

Małgorzata Gwarny

Uniwersytet Łódzki

THOMASA PAINE’A UJĘCIE DOKTRYNY PRAWNONATURALNEJ: PRAWO NATURALNE WOBEC REWOLUCJI

Doktryna prawnonaturalna, wywodząca swe korzenie z filozofii politycznej autorów nowożytnych, jak Locke i Hobbes, niezaprzeczalnie wpłynęła na dwie wielkie rewolucje XVIII stulecia, a także stworzyła podwaliny pod współczesne systemy demokratyczne. Pominąwszy te często podkreślane zależności, niniejszy artykuł koncentruje się na innych, mianowicie katalizowanych przez rewolucje przeobrażeniach wewnątrz samej doktryny i modyfikacjach jej elementarnych pojęć (zwl. „prawa naturalnego”). Pierwotnie niezmiennie prawo naturalne o wyższej boskiej proveniencji, okazało się niewystarczające w obliczu rozwoju ludzkiej świadomości polityczno-społecznej i wymagało aktualizacji, której znaczącym i godnym uwagi przykładem jest projekt Paine’a.

P. Hazard nie waha się uznać Rewolucji Francuskiej, jak i poprzedzającej ją amerykańskiej, za logiczne konsekwencje pracy filozofów (Hazard 1972, s. 413). Zaczerpnięte od nich idee wolności i równości społecznej, doprowadziły do przewrotów w tych krajach, w których napotykały zacięty opór (tamże, s. 176) – najpierw w Ameryce (1775-1783), następnie we Francji (1789-1815).

Pogląd ten jest na tyle obiegowy, że nie ma potrzeby go głębiej uzasadniać. Z drugiej strony podkreśla się wpływ rewolucji na ukształtowanie się nowych instytucji politycznych, leżących u podstaw współczesnej demokracji.¹ Dlaczego by nie zapytać, jaka zależność łączy te porewolucyjne, nowoczesne instytucje, z tamtymi, o których piszą klasycy doktryny prawnonaturalnej, innymi słowy: jakie przeobrażenia zaszły wewnątrz doktryny – które w szerszym kontekście

¹ „Rewolucja wynajduje wzorzec obywatela, będący jednocześnie konstrukcją polityczną i kulturową, tworzy nowe instytucje, w szczególności wolne wybory, jako podstawę demokracji przedstawicielskiej, odwołuje się do suwerennego ludu złożonego z niezależnych, wolnych i równych jednostek” (Baczko 2001, s. 340).

byłyby obrazem zmian świadomości umysłowej oraz społecznej w ogóle – i czy / na ile oparła się ona niszczycielskiej sile rewolucji?

Kontraktualizm wizjonera Thomasa Paine'a (1737-1809) – świadka i uczestnika tych przełomowych wydarzeń, wydaje się szczególnie dobrym gruntem dla zbadania zarysowanego problemu.

DOKTRYNA PRAWNONATURALNA – KLASYCZNE UJĘCIE

Rozwinięta w XVII wieku doktryna prawnonaturalna stoi w opozycji wobec przekonań Machiavellego o istnieniu prawa wyłącznie pozytywnego, kreowanego przez doczesną władzę, wbrew któremu teoretycy prawa naturalnego (m. in. Grotius, Hobbes, Spinoza i Locke) głosili istnienie autonomicznego względem ludzkiej woli i czytelnego dla naturalnych władz poznawczych racjonalnego ładu fizyczno-moralnego. Prawidłowe odczytanie jego zakodowanych w naturze zasad ukoniecznia powinność skonstruowania odzwierciedlającego go porządku pozytywnoprawnego.

Czym jednak jest są „natura” i „prawo naturalne”? Pojęcia te tak bardzo się upowszechniły, że mało kto troszczył się o precyzyjne określenie ich zakresu, wobec czego powoływanie się na „naturę” i jej „prawo” mogło służyć dowodzeniu nierzadko sprzecznych treści².

Częste (choć nie: jednogłośne, co widać np. u Hobbesa) utożsamianie *lex naturalis* z objawionym *lex divina* nie pociągało wszakże restytucji ujęć średniowiecznych, wbrew którym nowożytni pisarze eksponowali autonomię rozumu ludzkiego, obywatelstwa się w swych ukierunkowanych na prawo naturalne aktach poznawczych bez nadprzyrodzonego objawienia. Zarazem jednak zakładano istnienie jakiegoś transcendentnego rozumnego prawodawcy, a także tomistycznie pojmowanej, wspólnej wszystkim ludziom natury ludzkiej, o konstytucji umożliwiającej recepcję prawa.

Doktrynę prawnonaturalną w XVII wieku charakteryzują:

1) Sekularyzacja pojęcia „prawa naturalnego”. Odłączone od prawa boskiego, nie potrzebujące objawienia, a często nawet niezależne od woli Boga (np. według Grotiusa), prawo naturalne otrzymało taki sam obiektywny status jak prawa matematyki, czy fizyki i ulegało dalszemu zeświecczeniu.

² „Każdy autor rozumie je [poj. natury] w inny sposób, tak iż mogło ono oznaczać wszystko(...) Niejasność pojęcia pozwalała do pewnego stopnia każdemu przedstawić własną etykę w imię wierności naturze, bez względu na to, czy wraz z Tomaszem Hobbesem bronił utylitaryzmu, czy też wraz z Saint-Évremondem lub Jeremym Benthamem dawał pierwszeństwo odnowionemu epikureizmowi” (Wildiers 1985, s. 134), zob. też (Strauss 1969 i Lenoble 1969).

2) Nominalizm. „Nominalistycznie” ujmowano składowe doktryny: „stanu naturalnego” i „umowy społecznej” na ogół nie odnoszono do faktów historycznych, ani zamieszkujących dziewicze tereny nieskażonych cywilizacją społeczności, lecz traktowano jako hipotetyczny model ujawniający „naturalne” zachowania człowieka (pomimo tego, że bliski był rozwój badań nad kulturami pierwotnymi, w których ów „stan naturalny” przetrwał w większym, czy mniejszym stopniu).

3) Antropocentryzm. Antropocentryczna antropologia nowożytna, niekoniecznie umniejszając znaczenie sfery religijności, interesowała się bardziej prawami i uprawnieniami człowieka, niż jego obowiązkami wobec Boga.

4) Matematyzacja. Niezawodna metoda dedukcyjna matematyki wydawała się najodpowiedniejszym narzędziem do zobiektywizowanego opisu ogólnych praw świata społecznego.

5) Charakter burżuazyjny. Burżuazyjny charakter doktryny prawnonaturalnej wiązał się z szybkim rozwojem i bogaceniem się klasy mieszczańskiej, stąd też tak ważną kategorią miała stać się własność – fundamentalne uprawnienie człowieka, nad którym pieczę mają sprawować społeczeństwo i rząd³.

HOBBS CZY LOCKE?

Zróznicowanie koncepcji prawa naturalnego miało swe źródła w różnym pojmowaniu natury ludzkiej oraz, w konsekwencji, kategorii stanu naturalnego i przyczyn zawierania umowy społecznej. Różnice te rysują się szczególnie wyraźnie w zestawieniu myśli politycznych klasyków doktryny, Hobbesa i Locke'a. Dla pierwszego z nich konstytutywną cechą natury ludzkiej była aspołeczność: oto „naturalny” egoista, samotnik nastawiony wrogo wobec innych samotników, z których interesami jego własne nieuchronnie się kłóca, wobec swej subiektywnej wolności, zdolny jest do wszystkiego, nawet do targnięcia się na życie potencjalnego rywala. Sprawia to, że w stanie naturalnym toczy się „wojna wszystkich przeciwko wszystkim”, motywowana przez „rywalizację”, „nieufność” i „żądze sławy” (Hobbes 1954, s. 109), bowiem przyrodzona równość ludzi nie zadowala. To sugestywne wyobrażenie pogrążonego w wojnie przedspołecznego *pandemonium* odnosi się *de facto* do abstrakcyjnego stanu animalnego, w którym nie obowiązują żadne zasady, w tym także sprzeczne z ludzką naturą zasady prawa naturalnego, nakazujące pokój i rezygnację z wolności naturalnej w imię porządku i bezpieczeństwa.

³ Wymienione elementy i zamieszczona poniżej ich krótka charakterystyka w oparciu o (Szacki 1981, s. 74-76).

Z pism Locke'a wyłania się odmienny model pierwotnie społecznego stanu natury, przedstawiający „naturalnego” człowieka jako istotę społeczną, wolną i rozumną, której znajomość prawa natury nakazuje poszanowanie u innych ludzi przyrodzonych praw do zachowania szeroko pojmowanej własności: życia, wolności i mienia. Wolność nie prowadzi tu wszakże do anarchii, bowiem przekroczenie wyznaczonych przez prawo natury granic podlega osądowi i karze (włączając karę śmierci), do których uprawnienie w następstwie równości przysługuje wszystkim członkom społeczeństwa.

U podstaw Paine'owskiej wersji kontraktualizmu leży nie do końca jasny pogląd na naturę ludzką. W *The Common Sense* (1776) uobecnia się Locke'owski model dobrodusznego poczciwca o naturalnych inklinacjach społecznych; w *Dissertation on First Principles of Government* (1795), zapewne powodowany bolesnymi doświadczeniami Rewolucji Francuskiej, Paine zdaje się milcząco uznawać model anarchiczny z ulotnością ofensywno-defensywnego stanu natury, co wskazywałoby na jakieś niewypowiedziane źródło agresji, które Hobbes umieścił wprost w egoistycznej naturze ludzkiej. W świetle *Agrarian Justice* (1795-1796) źródło to zyskuje rangę *fatum* – okazuje się tkwić w ekonomicznej niewystarczalności człowieka, wyrastającej ze sprzeczności wewnątrz samej natury (przyrody), która z jednej strony dąży do pomnażania liczebności populacji, z drugiej zaś nie jest zdolna zaspokoić jej życiowych potrzeb. Antynomia ta rozpędza mechanizm cywilizacyjny, przynoszący wraz z nierównością ekonomiczną nieodwracalne odejście od stanu natury.

Rozbieżne koncepcje natury ludzkiej u klasyków prawa naturalnego pociągają za sobą odmienne teorie przyczyn i charakteru umowy społecznej. Według Hobbesa jest ona koniecznością – anarchia i ustawiczna wojna wyniszczyłyby cały rodzaj ludzki, tak więc jednostki, przewyciężywszy swą egoistyczną naturę, umawiają się na przekazanie władzy w ręce absolutnego suwerena, w jednym akcie dając początek państwu-Lewiatanowi oraz społeczeństwu.

Doktryna Paine'a stoi w opozycji do Hobbesowskiej w kilku istotnych punktach. Po pierwsze, wbrew jednoaktowemu paktowi autora *Lewiatana*, u Paine'a na proces formowania państwa składają się dwie fazy: ze stanu naturalnego najpierw, na drodze ewolucji, wyłania się społeczeństwo, następnie – na mocy umowy społecznej, zostaje powołane do życia państwo, a wraz z nim rząd, któremu członkowie społeczeństwa dobrowolnie przekazują władzę. Po drugie, według Hobbesa nie ma społeczeństwa bez władzy, bo nie ma bez niej posłuchu wobec prawa naturalnego, gdy tymczasem dla Paine'a społeczeństwo jest samoistne, a powołane przezeń instytucje wtórne i odeń zależne. Podkreśleniu odmienności obu struktur służy tu jednoznaczne aksjologiczne ujęcie społeczeństwa jako „dobrego” w sensie absolutnym, ponieważ jego

funkcjonowanie skutkuje nieosiągalnym w strukturach przedspołecznych zaspokojeniem potrzeb i wypływającym stąd wzrostem poczucia szczęścia, rządu zaś jako „złego”, ale nie – złego absolutnie, bowiem nie dodając niczego do całkowitej ilości szczęścia, zapobiega jego pomniejszaniu. W odmienności genetycznej i funkcjonalnej społeczeństwa oraz rządu tkwi źródło nowatorskiej koncepcji konieczności odnawiania umowy społecznej, dzięki której teoria prawa naturalnego zyskała w filozofii politycznej Paine'a nową interpretację: społeczeństwo ma prawo w każdej chwili zlikwidować rząd, którego polityka nie realizuje założonego celu i powołać do życia nowy. Jedną z najśłynniejszych maksym Paine'a, będącą wyrazem jego republikanizmu, głosi: „Jeśli cały naród postanowił coś zrobić, ma prawo to zrobić” (Paine 1908, vol. IV, s. 8). Tak więc, po trzecie, o ile Hobbes nie dopuszczał możliwości zmiany warunków umowy społecznej, odwołując się do absolutnej, dobrowolnie przez jednostki przekazanej, władzy Lewiatana, o tyle zdaniem Paine'a ta sama dobrowolność przekazania władzy czyni prawomocnym jej odebranie.

Podczas gdy w ujęciu Hobbesa przyczyna zawarcia umowy społecznej wydaje się oczywista, u Locke'a sprawę komplikuje okoliczność, że jego ludzie naturalni są prospołeczni, wolni i względnie szczęśliwi. Jednakże stan natury charakteryzują pewne „niedogodności”, tkwiące w „dziwnej doktrynie (...), że w stanie natury każdy ma władzę wykonywania prawa natury”⁴.

Na genezę kontraktu rzuca nieco światła analiza możliwych relacji między uprawnieniem a siłą, odpowiadających trzem możliwym stanom natury. „Uprawnienie” to prawo podmiotowe do należnych dóbr, skorelowane z obowiązkiem jego respektowania przez innych ludzi. Podstawowym prawem natury jest nakaz zachowania rodzaju ludzkiego, w tym także siebie, człowiek

⁴ A dalej: „nie wątpię, iż zostanie postawiony zarzut, że to niedorzeczne, by ludzie mieli być sędziami we własnych sprawach, ponieważ miłość własna będzie ich czynić stronniczymi wobec siebie samych i ich przyjaciół. Z drugiej zaś strony, złośliwość, namiętności i chęć zemsty spowodują, iż będą oni tak dalece karać innych, że nie nastąpi nic innego niż zamęt i chaos. Bóg zaś z pewnością po to powołał rząd, by ten powstrzymywał gwałt i stronniczość wśród ludzi. Chętnie przyznam, iż rząd obywatelski jest właściwym środkiem na niedogodności stanu natury.” (Locke 1992, s. 171). Baszkiewicz i Ryszka wnioskuje na podstawie tego fragmentu, iż to natura ludzka, jej namiętności i potrzeby stały się przyczyną zawiazania umowy społecznej i powstania społeczeństwa obywatelskiego (por. Baszkiewicz i Ryszka 1973, s. 230). Autorzy ci zdają się nie zauważać, iż przytoczona opinia należy do „niektórych ludzi”, a nie do Locke'a, który wprawdzie w pewnym zakresie zgadzał się z nią, ale jednocześnie dodawał, iż stan natury jest z pewnością lepszy niż monarchia absolutna dająca prawa osądu i karania jednej „stronniczej i złośliwej” osobie. Z kolei Szacki jednoznacznie pisze, iż to nie natura ludzka jest fundamentem instytucji politycznych, lecz osiągnięty przez ludzi poziom stosunków gospodarczych (por. Szacki 1981, s. 80). W jednej i drugiej interpretacji kryje się część prawdy, ale sprawa w istocie jest bardziej złożona.

bowiem należy na własność do Boga, suwerennego władcy ludzkiego życia. Z obowiązku jego zachowania wynika uprawnienie do samozachowania, które wymaga „siły” rozumianej jako fizyczna zdolność zastosowania przemocy (por. Locke 1992, s. XXXVII). Relacje mogą tu być następujące: siła wspiera uprawnienie, co odpowiada kategorii „właściwego stanu natury”; siła niekiedy nie wspiera uprawnienia, ale też nie działa przeciw niemu – to „zwykły stan natury”; i wreszcie siła działa przeciw uprawnieniu – to „stan wojny”. „Stan wojny” (tożsamy z Hobbesowskim „stanem natury”) pełni rolę mrocznego widma, zagrażającego społeczeństwu, „właściwy stan natury”, z cechującym go pokojem i samoistnym przestrzeganiem prawa⁵ jest kategorią normatywną (podobnie jak u Paine’a „stan natury”), której urzeczywistnieniu służy państwo. Innymi słowy, Locke potrzebował państwa, by zachować prawo natury, Hobbes zaś – by je usankcjonować.

Locke’owskie dwa akty umowy społecznej (pierwotna umowa jednostek proklamująca społeczeństwo oraz dwustronny kontrakt społeczeństwa i władzy wyłaniający państwo) korespondują z dwufazowym procesem państwowotwórczym w interpretacji Paine’a. Tym samym obaj autorzy odróżniają społeczeństwo od rządu, jednakże radykalizm drugiego z nich wiedzie go do legalizacji przewrotu politycznego (bez groźby rozkładu społeczeństwa), pierwszy natomiast dopuszczał wprawdzie opór wobec nie dbającej o dobro publiczne władzy, ale nakładał nań daleko idące obostrzenia.⁶ Za okoliczność legitymującą opór uważał „rebelię”, pojmowaną jako „ustanawianie siły przeciw prawu”⁷; rozpoczynający się z chwilą użycia siły bez uprawnienia „stan wojny” miał unieważniać wszelkie wcześniejsze ustalenia – ewentualny król-rebeliant automatycznie traciłby swą monarszą pozycję, dysponując już tylko siłą jednostki i umowa społeczna musiałaby zostać zawarta na nowo.

Drugą przyczynę ukonstytuowania się społeczeństwa obywatelskiego Locke wiązał z rozwojem gospodarczym umożliwiającym gromadzenie dóbr. Nie bez powodu zasłynął on jako jeden z najzärliwszych obrońców własności prywatnej i w tej kwestii prześcignął swym radykalizmem pisarza amerykańskiego (o jego bezkompromisowości niech świadczy przyznawanie rządowi, na wypadek wojny, prawa do dysponowania ciałem i duszą, ale nie – własnością podwładnych).

⁵ „Gdy ludzie kierując się rozumem, żyją razem na ziemi bez wspólnego zwierzchnika posiadającego autorytet sędziego, znajdują się we właściwym stanie natury” (Locke 1992, s. 175).

⁶ Dopuszczenie oporu jest tu bardziej zaprzeczeniem absolutnego zakazu sprzeciwu wobec władzy w doktrynie Roberta Filmera, niż pozytywną możliwością, a tym bardziej – zachętą (por. Locke 1992, s. XCV).

⁷ „Rebelia jest wystąpieniem nie przeciw osobie, lecz autorytetowi władzy, który czerpie swą moc z konstytucji i praw rządu” (Locke 1992, s. 324).

Prawo do własności „naturalnej” czerpie swą silną podbudowę teoretyczną z teologicznej przesłanki boskiego nadania ziemi (Rdz.1; 26-30), zaś wydobycie z niej własności prywatnej (w terminologii Paine'a „nabytej”, a właściwie „sztucznej” – *artificial*) swą legalność zawdzięcza zespoleniu z pracą⁸. Wzmocnieniu argumentacji Locke'a służyła kategoria różnej od „człowieka” „osoby”: „człowiek” należy na własność do Boga, tymczasem jego własnością są: ziemia (jako współwłasność) oraz własna „osoba” i wszelkie jej działanie (na wyłączność).

U Paine'a akcent pada na „ulepszenia” (czyli połączenie ziemi i pracy podnoszącej jej wydajność), generujące dodatkową wartość, niebawem przewyższającą wartość wyjściową ziemi:

Idea własności ziemskiej zrodziła się wraz z rolnictwem, z niemożności oddzielenia wprowadzanych przez nie ulepszeń od samej ulepszonej ziemi. Wartość ulepszeń tak dalece przekroczyła wartość samej ziemi (...), że ją wchłonęła; aż na koniec wspólne prawo wszystkich ludzi przerodziło się w rolnicze prawo jednostek (Paine 1894-1896, t. III, s. 330).

Wszelako w pojęciu „własności ziemskiej” Paine dostrzega sprzeczność jednoczesnej zgodności i niezgodności z Zasadą sprawiedliwości⁹. Naturalne prawo do ziemi oznacza prawo do jej zamieszkiwania i korzystania z jej naturalnych bogactw, nie zaś – do jej sprywatyzowania; z drugiej jednak strony – tu całkowicie zgadza się z Locke'm – prawa własności prywatnej sprawiedliwie wynikają z wielkości włożonej pracy. Dlatego też w odniesieniu do własności „nabytej” pierwotna Zasada równości nie może mieć zastosowania. Głęboko świadomy tkwiących tu trudności, pokazujących niewystarczalność praw natury wobec dynamiki procesów społecznych, pisze:

Chociaż bronię praw tych (...), których wprowadzenie systemu własności ziemskiej pozbawiło ich naturalnego dziedzictwa, z równą siłą bronię praw właściciela do tego, co doń należy. (Paine 1894-1896, t. III, s. 331).

⁸ Wszelkie asocjacje z laborystyczną teorią wartości wypracowaną przez klasyków ekonomii, zwł. Smitha, a później Ricarda, wydają się jak najbardziej trafne.

⁹ Odróżnienie przez Paine'a „Praw” od „Zasad” wyraża charakterystyczną dla wszystkich prawnonaturalnych doktryn zależność między obowiązującymi aktualnie, „prawami pozytywnymi”, a „prawem naturalnym”, które obowiązywać powinno. Stanowiącym elementem apriorycznym prawodawstwa ziemskiego „Zasadom” przysługuje ogólność, prostota i uniwersalność; „Prawa” (społeczne, polityczne, obywatelskie) są ich uszczegółowieniem i czasową realizacją, której słuszność wyznacza koherencja z „prawem naturalnym”. Teoria ta uzasadnia możliwość zmiany „Praw”, bowiem choć „prawo naturalne” jest jedno i odwieczne, to zgodnych z nim systemów „pozytywnych” może istnieć wiele.

Do przeciwstawienia się nienaruszalności praw własności zarówno ziemskiej, jak osobistej, skłoniło Paine'a przekonanie, iż winę za postępującą nędzę ponosi społeczeństwo i wytwarzana przezeń cywilizacja, wobec czego w nim samym należy szukać środków zaradczych. W istocie jego teoria zmodyfikowanej sprawiedliwości społecznej i ekonomicznej, w której równość ekonomiczną zastępuje „sprawiedliwość agrarna”, stanowi fundament proponowanego przezeń programu rekompensaty nierówności narosłych na skutek odejścia od stanu naturalnego i najlepsze możliwe rozwiązanie sprzeczności tkwiącej w pojęciu własności.

Idea własności prywatnej jako produktu społeczeństwa, udzielanego w formie kredytu jednostce zobowiązanej do jego spłacenia, w XVIII wieku nie miała zbyt wielu wyznawców (por. Hazard 1972, s. 168-169); Oświecenie podążyło raczej drogą wskazaną przez Locke'a, choć dostrzeżony przez Paine'a problem narastał.

Locke'owska koncepcja dobroczynności¹⁰ jako uprawnienia biednych i obowiązku bogatych, niewiele ma wspólnego z Paine'a „sprawiedliwością agrarną”¹¹; istnieje między nimi ta zasadnicza różnica, że na straży drugiej – przynajmniej w omawianym aspekcie własności – stoi prawo, podczas gdy pierwsza ma charakter czysto wolicjonalny.

Reasumując wątek klasyków: prawnonaturalna doktryna Paine'a, wraz z jej fundamentalnymi założeniami odnośnie do celu i funkcji rządu sytuuje go znacznie bliżej Locke'a niż Hobbesa, najważniejsze natomiast różnice wynikają z odmiennego pojmowania „społeczeństwa obywatelskiego”: u Locke'a pojęcie to jeszcze oznacza klasę posiadaczy, u Paine'a – już wszystkich prawowitych obywateli, niezależnie od klasy.

ROUSSEAU: POKREWIEŃSTWO DUCHOWE

Spośród twórców przedrewolucyjnych Rousseau jest Paine'owi ideowo najbliższy. Nie zetknąwszy się z nim nigdy osobiście¹², Paine chętnie przyznawał się do znajomości prac Jana Jakuba, *Umowę społeczną* nawet cytował, a pokrewieństwo duchowe pisarzy dostrzegali już im współcześni (por. Aldridge, 1984, s. 146). Tezę tę zdają się dodatkowo wzmacniać zbliżone koleje losów

¹⁰ „Jak *sprawiedliwość* nadaje każdemu człowiekowi uprawnienie do owoców uczciwej pracy (...), tak *dobroczynność* nadaje każdemu uprawnienie do takiej części pochodzącej z obfitości innego, jaka uchroni go od skrajnej nędzy, gdy nie ma on żadnych innych środków utrzymania” (Locke 1992, s. 44).

¹¹ „Nie żądam dobroczynności, lecz prawa, nie żądam łaski, lecz sprawiedliwości” (Paine 1894 - 96, t. III, s. 337).

¹² Paine po raz pierwszy udał się do Francji w 1781 roku, w trzy lata po śmierci Rousseau.

i rodowód społeczny obu autorów, kosmopolityczne zamiłowanie do wędrowki, stosunkowo późne podjęcie pisarstwa, wreszcie moralizatorski charakter twórczości i niezwykła wrażliwość na nieprawidłowości społeczne.

Wnikając w merytoryczną zawartość doktryny prawnonaturalnej, w pierwszym rzędzie zwraca uwagę ten sam status stanu natury jako fikcyjnego modelu teoretycznego – kategorii służącej wyłącznie ukazaniu ogólnoludzkich prawidłowości rządzących światem społecznym, niemożliwych do odkrycia ani w żadnym z istniejących społeczeństw konkretnych (niezależnie od licznych odwołań do obserwacji etnologicznych), ani w przeszłości¹³. Przemawiają za tym częste zwroty: „załóżmy, że”; „przypuśćmy”; „wyobraźmy sobie”; krótko mówiąc: „Zacznijmy (...) od tego, że odrzucimy wszelkie fakty, gdyż nie mają one związku z problemem” (Rousseau 1956, s. 141).

W swym rozwinięciu jednak wyrażający się w nastawieniu pierwotnie prospołecznym Paine'owski stan natury odbiega zasadniczo od russoistycznej przedrefleksyjnej szczęśliwości, aspołecznej i amoralnej izolacji samowystarczalnemu „dzikusowi”, nie odczuwającego potrzeby kontaktu z bliźnimi. Porównaniu obu przedstawień towarzyszy wrażenie, iż dla genewskiego filozofa stan natury trwa wieki, zanim wieloletnie migracje spowodowane kataklizmami, poszukiwaniem pożywienia, czy lepszych warunków życiowych, doprowadzą do spotkania i połączenia się migrantów, podczas gdy dla Paine'a pragnienie współdziałania jest niemal jednoczesne z chwilą osiedlenia się.

Amoralny, wyprzedzający dobro i zło stan natury, w ujęciu Rousseau bardziej przypominający szczęśliwość animalną aniżeli ludzką¹⁴, zostaje raz na zawsze utracony¹⁵ wskutek deprawującego działania cywilizacji. Nieuchronna jednokierunkowość ogólnoludzkiego procesu utraty niewinności wiąże się z generowaniem przez społeczeństwo nowych, nie istniejących wcześniej potrzeb, tak materialnych, jak psychologicznych, które, zrósłszy się nieoddzielnie

¹³ „Dane empiryczne o *dzikich* konfrontują nas więc nie z ich społeczeństwem jako idealnym i nie z naszym minionym istnieniem, lecz konfrontują naszą aktualną egzystencję z nieodłączną od każdego człowieka jego istotą, naturą, jego najbardziej osobistymi dążeniami i aspiracjami oraz z nieodłącznymi od wszelkiego społeczeństwa zasadami i celami” (Baczko 1964, s. 136).

¹⁴ „(...) nie ma sumienia człowiek, który z niczym się nie porównał i nie zna swoich ze światem relacji. W tym stanie człowiek zna tylko siebie, a własna szczęśliwość nie wydaje mu się ani zgodna, ani sprzeczna ze szczęśliwością innych istot; nie odczuwa on nienawiści, ani miłości do niczego; człowiek ograniczony do instynktu fizycznego jest niczym, jest zwierzęciem” (Rousseau 1966, s. 611-612).

¹⁵ Parrington jest w błędzie, gdy na podstawie uznania przez Rousseau stanu natury za coś lepszego od cywilizacji, wnioskuje, iż autor ten postulował doń powrót (por. Parrington 1968, s. 391). Tę błędną interpretację zapoczątkował wrogo usposobiony wobec twórcy *Umowy społecznej* Wolter.

z pierwotną naturą, sprawiają, że „człowiekowi staje się potrzebny cały świat” (Rousseau 1966, s. 613).

Chwilę opuszczenia stanu natury sygnalizuje zawiązanie się rodzin, mikrospołeczności obcych człowiekowi pierwotnemu, wyzwających nieznaną dotąd uczucia (miłości, zazdrości, itd.) oraz nowe potrzeby (akceptacji, uznania, posiadania). W drugim stadium kształtowania się struktur społecznych następuje przejście do poziomu refleksyjnego, w którym na gruncie uczestnictwa i obserwacji stosunków międzyludzkich rodzi się moralność, a wraz z nią cnota, lecz także sprzeczność interesów, niezdrowe ambicje i występki. Dopóki „mniejsze są sprzeczności niż poziom oświecenia”, ludzie wciąż jeszcze nie są źli; do ich całkowitej deprawacji dochodzi na skutek wyłonienia się własności i nieodłącznej od niej nierówności, nasilających dążenia partykularne, pogłębiających sprzeczności interesów i osłabiających więzi społeczne. Gdy wreszcie powstaje państwo, z nieodłącznym odeń podziałem na rządzących i rządzonych, w nierówności ekonomiczne zostają dodatkowo uwikłane polityczne.

Zaprezentowana w *Rozprawie o nierówności* mroczna wizja procesu denaturalizacji postępującej proporcjonalnie z oświeceniem ujawnia całkowitą odmienną przekonania jej autora i Paine’a w odniesieniu do roli nauki i sztuki w kształtowaniu się postaw społecznych. Ten ostatni w ich rozwoju prognozował ogólnoswiatowe porozumienie, zniesienie barier i przesądów oraz zaprowadzenie powszechnej tolerancji i panracjonalizmu. Szczególnie w czasach amerykańskiej walki o niepodległość podkreślał przewagę człowieka współczesnego nad pierwotnym, wobec będącego w jego dyspozycji całego arsenału środków rozszerzających możliwości działania i pole widzenia: nauki („dobroczynnego patrona wszystkich państw” otwierającego „świątynię, w której wszyscy mogą się spotkać”), sztuki, handlu i rolnictwa.

Umowa społeczna przedstawia inną¹⁶ niż *Rozprawa*, bliższą Paine’owi, wersję kontraktu ufundowanego na równości, w myśl której pakt społeczny ma na celu ochronę osoby i własności każdego członka społeczności bez naruszania wolności, możliwą dzięki przestrzeganiu klauzuli zupełnego „oddania się każdego członka ze wszystkimi jego uprawnieniami całej społeczności”.¹⁷ Fundamentalna dla niej idea woli powszechnej jako wyrazu suwerenności ludu znalazła odzwierciedlenie w Paine’owskim pojęciu „ogólnej zgody”, na mocy której tworzące niezorganizowaną społeczność jednostki przekazują władzę wybranym

¹⁶ Ta odmienną sprowadza się do różnicy między tym, jak było, a tym, jak być powinno.

¹⁷ „(...) kiedy bowiem każdy oddaje się całkowicie, sytuacja jest jednakowa dla wszystkich; a kiedy sytuacja jest jednakowa dla wszystkich, nikomu na tym nie zależy, aby była uciążliwa dla innych” (Rousseau 1966, s. 22).

przedstawicielom¹⁸. Choć abstrakcyjna „wola powszechna” ani nie jest identyczna z wolą większości, ani nie równa się sumie pragnień jednostkowych (a pomimo tego wyraża interes powszechny) – w praktyce sprowadza się do woli większości, według amerykańskiego pisarza wyznaczającej kryterium dla spraw będących „kwestią zapatrywań”.

O rozejściu się intelektualnych dróg pisarzy przesądza pojmowanie przez nich demokracji – w przekonaniu Paine'a określającego niezbywalną podstawę wszystkich sprawiedliwych systemów politycznych. Według Rousseau natomiast każde państwo, w którym panują ustawy (akty woli powszechnej), jest „republika”, niezależnie od formy rządu, z których każda jest wówczas „republikańska” – zarówno demokracja, arystokracja, jak monarchia (tę mylącą terminologię można przyjąć, jeśli uznać Jana Jakuba definicję „republiki” jako ustroju, w którym podlegający władzy suwerena rząd kierowany jest przez wolę powszechną tożsamą z prawem). Aksjomat o niezbywalności suwerenności w myśl *Umowy społecznej* implikuje odrzucenie demokracji pośredniej, jako narzędzia korupcji i zepsucia¹⁹, a dopuszczenie wyłącznie demokracji bezpośredniej – jedynej godnej miana „republiki” – ta jednak jest osiągalna tylko dla małych państw, jak niegdysiejsze greckie *poleis*, czy współczesne kantony Szwajcarii. Rousseau podążył więc śladem Monteskiusza, uznawszy monarchię za ustrój najwłaściwszy dla narodów bogatych, arystokrację dla mniej zamożnych i średnich pod względem wielkości, demokrację zaś (bezpośrednią) – dla państw małych i biednych.

Na zakończenie tego wątku pozostała nieuwzględniona dotychczas sprawa ingerencji państwa w sferę własności, ujawniająca całkowitą zgodność intencji Paine'a i Rousseau: obaj, choć dalecy od postulatu jej zrównania, z jednakową siłą zabiegali o likwidację kontrastu między nędzą a bogactwem. Tutaj wszakże, dla lepszego zrozumienia zamysłu Paine'a, wypada uwzględnić kontekst fizjokratyczny.

¹⁸ Nie jest nawet wykluczone, iż Paine czerpał inspiracje wprost z IV Księgi *Umowy społecznej*, co zdaje się potwierdzać obraz gromadzącej się w cieniu „dogodnego drzewa” - u Rousseau dębu - wspólnoty zgodnie obradującej nad sprawami ogółu.

¹⁹ Rousseau, jak i Paine, z jednakową niechęcią odnosili się do parlamentaryzmu angielskiego za to, że dawał wolność obywatelom jedynie w chwili głosowania na członków Parlamentu, by w chwilę później uczynić z nich niewolników. Pierwszy z nich negatywną ocenę wystawił rządowi przedstawicielskim m.in. w *Uwagach o rządzie polskim*.

FIZJOKRACI: W STRONĘ SOCJOEKONOMII

Z fizjokratyzmem zapoznał się i przyjął jego zasady najpewniej podczas Rewolucji Francuskiej za pośrednictwem między innymi Condorceta, chociaż nie jest też wykluczone, iż stało się to znacznie wcześniej, w czasach powstawania *The Common Sense*, dzięki bliskim kontaktom z Franklinem.

Jak wszystkie doktryny prawnonaturalne, skonstruowany przez Quesnaya i ostatecznie sformułowany przez Merciera de la Rivière (Rivière, 1767) system fizjokratyczny, kładł nacisk na odmienną faktycznego porządku pozytywnego od będącego domeną powinności porządku naturalnego; nazywany przez Quesnaya „stanem zdrowia” i pożądaną ze względu na cechującą go równowagę sił w organicznie ujmowanym społeczeństwie, *ordre naturel*, nie realizuje się bowiem w *ordre positif* – „stanie choroby”. Drogi wiodące ku wyzdrowieniu wskazuje opublikowana w 1759 r. Quesnayowska „tablica ekonomiczna” (*tableau économique*), podając nieinterwencję i wolną konkurencję implikowane przez maksymę *laisser-faire*, za najważniejsze z nich. Leseferyzm uzasadnia przekonanie o istnieniu naturalnych zdolności organizmu – również społecznego – do autoregeneracji przywracającej „stan zdrowia”; zadanie ekonomisty-lekarza organizmu społecznego polega na rozpoznaniu owych samoleczących sił i ewentualnym kierowaniu nimi w celu usunięcia przeszkód, jednakże w stopniu nie zaburzającym ich naturalnego funkcjonowania (zob. Lipiński 1968, s. 225-226)²⁰.

Obecne także u Paine’a przeświadczenie o wrodzoności samonaprawczych mechanizmów świata społecznego przybiera mniej naturalistyczną formę „optymizmu²¹ historyozoficznego” z przewodnią apoteozą Rozumu, który niczym czas „sam sobie drogę toruje”. Ale że rozsądne wsparcie może tylko przyśpieszyć jego nieunikniony triumf, spod reguły leseferyzmu zostaje wyłączony projekt Funduszu Narodowego odgórnie regulującego system rent agrarnych.

Paine’a łączy ze szkołą Quesnaya pojmowanie prawa naturalnego jako systemu zagwarantowanych w naturze pierwszych Zasad, których treść oraz powinnościowy charakter są czytelne dla przyrodzonych władz poznawczych człowieka, dzięki czemu mogą one być zarazem źródłem i probierzem porządku pozytywnoprawnego. Padający u amerykańskiego pisarza akcent na „przyrodzoność” władz poznawczych, szczególnie podkreślaną w jego nastawionej na dyskredytację wszelkiej nadnaturalnej teofanii deistycznej myśli religijnej, w żadnym razie nie umniejsza powinowactwa z systemem

²⁰ Szerzej o Tablicy traktuje rozdział VIII.

²¹ Określenie może nieco przekorne, ale rozumieniu Oświecenia z pewnością nie zaszkodzi skojarzenie z Leibnizem: „wszystko prowadzi do łaski drogami natury” (Leibniz 1995, s. 129).

fizjokratycznym, dalekim od utożsamiania boskiej proveniencji *lex naturalis* z nadnaturalnym objawieniem *ius divinum*²².

Fizjokraci w ramach prawa naturalnego wyodrębniają prawa bezwzględnie konieczne (chemiczne, fizyczne, biologiczne, itp.) oraz prawa hipotetyczne (moralne), którym – w przeciwieństwie do pierwszych – można się wprawdzie nie podporządkować, lecz opór taki odwodzi od będącego ostatecznym ludzkim celem szczęścia, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak społecznym²³. Z perspektywy teorii prawa, mającej dostarczyć wskazówek ustawodawstwu, Paine'a interesuje właśnie ów moralny, hipotetyczny komponent prawa naturalnego z uwagi na jego niebezwzględnie zobowiązujący charakter, otwierający pole dla działania i wolności.

Pierwotnie dzieląc z ekonomistami zgrupowanymi wokół Quesnaya fundamentalne dla fizjokratyzmu przekonanie, że jedynym źródłem bogactwa jest ziemia i rolnictwo, u schyłku swego życia zbliżył się w tej kwestii raczej do Condillaca²⁴, który ustrzegł się fizjokratycznego błędu naturalistycznego rozpatrywania zjawisk ekonomicznych, dostrzegłszy wartość produkcyjną klasy przemysłowej, w oczach Quesnaya uchodzącej za „jałową”²⁵.

PAINE WOBEC REWOLUCJI: SYNTEZA

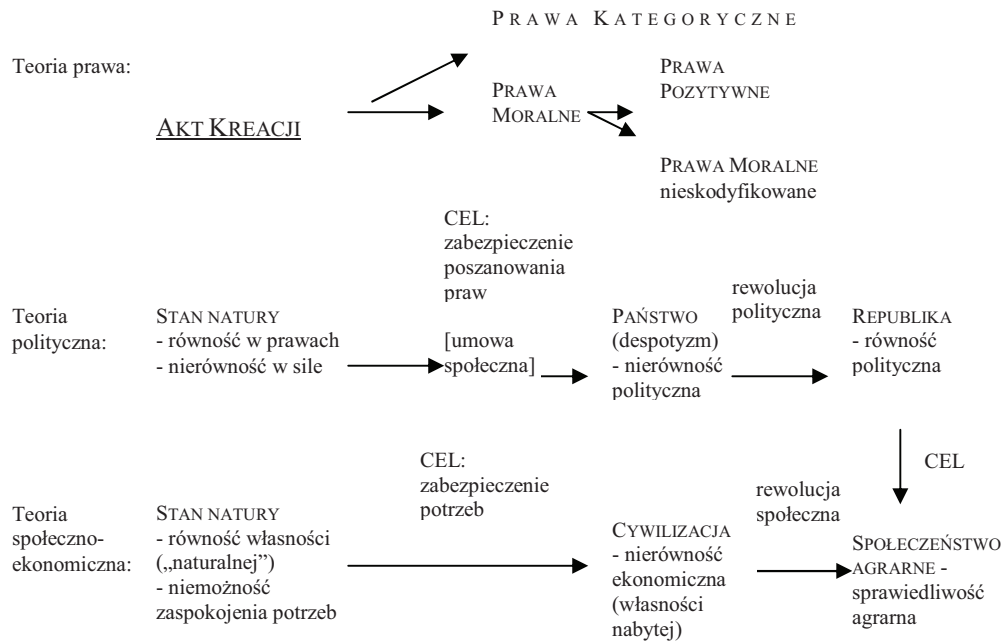
Poniższy schemat obrazuje relacje podstawowych kategorii trzech składających się na Paine'owską doktrynę prawnonaturalną, paralelnych teorii, które uwzględnienie perspektywy fizjokratycznej pozwoliło połączyć z moralnością.

²² „Przez prawo natury – pisał Burlamaqui w wydanych w 1748 *Principes du droit naturel* – rozumie się Prawo, które Bóg narzuca wszystkim ludziom i które mogą oni odkryć i poznać, kierując się samym tylko światłem rozumu, rozważając uważnie swoją naturę i swój stan (cyt. Za Hazard 1972, s. 143).

²³ Więcej na temat koncepcji prawa naturalnego u fizjokratów (zob. Grygorowicz, 1979 s. 4-5).

²⁴ Przekonuje o tym lektura jednego z późnych listów Paine'a, przedstawiającego podział klas: „Pierwszą pod względem użyteczności klasą obywateli są farmerzy i rolnicy. Można ich nazwać obywatelami pierwszej potrzeby, bowiem wszystko pierwotnie pochodzi z ziemi. Następnie jest klasa fabrykantów i rzemieślników wszystkich rodzajów. Od pierwszej klasy odróżnia ich to szczególnie, że zaspokajają wygody, a nie najważniejsze potrzeby życiowe. Dalej są kupcy i sklepikarze. Służą oni czasami wygodzie, ale są mało ważni. Sami niczego nie produkują, tak jak dwie pierwsze klasy, lecz zajmują się wymianą towarów i czerpią z niej zyski.” List do Henry'ego Laurensa, opublikowany w *Public Advertise*, 30 maja 1807, (cyt. za: Aldridge 1984, s. 52).

²⁵ Więcej o teorii ekonomicznej Condillaca oraz podziale klasowym według Quesnaya (zob. Lipiński 1968, r. VIII).



TEORIA PRAWA

Produktem aktu kreacji jest stan natury w wpisany weń prawem naturalnym, na które składają się prawa kategoryczne i hipotetyczne – moralne. W stanie natury ani jedno, ani drugie nie są jeszcze w pełni rozpoznawane, poza fundamentalnym prawem równości (w prawach i we własności, co uwidacznia zależność pionowa). Umowa społeczna staje się potrzebą podyktowaną przez wyższą świadomość praw moralnych i niemożność autonomicznego zapewnienia ich sobie przez jednostkę. W kolejnym etapie – tworzenia się państwa – powstaje system praw pozytywnych, dla których fundament stanowią (stanowiąc powinny) prawa moralne. Nie wszystkie, rzecz to jasna, prawa pozytywne mają charakter moralny (część z nich jest „kwestią zapatrywać”, legitymizowanych przez wolę większości) – zależność przejawia się w tym, że nie mogą (nie powinny) być z nimi sprzeczne. Podobnie nie wszystkie prawa moralne zostają skodyfikowane. Prawa kategoryczne pozostają zawsze takie same.

TEORIA POLITYCZNA – ROZWINIĘCIE TEORII PRAWA

W stanie natury właściwa mu równość w prawach realizuje „naturalną” Zasadę równości, jednakże właściwa naturalnej konstytucji fizycznej nierówność w sile stwarza zagrożenie dla poszanowania praw słabszych. Brak równowagi między prawem, a możliwością jego realizacji powoduje odejście ludzi od stanu natury i zawiązanie umowy społecznej, mającej na celu zabezpieczenie poszanowania praw. W jej wyniku powstaje państwo – najpierw despotyczne, które jako pogwałcenie Zasady równości, musi, na drodze rewolucji politycznej, ustąpić przed republiką, najdoskonalszym ustrojem, przywracającym równość polityczną i gwarantującym poszanowanie praw.

TEORIA SPOŁECZNO-EKONOMICZNA

Wyjściowa równość (we własności „naturalnej”) stanu natury zostaje porzucona wraz z wymuszonym przez pogarszające się warunki bytowe przejściem w stan cywilizacji. Będąca jej skutkiem uboczną nierówność ekonomiczna z koniecznością prowadzi do rewolucji społecznej, jednakże ostatecznym celem dzięki niej osiągniętym nie jest równość, jak w przypadku rewolucji politycznej, lecz sprawiedliwość²⁶.

Świadomy trudności uwikłanych w konflikt pierwotnych Zasad prawa naturalnego, Paine przyznał priorytet Zasadzie sprawiedliwości, i to w jej zmodyfikowanej formie. O ile bowiem rewolucja polityczna w pełni skutkuje niwelacją nierówności politycznych, zapewniając wszystkim obywatelom te same prawa, o tyle rewolucja społeczna nierówności ekonomiczne może co najwyżej złagodzić poprzez stosowny system rekompensat „sprawiedliwości agrarnej”.

Jakkolwiek by jej nie maskować słowami, kapitulacja Zasady równości stała się faktem: w rozwiniętym społeczeństwie ekonomiczna równość jest nieosiągalna, natomiast polityczna sprowadza się do równouprawnienia, dającego każdemu obywatelowi, niezależnie od jego statusu społecznego i wbrew cenzusowi majątkowemu, prawo do jednego głosu w wyborach.

Dysponuje on dwoma niesprowadzalnymi do siebie rodzajami przesłanek: prawnonaturalne „zasady” kategorycznie definiują, co wolno, a czego nie wolno,

²⁶ W zbudowaniu schematu szczególnie pomocne były: *Dissertation on First Principles of Government* (Paine 1908, t. IX, s. 242-278) oraz *Agrarian Justice* (Paine 1894 - 96, t. III, s. 322-344).

tymczasem o „zapatrywaniach” (*matters of opinion*) rozstrzyga wola większości²⁷. Równouprawnienie (już nie „równość”) nie zależy od zapatrywań, lecz „Praw” ugruntowanych w „Zasadach”, nawet wola większości nie mogłaby go unieważnić, bo społeczeństwo jest jedynie strażnikiem „Praw”, a nie prawodawcą.

Poddanie „kwestii zapatrywań” rozstrzygającemu orzeczeniu woli większości stawia wprawdzie mniejszość na przegranej pozycji zobowiązanych do posłuchu wbrew woli, ale w niczym nie uchyla równouprawnieniu, które realizuje się w samym akcie oddania głosu, niezależnie od ostatecznego wyniku głosowania. Bywa i tak, że mniejszość ma rację, jednak przy zachowaniu równouprawnienia i wolności wyrażania przekonań, wcześniej czy później zadziałają mechanizmy samonaprawcze, zjednując mniejszości na drodze pokojowej coraz większe poparcie i w efekcie przekształcając ją w większość. Uobecnia się tu przejęte od autorów przedrewolucyjnych i zrewidowane przez dramatyczne przeżycia przekonanie o konieczności równowagi w strukturze władzy²⁸ ustawodawczej, które niesie naukę, by nigdy nie skupiać całej władzy w rękach jednostki, czy będzie nią jeden człowiek, czy jedno ugrupowanie²⁹.

Snuta na kanwie rozrachunku z będącym dziełem niecierplivej mniejszości jakobińskim wypaczeniem idei *Liberté, Égalité, Fraternité* refleksja historiozoficzna Paine’a pomaga mu w oparciu o zaobserwowane mechanizmy i prawidłowości dziejowe znaleźć usprawiedliwienie dla rewolucji. Zniszczenie despotyzmu było koniecznym etapem drogi prowadzącej rodzaj ludzki ku wolności, możliwym dzięki osiągnięciu nie dopuszczającego dalszej niewoli poziomu powszechnego oświecenia. Nie przyszło ono z dnia na dzień – wszelkie

²⁷ Swą przesyconą optymizmem wiarę we wrodzoną uczciwość mas ludowych Paine wyraził podczas obrad Konwentu nad losem zdetronizowanego króla, w styczniu 1793 roku: „Moje doświadczenie w życiu publicznym poucza mnie, że masy ludowe zawsze postępują sprawiedliwie, zawsze mają uczciwe cele” (cyt. za Conway, 1892 t. II, s. 4).

²⁸ Obecne już u Monteskiusza; istnieje wszakże zasadnicza różnica w interpretacji zasady równowagi przez Monteskiusza i Paine’a. Pierwszy mówi o równoważeniu się i wzajemnym hamowaniu trzech rodzajów władzy: wykonawczej, prawodawczej i sędowniczej, ponadto w ramach władzy prawodawczej wyróżnia dwie izby: wyższą – szlachecką i dziedziczną oraz niższą – wybraną przez cały naród. Władzę wykonawczą jednak powierza jednostce – królowi, jako że za najdoskonalszy ustroj uważa monarchię konstytucyjną. Tymczasem Paine zdecydowanie przeciwstawia się rządowi jednostki w jakiegokolwiek postaci – nawet jeśli ta jednostka jest podmiotem zbiorowym.

²⁹ M. D. Conway, najrzetelniejszy z biografów Paine’a, podkreśla, iż przewidział on marsz Napoleona po tytuł cesarza, który miał sprawić, iż lud „zatęskni za swymi dawnymi królami zapominając jakimi potworami byli” (Conway 1892, t. II, s. 295). Podczas zamachu 18 brumaire’a (1799), a nawet później, gdy w maju roku 1802 Napoleon przyznał sobie dożywotnio status Pierwszego Konsula, Paine nadal przebywał we Francji. Nie doczekał tam jednak ostatniego etapu jego zwycięskiej batalii o tytuł cesarza – w maju 1804 zajmowały go bardziej sprawy Ameryki, do której półtora roku wcześniej powrócił.

zmiany w ludzkiej świadomości są długotrwałym procesem, w którym Rozum współpracuje z czasem, żadna bowiem prawda ani zasada nie jest tak bezpośrednio oczywista, iżby mogła być natychmiast przez wszystkich uznana. Rewolucja jest złem, ale w krajach, w których despotyzm utrzymywał się od stuleci, z braku innego środka, by go przewyciężyć, bywa złem koniecznym. Ponieważ jednak czymś innym są środki służące likwidacji despotyzmu i przygotowaniu drogi do wolności, aniżeli te, które mają na celu jej utrwalenie i zachowanie, rewolucyjne zasady muszą w odpowiednim momencie być porzucone – inaczej drugi cel nigdy nie zostanie osiągnięty.

Zło niszczące zdobycze Wielkiej Rewolucji zrodziło się dlatego, że nie uchwalono konstytucji, będącej środkiem drugiego rodzaju, wtedy, kiedy należało to uczynić. Z chwilą osiągnięcia pierwszego celu dalsze stosowanie prowadzącego doń środka, miast służyć sprawie wolności, obróciło się przeciwko niej. „To, co jednego dnia jest patriotyzmem, następnego staje się zdradą stanu” (Paine 1908, t. IX, s. 268)³⁰.

Bez odniesienia do rewolucji nie można w pełni pojąć doktryny prawnonaturalnej Paine'a, której nieodłączną składową jest zrodzona z jej doświadczeń optymistyczna wizja ogólnoludzkiego postępu prowadzącego do powstania społeczeństwa idealnego.

Pojęcie „kręgu cywilizacji” (*the circle of civilization*), który jeszcze się nie dopełnił, stosowane w odniesieniu do postępu, może zbijać z właściwego tropu, nie chodzi tu bowiem o cykliczność historii, lecz linearne doskonalenie stosunków społecznych nieodwracalnie zmierzające ku realizacji uchronii³¹. Użycie pojęcia „kręgu”, czy też „koła” wydaje się uzasadnione, jeśli przedstawić sobie nie jedną figurę, a szereg koncentrycznych, stopniowo dopełniających się w czasie. Istnieje paralela między wzajemnym stosunkiem jednostek w stanie natury i narodów w dobie cywilizacji: „narody są wobec siebie (...) jak jednostki w stanie natury”. Kiedy ludzie pierwotni, nie powodowani żadnym przymusem, utworzyli społeczeństwa narodowe, „dopełnił się” wewnętrzny krąg i w tym miejscu proces się zatrzymał, podczas gdy powinien iść dalej. Kolejnym etapem i „dopełnieniem” „kręgu cywilizacji” byłoby zniesienie granic państwowych i utworzenie wielkiej międzynarodowej społeczności, co nieuchronnie stanie się udziałem „torującego

³⁰ Rozliczenie z Rewolucją i rola konstytucji przede wszystkim w *Dissertation* (Paine 1908, t. IX, s. 242-278), a także w *The Constitution of 1775* (Paine 1894-96, t. III, s. 278-285).

³¹ Terminem tym posługuję się za Szackim (Szacki 1981, s. 95)

sobie drogę przez dzieje” Rozumu, bez względu na przeszkody, które przyjdzie mu pokonać³².

Procesowi dziejowemu, obok postępującej racjonalizacji, sens nadaje wzrastająca świadomość wolności; już podczas rewolucji amerykańskiej Paine podkreślał z naciskiem głębokie przeobrażenia, jakie w tym zakresie zaszły w świadomości mieszkańców Nowego Świata. Przedstawiona na kartach *Kryzysu* (Paine 1894-1896; t. III, *Crisis* V, s. 146) romantyczna wizja mesjańskiego posłannictwa Ameryki, którą młodość i moralna czystość predestynują do odnowienia ludzkości, operuje personifikacją wolności-uciekinię odnajdującego tu azyl. Na zakończenie porównajmy słowa Condorceta:

Obraz rodzaju ludzkiego wyzwolonego z wszelkich pęt, oswobodzonego z władzy przypadku i wrogów postępu, zdecydowanie zmierzającego ku prawdzie, cnocie i szczęściu, jakżesz jest wielką pociechą dla filozofa wobec ogromu błędów, zbrodni i niesprawiedliwości, które wciąż jeszcze kalają ziemię i których ofiarą niejednokrotnie sam pada! Kontemplując ten obraz przekonuje się o wartości swych trudów w walce o postęp rozumu w obronie wolności, ośmiela się włączyć je do wiecznego łańcucha ludzkich przeznaczeń i odnajduje prawdziwą nagrodę cnoty: radość, że stworzył trwałe dobro, którego nie zniszczy już fatalizm przywracający w ponurym odwecie przesady i niewolę (Condorcet 1957, s. 246-247).

BIBLIOGRAFIA

- Aldridge, A., O., 1984 *Thomas Paine's American Ideology*, Newark.
- Baczko, B., 1964 *Rousseau: samotność i wspólnota*, Warszawa.
- Baczko, B., 2001 *Hiob, mój przyjaciel*, Warszawa.
- Baszkiewicz J., Ryszka, F. 1973 *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Warszawa.
- Condorcet, A. N. 1957, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, (tł. . E. Hartleb i J. Strzelecki), Warszawa.
- Conway, M. D. 1892, *The Life of Thomas Paine*, t. 1 – 2. New York. (Wersja elektroniczna: Rare Books on CD; *An Appreciation of Thomas Paine*, Bank of Wisdom. New York 1998).
- Forestier Boinvilliers, J. E. 1993-1994, *L'Esprit du Contrat social, suivi de l'esprit du Sens commun, de Thomas Paine, présenté à la Convention par le Citoyen Boinvilliers*. Paris, Cailleau, An II.
- Grygorowicz, M. 1979, *Natura i społeczeństwo w myśli ekonomicznej końca XVIII i początku XIX wieku. Od reakcji antyfizjokratycznej do reakcji antychrematystycznej*. „Archiwum historii filozofii i myśli społecznej”, t. 25.
- Hazard, P. 1972, *Myśl europejska w XVIII wieku od Monteskiusza do Lessinga*, (tł. H. Suwała). Warszawa.

³² Szerzej na temat *the circle of civilization* w *Letter to the Abbé Raynal* (Paine 1908, t. VIII, s. 180-286).

- Hobbes, T. 1954. *Lewiatan*, (tł. Cz. Znamierowski). Warszawa.
- Leibniz, G. W. 1995, *Główne pisma metafizyczne*, (tł. S. Cichowicz i J. Domański). Toruń.
- Lenoble, R. 1969, *Esquisse d'une histoire de l'idée de Nature*. Paris.
- Lipiński, E. 1968, *Historia powszechnej myśli ekonomicznej do r. 1870*. Warszawa.
- Locke J., 1992 *Dwa traktaty o rządzie*, (tł. Z. Rau). Warszawa.
- Montesquieu, Ch. 1997, *O duchu praw*, (tł. T. Żeleński-Boy). Kęty.
- Paine, T 1894 – 96, *The Writings of Thomas Paine*, t. 1-4. New York. (Wersja elektroniczna: Rare Books on CD; *An Appreciation of Thomas Paine*; Bank of Wisdom, New York 1998). (Zamieszczone fragmenty w moim przekładzie).
- Paine, T. 1908, *Life and Writings of Thomas Paine*, t. 1-10. (Wersja elektroniczna: Rare Books on CD; *An Appreciation of Thomas Paine*; Bank of Wisdom, New York 1998). (Zamieszczone fragmenty w moim przekładzie).
- Parrington, V. L. 1968, *Główne nurty myśli amerykańskiej*, t. 1, *Mentalność kolonialna 1620-1800*, (tł. H. Krzeczkowski). Warszawa.
- Rousseau, J. J. 1956, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, (tł. H. Elzenberg). Warszawa.
- Rousseau, J. J. 1966, *Umowa społeczna*, (tł. W. Bienkowska). Warszawa.
- Strauss, L. 1969, *Prawo naturalne w świetle historii*, (tł. T. Górski). Warszawa.
- Szacki, J. 1981, *Historia myśli socjologicznej*, t. 1. Warszawa.
- Wildiers N. M., 1985 *Obraz świata a teologia*, (tł. J. Doktor). Warszawa.

Małgorzata Gwarny

THOMAS PAINE'S FORMULATION OF THE NATURAL-LAW DOCTRINE. THE NATURAL LAW IN THE FACE OF REVOLUTION

The natural-law doctrine drawing its roots from the political philosophy of modern authors such as Locke and Hobbes, undeniably affected the two great revolutions of the Eighteenth century, and also created the foundation for modern democratic systems. Notwithstanding these frequently emphasized dependencies, the above article focuses on something else, namely transformations inside the very doctrine and modifications of its elementary concepts (esp. *natural law*) catalyzed by the revolutions. Originally unalterable natural law of superior divine provenance, has proved to be insufficient in the face of the progress of human socio-political consciousness and required modernizations, among which Paine's project is significant and noteworthy example.