

Piotr KimlaUniwersytet Jagielloński
e-mail: piotr.kimla@uj.edu.pl
telefon: +48 12 423 11 14

DOI: 10.15290/mhi.2016.15.02.11

Umowa społeczna współcześnie

SUMMARY

Contemporary depiction of the concept of the social contract

The aim of the article is to remind that the concept of the social contract is not an outdated tool for analysing political reality. On the contrary, this liberal concept still retains its importance and usefulness. Democratic and liberal order seems to be in danger every time when one of the two parties – the authorities or demos – fails in its duty. Strictly speaking, where people will not listen and the political power demonstrates incompetence. Naturally, the parties to the social contract are not and cannot be equal. The authorities take on their shoulders a much heavier burden of responsibility. Therefore one can venture the opinion that riots, revolts and revolution erupt as a result of the unskillfulness of political power, where the authorities – instead of being a stabilising force supporting political reality and the rule of law – allow subversives to question the state and its legal order.

Key words: social contract, political power, revolution, liberalism, Jean Jacques Rousseau, political power regalia, political power inefficiency.

Słowa kluczowe: umowa społeczna, władza polityczna, rewolucja, liberalizm, Jan Jakub Rousseau, regalia władzy politycznej, nieudolność władzy politycznej.

*Królowie umierali nie z powodu swojej tyranii,
ale z powodu własnej słabości.
Ludzie wznoszą szafoty nie jako moralną karę za despotyzm,
lecz jako biologiczną karę za słabość.*

Bertrand de Jouvenel

Kategoria umowy społecznej¹ – w przepełnionych erudycją umysłach historyków myśli polityczno-prawnej – rodzi wiele skojarzeń w zależności od tego, czy pobiegną one w stronę Thomasa Hobbesa, Johna Locke’a, Samuela

¹ Przed pięcioma laty łódzki ośrodek doktryn polityczno-prawnych ze Zbigniewem Rauem na czele wydał interesującą pracę *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, red. Z. Rau, M. Chmieleński, Warszawa 2010.

von Pufendorfa, Barucha Spinozy, Jana Jakuba Rousseau, Immanuela Kanta. Istnieje wszakże zgoda, że ze swej istoty teorie umowy społecznej noszą na sobie piętno liberalizmu. Nawet jeśli w postulowanych przez ich twórców punktach dojścia nie mają one z doktryną liberalną wiele wspólnego, to liberalne z ducha jest samo przeświadczenie – obecne we wszystkich wariantach umowy społecznej – że ktoś, kto dąży do ograniczenia wolności ludzi, musi podać stosowne argumenty. Liberalna z ducha jest także wiara, że racjonalne jednostki są w stanie owe argumenty ocenić i zgodzić się z nimi, bądź je odrzucić. Umowa społeczna zakłada dalej, że jednostki, o ile uznają zasadność argumentacji o korzyściach wynikających ze zrezygnowania z części wolności, podporządkują się ograniczeniom wyznaczonym przez władzę. Warto jednocześnie podkreślić, że wyłoniona w wyniku umowy społecznej władza polityczna nie zyskuje jedynie prestiżu wzmagającego poczucie istnienia. Dźwiga ona na swych barkach o wiele większy ciężar aniżeli ciężar posłuszeństwa, jaki niosą obywatele. Strony w umowie społecznej z natury rzeczy nie są i nie mogą być równe. Zadaniem władzy jest zapewnienie ludności bezpieczeństwa i czuwanie nad przestrzeganiem prawa. Trafnie sprawę ujął Cesare Beccaria – osiemnastowieczny myśliciel, którego intelektualne dokonania wiążemy z abolicjonistycznym stanowiskiem w kwestii kary śmierci: „Ludzie niezależni żyjący pojedynczo złączyli się w społeczność, zmęczeni życiem w ciągłym stanie wojny i korzystaniem z wolności nieużytecznej, bo niezabezpieczonej. Poświęcili oni część wolności, aby resztą jej cieszyć się bezpiecznie i w spokoju. Z sumy tych wszystkich części wolności poświęconych dobru ogólnemu powstało zwierzchnictwo narodu, a suweren stał się ich legalnym depozytariuszem i zarządcą”².

Jeśli prawdą jest, że kategoria umowy społecznej stanowi integralną część liberalnego sposobu myślenia o polityce, to nasuwa się wniosek, iż nie uległa ona przedawnieniu, skoro funkcjonujemy współcześnie w demo-liberalnym świecie. Oznacza to, że także dzisiaj ideologiczną podstawą demokracji jest teoria umowy społecznej. To ona przecież daje odpowiedź na fundamentalne w polityce pytanie, dlaczego powinienem być posłuszny władzy. Korzystając z ustaleń Gaetana Moski, można powiedzieć, że to ona dostarcza podstaw do określenia formuły politycznej – zestawu moralnych i prawnych zasad uprawomocniających ustrojów. To na jej gruncie definiowane są obowiązki i prawa obywateli oraz obowiązki i prawa władzy.

Stawiam sobie za cel, z jednej strony, przypomnienie, że klasyczne rozumienie umowy społecznej obowiązuje także współcześnie oraz, że ze strony drugiej, odejście od tego rozumienia także dzisiaj grozi załamaniem ładu prawnopaństwowego.

Klasycznie ujmowana umowa społeczna wiąże się z precyzyjnie określonymi wizjami ludzkiej natury i wyrastającej z niej polityki. Człowiek naturalny oglądany oczyma człowieka uformowanego na stabilnym gruncie

² C. Beccaria, *O przestępstwach i karach*, tłum. E. S. Rappaport, Warszawa 1959, s. 54 i n.

prawno-państwowym nie znajduje u tego drugiego sympatii ani zrozumienia. Ludzie, którzy nie zaznaliby rozkoszy życia w obrębie ładu instytucjonalnego lub zostali z niego wypchnięci na ruchome piaski stanu natury (w wyniku, przykładowo, wojny zewnętrznej czy domowej albo też klęsk żywiołowych) okazują się dla siebie nawzajem niebezpieczni, agresywni, okrutni, egoistyczni. Upewniają nas o tym świadectwa wszystkich tych, na których spadło nieszczęście w postaci załamania porządku. Niezrównany Tukidydes opisuje katastrofę upadku ładu i dezintegracji życia społecznego, jakiej doświadczyli Ateńczycy wraz z pojawieniem się w mieście zaraźliwej choroby: „Kiedy zaś zło szalało z ogromną siłą, a nikt nie wiedział, co będzie dalej, zaczęto lekceważyć na równi prawa boskie i ludzkie. (...) Każdy chciał prędko i przyjemnie użyć życia uważając zarówno życie, jak pieniądze za coś krótkotrwałego. Nikt nie miał ochoty trudzić się dla cnoty; uważał bowiem, że nie wiadomo, czy nie umrze wcześniej, nim ją osiągnie; uchodziło za piękne i pożyteczne to, co było przyjemne i służyło rozkoszy. Ani obawa przed bogami, ani żadne prawa ludzkie nie krępowały nikogo. Jeśli idzie o bogów, ludzie uważali, że pobożność tak samo nie ma znaczenia, jak i obojętność religijna; widzieli bowiem, że wszyscy na równi giną. Z pogwałcenia zaś praw ludzkich nikt sobie nic nie robił, bo nikt nie był pewien, czy doczeka wymiaru sprawiedliwości; o wiele cięższy wyrok wisiał nad nim już teraz w postaci zarazy, dlatego każdy chciał przynajmniej użyć życia zanim go choroba osiągnie”³. Opisane wydarzenia mogły wpłynąć na wizję stanu natury angielskiego tłumacza *Wojny peloponeskiej* Thomasa Hobbesa, choć autorowi *Lewiatana* do poprawnego diagnozowania człowieka naturalnego wystarczył zasób tragicznych wydarzeń, jakich sam był świadkiem.

Jeśli człowiek naturalny legitymuje się cechami mało chwalebnyymi – z punktu widzenia moralności chrześcijańskiej – to jasne stają się zadania stojące przed władzą polityczną. Jasna i konieczna jest także wizja tego, czym musi być polityka, jeśli ma podołać swym zadaniom. Okazuje się, że racjonalność człowieka nie występuje w nim w dostatecznym wymiarze, by okiełznać jego naturalność. Potrzebuje on wsparcia z zewnątrz, którego dostarcza władza i ufundowany przez nią porządek prawny. Wspomnianym wsparciem jest przymus stosowany przez władzę, gdy zachodzi taka potrzeba. Innymi słowy, człowiek akceptuje porządek prawnopaństwowy, o ile nie ma innego wyjścia. Na tym zasadza się istota umowy społecznej. Polityka zaś oznacza dziedzinę stałych międzyludzkich konfliktów. Przesądzają o tym nie tylko inklinacje ludzkiej natury, wtlaczające nas w koleiny rywalizacji, lecz także ograniczona ilość dóbr. Oczywiście w krańcowym przypadku polityka musi liczyć się z wojną, wobec której jednak nie kapituluje, ale pozostaje jej panią. Zatem celem polityki jest zapobieganie niebezpieczeństwom zrodzonym na skutek nieuniknionych animozji pomiędzy ludźmi, w tym także niebezpieczeństwu wojny. Jeśli niepodobna im zapobiec, zadaniem polityki jest radzenie sobie z nimi. Wynika stąd, że polityka to nie tyle

³ Tukidydes, *Wojna peloponeska*, tłum. K. Kumaniecki, Wrocław 2004, t. 1, ks. 2, 52 i 53, s. 161-162.

obszar ludzkiego działania nakierowanego na eliminowanie niegodziwości moralnej ludzi, jak chciało wielu idealistycznie nastrojonych myślicieli, co „borykaniem się z zagrożeniami zanim staną się nie do opanowania” – wedle słynnego sformułowania Henry’ego Kissingera⁴. Polityka jest najdonioślejszym spośród ludzkich zaangażowań, ponieważ odpowiedzialnie uprawiania funduje społeczny pokój. Tylko zaś na podłożu społecznego pokoju uformowanego przez politykę (ściślej rzecz biorąc przez władzę jako neutralizatora konfliktów) możliwa staje się handlowa, rolnicza, artystyczna i wszelka inna ludzka aktywność. To władza polityczna, zapewniająca bezpieczeństwo wewnętrzne i zewnętrzne – a więc niepozwalająca ludziom niespokojnym, jakich nigdy nie brakuje, naprzykrzać się praworządnym obywatelom, strzegąca świętości kontraktów i wszystkich pozostałych reguł pokojowego współżycia, chroniąca także przed agresją wroga zewnętrznego – umożliwia cywilizowane życie. To na gruncie polityki konfliktogenne energie ludzi zostają skanalizowane w taki sposób, by przynosiły korzyść całemu społeczeństwu.

Jakie warunki muszą być spełnione, by władza mogła przynosić wszystkie powyższe dobrodziejstwa? W klasycznym ujęciu w wyniku umowy społecznej władza zyskuje cztery regalia: prawo do prowadzenia wojny (*jus belli*), prawo wymierzania kary śmierci (*jus vitae et necie*), prawo przysięgi (*jus jurandi*) i prawo łaski (*jus juris intermittendi*). Dodatkowo w obrębie społeczeństwa musi istnieć ugruntowana moralność, pozwalająca niezawodnie odróżnić człowieka prawego od zdeprawowanego. Inaczej mówiąc, władza musi mieć w rękę busolę etyczną (z jej wskazaniem musi godzić się znakomita większość obywateli) jednoznacznie identyfikującą zachowania akceptowalne i nie do zaakceptowania. Bez tej busoli władzy politycznej grozi niebezpieczeństwo wynaturzenia się w tyranie, nieodróżniającą łajdaków od ludzi porządných. Korzyści, jakie z kolei obywatele odnoszą z posiadania przez władzę wspomnianych regaliów przytacza Hobbes w swej pracy *O obywatelu* (13, 6): „Dają się [korzyści – P.K.] w wymiarze doczesnym podzielić na cztery rodzaje: 1) że mają oni obronę przed wrogiem zewnętrznym; 2) że zostaje zachowany pokój wewnętrzny; 3) że można pomnażać majątek, o ile zgodne jest to z bezpieczeństwem publicznym; 4) że korzysta się z wolności własnej tak długo, póki nie powstaje stąd żadna szkoda”.

Jak wiadomo, dość wcześnie, bo za sprawą cytowanego wcześniej Beccarii, usiłowano ukazać prawo władzy do wymierzania kary śmierci jako niezgodne z umową społeczną. Współcześnie argumentację Beccarii przekonywająco obala Piotr Bartula w interesującej książce *Kara śmierci powracający dylemat*. Nie miejsce tu na powtarzanie całej argumentacji. Ograniczę się tylko do kilku zdań kunkluzji. Píše Bartula: „Kontrahent (...) przystępując do umowy społecznej, w której wyraża zgodę na istnienie kary śmierci, nie godzi się bynajmniej na to, że stanie

⁴ Na spotkaniu z przedstawicielami prasy, relacjonowanym w telewizji NBC, Kissinger wypowiedział owo zdanie, które zyskało status sentencji: „Sztuka rządzenia to borykanie się z zagrożeniami zanim staną się nie do opanowania”.

się mordercą i zostanie ukarany karą śmierci. (...) Beccaria twierdząc, że ktoś przystępujący do umowy społecznej nie mógłby się zgodzić na własną śmierć, nawet gdyby dokonał mordu, popełnia błąd. Myli zobowiązanie domyślne do odbycia kary z chęcią dokonania karalnego czynu. Nie rozumie też różnicy pomiędzy wolą prawną i moralną a wolą empiryczną i psychologiczną. (...) Powtórzmy: uznając słuszność kary śmierci na mnie wykonanej, na okoliczność ewentualną, gdybym stał się mordercą, nie zobowiązuję się do tego, że się nim faktycznie stanę. Akt zawarcia przez jednostki umowy społecznej zakładający karę śmierci nie jest sprzeczny z życiem zgodnym z prawem i moralnością”⁵.

Dopóki w ludzkich umysłach zwycięża wyżej zarysowane pojmowanie umowy społecznej, które najklarowniejsze wypracowanie zawdzięczamy może Hobbesowi i Spinozie, i dopóki strony bez zarzutu wywiązują się ze swych obowiązków, sprawy będą spokojnym, rutynowym torem. Co jednak na to poradzić, że spokój i rutyna nieodpowiadają pewnym ludziom, w tym nade wszystko filozofom albo mówiąc współczesnym językiem intelektualistom, skądinąd szczególnie podatnym na rojenia na temat polityki. W niespokojnej głowie Rousseau zrodził się pomysł, by zanegować wszystko, co powyżej o polityce powiedziano i zbudować świat polityczny *a priori*. Podał on w wątpliwość podstawowe założenie Hobbesa i Spinozy, a wcześniej Machiavellego, że porządek społeczno-polityczny nie może opierać się na dobrej woli obywateli, lecz musi niejako wytwarzać w nich dobrą wolę, niekiedy uciekając się do przymusu. Czyż przymus nie stanowi obrazy dla człowieczej wolności i racjonalności – pytał się Rousseau? Już w tym pytaniu zawarł swoją – odbiegającą od ustaleń jego poprzedników – optymistyczną antropologię. Założył, że człowiek bez przymusu zdolny jest nie tylko tworzyć prawo, lecz ponadto ściśle go przestrzegać. Także wtedy, gdy przyjdzie do zastosowania przepisu w odniesieniu do niego samego. Wiadomo, że Immanuel Kant, którego ścianę zdobił portret Rousseau nie siedł w optymizmie tak daleko. Twierdził przecie, że człowiek „**jest zwierzęciem**, które – żyjąc pośród innych zwierząt swojego gatunku – **potrzebuje pana**. Będzie bowiem na pewno nadużywał swojej wolności w stosunku do istot do siebie podobnych i chociaż jako stworzenie rozumne życzy sobie prawa, które wyznaczałyby granice wolności każdej jednostki, to jednak jego egoistyczny popęd zwierzęcy skłania go do tego, by dla siebie czynić wyjątek”⁶.

Wyłania się wszakże kwestia, co ze świadectwami empirycznymi, ukazującymi człowieka w mniej korzystnym świetle aniżeli oceniał go Rousseau. Odpowiedź filozofa jest powszechnie znana. Niechwalebne zachowania ludzi spisywał na karb deprawacji ludzkiej istoty dokonanej przez zgniłe urządzenia i instytucje formujące porządek społeczny. Jednocześnie jednak, autor *Rozprawy o nierówności* zakładał, że powrotu do utraconego stanu pierwotnej

⁵ P. Bartula, *Kara śmierci powracający dylemat*, Kraków 2007, s. 114 i 116.

⁶ I. Kant, *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, tłum. I. Krońska, [w:] *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historyozoficzne*, tłum. M. Żelazny, I. Krońska, A. Landman, Toruń 1995, s. 41. Podkreślenia tłustym drukiem pochodzą od I. Kanta.

szczęśliwości być nie może. Z drugiej strony, nie wchodzi w grę akceptacja ustalonego porządku, który to, jak wspomniano, stanowi obrazę dla ludzkiej racjonalności. Co zatem pozostaje? Kontestacja tego, co jest i permanentne poszukiwanie nowego, lepszego porządku, przy zastrzeżeniu, że i nowy ład nigdy nie będzie satysfakcjonujący. Ocena władzy w koncepcji Rousseau dokonywana jest z uwagi na realizację niewykonalnego, w efekcie, zadania uszczęśliwienia człowieka. Państwo realnie istniejące jest niewątpliwie czymś gorszym od tego, co potencjalnie mogłoby zaistnieć, choć to, co potencjalnie mogłoby zaistnieć również będzie pozostawiało sporo do życzenia. Erudyci nie mają trudności z dostrzeżeniem, jak daleko postulaty Rousseau odbiegają od myśli Hegla, który stał na stanowisku, że to, co istnieje jest wyższe od tego, co potencjalnie mogłoby zaistnieć już tylko z tej racji, że istnieje.

Poeta niemiecki Heinrich Heine twierdził, że „konceptje pielęgnowane w zaciszu profesorskich gabinetów mogą zniszczyć cywilizację”⁷. Myśl powyższa okazała się ściśle prawdziwa w odniesieniu do Rousseau. Jego konceptje nie wpadły do studni zapomnienia, lecz zawstydziły i wypełniły niepokojem umysły. Za ich sprawą dokonała się swoista dehumanizacja rządzących, pod znakiem zapytania stanęła prawda o ideałach życia poddanych, w tym nade wszystko cnota posłuszeństwa. Biorąc rzecz najogólniej, ustalenia Rousseau wprawiły umysły w pogotowie rewolucyjne. Dość powiedzieć, że książki Rousseau należały do lektur, na których kształcili się żywo, jak by się wydawało, zainteresowani podtrzymywaniem istniejącego ładu, mianowicie francuscy młodociani książęta krwi, o czym informuje w swoich pamiętnikach Ludwik Filip⁸. Ludzie nagle, mówiąc słowami kardynała Retza wypowiedzianymi oczywiście w kontekście paryskiej frondy, nie zaś wielkiej rewolucji, przestają „uważać rewolucję za niemożliwą, sądzą, że jest bardzo łatwa, a samo takie myślenie może ją wywołać”⁹. Dramatyczne i zgubne wydarzenia czekają ludzi ulegających potędze swojej wyobraźni. Wypowiadają posłuszeństwo władzy, zrywając tym samym umowę społeczną. Czy wina za spowodowany chaos, śmierć i zniszczenie spada jednak wyłącznie na obywateli? Jak wyżej wspomniano, strony w umowie społecznej nie są równe i w związku z tym odpowiedzialność za sytuację społeczno-polityczną panującą w państwie nie rozkłada się równomiernie. O wiele większa wina obciąża rządzących, którzy okazują się indolentni w zakresie zadań, do wypełnienia których zostali powołani. Klarownie rzecz ujmuje Bronisław Łagowski: „Władcom przypisana jest zasada: bezwzględnie utrzymać porządek i nie pozwolić przeciwnikom na użycie przemocy. Silenie się władców na reformowanie społeczeństwa jest nieporozumieniem. Społeczeństwo potrafi znakomicie zreformować się samo, o ile władca zapewni bezpieczeństwo ludziom

⁷ Myśl Heinego unieśmiertnił Izajasz Berlin, gdy przywołał ją w swoim słynnym wykładzie *Dwie koncepcje wolności*. Zob. I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, [w:] idem, *Cztery eseje o wolności*, tłum. H. Bartoszewicz, D. Grinberg, D. Lachowska, A. Tanalska-Dulęba, Warszawa 1994, s. 179.

⁸ Por. Ludwik Filip I, *Pamiętniki z czasów Wielkiej Rewolucji*, tłum. W. Dłuski, Warszawa 1988.

⁹ *Pamiętniki kardynała Retza*, tłum. A. i M. Bocheńscy, t. 1, Warszawa 1958, s. 90-91.

prowadzącym godziwe życie. Setki tysięcy ofiar rewolucji francuskiej i miliony ofiar innych rewolucji obciążają sumienia władców, którzy złamali umowę społeczną. Niedotrzymanie umowy społecznej jest największą zbrodnią, jaką mogą oni popełnić¹⁰. Także ośmielenie się ludzi na kontestowanie władzy oraz wszystkie związane z tym akty niesubordynacji obciążają nade wszystko sumienia rządzących. Są jednym wielkim oskarżeniem o ich słabość. Rewolty, frondy, bunty nie wybuchają wtedy, gdy władza jest silna, zdecydowana, konsekwentna. Podżegacze mogą namówić obywateli do buntu, gdy pokażą, że może się on powieść, gdy udowodnią otoczeniu, że władza nieustannie przeżywa jakieś wahania, działa na oślep, jest wewnętrznie skłócona i podzielona. Rewolucje to grzechy władców wynikające z zaniechań egzekwowania swojej władzy, egzekwowania prawa, wymuszania posłuszeństwa, z niekompetencji, której na imię słabość. Grzechy popełniane na długo wcześniej, zanim rewolucje wybuchają. Pomysły zagrożonej rewoltą władzy na uspokojenie sytuacji biegną zazwyczaj podobną ścieżką, sprowadzającą się do hasła: zadowolić niezadowolonych. „Niestety – jak trafnie sądzi Łagowski – sytuacja rewolucyjna na tym właśnie polega, że niezadowolonego społeczeństwa nic już zadowolić nie może. Sytuację rewolucyjną można przezwyciężyć tylko stwarzając sytuację kontrrewolucyjną¹¹. Rodzi się jednak wątpliwość, czy władza, która doprowadza do rewolucji, zdolna jest wytworzyć sytuację kontrrewolucyjną. Albo inaczej: gdyby była władzą zdolną do wytworzenia sytuacji kontrrewolucyjnej, nigdy nie sprowadziłaby w obręb zawiadywanej przez siebie jednostki politycznej sytuacji rewolucyjnej.

Wynika z powyższych ustaleń, że łamanie umowy społecznej ze strony władzy nie następuje – jak powierzchownie jesteśmy skłonni sądzić – wyłącznie w wyniku dokonywania przez nią nadużyć i gwałtów, zaniechywania interesów obywateli na rzecz interesu własnego, utraty poczucia granic. Okazuje się, że jej naruszenie następuje również wtedy, gdy władza uchyla się od rządzenia. Innymi słowy, aby umowa społeczna mogła efektywnie fundować posłuch po stronie rządzonych, musi także zawierać i zawiera wymóg rządzenia po stronie rządzących. Ten zdawałoby się truizm – że umowa społeczna nieprzewidująca rządzenia byłaby śmieszna, pozbawiona treści i narażała ludzi na bezmiar cierpień niesionych przez rewolucje – warto współcześnie eksponować. Warto eksponować przede wszystkim dlatego, że na naszych oczach władza polityczna staje się coraz mniej pewna siebie, coraz słabsza, coraz bardziej sparaliżowana. Nie chodzi tylko o to, że bardzo duża część realnej władzy przeszła do partii politycznych (precyzyjniej rzecz ujmując, do partyjnych gremiów decyzyjnych), tak że naszym politycznym chlebem powszechnym stała się partokracja. Niebezpieczne zjawisko, z uwagi na rozwadnianie odpowiedzialności za rządzenie

¹⁰ B. Łagowski, *Zniszczenie i pustka*, [w:] idem, *Liberalna kontrrewolucja*, Warszawa 1994, s. 38.

¹¹ Ibidem.

krajem¹². Nie chodzi także i o to, że spora część nie bardzo kontrolowanej władzy znalazła się w rękach dziennikarzy, stąd garnięcie się młodych ludzi do tego zawodu i stąd też współczesną demokrację określa się nieraz mianem mediokracji. Rzecz przede wszystkim w tym, że sama władza popadła w wydoliczenie zmasakrowane jej obowiązki z tytułu realizacji etosu państwa. Ten pierwotny, klasyczny etos zostaje stopniowo zastępowany etosem eudajmonistyczno-humanitarystycznym, mówiąc językiem Arnolda Gehlena, w którym zasadniczą rolę odgrywa „poszerzona etyka rodzinna”. Powiada Gehlen: „Pacyfizm, poszukiwanie bezpieczeństwa i komfortu, bezpośrednio zainteresowanie uczuciowe ludzkim konkretem, obojętność wobec państwa, gotowość do uznania i zaakceptowania rzeczy i ludzi takimi, jakimi są – to są przecież jakości, które swe źródło i uzasadnienie mają w rodzinie i którym feminizm dodaje swego silnego kolorytu, ponieważ kobieta instynktownie uwzględnia we wszelkich ocenach interesy dzieci, troskę o ciepło gniazda domowego, o zmniejszenie ryzyka, dobrobyt. Tu tkwią prawarunki nieskończonego szerzenia się humanitaryzmu i eudajmonizmu wówczas, gdy elementy przeciwwagi, tkwiące w etosie państwa, są skompromitowane, zabronione bądź przegniłe”¹³. W taki to sposób władza polityczna ze swoimi klasycznymi zadaniami fundowania bezpieczeństwa, stania na straży świętości kontraktów i generalnie prawa, przemienia się w krowę mleczną. Obywatele oczekują od niej już tylko rozdawnictwa dóbr i wyrozumiałości dla samych siebie. Pojawia się wszakże – i to natarczywie – pytanie, czy pod pojęciem wyrozumiałości nie kryje się czasem domaganie się akceptowania ich naturalności, kosztem formacji cywilizacyjnej? Jak to stwierdził Richard M. Weaver w głośnej pracy *Idee mają konsekwencje*: „W całym świecie mamy dziś niebezpieczne oznaki atakowania kultury za to, że jej wymagania formalne stają na drodze ekspresji «człowieka naturalnego»”¹⁴. Władza przystająca na „naturalność” człowieka, wzdragająca się przed podtrzymaniem porządku, przed egzekwowaniem swoich prerogatyw, łamie umowę społeczną i poddanych sobie ludzi wystawia na śmiertelne niebezpieczeństwo przewrotu, rewolty, powrotu do stanu natury.

¹² Nie ma potrzeby udowadniać truizmu, że najniebezpieczniejszą rzeczą dla obywateli są rządy, które nie ponoszą odpowiedzialności za rządzenie. W partokracji bardzo łatwo jednak można dojść do sytuacji, w której rozstrzygający głos ma ważna figura partyjna, nieposiadająca teki ministerialnej. Wędzidło w postaci, przykładowo, Trybunału Stanu nie działa na wyobraźnię tej figury. O tym, że najważniejsze decyzje państwowe zapadają w wąskich gremiach partyjnych upewniają dyskusje parlamentarne. Czy debaty te mają moc wpływania na wcześniejsze ustalenia? Nie chodzi przy tym o niewielkie umiejętności retoryczne parlamentarzystów. Tuzin Cyceronów i dwa tuziny Demostenesów nie potrafiłyby w parlamencie przekonać do czegokolwiek, co szłoby wbrew uprzednim, partyjnym rozstrzygnięciom.

¹³ A. Gehlen, *Hipertrofia moralności*, tłum. E. Paczkowska-Lagowska, „Zdanie” 1989, nr 11-12, s. 54.

¹⁴ R. M. Weaver, *Idee mają konsekwencje*, tłum. B. Bubula, Kraków 1996, s. 32.

Bibliografia

- Bartula P., *Kara śmierci powracający dylemat*, Kraków 2007.
- Beccaria C., *O przestępstwach i karach*, tłum. E. S. Rappaport, Warszawa 1959.
- Berlin I., *Dwie koncepcje wolności*, [w:] I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, tłum. H. Bartoszewicz, D. Grinberg, D. Lachowska, A. Tanalska-Dulęba, Warszawa 1994.
- Gehlen A., *Hipertrofia moralności*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, „Zdanie” 1989, nr 11-12.
- Kant I., *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, tłum. I. Krońska, [w:] *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historyozoficzne*, tłum. M. Żelazny, I. Krońska, A. Landman, Toruń 1995.
- Ludwik Filip I, *Pamiętniki z czasów Wielkiej Rewolucji*, tłum. W. Dłuski, Warszawa 1988.
- Łagowski B., *Zniszczenie i pustka*, [w:] B. Łagowski, *Liberalna kontrrewolucja*, Warszawa 1994.
- Pamiętniki kardynała Retza*, tłum. A. i M. Bocheńscy, t. 1, Warszawa 1958.
- Tukidydes, *Wojna peloponeska*, tłum. K. Kumaniecki, t. 1, Wrocław 2004.
- Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, red. Z. Rau, M. Chmieliński, Warszawa 2010.
- Weaver R. M., *Idee mają konsekwencje*, tłum. B. Bubula, Kraków 1996.