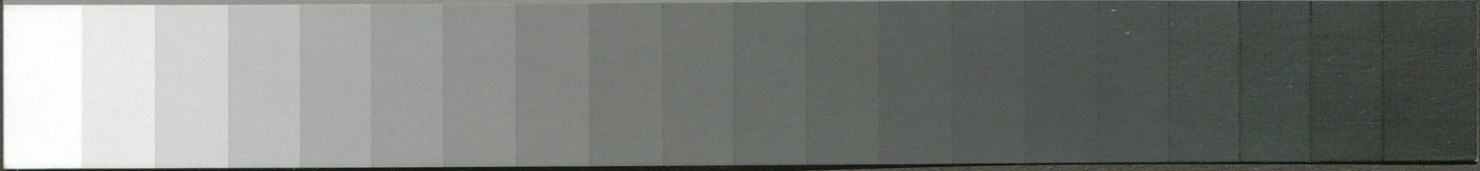


Grey Scale #13



A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19




Colour Chart #13

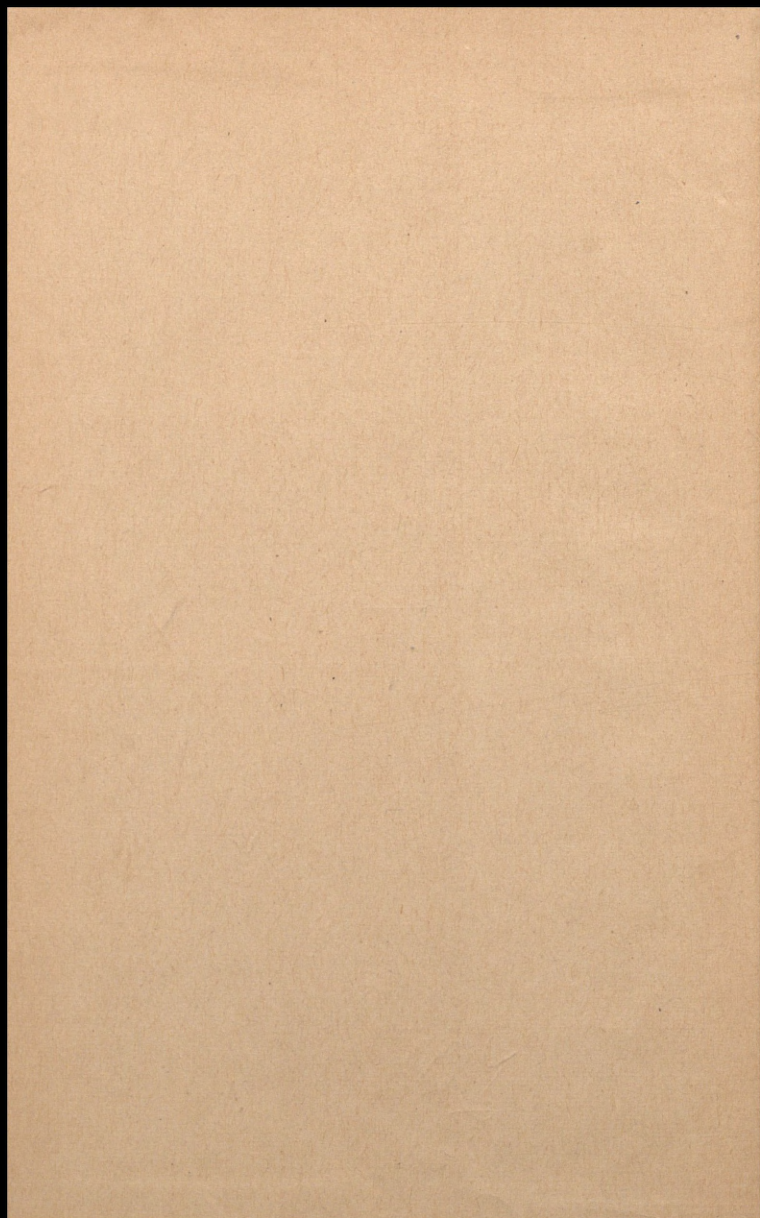


Idea umowy społecznej
w rozwoju historycznym.

Jan Dembowski



BIBLIOTEKA
Wyższe Szkoły Polit. - W-wa



Dr. Antoni Peretiatkowicz
Profesor Uniwersytetu poznańskiego.

Idea umowy społecznej w rozwoju historycznym



1920.

Skład główny: Księgarnia Niemierkiewicza w Poznaniu
Księgarnia Wendego w Warszawie.

411/2
5941/1



d. in. 103
BIBLIOTEKA

Wyższej Szkoły Polit.-Nych.

Czcionkami drukarni Uniwersyteckiej (właśc. Józef Winiewicz)
w Poznaniu ul. 27 Grudnia 5.



I.

Idea „umowy społecznej“ jest bardzo starą. Zarodki jej spotykamy już w filozofii greckiej. Widzimy ją u sofistów, także u epikurejczyków, co pozostaje w związku z mechanistyczno-atomistycznym poglądem na świat tych ostatnich¹⁾. Znacznie większe jednak znaczenie w tej mierze mają wyobrażenia rzymskie. Z powołania się Ulpiana na *lex regia*, zapomocą której jakoby została władza państwowa przekazana cesarzowi przez naród²⁾, wyciągają prawnicy średniowieczni uzasadnienie władzy cesarskiej, jako następstwa *imperium* cesarów rzym-

¹⁾ Por. H. Rehm „Geschichte der Staatsrechtswissenschaft“, 1896, rozdz. I i V, tudzież F. Atger, „Essai sur l'histoire des doctrines du contrat social“, 1906.

²⁾ „Quod principi placuit, legis habet vigorem: utpote cum lege regia, quae de imperio eius lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat. Quodcumque igitur Imperator per epistolam et subscriptionem statuit vel cognoscens decrevit vel de plano interlocutus est, vel edicto praecepit: legem esse constat“. (Corpus iuris civilis, pr. D. de const. princ. I 4).

skich. Opierają ją zatem w ostatecznym źródle na umowie pomiędzy narodem, a królem. Ślad tego pojmowania widzimy w koronacji Karola Wielkiego (800 r.), przy której wspomina się o *consensus populi*, podczas gdy papież wolę narodu jedynie wykonuje i publikuje. Cały ustrój państwowy średniowieczny, oparty na podstawie prywatnoprawnej, ukształtowanie lennictwa, stosunek stanów do księcia, wreszcie wybory naczelnika władzy duchownej (papieża) oraz świeckiej (cesarza) — wszystko to sprzyjało ugruntowaniu samej idei umowy dobrowolnej, jako podstawy organizacji prawnej³).

Z pojmowania takiego wynikało stanowisko, które od XIII wieku formułuje się coraz wyraźniej, iż naród jest właściwie podstawą, źródłem i ostateczną sankcją wszelkiej władzy. Tłómaczy to nam tendencję prawników średniowiecznych do uzasadnienia legalnego powstania władzy rzymskiej, przyczem musiano się opierać na dodatkowej *subjectio voluntaria* ludów podbitych, bądź też na *consensus majoris partis mundi*. Stanowisko to, przyjmujące za podstawę

³) Por. O. Gierke „Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien“, 1902, cz. II, rozdz. II, także G. Jellinek „Allgemeine Staatslehre“, 1905, str. 194 i nast. i A. Esmein „Eléments de droit constitutionnel“, 1909, str. 226 i nast.

władzy zgodę narodu, zostało w XVI wieku przejęte nie tylko przez monarchomachów i pisarzy kościelnych, ale również przez prawników i polityków różnych kierunków i przez Bodinusa uważane za coś oczywistego.

Sporną była tylko treść owej domniemanej umowy. Podczas gdy jedni uważali dokonaną przez naród rzymski *translatio imperii* za nieodwołalną i dochodzili w dalszych rozumowaniach do uznania wszechwładzy panujących, inni traktowali domniemaną ugodę, jako *concessio imperii*, przekazującą tylko zarząd (użytkowanie) i dochodzili w dalszych konsekwencjach do uznania zwierzchnictwa narodowego. Obydwie doktryny rozwijały się i pogłębiały stopniowo, nadając przypuszczalnej treści umowy charakter konieczności logicznej, wypływającej z natury rzeczy. W ten sposób dochodzi Bodinus do teorii o bezwarunkowym, niezbędnym przeniesieniu całego zwierzchnictwa na panującego⁴⁾, Althusius natomiast przeciwnie, do nauki o wypływającej z istoty władzy państwowej niemożliwości uszczuplenia zwierzchnictwa narodowego⁵⁾.

Konsekwencją wspólną obu kierunkom prawno-filozoficznym było uznanie pierwot-

⁴⁾ Bodinus „De republica libri sex“, 1584.

⁵⁾ J. Althusius „Politica methodice digesta“, 1603.

nego zwierzchnictwa narodowego. Naród bowiem musiał sam posiadać prawa, skoro mógł je przenosić na innych. Musiał także posiadać zupełną wolność wyboru formy ustroju państwowego, skoro był jedynym źródłem, tworzącym ostateczną sankcję prawności norm państwowych.

Jednakże średniowieczne teorie „umowy“, jak słusznie zaznacza Jellinek⁶⁾, odnosiły się prawie wyłącznie do zagadnienia powstania władzy państwowej, nie zaś samego państwa. Służyły one przede wszystkim za środek do określonych celów politycznych. Nie tyle chodziło o to, w jaki sposób powstał *populus*, ile o to, jak powstał *rex*. Nie jest to „umowa społeczna“ w ścisłym tego słowa znaczeniu (umowa tworząca społeczeństwo, umowa konstytuująca), tylko „umowa o władzę„⁷⁾.

Nie mogły jednak teorie średniowieczne uniknąć w zupełności pytania, jakim był stan poprzedzający zawarcie umowy między społeczeństwem a panującym? Jakie istniały stosunki przed przelaniem władzy na monarchę, ewentualnie inne czynniki rządzące?

⁶⁾ G. Jellinek „Allgemeine Staatslehre“, 1905, str. 196 i nast.

⁷⁾ Wyraźne rozróżnienie dwóch elementów „umowy społecznej“ (*pactum unionis* i *pactum subjectionis*) pochodzi od Pufendorfa („*De iure naturae et gentium*“, 1672; „*De officiis hominis et civis*“, 1673).

Tu pod wpływem antycznych i biblijnych poglądów⁸⁾ skłaniano się ku przyjęciu historycznego istnienia *stanu natury*, w którym obowiązywało jedynie prawo naturalne, tudzież panowała jeszcze wolność i równość powszechna. Natomiast *stan społeczny*, czyli państwowy, pojmowano jako rezultat zmian późniejszych.

Wynikało stąd dalsze zagadnienie, w jaki sposób rozproszony, kierujący się jedynie prawem naturalnem ogół nabrał cech jednolitego, zdolnego do działań prawnych podmiotu, który był w stanie zawrzeć ową umowę o władzę z panującym?

Odpowiedź na to pytanie w ciągu długiego okresu średniowiecza była chwiejna i niepewna, często połączona z rozważaniami scholastycznymi o grzesznym upadku pierwszych ludzi. Niektórzy opierali się na społecznej naturze człowieka i pod wpływem *A r y s t o t e l e s a* zbliżali się do pojmowania organicznego, traktując państwo jako wytwór stopniowego rozwoju i doskonalenia się rodziny. Inni skłaniali się ku stanowisku rozwiniętemu później w XVII i XVIII stuleciu, uważając społeczeństwo za wynik swobodnego i rozumnego czynu ludzkiego, za wpływ świadomej woli ludzkiej. Występo-

⁸⁾ Ciekawe jest w tej mierze studjum G. Jellinka „Adam in der Staatslehre“, 1893.

wały tu zarodki idei „umowy społecznej“, ale nierozwinięte i niesprecyzowane. Nawet monarchomachowie, zajmujący się tak wiele umową o władzę pomiędzy ludem a panującym, kwestją powstania samego społeczeństwa nie interesowali się prawie wcale⁹⁾.

Dopiero na przełomie XVI wieku spotykamy obszerne teorie, uzasadniające powstanie państwa przez „umowę społeczną“. Na gruncie angielskim przyczyniła się do tego reformacja i powstała na tem tle nauka Hookera¹⁰⁾, która uzyskała bardzo duży wpływ w swojej epoce. Powoływali się na nią Sidney i Locke w ich walce przeciw Filmerowi, także angielska izba gmin przy złożeniu z tronu Jakóba II. Na terenie niemieckim bardziej rozwiniętą teorię „umowy społecznej“ (w obszerniejszem tego słowa znaczeniu, obejmującem umowę konstytuującą oraz umowę o władzę) widzimy u Althusiusa, na doktrynę którego zwrócono w ostatnich latach baczniejszą uwa-

⁹⁾ Zaznacza to również H. Rehm „Geschichte der Staatsrechtswissenschaft“, 1896, str. 217 i 235. Odmiennego zdania jest A. Esmein („Eléments de droit constitutionnel“, 1906, str. 193), który dostrzega rozwinięte doktryny „umowy społecznej“ już u monarchomachów, w szczególności u Sarezza „De legibus ac Deo legislatore“, 1613.

¹⁰⁾ R. Hooker „The Laws of Ecclesiastical Polity“ 1594, book I—IV.

gę¹¹⁾). Jednak właściwy punkt zwrotny w tej mierze stanowi słynne dzieło H. Grotiusa „*De iure belli ac pacis*“ (1625), posiadające epokowe znaczenie w historii filozofji prawa, zarówno ze względu na uniezależnienie tej teorji od elementów teologicznych, jak też z powodu jej rozpowszechnienia, tudzież niezwyklego wpływu na dalszy rozwój doktryny prawa naturalnego¹²⁾). Do teorji tej obecnie przechodzimy, przyczem zaznaczamy, iż nie chodzi nam o przedstawienie jej w sposób wyczerpujący, tylko o zwrócenie uwagi na te strony, które mają znaczenie porównawcze dla zrozumienia idei umowy społecznej.

II.

Znaczenie swoje historyczne teorja Grotiusa zawdzięcza w znacznym sto-

¹¹⁾ Johannes Althusius „*Politica methodice digesta et exemplis sacris et profanis illustrata*“, 1603. Gierkej usiłuje uczynić Althusiusa twórcą całej późniejszej szkoły prawa naturalnego. Że jest to wielką przesadą zarówno co do wewnętrznej treści (odnoszącej się przedewszystkiem do stosunków pomiędzy miastami i prowincjami), jak też pod względem wpływu w Europie, wykazuje Jellinek (*Allgemeine Staatslehre*“, 1905, str. 199).

¹²⁾ „Prawo polityczne należy dopiero stworzyć. Grotius, mistrz wszystkich naszych uczonych w tej materji...“ (Rousseau „*Emile*“, ks. V, — *Oeuvres*, Hachette, 1909, Tome II, str. 430).

pnium tej okoliczności, że zrywa ona zasadniczo z podstawą religijną i pragnie oprzeć prawo naturalne na zasadach rozumowych. Grotius wyraźnie zaznacza, że rozwinięte przez niego zasady prawa naturalnego miałyby moc obowiązującą także wówczas, gdybyśmy przyjęli, że Bóg nie istnieje, albo że się nie troszczy o ludzkie sprawy¹³). Uznaje on wprawdzie, iż przepisy prawa naturalnego odznaczają się moralną koniecznością, skutkiem czego muszą być uważane również za nakaz boski, jednak odróżnia je od „samowolnego“ prawa boskiego (*ius voluntarium*), które odnosi się do przepisów, nie wynikających z natury rzeczy, obowiązujących dopiero skutkiem wyraźnego nakazu boskiego¹⁴). Prawo naturalne jest tak niezmienne, że nawet Bóg nie mógłby go zmienić. Bo jakkolwiek moc boska jest niezmierną, to jednak nie może się rozciągać na rzeczy wzajemnie się wykluczające. I tak jak Bóg nie może uczynić, by dwa razy dwa nie stanowiło czterech, tak również nie może rzeczy z natury złych zrobić dobrymi. Ponieważ Bóg nie może być niesprawiedliwym, przeto nie może wydać nakazu sprzecznego z prawem naturalnym¹⁵).

¹³) „De iure belli ac pacis“, Prolegomena, § 11.

¹⁴) Idem, lib. I, cap. I, § 10.

¹⁵) Fr. Stahl krytykuje stanowisko Grotiusa w sprawie stosunku prawa naturalnego do religii

Jeżeli pod względem treści Grotius zupełnie wyraźnie uniezależnia swoją teorię od elementów religijnych, to jednak formalnie pozostaje pod wpływem swego czasu i obawia się być posądzonym o ateizm. Skutkiem tego usiłuje w wielu miejscach udowodnić zgodność swych poglądów z nauką Kościoła, a przedmowę do swego dzieła kończy następującą uwagą charakterystyczną: „Gdyby w tem dziele zostało cokolwiek powiedziane przeciw pobożności, dobrym obyczajom, przeciw Pismu świętemu, ogólnej nauce Kościoła chrześcijańskiego lub przeciw jakiegokolwiek prawdzie, to niech będzie uważane, jak gdyby nie zostało powiedziane“¹⁶⁾.

Nie przyjmując elementów religijnych jako podstawy wywodów, Grotius musi szukać innej metody dla swoich rozważań. Pozostaje mu metoda rozumowa lub doświadczalna. Grotius zasadniczo wybiera pierwszą drogę (racjonalistyczną), jednak popiera swoje wnioski rozumowe niezmierną ilością przykładów, twierdząc, że „jeżeli

(„Geschichte der Rechtsphilosophie“, 1856, str. 172). J. Kirchmann przeciwnie, uważa ten punkt widzenia za zupełnie konsekwentny. (Uwagi do tłumaczenia niemieckiego Grotiusa „Recht des Krieges und Friedens“, 1877, str. 32).

¹⁶⁾ „De iure belli ac pacis“, Prolegomena, § 11.

wiele ludzi z różnych czasów i miejsc to samo jako pewnik utrzymuje, wskazuje to na podstawę powszechnie obowiązującą, którą może być jedynie słusznie wnioskowanie, wynikające z natury rzeczy, luź też zgoda powszechna¹⁷⁾. W przeciwieństwie zatem do prawników współczesnych, zajmujących się prawem rzymskiem luź też normami obowiązującymi w ich kraju, zamierza Grotius zbadać prawo wynikające z natury rzeczy lub też dobrowolnie uznane przez liczne narody. Pierwsze nazywa Grotius „prawem naturalnem“ (*ius naturale*), drugie „prawem międzynarodowem“ (*ius gentium*). Stosunek między prawem naturalnem, międzynarodowem i pozytywnem (*ius civile*) przedstawia się w ten sposób, iż naczelne miejsce zajmuje prawo naturalne. Nie może bowiem prawo pozytywne być sprzeczne z prawem naturalnem (!)¹⁸⁾, jakkolwiek może w szerokich przez to ostatnie pozostawionych granicach przedstawiać treść bardzo różną¹⁹⁾. Przepisy prawa naturalnego pozostają zawsze te same, pozytywne prawo natomiast jest w każdym kraju odmienne. Również pomiędzy prawem międzynarodowem

¹⁷⁾ Idem, Prol. § 40.

¹⁸⁾ Jest to stanowisko i różnica charakterystyczna w stosunku do naszego dzisiejszego pojmowania.

¹⁹⁾ „De iure belli ac pacis“, lib. II, cap. II, § 5.

i naturalnem nie może być rozdźwięku, gdyż pierwsze opiera się na wolnej woli i umowie, drugie jest rezultatem wymogów natury²⁰). Jednak prawo naturalne gra rolę dominującą. Ono, jak zobaczymy niżej, jest właściwym źródłem wszelkiego innego prawa.

Dochodzimy tu do pytania zasadniczego dla wszelkich konstrukcyj prawno-filozoficznych, zwłaszcza w XVII i XVIII wieku, mianowicie do zagadnienia istoty prawa naturalnego i metody zdobywania odpowiedzi na problem powyższy. Grotius idzie tu drogą, stosowaną przez całą szkołę prawa naturalnego, mianowicie opiera się na naturze człowieka oraz na rozumie, kombinując właściwości natury ludzkiej w zastosowaniu do życia społecznego.

Zasadniczą dla Grotiusa podstawą całej konstrukcji filozoficznej jest przyjęcie *popędu społecznego* (*appetitus societatis*), jako najbardziej istotnej cechy natury ludzkiej. Ten „*appetitus societatis*“ nazywa Grotius źródłem wszelkiego prawa²¹). Nie jest więc dla Grotiusa „użyteczność“ źródłem życia społecznego i prawa (jak to później zobaczymy u Hobbesa, Locke'a i Rousseau'a). Jest to bardzo ważny moment dla zrozumienia teorii Grotiusa.

²⁰) Idem, lib. I, cap. I, § 14.

²¹) Idem, Proleg. § 8.

Zastrzega się on stanowczo przeciwko stanowisku utylitarnemu, uważając je za błędne.

„Pogląd C a r n e a d e s a i innych, że użyteczność jest prawdziwą matką prawa i słuszności, ściśle biorąc, jest fałszywy. Bo matką prawa naturalnego jest sama natura ludzka, która skierowałaby nas do szukania społeczeństwa nawet wówczas, gdybyśmy nie mieli żadnych potrzeb“²²⁾.

Mimo to G r o t i u s nie usuwa w zupełności momentu utylitarnego ze swych rozważań nad życiem prawnospołecznym. Zaznacza on, iż człowiek oprócz popędu społecznego posiada również władzę sądzenia, pozwalającą mu odróżniać rzeczy korzystne od szkodliwych, tudzież zwracać uwagę nie tylko na terażniejszość, lecz również na przyszłość i wynajdywać najwłaściwsze środki dla zaspakajania swoich trwałych potrzeb²³⁾. Pojęcie „użyteczności“ zatem nie jest u G r o t i u s a wyeliminowane, tylko zajmuje stanowisko wtórne, drugorzędne w stosunku do natury ludzkiej i jej tendencji w kierunku życia społecznego²⁴⁾.

²²⁾ Idem, Proleg. § 16.

²³⁾ Idem, Proleg. § 9.

²⁴⁾ Że „popęd społeczny“ ludzi nie jest dla G r o t i u s a jedynie faktem, ale ma związek z rozsądnymi potrzebami człowieka, zaznacza trafnie C z i c z e r i n

Niesłusznym jest zarzut Kirchmanna, że u Grotiusa natura ludzka, wola i użyteczność są tak pomieszane, że nie wiadomo, co ma stanowić podstawę decydującą²⁵⁾. Przy głębszem bowiem wniknięciu w konstrukcję Grotiusa (napozór niejasną i chaotyczną, skoro się do niej przystępuje z dzisiejszemi kategorjami i kryterjami) wszystkie te elementa dadzą się należycie zrozumieć i uszeregować. Punktem wyjścia całego systemu jest uznanie popędu społecznego za istotną cechę natury ludzkiej. Realizacja tego pędu, nie prowizoryczna, ale stała i trwała, stanowi jedną z zasadniczych potrzeb człowieka i zaspokojenie jej odpowiada postulatowi użyteczności w zastosowaniu do wszystkich ludzi. Normy zmierzające ku realizacji tej tendencji, o ile wynikają z natury rzeczy i przedstawiają logicznie konieczny, niezbędny warunek możliwości życia społecznego — stanowią prawo naturalne. O ile zaś opierają się na wolnej woli ludzkiej — tworzą prawo pozytywne (krajowe) i międzynarodowe.

Powstaje tu kwestja dla wywodów Grotiusa zasadnicza, mianowicie pytanie do-

„Historja doktryn politycznych“, 1872, Cz. 2-ga, str. 10 — po ros.

²⁵⁾ J. Kirchmann — Uwagi do tłóm. niemieck. „Recht des Krieges und Friedens“, 1877, str. 34.

tyczące treści norm, stanowiących niezbędnym warunkiem życia społecznego, innemi słowy zagadnienie konkretnej istoty prawa naturalnego. Jest to punkt najważniejszy bodaj w całej teorii Grotiusa ze względu na dominującą rolę, jaką przypisuje on prawu naturalnemu, od którego uzależnione jest prawo pozytywne tudzież międzynarodowe. Zaznaczam przytem, iż podkreślam jedynie te elementa konstrukcji Grotiusa, które mają znaczenie dla jego teorii umowy społecznej, a więc pośrednio dla lepszego zrozumienia tej idei.

Naczelnym przepisem prawa naturalnego, z którego wypływają doniosłe konsekwencje dla prawa pozytywnego oraz międzynarodowego jest *obowiązek dotrzymywania umowy*. Maksyma ta przewija się, jako nić przewodnia, przez cały traktat, stanowi wszędzie (wyraźnie wymienioną lub domniemaną) podstawę rozważań Grotiusa²⁶⁾. Wraca on do niej wielokrotnie i słusznie utrzymuje Stahl, iż „cała teoria prawa naturalnego Grotiusa, aczkolwiek nie zdawał on sobie z tego sprawy, nie jest niczem in-

²⁶⁾ „De iure belli ac pacis“, Proleg. § 8 i 15; lib. I, cap. III, § 15; lib. II, cap. XI, § 1, 7, 22; lib. II, cap. XII, § 3 etc. Inne zasady prawa naturalnego: nienaruszalność cudzego majątku, wynagrodzenie wyrządzonej szkody, odpłata zapomocą kary.

nem, jak uznaniem mocy obowiązującej umowy²⁷⁾. Zasada ta jest podstawą mocy obowiązującej prawa pozytywnego (krajowego) i międzynarodowego.

„Ponieważ prawo naturalne nakazuje dotrzymywać umowy (bo jakiś sposób zaciągania zobowiązań był dla ludzi niezbędny, a nie podobna znaleźć naturalniejszego, jak umowa), przeto powstało z tego źródła prawo krajowe (*ius civile*). Ci bowiem, którzy się połączyli w jedno społeczeństwo i poddali jednemu lub wielu, obiecali wyraźnie lub milcząco, jak to według natury rzeczy przyjąć należy, że będą oni ulegać temu, co nakaze większość społeczeństwa lub ci, na których władza została przeniesiona²⁸⁾).

W ten sposób uzasadnienie mocy obowiązującej prawa pozytywnego opiera się na normie prawa naturalnego — obowiązku dotrzymywania umowy, przyczem powstanie państwa traktuje się, jako rezultat umowy społecznej. Stanowisko takie (i to jest bardzo ważne) abstrahuje zupełnie od treści tej umowy, a zatem od konkretnej formy ustroju państwowego. Wszelkie przepisy prawa pozytywnego mają moc obowiązującą, skoro tylko są wydane zgodnie z zasadniczym

²⁷⁾ Fr. Stahl „Geschichte der Rechtsphilosophie“, 1856, str. 167.

²⁸⁾ „De iure belli ac pacis“, Prolegomena, § 15.

ustrojem państwa, określonym przez umowę społeczną²⁹).

Grotius idzie tak daleko w uwzględnieniu wszelkiej treści umowy powyższej, że dopuszcza nawet możliwość oddania się całego narodu panującemu w niewolę. Jeżeli bowiem każdy człowiek może się oddać drugiemu w niewolę, jak to głosi prawo żydowskie lub rzymskie, to dlaczegooby miało być wzbронione samodzielnemu narodowi przekazanie wszystkich praw rządzenia jednemu lub wielu, nie zachowując sobie żadnych³⁰). Grotius przyznaje, że jest to mało prawdopodobne, ale chodzi mu o stwierdzenie, że jest to *prawnie* dopuszczalne. Przytem zgadza się z Arystotelesem, iż niektóre narody bardziej nadają się do niewoli, niż do panowania.

Wynika stąd, zdaniem Grotiusa, iż błędnym jest pogląd, jakoby najwyższa władza należała zawsze i wszędzie do narodu i jakoby wolno mu było występować przeciw królowi, którzy czynią ze swej władzy zły użytek. Zwalcza on silnie teorje, opierające prawo na aktualnej woli narodowej.

²⁹) Że dla Grotiusa także „forma“ zawierania umowy nie odgrywa żadnej roli, zaznacza słusznie St. Estreicher „Początki prawa umownego“ (Rozpr. Ak. Um., Wyd. hist.-fil., 1902, str. 229).

³⁰) Idem, lib. I, cap. III, § 8.

Widzimy tu zasadnicze przeciwieństwo do stanowiska Rousseau'a, który uważa zwierzchnictwo narodowe za prawo niepo-
zbywalne i niepodzielne. Dla Grotiusa władza narodu zależy jedynie i wyłącznie od zawartej umowy i może być niekiedy spro-
wadzona do zera. Zależy to zupełnie od woli osób umowę zawierających.

„Tak jak istnieją różne sposoby życia i każdy wybiera sobie taki rodzaj, jaki mu się najbardziej podoba, tak również naród może sobie dowolnie wybrać formę rządów. Prawo bowiem nie jest zależne od większej wartości tej lub innej formy, co do których zdania są rozmaite, tylko od woli³¹⁾).

Grotius posuwa tak daleko obowiązek dotrzymywania umowy, że uważa za ważną nawet obietnicę uczynioną pod wpływem strachu³²⁾. W ten sposób uzasadniony jest obowiązek posłuszeństwa ze strony ujarzmionych narodów.

Grotius nie żąda również wykonywania władzy w interesie rządzonych. Uważa za prawnie dopuszczalne także takie ustroje społeczne, gdzie władza jest zużytkowywana w interesie panujących. Jest to zasadnicze

³¹⁾ Idem, lib. I, cap. III, § 8.

³²⁾ Idem, lib. II, cap. XI, § 7.

przeciwieństwo do stanowiska Locke'a i Rousseau'a³³).

Umowa społeczna jest zatem dla Grotiusa *faktem historycznym*, który decyduje o formie ustroju państwowego i prawności wydawanych norm. Dobrze więc rozumiał Grotiusa Rousseau twierdząc, iż „stałym sposobem jego rozumowań jest opieranie prawa na fakcie“³⁴). Treść umowy społecznej jest dla Grotiusa rzeczą zupełnie obojętną, choćby to była niewola jednych wobec drugich (przeciwieństwo do Hobbesa, Locke'a i Rousseau'a, którzy określają dokładnie treść umowy). Decy-

³³) Spotkało się ono z ostrą krytyką A. Esmeina, który nazywa „oczywistą“ ideę, iż władza jest zawsze w interesie rządzonych („*Eléments de droit constitutionnel*“, 1909, str. 205).

Rousseau charakteryzuje Grotiusa w sposób następujący: „Prawo polityczne jeszcze nie powstało i można przypuszczać, iż nie powstanie nigdy. Grotius, mistrz wszystkich naszych uczonych w tej dziedzinie, jest dzieckiem, i co gorsza, dzieckiem złej wiary. Kiedy słyszę, że podnoszą Grotiusa pod niebiosą, a wyklinają Hobbesa, widzę, wiele ludzi rozsądnych czyta lub rozumie tych autorów. W rzeczywistości ich zasady są zupełnie podobne, różnią się oni tylko w wyrażeniach. Różnią się także w metodzie. Hobbes opiera się na sofizmatach, Grotius na poetach, reszta jest im wspólną“. (Emile, liv. V, Oeuvres, Hachette, Tome II, str. 430).

³⁴) „*Contrat social*“ (I, 2).

dującą jest naczelną normą prawa naturalnego: *pacta sunt servanda*. Jest to najbardziej istotny punkt dla zrozumienia całej konstrukcji Grotiusa, która opiera się we wszystkich kierunkach na zasadzie obowiązku dotrzymywania umowy. Jest to jednocześnie zasadnicza różnica w stosunku do teorii Rousseau'a, nadającego „umowie społecznej“ charakter nie historyczny, lecz filozoficzny, tudzież określającego w sposób nieodmienny jej wewnętrzną treść.

Podkreślając ustawicznie zasadniczą normę prawa naturalnego, iż „*pacta sunt servanda*“, Grotius nie daje głębszego uzasadnienia swego stanowiska. Jedynym argumentem jego jest, iż życie społeczne wymaga możliwości zaciągania zobowiązań, a niema bardziej naturalnej podstawy zobowiązań, jak umowa³⁵). Nie zdawał sobie Grotius sprawy (być może pomiął świadomie), że nie wynika stąd bynajmniej abstrahowanie od treści umowy, ani też uzasadnienie przenoszenia zaciągniętych zobowiązań na następne pokolenia. Dlatego też teoria Grotiusa spotkała się z ostrą odprawą licznych pisarzy. Na specjalną uwagę w tym kierunku zasługuje krytyka del Vecchio, który poddał obszernej analizie ideę umowy społecznej Grotiusa, zarówno ze stanowiska

³⁵) „De iure belli ac pacis“, Prolegomena, § 15.

historycznego, jak też filozoficznego (odnośnie do zasady bezwzględnego dotrzymywania umowy) oraz wykazał jej słabość naukową i filozoficzną³⁶⁾. Również S t a h l trafnie zaznacza, iż uznanie mocy obowiązującej wszelkich umów pozostaje w sprzeczności z celem G r o t i u s a, który zmierza do stworzenia reguł, zapewniających trwałość życia społecznego³⁷⁾. Błędu tego uniknęli późniejsi filozofowie, przede wszystkim R o u s s e a u.

Wreszcie zaznaczyć należy, iż wbrew opinii J e l l i n k a, przypisującego pierwszą teorię umowy społecznej H o b b e s o w i³⁸⁾, znajdujemy już u G r o t i u s a jej zasadnicze elementy, wprawdzie niedostatecznie rozwinięte, ale niemniej ważne dla następnego rozwoju tej doktryny. Możemy więc u G r o t i u s a odróżnić dwa momenta w umowie

³⁶⁾ G. del Vecchio „Su la teoria del contratto sociale“, 1906, roz. III.

³⁷⁾ Fr. Stahl „Geschichte der Rechtsphilosophie“, 1856, str. 171. H. Rehm przeciwnie, broni teorii Grotiusa, podnosząc z uznaniem oparcie się na faktach raczej, niż na danych rozumowych („Geschichte der Staatsrechtswissenschaft“, 1896, str. 233). P. Janet słusznie stwierdza, że Grotius jest raczej prawnikiem, niż filozofem i traktuje problem prawa naturalnego pod kątem widzenia prawa cywilnego („Histoire de la science politique“, 1887, Tom II, str. 228, 230).

³⁸⁾ G. Jellinek „Allgemeine Staatslehre“, 1905, str. 200.

społecznej: umowę konstytuującą i umowę o władzę. Nie są one rozróżnione w sposób wyraźny i wyczerpujący, jednakże zaznaczone niejednokrotnie w jego traktacie.

„Ustawy zależą od woli tych, którzy się najpierw połączyli w jedno państwo i przechodzi następnie od tych ostatnich na zwierzchnika państwowego“³⁹⁾.

Na wypadek braku umowy o władzę, powierzającej ją określonym osobom, sądzi Grotius, iż winna ona przypadać większości, gdyż ci, którzy się połączyli w jedno społeczeństwo, musieli mieć wolę załatwiania spraw w określonym porządku, a byłoby zgoła nienaturalnem, gdyby większość podlegała mniejszości⁴⁰⁾. Widzimy zatem, że teoria Grotiusa pozwala rozróżnić oba wspomniane elementa i jest to trzeci punkt zasadniczy (obok historycznego charakteru umowy społecznej i abstrahowania od treści umowy), na który zwracamy tu uwagę.

III.

Znacznie wyżej od Grotiusa ze stanowiska filozoficznego oraz konsekwencji w budowie systemu stoi teoria Hobbesa („*De cive*“, 1642 „*Leviathan*“, 1651). Posiada

³⁹⁾ „*De iure belli ac pacis*“, lib. I, cap. IV, § 7.

⁴⁰⁾ Idem, lib. II, cap. V, § 17.

ona w rozwoju idei umowy społecznej doniosłe znaczenie. Przedstawia bowiem po raz pierwszy kompletną, ostro zarysowaną w pojęciach i z niezwykłą siłą logiczną uzasadnioną koncepcję kontraktualistyczną, która wywarła poważny wpływ na następców, zarówno co do treści, jak co do metody⁴¹⁾. Prócz tego zawiera już w znacznej, aczkolwiek niezupełnej mierze, momenta racjonalistyczne, w przeciwieństwie do faktycznej podstawy teorii Grotiusa i w ten sposób staje się zwiastunem takiego ujęcia umowy społecznej, do którego doszła ostatecznie ta doktryna w swym rozwoju historycznologicznym.

Punktem wyjścia rozważań Hobbesa jest podobnie jak u Grotiusa, natura człowieka. Podczas gdy jednak Grotius uważa za cechę charakterystyczną tej ostatniej „*appetitus societatis*“, Hobbes przeciwnie, widzi w człowieku uosobienie egoizmu i skłonności do wyzyskiwania innych na swoją korzyść. Ponieważ tendencja ta jest właściwością wszystkich ludzi, przeto w stanie natury, przedspołecznym, panują walki, starcia, spory, przyczem zwycięża chwilowa siła przeważająca. Każdy ma prawo naturalne

⁴¹⁾ Na racjonalistyczną metodę Hobbesa, na wzór matematycznej, zwraca uwagę Korkunow „Historja filozofji prawa“, 1908, str. 134, 135, — pō ros.

do obrony siebie, swego życia, zdrowia, swoich potrzeb niezbędnych do utrzymania się. Jest to jedno z zasadniczych założeń H o b b e s a, który określa prawo naturalne (*ius naturale* w przeciwieństwie do *lex naturalis*), jako zdolność korzystania ze swych sił i zdolności według zdrowego rozsądku⁴²).

Prawo do celu pociąga za sobą z logiczną konsekwencją prawo do wszystkich ku temu wymaganych środków. Każdy więc ma prawo czynić wszystko, co jest potrzebne dla utrzymania się przy życiu. Pozostaje on przytem sam sędzią decyzji, czy w danym wypadku rzeczywiście niebezpieczeństwo zachodzi. W ten sposób w stanie natury każdy ma prawo do wszystkiego i rezultatem tego musi być ustawiczny stan wojny (*bellum omnium contra omnes*).

Sytuacja taka jest sprzeczną z utrzymaniem się rodzaju ludzkiego i poszczególnych jednostek. Rozum nakazuje ludziom szukać wyjścia z tego położenia i określić reguły stałego współżycia. Jest to prawo naturalne w znaczeniu obiektywnem (*lex naturalis* w przeciwieństwie do *ius naturale*). Określa je H o b b e s, jako nakaz właściwego rozumu, wskazujący co czynić lub zaniechać należy

⁴²) „*Elementa philosophica de cive*“, 1642, cap. I, § 7; „*Leviathan or the matter, form and authority of government*“, 1651, Ch. XIV.

ze względu na możliwie długie utrzymanie życia i zdrowia⁴³).

Naczelnym nakazem prawa naturalnego (*lex naturalis*)⁴⁴) jest *szukanie pokoju* (*quaerendam esse pacem*). W tym celu niezbędnym jest zrzeczenie się prawa do wszystkiego, tudzież ograniczenie się do tego, co nie jest sprzeczne z powszechnym zachowaniem pokoju. Drugim naczelnym nakazem prawa naturalnego (*lex naturalis*) jest wymaganie, by *umowy były dotrzymywane* (*pactis standum est*), gdyż jest to nieodzowne dla ustalenia pokoju i umożliwienia współżycia ludzkiego (punkt styczny z Grotiusem). Obok tych reguł zasadniczych wylicza Hobbes długi szereg przepisów (około 20-tu), stanowiących treść prawa naturalnego w znaczeniu obiektywnym. Nie będziemy ich tu przytaczać, gdyż nie mają one wielkiego znaczenia dla zrozumienia przewodniej myśli Hobbesa. Wszystkim tym przepisom przyświeca ogólna dewiza: Nie czyń drugiemu tego, czego nie chcesz by tobie czyniono⁴⁵).

⁴³) „De cive“, cap. II, § 1; „Leviathan“ Ch. XIV.

⁴⁴) Nie posiadamy w polskim języku dwóch wyrazów, odpowiadających łacińskiemu *ius i lex* (loi, gesetz, law, legge), skutkiem czego używając wyrażenia „prawo naturalne“ musimy zawsze zdawać sobie sprawę, o jakie pojęcie nam chodzi.

⁴⁵) „De cive“, cap. III; „Leviathan“, Ch. XV.

Natomiast zasadniczym dla konstrukcji Hobbesa punktem jest stwierdzenie, że wszystkie reguły prawa naturalnego (*leges naturales*), aczkolwiek niezmiennie i wieczne (jak niezmiennym jest rozum ludzki i dążenie do pokoju), stanowią tylko *normy moralne* i obowiązują jedynie wewnątrznie, przed własnym sumieniem. Stosowanie się do nich jest dopiero wówczas obowiązujące, jako wymóg rozumu, jeżeli jest połączone z uznaniem i stosowaniem reguł powyższych przez innych. Dopiero pewność, iż zostaną one przez innych wypełnione, czyni z tych przepisów obowiązki *prawne*.

Wynika stąd, iż prawa naturalne (*leges naturales*) nie wystarczają do utrzymania pokoju i właściwie nie funkcjonują w stanie natury, jeżeli chodzi nie o dobry zamiar, lecz o wykonanie faktyczne. I te same wymogi rozumu ludzkiego, które tworzą *przepisy* prawa naturalnego, zmuszają nas do znalezienia środków, zapewniających ich *realizację faktyczną*.

W tym celu nieodzownym jest związek wielu osób, któreby się zobowiązały wzajemnie dostarczać wspólnej pomocy w razie potrzeby, dla obrony jednostki bezprawnie zaatakowanej. Jednakże sama zgoda wielu wystarczającą nie jest, gdyż przy różnorodności poglądów ludzkich i ich wzajemnej

zazdrości nie zapewnia ona stałej akcji solidarnej. Dla zupełnego zapewnienia pokoju i bezpieczeństwa nie wystarcza sama zgoda, ale nieodzowną jest jedność społeczeństwa w formie *jednej woli*, któraby zmuszała wszystkich do posłuszeństwa zapomocą postrachu i kar⁴⁶).

Umowa jednocząca wszystkich (unio) polega na tem, iż każdy zobowiązuje się wobec każdego podlegać *jednej woli* (człowieka lub zgromadzenia) i udzielać do jej rozporządzenia wszystkich swych sił i środków. W ten sposób, dzięki umowie społecznej, prawa wszystkich zostają przeniesione na jedną wolę (człowieka lub zgromadzenia) i uzyskuje się tak wielką siłę, iż wola jednostki zostaje złamaną i zmuszoną do uległości. Tak powstała jedność społeczna tworzy państwo (civitas), przedstawiające jedną osobę, której wola reprezentuje na zasadzie umowy wolę wszystkich⁴⁷).

Osoba lub zebranie, których wola reprezentuje jedność państwową, stanowi władzę zwierzchniczą o atrybucjach nieograniczo-

⁴⁶) „De cive“, cap. V, § 6; „Leviathan“, Ch. XVII.

⁴⁷) „Civitas est persona una, cujus voluntas est pactis plurium hominum, pro voluntate habenda est ipsorum omnium, ut singulorum viribus et facultatibus uti possit ad pacem et defensionem communem“ („De cive“, cap. V, IX; „Leviathan“, Ch. XVIII.)

nych. Posiada ona władzę ustawodawczą i może dyktować normy postępowania, które uzna za właściwe, bez żadnych ograniczeń (przeciwieństwo do *Locke'a*). Niezbędnem jest również dla powszechnego pokoju i bezpieczeństwa, by dźrzyła w swych rękach władzę wykonawczą i mogła zapomocą kar zmuszać ludzi do posłuszeństwa (przeciwieństwo do *Rousseau'a*). Także wymiar sprawiedliwości do niej należy, jak wreszcie prawo wojny lub pokoju — słowem wszystkie atrybucje potrzebne do wszechstronnego faktycznego wykonywania władzy. *Hobbes* posuwa się tak daleko, że udziela władzy zwierzchniczej prawo kontroli nad wypowiedaniami w państwie poglądami, tudzież możność wzbronięcia tych nauk, któreby były dla państwa niebezpieczne (przeciwieństwo do *Spinozy*). Zwierzchnik nie jest związany nawet własnymi przyrzeczeniami i może je w każdej chwili zmienić. Wszystko, co czyni zwierzchnik, nie podlega żadnej krytyce ani odpowiedzialności i obywatele winni są bezwzględne posłuszeństwo jego rozkazom. Granice dla woli zwierzchnika noszą tylko charakter *moralny*. Ze stanowiska *prawnego* niema granic i wszystko, co nakazuje zwierzchnik, jest prawem obowiązującym. Teorja ta jest

najskrajniejszym przejawem *absolutyzmu państwowego*.

Hobbes nazywa rewolucyjną i godną potępienia naukę, jakoby władza zwierzchnicza mogła być podzieloną (przeciwieństwo do Montesquieu). Musi bowiem istnieć naczelna instancja, rozstrzygająca wszelkie spory i normująca życie społeczne w sposób bezapelacyjny. Tą instancją jest władza zwierzchnicza, jedyna i niepodzielna.

Obok umowy zaznacza Hobbes jeszcze inny sposób powstawania państwa, który nazywa „naturalnym“, mianowicie w drodze wojny, przez zastosowanie przemocy. Nie zmienia to bynajmniej atrybucyj władzy państwowej, która zawsze nosi charakter nieograniczony. Obowiązek posłuszeństwa w „państwie naturalnem“ również jest uzasadniony „umową“. Zwycięzca bowiem, mogąc w stanie natury zabić przeciwnika, pozostawia go przy życiu, otrzymując wzajemian obietnicę bezwzględnego posłuszeństwa (analogja do Grotiusa)⁴⁸).

Hobbes odrzuca kategorię „prawo do rewolucji“, gdyż przy różnorodności poglądów ludzkich prowadziłoby ono do walk ustawicznych i rozwiązania samego państwa. Władza zwierzchnicza nie może

⁴⁸) „De cive“, cap. VIII.

być również odwołaną, choćby istniała odnośna wola wszystkich tych, którzy zawarli umowę i wybrali władzę zwierzchniczą — chyba że sam zwierzchnik na to przystanie.

Teorja Hobbesa jest wysoce ciekawą z tego względu, że widzimy tu po raz pierwszy w historii filozofji prawa próbę konstrukcji opartej na umowie społecznej w znaczeniu rozumowem, racjonalistycznym. Nie ulega bowiem wątpliwości, że Hobbes nie traktował swojej umowy społecznej, jako *faktu historycznego*, któryby miał istotnie miejsce w przeszłości⁴⁹⁾. We wstępie do swego głównego dzieła⁵⁰⁾ zaznacza Hobbes, iż rozważania nad państwem, tak jak nad innymi zjawiskami, wymagają rozróżnienia i analizy poszczególnych elementów. Nie jest koniecznie potrzebnem, by państwo było rzeczywiście rozwiązane, ale nieodzownem jest rozpatrywać je tak, *jak gdyby* było rozwiązane. To znaczy należy zbadać naturę człowieka oraz rozważyć, w jaki sposób winni się ludzie połączyć, by utworzyć jedność istotną.

⁴⁹⁾ Nie zdaje sobie z tego sprawy Fr. Haymann („Jean Jacques Rousseau's Sozialphilosophie“, 1898, str. 58) i wielu innych pisarzy. Lepiej rozumie Hobbesa Jellinek „Allgemeine Staatslehre“, 1905. str. 200.

⁵⁰⁾ „De cive“ (1642). Drugie dzieło Hobbesa „Leviathan“ (1651) nie przynosi prawie nic nowego.

O charakterze racjonalistycznym teorii Hobbesa świadczy cała metoda jego rozważań, nosząca charakter ściśle dedukcyjny, rozumowy, odrzucająca świadomie wszelkie fakta i dane historyczne (w przeciwieństwie do Grotiusa). Świadczy dalej fakt dokładnego określenia treści umowy społecznej. Hobbes abstrahuje od czasu i miejsca, utrzymując, że umowa społeczna wszędzie i zawsze musi mieć treść powyższą, dyktowaną przez rozum. Świadczy wreszcie okoliczność, iż Hobbes zajmuje się przeważnie powstaniem państwa drogą umowy dobrowolnej, nie zaś zdobycia. Nazywa jednak ten ostatni sposób powstania państwa „naturalnym“, z czego moglibyśmy wnioskować, że uważa go za bardziej zbliżony do prawdy historycznej.

Zauważyć wszakże należy, że Hobbes, wprowadzając do swych rozważań metodę racjonalistyczną, nie wyciągnął stąd koniecznych konsekwencji. Widzimy u niego pomieszanie momentów racjonalistycznych z momentami faktycznymi, co powoduje nierozwiązalne sprzeczności wewnętrzne⁵¹). Wychodząc z założenia o egoistycznej natu-

⁵¹) Zauważył to G. del Vecchio „Su la teoria del contratto sociale“, 1906, cap. IV, także M. Liepmann „Die Rechtsphilosophie des Jean Jacques Rousseau“, 1898, str. 45.

rze człowieka i konieczności pewnych reguł dla życia społecznego, dochodzi H o b b e s do określenia treści norm prawa naturalnego (leges naturales). Zdawałoby się przeto, że reguły te stanowić będą bądź linię wytyczną, bądź kryterjum prawności norm pozytywnych. Tymczasem H o b b e s porzuca je, przenosząc do sfery wewnętrznej (moralnej) i uzasadnia konieczność silnej, jednolitej władzy państwowej, pochłaniającej w zupełności jednostkę. Słusznie jednak zaznacza wielu pisarzy⁵²⁾, że bezgraniczna władza zwierzchnicza prowadzić może do rezultatów stojących w sprzeczności z zasadniczym celem państwa, określonym przez H o b b e s a.

Ale teoria H o b b e s a może i powinna być inaczej rozumiana, a wówczas niekonsekwencje wspomniane okażą się tylko pozornymi. Wszyscy pisarze, zajmujący się H o b b e s e m, traktują konstrukcję jego, jako teorię o tem, jak państwo urządzone być powinno?⁵³⁾ Jest to, naszym zdaniem,

⁵²⁾ Zwłaszcza H. Rehm „Geschichte der Staatsrechtswissenschaft“, 1896, str. 248 oraz B. Cziczerin „Historja doktryn politycznych“, 1872, cz. 2-ga, str. 38, — po ros.

⁵³⁾ Rehm, Liepmann, Jellinek, także J. Paygert „Spór i siła = prawo i państwo, Filozoficzno-prawna nauka Tomasza Hobbesa, 1913.

zgoła fałszywe. Filozofja H o b b e s a nie mówi o tem, co być powinno, tylko wyjaśnia to, co istnieje. Usiłuje ona wytlómaczyć, na czem polega natura państwa wogóle. H o b b e s zmierza do uzasadnienia istoty władzy państwowej, jako takiej. Podkreśla on wielokrotnie, iż w *każdym* państwie istnieć musi władza najwyższa i że musi ona być nieograniczoną⁵⁴⁾. H o b b e s nie rysuje bynajmniej państwa idealnego, tylko poddaje analizie rozumowej warunki istnienia władzy państwowej wogóle. Może być często wątpliwem, jakiemu człowiekowi lub jakiemu zebrańiu przysługuje władza najwyższa. Ale sama władza, jako taka, dopóki państwo istnieje, jest zawsze nieograniczoną. Rewolucjoniści, mówi H o b b e s, występując przeciw władzy państwowej, w rzeczywistości nie dążą bynajmniej do zniesienia władzy, tylko do jej oddania w inne ręce, ponieważ usuwając władzę naczelną zniszczyliby samo państwo⁵⁵⁾.

Słusznie zaznacza J a n e t, że H o b b e s jest nie tylko filozofem, ale równocześnie politykiem partyjnym, występującym w obronie władzy monarchicznej angielskiej⁵⁶⁾

⁵⁴⁾ „De cive“, cap. VI, § 18; cap. VII, § 17.

⁵⁵⁾ Idem, cap. VI, § 13.

⁵⁶⁾ P. J a n e t „Histoire de la science politique“, 1887, Tome II, str. 145.

Nie uwzględnia jednak, że H o b b e s, dzięki wykształceniu naukowemu i bystrości umysłowej, zdołał ukryć właściwe intencje polityczne, tak iż konstrukcja jego przedstawia wartość i znaczenie filozoficzne niezależnie od stosunków ówczesnych.

Widzimy zatem, że teoria umowy społecznej H o b b e s a nie jest ideą filozoficzną regulatywną, tylko filozoficznym uzasadnieniem *faktu* państwowości. Nie służy ona za kryterjum naczelne dla prawa naturalnego, stanowi raczej podłoże metafizyczne faktów empirycznych. Nie mówi o tem, co być powinno, tylko o rzeczywiście istniejącem. Przedstawia więc specyficzne pomieszanie elementów empirycznych i racjonalistycznych. Stanowi krok naprzód w stosunku do historycznego pojmowania G r o t i u s a, ale nie wznosi się jeszcze na poziom idei filozoficznej normatywnej, jak to zobaczymy później w konstrukcji R o u s s e a u'a.

Sporną jest w nauce kwestja składników prawnych umowy społecznej H o b b e s a. R e h m utrzymuje, że teoria H o b b e s a zawiera dwie umowy: konstytuującą społeczeństwo oraz umowę o władzę⁵⁷⁾. J e l l i n e k natomiast podkreśla z naciskiem, iż mamy

⁵⁷⁾ H. R e h m „Geschichte der Staatsrechtswissenschaft“, 1896, str. 242. Podobnie F r. S t a h l „Geschichte der Rechtsphilosophie“, 1856, str. 177.

tu do czynienia z jedną tylko umową, mianowicie jednostek pomiędzy sobą, przenoszącą władzę na czynnik trzeci⁵⁸).

Sądźmy, że spór ten, wobec niehistorycznego charakteru umowy społecznej, jest pozbawiony większego znaczenia. Nie chodzi bowiem o dwa akty, które nastąpiły po sobie w czasie, ale o analizę filozoficzną idei rozumowej. Z tego ostatniego stanowiska dadzą się niewątpliwie rozróżnić dwa rodzaje zobowiązań obywateli: w stosunku do siebie i w stosunku do władzy zwierzchniczej, której winni są posłuszeństwo⁵⁹). Jest to moment zasługujący na podkreślenie, ze względu na zgoła odmienne stanowisko w konstrukcji Rousseau'a.

IV.

W rozwoju idei umowy społecznej nie możemy pominąć nauki Locke'a (*Two treatises on civil government*, 1690). Posiada ona duże znaczenie historyczne, gdyż służy za podstawę filozoficzną i teoretyczne uzasadnienie doktryny liberalizmu politycznego.

⁵⁸) G. Jellinek „Allgemeine Staatslehre“, 1905, str. 201. Podobnie O. Gierke „Johannes Althusius“, 1902, str. 341.

⁵⁹) Zwłaszcza przemawia za tem roz. VI, § 20 „De cive“.

Locke, podobnie jak Grotius i Hobbes, opiera się na idei stanu natury, stanu przedspołecznego. W przeciwieństwie jednak do Hobbesa nie uważa tego okresu za *bellum omnium contra omnes*, dającego każdemu człowiekowi *ius ad omnia*. Przeciwnie, sądzi on, że już wówczas panuje prawo naturalne wszystkich obowiązujące i stanowiące hamulec dla egoizmu indywidualnego. Prawo to jest dyktowane przez rozum, dla utrzymania rodzaju ludzkiego i zachowania równości wszystkich. Postulat równości uzasadnia Locke na podstawie religijnej, traktując wszystkich ludzi jako dzieło boskie, z czego wynika, że wszyscy są w stosunku do siebie równorzędni i żaden człowiek nie może mieć więcej praw, jak inni⁶⁰).

Stan natury jest nie tylko stanem równości, ale również okresem wolności, każdy bowiem ma swobodę rozporządzania swoją osobą i majątkiem według własnego uznania — w granicach prawa naturalnego.

Locke nie rozwija szczegółowo zasad prawa naturalnego. Obok zakazu rozporządzania swem życiem, które nie należy do człowieka, oraz uzasadnienia własności pry-

⁶⁰) „Two treatises on civil government“, Book II, Chap. II, § 6.

watnej i jej nietykalności⁶¹), — reguły prawa naturalnego ograniczają się do ogólnej zasady, iż nie wolno czynić krzywdy innym odnośnie do ich życia, wolności i majątku.

Zasady prawa naturalnego istnieją i obowiązują ludzi bez względu na to, czy zostają one wszędzie i zawsze realizowane. Zobaczymy dalej, że ich moc obowiązująca rozciąga się także na stan społeczny. Charakterystyczną cechą stanu natury jest to, że *każdemu człowiekowi przysługuje władza wykonawcza* ze względu na prawo naturalne. W razie jego przekroczenia każdy może karać przestępcę, ale tylko w tym stopniu, jaki jest wymagany, ażeby przeszkodzić ponownemu naruszeniu prawa. W ten sposób każdy ma prawo do obrony i odszkodowania za popełnione bezprawie⁶²). W celu obrony dozwolone jest nawet zabicie człowieka, który nas atakuje, gdyż stwarza on wówczas między nami stan wojny (w przeciwieństwie do stanu natury; dla Hobbesa te dwa pojęcia były identyczne).

⁶¹) Por. Book II, chap. V. Locke opiera własność na pracy i dopuszcza zagarnięcie tylko tych rzeczy i tylko o tyle, o ile mogą być przez daną osobę użytkowane.

⁶²) „Two treatises on government“, Book II, Chap. II, § 8.

Brak bezstronnego, autorytetem obdarzonego sędziego oraz ustaw pozytywnych, regulujących dokładnie stosunki społeczne był powodem, że stan natury przechodził często w stan wojny i walki wzajemne. W celu uniknięcia takich sytuacji oraz skuteczniejszej ochrony prawa naturalnego, połączyli się ludzie w społeczeństwo. Uzyskali oni w ten sposób władzę, autorytet, rozstrzygający wszelkie spory i wykluczający przejście do stanu wojennego.

Człowiek jednak (i to jest bardzo ważne), przystępując do społeczeństwa, nie zrzeka się zupełnie swej wolności⁶³). Znika tylko wolność naturalna, pozostaje wolność społeczna. Polega ona na podleganiu władzy *dobrowolnie ustanowionej i działającej zgodnie z udzielonem jej zaufaniem*⁶⁴).

Zawierając dobrowolną umowę społeczną, nie może wszakże człowiek powierzyć innym ludziom władzy absolutnej, rozciągającej się ewentualnie na jego własne życie (przeciwnieństwo do Grotiusa i Hobbesa). Nikt bowiem nie może udzielić więcej władzy, niż sam posiada. Ponieważ człowiek nie rozporządza własnym życiem,

⁶³) Jest to zarodek myśli rozwiniętej później przez Rousseau'a.

⁶⁴) „Two treatises“, Book II, Chap. VII—IX.

przeto nie może udzielić prawa do niego nikomu innemu. Oddanie się całego narodu w niewolę, jak to uważał za możliwe Grotius, jest podług Locke'a prawnie niedopuszczalnym.

Locke zwraca się ostro przeciw teorii (Filmera), wyprowadzającej władzę polityczną z władzy rodzinnej. Są to dwie władze zupełnie odmienne ze względu na swój cel i powstanie. Władza ojcowska jest faktem naturalnym i kończy się z chwilą dojścia do pełnoletności⁶⁵). Władza polityczna opiera się na dobrowolnej umowie i treść jej zależy od celu, w jakim została utworzoną⁶⁶).

Nie może być również źródłem władzy politycznej legalnej zdobycie wojenne, gdyż przymus fizyczny nie tworzy prawa⁶⁷).

Celem społeczeństwa jest zachowanie życia, wolności i majątku jego członków. Locke określa to zbiorowem mianem *własności*. Władza społeczna realizuje cel powyższy, wydając normy współżycia (ustawy) i karząc tych, którzy je przekraczają. Władza społeczna winna zmierzać zawsze ku ogólnemu dobru i kompetencja jej nie sięga dalej, niż tego wymaga dobro po-

⁶⁵) Myśl ta została później przyjęta przez Rousseau'a.

⁶⁶) „Two treatises“, Book II, Chap. VI.

⁶⁷) Idem, Chap. XVI.

wszechne. Jest to punkt dla konstrukcji Lock e'a kapitalny, który dostarczył teoretycznej podstawy dla późniejszego liberalizmu. Jest to punkt, odróżniający dobitnie teorię Lock e'a od poprzedników (Grotiusa i Hobbesa). Stanowi on, jak to później zobaczymy, formalne przeciwieństwo do systemu Rousseau'a.

Władza ustawodawcza (będąca jednocześnie władzą zwierzchniczą) nie jest nieograniczoną (!) i może działać prawnie tylko w zakresie powierzonej jej kompetencji. Winna ona dbać jedynie o zabezpieczenie powszechnego spokoju i ochronę własności obywateli⁶⁸). Prawo naturalne nie znika w stanie społecznym (!) i obowiązuje nadal wszystkich, zarówno poddanych, jak ustawodawcę. Są to niewzruszone granice dla swobodnych przejawów władzy zwierzchniczej. W ten sposób jednostka, przystępując do społeczeństwa, nie rozplywa się w niem (jak u Hobbesa, później u Rousseau'a), tylko zachowuje swe prawa naturalne, nietykalne, dotyczące życia, wolności i własności. Podobnie rozumowało Zgromadzenie Narodowe francuskie w 1789 roku, uchwalając

⁶⁸) Przejawia się tu charakterystyczna dla późniejszego liberalizmu tendencja ograniczenia kompetencji i działalności państwowej do możliwie najmniejszych granic.

swą słynną Deklarację praw człowieka i obywatela⁶⁹). W szczególności nietykalność własności prywatnej została przez Locke'a silnie zaakcentowana. Uznając potrzebę podatków dla istnienia państwa, żąda on jednak przy ich pobieraniu każdorazowej zgody większości obywateli (we własnej osobie lub przez reprezentantów⁷⁰).

Powstaje tutaj pytanie, co następuje wówczas, gdy władza ustawodawcza przekracza swoją kompetencję i narusza przepisy prawa naturalnego w stosunku do obywateli? Locke odpowiednio do swych założeń zasadniczych odpowiada: wówczas przestaje być władzą *prawną*. Narodowi przysługuje władza naczelna usuwać lub zmieniać legislaturę, jeżeli ta ostatnia postępuje sprzecznie z udzielonem jej zaufaniem⁷¹).

⁶⁹) Por. G. del Vecchio „La Dichiarazione dei diritti dell' uomo e del cittadino nella rivoluzione francese“, 1903, G. Jellinek „Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte“, 1900, G. Meloni „La Dichiarazione dei diritti, lo stato di diritto e la riforma rivoluzionaria“, 1911.

⁷⁰) Korkunow przypisuje niesłusznie Lockowi pogląd, że ustrój i funkcjonowanie organizacji prawnej opiera się zawsze i jedynie na woli większości. („Historja filozofji prawa“, 1908, str. 145). Stosuje się to tylko do pobierania podatków.

⁷¹) Zbyt krańcowo rozumie to M. Liepmann „Die Rechtsphilosophie des Jean Jacques Rousseau“,

Nadużycie władzy jest otwarciem stanu wojennego i naród ma prawo wówczas zaapelować do swej siły i władzę bezprawną przemocą usunąć. Jest to stwierdzenie *prawa do rewolucji*⁷²⁾.

Locke zdaje sobie sprawę z trudności zagadnienia, kto ma być właściwym sędzią przy decydowaniu, czy istotnie nastąpiło nadużycie władzy? Sądzi jednak, iż decyzja ta przysługuje temu czynnikowi pierwotnemu, który wytworzył daną władzę, to znaczy *narodowi*. Liczy przytem w praktyce na konserwatyzm szerokich mas, skłonnych do rewolucji dopiero wtedy, gdy nadużycia przybrały wielkie rozmiary⁷³⁾.

W ten sposób poza władzą ustawodawczą (którą Locke nazywa zwierzchniczą) ukrywa się inna władza, wprawdzie nie zorganizowana, ale niemniej reprezentująca

1898, str. 60, oraz G. del Vecchio „Su la teoria del contratto sociale“, 1906, str. 74.

⁷²⁾ Stanowisko to krytykuje ostro Cziczerin, nazywając usankcjonowaną anarchją. („Historja doktryn politycznych“, 1872, str. 349 — po ros.).

P. Janet przeciwnie, podnosi wysoko konstrukcję Locke'a, twierdząc, że nikt nie zrozumiał lepiej od niego zasady wolności oraz tego, że prawo naturalne jest podstawą prawa politycznego. („Histoire de la science politique“, 1887, Tome II, str. 220).

⁷³⁾ „Two treatises on government“, Book II, Chap. XIV.

określoną wolę ludzką, będącą źródłem władzy ustawodawczej i stojąca ponad nią jako ustawiczna kontrola prawności jej działań⁷⁴). L o c k e nawet wyraźnie stwierdza, iż w razie rozwiązania władzy ustawodawczej z jakichkolwiek powodów, bądź przez rewolucję, bądź skutkiem przyczyn zewnętrznych, władza naczelna powraca do całego ludu, decydującego według zasady większości. Może on uformować nową władzę rządzącą i oprzeć ją na takich podstawach, jakie uzna za stosowne i prowadzące najskuteczniej do dobra powszechnego. W narodzie zatem leży stałe źródło (bądź działające, bądź utajone) wszelkiej władzy i wszelkiego prawa. Jest to, wprawdzie nierozwinięta w całej pełni, ale niemniej w zasadzie określona teoria *zwierzchnictwa narodowego*. Tu szukać należy punktu zasadniczego i właściwej przyczyny, dla czego R o u s s e a u nazywa teorię L o c k e'a najbardziej zbliżoną do swojej.

Podstawą zatem społeczeństwa i prawa jest dla L o c k e'a w ostatniej linji wola człowieka, krystalizująca się w umowie społecznej. Umowę tę pojmował L o c k e (w przeciwieństwie do H o b b e s a), jako *factum historicum*, mający istotnie miejsce w czasach

⁷⁴) Zaznacza to trafnie O. Gierke „Johannes Althusius“, 1902, str. 104.

pierwotnych. Zajmuje się on obszernie ewentualnym zarzutem, jakoby pogląd taki był fikcją, nie odpowiadającą rzeczywistości. Usiłuje poprzeć go przykładami historycznymi. Zaznacza przytem, iż brak licznych danych historycznych daje się snadnie wytłómaczyć okolicznością ujemnych skutków stanu natury, co skłoniło ludzi do możliwie szybkiego zawiązania społeczeństwa. Nie ulega zatem wątpliwości, że umowa społeczna była dla Lock e'a, podobnie jak dla Grot iusa, aktem empirycznym, odnoszącym się do przeszłości historycznej.

Słusznie jednak zaznacza del Vec ch i o, że umowa społeczna Lock e'a zawiera obok cech empirycznych także podkład *racjonalistyczny*⁷⁵⁾. Jest to niejako fakt uracjonalizowany. Ta właściwość specyficzna konstrukcji Lock e'a stanowi jeden z powodów znaczenia tej teorii w rozwoju idei umowy społecznej. Przedstawia ona charakterystyczne przejście od pojmowania empirycznego do ujęcia filozoficznego.

Prawo naturalne jest dla Lock e'a prawem dyktowanym przez *rozum* ze względu

⁷⁵⁾ G. del Vecchio „Su la teoria del contratto sociale“, 1906, str. 71—76.

na utrzymanie się i rozwój ludzkości⁷⁶⁾. Locke opiera je wprawdzie na podstawie religijnej, twierdząc, że nikt nie ma prawa rozporządzać swem życiem, ale ten punkt wyjścia nie odgrywa w rozwoju wewnętrznym konstrukcji znaczniejszej roli. Locke bowiem motywuje wszystkie swoje wnioski argumentami rozumowymi i teleologicznymi.

Umowa społeczna nie jest dla Locke'a czymś koniecznym, jak dla Grotiusa była wynikiem właściwego człowiekowi „*appetitus societatis*“, lub dla Hobbesa nieodzownym warunkiem zachowania rodzaju ludzkiego. Jest to *akt rozumny*, który ludzie popełniają ze względu na osiągnięte korzyści. Rozważają oni słabe strony stanu natury i starają się im zaradzić. Tworzą więc społeczeństwo i władzę rządzącą, wkładając na nią prawo i obowiązek spełnienia tych zadań, które są niewykonalne dla człowieka izolowanego. Jest to ujęcie, w którym istotny moment stanowi nie przyczynowość determinująca (Hobbes), ale celowość swobodna i rozumna.

Elementem racjonalistycznym w umowie społecznej Locke'a jest dalej okoliczność, iż zawiera ona określoną treść, identyczną we wszystkich wypadkach. Jest to oczywiście

⁷⁶⁾ „Two treatises on government“, Book II, Chap. II.

ty skok z dziedziny historycznej do racjonalistycznej. Pojmowanie bowiem empiryczne umowy społecznej prowadzi konsekwentnie do stanowiska zajętego przez Grotiusa, mianowicie do abstrahowania od treści umowy społecznej, będącej wynikiem wolnej woli ludzkiej, która się może przejawiać w sposób rozmaity. U L o c k e'a natomiast treść umowy społecznej jest uwarunkowana celem społeczeństwa, a cel ten jest zawsze jednaki (!): utrzymanie życia, wolności i majątku⁷⁷). Jest przeto rzeczą jasną, że wola ludzka, realizująca zawsze (przy zawieraniu umowy społecznej) cel powyższy, nie jest wolą ludzi, jako jednostek empirycznych, ale wolą *rozumną*, wolą ludzi, jako istot racjonalnych.

Momenta teleologiczno-rozumowe umowy społecznej L o c k e'a powodują, iż czyni on z niej stałe kryterjum prawności działań władzy rządzącej i z chwilą, gdy ta ostatnia wychodzi poza swoją kompetencję i nie realizuje włożonych na nią zadań społecznych, może być usuniętą i zastąpioną przez inną władzę, bardziej celową. L o c k e jednak nie pomyślał o gwarancjach prawnego funkcjonowania władzy rządzącej (jak to uczynił Montesquieu, częściowo Rousseau), oddając każdorazową decyzję w tej mierze

⁷⁷) Idem, Book II, Chap. IX.

czynnikowi empirycznemu — przekonaniu większości narodu.

Locke zdawał sobie do pewnego stopnia sprawę ze słabości stanowiska historycznego przy uzasadnieniu zobowiązań prawnych. Krytykując teorię Filmera ze stanowiska jej zgodności z prawdą historyczną, dodaje on, iż „nawet w najlepszym razie, wnioskowanie z tego, co było, na to, co prawnie być powinno, nie posiada wielkiej siły“⁷⁸⁾. Nie zdołał on jednak wyzwolić się z atmosfery swego czasu, skutkiem czego widzimy tutaj, podobnie jak u Hobbesa, aczkolwiek w odmiennem ujęciu, pomieszanie elementów empirycznych z racjonalistycznymi (w konstrukcji umowy społecznej). Obydwaj nie zdołali jeszcze wznieść się na poziom zupełnie filozoficzny i zerwać kompletnie z tradycją, z drugiej jednak strony widzimy u nich wyraźne odczucie, iż umowa społeczna jako fakt empiryczny nie może służyć za uzasadnioną podstawę dla prawa naturalnego⁷⁹⁾. Obydwie teorie (Locke'a i Hobbesa) oznaczają przejście od stanowiska historycznego do stanowiska filozoficznego.

⁷⁸⁾ Idem, Chap. VIII.

⁷⁹⁾ A. Esmein nazywa Hobbesa i Locke'a największymi i najoryginalniejszymi przedstawicielami szkoły prawa naturalnego. („Eléments de droit constitutionnel“, 1909, str. 219).

V.

Przełomową w rozwoju idei „umowy społecznej“ jest teoria Rousseau'a (*Contrat social*, 1762). Nie tylko nadał on „umowie społecznej“ klasyczną formę, przyjmując ją za punkt wyjścia i zasadniczą podstawę porządku prawnego w znaczeniu normatywnym, tudzież sprowadzając konsekwentnie wszystkie wnioski pod ten sam kąat widzenia, ale (i to jest najważniejsze) nadal jej w przeciwieństwie do swych poprzedników odmienny charakter metodologiczny. W ten sposób zapewnił on tej idei trwałą wartość filozoficzną, nie bez znaczenia dla dalszego jej rozwoju, tudzież prądów umysłowych współczesnych. Wynika stąd konieczność dokładnego zdania sobie sprawy z pojmowania idei powyższej przez Rousseau'a, ze względu na doniosłą rolę, jaką odgrywa w jego systemie oraz w nowożytnej filozofji prawa w ogólności.

Umowa społeczna Rousseau'a była i jest do dnia dzisiejszego przez licznych pisarzy pojmowana, jako *fakt historyczny*, który istotnie miał miejsce w przeszłości. Przypuszczają oni, że „*Contrat social*“ ma przedstawiać empiryczne powstanie państwa i prawa, zachodzące w rzeczywistości historycznej.

Już *Voltaire*, jeden z największych nieprzyjaciół *Rousseau'a*, krytykując ostro „*Contrat social*“, który nazywa owocem ignorancji, powołuje się ciągle na fakta, przeczące wywodom autora. Zestawia on treść „*Contrat social*“ z poglądami *Montesquieu*, wyrażonemi w „*Esprit des lois*“, ażeby wykazać wyższość tej ostatniej pracy i jej większą zgodność z prawdą historyczną. Traktuje więc „*Contrat social*“ stale pod kątem widzenia historycznym i oburza się na ignorancję autora oraz niedokładne wiadomości odnośnie do przeszłości i terażniejszości faktycznej⁸⁰⁾.

Pojmowanie *Voltaire'a* znalazło licznych naśladowców. Przyczyniła się do tego okoliczność, iż w „*Contrat social*“ widziano dalszy ciąg „*Discours sur l'inégalité parmi les hommes*“. Ta ostatnia nie jest wprawdzie pracą historyczną, gdyż operuje metodą raczej racjonalistyczną, niż empiryczną, jednak zmierza niewątpliwie do zobrazowania przeszłości hipotetycznej, tak jak ją można wywnioskować w drodze rozumowej. Różni się więc zasadniczo od „*Contrat social*“ który posiadał charakter normatywny. Nie zdawano sobie jednak sprawy z tej różnicy

⁸⁰⁾ *Voltaire* „*Idees republicaines par un membre d'un corps*“, 1762.

i rozpatrywano obie rozprawy pod tym samym kątem widzenia.

Podobnie poeta i mąż stanu L a m a r t i n e, występując namiętnie przeciw R o u s s e a u'owi, nazywa poglądy tego ostatniego, wyrażone w „Contrat social“ chimerami⁸¹⁾, a umowę społeczną jakoby niegdyś zawartą „czczym wymysłem“⁸²⁾.

⁸¹⁾ A. de L a m a r t i n e „J. J. Rousseau, son faux contrat social et le vrai contrat social“, 1866, 1-re partie, chap. XXVII.

⁸²⁾ „Istotnie, czyż nie musi przedewszystkiem egzystować naród, egzystować jako terytorjum, ludność, społeczeństwo, znające swoje interesa, swoje prawa, swoje obowiązki, w stanie cywilizacji i woli — zanim nastąpi umowa, że będzie się zbierał w komicjach dla rozpraw nad swym bytem, nad swemi sposobami uspołecznienia, nad swemi prawami, nad swoją rzecząpospolitą lub swoją monarchją i zanim nastąpi udzielenie lub odmowa swej zgody dla tych sędziów spadłych z nieba lub wyszłych z lasów: Mojżesza, Likurga, Numy, Montesquieu lub Rousseau'a, dzikich, mających zaimprovizować społeczeństwo i skłonić ród ludzki do głosowania? Wszelka mądrość byłaby głosowaniem barbarzyństwa.

Początek taki społeczeństwa i polityki, zwierzchnictwa rządów, czyż nie jest delirjum wyobraźni? Bajki czarnoksiężskie opowiedane dzieciom przez ich mamki, czyż nie są arcydziełami zdrowego sensu i logiki wobec błękitnych bajek prawodawcy z Montmorency? (L a m a r t i n e, Idem, 2-me partie, chap. VI).

Przytaczamy tę opinię ze względu na znaczenie historyczne autora. Książka sama nie ma żadnej wartości naukowej.

Do pojmowania historycznego przyczyniła się również okoliczność, iż Rousseau, aczkolwiek wyzwała się z pęt tradycji co do treści swojej konstrukcji, pozostaje pod jej wpływem pod względem formy przedstawienia. Nie mówi wprawdzie nigdzie o umowie społecznej, jako fakcie historycznym, jednak używa takich wyrazów, jak „act primitif”⁸³), lub też twierdzi, że „warunki umowy są wszędzie te same, wszędzie milcząco uznane, aczkolwiek nie zostały może nigdy formalnie wypowiedziane”⁸⁴). Tem się tłumaczy, iż powierzchowni czytelnicy nie zwrócili dokładniejszej uwagi na charakter tej rozprawy, biorąc ją za opis historyczny lub też stwierdzając jej charakter dwoisty: faktyczno-regulatywny⁸⁵).

W nowszych czasach wybitny historyk niemiecki Schlosser, oceniając dzieło genewskiego myśliciela, robi mu zarzut, iż nie udowodnił swego punktu wyjścia, mianowicie gdzie i kiedy umowa społeczna została zawartą⁸⁶).

⁸³) „Contrat social” (I, 7).

⁸⁴) Idem (I, 6).

⁸⁵) Np. P. Janet „Histoire de la science politique”, 1887. Tome II, str. 425 oraz R. Fester „Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie”, 1890, str. 23 i nast.

⁸⁶) „Treść „Contrat social” łączy się z myślami przewodnimi obu rozpraw konkursowych Rousseau’a,

Nie będziemy dalej mnożyć tych przykładów historycznego pojmowania „Umowy społecznej“. Jest rzeczą wiadomą, iż rozumienie powyższe jest do dnia dzisiejszego bardzo rozpowszechnione w dziennikarstwie, publicystyce oraz dziełach naukowych. To też myli się O. Gierke, twierdząc w drugim wydaniu swej pracy „Johannes Al-

czyli innemi słowy wynika z tej umowy pierwotnej, na której jakoby opiera się powstanie państwa, co do której jednak i tu nie zostało udowodnionem, że została ona kiedykolwiek i w jakimkolwiek miejscu zawartą. Na tem zdaniu buduje Rousseau z subtelnością dialektyczną, przez retoryczne środki oraz nagromadzone uwagi i przykłady gmach błyszczący, którego bezzasadność ten tylko zdoła wykazać, kto zdał sobie sprawę ze słabej strony fundamentu“. (Schlosser „Weltgeschichte“, 1884, Bd. 16, S. 155).

Również J. Hornung w swej interesującej pracy „Les idées politiques de Rousseau“ przypuszcza, iż „Contrat social“ odnosi się do faktycznego powstania władzy państwowej. („J. J. Rousseau jugé par les Genevois d'aujourd'hui“, 1879).

Także H. Rodet w swym obszernem dziele „Le Contrat social et les Idées politiques de J. J. Rousseau“, 1909, twierdzi, iż Rousseau domagał się restauracji społeczeństwa opartego na umowie społecznej, które niegdyś istniało (str. 32).

Historyczne pojmowanie „umowy społecznej“ Rousseau'a przejawia się w rozprawie E. Rappaporta „Państwo i prawo“, 1909, str. 26 i nast., także u B. Berolzheimer'a „System der Rechts- und Wirtschaftsphilosophie“, 1905, Bd. II, str. 206 i nast.

thusius“ (z 1902 r.), iż filozoficzny charakter „Umowy społecznej“ Rousseau'a rzadko był zapoznawany. Sam Gierke w pierwszym wydaniu swej pracy (z 1880 r.) przypisuje jedynie Kantowi rozumowe, oderwane od faktów, ujęcie umowy społecznej⁸⁷). Dopiero w drugim wydaniu pod wpływem nowszych badań nad filozofją Rousseau'a zajmuje określone w tej mierze stanowisko.

Że pojmowanie historyczne umowy społecznej Rousseau'a nie zostało jeszcze w zupełności z dziedziny naukowej usunięte, świadczy ogłoszony w nowszych czasach artykuł Kohlera, który znowu powraca do dawnego rozumienia „Contrat social“ w znaczeniu empirycznym⁸⁸). Tłómaczy się to zresztą bardzo powierzchowną znajomością Rousseau'a ze strony Kohlera, który stara się wtłoczyć twórczość naszego filozofa

⁸⁷) O. Gierke „Johannes Althusius“, 1880, str. 121.

⁸⁸) „Kto mówi o stopniowo następującem przystępowaniu do umowy społecznej, ten musi wychodzić z założenia, że prawdziwa umowa społeczna została niegdyś zawartą“. (J. Kohler „Rousseau als Rechtsphilosoph“ — Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, Oktober, 1912).

Jest to wniosek zupełnie mylny. Rousseau bowiem tworzy pojęciowo możliwość przystępowania i występowania z umowy społecznej, chcąc uzasadnić z jednej strony wolę milczącą (przez fakt zamieszkania), z drugiej — stałe prawo emigracji. Z przeszłością historyczną nie ma to nic wspólnego.

w ramy kategorii heglowskich, przyczem nadaje pojęciom „państwa“, „woli państwowej“, „woli powszechnej“ etc. zgoła nieodpowiednie znaczenie.

Postaramy się na tem miejscu wyjaśnić nasze rozumienie charakteru umowy społecznej R o u s s e a u'a, tudzież uzasadnić je pismami samego autora.

Że R o u s s e a u nie miał na myśli historycznych rozważań nad powstaniem państwa, świadczy przede wszystkim sam początek rozprawy:

„Człowiek urodził się wolnym, a wszędzie jest w okowach. Jak się ta zmiana dokonała? Nie wiem. Co mogłoby ją ulegitymować? To pytanie, jak sądzę, jestem w stanie rozstrzygnąć“⁸⁹⁾.

R o u s s e a u zatem przyznaje się otwarcie, iż faktyczne powstanie państwa jest mu nieznane. Nie jest to bynajmniej przypadkowe twierdzenie, któremoby przeczyła dalsza treść lub też inne pisma. Przeciwnie, w rozprawach R o u s s e a u'a spotykamy ustawicznie pogląd, iż zagadnienie historycznego powstania władzy państwowej nie może być dokładnie stwierdzone.

„W ogólności najwięcej pouczającej części roczników narodów, mianowicie historii ich powstania, najbardziej nam brakuje.

⁸⁹⁾ „Contrat social“ (I, 1).

Ponieważ nie powstaje więcej narodów, przeto możemy jedynie czynić domysły, w jaki sposób zostały utworzone⁹⁰⁾.

Te domysły znajdują się w „Discours sur l'inégalité parmi les hommes“, która stanowi hipoteczna historję powstania społeczeństwa. Rousseau tam nie tylko nie przypuszcza, że społeczeństwo powstało w sposób w „Contrat social“ przepisany, ale przeciwnie, uważa je za dzieło silniejszych i przebieglejszych, prowadzące do ucisku i gnębienia innych ludzi⁹¹⁾. Supozycja, iż społeczeństwo co do swego powstania historycznego jest owocem bądź siły, bądź przebiegło-

⁹⁰⁾ Idem (IV, 4).

⁹¹⁾ Por. początek drugiej części tej rozprawy, także twierdzenie, iż „społeczeństwo powstające' stworzyło teren do najstraszniejszego stanu wojny“ (Idem, Oeuvres complètes, Tome I, str. 114).

Rousseau nie określa dokładnie momentu powstania społeczeństwa („Discours sur l'inégalité“ jest hipotezą historyczną, nie teorią prawną), skutkiem czego charakter prawny tego procesu nie jest dla niego samego jasny. Nie ulega wątpliwości, iż powstanie społeczeństwa w rozumieniu Rousseau'a nie odbyło się w formie przedstawionej w „Contrat social“. Mimo to znajdujemy w „Discours sur l'inégalité“ ustępy, stwierdzające, iż Rousseau wyobrażał sobie powstanie społeczeństwa nie tyle w formie siły i przemocy, ile w formie przystania wszystkich, którzy nie zdawali sobie sprawy, co czynią, powierzając władzę pewnym osobnikom.

ści, stanowi często powtarzającą się myśl ukrytą w jego rozprawach społeczno - politycznych. W „Contrat social“, krytykując Grotiusa, twierdzi Rousseau, iż „uczonne badania nad prawem publicznem są często jedynie historją dawnych nadużyć“⁹²).

Zupełnie określonego jednak poglądu na to, w jaki sposób powstało społeczeństwo i władza zwierzchnicza, Rousseau nie posiada i najbardziej odpowiada charakterowi jego pism pod tym względem przyznanie wypowiedziane na początku „Contrat social“: „*Je l'ignore!*“

Natomiast podkreśla Rousseau bardzo dobitnie, że siła nie może tworzyć prawa i że bez względu na to, w jaki sposób powstało w rzeczywistości społeczeństwo, prawo istotne może mieć tylko jedną podstawę legalną.

„Gdyby nawet rządy społeczne wzięły początek od władzy samowolnej, to władza ta, będąc z natury swej nielegalną, nie może służyć za podstawę dla praw społecznych, ani też dla równości instytucyj“⁹³).

Rousseau zwraca się bardzo ostro przeciw tym, którzy chcą prawo opierać na *faktach*, normę na rzeczywistości empirycznej

⁹²) „Contrat social“ (I, 2, Note).

⁹³) „Discours sur l'inégalité parmi les hommes“ (Oeuvres, Tome I, str. 120).

nej. Mówiąc o Grotiusie zarzuca mu, iż „stałą metodą jego rozumowania jest oparcie prawa na fakcie; możnaby znaleźć metodę konsekwentniejszą, ale niepodobna znaleźć korzystniejszej dla tyranów“⁹⁴).

W „Emilu“ przystępując do edukacji politycznej swego wychowanka, wyraża się Rousseau w sposób następujący:

„Prawa! Gdzież są one? Widziałeś wszędzie pod tem mianem jedynie panowanie interesów prywatnych oraz namiętności ludzkich“⁹⁵).

Że fakta nie mogą służyć dla Rousseau'a za podstawę prawa, świadczy porównywanie przez niego ugrupowań przymusowych ze społeczeństwem.

„Gdybym przyznał to wszystko, czemu dotychczas przeczyłem, zwolennicy despotyzmu nie poszliby dalej. Istnieje bowiem zawsze wielka różnica pomiędzy opanowaniem masy, a rządzeniem społeczeństwem. Gdyby nawet rozproszone jednostki zostały stopniowo poddane władzy jednego, bez względu na ich ilość, widziałbym tam pana i niewolników, ale nie widziałbym narodu i zwierzchnika. Jest to, jeżeli o to chodzi,

⁹⁴) „Contrat social“ (I, 2).

⁹⁵) „Emile“ (liv. V, — Oeuvres, Tome II, str. 445).

agregacja, ale nie asocjacja. Niema tam ani dobra publicznego, ani ciała politycznego⁹⁶).

Rousseau zatem nie myśli opierać prawa na faktach, z czego możnaby wnioskować a priori, że umowa społeczna, służąca za podstawę prawa naturalnego, nie jest przez niego pojęta, jako fakt historyczny.

Potwierdza to sam Rousseau, mówiąc o podstawach swojej teorii i porównując ją do rozważań Montesquieu.

„Jedynym ze współczesnych, zdolnym do stworzenia tej wielkiej nauki (prawa politycznego) był sławny Montesquieu. Nie poważył się on jednak traktować *zasad* (*principes*) prawa politycznego i zadowolnił się omawianiem prawa pozytywnego rządów ustalonych. Ale niema na świecie rzeczy bardziej różnych, jak te dwa rodzaje badań⁹⁷).

Rozumiemy teraz, dlaczego Rousseau zatytułował swoje dzieło: *Principes du droit politique* (zasady prawa politycznego). Zagadnienie zasad prawno - politycznych uważał on nie tylko za niezależne od prawa pozytywnego, ale także za niezbędny *pruis* tych ostatnich badań. Ażeby należycie sądzić o tem, co jest, należy wiedzieć, co być powinno. Jest to jedna z kardynalnych za-

⁹⁶) „Contrat social“ (I, 5).

⁹⁷) „Emile“ (liv. V, — Oeuvres, Tome II, str. 430).

sad Rousseau'a, powtarzana wielokrotnie w różnych dziełach.

W „Lettres de la montagne“ określa Rousseau jeszcze wyraźniej charakter swych rozważań, zawartych w „Contrat social“, stwierdzając, iż są to reguły powinności, nie zaś rzeczywistości.

„Stwierdzono bardzo słusznie, że książka moja (Contrat social), w której nie wychodzę poza tezę ogólną, winna być zaliczana do rzędu tych rozpraw, które traktują o prawie naturalnem i politycznem⁹⁸⁾, które zawsze sprzedawano publicznie w mieście, bez względu na to, jaką się zasadę ustala i jakie się przekonanie popiera. Nie jestem jedynym, który, dyskutując kwestje polityczne zapomocą abstrakcyj, może je traktować z pewną śmiałością. Nie każdy to czyni, ale każdy ma do tego prawo⁹⁹⁾).

Przeciwko historycznemu traktowaniu umowy społecznej świadczy dalej forma, w jakiej zaczyna Rousseau główny rozdział swego dzieła: „Suponuję, iż ludzie doszli do tego punktu...“¹⁰⁰⁾. Świadczą także „Wyznania“ samego Rousseau'a, który

⁹⁸⁾ Rousseau rozróżnia tu filozofję prawa od polityki.

⁹⁹⁾ „Lettres écrites de la montagne“ (Lettre VI-me).

¹⁰⁰⁾ „Contrat social“ (I, 6).

opisuje, w jaki sposób doszedł do zajęcia się zagadnieniami politycznymi.

„Studując historję moralności przekonałem się, że wszystko zależy w zupełności od polityki i że każdy naród zawsze tem zostanie, czem go zrobi jego rząd. W ten sposób wielkie zagadnienie najlepszego rządu z możliwych wydawało mi się sprowadzać do następującego: Jaką jest natura rządu, zdolnego wytworzyć naród najbardziej cnotliwy, oświecony, mądry, najlepszy wreszcie, w najszerszem tego słowa znaczeniu?“¹⁰¹).

Gdyby ktokolwiek, mimo dowodów powyższych, miał jeszcze wątpliwości co do charakteru metodologicznego „Umowy społecznej“, to powinien go przekonać ostatecznie ustęp, znajdujący się w manuskrypcie pierwotnym „Contrat social“, gdzie Rousseau zupełnie kategorycznie zastrzega się przeciw historycznemu pojmowaniu jego rozprawy¹⁰²).

„Istnieją tysiące sposobów zbierania ludzi, ale tylko jeden ich zjednoczenia. Dla-

¹⁰¹) „Confessions“ (II, 9).

¹⁰²) Manuskrypt ten znajduje się od 1882 r. w bibliotece genewskiej (jako zapis rodziny Moultau) i stanowi bardzo cenny materiał dla znajomości poglądów politycznych Rousseau'a, gdyż zawiera wiele myśli przez niego nieopublikowanych. Został on bardzo starannie wydany w 1896 r. przez E. Dreyfus-Brissac. Data tego manuskryptu nie jest ustalona.

tego daję w tej pracy jedynie metodę tworzenia społeczeństw politycznych, aczkolwiek w mnóstwie ugrupowań, które istnieją pod tem mianem, niema być może dwóch, któreby się utworzyły w ten sam sposób i żadnego, któreby tak powstało, jak ja to ustaliłem. Ale ja szukam prawa i rozumu i nie dyskutuję nad faktami¹⁰³⁾.

Wreszcie w nieopublikowanym przez Rousseau'a manuskrypcie¹⁰⁴⁾ znajdujemy następującą uwagę, dotyczącą charakteru tej pracy (której wiele części przeszło do „Contrat social“).

„Należy przedewszystkiem utworzyć sobie o istocie ciała politycznego pojęcie dokładniejsze, niż to dotychczas czyniono. Należy pamiętać, że chodzi tu mniej o historję i fakta, niż o prawo i sprawiedliwość i że pragnę tu badać rzeczy raczej ze względu na ich naturę, niż nasze przesady¹⁰⁵⁾.”

Dochodzimy zatem do wniosku, że idea „umowy społecznej“ Rousseau'a nie jest bynajmniej faktem historycznym, tylko postulatem rozumowym, nie stwierdzeniem empirycznym, ale ideą regulatywną. Jest to zasada kierownicza, tworząca kryterjum praw-

¹⁰³⁾ Manuscrit de Genève (liv. I, chap. 5).

¹⁰⁴⁾ Pod tytułem: „Que l'état de guerre nait de l'état social“ — znajduje się w bibliotece w Neuchatel.

¹⁰⁵⁾ Chap. „De l'état social“.

ności ustroju społecznego. Linja wytyczna, stanowiąca podstawę legitymującą porządku prawnego. Rozpatrywaną przeto i krytykowaną być może ze stanowiska wartości filozoficznej, nie zaś prawdy historycznej. Jest bowiem wyrazem *idei prawnej*, nie zaś faktów przeszłości. Zajmuje się prawem istotem, prawem naturalnem, nie zaś normami przymusowemi, mającemi miejsce w rzeczywistości doświadczalnej.

Umowa społeczna R o u s s e a u'a nie polega na faktycznem oświadczeniu woli, tylko wpływa bezpośrednio z podstawowej zasady istoty ludzkiej. Nie jest to wola empiryczna, ale raczej racjonalna. Stąd treść tej umowy może być określoną a priori w sposób powszechnie obowiązujący.

Jeżeli, jak widzieliśmy poprzednio, właściwy charakter „umowy społecznej“ R o u s s e a u'a był i jest do dnia dzisiejszego tak często zapoznawany, to z drugiej strony stwierdzić należy, iż umysły głębsze i krytyczniejsze już oddawna zdawały sobie sprawę z potrzeby odmiennego ujmowania tej teorii. Dotyczy to przedewszystkiem pisarzy, odbywających gruntowne i sumienne studia nad twórczością R o u s s e a u'a (a są oni znacznie mniej liczni, niż się zwykle przypuszcza) i orjentujących się lepiej w spo-

sobie brania rzeczy przez genewskiego myśliciela.

Podczas gdy strona praktyczno - polityczna teorii Rousseau'a znalazła silny odgłos na gruncie francuskim, stroną filozoficzną zajęto się bardziej na terenie niemieckim. Już J. G. Fichte w swych ciekawych rozważaniach nad rewolucją francuską protestuje przeciw rozpowszechnionemu wtedy historycznemu pojmowaniu „umowy społecznej“ Rousseau'a. „Trzeba „Contrat social“ dotknąć bardzo pobieżnie lub też znać go z cudzych cytatach, ażeby w nim znaleźć, iż społeczeństwo polityczne opiera się na umowie w czasie. Rousseau w całym swym dziele szuka prawa, nie zaś faktu“¹⁰⁶).

Jeszcze przed 40-tu laty jeden z najsuwnienniejszych badaczy Rousseau'a, mianowicie F. B r o c k e r h o f f, zwracał uwagę na niewłaściwość pojmowania jego umowy społecznej w sposób historyczny¹⁰⁷). Jednak

¹⁰⁶) J. G. Fichte „Beiträge zur Berichtigung der Urtheile über die französische Revolution“, 1793 (Ks. I, roz. 1).

¹⁰⁷) „Jak często czytamy jeszcze teraz, nawet w dziełach wybitnych pisarzy politycznych, że Rousseau oparł państwo na dobrowolnej zgodzie, wbrew wszelkiemu doświadczeniu historycznemu. A przecież powiada on wręcz, iż może nigdy nie zostało społeczeństwo w drodze umowy utworzone, podczas gdy uznaje on i stwierdza prawie wszystkie sposoby fak-

dopiero w nowszych czasach, wobec żywszego ruchu w dziedzinie badań nad filozofją polityczną Rousseau'a, zaznaczony został silnie i wyraźnie historyczny charakter jego konstrukcji. Uczynił to przede wszystkim R. Stämmler, którego zapatrywanie wywarło znaczny wpływ na późniejszych badaczy¹⁰⁸).

W najnowszych czasach filozoficzny charakter „Contrat social“ został uznany tycznego powstania. (F. B r o c k e r h o f f „J. J. Rousseau, sein Leben und seine Werke, 1873/4, Bd. 3, str. 152).

¹⁰⁸) „Nie mogę tu zajmować się bliżej elementarnem nieporozumieniem, jakoby „Umowa społeczna“ była przedstawiona, jako fakt historyczny i dlatego powinna przez badanie historyczne znaleźć swoje potwierdzenie lub zaprzeczenie. Jest to zupełnie błędne. „Umowa społeczna“ jest filozoficznym wyrazem idei prawnej i pragnie dostarczyć powszechnie wartościowego sprawdzianu, według którego może i powinien być oceniany każdy państwowo usankcjonowany przepis. Norma prawna jest wówczas uzasadnioną w swej treści, jeżeli odpowiada umowie społecznej. Jeżeli umowa społeczna — nie jako przyczyna historyczna powstania porządku prawnego, ale jako cel idealny — będzie miana stale na oku oraz w szczegółach urzeczywistniana, powstanie wówczas prawo, podlegając któremu ludzie złączeni prawnie będą jednak żyć na wolności. W ten sposób stał się „Contrat social“ hasłem liberalizmu. (R. Stämmler „Theorie des Anarchismus“, 1894, str. 14).

Zaznaczam nawiasem, że połączenie „Contrat social“ z liberalizmem uważam za błędne.

przez licznych pisarzy. Na stanowisku tem stoją Liepmann i Haymann, autorowie dwóch najobszerniejszych monografij o filozofji prawa Rousseau'a¹⁰⁹), rozwija je Beaulavon, najlepszy komentator „Contrat social“¹¹⁰), obszernie uzasadnia na podłożu historycznym del Vecchio¹¹¹), akceptują filozofowie Höffding i Hensel¹¹²). Wreszcie dwaj wybitni uczeni z dziedziny prawa publicznego Esmein i Jellinek potwierdzają to swoim autorytetem¹¹³). Nawet głośni krytycy Rousseau'a: Lemaitre i Faguet nie skierowują swych zarzutów ze stanowiska prawdy historycznej¹¹⁴).

¹⁰⁹) M. Liepmann „Die Rechtsphilosophie des Jean Jacques Rousseau“, 1898, str. 95 i nast.; F. Haymann „Jean Jacques Rousseau's Sozialphilophie“, 1898, str. 58 i nast.

¹¹⁰) G. Beaulavon, wstęp do nowego wydania „Contrat social“ (1914), str. 14 i nast.

¹¹¹) G. del Vecchio „Su la teoria del contratto sociale“, 1906, str. 83 i nast.

¹¹²) H. Höffding „Rousseau und seine Philosophie“, 1910, str. 129 i nast.; P. Hensel „Rousseau“, 1907, str. 37 i nast.

¹¹³) A. Esmein „Eléments de droit constitutionnel“, 1909, str. 226; G. Jellinek „Allgemeine Staatslehre“, 1905, str. 204.

¹¹⁴) J. Lemaitre „Jean - Jacques Rousseau“, 1907; E. Faguet „Rousseau penseur“, 1912. Z niehistorycznego charakteru „Contrat social“ zdaje sobie

Przeważna część pisarzy powyższych traktuje „Umowę społeczną“ Roussea'u'a jako kryterjum idealne prawności ustroju społecznego, jako wzór społeczeństwa, realizującego ideę prawną. Odmienne jednak pojmuje tę konstrukcję Haymanna, który uważa ją za podstawę prawa pozytywnego (nie idealnego, naturalnego). „Umowa społeczna jest podstawą nauki o pojęciu prawa pozytywnego, jako obowiązującej regulacji przymusowej, której treść specyficzną nie uzyskuje się przez dedukcję logiczną z naczelných zasad rozumowych (prawo naturalne), ale określa się w sposób kategori czny przez przypadkowość nakazu ludzkiego. Nauka o pojęciu prawa pozytywnego i powszechnie wartościowych warunkach możliwości jego przedmiotu — to jest sens i treść prawa politycznego Roussea'u'a“¹¹⁵). Zdaniem Haymanna normy nie oparte na idei „umowy społecznej“ nie są dla Roussea'u'a wogóle prawem, nawet prawem pozytywnem.

sprawę S. Askenazy, jednak czyni z tego zarzut Roussea'u'owi twierdząc, iż „obadwa te zagadnienia są nierozłączne“ (?) („Studja historyczno - krytyczne“, 1897, str. 53).

¹¹⁵) F. Haymann „Jean Jacques Rousseau's Sozialphilosophie“, 1898, str. 68.

Jest to pogląd zupełnie chybiony. Nie licuje on z ogólnym charakterem twórczości Rousseau'a i z podkładem idealnym jego „Contrat social“. Pozostaje w rażącej sprzeczności z wypowiedzianem przez Rousseau'a wielokrotnie przekonaniem o szacunku wobec ustaw pozytywnych. W pisanym pod koniec swego życia „Dialogach“ podkreśla Rousseau wyraźnie swoją uległość wobec ustaw i konstytucyj narodowych, tudzież wstręt do rewolucji i spisków wszelkiego rodzaju¹¹⁶). W „Lettres de la montagne“ występuje ostro przeciw konfiskacie swoich pism, powołując się na obowiązujące ustawy i tradycje narodowe. W VI-ym liście zalicza wyraźnie swoją pracę do rzędu rozpraw traktujących o prawie naturalnem. Słusznie zwraca uwagę prof. Bouvier (jeden z lepszych znawców Rousseau'a) na to, iż Rousseau, głosząc pewne zasady, uznawał jednak konieczność ich modyfikacji i dostosowania do warunków konkretnych¹¹⁷). Dowodem tego mogą służyć projekta ustawodawcze dla Korsyki i Polski. Świadczy to o charakterze idealnym jego konstrukcji oraz o tem, że

¹¹⁶) „Rousseau juge de Jean-Jacques“ (Troisième Dialogue, Oeuvres, Tome IX, str. 287).

¹¹⁷) B. Bouvier „Jean-Jacques Rousseau“, 1912, str. 341.

teoria „umowy społecznej“ dotyczy prawa naturalnego, idealnego, które winno służyć za regulatyw filozoficzny ogólny dla oceny działającego konkretnie prawa pozytywnego.

VI.

Stwierdziliśmy wyżej, iż dokładniejsze zbadanie twórczości Rousseau'a wykazuje niezbicie, że umowa społeczna nie była przez niego skonstruowana pod kątem widzenia historycznym, ale oznacza ideę filozoficzną regulatywną (normatywną). Pojmowanie to znajduje coraz więcej uznania w świecie naukowym i może być obecnie uważane za dominujące, przynajmniej w kołach specjalistów.

Bardziej spornem jest zagadnienie, dotyczące treści umowy społecznej Rousseau'a, jej konsekwencji wewnętrznej oraz zgodności z całokształtem poglądów genewskiego myśliciela.

Powiedzieliśmy poprzednio, że prawo naturalne Rousseau'a pozostaje w ścisłym związku z całokształtem jego systemu. Jest ono wpływem jego etycznego poglądu na świat. Podstawy etyki Rousseau'a (szczęśliwość i cnota) wraz z naczelnymi postulatami społeczno - moralnymi (wolność i równość) zostały przeniesione na ideę „pra-

wa naturalnego“. Nastąpiło to w formie przyjęcia za podstawy prawa naturalnego „użyteczności i sprawiedliwości“, a za dwa naczelné postulatory prawno-etyczne „wolności i równości“.

Ponieważ R o u s s e a u uznaje konieczność życia społecznego¹¹⁸), przeto powstaje pytanie, w jaki sposób można pogodzić tę konieczność z zaznaczonymi postulatami wolności i równości, obowiązującymi wszystkich ludzi? R o u s s e a u formułuje problem w sposób następujący:

„Znaleźć formę zrzeszenia, któraby brońiła i chroniła całą mocą wspólną osobę i dobra każdego zrzeszonego i dzięki której każdy, jednocząc się ze wszystkimi, słuchałby tylko siebie i pozostał równie wolnym, jak poprzednio“¹¹⁹).

Rozwiązaniem problemu jest umowa społeczna. Warunki tej umowy są tak określone przez naturę tego aktu, że najmniejsza ich modyfikacja czyni cały akt nieważnym. Wszelka zmiana oznacza złamanie umowy społecznej, a wówczas każdy wchodzi w swe pierwotne prawa i odzyskuje wolność natu-

¹¹⁸) „Contrat social“ (I, 6), także „Discours sur l'inégalité parmi les hommes“ (Oeuvres, Tome I, str. 105 i nast.) oraz „Manuscrit de Genève“ (liv. I, chap. 1).

¹¹⁹) „Contrat social“ (I, 6).

ralną, tracąc wolność cywilną, dla której rzekł się tamtej.

Warunki te polegają na zupełnem oddaniu się każdego zrzeszonego ze wszystkimi jego prawami społeczeństwu. „Każdy z nas oddaje swoją osobę i całą swą potęgę do rozporządzenia ogółu pod naczelnem kierownictwem woli powszechnej, staje się natomiast każdy członkiem ogółu, jako część niepodzielna całości“¹²⁰).

W ten sposób zostaje zrealizowany postulat *równości*. Ponieważ każdy się oddaje w całości, przeto sytuacja jest równą dla wszystkich i nikt nie ma interesu czynić ją uciążliwą dla innych. Każdy oddając się wszystkim nie oddaje się nikomu, gdyż niema żadnego zrzeszonego, nad którym nie uzyskałoby się tych samych praw, które mu się względem siebie odstępuje. Zyskuje się więc ekwiwalent wszystkiego, co się traci, i więcej siły dla zachowania tego, co się posiada.

Ponieważ aljenacja praw ze strony każdego zrzeszonego następuje bez zastrzeżeń, przeto nikt nie może pretendować do jakichkolwiek praw indywidualnych i przeciwstawić je władzy państwowej. Niema bowiem żadnego wspólnego zwierzchnika, któryby

¹²⁰) Idem (I, 6).

mógł decydować przy konfliktach pomiędzy indywiduum a ogółem. Gdyby pozostawiono jakiegokolwiek prawa jednostkom, każdy, będąc poniekąd swoim własnym sędzią, pretendowałby wkrótce zostać nim we wszystkim. Stan natury zostałby zachowany i zrzeszenie stałoby się z konieczności próżne lub tyraniczne¹²¹).

¹²¹) Stanowisko to jest przeciwieństwem teorii Locke'a, który uważa, iż jednostka, przystępując do społeczeństwa, odstępuje mu tylko tyle swej wolności, ile jest niezbędnem dla istnienia i należytego funkcjonowania społeczeństwa. Zachowuje natomiast nietykalne prawo do życia, wolności i majątku i głównym celem społeczeństwa jest właśnie zabezpieczenie tych praw indywidualnych. Stąd teoria Rousseau'a stała się ewangelją demokracji politycznej, nie zaś liberalizmu. Liberalizm polityczny nawiązuje swój punkt wyjścia raczej do Locke'a, niż do Rousseau'a i powzięte w duchu liberalnym Deklaracje praw (amerykańskie i francuska) mówią o indywidualnych prawach człowieka, nietykalnych dla władz państwowych.

Rousseau wprawdzie twierdzi, iż nie jest to zrzeczenie się rzeczywiste, gdyż sytuacja jednostki staje się w stanie społecznym korzystniejszą, ale jest to punkt widzenia utylitaryzmu społecznego, co do którego mogą być zdania rozmaite. Ze stanowiska konstrukcji filozoficznej zupełna negacja praw indywidualnych jest niewątpliwie stanowiskiem antyliberalnym. Spotkała się ona z ostrą krytyką całego obozu liberalnego. (Por. P. Janet „Histoire de la science politique“, 1887, Tome II, str. 429, oraz E. Faguet „Rousseau pensur“, 1912, str. 334 i nast. Bardzo zrzęcznie, acz-

Że zupełne oddanie się każdego obywatela ogółowi wytwarza sytuację równą dla wszystkich, jest rzeczą zrozumiałą. Ale w jaki sposób uzasadnić zachowanie *wolności* człowieka, skoro musi on zrzec się wszelkich praw indywidualnych?

Pogodzenie wolności człowieka z treścią umowy społecznej wynika ze specyficznego

kolwiek bezskutecznie, broni Rousseau'a G. del Vecchio „Su la teoria del contratto sociale“, 1906, str. 93 i nast.).

Analogiczne do Rousseau'a stanowisko zajął później E. Kant: „Nie można mówić: człowiek w państwie poświęcił część swojej przyrodzonej wolności zewnętrznej dla pewnego celu, gdyż opuścił on w zupełności swoją dziką, nieunormowaną wolność, ażeby swoją wolność wogóle odnaleźć znowu niezmnieszoną w prawnej zależności, to jest w prawnym stanie; bo ta zależność wypływa z jego własnej woli ustawodawczej“. (Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre' 1797, § 47).

Błędnie rozumie Rousseau'a P. Chmielowski, który twierdzi, że „wszechwładca ma tylko jedno ograniczenie: musi ściśle odróżniać obowiązki obywatela od przyrodzonych praw człowieka“ („Rousseau“, 1878, str. 28). Jak zaznaczyliśmy wyżej *signum specificum* teorii Rousseau'a stanowi brak jakichkolwiek ograniczeń prawnych dla zwierzchnika.

H. Rodet widzi stałe wahanie Rousseau'a pomiędzy liberalizmem a absolutyzmem państwowym, nie umie jednak tego należycie uzasadnić. („Le Contrat social et les Idées politiques de J. J. Rousseau“, 1909, str. 97 i nast.).

pojmowania wolności przez Rousseau'a. Nie jest to bynajmniej wolność robienia wszystkiego, co się nam podoba. Wolność i niezależność nie tylko nie są jednoznaczne, ale nawet wzajemnie się wykluczają.

„Naprawdę chciano utożsamiać niezależność i wolność. Są to dwie rzeczy tak różne, że się wzajemnie wykluczają. Gdyby każdy czynił, co mu się podoba, popełniałby często to, co się nie podoba innym i wówczas nie mielibyśmy państwa wolnego. Wolność mniej polega na przejawianiu swojej woli, jak na tem, by nie podlegać cudzej. Naprawdę wolną jest tylko ta wola, której nikt nie ma prawa stawiać oporu. Przy ogólnej wolności nikt nie ma prawa czynić tego, co mu jest zakazane przez wolność innego¹²²⁾. Prawdziwa wolność nie jest nigdy względem siebie destrukcyjną. W ten sposób wolność bez sprawiedliwości byłaby prawdziwą sprzecznością¹²³⁾).

W stanie natury również człowiek nie jest niezależny, gdyż podlega prawom przy-

¹²²⁾ Wpływ tego pojmowania znajdujemy w definicji Kanta: „Prawo jest to ogół warunków, przy których samowola jednego da się połączyć z samowolą innych według ogólnej zasady wolności“. (Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, 1797, Einleitung).

¹²³⁾ „Lettres écrites de la montagne“ (Lettre VIII-me, — Oeuvres, Tome III, str. 227).

rodniczym, które panują wszechwładnie nad wszystkimi. W stanie społecznym wolność zostaje zachowana wówczas, kiedy obywatel nie podlega innym ludziom, tylko prawu. Naród jest wówczas wolny, bez względu na formę rządów, kiedy w tym, kto rządzi, nie widzi człowieka, ale organ prawa.

Rozumiemy teraz, co miał na myśli Rousseau w liście do Mirabeau, formułując swoje stanowisko polityczne w sposób następujący: „Oto w mych starych myślach wielki problem polityki — znaleźć taką formę rządu, któraby postawiła prawo ponad człowiekiem“¹²⁴).

Wolność zatem dla Rousseau'a, jest to niepodleganie innym ludziom. W „Contrat social“ znajdujemy definicję wolności, która brzmi następująco: „Wolność jest to posłuszeństwo prawu, które się sobie przepisało“¹²⁵). Wynika stąd, iż w stanie społecznym, który nie da się pomyśleć bez zależności, wolność polega na posłuszeństwu prawu, w którego tworzeniu bierze się udział.

Widzimy więc, że wobec takiego pojmowania wolności przez Rousseau'a zaznaczona wyżej treść umowy społecznej reali-

¹²⁴) „Lettre au Marquis de Mirabeau“, z 26 lipca 1767 r.

¹²⁵) „Contrat social“ (I, 8).

zuje nie tylko postulat równości, lecz również postulat wolności. Każdy bowiem, zrzekając się wszelkich swych praw na korzyść społeczeństwa, staje się jednocześnie czynnikiem prawo tworzącym, równorzędnym z innymi obywatelami. W tym właśnie najbardziej istotnym warunku umowy społecznej (równy udział w rządach) znalazł swój wyraz postulat niepozbywalnej wolności człowieka, stanowiący zamię charakterystyczne teorii Rousseau'a, w przeciwieństwie do jego poprzedników¹²⁶).

Niesłusznie zarzuca Faguet Rousseau'owi, iż wolność u tego ostatniego oznacza właściwie równość, gdyż polega na równej wszystkich członków społeczeństwa zależności¹²⁷). Jest to przeoczenie tego zasadniczego dla konstrukcji Rousseau'a elementu, iż postuluje on zależność jedynie od siebie samych, od prawa wytwarzanego przez wszystkich. Rządzący i rządzeni w systemie Rousseau'a *muszą* być identyczni i to właśnie stanowi o ich wolności. Skutkiem

¹²⁶) Trącinie zaznacza G. Roszkowski, że „nauka Rousseau'a była wielką reakcją przeciwko systematowi politycznemu wypowiedzianemu treściwie w słowach: L'état c'est moi!“ („O istocie i znaczeniu filozofii prawa“, 1871, str. 50).

¹²⁷) E. Faguet „Rousseau penseur“, 1912, str. 346 i nast.

tego dla Rousseau'a jedyną prawną formą rządów jest *rzeczpospolita*.

Możnaby postawić Rousseau'owi inny zarzut, bardziej uzasadniony, mianowicie że traktuje on wolność człowieka ze stanowiska *ilościowego*, kwantytatywnego, podczas gdy liberalizm i indywidualizm współczesny staje na punkcie widzenia *jakościowym*, kwalitatywnym. Rousseau każe jednostce zrzec się wszystkich praw indywidualnych i wzamian zato daje jej prawo do udziału w rządach, twierdząc, iż jednostka nic na tem nie traci, gdyż odzyskuje wszystkie swe prawa w innej formie — jako czynnik prawo tworzący. Jest to stanowisko *ilościowe*. Traci się całą wolność i odzyskuje się całą — tylko w innej formie.

Natomiast indywidualizm współczesny zwraca przede wszystkim uwagę na *jakość* wolności. Uważa on, iż wolność od ingerencji państwowej jest czemś jakościowo odmiennem, niż wolność, jako udział w rządach państwowych. Zamiana pierwszej na drugą nie jest zamianą rzeczy równorzędnych i równie wartościowych. Traci się inną wolność, a inną się zyskuje¹²⁸).

Stanowisko Rousseau'a łączy się z jego ideą „woli powszechnej“ w znaczeniu

¹²⁸) Por. Benjamin Constant „De la liberté des anciens comparée à celle des modernes“, 1819.

supraempirycznym (woli rozumnej) oraz z przekonaniem (złudzeniem), że zwierzchnictwo narodowe będzie zawsze tej woli wyrazem. Kwestji tej jednak rozwijać tutaj nie będziemy, gdyż chodzi nam jedynie o zdanie sobie sprawy z naczelných podstaw jego konstrukcji politycznej.

Ażeby wolność była zagwarantowaną w zupełności i żaden człowiek nie podlegał drugiemu, władza ustawodawcza musi nie tylko być wykonywaną przez wszystkich, ale również mieć za swój *przedmiot* normy ogólne, odnoszące się do wszystkich (*actes généraux*). Nie może ona tworzyć uchwał dotyczących poszczególnego człowieka lub poszczególnych grup społecznych. Ustawy muszą być wyrazem „woli powszechnej“ oraz zawierać „przedmiot powszechny“, do wszystkich się odnoszący. W ten sposób każdy, biorąc udział w działalności ustawodawczej, decyduje również o sobie. Każdy jest własnym ustawodawcą i podlega prawu, które sobie przepisał¹²⁹).

¹²⁹) „Contrat social“ (II, 6). Por. poprzednio zaznaczoną definicję „wolności“ przez Rousseau'a (na str. 136).

„Pojęcie wolności u Rousseau'a“ zdaniem F. Berolzheimer'a „oznacza wolność ogółu od tyranji, ale równocześnie skrępowanie jednostki przez społeczeństwo. Zupełnie jak socjalizm współczesny!“

Władza wykonawcza, przeciwnie, może wydawać tylko przepisy poszczególne (actes particuliers) i pozostaje w ciągłej zależności od władzy zwierzchniczej (władzy ustawodawczej). Władza wykonawcza, bez względu na to, czy tworzy ją monarcha, czy też grupa obywateli (arystokracja, demokracja), jest zawsze podwładną zwierzchnikowi (całemu ludowi), jest jedynie depozytariuszem władzy, która mu może być w każdej chwili odebrana¹³⁰).

Dla zawarcia umowy społecznej trzeba zgody jednomyślnej i nikt nie może być zmuszony do przystąpienia, ani też nie ma odnośnego obowiązku (przeciwieństwo do K a n t a). Dla funkcjonowania jednak władzy ustawodawczej wystarcza zwykła większość, która reprezentuje „wolę powszechną“. Nie jest więc koniecznym dla „woli powszechnej“, żeby była jednomyślną, ale niezbędnym jest, by wszystkie głosy zostały policzone. Wszelkie pominięcie choćby jednego obywatela, wyklucza powszechność, a więc i prawnosć woli¹³¹). Jest to stanowisko skrajnego *demokratyzmu*.

(„System der Rechts- und Wirtschaftsphilosophie“, Zweiter Band, 1905, str. 172).

¹³⁰) „Contrat social“ (III, 1).

¹³¹) Idem (II, 2).

Rousseau nie dopuszcza możliwości prawnej *przedstawicielstwa*. Wola nie daje się reprezentować i musi być przejawiona osobiście. Teoria Rousseau'a przedstawia uzasadnienie *referendum*, jako jedynej legalnej formy funkcjonowania władzy ustawodawczej. Jest to klasyczny przejaw doktryny *zwierzchnictwa narodowego*¹³²).

Obok cech powyższych doniosłe znaczenie dla teorii Rousseau'a posiada okoliczność, iż konstrukcja jego, w przeciwieństwie do porzedników, nie zawiera dwóch elementów umowy społecznej (umowy konstytuującej i umowy o władzę). Zostaje tu zachowany i rozwinięty w całej pełni czynnik pierwszy (*pactum unionis*), czynnik drugi (*pactum subjectionis*) zostaje skasowany. Nie istnieje bowiem w konstrukcji Rousseau'a kategoria rządzących, odrębna od kategorii rzą-

¹³²) Rousseau zdawał sobie sprawę, że jest to możliwe tylko w małych państewkach. Był on zwolennikiem federacji małych organizmów politycznych. Przejawia się to również w „*Considérations sur le gouvernement de Pologne*“, przenoszących punkt ciężkości na sejmiki. Manuskrypt Rousseau'a, uzupełniający „*Contrat social*“ i rozwijający ideę federacji małych państw został powierzony przez niego ks. d'Antraignes, który go zniszczył w lipcu 1789 r. w obawie złych skutków na gruncie francuskim. Przyznaje się do tego, uzasadniając swój krok, w broszurze „*Quelle est la situation de l'Assemblée nationale?*“, 1790.

dzonych. Stąd umowa konstytuująca implikuje w sobie umowę o władzę, która nie przedstawia elementu odrębnego.

Gierke uważa to za cechę najbardziej charakterystyczną w teorii Rousseau¹³³). Jest to istotnie nowe stanowisko w rozwoju idei umowy społecznej. Grotius opierał na umowie o władzę specyficzną formę ustrojów państwowych. Locke zajmował się granicami władzy, udzielonej czynnikom rządzącym. Hobbes mówi o zobowiązaniu względem zwierzchnika obok obowiązku względem innych członków społeczeństwa. U Rousseau'a czynnik ten odpada, gdyż rozplywa się w umowie konstytuującej. Społeczeństwo nie zawiera wcale umowy o władzę, gdyż pozostaje samo władcą¹³⁴).

W związku z tem odmiennem ujęciem umowy społecznej pozostaje okoliczność, iż Rousseau nie zna granic władzy państwowej. Podkreśla on wielokrotnie, iż granice władzy zwierzchniczej są niemożliwe i niepotrzebne, gdyż zwierzchnik jest równocześnie poddanym, a żaden rozsądny człowiek nie zechce szkodzić sobie samemu¹³⁵). W ten

¹³³) O. Gierke „Johannes Althusius“, 1902, str. 91.

¹³⁴) Uznaje to również H. Rehm „Geschichte der Staatsrechtswissenschaft“, 1896, str. 258. Niesłusznie G. Jellinek „Allgemeine Staatslehre“, 1905, str. 205.

¹³⁵) „Contrat social“ (II, 4).

sposób Rousseau opiera się na czynniku psychologicznym, mianowicie egoizmie, właściwym naturze ludzkiej. Jest on pewien, że władza zwierzchnicza nigdy nie przekroczy granic użyteczności publicznej i pozostawia jej nieograniczoną kompetencję (przeciwieństwo do Locke'a).

Stanowisko to, jak wiemy, stanowi główny kamień obrazy ze strony krytyków obozu liberalnego, którzy zarzucają Rousseau'owi propagowanie *absolutyzmu państwowego*, stojącego w sprzeczności z indywidualistycznym punktem wyjścia¹³⁶). Znalazło ono również gorących obrońców, tło-

¹³⁶) Por. B. Constant „Cours de politique constitutionnelle“, 1836, Tome I, str. 166 i nast., Saint-Marc Girardin „Jean - Jacques Rousseau, sa vie et ses ouvrages“, 1875, Tome II, str. 356 i nast., P. Janet „Histoire de la science politique“, 1887, Tome II, str. 429 i nast., E. Faguet „Rousseau penseur“, 1912, str. 334 i nast.

Negacja granic władzy państwowej przez Rousseau'a jest powodem znanego sporu naukowego o stosunek jego doktryny do Deklaracji praw człowieka i obywatela. Por. G. Jellinek „Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte“, 1900, E. Boutmy „La déclaration des droits de l'homme“ (Annales d'Ecole des Sciences politiques, 1902), G. del Vecchio „La Dichiarazione dei diritti dell' uomo e del cittadino nella rivoluzione francese“, 1903, G. Meloni „La Dichiarazione dei diritti, lo stato di diritto e la riforma rivoluzionaria“, 1911.

maczących doktrynę Rousseau'a w sposób wolnościowy¹³⁷).

Co do nas, sądzimy, że stanowisko Rousseau'a jest logiczną konsekwencją zupełnego zrzeczenia się praw indywidualnych, jako zasadniczego warunku umowy społecznej. Łączy się ono z pojmowaniem przez Rousseau'a interesu powszechnego, jako elementu obiektywnego i niezmiennego. Nie podobna jednak zaprzeczyć, iż stanowisko to jest zgoła odmienne od punktu widzenia liberalnego. Teorię Rousseau'a, kładącą nacisk nie na zakres swobody indywidualnej, ale na momenta wspólne łączące społeczeństwo, tudzież uważającą zwierzchnictwo narodowe za instancję jedynie kompetentną do stwierdzenia interesu społecznego, możnaby określić, jako *solidaryzm demokratyczny*.

Nie będziemy wchodzić w tę kontrowersję, jak również w inne kwestje szczegółowe systemu Rousseau'a. Chodziło nam jedynie o wykazanie charakteru i zasadniczych elementów „Umowy społecznej“ na tle poprzedników Rousseau'a oraz w związku z całokształtem jego systemu filozoficznego.

¹³⁷) Zwłaszcza G. del Vecchio „Su la teoria del contratto sociale“, 1906, str. 93 i nast. oraz G. Beaulavon, wstęp do nowego wydania „Contrat social“ (1914 r.), str. 51 i nast.

Wyłożone powyżej cechy charakterystyczne „Umowy społecznej“ wykazują doniosłe znaczenie tej doktryny w historii filozofii prawa. Odrzucając pojmowanie historyczne i nadając swej konstrukcji charakter filozoficzny, Rousseau postawił ideę umowy społecznej na właściwym gruncie i zapewnił jej trwałą wartość filozoficzną. Stwierdzając niewzruszalne i niepozbywalne prawo człowieka do wolności, Rousseau przyczynił się potężnie do rozwoju prądów wolnościowych w czasach nowożytnych. Usuwając z umowy społecznej czynnik władzy państwowej, jako czegoś odrębnego od społeczeństwa, Rousseau rzucił podstawę teoretyczną dla *demokracji* współczesnej i dla idei *zwierzchnictwa narodowego*. Tem się tłumaczy ta doniosła rola polityczna, jaką odegrała jego teoria na gruncie francuskim. Tem się tłumaczy, że Rousseau został „ojcem duchowym rewolucji francuskiej“, jakkolwiek, według własnych słów, był zawsze „zdecydowanym przeciwnikiem rewolucyj i spisków wszelkiego rodzaju¹³⁸).

VII.

Ujęcie metodologiczne „umowy społecznej“ przez Rousseau'a stało się decydują-

¹³⁸) „Rousseau juge de Jean Jacques“ (Troisième Dialogue).

cem dla późniejszego rozwoju tej idei. Powołuje się na nią Fichte w swej pracy młodzieńczej¹³⁹⁾, akceptuje ją Kant, który, jak wiadomo, przejął w swej filozofji prawa bardzo wiele elementów z konstrukcji Rousseau'a. Kant podkreśla jeszcze wyraźniej charakter właściwy tego pojęcia pomocniczego.

„Akt, przez który naród konstytuuje się jako państwo, a właściwie tylko *idea tego aktu*, według której prawność państwa winna być pomyślana, stanowi *umowa pierwotna*, na zasadzie której wszyscy (omnes et singuli) w narodzie zrzekają się wolności zewnętrznej, ażeby ją znowu uzyskać, jako członkowie wspólnego społeczeństwa, to znaczy narodu rozważanego jako państwo (universi)¹⁴⁰⁾.”

Kant zdaje sobie dokładnie sprawę, że takiej umowy nigdy w rzeczywistości nie było¹⁴¹⁾. W innym miejscu twierdzi on, że

¹³⁹⁾ J. G. Fichte „Beiträge zur Berichtigung der Urtheile über die französische Revolution“, 1793.

¹⁴⁰⁾ Kant „Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre“, 1797, § 47.

¹⁴¹⁾ „Umowa ta (kontrakt pierwotny) nie powinna być bynajmniej rozpatrywana jako fakt... tylko jako idea rozumowa, która jednak posiada swoją niewątpliwą (praktyczną) rzeczywistość, mianowicie zobowiązuje ona każdego prawodawcę, ażeby wydawał swoje ustawy w ten sposób, jak gdyby wpływały one z połą-

z natury dzikich ludzi wnioskować można, iż początek społeczeństwa nastąpił w drodze gwałtu. Mimo to zachowuje pojęcie umowy pierwotnej, jako ideę rozumową, mającą uzasadnić stan prawny, czyli warunki pogodzenia zewnętrznej wolności jednego z wolnością innych. K a n t bowiem stoi na stanowisku autonomji rozumnej istoty ludzkiej, która jest własnym ustawodawcą. Idzie on jednak dalej, niż R o u s s e a u, uważając przystąpienie do społeczeństwa za nakaz rozumowy, za obowiązek, gdyż jedynie w społeczeństwie może być zrealizowana wolność. Skutkiem tego uważa on za możliwe zmuszanie jednostek do wypełniania obowiązków socjalnych, podczas gdy R o u s s e a u stoi na stanowisku niepozbawialnej wolności wystąpienia ze związku społecznego.

Wiek XIX był okresem upadku, a przynajmniej znacznego ograniczenia wpływów teoretycznych, „umowy społecznej”. Literatura Restauracji (Burke, Haller), powstanie szkoły historycznej (S a v i g n y,

czonej woli całego ludu, i aby każdego poddanego tak rozpatrywał, jak gdyby zgodził się ten ostatni również na tę wolę”. (Kant „Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“, 1793, rozdz. II: „Von Verhältnis der Theorie zur Praxis im Staatsrecht“).

Puchta), metafizyczne systemy impersonalistyczne (Hegel), a wreszcie ogólny upadek myśli filozoficznej w drugiej połowie XIX wieku — wszystko to nie sprzyjało rozwojowi tej idei. Nie znikła jednak w zupełności, przejawiając się sporadycznie u rozmaitych myślicieli. Spotykamy ją u Renouvier¹⁴²), także u Fouillée'ego¹⁴³), odgrywa ona pewną rolę w neokantyzmie prawnym - filozoficznym na terenie niemieckim. Idea „Sondergemeinschaft“ bowiem w teorii Stämmlera jest właściwie refleksiem „umowy społecznej“ w znaczeniu filozoficznym.

Wypadki sporne zaleca Stämmler rozstrzygać w ten sposób, że strony spór wiodące przeobraża się myślowo w społeczność odrębną i konstruuje się ją według zasad „słusznego prawa“. Idea „Sondergemeinschaft“ zawiera to w sobie, iż każdy uczestnik może żądać w stosunku do innych zarówno szacunku (Achtung), jak współudziału (Teilnehmen)¹⁴⁴). Nie wchodząc

¹⁴²) Ch. Renouvier „La science de la morale“, 1869.

¹⁴³) A. Fouillée „Science sociale contemporaine“, 1883.

¹⁴⁴) R. Stämmler „Die Lehre von dem richtigen Rechte“, 1902, str. 281 i nast.

w kwestję wartości tej konstrukcji¹⁴⁵), zaznaczamy jedynie, iż mamy tu częściowe zastosowanie i lekką modyfikację idei „umowy społecznej“ w jej charakterze nie historycznym, lecz racjonalistycznym.

Wreszcie w ostatnich latach widzimy odrodzenie idei „umowy społecznej“ w teorii solidarystów francuskich. Mamy tu na myśli doktrynę *quasi - umowy* (*quasi - contrat*), rozwijaną głównie przez Bourgeois¹⁴⁶), Bouglé¹⁴⁷) i Brunot¹⁴⁸). Idea quasi-umowy ma tu z jednej strony służyć do nadania obowiązkom jednostki w stosunku do społeczeństwa charakteru obowiązków *prawnych*, z drugiej — uzasadnić w stosunkach społecznych ingerencję państwa, udzielającego tym obowiązkom sankcji przymusowej.

Każdy człowiek, zdaniem Bourgeois, rodzi się dłużnikiem społeczeństwa. Korzysta on z rezultatów pracy i wysiłków wielu pokoleń, z talentów i poświęceń wielu

¹⁴⁵) Por. w tej mierze krytyczną rozprawę J. Makarewicza „Nauka Stammlera o prawie odpowiednim“ (Przegląd filozoficzny, 1905).

¹⁴⁶) L. Bourgeois „Solidarité“, 1912 (7 wyd.).

¹⁴⁷) Ch. Bouglé „Le solidarisme“, 1907.

¹⁴⁸) Brunot „La solidarité sociale comme principe des lois“ (C. r. de l'Académie des sciences morales et politiques, 1903).

jednostek, które przed nim istniały i które przyczyniły się do wytworzenia stanu cywilizacji współczesnej. Wynika stąd obowiązek zwrócenia tego długu (*dette sociale*) i przyczynienia się ze swej strony do usług społecznych. Prócz tego różnorodność sytuacji i korzyści na pewne jednostki wpływających wzbudza pytanie, czy podział taki jest słuszny i wytwarza obowiązek spłaty społecznej tego, co się danej jednostce nie należy.

Charakterystyczną cechą tej teorii jest okoliczność, iż zaznaczone wyżej obowiązki społeczne, uważane są za obowiązki *prawne*¹⁴⁹). W celu uzasadnienia tego solidaryści wprowadzają pojęcie *quasi-umowy*, zaczerpnięte z prawa cywilnego i zastosowane do filozofii politycznej. Prawo cywilne uznaje w pewnych wypadkach (np. niesłuszne wzbogacenie, *negotiorum gestio* bez upoważnienia, art. 1370—1381 kodeksu Napoleona) zobowiązanie, jak gdyby odnośna umowa została zawartą. Podobnie, zdaniem solidarystów, należy traktować zobowiązania społeczne. Należy rozpatrywać społeczeństwo tak, jak

¹⁴⁹) „Obowiązek społeczny nie jest jedynie obowiązkiem sumienia, ale oparty jest na prawie i nie można się zwolnić od niego bez złamania wyraźnej reguły sprawiedliwości“. (Bourgeois „Solidarité“, 1912, str. 65).

gdyby było ono wytworem umowy wolnych i równych jednostek. Obowiązki społeczne są wynikiem tej quasi - umowy, stają się obowiązkami prawnymi i państwo jest uprawnione do nadania im sankcji przymusowej. Ustawa, mówi Bourgeois, która reguluje stosunki między ludźmi, będzie jedynie interpretacją umowy, któraby powstała między nimi, gdyby się mogli porozumieć na podstawach wolności i równości¹⁵⁰).

Bouglé dodaje słusznie, iż przy określaniu treści tej quasi - umowy chodzi nie tylko o wolę *swobodną*, ale również o wolę *sprawiedliwą*. Nie chodzi bowiem o to, coby myślały jednostki w rzeczywistości, tylko o to, co powinnyby myśleć, jako istoty społeczne¹⁵¹).

Nie mamy zamiaru na tem miejscu rozwijać obszerniej teorii solidaryzmu i jego podstawy prawnej¹⁵²). Pragniemy jedynie podkreślić, iż pojęcie quasi - umowy, aczkolwiek zaczerpnięte z prawa cywilnego, jednak w zastosowaniu do całości życia społeczne-

¹⁵⁰) Ibidem, str. 61.

¹⁵¹) Bouglé „Le solidarisme“, 1907, str. 102.

¹⁵²) Nie wszyscy solidaryści akceptują ideę quasi-umowy. Odrzuca ją L. Duguit „Le droit social, le droit individuel et la transformation de l'Etat“, 1908, str. 8. (Por. studjum B. Winiarskiego „Teoria o prawie i państwie Duguit'a, Gazeta Sądowa warsz., Nra 24—29 z 1909 r.).

go uzyskuje specyficzną treść, będącą refleksem tradycyjnej idei „umowy społecznej“ w jej znaczeniu filozoficznym. Wprawdzie twórcy solidaryzmu tej łączności z Rousseauem się wyrzekają, ale wynika to z niedostatecznego zrozumienia bądź teorii Rousseau'a, bądź też charakteru metodologicznego własnej konstrukcji.

Bourgeois stara się wyraźnie sformułować różnicę pomiędzy teorią solidaryzmu, a doktryną „Umowy społecznej“ Rousseau'a. Obydwa systemy, zdaniem jego, mają tę cechę wspólną, że operują pojęciem społeczeństwa między ludźmi. Ale Rousseau dodaje do idei asocjacji w rzeczywistości istniejącej hipotezę umowy poprzedzającej, która określa warunki tej asocjacji. Pozatem przyjmuje on „stan natury“, stawiając człowieka na początku rzeczy i uważając wszelkie wady instytucyj społecznych za stopniowy rozstrój doskonałego stanu pierwotnego.

Otóż, w rzeczywistości na początku panuje siła brutalna, stanowiąca faktyczny punkt wyjścia i dopiero stopniowo, przez ewolucję przypadkowo sformowanych grup ku wyższemu stanowi inteligencji i moralności, powstaje idea dobrowolnej asocjacji, która wytwarza stan pokoju, oparty na umowie¹⁵³).

¹⁵³) Bourgeois „Solidarité“, 1912, str. 43 i nast.

Co do nas, sądzimy, że zaznaczona różnica jest tylko pozorną i wynika z tradycyjnego historycznego pojmowania „Umowy społecznej“ Rousseau'a. Wobec tego że, jak stwierdziliśmy poprzednio, teoria Rousseau'a nie przedstawia koncepcji historycznej, tylko ideę filozoficzną regulatywną, upada zaznaczone przeciwieństwo i pozorna różnica. W jednym i drugim wypadku mamy do czynienia z kryterjum praw i obowiązków społecznych, ze sprawdzianem legalności nakazów przymusowych, nie zaś z faktami przeszłości. W szczególności zapatrywanie Bourgeois, że quasi-umowa winna być tak rozpatrywana, jak gdyby została zawartą między *wolnemi i równemi* jednostkami, przypomina jaskrawo stanowisko Rousseau'a i jest jak gdyby kopją jego doktryny.

Drugą różnicę między teorią Rousseau'a, a solidaryzmem upatruje Bourgeois w tem, że warunki „Umowy społecznej“ sprowadzają się do zupełnego oddania się każdego zrzeszonego ze wszystkimi jego prawami społeczeństwu, podczas gdy doktryna solidaryzmu, przeciwnie, „zmierza do spotęgowania wolności i siły każdej jednostki we wspólnem działaniu, swobodnie uznanem przez wszystkich“¹⁵⁴).

¹⁵⁴) Bourgeois, Ibidem.

Na to należy odpowiedzieć, że rozróżnienie powyższe dotyczy już treści quasi-umowy społecznej, nie zaś charakteru metodologicznego samej idei. Jest rzeczą oczywistą, że teoria społeczno - polityczna tworzona w wieku XX-ym musi się różnić w swej treści od doktryny XVIII stulecia. Wszystkie prawno - filozoficzne konstrukcje, operujące „umową społeczną“, przedstawiają większe lub mniejsze różnice, co nie przeszkadza zaliczać je do tego samego kierunku, ze względu na wspólną podstawę metodologiczną.

Zauważyć przytem należy, iż z punktu widzenia indywidualizmu zasadnicze przeciwieństwo w stosunku do treści „Umowy społecznej“ Rousseau'a przedstawia nie solidaryzm, ale *liberalizm*, uznający przyrodzone, nietykalne dla władzy społecznej prawa indywidualne, tudzież zmierzający do możliwego ograniczenia kompetencji władzy państwowej (Locke¹⁵⁵), Benjamin Constant¹⁵⁶), Humboldt¹⁵⁷). Natomiast solidaryzm, będący sui generis reakcją

¹⁵⁵) J. Locke „Two treatises on civil government“,

¹⁵⁶) B. Constant „Cours de politique constitutionnelle“, 1874 (2 wyd.).

¹⁵⁷) W. Humboldt „Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen“, 1851.

przeciwko liberalizmowi, podkreśla moment łączności i solidarności między ludźmi, konieczność wspólnego działania oraz obowiązki społeczne jednostek. Przedstawia on jak gdyby wypadkową punktu widzenia liberalizmu i absolutyzmu państwowego i stoi znacznie bliżej do konstrukcji Rousseau'a, niż pogląd na świat liberałów XIX stulecia.

Nas wszakże ta strona zagadnienia na razie nie zajmuje. Chodziło nam jedynie o wykazanie łączności metodologicznej pomiędzy teorią solidaryzmu, a doktryną Rousseau'a. Widzimy, że posiadają one wspólne podłoże filozoficzne i że wpływ geneńskiego myśliciela jest tu niezaprzeczalny. W ten sposób solidaryzm francuski ze względu na pojęcie quasi - umowy jest swego rodzaju neo - russoizmem¹⁵⁸).

VIII.

Powyższy krótki zarys rozwoju „umowy społecznej“ po Rousseau'ie wykazuje, iż idea ta nie jest bynajmniej przestarzałą i nie należy do archiwum przeszłości, jak sądzą niektórzy (Gierke¹⁵⁹), ale przeciwnie, po-

¹⁵⁸) Wpływ idei „umowy społecznej“ na socjologię współczesną wykazuje A. d. Menzel „Naturrecht und Soziologie“, 1912, str. 28 i nast.

¹⁵⁹) O. Gierke „Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien“, 1902, str. 122.

siada elementa żywotne i wartościowe, pozwalające jej odgrywać pewną rolę naukową także w czasach nowożytnych.

W literaturze współczesnej utarło się przekonanie, że idea „umowy społecznej“ posiada jedynie znaczenie historyczne, że odegrała ogromną rolę w przeszłości, ale obecnie winna być uważana za przeżytek, któremu nie podobna przypisywać poważnej wartości naukowej. Przedstawiciele prawa publicznego ostro ją atakują i *communis opinio doctorum* niewątpliwie przeciw niej przemawia. Odrzuca ją *Bluntschli*¹⁶⁰⁾, *Laband* i *Seydel*, krytykuje *Duguit* i *Leroy*, a nawet wybitne umysły o podkładzie bardziej filozoficznym, jak *Merkel*, *Esmein* lub *Jellinek* odnoszą się do niej negatywnie.

Posłuchajmy, co mówi *A. Merkel*, jeden z najwplywowszych przedstawicieli „ogólnej nauki o prawie“ w dobie pozytywizmu.

„Poglądy na prawo, jako świadomy wytwór społeczeństwa, znalazły swój wyraz dogmatyczny w teorjach, które opierają moc obowiązującą każdego porządku państwowego na umowie lub na akcie uznania, słowem,

¹⁶⁰⁾ *Bluntschli* „Allgemeine Staatslehre“, 1875, str. 335 i nast.

na autonomji jednostek. O ile teorje te zamierzają w ten sposób wyrazić powszechnie - wartościową prawdę (jak to ma miejsce ze wszystkimi), nie dadzą się one utrzymać. W rzeczywistości siła ta nie była u większości ludów zależną od aktów autonomicznych. Nie chodzi tu o nic innego, jak o fikcję, ponieważ w tych teorjach ma się na myśli nie rzeczywiste źródła mocy obowiązującej prawa, tylko te, któreby być powinny¹⁶¹).

W ten krótki sposób załatwia się z teorją „umowy społecznej“ autor rozprawy, zaliczanej swego czasu do rzędu najlepszych w tej dziedzinie¹⁶²). Słabość powyższej krytyki powinna być wobec naszych poprzednich rozważań oczywistą. Odnosić się bowiem może jedynie do „umowy społecznej“ w znaczeniu historycznym, nie dotyka zaś tej idei w znaczeniu filozoficznym. Ta ostatnia nie pretenduje bynajmniej do zgodności z faktami przeszłości, gdyż mówi nie o tem, co było, tylko co być powinno. „Umowy społecznej“ jako idei filozoficznej regulatywnej, krytyka powyższa nie obala, gdyż do niej się wogóle nie stosuje.

¹⁶¹) A. Merkel „Elemente der allgemeinen Rechtslehre“ (Encyklopädie der Rechtswissenschaft, von Holtzendorf, 1890, str. 22).

¹⁶²) Por. St. Posner „Nauki prawne“ (Poradnik dla samouków, Część III, 1900).

Nieco odmienną jest krytyka „umowy społecznej“ przez A. Esmeina. Uznaje on, że w nowszych czasach traktuje się „umowę społeczną“ nie jako fakt historyczny, ale „jako konieczność logiczną, bez której władza publiczna nie da się zrozumieć“¹⁶³). Takiemu pojmowaniu stawia Esmein dwa zarzuty:

1) Że „umowa społeczna“ w rezultacie poświęca prawa indywidualne, ponieważ dochodzi do zupełnej aljenacji jednostki i jej praw na korzyść społeczeństwa.

2) Że opiera prawa jednostki na niezależności pierwotnej, absolutnej, wynikającej ze „stanu natury“, co jest sprzeczne z danymi naukowymi historii i socjologii. Istnienie narodów cywilizowanych jest faktem społecznym, który trzeba uznać po prostu (purement et simplement), jeżeli się bada, kto ma być przedstawicielem zwierzchnictwa w narodzie według prawa¹⁶⁴).

Obydwa te zarzuty utrzymać się nie dają. Pierwszy jest zgoła nieuzasadnionem uogólnieniem jednej konkretnej teorii „umowy społecznej“, mianowicie doktryny Rousseau'a. Ten ostatni rzeczywiście postuluje zupełną aljenację praw indywidu-

¹⁶³) A. Esmein „Eléments de droit constitutionnel“, 1909, str. 230.

¹⁶⁴) A. Esmein, Idem, str. 232 i nast.

alnych na korzyść społeczeństwa. Że jednak nie jest to rezultat konieczny operowania pojęciem „umowy społecznej“, świadczy teoria Lockea, stanowiąca podstawę kierunku liberalnego. Sądzymy nawet, że idea „umowy społecznej“ konsekwentnie przeprowadzona powinna raczej prowadzić do uznania praw indywidualnych, gdyż pozostaje to w harmonii logicznej z personalistycznym (indywidualistycznym) punktem wyjścia całej doktryny.

Drugi zarzut opiera się na historycznym pojmowaniu „umowy społecznej“, traktującym „stan natury“ jako fakt przeszłości. Jest on równie nieuzasadniony, jak poglądy analogiczne omówione poprzednio i nie może być stosowany do „umowy społecznej“ w znaczeniu filozoficznym.

Głębiej analizuje ideę „umowy społecznej“ Jellinek. Zdaje on sobie sprawę z racjonalistycznych podstaw tego pojęcia i z tego, że wykazanie odmiennego historycznego powstania państwa jeszcze kwestji nie rozstrzyga. Rozumie, że historyczne argumenta są bezsilne wobec filozoficznej konstrukcji rozumowej. Mimo to występuje z krytyką tej metody, przypisując jej fałszywe pojmowanie istoty prawa, które jest rozpatrywane niezależnie od organizacji społecznej.

Wielki błąd uzasadnienia „umowy społecznej“ przez prawo naturalne polega, zdaniem jego, na niemożności udowodnienia absolutnego związania jednostki przez raz udzieloną zgodę. Jeżeli człowiek jest z istoty swej wolny, jeżeli nie może zrzec się wolności (jak twierdził R o u s s e a u), w takim razie może on na zasadzie tej nieprze-dawnionej wolności w każdej chwili umowę zerwać. Jeżeli jednostka może wystąpić, to może również wiele osób, które mogą się na nowo połączyć i zawrzeć nową umowę społeczną. W ten sposób teoria „umowy społecznej“, logicznie przemyślana do końca, nie tworzy państwa, ale je rozwiązuje. Jeżeli zwolennicy „umowy społecznej“ (z wyjątkiem F i c h t e g o) nie wyciągali z niej tej konsekwencji, to wynika to stąd, iż uznawali bezkrytycznie zasadę mocy obowiązującej umów, jako dogmat niewątpliwy, bądź też przyjmowali obok umowy jeszcze inne siły dla uzasadnienia państwa (popęd naturalny, nakaz moralny)¹⁶⁵).

Krytyka powyższa wybitnego uczonego wyróżnia się korzystnie tą właściwością, że próbuje ująć „umowę społeczną“ ze stanowiska racjonalistycznego. Nie sądzimy jednak, by się dała utrzymać. Jellinek pojmuje

¹⁶⁵) G. Jellinek „Allgemeine Staatslehre“, 1905, str. 208 i nast.

wprawdzie „umowę społeczną“ w zasadzie rozumowo, ale przeprowadza tę metodę nie zupełnie, nie kompletnie. Nie zdołał on zerwać w zupełności z momentami historycznymi, empirycznymi i nadać „umowie społecznej“ wyłącznie charakteru filozoficznego. Przypuszcza bowiem, że w istocie „umowy społecznej“ leży absolutne związanie się jednostki przez raz udzieloną zgodę. Sponuje akt prawny, mający miejsce w pewnym momencie czasu i pociągający za sobą konsekwencje dla dalszego okresu. Otóż, jest to ślad pojmowania historycznego, który wycisnął pewne piętno na ujęciu Jellinka.

„Umowa społeczna“, jako filozoficzna idea regulatywna, nie sponuje bynajmniej udzielonej w pewnym momencie zgody jednostki, któraby ją obowiązywała również na przyszłość. Traktowanie „umowy społecznej“ ze względu na stosunek do niej ludzi w czasie jest ujmowaniem historycznym. Filozoficzny natomiast punkt widzenia rozpatruje społeczeństwo tak, jak gdyby umowa społeczna została zawartą. Nie ma on nic wspólnego z kategorią czasu, gdyż przypuszcza tę zgodę wszystkich zawsze, w każdej chwili. Nie zgodę empiryczną, faktyczną poszczególnych jednostek, ale ich zgodę w znaczeniu racjonalnym, a więc zgodę rozumną, zgodę, jakąby przejawily, gdyby były istota-

mi rozumnymi. „Umowa społeczna“ w znaczeniu filozoficznym nie rozwiązuje bynajmniej państwa, jak sądził Jellinek, ale przeciwnie, uważa istnienie państwa i jego stałe funkcjonowanie za postulat rozumowy, co pociąga za sobą supozycję zgody wszystkich na środki niezbędne do utrzymania państwa. Tak rozumiał ideę „umowy społecznej Rousseau, a za nim Kant, takie pojmowanie tkwi w istocie quasi - umowy solidarystów francuskich.

Wynika stąd, iż zarzuty Jellinka są nieuzasadnione. Zdawał on sobie sprawę z braków historycznego pojmowania „umowy społecznej“, jednakże nie zdołał wnieść się w zupełności na wyżyny filozoficzne, które nadają tej idei nowe oświetlenie i nową wartość metodologiczną¹⁶⁶).

Dla lepszego wyjaśnienia charakteru filozoficznego „umowy społecznej“ spróbujemy uczynić zwięzłą analizę istotnych momentów, tkwiących w idei powyższej. Literatura w tej materji prawie nie istnieje, gdyż pisarze, poruszający zagadnienia odnośne, traktują je zwykle w sposób tradycyjny, to znaczy historyczny. Widzieliśmy jednak, że

¹⁶⁶) Wśród polskich pisarzy broni częściowo „umowy społecznej“ Fr. Kasparek, jednakże rozpatruje ją stale pod kątem widzenia historycznym. („Prawo polityczne ogólne“, Tom II, 1881, § 7).

problem ten ma także inną stronę, której ignorować nie wolno. Spróbujmy więc zdać sobie sprawę z tej drugiej pomijanej zwykle strony, spróbujmy uświadomić sobie podstawowe pierwiastki, zawarte w idei „umowy społecznej“ w znaczeniu filozoficznym.

Przedewszystkiem wysuwa się na plan pierwszy charakterystyczny dla całej doktryny „indywidualizm“, który wolimy, wobec wieloznaczności tego ostatniego terminu, nazwać *personalizmem*.

W filozofji społecznej, jak zresztą w filozofji kultury wogóle, ścierają się dwa kierunki rozbieżne. Jeden bierze za punkt wyjścia osoby, istoty ludzkie i wszelkie wytwory kulturalno - społeczne traktuje jako środek zaspokojenia potrzeb człowieka i podniesienia go na wyższy poziom duchowy. Dla zwolenników tego kierunku wszelkie produkty kultury, przejawy nauki, literatury, sztuki, nie mają wartości same przez się, wartości absolutnej, tylko względną, uwarunkowaną przyswojeniem lub przynajmniej możliwością przyswojenia przez jednostki kulturalne, tudzież korzystnego na nich oddziaływania. „Sztuka dla społeczeństwa“! mówią przedstawiciele tego prądu, nie zaś „Sztuka dla sztuki“! Również organizacja społeczna, jako taka (państwo, naród, kościół), z tego punktu widzenia nie

posiada wartości absolutnej, tylko służy za środek do przysporzenia korzyści wszystkim w skład jej wchodzącym jednostkom. Celem tu jest człowiek, osoba ludzka, a wszystkie inne rzeczy, a więc i organizacja społeczna, traktuje się jako środek, mający większą lub mniejszą wartość odpowiednio do tego, czy należycie zaspakaja potrzeby człowieka i przyczynia się do wzbogacenia jego osobowości. Kierunek ten nazywa się niekiedy „indywidualizmem“, my określamy go jako *personalizm* (punktem wyjścia osoba, człowiek) w celu odróżnienia od innego, właściwego znaczenia indywidualizmu, które polega na uwzględnianiu odmiennych właściwości poszczególnych osób i nadawaniu specjalnej wartości różniczkowaniu kulturalno-duchowemu, co dla personalizmu koniecznym nie jest (przykładem teoria Rousseau'a, personalistyczna co do punktu wyjścia, ale antyindywidualistyczna, uniwersalistyczna co do swej treści — zupełne pochłonięcie jednostki przez społeczeństwo¹⁶⁷).

¹⁶⁷) A. Krzyżanowski w rozprawie „Socializm a prawo natury“ (Zbiór prac ku uczczeniu Bolesława Ulanowskiego, 1911) wykazuje, że socjalizm znajduje się w ramach teoryj indywidualistycznych w przeciwstawieniu do teoryj organicznych. Pogląd ten jest słuszny, o ile przez „indywidualizm“ rozumie się tu „personalizm“ w wyżej podanem znaczeniu. Natomiast ze stano-

Drugi kierunek, przeciwnie, traktuje pewne zjawiska, jako cel sam w sobie, abstrahując od potrzeb i korzyści indywidualnych. Nadaje on wytworom kulturalnym, przejawom nauki, literatury, sztuki, wartość absolutną, bez względu na to, czy i wiele osób z tego skorzysta i jak to na nie oddziała. „Sztuka dla sztuki“! twierdzą zwolennicy tego kierunku, nie zaś „Sztuka dla społeczeństwa“! Organizacja społeczna (państwo, naród, kościół) nie jest tu środkiem dla celów utylitarnych, ale nabiera wartości sama przez się. Prawo, jako realizacja sprawiedliwości w życiu społecznym otrzymuje tu wartość samodzielną, niezależną, staje się celem samo w sobie. Klasycznie formuluje to Kant: Gdyby sprawiedliwość znikła, to nie miałyby żadnej wartości i celu, by ludzie na ziemi żyli¹⁰⁸). Fiat iustitia, pereat mundus! Typowym przykładem supraindywidualistycznego stanowiska może służyć filozofja Hegla, który nadaje państwu wartość absolutną,

wiska właściwego indywidualizmu (podkreślanie wolności, nie równości, i nadawanie wartości odmiennym właściwościom duchowym jednostek) socjalizm przedstawia naszym zdaniem, zasadnicze przeciwieństwo liberalizmu. O stosunku wolności do równości por. trafne uwagi J. Makarewicza „Demokratyzacja nowożytnych społeczeństw“, 1913, wstęp.

¹⁰⁸) Kant „Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre“, 1797, II Teil, 1 Abschnitt.

niezależną od celów indywidualnych i korzyści społecznej. Nie państwo jest dla jednostek, ale jednostki winny służyć państwu¹⁶⁹). Dla przedstawicieli omawianego prądu wartości kulturalno - społeczne są celem same w sobie, nie zaś środkiem dla celu ostatecznego — człowieka. Kierunek ten, jeżeli chodzi o ogólną filozofję kultury, moglibyśmy w przeciwieństwie do poprzedniego nazwać *impersonalizmem*, w dziedzinie zaś filozofji społecznej kierunkiem *organicznym*¹⁷⁰).

Jest rzeczą jasną, że teoria „umowy społecznej“ powstaje na gruncie personalistycznego na świat poglądu. Nie nadaje bowiem społeczeństwu wartości absolutnej, tylko względną, uwarunkowaną celami jednostek tworzących. Społeczeństwo nie jest tu celem, tylko środkiem. Celem jest człowiek i jego potrzeby, organizacja społeczna zaś narzędziem pomocniczym. Potrzeby ludzkie mogą być rozmaite: bezpieczeństwo, dobrobyt, rozwój umysłowy, etyczny. Ale punktem wyjścia i celem ostatecznym jest tu zawsze osoba ludzka, człowiek.

¹⁶⁹) Hegel „Grundlinien der Philosophie des Rechts“, 1821, § 258.

¹⁷⁰) Ciekawe są w tej mierze uwagi E. Laska „Rechtsphilosophie“, 1905 (Festschrift für K. Fischer) i G. Radbrucha „Einführung in die Rechtswissenschaft“, 1913, rozdz. pierwszy. Także rozważania Krzymuskiego „Teoria państwowa Ahrensa“, 1876.

Dlatego podkreślamy, jako pierwszy zasadniczy element w „umowie społecznej“, jej charakter personalistyczny, nie zaś organiczny.

Drugim momentem istotnym dla „umowy społecznej“ jest jej charakter *społeczny*. Wprawdzie teoria ta wychodzi z punktu widzenia personalistycznego (indywidualistycznego w szerszym znaczeniu), wprawdzie ma na celu nie wartości supraindywidualne, jako cel sam w sobie, ale interesa jednostek, jednak rozpatruje je pod kątem widzenia społecznym. Nie jest to indywidualizm absolutny, nadający wartość najwyższą woli jednostkowej i podporządkowujący życie społeczne tej woli indywidualnej (teoria Nietzschego), ale indywidualizm uspołeczniony, rozpatrujący ogół jednostek i zmierzający do wzajemnego pogodzenia ich interesów. Cechą charakterystyczną teorii „umowy społecznej“ jest to, że traktuje ona wszystkich ludzi, jako istoty *równie - wartościowe*¹⁷¹). Jest to humanizm prawny, mający kult dla człowieczeństwa i godności ludzkiej, tkwiącej w każdym człowieku. Tem się tłumaczy rola historyczna tych teorii, oraz udział w obaleniu absolutyzmu monarchicznego i różnic

¹⁷¹) Tendencję tę podkreśla słusznie R. Rybarski „Nauka o podmiocie gospodarstwa społecznego“, 1912, str. 120.

stanowych. Nie zajmują się one człowiekiem w znaczeniu konkretnym, to znaczy daną jednostką X lub Y, ani też jakimikolwiek grupami społecznymi, ale człowiekiem w znaczeniu abstrakcyjnym, człowiekiem wogóle i jego stosunkami do innych ludzi. Tak jak ekonomja klasyczna tworzyła pojęcie „homo oeconomicus“ i badała działalność jego na polu gospodarczem, tak doktryna „umowy społecznej“ tworzy pojęcie „homo politicus“ i bada stosunki między ludźmi na tle społeczno-politycznym.

Jest to połączenie indywidualizmu z pierwiastkami uniwersalnemi. Wydobywa się bowiem w drodze abstrakcji z konkretnie działających osobników te momenta, które są wszystkim ludziom wspólne, które mają charakter powszechny, uniwersalny. Czyni się to w tym celu, ażeby być w stanie określić ich wzajemne stosunki w drodze rozumowej, ażeby pogodzić wolność jednej osoby z wolnością innych, jak to klasycznie sformułował Kant¹⁷²). Chodzi więc o korzyść *wszystkich* ludzi, składających dane społeczeństwo i w tem właśnie przejawia się moment społeczny. Jak powiedzieliśmy, jest to indywidualizm uspołeczniony. Celem „umowy społecz-

¹⁷²) Kant „Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre“, 1797, Einleitung.

nej“, jest korzyść całego społeczeństwa, nie zaś jednostek lub grup społecznych.

I jest ze stanowiska obecnych rozważań metodologicznych rzeczą zupełnie obojętną taka lub inna *treść* „umowy społecznej“, nadawana przez poszczególnych filozofów. Może to być liberalizm, solidaryzm lub nawet socjalizm. Każda z tych teoryj może posługiwać się „umową społeczną“, jako uzasadnieniem filozoficznym. Każda bowiem jest indywidualistyczną (personalistyczną) co do punktu wyjścia, gdyż chodzi jej o jednostki ludzkie, nie zaś o wartości supraindywidualne. Każda jest społeczną, gdyż ma na celu ogół jednostek społeczeństwo składających.

Trzecią cechą charakterystyczną „umowy społecznej“ jest jej *użyteczność*. Nie wymaga on dłuższego uzasadnienia. Jest bowiem rzeczą jasną, że „umowa społeczna“ nie jest celem sama w sobie, ale środkiem do pewnych rezultatów praktycznych. Chodzi tu o zaspokojenie pewnych potrzeb społecznych, o zadośćuczynienie interesowi ogólnemu. Charakter użyteczny zdradzają w sposób wyraźny konstrukcje Grotiusa, Hobbesa, Spinozy, Locké'a, Rousseau'a. Wszystkie one rozpatrują ujemne skutki stanu natury i uznają konieczność życia społecznego ze względu na interes jednostek. Nawet filozofja normatywna Kanta, mająca pod-

kład par excellence etyczny, w swojej konstrukcji prawnej zmierza ku osiągnięciu wolności zewnętrznej, będącej terenem dla działalności etycznej, a przeto środkiem do celu zasadniczego.

Wreszcie czwartą cechą charakterystyczną „umowy społecznej“ jest element *racjonalistyczny*, wyróżniający ją, jako ideę filozoficzną, od wszelkich teoryj empiryczno-historycznych. Chodzi tu o zabezpieczenie interesów społecznych w sposób rozumny. Jest rzeczą zupełnie obojętną, jak pojmują swój interes konkretne, empiryczne jednostki ludzkie. Mogą one swojej korzyści nie rozumieć. „Każdy chce swego dobra“ mówi Rousseau „ale nie każdy je widzi“¹⁷³). Nie chodzi więc o faktyczną, empiryczną wolę jednostek, ale o wolę rozumną. Nie chodzi o to, jakby prawdopodobnie w rzeczywistości swą korzyść pojęły, ale o to, jakby ją rozumiały, gdyby były istotami rozumnymi.

Element rozumowy zawiera w sobie również element „sprawiedliwości“. Nie może bowiem „umowa społeczna“ opierać się na skrzywdzeniu jednych przez drugich, gdyż żaden rozumny człowiek nie mógłby się zgodzić na własną krzywdę. Akt podobny nie nosiłby charakteru społecznego, gdyż nie

¹⁷³) Rousseau „Contrat social“ (II, 3).

miałby na celu wszystkich jednostek. Trafnie więc, jak wspomnieliśmy wyżej, Bouglé uzupełnia wywody Bourgeois uwagą, że chodzi tu nie tylko o wolę „swobodną“, lecz także o wolę „sprawiedliwą“¹⁷⁴).

Zdanie sobie sprawy z racjonalistycznych elementów „umowy społecznej“ jest bardzo ważne, gdyż tu właśnie tkwi główne źródło niedostatecznego rozumienia tej idei w całej literaturze współczesnej.

Jeżeli obecnie zreasumujemy uwagi powyższe, to możemy określić istotną zawartość „umowy społecznej“ w znaczeniu filozoficznym, jako *rozumny interes społeczny*. Jest to obraz, symbol, poza którym ukrywa się, jako cel bardziej realny, istotna korzyść ogółu członków społeczeństwa. Idea „umowy społecznej“ służy tu za filozoficzne uzasadnienie postulatów politycznych, na które zgodziłby się każdy człowiek, gdyby postępował rozumnie. Jest rzeczą zrozumiałą, iż jest to tylko *forma*, w którą się wkłada różnorodną treść, odpowiednio do zapatrywań, uczuć i woli osoby, tworzącej system odnośny, odpowiednio do społeczno-politycznego poglądu na świat. Nie podobna jednak zaprzeczyć jej znacznej żywotności, czego najlepszym dowodem okoliczność, iż jeszcze

¹⁷⁴) Bouglé „Le solidarisme“, 1907, str. 102.

w XX wieku, podobnie jak w XVII i XVIII służy za podstawę dla całych kierunków społeczno - politycznych.

Należy więc uważać „umowę społeczną“ za przestarzałą i przebrzmiałą jedynie z znaczeniu historycznym. Jako idea filozoficzna regulatywna posiada ona trwalszą wartość i należy nie tylko do przeszłości. Sądzimy, że umysł ludzki będzie zawsze dążył do głębszego uzasadnienia przymusu państwowego w stosunku do jednostek i grup społecznych. Interes części, choćby większości społeczeństwa i jej siła przeważająca jest faktem, ale nie zasadą prawną - filozoficzną. Jest przeto zrozumiałą tendencją do poparcia nakazów prawnych przymusowych przez zasady, oparte na wolności jednostek w połączeniu z postulatami rozumu. „Umowa społeczna“ czyni w dużym stopniu zadość tej tendencji. Przewadze jednych grup nad drugimi lub nad jednostkami daje ona sankcję filozoficzną czynu rozumnego, leżącego w interesie samych jednostek zmuszanych. Nie czyni prawo narzędziem siły, ale wynikiem pewnej zasady społeczno - filozoficznej¹⁷⁵).

¹⁷⁵) Słusznie zaznacza P. Jasiński, iż cała szkoła historyczna raz na zawsze obaliła pogląd prawa naturalnego na przyczyny powstania i istnienia ustroju prawnego - politycznego, lecz nie załatwiła się z kwestją, jaki jest cel istnienia prawa i jaką jest jego wartość“.

Idea „umowy społecznej“ jest niezdatną dla teoryj impersonalistycznych, organicznych. Te ostatnie bowiem opierają się nie na interesie jednostek, choćby całego ogółu, ale na pewnych wartościach supraindywidualnych, absolutnych: religijnych, etycznych, społeczno - państwowych, którym winny służyć indywidua. Tam więc rozumny interes społeczny w znaczeniu interesu ogółu jednostek nie może być decydujący. Zrozumiała jest przeto ostra krytyka tej idei ze strony Hegla, opierającego swą konstrukcję na uznaniu absolutnej wartości państwa, któremu jednostki są podporządkowane¹⁷⁶).

Natomiast dla kierunków personalistycznych (indywidualistycznych), przyjmujących za punkt wyjścia jednostki ludzkie, idea „umowy społecznej“, jako filozoficzne uzasadnienie organizacji prawnej i działalności ustawodawczej, przedstawia pomocnicze narzędzie myślowe, nie pozbawione wartości. Dowodem tego są nie tylko liczne konstrukcje teoretyków, powracające do tej idei w różny sposób, ale również hasła dominujące w życiu politycznym, współczesnym, zwłaszcza w krajach demokratycznych. Owa

(„O podstawach doktryny prawa przyrodzonego“, Gaz. Sąd. warsz. Nra 4 i 5 z 1913 r.).

¹⁷⁶) Hegel „Grundlinien der Philosophie des Rechts“, 1821, §§ 75, 100, 258, etc.

„wola narodu“, na którą się w ciałach prawodawczych lub zgromadzeniach politycznych, tak często powołują (np. we Francji lub Anglii) nie oznacza tylko woli faktycznej, ale także wolę „racjonalną“. Mniejszość przegłosowywana nie neguje bynajmniej decydującego znaczenia istotnej woli ogółu, w znaczeniu powszechnego interesu, tylko twierdzi, że naród jest „obałamucony“, że jego istotna wola świadoma została zamąconą. Jest tu analogia do przytoczonego poprzednio poglądu Rousseau'a: „Zawsze się pragnie swego dobra, ale nie zawsze się je widzi“. Podobnie syndykalizm francuski zmierza do przewrotu, choćby wbrew faktycznej woli większości, powołując się na prawo przysługujące „świadomej mniejszości“ (*minorité consciente*) do działania w interesie ogółu. Są to w rozmaitych formach i odcieniach te same elementa filozoficzno-społeczne, które znajdujemy w idei „umowy społecznej“ w formie wyraźnej i skryształizowanej.

Sądźmy nawet, że w miarę demokracji politycznej i odnośnych konstrukcyj teoretycznych idea „umowy społecznej“ uzyskuje większe znaczenie. Zawiera bowiem w swej istocie element *równej wartości* jednostek społeczeństwa składających. Pozostaje więc na tej samej płaszczyźnie ideolo-

gicznej, co demokratyzm społeczno - polityczny i może służyć dla tego ostatniego za odpowiednie podłoże filozoficzne.

Jeżeli występujemy w obronie „umowy społecznej“, to czynimy to nie dlatego, żebyśmy uważali ją za niezbędną podstawę społeczno - politycznego poglądu na świat, tudzież za jedyny sposób uzasadnienia państwa i prawa. Przeciwnie, uważamy za możliwe konstrukcje teoretyczne, opierające się na „interesie społecznym“ (a więc tym samym zasadniczym punkcie widzenia), bez dalszego legitymowania tej zasady. Uczyniliśmy zwięzłą analizę „umowy społecznej“ w tym celu, by wyjaśnić jej właściwe znaczenie filozoficzne i wykazać, że skierowane przeciw niej zarzuty w rzeczywistości jej nie obalają, gdyż nie osłabiają jej wartości metodologicznej.

IX.

Jeżeli obecnie rzucimy syntetycznym okiem na wywody nasze dotyczące idei społecznej, to widzimy, iż doktryna Rousseau'a posiada specyficzne właściwości w porównaniu z teorią średniowieczną, tudzież z teorjami Grotiusa, Hobbesa i Locke'a.

Teorie prawników średniowiecznych zajmowały się niewiele kwestją powstania spo-

leczeństwa i zwracały prawie wyłącznie uwagę na kwestję powstania *władzy istniejącej*. Były to teorie „umowy o władzę“, nie zaś teorie „umowy społecznej“ w ścisłym tego słowa znaczeniu.

Teoria *Grotiusa* i *Locke'a* traktuje umowę społeczną, jako *fakt historyczny*, przyczem pierwszy abstrahuje od treści umowy, stojąc na stanowisku bezwzględnej mocy obowiązującej umów, drugi wkłada w umowę społeczną wyraźnie określoną treść.

Teoria *Hobbesa* nadaje umowie społecznej charakter filozoficzny. Nie stanowi jednak tu idea umowy społecznej regulatywu filozoficznego, tylko przedstawia filozoficzne uzasadnienie *faktu* władzy państwowej. Umowa społeczna jest tu metafizycznym podłożem zjawiska empirycznego.

Rousseau w przeciwieństwie do poprzedników nadaje umowie społecznej charakter idei filozoficznej regulatywnej. Nie jest umowa społeczna dla niego faktem historycznym, ani też filozoficznym podłożem współczesnego faktu empirycznego, tylko jest wyrazem *idei prawnej* i służy za naczelne kryterjum legalnego przymusu państwowego. Skutkiem tego treść tej umowy jest zupełnie dokładnie określona. Element „umowy o władzę“ zostaje skasowany, gdyż „umowa społeczna konstytuująca“ nie przekazuje nikomu

władzy i społeczeństwo w całości pozostaje samo naczelnym władcą.

Umowa społeczna Rousseau'a zmierza ku realizacji wolności i równości. Realizacja wolności jednak jest tylko pozorną i wynika z pomieszenia jakościowego punktu widzenia z ilościowym. Wolność naturalna, której się człowiek zrzeka w zupełności na rzecz społeczeństwa, jest czemś jakościowo odmiennem, niż wolność odzyskana w formie udziału we władzy ustawodawczej.

Negacja granic władzy państwowej jest logiczną konsekwencją zupełnego zrzeczenia się praw indywidualnych i łączy się z pojmowaniem interesu powszechnego, jako elementu określonego i niezmiennego. Stanowi jednak formalne przeciwieństwo do liberalizmu i dlatego teorię Rousseau'a winno się raczej określać, jako *solidaryzm demokratyczny*.

Ujęcie „umowy społecznej“ przez Rousseau'a stało się decydującem dla późniejszego rozwoju tej idei. Spotykamy ją u Kanta i Stammlera, także w solidaryzmie francuskim (Bourgeois, Bouglé), który jest pod względem pojęcia quasi-umowy swego rodzaju neorussoizmem.

Krytyka współczesna idei umowy społecznej (Merkel, Esmein, Jellinek) w rzeczywistości jej nie obala, gdyż przed-

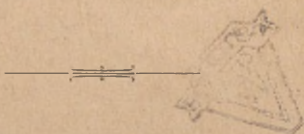
stawia rozmaite odcienia pojmowania historycznego. Umowa społeczna jako idea filozoficzna regulatywna odpowiada rozumowym potrzebom natury ludzkiej i przedstawia trwałą wartość metodologiczną. Jest to symbol, poza którym ukrywa się myśl o rozumnym interesie społecznym. Jest to forma, w którą wkłada się różną treść, odpowiednio do warunków konkretnych, odpowiednio do przekonań myślicieli tworzących systemy od-dośne. Zachowuje jednak swe znaczenie, jako doktryna kierownicza, i winna być roz-bierana i oceniana pod kątem widzenia spo-łeczno-filozoficznym, nie zaś historycznym.

d. in. 103
BIBLIOTEKA

Wyższej Szkoły Politechnicznej - WYB.

Spis rzeczy.

	Strona
I. Umowa społeczna przed Grotiusem	5
II. Teorja Grotiusa	11
III. Teorja Hobbesa	25
IV. Teorja Locke'a	38
V. Charakter umowy społecznej Rousseau'a	51
VI. Treść umowy społecznej Rousseau'a	71
VII. Dalszy rozwój umowy społecznej. Teorja solidaryzmu we Francji	86
VIII. Istota umowy społecznej w znaczeniu filozoficznym	96
IX. Zakończenie	115





5941/1