

Lucyna CHMIELEWSKA\*  
Uniwersytet Łódzki

## ***Pactum subiectionis* i *pactum societatis* – kluczowe pojęcia teorii umowy**

W ramach teorii umowy państwo jest traktowane jako efekt świadomego działania ludzi, którzy w akcie woli postanowili porzucić stan przedpaństwowy, określany jako stan natury, w którym uprzednio się znajdowali. Stan natury bywa różnie definiowany. Przez jednych uważany był za rzeczywistość zupełnie zwierzęcą, naznaczoną chaosem i konfliktem (Thomas Hobbes), przez innych – jako stan względnej harmonii, wolności i równości (John Locke). W obu przypadkach stan natury opisywany jest jako pozbawiony określonych form organizacyjnych, służących ochronie ludzi i rozstrzygnięciu sporów między nimi, w którym jednostka zdana jest na siebie samą. W filozoficzno-historycznym dyskursie na temat umowy rozróżnia się dwa jej rodzaje. *Pactum subiectionis* jest kategorią opisującą porozumienie społeczności (ludu) zawarte z władzą (królem), które można określić jako umowę o podległości lub jako umowę o władzę. *Pactum unionis*, nazywane też *pactum societatis*, jest rozumiane jako porozumienie zawarte pomiędzy jednostkami w celu ustanowienia społeczeństwa, czyli zjednoczenia się. Odwołaniami do teorii umowy, przede wszystkim do kontraktualizmu Johna Locke’a, tłumaczy się genezę współczesnego państwa demokratycznego. Teoria słynnego filozofa inspirowana była nowatorską myślą Thomasa Hobbesa, jak i tradycyjnymi, utrwalonymi w myśli politycznej, stanowiskami.

### ***Pactum subiectionis***

Można przyjąć, że *pactum subiectionis* praktykowana była już przez biblijnych Izraelitów. Wierzyli oni, że władza pochodzi od Boga, że Jahwe powołuje ich królów za pośrednictwem proroków. Ustanowienie monarchy nie mogło jed-

---

\* [lucychmielewska@uni.lodz.pl](mailto:lucychmielewska@uni.lodz.pl).

nak nastąpić bez zgody ludu (1 Sm 9: 11–26; 1 Sm 11: 14–15; 2 Sm 5: 1–3). W praktyce zgoda ta wyrażana była przez reprezentującą poszczególne plemiona izraelskie starszyznę. Umowa pomiędzy królem a ludem wzorowana była na przymierzu, jakie lud Izraela miał zawrzeć z Bogiem. Zawierała zobowiązanie obu stron: lud przyrzekał posłuszeństwo, a król – że będzie rządził sprawiedliwie, to znaczy, że będzie przestrzegał, tak jak cały lud Izraela, warunków przymierza synajskiego (Wj 19–24), czyli Prawa Mojżeszowego. Tę biblijną koncepcję umowy o władzę przejęła myśl średniowieczna i wczesnonowożytna, zwłaszcza protestancka myśli polityczna.

Element ludowej zgody, rozwinięty następnie w teorii koncyliaryzmu, obecny był między innymi w myśli Wilhelma Ockhama (ok. 1285 – 1348 lub 1347)<sup>1</sup>. Traktował on zgodę jako czynnik legitymizujący w odniesieniu do zarządzania Kościołem, jak i w stosunku do sfery świeckiej. Ockham, uznając za aksjomat przekonanie o naturalnym prawie ludzi do wybierania rządzących, pisał:

Wszyscy śmiertelnicy posiadają od Boga i od natury prawo swobodnego ustanowienia sobie rządu, ponieważ zostali urodzeni jako wolni, na podstawie prawa ludzkiego nikomu nie podlegający; stąd każde miasto i każdy lud sam ustanawia sobie prawo<sup>2</sup>.

Ockham uważał władzę polityczną za pochodzącą od Boga, aczkolwiek za pośrednictwem ludu.

Element zgody jako podstawa funkcjonowania Kościoła i polityki zaakcentowany został również w traktacie *Obrońca pokoju* (1324) Marsyliusza z Padwy. Jako awerroista Marsyliusz uczynił punktem wyjścia swych rozważań naturalną kondycję człowieka. Źródłem państwa dopatrywał się nie w charakterystycznym dla refleksji średniowiecznej dążeniu do realizacji celów idealnych, lecz w konieczności modyfikacji i kontroli naturalnych pragnień ludzi. Przyznawał priorytet władzy rządu świeckiego, ponieważ, jak uważał, był on w stanie zapewnić środki niezbędne do uniknięcia anarchii i zapewnienia pokoju, wartości bardzo wówczas cenionej. Swe rozważania oparł na wolnej od wiary procedurze racjonalnej. W *Obrońcy pokoju* kwestie pochodzenia i natury doczesnego porządku politycznego rozpatrywał w oparciu o filozofię Arystotelesa. Podobnie jak on traktował państwo jako twór naturalny. Zgodę ludu uznawał za czynnik niezbędny do funkcjonowania rzeczywistości politycznej.

Twierdzenie, że ludzie tworzą społeczności powodowani naturalnym interesem zaspokojenia koniecznych potrzeb, wyjaśniało według Marsyliusza genezę życia politycznego<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> F. Oakley, *Legitimation by Consent: The Question of the Medieval Roots*, „Viator” 1983, [Is.] 14, s. 319.

<sup>2</sup> Cyt. za: F. Oakley, op. cit., s. 322.

<sup>3</sup> C.J. Nederman, *Marsyliusz z Padwy*, [w:] *Myśliciele polityczni. Od Sokratesa do współczesności*, red. D. Boucher, P. Kelly, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 176–177.

Życie jest bowiem [...] przyczyną celową powstania państwa i podstawą konieczną wszystkiego, co w nim istnieje i co się w nim dokonuje dzięki stosunkom ludzkim. [...] Wszyscy ludzie, nieupośledzeni, ani nie doznający innych przeszkód, z natury pragną samowystarczalnego życia, uciekają natomiast i unikają tego, co takiemu życiu zagraża<sup>4</sup>.

Marsyliusz zauważał, że

[...] wszelkie władanie odbywa się albo za zgodą obywateli, albo przeciwko ich woli. Pierwszy rodzaj należy do ustrojów dobrze zrównoważonych, drugi do ustrojów wadliwych<sup>5</sup>.

Członkostwo we wspólnocie politycznej jest pełne tylko wtedy, gdy jej uczestnicy dobrowolnie zgodzą się na warunki przynależności do tej wspólnoty, to znaczy – wyrażą swą akceptację dla władzy i prawa. Albowiem

normy działania, od których zależy w największej mierze wspólnotowa samowystarczalność obywateli w tym życiu (pod warunkiem, że są one dobrze ustalone, bowiem źle ułożone stwarzają społeczne zagrożenie), powinny być ustanowione tylko przez ogół obywateli. Normy te to prawo. Zatem ich wprowadzanie powinno należeć do całej społeczności obywateli<sup>6</sup>.

Zobowiązanie członków społeczności politycznej do przestrzegania prawa i posłuszeństwa władzy, postępującej zgodnie z tym prawem, wywiedzione zostaje z ich zgody. Według Marsyliusza legitymizacja praw i władzy zależała od zakresu, w jakim ci, którzy im podlegali, wyrazili na nie zgodę<sup>7</sup>.

Późniejsza, szesnastowieczna myśl polityczna rozważała nie tylko problem umowy o władzę, nawiązując w jej rozumieniu do przymierza, jakie biblijni Izraelici zawierali ze swoimi królami, ale również kwestię pozbawienia króla tronu w sytuacji, gdyby rażąco sprzeciwił się warunkom umowy. Rozpatrywano zatem kwestię wypowiedzenia *pactum subiectionis* i wycofania się z podległości monarsze. W tradycyjnym ujęciu idea *pactum subiectionis* zakładała, że lud/społeczeństwo zostały stworzone przez Boga lub są tworem naturalnym, wynikającym ze społecznej natury człowieka. Lud/społeczeństwo istniały więc pierwotnie w stosunku do władzy królewskiej. Władza sprawowana nad ludem (społeczeństwem, będącym efektem naturalnych skłonności ludzi) uważana była za pochodzącą od Boga, aczkolwiek niemożliwą do sprawowania bez dobrowolnej zgody ludu/społeczeństwa. *Pactum subiectionis* rozumiano jako wspólnotową intencję akceptacji monarszego rządu i podporządkowania mu się. Do XVII w.

<sup>4</sup> Marsyliusz z Padwy, *Obrońca pokoju*, przełożył, oprac. i wstępem poprzedził W. Seńko, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2006, cz. I, r. 4, § 2; r. 12, § 7.

<sup>5</sup> Ibidem, cz. I, r. 9, § 5.

<sup>6</sup> Ibidem, cz. I, r. 12, § 7; „[...] prawodawcą, czyli pierwszą i właściwą przyczyną sprawczą prawa, jest lud, czyli ogół obywateli, albo ich znamienitsza część, wyłoniona przez nich na drodze wyborów, lub wyrażająca ich wolę przez aklamację na generalnym zgromadzeniu obywateli, wolę nakazującą, czyli decydującą, co wolno czynić, albo czego unikać w życiu społecznym, pod rygorem sankcji lub kary doczesnej” (ibidem, cz. I, r. 12, § 3).

<sup>7</sup> C.J. Nederman, op. cit., s. 177.

nie było mowy o manifestacji woli jednostek, ustanawiających relację podporządkowania.

Idea *pactum subiectionis* była rozwijana zwłaszcza w XVI w., w ramach teorii politycznej tworzonej przez radykalnych protestantów. Reformacyjne egalitarystyczne przesłanie o kapłaństwie wszystkich wiernych i wyłącznym autorytecie Biblii wpłynęło również na myślenie polityczne, co wiązało się niekiedy z postulatami zmiany istniejącego politycznego *status quo*. W ślad za żądaniami wolności religijnej szły postulaty zmiany relacji na linii rządzący–rządzeni. Dotyczyło to zwłaszcza protestantów reformowanych (kalwinistów). Kwestionowali oni dotychczasową pozycję władzy królewskiej i jej status względem poddanych. Król przestawał być postrzegany jako suwerenny monarcha, sprowadzony został do roli urzędnika tworzącego rząd i administrującego królestwem we współpracy z ludem. W szesnastowiecznej, inspirowanej religijnie, teorii politycznej dowolność działań króla przechodziła do przeszłości. Zmierzono do tego, by uczynić monarchę odpowiedzialnym przed ludem, zwłaszcza za niewłaściwe administrowanie i nadużycia władzy. Zachowało się rozumienie królestwa jako organicznej całości, jednak królestwo jako ciało polityczne przestało być nieodłącznie związane z osobą króla i jego potomków. W politycznym wymiarze monarchia przybrała postać abstrakcyjnej idei stworzonej przez lud, rozumianej jako pojedyncza *universitas*, osoba prawna. Za źródło władzy uznawany był Bóg, jednak jej ziemskim dysponentem uczyniono lud jako swego rodzaju subsuwerena (suwerenem był Bóg). Tym, co zapewniało kontynuację porządku królestwa, nie była już nieśmiertelność królewskiej godności, ale nieśmiertelność zbiorowego ciała – ludu. Drogę takiemu myśleniu politycznemu utworowali w dużej mierze francuscy wyznawcy kalwinizmu, zwani hugenotami. Swoje poglądy rozpowszechniali w szeregu pamfletów i traktatów, publikowanych zwykle anonimowo. Najbardziej znanym z nich był *Vindiciae contra tyrannos* (1579), którego autorstwo przypisuje się Philippe de Plessis Mornay'owi. Zasadniczym tematem tej publikacji jest dowiedzenie zasadności oporu wobec władcy – tyra. Odwołując się do biblijnego wzorca w postaci przymierza synajskiego, zawartego przez Boga z ludem Izraela, autor traktatu dowodził pierwszeństwa zobowiązania ludu wobec Boga, w postaci posłuszeństwa prawu bożemu, przed posłuszeństwem władcom ziemskim. Opowieść o przymierzu synajskim stanowiła, w jego przekonaniu, uzasadnienie dla przedkładania podległości Bogu nad podległość człowiekowi, wola Boga, w przeciwieństwie do ludzkiej woli, tożsama była bowiem ze sprawiedliwością<sup>8</sup>. Zakwestionowana została zasadność aspiracji książąt dążących do poszerzania zakresu swojej władzy. Władzę nieograniczoną uznano za wyłączny atrybut Boga, ambicje książąt

<sup>8</sup> *Vindiciae contra Tyrannos: A Defence of Liberty against Tyrants or, Of the Lawful Power of the Prince over the People, and of the People over the Prince being. A Treatise written in Latin and French by Junius Brutus, and Translated out of both into English, printed for Richard Baldwin, London, 1689, q. 1. s. 1.*

w tym zakresie równały się zatem wkraczaniu w kompetencje boskie, postawie braku pokory i należnej Bogu czci jako stwórcy<sup>9</sup>. Jak uczy doświadczenie – stwierdzał autor *Vindiciae...*, czyniąc wyraźną aluzję do przesłania zawartego w *Księciu* Niccoli Machiavellego – błędnym jest przekonanie, że chrześcijaństwo i polityka nie mogą współistnieć, w związku z czym etykę chrześcijańską należy z polityki wykluczyć<sup>10</sup>. Lud uznany został za lud boży, a królowie i książęta za jego strażników i pasterzy, którym powierzono opiekę nad stadem, będącym własnością Boga<sup>11</sup>. Bóg pozostaje suwerenem najwyższym i wiecznym, żaden książę – człowiek nie może zatem rościć sobie prawa do władzy nieograniczonej<sup>12</sup>.

Według traktatu legitymizacja królestwa miała opierać się na dwóch przymierzach. Pierwsze przymierze, w którym lud (a zatem i będący jego częścią król) złożył przysięgę wierności Bogu (prawu bożemu), ustanawiało lud boży, który można uznać za odpowiednik społeczeństwa politycznego (*civil society*) w późniejszych teoriach umowy, kiedy wymiar religijny zastępowała świecka koncepcja natury, a prawo boże – prawo natury. Obietnica posłuszeństwa Bogu łączyła króla i lud, czyniła ich podmiotami równymi wobec Stwórcy. W drugim przymierzu, będącym umową (*pactum subiectionis*) pomiędzy królem i ludem, obie strony miały składać sobie wzajemne przyrzeczenie: król, że będzie rządził sprawiedliwie, a zatem zgodnie z nakazami płynącymi z Biblii, lud – że pozostanie posłuszny monarsze<sup>13</sup>. Jeśli królewskie polecenia wchodziły w sprzeczność z przykazaniami boskimi, lud mógł czuć się zwolniony z obowiązku podlegania im. Zaniedbywanie przez króla zobowiązań wobec Boga nie zwalniało z nich ludu<sup>14</sup>.

Podobną wymowę miała publikacja innego manarchomachy Theodora Bezy (1519–1605). W 1574 r. opublikował on traktat, zatytułowany *Concerning the Rights of Rulers over Their Subjects and the Duty of Subjects toward Their Rulers*, w którym uzasadniał prawo do czynnego oporu wobec króla – tyrana. Argumenty na poparcie swej tezy czerpał z historii, tradycji prawnej i z Biblii. Rząd każdej społeczności – argumentował – powstaje na drodze przymierza, którego uczestnikami są Bóg, władca i lud. Biblia uczy, że choć sam Bóg powołał Saula na króla, to jednak Jego wolą było, by jako monarcha został on zaakceptowany przez lud, podobnie rzecz miała się z Dawidem. Mimo iż Bóg nadał Dawidowi i jego rodowi znaczenie wyjątkowe, zasada, że przedstawiciele tej dynastii, by zasiąść na tronie Izraela, musieli uzyskać zgodę ludu, pozostawała nie zmieniona. Królestwo było więc dziedziczne w zakresie rodu, ale elekcyjne, gdy chodziło o osobę<sup>15</sup>. Naru-

<sup>9</sup> Ibidem, q. 1. s. 2.

<sup>10</sup> Ibidem, q. 1. s. 3.

<sup>11</sup> Ibidem, q. 1, s. 5.

<sup>12</sup> Ibidem, q. 1, s. 6.

<sup>13</sup> Ibidem, q. 1, s. 8.

<sup>14</sup> Ibidem, q. 1, s. 8–9.

<sup>15</sup> T. Beza, *Concerning the Rights of Rulers over Their Subjects and the Duty of Subjects toward Their Rulers*, trans. by Henry-Louis Gonin, ed. by P.S. Poole, q. 5, źródło: <http://www.constitution.org/cmt/beza/magistrates.htm>.

szenie przez króla warunków przymierza politycznego, czyli *pactum subiectionis*, służącego w istocie zabezpieczeniu przymierza ludu z Bogiem, mającego gwarantować sprawiedliwość, a zatem dobro ludu bożego, stanowiło według Bezy bezdyskusyjny powód do usunięcia monarchy z tronu, a w przypadku radykalnych nadużyć z jego strony – nawet do jego uśmiercenia. Prawo stawienia oporu i usunięcia tyranów przynależać miało nie bezpośrednio ludowi, lecz magistratom, powołanym w imieniu ludu do obserwacji poczynań rządzących, upominania ich, a gdy zajdzie ku temu potrzeba – do organizowania oporu.

Podobnie jak inni hugenoci Beza przywoływał argument pierwszeństwa, według którego istnienie ludu, który pozostawał w przymierzu z Bogiem, poprzedzało istnienie władzy monarszej. Nie władcy powołali lud, lecz lud powołał władców, „tak jak opiekun jest ustanowiony dla podopiecznego, nie podopieczny dla opiekuna, pasterz – dla stada, nie stado dla pasterza”<sup>16</sup>.

Idea *pactum subiectionis* zawarta została również w teorii politycznej anglikańskiego teologa Richarda Hookera (1554–1600). W odróżnieniu od prezentowanych wyżej myślicieli teoria umowy nie służyła u niego do uzasadnienia oporu wobec tyranii. Jego wywody polityczne stanowiły, rzecz można, „produkt uboczny” jego rozważań teologicznych, zawartych w dziele zatytułowanym *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* (1593–1648), w którym Hooker starał się uzasadnić pozycję Kościoła anglikańskiego wobec ataków katolików z jednej strony i kalwinistów (purytanów) z drugiej.

W rozumieniu natury ludzkiej szedł utartą Arystotelesowską ścieżką, stąd jego przekonanie o społeczeństwie jako tworze naturalnym, będącym konsekwencją społecznej natury człowieka. Jednak polityczna organizacja społeczeństwa była w jego przekonaniu już kwestią zgody i umowy. Naturalne społeczeństwo wskutek dobrowolnego powierzenia swojej obrony i interesów w ręce „pewnego rodzaju rządu”, ustanawiającego „pokój, ciszę i szczęśliwość”, stało się społeczeństwem politycznym (*civil society*)<sup>17</sup>. Władza – pisał Hooker – jest właściwością ludzi, Bóg stwarzając ludzkość, wyposażył ją w naturalną władzę kierowania się sobą. Władza ta, posiadana przez społeczeństwo, może być powierzona w ręce rządu, składającego się z wielu, kilku lub jednego, któremu od-tąd będzie ono podlegać<sup>18</sup>. Wraz z przekazaniem rządowi posiadanej przez siebie władzy ludzie jako społeczeństwo naturalne stali się społeczeństwem politycznym (obywatelskim). Ustanowienie społeczeństwa politycznego było równoznaczne z ustanowieniem władzy (rządu). Nastąpiło to w drodze umowy o podporządkowaniu (*pactum subiectionis*). Dla Hookera państwo nie mogło powstać inaczej, jak tylko w ten właśnie sposób. Każdy rząd, „cały publiczny

<sup>16</sup> Ibidem, q. 5.

<sup>17</sup> R. Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, At the Clarendon Press, Oxford, 1876, [Adobe Acrobat formatting by Irene C. Teas], Book I, Ch. X, 4 (s. 241–242), źródło: <http://anglicanhistory.org/hooker/>.

<sup>18</sup> Ibidem, Book VIII, Ch. II, 5 (s. 343–344).

pułk” – podkreślał Hooker – odwołują się do ludzkiej woli, do „rozmyślnych wskazówek, konsultacji i ugody między ludźmi, uznających go za wygodny i stosowny”<sup>19</sup>. Powszechna zgoda uznana została zatem za podstawę legalnej władzy, bez przyzwolenia nie było możliwe, by jeden człowiek był panem i sędzią nad innymi<sup>20</sup>. O tym, by daną społeczność traktować jako społeczeństwo polityczne, decydowało – zdaniem Hookera – nie tylko powołanie rządu, ale również stanowienie prawa<sup>21</sup>. Tak jak społeczeństwo polityczne nie mogło istnieć bez rządu, tak rząd nie mógł funkcjonować bez prawa. Ludzie mogli wprawdzie poddać się rządowi opartym na woli jednego człowieka, ale – przekonywał Hooker – było to ze wszech miar niebezpieczne. Winni podlegać prawom, na które wyrazili zgodę. Prawo stanowione przez społeczeństwo obywatelskie stwarzało warunki, by żyć razem, było „prawem dobra powszechnego, prawdziwą duszą ciała politycznego”<sup>22</sup>. Było konieczne, dopóki natura ludzka, uparta, zawzięta, buntownicza i awersyjna wobec posłuszeństwa „świętym prawom natury” miała taką pozostawać<sup>23</sup>.

Umowa w teorii Hookera jest umową o władzę (*pactum subiectionis*), konstytuującą zarazem społeczeństwo polityczne i państwo, inaczej mówiąc, powołany w jej wyniku rząd czyni ze społeczeństwa naturalnego społeczeństwo polityczne. Umowa ta, wyrażająca wolę ludu (społeczeństwa naturalnego), jest wspólną intencją akceptacji „pewnego rodzaju rządu i podporządkowania mu się”, nie ma w niej jeszcze mowy o manifestacji woli jednostek. Istotą koncepcji politycznej Hookera stanowi organiczne rozumienie społeczeństwa i jego historycznego rozwoju oraz wolicjonalny charakter władzy. Pierwotność uznana została za czynnik upodmiotawiający społeczeństwo<sup>24</sup>.

### *Pactum societatis*

*Pactum societatis* swój pełny wyraz znalazło w teorii Thomasa Hobbesa (1588–1679), w której nie zgoda ludu (społeczeństwa naturalnego), lecz jednostek stanowi podstawę powołania władzy politycznej. W *Lewiatanie* (1651) punktem wyjścia swoich rozważań uczynił koncepcję stanu natury jako stanu

<sup>19</sup> Ibidem, Book I, Ch. X, 4 (s. 243).

<sup>20</sup> Ibidem, Book I, Ch. X, 4 (s. 242).

<sup>21</sup> Hooker rozumiał prawo podobnie jak Tomasz z Akwinu w swojej *Summa theologiae*. Wskazywał więc na racjonalny charakter prawa we wszystkich jego formach i czynił z racjonalności charakterystyczną cechą ludzkiej natury (A.P. Monahan, *Richard Hooker: Counter – Reformation Political Thinker*, [w:] *Richard Hooker and the Construction of Christian Community*, ed. by A.S. McGrade, Medieval & Renaissance Texts & Studies, Tempe 1997, s. 208).

<sup>22</sup> R. Hooker, op. cit., Book I, Ch. X, 1 (s. 239).

<sup>23</sup> Ibidem, Book I, Ch. X, 1 (s. 239–240).

<sup>24</sup> A. Passerin D'Entrèves, *The Medieval Contribution to Political Thought: Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richard Hooker*, Humanities Press, New York 1959, s. 129–131.

przedpolitycznego, który cechował konflikt wszystkich ze wszystkimi i wiążące się z tym nieustanne zagrożenie utraty życia. Działo się tak, mimo iż ludzie mieli świadomość obowiązywania prawa natury (*lex naturalis*), rozpoznawanej przez rozum ogólnej reguły, zabraniająca człowiekowi czynić tego, co jest dla jego życia (i życia bliźnich) niszczące<sup>25</sup>, streszczającej się w nakazie, by człowiek czynił bliźniemu to, co chciałby, aby jemu samemu czyniono<sup>26</sup>. Postępowanie według prawa natury nakazywał rozum, jednak górę nad nim brały emocje związane z dążeniem do samozachowania. Pragnienie zachowania życia, a zwłaszcza dobrego życia, wymagało nieustannych zabiegów o zwiększanie zakresu wpływu, uznania, bogactwa, a to kolidowało z podobnymi aspiracjami innych jednostek. Trwał nieustanny konflikt. Prawa natury same w sobie nie były zatem wystarczające do samozachowania, warunkiem ich skutecznego działania w świecie było zapewnienie bezpieczeństwa, a takowe mogła zagwarantować władza, czyli państwo.

Jeżeli – stwierdzał Hobbes – nie zostanie ustanowiona żadna moc, albo zostanie ustanowiona nie dość wielka, by nam zapewnić bezpieczeństwo, to każdy człowiek będzie liczył na własną swą siłę i sztukę, gdy chodzi o zabezpieczenie się przed innymi ludźmi, i będzie to czynił prywatnie<sup>27</sup>.

Główną przyczyną, która skłoniła ludzi do opuszczenia stanu natury, było pragnienie pokoju, czyniącego zachowanie życia nie tylko możliwym, ale i łatwiejszym. Pokój mógł zostać zaprowadzony w oparciu o zgodne z prawem natury, znane ludziom, racjonalne zasady, jednak sama racjonalność ludzi, nakazująca im prospołeczną postawę, nie była wystarczająca. W stanie natury nie można było wyegzekwować zasad koniecznych do harmonijnego współżycia. Mogła to uczynić tylko władza polityczna. Państwo i stanowione przez nie prawa były zatem konieczne. Istotny atrybut, jakim dysponowali ludzie w stanie natury – naturalna wolność, umożliwił im opuszczenie tego stanu. Jednostki zawarły między sobą umowę, w której posiadaną przez każdą z nich władzę nad samym sobą przekazały jednej osobie lub zgromadzeniu ludzi, które mogło odtąd większością głosów sprowadzić indywidualną wolę wszystkich ludzi do jednej woli. Jest to – pisał Hobbes –

[...] realna jedność wszystkich w jednej i tej samej osobie, powstała na mocy ugody każdego człowieka z każdym innym tak, jak gdyby każdy człowiek powiedział każdemu innemu: „daję upoważnienie i przekazuję moje uprawnienia do rządzenia moją osobą temu oto człowiekowi albo temu zgromadzeniu, pod tym warunkiem, że i ty przekażesz mi swoje uprawnienia i upoważnisz go do wszystkich jego działań w sposób podobny”. Gdy to się stanie, wielość ludzi zjednoczona w jedną osobę nazywa się państwem, po łacinie *civitas*. I tak powstaje ten wielki Lewiatan, a raczej (mówiąc z większym szacunkiem)

<sup>25</sup> T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954, I, 14, s. 113.

<sup>26</sup> Ibidem, II, 17, s. 147.

<sup>27</sup> Ibidem, II, 17, s. 147–148.



ten „bóg śmiertelny”, któremu pod władztwem Boga Nieśmiertelnego zawdzięczamy nasz pokój i naszą obronę<sup>28</sup>.

Odtąd osoba suwerena miała dysponować taką ilością władzy, jak konieczna była do ochrony każdej jednostki<sup>29</sup>. W zamian jednostki przyjmowały na siebie zobowiązanie bycia posłusznym wszystkim rozkazom dysponenta władzy politycznej. Było to zobowiązanie typowe dla *pactum subiectionis*, umowy podporządkowania. W tradycyjnym ujęciu stronami *pactum subiectionis* byli lud (*populus*) jako całość i król. W interpretacji Hobbesa indywidualne jednostki są stronami nie tylko *pactum societatis*, ale również *pactum subiectionis*. Zgadniają się one, jedna z drugą, by ustanowić suwerena i przekazać mu posiadaną przez każdą z nich władzę nad sobą samą, ale zgadzają się również podporządkować się suwerenowi, nie będącemu stroną umowy. Jak zauważał włoski filozof polityczny Norberto Bobbio, tworząc teorię tłumaczącą powstanie państwa, Hobbes, być może nie do końca świadomie, połączył *pactum subiectionis* z *pactum societatis*. Z punktu widzenia zaangażowanych jednostek Hobbesowa teoria umowy jest *pactum societatis*, umową o zjednoczeniu, natomiast z punktu widzenia jej treści może być potraktowana jako *pactum subiectionis*, jako zawarta między jednostkami umowa o podporządkowaniu. Konsekwencją tego układu jest opuszczenie przez jednostki stanu natury i wejście do społeczeństwa politycznego (*civil society*), którego powołanie było równoznaczne z ustanowieniem suwerena, dysponującego władzą polityczną, rozumianą zarówno jako *dominium*, jak i *imperium*, jako suma ich obu<sup>30</sup>.

Nowatorstwo teorii Hobbesa polega również na założeniu, że powołanie suwerena jest równoznaczne z zaprowadzeniem prawa i moralności, definiujących istnienie społeczeństwa. Hobbes zrywał z Arystotelesowskim rozumieniem kondycji ludzkiej. Człowiek nie był dla niego istotą z natury ani społeczną (czyli moralną), ani polityczną. Moralność i prawo zaistniały dopiero wraz z ustanowieniem przez jednostki władzy suwerena, czyli wraz z pojawieniem się państwa. Stan przedpolityczny (stan natury) był zarazem stanem przedmoralnym, sprawiedliwość mogła być kreowana i egzekwowana tylko przez władzę<sup>31</sup>.

Gdzie nie ma nad ludźmi jednej wspólnej mocy – pisał Hobbes – tam nie ma prawa; a gdzie nie ma prawa, tam nie ma niesprawiedliwości<sup>32</sup>.

Idea *pactum societatis* zakłada pierwotność jednostki i tym samym jej podmiotowość. Zgoda jako źródło legitymizacji władzy wywiedziona jest według

<sup>28</sup> Ibidem, II, 17, s. 151.

<sup>29</sup> N. Bobbio, *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*, The University of Chicago Press, Chicago 1993, s. 47.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 48.

<sup>31</sup> A.S. Rosenthal, *Crown under Law. Richard Hooker, John Locke and the Ascent of Modern Constitutionalism*, Lexington Books, Lanham – Boulder – New York 2008, s. 120–121.

<sup>32</sup> T. Hobbes, op. cit., I, 13, s. 112.

niej nie z podmiotowości zbiorowości, ludu bożego czy naturalnego społeczeństwa (jak w przypadku tradycyjnie pojmowanej *pactum subiectionis*), lecz z indywidualnych uprawnień jednostek. W *pactum societatis* Hobbesa władza, którą w stanie natury dysponowały wolne jednostki, każda bez wyjątku, przeniesiona została na suwerena, natomiast w dotychczasowej koncepcji *pactum subiectionis* była jedynie delegowana, a zatem społeczność udzielała królowi pełnomocnictw w zakresie swojej władzy<sup>33</sup>. Lud zachowywał status ludu bożego lub społeczeństwa naturalnego, rozeznanego w kwestiach moralnych, dysponującego przewagą nad osobą króla. W koncepcji Hobbesa status królów jako *singulis majores* i *universis minores* zostaje uznany za niedorzeczny. Król uosabia moc wszystkich poddanych razem wziętych, godność każdej osoby znika w obecności monarchy – suwerena<sup>34</sup>.

Koncepcja umowy u Johna Locke'a, drugiego ważnego teoretyka kontraktualizmu, miała nieco inny charakter niż ta przedstawiona przez Hobbesa. W *Dwóch traktatach o rządzie* (1690) filozof podzielał przekonanie XVI-wiecznych teoretyków *pactum subiectionis* o istnieniu i kondycji stanu natury jako stanu nie bezprawnej anarchii, jak chciał Thomas Hobbes, lecz stanu względnej harmonii, w którym istoty ludzkie miały świadomość istnienia prawa natury i wolę, by się mu podporządkować. Rozum pouczał je, że człowiek rodzi się

[...] z prawem do całkowitej wolności i nieograniczonego korzystania ze wszystkich uprawnień i przywilejów prawa natury w takim samym stopniu, w jakim są do tego uprawnieni wszyscy pozostali ludzie na świecie. Z natury więc dysponuje on władzą nie tylko zachowania swej własności, to znaczy swego życia, wolności i majątku przed wyrządzeniem krzywd i atakami innych ludzi, ale też sądzenia i karania łamiących to prawo [...]<sup>35</sup>.

Stan natury przedstawiony został przez Locke'a jako stan równości, w którym każdy ma władzę na sobą samym,

[...] w którym cała władza i jurysdykcja jest wzajemna, nikt nie ma jej więcej od innych. Nie ma bowiem nic bardziej oczywistego niż to, że istoty tego samego rzędu i gatunku, które rodzą się, by wykorzystywać takie same udogodnienia natury i takie same zdolności, powinny być także równe między sobą, bez podporządkowania i podległości [...]. Tę naturalną równość ludzi rozumny Hooker uważa za tak oczywistą samą w sobie i pozostającą poza wszelką dyskusją, że czyni ją podstawą zobowiązania do wzajemnej miłości między ludźmi, na której opiera obowiązki jednych wobec drugich i wyprowadza z niej wszelkie zasady sprawiedliwości i miłości bliźniego<sup>36</sup>.

Ludzie opuścili stan natury nie z powodu strachu przed nagłą śmiercią, lecz z potrzeby uniknięcia pewnych niedogodności, takich jak brak znormalizowanego prawa, bezstronnych sędziów, którzy rozstrzygaliby spory zgodnie z posta-

<sup>33</sup> A.S. Rosenthal, op. cit., s. 121.

<sup>34</sup> T. Hobbes, op. cit., II, 18, s. 152–163.

<sup>35</sup> J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, przełożył, wstępem i komentarzami opatrzył Z. Rau, PWN, Warszawa 1992, II, § 87, s. 222.

<sup>36</sup> Ibidem, II, § 4, 5, s. 165.

nowieniami prawa, brak władzy, która podtrzymywałaby i wykonywała wyroki<sup>37</sup>. Niedogodności te zostały usunięte poprzez „zawarcie porozumienia i ugody” między jednostkami w celu wprowadzenia „pewnej formy rządu publicznego i poddania się mu”. Głównym zadaniem rządu, który otrzymał władzę, było zapewnienie pokoju i szczęścia<sup>38</sup>. Człowiek zgadzając się z innymi na utworzenie ciała politycznego pod władzą jednego rządu, zobowiązywał się wobec każdego członka w tym społeczeństwie, że będzie podlegał postanowieniom większości. Ta „pierwotna umowa”, na mocy której połączył się on z innymi w „jedno społeczeństwo”, nie posiadałaby żadnego znaczenia, gdyby człowiek nie zaciągnął innych zobowiązań ponad te, którym podlegał w stanie natury<sup>39</sup>. Kwestią zasadniczą jest, czy tę „pierwotną umowę”, dającą początek społeczeństwu politycznemu, uznać należy za *pactum societatis*, czy *pactum subiectionis*? Jak wiemy, *pactum societatis* jest umową o zjednoczeniu, zawartą pomiędzy jednostkami, dającą początek społeczeństwu. *Pactum subiectionis* natomiast jest umową, poprzez którą istniejące już naturalne społeczeństwo zobowiązuje się do posłuszeństwa władzy politycznej. Rodzi się pytanie: czy dla Locke’a społeczeństwo jest skutkiem naturalnych skłonności ludzi (dziełem natury), czy też tworem sztucznym, wykreowanym w wyniku umowy? Okazuje się, że Locke nie jest jednoznaczny, wprawdzie w traktacie drugim, w § 97 zawarte jest stwierdzenie, że w drodze „pierwotnej umowy” jednostka połączyła się z innymi w „jedno społeczeństwo”, co może świadczyć o sztucznym charakterze społeczeństwa. W innym miejscu Locke wyrażał jednak przekonanie o, wynikającej z boskiego ustanowienia, prospołecznej naturze człowieka. Stwierdzał, że Bóg „[...] silnie uzależnił go [człowieka – L.Ch.] od potrzeb, wygod i własnych skłonności, aby wprowadziły go do społeczeństwa...”, obdarzył rozumem i mową, sprzyjającymi życiu w społeczeństwie<sup>40</sup>. Wziąwszy pod uwagę to stwierdzenie oraz inne, kiedy Locke pisze o nałożeniu „okowów społeczeństwa obywatelskiego”, umożliwiających życie bardziej wygodne, bezpieczne i pokojowe, można przyjąć, że filozofowi bliska była idea społeczeństwa jako tworzenia naturalnego. Zdaniem Alexandra S. Rosenthala jego „pierwotną umowę” uznać należy za *pactum subiectionis*, nie różną od tych, o których była mowa w tekstach wczesnonowożytnych. Locke’owska koncepcja społeczeństwa nie jest zatem tak indywidualistyczna, jak się często uważa. Indywidualne uprawnienia wolności, własności i samozachowania są w *Dwóch traktatach* wyraźnie wyeksponowane, jednak Locke’owi chodzi głównie nie o samozachowanie jednostek w ramach społeczeństwa, lecz o samozachowanie samego społeczeństwa. Dobro wspólne wydaje się filozofowi cenniejsze od dobra indywidualnego<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> Ibidem, II, § 124, § 125, § 126, s. 252.

<sup>38</sup> Ibidem, II, § 91, s. 226.

<sup>39</sup> Ibidem, II, § 97, s. 232.

<sup>40</sup> Ibidem, II, § 77, s. 216–217.

<sup>41</sup> A.S. Rosenthal, op. cit., s. 228.

Pierwszym i fundamentalnym prawem pozytywnym wszelkich wspólnot – stwierdza – jest powołanie władzy ustawodawczej, tak jak pierwszym i fundamentalnym prawem natury, które ma rządzić nawet legislatywą, jest zachowanie społeczeństwa i (tak dalece, jak to będzie zgodne z dobrem publicznym) każdej w nim osoby<sup>42</sup>.

## Podsumowanie

Jako pierwotną formę *pactum subiectionis* można potraktować przymierza polityczne zawierane przez biblijnych Izraelitów z ich królami. Do tej formy umowy odwoływała się myśl średniowieczna oraz nowożytna. W XVI i XVII w. zagadnienie pochodzenia władzy rządzących nabrało szczególnego znaczenia, pytanie o źródło suwerenności stanowiło przedmiot rozważań ówczesnej filozofii politycznej. Philippe de Plessis Mornay, Theodore Beza, Richard Hooker należeli do grona pisarzy rozwijających teorię *pactum subiectionis* jako źródła legitymizacji władzy. Dowodzono, że boska proveniencja władzy nie wyklucza potrzeby akceptacji dla niej ze strony społeczności, nad którą miała być ona sprawowana. Teoria Hobbesa wprowadzała istotną zmianę, polegającą na upodmiotowieniu jednostek. Hobbes wprowadzał w miejsce pierwotności, a zatem i podmiotowości, społeczeństwa jako tworu naturalnego, podmiotowość jednostki. Zgoda jako źródło legitymizacji władzy wywodzona była z indywidualnych praw jednostek jako konsekwencja ich naturalnej wolności. Nowatorska teoria Hobbesa wywarła wpływ na filozofię polityczną Johna Locke'a, choć nie większy niż, uchodząca za umiarkowaną zachowawczą, myśl Richarda Hookeera. Wydaje się, że ta ostatnia była mu bliższa, co znalazło odzwierciedlenie w jego koncepcji umowy, którą generalnie uważa się za *pactum societatis*. Nie jest to jednak takie oczywiste, jak można by się spodziewać. Jak wskazywał cytowany wyżej Alexander S. Rosenthal, Locke'owską teorię umowy trudno jednoznacznie określić jako *pactum subiectionis* lub *pactum societatis*. Dla tego rozróżnienia kluczowe jest stanowisko w kwestii genezy społeczeństwa, uznanie go za twór, będący konsekwencją naturalnych, prospołecznych skłonności ludzi, czy też – za rezultat ludzkiej umowy. Locke nie był w tej kwestii jednoznaczny. W *Traktacie drugim* można znaleźć argumenty na poparcie pierwszego, jak i drugiego stanowiska. Stąd też trudność w kwestii jednoznacznego określenia jego koncepcji umowy.

## Bibliografia

Beza T., *Concerning the Rights of Rulers over Their Subjects and the Duty of Subjects toward Their Rulers*, trans. by Henry-Louis Gonin, ed. by P.S. Poole, źródło: <http://www.constitution.org/cmt/beza/magistrates.htm>.

<sup>42</sup> J. Locke, op. cit., II, § 134, s. 256–257.

- Bobbio N., *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*, The University of Chicago Press, Chicago 1993.
- Hobbes T., *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954.
- Hooker R., *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, At the Clarendon Press, Oxford, 1876, [Adobe Acrobat formatting by Irene C. Teas], stan z: <http://anglicanhistory.org/hooker/>.
- Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, przełożył, wstępem i komentarzami opatrzył Z. Rau, PWN, Warszawa 1992.
- Marsyliusz z Padwy, *Obrońca pokoju*, przełożył, oprac. i wstępem poprzedził W. Seńko, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2006.
- Monahan A.P., *Richard Hooker: Counter – Reformation Political Thinker*, [w:] *Richard Hooker and the Construction of Christian Community*, ed. by A.S. McGrade, Medieval & Renaissance Texts & Studies, Tempe 1997.
- Nederman C.J., *Marsyliusz z Padwy*, [w:] *Myśliciele polityczni. Od Sokratesa do współczesności*, red. D. Boucher, P. Kelly, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
- Oakley F., *Legitimation by Consent: The Question of the Medieval Roots*, „Viator” 1983, [Is.] 14.
- Passerin D’Entrèves A., *The Medieval Contribution to Political Thought: Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richard Hooker*, Humanities Press, New York 1959.
- Rosenthal A.S., *Crown under Law. Richard Hooker, John Locke and the Ascent of Modern Constitutionalism*, Lexington Books, Lanham – Boulder – New York 2008.
- Vindiciae contra Tyrannos: A Defence of Liberty against Tyrants or, Of the Lawful Power of the Prince over the People, and of the People over the Prince being*. A Treatise, written in Latin and French by Junius Brutus, and Translated out of both into English, printed for Richard Baldwin, London, 1689.

## ***Pactum subiectionis i pactum societatis – kluczowe pojęcia teorii umowy***

### **Streszczenie**

Artykuł zawiera rozważania dotyczące *pactum subiectionis* i *pactum societatis*, dwóch rodzajów umów, obecnych w teorii politycznej, tłumaczącej powstanie rządu i państwa. Pierwotów *pactum subiectionis* odnaleźć można już w przekazie biblijnym, w opisach rządów starożytnych Izraelitów. Idea *pactum subiectionis* obecna była w myśli średniowiecznej i wczesnonowożytnej. Umowa rozumiana jako *pactum societatis* rozwinięta została w *Lewiatanie* Thomasa Hobbesa. John Locke w swej teorii umowy inspirował się nowatorstwem myśli Hobbesa, w ostatecznym

kształcie teoria ta nie była jednak tak indywidualistyczna, jak się zazwyczaj sądzi. Wydaje się, że Locke'owi bliższe były tradycyjne wątki myśli politycznej niż rewolucyjne wywody Hobbesa.

**Słowa kluczowe:** umowa społeczna, kontraktualizm, władza, stan natury, społeczeństwo polityczne.

## ***Pactum Subiectionis* and *Pactum Societatis* – Key Concepts of the Contract Theory**

### **Summary**

The article contains a discussion of the *pactum subiectionis* and the *pactum societatis*, two types of contracts that are present in political theory, that has translate creation of a government and the state. *Pactum subiectionis* prototype we can already find in the biblical narrative, in the descriptions of the rule of the ancient Israelites. The idea of *pactum subiectionis* was present in medieval and early modern thought. The agreement defined as *pactum societatis* was developed in *Leviathan* Thomas Hobbes. John Locke in his contract theory was inspired by the novelty of Hobbes' thought, in final form, this theory was not as individualistic, as is usually believed. It seems that Locke was closer to the traditional topics of political thought than revolutionary arguments of Hobbes.

**Keywords:** social contract, contractualism, authority, state of nature, civil society.