pisze, że przekonał się, iż religia to tylko parawan dla interesów i obłudy. W bezpłodnych sporach zagubiły się proste i wzniosłe idee bóstwa, piekła i nieba, prowadząc do upadku religii. „Każąc mi wierzyć we wszystko przeszkadzano wierzyć w cokolwiek”<sup>65</sup>. Zanik religii z kolei prowadzi do zaniku wszelkich obowiązków<sup>66</sup>. Podstawą religii wikarego jest zdrowy rozsądek i umiłowanie prawdy. „Wystarczy mi, że wyłożę to co myślę w prostocie swego ducha. Ty zaś podczas moich słów radź się własnego

---

<sup>60</sup> Ibidem, s. 73.

<sup>61</sup> Ibidem, s. 94.

<sup>62</sup> J. J. Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*, Warszawa–Lwów 1930. W formie literackiej jest to w zasadzie monolog wikarego skierowany do zagubionego młodzieńca, by uratować jego duszę. Pierwowzorem młodzieńca miał być sam autor: „Zmęczyłem się już używając wciąż trzeciej osoby! I zresztą, jest to trud daremny; gdyż, drogi obywatelu, chyba już domyśliłeś się, że ów nieszczęsny wygnaniec to ja sam” (cz. II, s. 5). Pierwowzorem wikarego mieli być ksiądz Gatier i ksiądz Gaime: „ulepiłem z tych dwóch zacnych kapłanów oryginał wikarego sabaudzkiego. Pochlebiam sobie, że kopia nie przyniosła hańby pierwowzorom” (J. J. Rousseau, *Wyznania*, Kraków 2003, s. 105).

<sup>63</sup> J. J. Rousseau, *Emil...*, op. cit., cz. II, s. 9.

<sup>64</sup> Ibidem, s. 53.

<sup>65</sup> Ibidem, s. 11.

<sup>66</sup> Ibidem, s. 3.

rozumu. [...] Jeśli błędę to w dobrej wierze. To wystarczy, by błąd mój nie był policzony za występki<sup>67</sup>.

Rousseau (już wówczas skłócony z większością francuskich filozofów) odnosi się do relacji, a raczej konfliktu filozofia – religia. Filozofia XVIII wieku, jak zauważa T. Boy-Żeleński we wstępie do *Wyznań*, radykalnie podkopywała podstawy moralne religii. Jeśli więc nie chciała „zepchnąć ludzkości do poziomu bydła”, zmuszona była podjąć próby stworzenia nowych własnych kryteriów moralności<sup>68</sup>. Do tych prób Rousseau odnosi się z wrogością. Filozofowie są w jego opinii zbyt dumni, pewni siebie i dogmatyczni w swym naukowym sceptycyzmie. Wdają się tylko w puste spory. Ich argumenty nadają się wyłącznie do niszczenia, a nie budowania czegokolwiek. „Wśród ich poglądów nie znajdziecie dwóch podobnych. Jeśli zaś kiedy uzgadniają je, to po to tylko, by mieć lepsze pole do popisu, platformę do dysputy. Słuchać ich znaczyłoby to nigdy nie wyjść z moich wątpliwości”<sup>69</sup>. Należy tedy unikać filozofów, którzy pod pretekstem wyjaśniania rzeczywistości sięją w sercach zwątpienie, których sceptycyzm jest groźniejszy niż fanatyzm religijny. Burząc podstawy religii podstawiają w ich miejsce systemy będące tworem ich wyobraźni. Tym samym pozbawiają biednych ostatniego pocieszenia, a możnych i bogatych jedynego wędzidła. „Wyrwają z korzeniem sumienie, zabijają wszelką nadzieję poprawy i jeszcze się chełpią, że są dobroczyńcami rodzaju ludzkiego”. Fanatyzm religijny, choć okrutny, jest wielką i silną namiętnością, podnoszącą serce człowieka, uczy pogardy dla śmierci. „Należy tylko umieć nim kierować, a da on najwznioślejsze cnoty”. Ateizm natomiast, opierając się wyłącznie na rozumie, „przywiązuje do życia, osłabia i upadła dusze, koncentrując wszystkie namiętności na linii najbardziej poziomych interesów, poniżając jaźń ludzką i podkopując w ten sposób nieznacznie główne fundamenty społeczeństwa”. Tymczasem więź społeczna nie może opierać się na interesie, ponieważ tego, co wspólne jest niewiele w stosunku do tego, co różnicuje<sup>70</sup>. Ateizm podważa moralność i prowadzi do rozprzężenia społeczeństwa sprowadzając miłość do egoizmu. Stąd też fanatyzm religijny, bezpośred-

<sup>67</sup> Ibidem, s. 9.

<sup>68</sup> T. Boy-Żeleński, *Wstęp*, w: J. J. Rousseau, *Wyznania...*, op. cit., s. 14.

<sup>69</sup> J. J. Rousseau, *Emil...*, op. cit., s. 11; podobny stosunek do filozofów prezentuje J. J. Rousseau w *Wyznaniach*.

<sup>70</sup> Pytanie jakie się nasuwa to: jak się ma do tego twierdzenia kategoria *woli powszechnej* zbudowana właśnie na wspólnocie interesów.

nio bardziej zgubny od filozofii, w skutkach dalekosiężnych jest mniej szkodliwy. „Wszystko, co może dać filozofia daje religia, i w większym stopniu. Poza tym religia da wiele tego, czego filozofia nie da w ogóle”<sup>71</sup>. Przyczynę spekulacji filozoficznych Rousseau upatrywał w nieudolności rozumu ludzkiego z jednej strony i pysze – z drugiej. Wszechświat, jego początek i cele są dla nas tajemnicą. Nie znamy nawet natury ludzkiej ani źródeł naszej woli. Nieprzeniknione tajemnice zewsząd otaczające człowieka przekraczają zdolności poznawcze ludzkich zmysłów i rozumu. „Jedynie drobną cząstkę niezmierzonej całości, której granice nam się wymykają, pozwolił Stwórca objąć naszym zmysłem. A przecież stać nas na tę próżność, aby rozstrzygać czym jest ten świat sam w sobie i czym my względem niego”. Filozofowie dla sławy gotowi są odejść od prawdy. Ich celem jest się wyróżnić, wynieść ponad tłum, pokonać przeciwników<sup>72</sup>. Należy zatem odrzucić zarówno skomplikowane dogmaty, jak i spekulacje filozoficzne na temat religii i sprowadzić ją do fundamentalnych prostych zasad.

Ubólstwienie Siły Najwyższej i jej dobrodziejstw dyktuje sama natura<sup>73</sup>. Człowiek wolny, gdy słucha rozsądku chce dobra, gdy poddaje się namiętnościom staje się niewolnikiem i wybiera zło. „W mojej mocy jest zawsze chcieć, nie znaczy to, że wykonywać. Kiedy ulegam pokusie, działam pod impulsem świata zewnętrznego, gdy zaś czynię sobie z tego zarzuty, słucham swojej woli. Nałogi czynią mnie niewolnikiem, a sumienie człowiekiem wolnym”<sup>74</sup>. Opatrzność umożliwia człowiekowi dokonywanie wyborów między dobrem a złem, wyposażając go w liczne zdolności. Jednocześnie ograniczyła jego siły, by nadużywając swojej wolności nie zachwiać powszechnego ładu i harmonii. „Na dnie dusz wyryta jest wrodzona zasada cnoty i sprawiedliwości i według niej, wbrew nieraz samym przekonaniom, sądzimy czyny swoje oraz bliźnich, jako złe i dobre. I tę zasadę nazywam sumieniem”. Wystarczy zatem umiejętność odróżniania idei nabytych od wrodzonych uczuć, w których to przejawia się aktywność sumienia. Odczuwanie, według Rousseau, poprzedza rozum – natura wyposażyła człowieka w uczucia dla samozachowania: miłość samego siebie, obawa bólu, wstręt przed śmiercią, pragnienie po-

---

<sup>71</sup> J. J. Rousseau, *Emil...*, op. cit., s. 82–83.

<sup>72</sup> Ibidem, s. 12.

<sup>73</sup> Ibidem, s. 28.

<sup>74</sup> Ibidem, s. 31.

wodzenia. Nadto, ponieważ człowiek jest istotą społeczną wrodzone są mu również uczucia związane z gatunkiem<sup>75</sup>.

Nie można utożsamiać religii z praktykami religijnymi. Zdaniem Rousseau, Bóg żąda od ludzi *kultu serca i rozumu*. Kult zewnętrzny zaś jest kwestią polityki, jeśli ze względu na ład społeczny potrzebne jest jego ujednoczenie. Zasadniczo jednak, każda forma kultu jest dobra, inaczej Bóg musiałby dać ludziom wyraźne znaki, jasne dla wszystkich w każdym czasie i miejscu. Należy przede wszystkim szukać prawdy i nie przywiązywać wagi do praw urodzenia, autorytetów ojców ani duchowieństwa, poddawać pod rozważę sumienia i rozumu wszystko czego jesteśmy uczeni od dzieciństwa<sup>76</sup>. Dogmaty religii powinny być jasne, proste i oczywiste dla każdego, gdyż zrozumienie umacnia wiarę. Różnorodność kultów dowodzi, że opierają się one na autorytecie ludzkim a nie boskim<sup>77</sup>.

W rozważaniach dotyczących religii w *Umowie społecznej* łączy początki religii z władzą. Pierwotne rządy miały charakter teokratyczny. Z podziałów narodowych wynikał politeizm i nietolerancja religijna. Wojny pomiędzy ludami były jednocześnie wojnami teologicznymi, bowiem religia związana była jedynie z prawami państwa, do którego była przypisana. Podbój państwa oznaczał zmianę religii. W imperium rzymskim, poprzez rozprzestrzenienie jego panowania, miał miejsce synkretyzm religii politeistycznej. Chrześcijaństwo przyniosło ze sobą oddzielenie sfery teologicznej i politycznej, co spowodowało upadek jedności państwa oraz „wywołało wewnętrzne różnice, które nigdy nie przestały wstrząsać narodami chrześcijańskimi”. Następstwem tego był konflikt jurysdykcji uniemożliwiający dobrą organizację. „Ze wszystkich chrześcijańskich autorów, jedyny filozof Hobbes spostrzegł wyraźnie i zło, i lekarstwo, odważył się zaproponować zjednoczenie obydwu głów orła i sprowadzenia wszystkiego do jedności politycznej, bez której ani państwo, ani rząd nie będą dobrze zorganizowane”<sup>78</sup>.

<sup>75</sup> Ibidem, s. 44–45.

<sup>76</sup> Ibidem, s. 57.

<sup>77</sup> Ibidem, s. 62–67; „Staraj się, by dusza twoja zawsze pragnęła Boga, a nigdy nie zwątpisz! Co więcej, jakabyś nie wybrał wiarę, wiedz, że istotne obowiązki religijne są niezależne od ludzkich instytucji; że prawe serce jest główną świątynią Boga; że w każdym kraju i w każdej sekcji kochać Boga nade wszystko a swego bliźniego, jak siebie samego, jest najistotniejszą treścią wiary; że nie masz prawa i nie masz religii, któraby zwalniała od obowiązków moralnych; że nie bardziej istotnych niż powyższe; że pierwszym z nich jest kult wewnętrzny i że bez wiary nie ma prawdziwej cnoty” (s. 81).

<sup>78</sup> J. J. Rousseau, *O umowie...*, op. cit., s. 207–212.

Należy rozróżnić dwa rodzaje religii: *religię człowieka i religię obywatela*. Ta pierwsza to właśnie religia wewnętrzna, religia naturalna sprowadzona do wyżej przedstawionych zasad, religia Ewangelii, którą można też nazwać *boskim prawem naturalnym*. Religia obywatela zaś, to religia zamknięta w obszarze danego państwa, jak u pierwotnych narodów, którą można nazwać *bożym prawem państwowym*. Ma swoich bogów, obrzędy i kult zewnętrzny reglamentowany przez prawo państwowe. Traktuje inność religijną jako coś obcego, barbarzyńskiego. Jednoczy on wiarę w boga i miłość praw. Łączy służbę państwu ze służbą Bogu. Państwo także jest państwem teokratycznym, w którym *książę* winien być arcykapłanem, a urzędnicy państwa stanowić duchowieństwo. Łamanie prawa ma w takim państwie sankcję religijną. „Jest jednak zła w tym, że opierając się na błędzie i na kłamstwie oszukuje ludzi, czyni ich łatwowiernymi, przesądnymi i topi prawdziwy kult bóstwa w czczym ceremoniale”. Nadto sprzyja tyranii i nietolerancji poprzez swoją wyłączność. Sakralizując śmierć męczeńską za wiarę stawia społeczeństwo w sytuacji naturalnego stanu wojny z innowiercami. Jako trzeci rodzaj religii wymienia jeszcze Rousseau *religię księży* w rodzaju chrześcijaństwa rzymskiego (oraz religii Lamów czy religii Japończyków), będącą z punktu widzenia prawa pomieszczeniem dwóch poprzednich. Ta religia nie posiada żadnej wartości ponieważ burzy jedność społeczną i powoduje w człowieku konflikt wewnętrzny, będąc źródłem aspołecznego prawa<sup>79</sup>.

Punktem wyjścia dla ustalenia relacji państwo–religia Rousseau czyni religię naturalną, a więc chrześcijaństwo ewangeliczne. Stwierdza jednak, że jego przydatność dla społeczeństwa jako ciała politycznego jest żadna. Pozostając poza państwem nie stanowi wsparcia dla prawa i ducha społecznego. Nie tylko nie wspiera więzów społecznych, ale co więcej, oddala obywatela od państwa kierując go ku celom pozaziemskim. „Chrześcijaństwo jest religią czysto duchową, zajęta wyłącznie rzeczami niebieskimi: ojczyzna chrześcijanina nie jest z tego świata”. Pokora, obojętność wobec doczesności sprzyja przejęciu władzy przez jednostki ambitne i nadużywaniu jej. Jest też przeciwna duchowi bojowemu społeczności. „Chrześcijaństwo głosi jedynie poddaństwo i zależność. Duch jego zbyt sprzyja tyranii, by nie miała ona zawsze tego wyzyskiwać. Prawdziwi chrześcijanie są stworzeni na niewolników; wiedzą o tym i wcale się tym nie przejmują; to krótkie życie za mało ma wartości w ich oczach”<sup>80</sup>. Zgodnie

---

<sup>79</sup> Ibidem, s. 213–214.

<sup>80</sup> Ibidem, s. 217.

z przekonaniem, że pozostawanie religii poza sferą polityczności pozabawia wspólnotę jednego z najsilniejszych czynników kształtowania więzi społecznych, Rousseau postuluje wprowadzenie religii państwowej. Jednocześnie próbuje pogodzić ten postulat z założeniem religii naturalnej. Zastrzega więc, iż władza zwierzchnika nad poddanymi nie przekracza granic pożytku publicznego. Przekonania obywatela leżą w zakresie zainteresowania władzy, o ile mają znaczenie dla wspólnoty<sup>81</sup>. Warto tu zauważyć, o czym była mowa wyżej, że to zwierzchnik jest sędzią tego, co jest dlań korzystne. Formalnie bowiem jego władza jest władzą nieograniczoną, absolutną. Ograniczenie to ma wyłącznie oparcie w założeniu, że *wola powszechna* jest prawidłowo odczytana i prawidłowo realizowana. Jednak nawet w takim przypadku można teoretycznie wykazać, że zgodne z *wolą powszechną*, a więc korzystne w długiej perspektywie, mogłyby okazać się działania w krótkiej perspektywie niekorzystne dla części wspólnoty.

Państwu – pisze Rosseau – zależy na tym, by każdy obywatel wyznał religię, która nakazywałaby mu „kochać jego obowiązki”. Jednak zainteresowanie państwa ogranicza się wyłącznie do tych dogmatów, które „dotyczą moralności i obowiązków, jakie wyznający ją powinien spełniać wobec drugich”. Te decydują o tym, czy ktoś jest dobrym obywatelem. W pozostałe przekonania, w tym dotyczące zbawienia, państwo nie powinno ingerować. Wyznacznikiem jest ustalone przez zwierzchnika „państwowe wyznanie wiary” odnoszące się do postawy moralno-religijnej. Zwierzchnik nie może zobowiązać nikogo do wiary, może jednak stosować wygnanie dla ateistów. Uzasadnieniem wygnania nie jest brak pobożności, ale aspołeczna postawa człowieka niezdolnego „do szczerego ukochania praw, sprawiedliwości i poświęcenia w potrzebie życia dla obowiązku”. Jednak ci, którzy publicznie uznali te dogmaty, a postępują tak, jakby w nie nie wierzyli, winni być karani śmiercią, jako winni najcięższej zbrodni: „kłamstwa w obliczu praw”. Przy czym owe dogmaty religii państwowej mają być nieliczne, proste, ściśle wyrażone, pozbawione wyjaśnień i komentarzy. Obywatel musiałby uznawać istnienie potężnego, rozumnego, dobroczynnego, przewidującego i zapobiegliwego Boga; wierzyć w życie przyszłe, szczęście sprawiedliwych i karę dla złych; wyznawać świętość umowy społecznej i praw. Wykluczona byłaby teologiczna nietolerancja, ponieważ religia, która wyklucza zbawienie poza nią

---

<sup>81</sup> Ibidem, s. 218–219.



samą prowadzi do uzależnienia państwa od kościoła<sup>82</sup>. Rousseau próbuje pogodzić tolerancję religijną z funkcjonalnym podejściem do religii. Dostrzegając wspólnotowe więzi wytwarzane przez religię pragnie wprząc ją w służbę wspólnoty politycznej deifikując tym samym prawo, jako wyraz woli powszechnej. Wolność, która literalnie jest podstawą całej doktryny Rousseau, polega głównie na złudzeniu udziału we władzy, bycia jedną ułamkową częścią wszechwładnego zwierzchnika. Takie ujęcie stoi w opozycji do filozofii polityki T. Hobbesa, a tym bardziej do myśli klasyka liberalizmu Johna Locke'a.

System Locke'a zawarty w *Dwóch traktatach o rządzie* rodzi się w okresie sporu o sukcesję tronu w Anglii w opozycji do patriarchalistycznego, holistycznego systemu Roberta Filmera. *Dwa traktaty* (1689) i *Listy o tolerancji* (1689–1693) ukazują się anonimowo<sup>83</sup>. Pierwszy *Traktat* w całości stanowi polemikę z tezami Filmera, drugi jest esejem dotyczącym początków, zakresu i celu rządu obywatelskiego. Myśl Locke'a uwarunkowana jest pierwotnym założeniem teologicznym. Jego koncepcja Boga i człowieka, będącego tworem boskim kształtuje poglądy na sferę polityczną nie tylko w zakresie zależności pomiędzy ludźmi, ale i pomiędzy społeczeństwem a rządem<sup>84</sup>. „Ludzie, będąc stworzeni przez jednego, wszechmogącego i nieskończone mądrego Stwórcę, są wszyscy sługami jednego suwerennego Pana, zostali przysłani na świat z Jego rozkazu i na Jego polecenie, są Jego własnością, Jego dziełem, zostali stworzeni, by istnieć tak długo, jak Jemu, a nie komukolwiek innemu, będzie się podobać”<sup>85</sup>. Mimo, iż cele Boga pozostają dla człowieka tajemnicą, posiada on możliwość określenia reguł, jakie z woli Boga rządzą hierarchią bytów. Takie reguły określa prawo natury poznawalne dzięki refleksji. Wpisana zatem w naturę człowieka inklinacja do poszukiwania szczęścia i samodoskonalenia nie może być sprzeczna z moralnością, ponieważ nie prowadziłyby wówczas do osiągnięcia ostatecznego celu – wiecznego szczęścia<sup>86</sup>.

Spółeczeństwa polityczne (z wyjątkiem państwa żydowskiego, w dzieje którego interweniował sam Bóg) powstały, w przekonaniu Locke'a, jako dobrowolne związki ludzi swobodnie podejmujących decyzje. Locke odpowiada na ewentualny zarzut braku przekazów dotyczących takich po-

---

<sup>82</sup> Ibidem, s. 219–221.

<sup>83</sup> Z. Rau, *Wstęp*, w: J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 1992, s. XII–XIII.

<sup>84</sup> Por. ibidem, s. XXVI.

<sup>85</sup> J. Locke, *Dwa traktaty...*, op. cit., s. 166.

<sup>86</sup> Por. P. Łyżwa, *Religia...*, op. cit., s. 80–81.

czątków państwa, powołując się na dowody pośrednie wskazujące na jego genezę. Przekaz historyczny jest późniejszy niż państwo, nie może zatem dziwić brak relacji. „Obecność rządu wszędzie wyprzedziła wzmianki o nim, piśmiennictwo bowiem rzadko powstało przed istnieniem ludu, pojawiło się dopiero po długim okresie istnienia społeczeństwa obywatelskiego [...]”<sup>87</sup>. Rozum wskazuje, że ludzie są z natury wolni, a rządy powstały w drodze pokojowej na podstawie *zgody ludu*<sup>88</sup>. Jest to zgoda wyrażona przez każdego indywidualnie w sposób wyraźny lub dorozumiany<sup>89</sup>. Z punktu widzenia jednostki istnienie państwa, w którym się rodzi stanowi tylko odmiennność stanu faktycznego, a nie jej statusu prawnego. Tym samym każdy człowiek w konkretnym czasie historycznym przystępuje do wspólnoty na mocy swej decyzji. „Tak więc tylko zgoda wolnych, urodzonych pod władzą rządu ludzi czyni ich członkami wspólnoty. Wyrażają oni ją nie wszyscy razem, lecz każdy kolejno, gdy stanie się pełnoletni. Ludzie nie zauważają tego i sądzą, że zgoda nie została wyrażona albo w ogóle nie była konieczna i z tego wnioskuje, iż wszyscy ludzie są z natury poddaniymi”. Dziecko, gdy dojdzie do stanu roztropności, pod władzą rodzicielską<sup>90</sup>, jako wolny z natury człowiek podejmuje decyzję, któremu rządowi chce się podporządkować i do którego społeczeństwa chce się przyłączyć<sup>91</sup>.

Zbigniew Rau zwraca uwagę na rozróżnienie dwóch wariantów stanu natury u Locke’a. Po pierwsze, jest to *właściwy stan natury*, w którym zachowania jednostek w sposób doskonały realizują prawa natury. Tą kategorią Locke posługuje się, by dokonać *konceptualizacji doskonałego operowania fundamentalnych zasad moralnych*. Jest to normatywna część

---

<sup>87</sup> J. Locke, *Dwa traktaty...*, op. cit., s. 233–234.

<sup>88</sup> Ibidem, s. 236, 244.

<sup>89</sup> Ibidem, s. 248.

<sup>90</sup> Niezależność człowieka, swoboda kierowania się własną wolą opiera się na posługiwaniu się rozumem w celu poznania praw, jakimi powinien się kierować. Stąd *władza rodzicielska*, która stanowi konieczny etap przygotowania społecznego, a nie podstawę władzy politycznej, jak utrzymywał Filmer. Na rodzicach spoczywa obowiązek wychowania i czuwania nad dziećmi w okresie małoletności. *Władza ojcowska* (przysługująca w równym stopniu ojcu i matce) ma na celu zapewnienie siły i zdrowia ciału oraz bystrości i prawości rozumowi. Jest ona nierozzerwalnie złączona z utrzymywaniem i wychowywaniem dziecka, i w przypadku dziecka porzuconego przysługuje opiekunom. Nie może stanowić więc podstawy teoretycznej genezy władzy państwowej. (Ibidem, s. 204–216) „Rodzimy się o tyle wolni, o ile będziemy rozumni. Nie oznacza to jednak, że od razu nastąpi jedno czy drugie” (s. 204).

<sup>91</sup> Ibidem, s. 247.

jego koncepcji. *Stan właściwy* stanowi moralną kondycję człowieka, przynależny człowiekowi status określony przez naturalną wolność, naturalną równość oraz brak wszelkiej naturalnej zależności między ludźmi. W tym stanie nikt nie sprawuje władzy i jurysdykcji nad pozostałymi w większym stopniu niż oni nad nim. Po drugie, jest to *zwykły stan natury*, w którym wykonywanie prawa natury podlega wahaniom, bowiem nikt ściśle nie przestrzega zasad słuszności i sprawiedliwości. „Wszystkie te zachowania mają jedną cechę wspólną, którą Locke opisuje poza «Dwoma traktatami» jako «stan mediokracji», gdzie nie jesteśmy w stanie ani żyć ściśle zgodnie z zasadami, ani też bez nich”<sup>92</sup>. To czyni stan naturalny niepewnym i niebezpiecznym. Uniknięcie stanu wojny (do którego może prowadzić najmniejsza błahostka, w którym można odwołać się tylko do niebios i w którym nie ma żadnego autorytetu, jaki mógłby rozstrzygać spory między stronami) stanowi najważniejszą przesłankę łączenia się ludzi w społeczeństwo i porzucenia stanu natury<sup>93</sup>. Gdyby nie „zepsucie i rozpusta zwyrodniałych ludzi” nikt nie odczuwałby potrzeby ani konieczności odejścia z tej wielkiej naturalnej wspólnoty (ludzkości) i przyłączenia się w wyniku pozytywnej ugody do innych, mniejszych i podzielonych wspólnot (państw)<sup>94</sup>. Prawo natury jest proste i zrozumiałe dla wszystkich rozumnych istot. Jednakowoż ludzie zajęci swoimi interesami nie zagłębiają się w jego treść i nie uznają go za prawo, które dotyczy ich własnych spraw<sup>95</sup>. Podstawowym celem, dla którego ludzie tworzą wspólnotę i powołują rząd jest „zachowanie własności”, przez którą Locke rozumie życie, wolność i majątek<sup>96</sup>. W zwykłym stanie natury człowiek jest nieustannie narażony na napady innych, stąd korzystanie z przysługującego mu uprawnienia do absolutnej władzy nad sobą i swoim mieniem jest niepewne i niebezpieczne.

O ile zatem u Hobbesa prawo naturalne sprowadza się do zapewnienia warunków zachowania pokoju, u Locke’a to podmiotowe uprawnienia do zachowania życia, wolności i posiadania w warunkach pokoju. Wolność nie ulega zatem unicestwieniu wraz ze zmianą stanu naturalnego na społeczny, a jedynie przekształceniu pozostając zasadniczym uprawnienie-

---

<sup>92</sup> Z. Rau, op. cit., s. XXXIX i n.

<sup>93</sup> J. Locke, *Dwa traktaty...*, op. cit., s. 177.

<sup>94</sup> Ibidem, s. 253.

<sup>95</sup> Ibidem, s. 252.

<sup>96</sup> Ibidem, s. 251.

niem jednostki<sup>97</sup>. Jednakże niezależność człowieka, swoboda kierowania się własną wolą jest zespolona z rozumnym działaniem. Opiera się na posiadaniu rozumu, dzięki któremu człowiek może zapoznać się z prawami, jakich powinien przestrzegać. „Prawo bowiem w swoim zamyśle stanowi nie tyle ograniczenie, co wyznaczenie kierunku postępowania wolnej rozumnej jednostki, zgodnie z jej właściwym interesem i nie zezwala na nic więcej niż na to, co należy do dobra ogółu tych, którzy mu podlegają”. Mimo, że mogą zostać popełnione błędy, to jednak celem prawa nie jest znoszenie i ograniczanie, lecz zachowanie i powiększanie wolności. Tam, gdzie nie ma prawa, nie ma też wolności. Jest nią bowiem niezależność od przymusu i gwałtu ze strony innych, a to możliwe jest tylko pod rządami prawa. Ludzie wstępując do społeczeństwa obywatelskiego przekazują w jego ręce równość, wolność i władzę wykonawczą, którą posiadają w stanie natury, by legislatura dysponowała nią tak dalece, jak tego będzie wymagało dobro społeczeństwa. Czynią to w celu ochrony naturalnych uprawnień – żadna myśląca istota nie mogłaby przypuszczać, że ktokolwiek zmieniłaby swoje położenie z zamiarem pogorszenia go. Nie można więc sądzić, iż ukonstytuowana przez nich władza społeczeństwa bądź legislatury mogłaby sięgać dalej niż nakazuje wspólne dobro<sup>98</sup>.

Z lockowskiej dwuetapowej umowy społecznej wynika zasada suwerenności ludu, działającego mocą większości. Wspólnota polityczna powstała wskutek zgody każdej jednostki staje się jednym ciałem politycznym. Konieczne jest by zmierzała w swoich działaniach w jednym kierunku, w którym prowadzi ją większa siła, jaką jest zgoda większości. Większość więc posiada naturalnie całą władzę w granicach celu, jakim

---

<sup>97</sup> „Wolność człowieka w społeczeństwie sprowadza się do niepodlegania żadnej innej władzy ustawodawczej, a tylko tej powołanej na mocy zgody we wspólnocie, ani też panowaniu czyjejkolwiek woli, ani ograniczeniom jakiegokolwiek prawa innego niż to, które uchwali legislatura zgodnie z pokładanym w niej zaufaniem [...] Jest to wolność do kierowania się własną wolą we wszystkich sprawach, w których prawa tego nie zakazują, oraz niepodlegania zmiennej, niepewnej, nieznannej arbitralnej woli innego człowieka” (s. 178–179). Ta wolność od absolutnej, arbitralnej władzy jest tak konieczna i ściśle złączona z samozachowaniem człowieka, że ten nie może ich rozdzielić, gdyż utraciłby wtedy samozachowanie wraz z życiem. Nie mając zaś władzy nad swym własnym życiem, nie może on na mocy umowy ani swej własnej zgody sam uczynić się niewolnikiem, ani też poddać się absolutnej, arbitralnej władzy innego, by ten pozbawił go życia, kiedy tego zapragnie. Nikt nie może przekazać więcej władzy niż sam posiada, a ten, kto nie może pozbawić się własnego życia, nie może innemu przekazać władzy nad nim.” (Ibidem, s. 179).

<sup>98</sup> Ibidem, s. 254.

jest pokój, bezpieczeństwo i dobro publiczne. Każdy człowiek zawiązując/przystępując do wspólnoty zaciąga zobowiązanie wobec każdego innego członka społeczeństwa do podlegania postanowieniom większości, które oznaczają decyzję całej wspólnoty na mocy prawa natury i rozumu. W innym przypadku umowa nie mogłaby obowiązywać, bowiem status każdej jednostki byłby taki sam, jak w stanie natury. „Tam przecież, gdzie większość nie może zobowiązać reszty, społeczeństwa nie może postępować jak jedno ciało i w konsekwencji zostanie szybko rozwiązane”<sup>99</sup>. Wspólnota, czyli niezależna społeczność, może działać w różnych formach rządu: demokratycznej, oligarchicznej czy monarchicznej (dziedzicznej lub elekcyjnej). Monarchia absolutna w rzeczywistości nie da się pogodzić ze społeczeństwem obywatelskim, dlatego też nie może stanowić formy rządu obywatelskiego<sup>100</sup>. Opieka i prawo, jakie zapewniają społeczeństwu absolutni monarchowie, nie wynika z miłości do społeczeństwa i rodzaju ludzkiego czy miłosierdzia, ale z tego, że każdy człowiek kochający władzę, swoją pozycję i swoje korzyści naturalnie nie dopuszcza do tego, „by zwierzęta, które mozolnie pracując harują dla jego przyjemności i korzyści okaleczały się i wyniszczały wzajemnie”<sup>101</sup>. Locke wprowadza do systemu postulat podziału władzy na ustawodawczą, wykonawczą i federatywną (szeroko pojmowana polityka zagraniczna). Dwie ostatnie mogą być zasadniczo połączone. Drugi akt umowy społecznej polega wyłącznie na powierzeniu odpowiednim organom wykonywania suwerenności wspólnoty. „Pierwszym i fundamentalnym prawem pozytywnym wszelkich wspólnot jest powołanie władzy ustawodawczej”<sup>102</sup>. Legislatywa, pochodząca z dobrowolnego ustanowienia przez lud, nie może przekazać autorytetu tworzenia praw ani złożyć go w inne ręce. Granice władzy określone są przez zaufanie społeczeństwa oraz prawo Boga i natury<sup>103</sup>. Oznacza to dla Locke’a, że prawa te muszą być ogłoszone i po-

<sup>99</sup> Ibidem, s. 231–233.

<sup>100</sup> Ibidem, s. 225.

<sup>101</sup> „To tak, jak gdyby ludzie opuszczając stan natury i wstępując do społeczeństwa, mieli zgadzać się by tylko jeden z jego członków stał ponad postanowieniem prawa i zachował całą wolność stanu natury, powiększoną jeszcze o sprawowaną bezkarnie, rozpasaną władzę! Można by sądzić, że ludzie są tak głupi, iż dążąc do uniknięcia szkód wyrządzonych im przez tchórze i lisy, będą zadowoleni i czuli się bezpiecznie, kiedy pożrą ich lwy.” (Ibidem, s. 228).

<sup>102</sup> Ibidem, s. 255–256.

<sup>103</sup> Locke powołuje się tu na R. Hookera: „Tymi zasadami wyższego rzędu są dwa rodzaje prawa: prawo Boga i prawo natury. Tak więc prawa ludzkie muszą być two-

wszechnie znane, u ich podstaw musi stać dobro ludu oraz muszą być stanowione jako normy generalne jednakowe dla wszystkich członków wspólnoty<sup>104</sup>. Lud, jeśli władza działa niezgodnie z pokładanym w niej zaufaniem posiada kompetencję jej usunięcia lub zmiany. „Każda władza powierzona w określonym celu jest przez ten cel ograniczona. [...] Tak więc społeczność niezmiennie zachowuje najwyższą władzę ochrony siebie samej przed atakami bądź zamachami na nią ze strony każdego, nawet jej ustawodawców, gdyby kiedykolwiek byli oni tak źli i nikczemni i chcieli podjąć i realizować zamiar wystąpienia przeciw wolności i własności poddanych”<sup>105</sup>.

Skoro wolność oznacza dla Locke’a możliwość swobodnego dysponowania własną osobą, działaniami i majątkiem zgodnie z rozumem i własnym sumieniem, kluczowe wydaje się usytuowanie w systemie religii. Teologiczne podstawy jego systemu wykluczają ideę neutralności światopoglądowej państwa. Stanowisko Locke’a nie jest jednoznaczne<sup>106</sup>. Z jednej strony uważał, że życie moralne powinno być oparte na prawie do swobodnego rozwoju i osądu, a nie na autorytecie. Przyznawał pierwszoplanową rolę jednostkowemu sumieniu i rozumowi w sferze aksjologicznej, zwłaszcza wobec nierozstrzygalności sporów teologiczno-dogmatycznych i moralnych<sup>107</sup>. Przekraczają one możliwości poznawcze przeciętnych ludzi<sup>108</sup>. Nie sposób „wymienić jednej takiej zasady moralnej albo pomyśleć takiego prawidła określającego czyny cnotliwe [...] których tu lub ówdzie nie miałyby w pogardzie lub nie potępiała moda, powszechnie przyjęta przez całe warstwy społeczne kierujące się praktycznymi poglądami i regułami życiowymi wręcz przeciwnymi”<sup>109</sup>. Jak zauważa Ryszard Legutko, spór o tolerancję w XVI i XVII wieku był raczej sporem o nietolerancję, bowiem dotyczył nie tyle wolności sumienia, lecz roli religii w życiu politycznym. Pozwoliło to jednak na sformułowanie zasady rozdziału państwa i Kościoła<sup>110</sup>. Locke opo-

---

rzne zgodnie z ogólnymi prawami natury i nie pozostawać w sprzeczności z pozytywnym prawem Pisma Świętego, gdyż inaczej będą one prawami źle stanowionymi.” (Ibidem, s. 260, przypis).

<sup>104</sup> Ibidem, s. 265.

<sup>105</sup> Ibidem, s. 269.

<sup>106</sup> Por. na temat: R. Legutko, *Tolerancja. Rzecz o surowym państwie, prawie natury, miłości i sumieniu*, Kraków 1997, s. 27 i n.

<sup>107</sup> Por. P. Łyżwa, *Religia...*, op. cit., s. 82.

<sup>108</sup> J. Locke, *List o tolerancji*, Warszawa 1963, s. 4.

<sup>109</sup> J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 2, Warszawa 1955, s. 69.

<sup>110</sup> R. Legutko, *Tolerancja...*, op. cit., s. 9.

wiadał się za takim rozdziałem i określeniem granic ingerencji państwa w sprawy religii. „Jeżeli takiego rozdziału się nie dokona, żadnym sporom nigdy nie będzie można położyć kresu, sporom pomiędzy tymi, którym dobro dusz albo państwa bądź rzeczywiście leży na sercu, bądź też udają, że leży”<sup>111</sup>. To, co jest dozwolone w państwie musi być także dozwolone w kościele. Jeśli zatem poddani mogą czynić coś w życiu codziennym, władza nie może zakazywać działania takiej czy innej sekty, która czyni to samo dla celów sakralnych na religijnych zgromadzeniach. Jednakże, jeśli coś jest szkodliwe ze swej natury dla całej zbiorowości w jej wymiarze społecznym i zabraniają tego ustawy uchwalone dla dobra publicznego, nie może być dozwolone w kościele pod pretekstem obrzędów sakralnych ani też pozostawać bezkarne<sup>112</sup>. W ramach zatem swej kompetencji ochrony życia zbiorowego państwo może stosować całe spektrum środków przymusu dla zachowania ładu i pokoju społecznego. Wewnętrzna „pobożność serca, której domaga się Bóg, która stanowi istotę i duszę religii, a bez której inne sposoby okazywania religijnego kultu raczej prowokują Boga, niż go zjednują [...] choć całkowicie milcząca i tajemnicza oraz bez reszty ukryta przed wzrokiem ludzkim, ani nie podlega ludzkim prawom, ani wręcz nie jest zdolne do takiej podległości”. Z kolei zewnętrzne przejawy religii Bóg pozostawił w swej mądrości i dobroci decyzji władzy, której powierzył opiekę i dał prawo rządzenia zgodnie z jej osądem co będzie najlepsze w świetle czasów, obyczajów i wymogów kościoła<sup>113</sup>. Władza polityczna staje się ostatecznym regulatorem sfery religii określając nie tyle jakie wyznania i obrzędy są dopuszczalne, ile jakie stanowią zagrożenie dla dobra publicznego.

Z zakresu tolerancji religijnej Locke wyłączył cztery przypadki: 1) sekty, które pod pozorem treści religijnych zmierzają do obalenia prawowitej władzy; 2) dogmaty „przeciwnie i wrogie społeczeństwu ludzkiemu” lub dobrym obyczajom koniecznym „do zachowania w dobrym stanie społeczności obywatelskiej”; 3) religie poddane „cudzoziemskiemu władcy”; 4) ateizm<sup>114</sup>. R. Legutko pisze, iż w pierwszym przypadku Locke traktuje religię jako formę mniej lub bardziej świadomej gry

---

<sup>111</sup> J. Locke, *List...*, op. cit., s. 7.

<sup>112</sup> Ibidem, s. 38–39.

<sup>113</sup> J. Locke, *Two Tracts on Government*, Edited With an Introduction, Notes and Translation by Philip Abrams, Cambridge 1967, s. 214–216, za: R. Legutko, *Tolerancja...*, op. cit., s. 38.

<sup>114</sup> J. Locke, *List...*, op. cit., s. 20–56.

o władzę. Dlatego też zasada tolerancji ulega zawieszeniu, gdy zachodzi podejrzenie, że zarówno treść religijna, jak i sama zasada tolerancji powoływana przez jakąś grupę stanowi oszustwo polityczne. Jest to jego zdaniem „motyw dobrze znany w całej późniejszej historii koncepcji tolerancji, motyw, który da się ująć jako jednoczesny wzrost zaufania i podejrzliwości. Dla podtrzymania zasady tolerancji należy głosić wiarę w dobrą wolę i dobre intencje jednostek czy grup, natomiast dla zwalczania nietolerancji należy być konsekwentnie nieufnym wobec ewentualnych źródeł zagrożenia”<sup>115</sup>. W drugim przypadku władza, zasadniczo według swojego osądu, określa jakie dogmaty czy obyczaje religijne godzą w podstawy wspólnoty obywatelskiej. Locke deklaruje, że w przypadku dogmatów będzie to zjawiskiem rzadkim, bowiem „żadna sekta nie waży się posuwać aż do takiego szaleństwa, żeby zalecać jako dogmaty wiary to, co w jawny sposób burzy podstawy społeczeństwa”<sup>116</sup>. Oczywiście ingerencja władzy jest rzadka, gdy społeczeństwo opiera się na prawości obyczajów, które stanowią ważną część składową religii i prawdziwej bogobojności. Zachowania moralne społeczeństwa „są podporządkowane najwyższej władzy rządzącej tak publicznego, jak domowego, to znaczy – urzędu oraz sumienia”<sup>117</sup>. Trzeci przypadek dotyczy ewentualnego konfliktu lojalności obywatela i wiernego. Locke posługuje się tu przykładem mużulmanina, ale doskonale mieszczą się w tej kategorii również katolicy. Ateizm natomiast „burzy od podstaw wszelką religię”, nadto dla ateistów „nie mogą być święte żadne poręczenia, żadne układy, żadne przysięgi, które są więzami społeczeństwa”<sup>118</sup>. Wyraźne jest tu przekonanie, iż religia jako taka jest rodzajem więzi jeśli nie niezbędnym, to co najmniej niezwykle ważnym dla istnienia wspólnoty.

„Największym problemem stojącym przed ludzkim gatunkiem, do którego rozwiązania zmusza go przyroda, jest zbudowanie społeczeństwa obywatelskiego powszechnie rządzącego się prawem” – pisał I. Kant<sup>119</sup>. Ustrój ten może się oprzeć jedynie na przyjęciu kategorii pierwotnego kontraktu. Umowa ta dla Kanta jest czystą ideą rozumu, posiadającą jednakże praktyczną realność w znaczeniu obowiązku ustanawiania praw tak, by mogły one wynikać ze zjednoczonej woli całego

<sup>115</sup> R. Legutko, *Tolerancja...*, op. cit., s. 35.

<sup>116</sup> J. Locke, *List...*, op. cit., s. 53.

<sup>117</sup> Ibidem, s. 47.

<sup>118</sup> Ibidem, s. 55–56.

<sup>119</sup> I. Kant, *Rozprawy z filozofii historii*, Kęty 2005, s. 35.



narodu<sup>120</sup>. Można się zgodzić, że teorie kontraktualizmu dają doskonałą podstawę uprawomocnienia demokracji. Jednocześnie nie da się powiedzieć, że demokracja, a już tym mniej demokracja liberalna, jest koniecznym następstwem idei umowy społecznej. Hobbes był zwolennikiem monarchii absolutnej, choć jego teoria dopuszcza zarówno absolutną arystokrację, jak i absolutną demokrację. Locke, zwolennik monarchii ograniczonej, podkreśla zasadę suwerenności ludu. Rousseau, apologeta *woli powszechnej*, skłania się jednak ku temu, by to nie wola ludu, a najmądrzejsi rządili pospółstwem, jeśli tylko kierować się będą korzyścią ludu<sup>121</sup>. Poprzez apoteozę *woli powszechnej* stał się jednocześnie fundatorem nowożytnego totalitaryzmu politycznego. W kwestii relacji państwo–religia/kościół ci trzej klasycy nowożytnych teorii umowy społecznej wychodzą z założenia wolności religijnych przekonań jednostki. W ostateczności jednak to państwo staje się regulatorem zewnętrznych przejawów kultu, jako jedyny podmiot polityczny pozostający arbitrem w konflikcie jednostkowych interesów i wyrazicielem tak czy inaczej rozumianego dobra publicznego.

---

### Summary

In the author's opinion we can agree that the theories of contractualism provide an excellent foundation for the legitimization of democracy. At the same time, he claims that democracy, and liberal democracy in particular, cannot be said to be the necessary outcome of social contract. Hobbes was the advocate of absolute monarchy, although his theory permitted absolute aristocracy as well as absolute democracy. Locke, a supporter of a limited monarchy, emphasized the principles of people's sovereignty. Rousseau, an apologist for the *l will*, tended to support such the notion that it is not the people's will but the wisest ones' which rule the society as long as they have the people's benefit in mind. Glorifying his *general will*, Rousseau has become the founder of modern political totalitarianism. When discussing the relations between state and religion/church the above three classic speculators on the theory of social contract assumed the individual freedom of religious beliefs. Ultimately, it is the state though that regulates the external manifestations of faith, as it is the only political entity to arbitrate conflicts between individual interests, and express the public good, whatever that means.

---

<sup>120</sup> Ibidem, s. 136.

<sup>121</sup> J. J. Rousseau, *O umowie...*, op. cit., s. 66.

