

Recenzje

Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej, red. Zbigniew Rau, Maciej Chmieliński, Warszawa 2010, ss. 441.

W styczniu 2010 roku ukazała się nakładem Wydawnictwa Naukowego Scholar praca zbiorowa pod redakcją Zbigniewa Rau i Macieja Chmielińskiego *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*. Praca ta będzie z pewnością przyjęta z wielkim aplauzem przez środowisko naukowe i stanie się ważnym głosem w debacie o polityce, podnosząc od razu jej poziom na dawno nie widziane w Polsce wyżyny. Tym bardziej, że jak to odnotowują (chyba z pewnym smutkiem) Rau i Chmieliński, redaktorzy tomu, w polskiej literaturze przedmiotu tym – dodajmy, fundamentalnym – zagadnieniom poświęcone zostały zaledwie dwie książki, z których jedna ukazała się przed dziesięć laty, a druga aż dziewięćdziesiąt lat temu. Tak więc jeśli zestawić te dwie pozycje z ogromem literatury tomistycznej i okołotomistycznej oraz „technokratyczną” politologią władzy i jej skutecznego sprawowania można by powiedzieć, że problematyka umowy społecznej jest właściwie w polskim obiegu naukowym nieobecna, gdyby nie to, że pojawia się ona jednak incydentalnie przy okazji dość licznych konferencji naukowych poświęconych problematyce społeczeństwa obywatelskiego i ogólnie problematyce demokracji, jakie w ciągu ostatnich dwudziestu lat zostały na polskich uczelniach wyższych – w tym na macierzystej uczelni redaktorów tomu, w Uniwersytecie Łódzkim, zorganizowane. Tym bardziej książka *Umowa społeczna...* pod redakcją Zbigniewa Rau i Macieja Chmielińskiego pozwoli – po części też za sprawą wspomnianego konferencyjnego zaplecza – nieco poprawić zachwiane proporcje w naukowej debacie publicznej. Książka ma charakter dzieła z dziedziny historii myśli politycznej i to nakłada na nią pewne ograniczenia, związane z dyscypliną, w której ramach problematyka umowy została zamknięta, a to oznacza, że autorzy koncentrują się na referowaniu cudzych poglądów, od sofistów (na północ od Morza Śródziemnego) i Biblii (na wschód) i quasikontraktualistycznych (cennych przez swój „pomostowy” charakter) koncepcji katolickich, poprzez, jak sami autorzy to określają, ujęcia klasyczne (Hobbes, Locke, Rousseau, Kant), po współczesne warianty kontraktualizmu (Rawls, Nozick, Buchanan, Gauthier, Binmore); dlatego – rzecz może na pierwszy rzut oka paradoksalna – szczególnie interesujące wydają się teksty, poświęcone przeciwnikom tej idei, jak Arystoteles, Hume, Hegel, Marks czy komunitarianie. Powyższe nie oznacza

zarazem, że autorzy pomieszczonych w książce tekstów nie ujawniają swoich poglądów na kwestię umowy społecznej, a jedynie, że prezentują je przy okazji analizy krytycznej omawianych koncepcji, nie zaś w sposób usystematyzowany. A przydałby się jakiś tekst, otwarcie ukazujący usystematyzowane (zwłaszcza usystematyzowane filozoficznie, więcej nawet – usystematyzowane metafizycznie) poglądy jego autora na sprawę kontraktualizmu i antykontraktualizmu. *Nota bene* łączne potraktowanie kontraktualizmu i antykontraktualizmu (np. w artykule Anny Citkowskiej-Kimli o sofistach i Arystotelesie) lepiej ukazuje fundamentalne znaczenie umowy (podobnie zresztą jak i jej odrzucenia), niż prosta, „jednostronna” prezentacja kontraktu. Skoro już mowa o żalu za tym, czego nie ma, to można ubolewać, że kwestia ujęcia polskich zmian ustrojowych przez pryzmat „umowy społecznej” (ale też przez kategorię „antykomunistycznej rewolucji”, w dodatku – „niedokończony”) została poruszona (przez Zbigniewa Rau) tylko marginesowo. Książkę otwiera (co jest dosyć wyjątkowe w polskiej literaturze przedmiotu) artykuł poświęcony biblijnej koncepcji przymierza. Jak w wielu innych kwestiach, tak i w tej, zwykło się zaczynać: „już starożytni Grecy...”. A tymczasem, nie później niż oni, kwestię porządków społeczno-kulturowych i politycznych podjęli autorzy Starego Testamentu i odnotowaniu tego faktu przez Tomasza Szczecha można tylko przyklasnąć. Wydaje się jednak, że artykuł, który skądinąd kompetentnie prezentuje biblijne opisy przymierzy, nie wykracza zarazem poza standardową teologiczną interpretację tego problemu. W szczególności Autor nie pokazuje, że przymierze jest wyraźnie przeciwstawione w Biblii koncepcji władzy arbitralnej, której wzorem ogólnym jest zastrzeżenie sobie przez Boga wyłącznej kompetencji w rozstrzyganiu co dobre i złe; brak tego przeciwstawienia owocuje (obecnym nie tylko w tej prezentacji przymierza) bezkrytycznym stosunkiem do zacierającego jego specyfikę definiowania przymierza jako obietnicy i jeszcze większego oddania, definiowania, charakterystycznego zwłaszcza dla nowotestamentowego Pawła i jego następców. Autor rozpoczyna więc, w sposób typowy, od przymierza z Noem, i, ogólnie rzecz biorąc, od klasyfikacji biblijnych przymierzy, nie dostrzegając, że koncepcja biblijna (podkreślmy: biblijna koncepcja porządków społeczno-kulturowych i politycznych) ma wyraźnie dychotomiczny charakter, że „Bogu” arbitralnej władzy („z tego drzewa nie wolno ci jeść”) przeciwstawiony jest „Bóg” wzajemnego uznawania się za kompetentne, równe i wolne podmioty (co jest, jak wiadomo, warunkiem *sine qua non* „przymierza”): „Oto człowiek stał się taki jak My, zna dobro i zło”. Nawet sam tytuł artykułu Tomasza Szczecha *Koncepcja przymierza narodu wybranego z Bogiem w Starym Testamencie* odcina się od jakiegokolwiek możliwości uniwersalizującego przedstawienia tej biblijnej koncepcji. A tymczasem za ideologią przekazu biblijnego warto dostrzegać jego filozofię. Pewną szansę na systematyczne (a nawet „systemowe”) ujęcie tytułowej kwestii umowy społecznej stwarzało już zdenerowanie poglądów Platona na naturę i genezę porządku społecznego z poglądami sofistów w artykule Zbigniewa Stawrowskiego; wystarczyło pokazać, co kryje się za platońskim obiektywizmem w kwestii pochodzenia wartości podstawowych,

a zwłaszcza idei sprawiedliwości (o czym Autor zapewne wie, ale co się chyba nie mieściło w „prezentyzmie” myśli politycznej), i nie rozmywać koncepcji sofistów w trójdzielnej klasyfikacji, w której jako jedno „z istotnych znaczeń słowa „umowa” przytoczono „całkowitą dowolność” – przedstawienie czegoś takiego jako jednego ze sposobów pojmowania umowy społecznej można co najwyżej potraktować jak złośliwość antykontraktualistycznie nastawionego Platona. Włączenie „całkowitej dowolności” do tego zestawienia może utrudniać zrozumienie tego skądinąd prostego faktu, że dwa z pozostałych znaczeń (choć może niekoniecznie w tych akurat sformułowaniach) wyczerpują całą problematykę „umowy” – zarówno w aspekcie węższym, politycznym (zobowiązujemy się, że nie będziemy siebie wzajemnie krzywdzić; to „niekrzywdzenie” jest niewystarczające, budująca jest za to wzajemność), jak i w aspekcie szerszym, obejmującym wszelkie porządki społeczno-kulturowe, oparte co najmniej na milczącym przyzwoleniu na panowanie. „Umowność” oznacza tu tyle, że wszelki porządek wymaga dwóch stron, a „przyzwolenie” wyraża to minimum podmiotowości strony słabszej, bez którego strona silniejsza nie miałaby nad kim panować. Wyraźniej opozycję, a pośrednio również wzajemne dopełnianie się, kontraktualizmu i antykontraktualizmu ukazuje wspomniana wyżej Anita Citkowska-Kimla, po części za sprawą Arystotelesa, którego zderzenie z sofistami daje samo przez się większy efekt niż zderzenie z nimi Platona, bo to Arystoteles, zarówno sam przez się, jak i poprzez jego recepcję chrześcijańską, poprzez Tomasza i doktrynę polityczną Kościoła katolickiego, pozwala lepiej dostrzec, że idea umowy społecznej, podobnie jak idea demokracji liberalnej w ogóle, nie jest po prostu ideą pośród wielu innych idei, że porządek oparty na umowie nie jest po prostu zbiorem pobożnych życzeń, ale – wraz z autorytaryzmem jako swoim przeciwieństwem wyczerpuje wszelkie możliwe porządki, nie tylko zresztą polityczne, nie tylko społeczno-kulturowe, ale także porządki aksjologiczne. „Arystoteles – pisze Anita Citkowska-Kimla – za realnie najlepszy ustrój uznawał politeę, lecz jego sympatie leżały po stronie arystokracji. Znajduje to uzasadnienie nie tylko w filozofii politycznej Stagiryty, ale i w jego etyce. Ku temu zmierza również wizja genezy państwa w drodze naturalnego rozwoju – człowiek z natury żyje w państwie, w którym ktoś «władza z natury», a ktoś «mu jest poddany»” (s. 331). Czy relację poddaństwa uzasadniamy „Bogiem”, jak Paweł z Tarsu i jego kontynuatorzy, czy, jak Arystoteles, determinacją naturalną, która jednych czyni władcami, innych zaś niewolnikami, robimy to tylko po to, by zaprzeczyć, jakoby to sami ludzie, czy to godząc się, czy nie godząc na arbitralne rozstrzyganie przez kogo innego kwestii ich żywotnie dotyczących, ustanawiali porządek społeczny. Od ustanawiania tego porządku jest tylko taka czy inna „arystokracja”, kryjąca się wstydliwie już to za arbitralnością Boga, już to za taką samą arbitralnością praw przyrody. Ekspłanacyjną wydajność zestawień dobrze pokazał jeden z redaktorów tomu, Zbigniew Rau, zderzając Locka z Filmerem, chociaż zderzenie to dało bardziej wyrazisty efekt w jego przedmowie sprzed lat do *Dwóch traktatów o rządzie* Johna Locka – może dlatego, że sam Locke w swoich traktatach bardzo wyraźnie się z Filme-

rem zderzył. I za jego pośrednictwem zderzył się z wszelkimi innymi typowymi usprawiedliwieniami arbitralnej władzy.

A najlepiej uniwersalny charakter umowy przedstawił Tomasz Hobbes w swojej generalnej tezie (i nic już więcej nie trzeba, tak jak z Kartezjusza nie trzeba więcej, niż *cogito*) – a artykuł Miłowita Kunińskiego *Problem stanu natury i stanu politycznego w teorii umowy społecznej Tomasza Hobbesa* bardzo nas do tej konstatacji przybliży – że **wszelka władza pochodzi od umowy, i nie masz władzy, która by od umowy nie pochodziła**. I nie tylko władza demokratyczna, jak zdają się mniemać na ogół zwolennicy kontraktualizmu, ale właśnie wszelka, również autorytarna władza. A jeśli *wszelka* władza, to i *wszelki* społeczny porządek. Uważa się na ogół, że Kościół katolicki nie lubi Hobbesa za „ateizm”. Kościół katolicki, podobnie jak inne autorytarne i hierarchiczne organizacje, nie lubi Hobbesa za to, że chociaż deklarował wprost wiarę w despotyczną władzę, to jednak nikt poza nim tak radykalnie i tak lapidarnie nie odrzucił jej chrześcijańskiego i, ogólnie, autorytarnego uzasadnienia Pawłowego, jakoby pochodziła ona od Boga.

Nie zmienia to faktu, że również po Hobbesie, i po dziś dzień, twierdzi się dalej, że wszelka władza pochodzi już to od Boga, już to od „natury”, i będzie się tak twierdzić w przyszłości. Bo tak jak autorytaryzm wraz z przeciwstawną mu demokracją, albo inaczej – umową społeczną, wyczerpują wszelkie możliwe porządki, tak i uzasadnienia tych porządków są konieczne i wyczerpują się łącznie w filozofii kontraktualizmu i w negującej kontraktualizm filozofii arbitralnej władzy.

Nawiasem mówiąc, również niektóre prądy autorytarne – różnego typu populistyczne dyktatury, ale także ruchy i instytucje, powołujące się na wyznaniową „większość”, próbują się odwoływać do „woli ludu” jako pewnego wariantu umowy społecznej. Dzięki autorom, których prace zebrane zostały w książce *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej* pod redakcją Zbigniewa Rau i Macieja Chmielińskiego, będzie im teraz trudniej.

Ryszard PARADOWSKI

Warszawa