

**WOLA  
POWSZECHNA**

MONOGRAFIE  
FUNDACJI NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

RADA WYDAWNICZA

Janusz Sławiński, Lech Szczucki,  
Wojciech Tygielski, Marek Ziółkowski

FUNDACJA NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

---

**Janusz Grygieńć**

**WOLA Powszechna  
w filozofii politycznej**

TORUŃ 2012

Książka uzyskała wyróżnienie w programie Monografie FNP.  
Wydanie książki subwencionowane przez  
Fundację na rzecz Nauki Polskiej

Redaktor tomu  
*Magdalena Bizior-Dombrowska*

Korekty  
*Ewelina Gajewska*

Projekt okładki i obwoluty  
*Barbara Kaczmarek*

Printed in Poland  
© Copyright by Janusz Grygień  
and Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika  
Toruń 2012

ISBN 978-83-231-2881-6

**WYDAWNICTWO NAUKOWE  
UNIwersytetu MIKOŁAJA KOPERNIKA**

Redakcja: ul. Gagarina 5, 87-100 Toruń  
tel. +48 56 611 42 95, fax +48 56 611 47 05  
e-mail: [wydawnictwo@umk.pl](mailto:wydawnictwo@umk.pl)

Dystrybucja: ul. Reja 25, 87-100 Toruń  
tel./fax: +48 56 611 42 38, e-mail: [books@umk.pl](mailto:books@umk.pl)

**[www.wydawnictwoumk.pl](http://www.wydawnictwoumk.pl)**

Wydanie pierwsze  
Druk i oprawa: Abedik Sp. z o.o.  
ul. Glinki 84, 85-861 Bydgoszcz

# Spis treści

WSTĘP .....	9
ROZDZIAŁ 1. OD TEOLOGII DO POLITYKI. EWOLUCJA KATEGORII WOLI POWSZECHNEJ .....	23
Od św. Pawła do Denisa Diderota .....	26
Blaise Pascal .....	29
Nicolas Malebranche .....	31
Jacques Benigne Bossuet, François Fénelon, Pierre Bayle ...	39
Charles de Montesquieu .....	45
Denis Diderot .....	51
Wola powszechna w myśli Jeana Jacques'a Rousseau .....	55
Wola powszechna. Definicja i interpretacje .....	60
Wola powszechna a prawo naturalne .....	77
Wola powszechna a wola wszystkich .....	91
Dwie wizje wspólnoty .....	96
Królestwo woli powszechnej, czyli jak powstają wspólnoty idealne .....	102
Podsumowanie .....	120
ROZDZIAŁ 2. WSPÓLNOTA W PERSPEKTYWIE IDEALIZMU .....	123
Poza abstrakcjami rozumu .....	135
Odrzucenie aprioryzmu .....	138
Przeciw indywidualizmowi. Teorie pierwszego rzutu oka ...	141
Przeciw kontraktualizmowi i nowożytnemu jusnaturalizmowi .....	153
Społeczne źródła tożsamości. W stronę kontekstualizmu .....	165
Moje miejsce i jego obowiązki (Francis Herbert Bradley) ...	168
Wspólnota idei (Bernard Bosanquet) .....	173
Obowiązki moralne a zobowiązania prawne (Thomas Hill Green) .....	181
Teleologizm, historycyzm, ideał moralny. W stronę obiektywizmu wartości .....	186
Ideał moralny .....	189
Teleologizm, historycyzm. Moralne cele wspólnoty i ludzkości .....	194

„Obowiązki obywatelstwa” (Bernard Bosanquet a Francis Herbert Bradley) .....	201
Podsumowanie .....	211
ROZDZIAŁ 3. IDEALISTYCZNE UJĘCIA WOLI POWSZECHNEJ .....	215
Przełomowość i ograniczenia myśli Jeana Jacques’a Rousseau ....	220
Od utopii atomizmu do utopii wspólnoty .....	221
Antyczne intencje, nowożytna porażka .....	229
Wola powszechna jako... ..	234
...wola uniwersalna (Francis Herbert Bradley).....	235
...zbiór nadziei i lęków (Thomas Hill Green).....	241
...system idei (Bernard Bosanquet).....	252
Dalsze losy idealistycznej koncepcji woli powszechnej .....	264
Krytyka. Spór o metafizyczną teorię państwa .....	264
Kontynuacja. John Henry Muirhead, Hector James Wright Hetherington, Leonard Trelavny Hobhouse, John Atkinson Hobson.....	280
Podsumowanie.....	288
ROZDZIAŁ 4. IDEALIZM, WOLA POWSZECHNA I SPÓR	
LIBERALNO-KOMUNITARYSTYCZNY .....	293
Indywidualizm we współczesnej filozofii politycznej .....	293
Indywidualizm(y) i doktryny polityczne .....	296
Indywidualizm w tradycji liberalnej .....	304
Perspektywa wspólnotowa .....	308
Dialogiczny charakter rzeczywistości. Uznanie społeczne	312
Teleologiczny wymiar egzystencji .....	318
Krytyka jaźni nieumarunkowanej. Rządy praw <i>versus</i> rządy dobra wspólnego .....	323
Sfery sprawiedliwości .....	328
Liberalny komunitaryzm .....	331
Czy idealizm jest liberalno-komunitarystyczny? .....	351
Idealistyczna teoria prawa .....	357
Uznaniowy charakter prawa .....	360
Dobro wspólne .....	368
Wolność negatywna – wolność pozytywna. Prawo negatywne – prawo pozytywne .....	372
Dalsze losy idealistycznej teorii prawa .....	378
Wyznaczniki liberalnego komunitaryzmu idealistów .....	383
Teleologizm .....	383
Metafizyczne ugruntowanie polityki .....	385
Kontekstualizm etyczno-polityczny.....	387

Między relatywizmem a uniwersalizmem .....	389
Krytyka koncepcji wolności negatywnej .....	391
Indywidualizm .....	395
Podsumowanie .....	398
ZAKOŃCZENIE .....	401
BIBLIOGRAFIA .....	407
SUMMARY. THE GENERAL WILL IN POLITICAL PHILOSOPHY .....	449
INDEKS OSOBOWY .....	455





## Wstęp\*

Książka ta traktuje o roli i miejscu przypisywanym woli powszechnej w nowożytnej i współczesnej filozofii politycznej. Pomimo rozległego charakteru przedmiotowego, jej celem jest eksploracja trzech, ściśle określonych obszarów badawczych. Pierwszy stanowi historia kształtowania kategorii woli powszechnej, od chwili rozgorzenia pierwszych kontrowersji wokół tego zagadnienia, aż do wieku dwudziestego i pism ostatnich przedstawicieli brytyjskiej tradycji idealistycznej. Drugim polem rozważań jest charakter kategorii *volonté générale* w pismach Jeana Jacques'a Rousseau, zwłaszcza zaś nieścisłości narosłe wokół tego zagadnienia, ewentualne sposoby ich rozstrzygnięcia oraz implikacje, jakie każde z nich może nieść dla całości kształtu myśli Rousseau. Trzeci obszar badawczy tworzą zagadnienia związane z idealistyczną modyfikacją Rousseau'wskiej kategorii oraz jej potencjalnymi implikacjami dla współczesnych debat filozoficzno-politycznych.

Fakt poświęcenia tu znacznego miejsca myśli brytyjskiej znajduje swoje uzasadnienie merytoryczne. Rozwinięcie i modyfikacja Rousseau'wskiej idei *volonté générale* nigdzie nie przybrały takiej wagi, jak w Wielkiej Brytanii przełomu wieków dziewiętnastego i dwudziestego. Do chwili opublikowania pierwszych dzieł Rousseau, sam termin „wola powszechna” widniał w zasadzie jedynie na kartach pism autorów francuskich. Po rewolucji francuskiej niechęć pisarzy, reprezentantów niemal każdej z ówczesnych opcji światopoglądowych, wobec *Umowy społecznej* i jej autora sprawiła, że zarzucono tematykę woli powszechnej. I choć również na Wyspach nie brak było autorów *explicite* bądź *implicite* dających wyraz swemu nieukontentowaniu konstrukcjami teoretycznymi Obywatela Genewskiego, to jednak problematyka ta została tam w latach osiemdziesiątych dzie-

---

\* Praca naukowa finansowana ze środków na naukę w latach 2010–2011 jako projekt badawczy.

więtnastego wieku podjęta na nowo. Brytyjską filozofię polityczną w omawianym tu kontekście reprezentowali głównie myśliciele związani z tradycją idealistyczną. Potencjał, którego dopatrzyli się oni w Rousseau'wskiej tezie o woli jako fundamencie funkcjonowania wspólnot politycznych, doskonale współgrał z ich własnymi poglądami na naturę rzeczywistości społeczno-politycznej.

Wybór przedmiotu rozważań zawsze wymaga stosownego uzasadnienia. W tym przypadku stanowi je wartość naukowa poruszanej tu tematyki oraz stopień jej obecności w literaturze zarówno polskiej, jak i zachodniej.

Znaczenie namysłu nad kategorią woli powszechnej dla filozofii polityki i nauk o polityce jest niebagatelne. Nawiązuje do niej wiele ze współczesnych koncepcji, jeszcze więcej zaś bez takich odniesień nie może się obejść. Trzeba tu wymienić przede wszystkim rozwijane przez anglosaskich teoretyków i myślicieli teorie racjonalnego wyboru (Kenneth Arrow, James Buchanan, David Gauthier) oraz rozumu publicznego (John Rawls, Jürgen Habermas). Należy również wspomnieć interpretacje stosujące koncepcję woli powszechnej do analiz z zakresu teorii gier (Walter Garrison Runciman, Amartya Kumar Sen). Takich nawiązań trudno uniknąć także, gdy rozpatruje się takie zagadnienia, jak choćby prawo naturalne, opinia publiczna, decydowanie polityczne, kwestia legitymacji władzy politycznej czy suwerenności. Niemniej trudno przecenić wpływ, jaki Rousseau'wska koncepcja wywarła na teorię rządu demokratycznego, zaś w kręgu anglosaskim także na debaty o zakresie interwencjonizmu państwowego, służąc teoretycznemu ugruntowaniu koncepcji socjalliberalnych i socjalistycznych.

Mimo swej doniosłości, zarówno dla historii myśli, jak i nauk o polityce, problematyka woli powszechnej nie doczekała się zadowalającego rozwinięcia w literaturze naukowej. Czy można bowiem za takowe uznać zaledwie trzy prace, z których najnowsza ukazała się niemal trzydzieści lat temu? Patrick Riley i Andrew Levine, gdyż m.in. o dziełach tych autorów mowa, badali kolejno: przed-Rousseau'wskie znaczenie terminu *volonté générale* oraz jego doktrynalne powiązania z komunizmem w wydaniu marksowskim. W najstarszej z prac o tej tematyce, wydanej w 1976 roku *Rousseau and*

*the Concept of the General Will* Franka Thakurdasa, autor rozpatrywał tytułowe zagadnienie przez pryzmat korekty woli powszechnej dokonanej przez Bernarda Bosanqueta, przytaczając także późniejsze reakcje na ową modyfikację. Treść tej pracy pokrywa się zatem w wybranych miejscach z przedmiotem niniejszej książki. Jednak pomimo znacznej wartości historycznej, nie sposób uznać rozpatrywanych w książce Thakurdasa zagadnień za omówione w sposób wyczerpujący.

Przechodząc na grunt polski, ze smutkiem spostrzemy, że w rodzimej literaturze w ogóle nie istnieje opracowanie systematyzujące problem woli powszechnej ani tym bardziej wskazujące na jego implikacje dla współczesnej filozofii politycznej. Jeśli już dywagacje dotyczące natury *volonté générale* pojawiały się (choć do prawdy niewielu polskich autorów podejmowało tę tematykę), były zawężone wyłącznie do myśli Rousseau, nie traktując ani o jej wcześniejszych, ani późniejszych interpretacjach. Duże zasługi w tym przedmiocie trzeba przypisać pracy Tomasza Żyro *Wola polityczna. Siedem prób z filozofii praktycznej*. Bada on tę kwestię w kontekście m.in. społecznym i politycznym, samo zagadnienie woli powszechnej ujmując jednak dość skrótowo.

Dziwi zatem fakt, że pomimo potencjalnej doniosłości Rousseau'wskiej koncepcji dla współczesnej filozofii politycznej, zwłaszcza zaś jej odśłon liberalnej i republikańskiej, dotychczas doczekała się ona jedynie pobieżnych interpretacji, powielających zazwyczaj sprzeczności inherentne pismom autora *Umowy społecznej*. Ileż bowiem razy można natrafić w literaturze na ujęcia sugerujące dwoistość, czy nawet troistość jej charakteru, nieudolnie jednak starające się łączyć ją w całość, dając w efekcie tak mętny obraz myśli Rousseau, że doprawdy trudno wyrokować, jaki ideał polityczny mógł mu przyświecać? Nie mniejszą słabością jest brak namysłu nad minionymi i dalszymi losami kategorii woli powszechnej. Można odnieść wrażenie, jakby narodziła się ona, spetryfikowała, zaś jej żywotność obumarła już w pismach samego Rousseau, nie dając innym myślicielom asumptu do własnych, oryginalnych dywagacji w tym zakresie. To jednak nie jest prawdą.

Doniosłość samej myśli Rousseau dla teorii i filozofii polityki doprawdy trudno przecenić. Starczy powiedzieć, że on pierwszy pośród myślicieli nowożytnych podkreślił znaczenie samorealizacji obywateli, koncepcji wolności pozytywnej oraz kategorii dobra wspólnego jako fundamentów ustroju demokratycznego. Uczynił on z woli fundament legitymacji ustroju politycznego oraz suwerenności. Nie zapominajmy też o roli przypisywanej jego koncepcjom w kształtowaniu teorii i praktyki zarówno rządu demokratycznego, państwa socjalistycznego, jak i totalitaryzmu. Pisma Rousseau odcisnęły wyraźne piętno na teorii i filozofii politycznej dziewiętnastego i dwudziestego wieku. Odnosili się do nich bezpośrednio idealiści (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Thomas Hill Green, Bosanquet), Karol Marks, Friedrich Nietzsche, Georges Sorel. W dwudziestowiecznej i współczesnej filozofii myśl Rousseau zagościła na dobre przede wszystkim dzięki użytkowi, jaki z niej czynili zwolennicy koncepcji umowy społecznej (Rawls, Buchanan, Gauthier), różnej maści liberałowie (John Atkinson Hobson, Leonard Trelavny Hobhouse, Rawls, John Gray, Isaiah Berlin), krytyczni wobec teorii liberalnych republikanie (Hannah Arendt, Philip Pettit, Quentin Skinner) i konserwatyści (Alan Bloom, Irving Babbitt), stronnicy i teoretycy demokracji deliberatywnej (Habermas, Joshua Cohen), decyzyzmu (Carl Schmitt), komunitaryzmu (Charles Taylor), marksizmu (Louis Althusser, Lucio Colletti) i postmarksizmu (Chantal Mouffe), anarchizmu (Robert Paul Wolff), feminizmu (Jane Mansbridge, Susan Moller Okin, Carol Pateman, Monique Wittig). Warto też wspomnieć w niniejszym kontekście choćby tylko niektórych teoretyków liberalizmu (Norberto Bobbio, Maurice Cranston, Louis Hartz, Paul Kelly, Stephen Macedo) i demokracji (Benjamin Barber, Frank Cunningham, Robert Alan Dahl, Robert Putnam, Adam Przeworski, Pierre Rosanvallon, Giovanni Sartori, Joseph Schumpeter, Judith Nisse Shklar).

Jeśli chodzi o aktualny stan badań nad filozofią polityczną Rousseau, to brak w tym przedmiocie powodów do narzekań, mamy bowiem do czynienia z co najmniej kilkunastoma pracami wydawanymi rocznie, poświęconymi wyłącznie temu zagadnieniu. Mowa rzecz jasna o literaturze zachodniej, w rodzimym piśmiennictwie

bowiem temat ten, poza uwzględnieniem w opracowaniach poświęconych filozofii politycznej (dodajmy, że w bardzo skrótovej postaci), nie doczekał się satysfakcjonującego rozwinięcia. W dalszym ciągu najdociekliwszą pracę stanowi w tym zakresie książka Antoniego Peretiatkowicza *Jan Jakub Rousseau. Filozof demokracji społecznej* z 1949 roku. Prace nowsze – przede wszystkim znana i żywo swego czasu komentowana na Zachodzie *Rousseau: samotność i wspólnota* Bronisława Baczko – traktują tematykę filozofii politycznej Rousseau jedynie pobocznie, słusznie uznając ją za efekt antropologicznych i społecznych zapatrywań autora *Umowy społecznej*, nie precyzując wszakże ani istoty, ani charakteru relacji łączących kategorie polityczne uznawane przez Rousseau za najważniejsze. Trudno się zatem dziwić, że w dalszym ciągu można napotkać w polskim piśmiennictwie tezy dawno już zdyskredytowane na Zachodzie, przypisujące Rousseau stanowisko egalitaryzmu ekonomicznego czy upatrujące w nim zwolennika mandatu imperatywnego. Przede wszystkim jednak owe nieporozumienia objawiają się z całą siłą w przedmiocie woli powszechnej, najważniejszej politycznej koncepcji Rousseau. Jej relacja do sposobu rozumienia demokratycznego ideału prezentowanego w *Umowie społecznej* jest przeważnie przedstawiana w sposób niespójny nie tylko z treściami innych pism tego autora, ale i z fragmentami samej *Umowy społecznej*. Potrzeba systematyzacji wiedzy w tym zakresie ujawnia się zwłaszcza, jeżeli weźmiemy pod uwagę głosy w nieuprawniony sposób przypisujące *volonté générale* charakter jednoznacznie opresyjny, bezpośrednio obwiniające ją o okrucieństwa rewolucji francuskiej. Za wiele z wymienionych tu nieporozumień są właśnie odpowiedzialne nazbyt jednostronne interpretacje woli powszechnej.

Trzeci z eksplorowanych tu obszarów przedmiotowych stanowi filozofia polityczna idealizmu brytyjskiego. Jej główni przedstawiciele to Francis Herbert Bradley i wspomniani już Green i Bosanquet. Ich pisma, stanowiąc swoistą mieszankę liberalizmu, republikanizmu, konserwatyzmu i socjalizmu, przez lata stanowiły źródło inspiracji badaczy i myślicieli zachodnich, przedstawiciele niemal każdej z doktryn politycznych, zwłaszcza zaś socjalliberalizmu. Także w przypadku idealizmu brytyjskiego (podobnie do samej woli po-

wszechnej oraz myśli Rousseau) trudno przecenić jego doniosłość dla teorii i filozofii polityki. O znaczeniu tym przesądzają względy historyczne – wpływ myśli Brytyjczyków nie tylko na teoretyków i filozofów polityki, ale również na praktykę polityczną na Wyspach przełomu wieków dziewiętnastego i dwudziestego. Mowa tu rzecz jasna o tzw. nowych liberałach (Hobson, Hobhouse, William Henry Beveridge, Charles Masterman, William Clarke, Charles Prestwich Scott) – filozofach, ekonomistach, publicystach i teoretykach liberalizmu odpowiedzialnych za jego socjalną reorientację u progu dwudziestego wieku, świadomie przywołujących autorytet Greena, określanego przez nich głównym prowodyrem „umoralnienia” myśli wolnościowej. Nie tylko oni zresztą powoływali się na tego myśliciela. Byli wszakże jeszcze inni teoretycy i filozofowie, niekiedy będący zarazem aktywnymi uczestnikami życia politycznego. Trzeba do nich zaliczyć przede wszystkim liberała i działacza społecznego Arnolda Toynbee’ego, przejętego kondycją moralną i materialną brytyjskiego proletariatu, promotora idei spółdzielczych i inspiratora Settlement Movement (ruchu na rzecz fizycznego i mentalnego zbliżenia warstw ubogich i zamożnych przez dobrowolne osiedlanie tych ostatnich w dzielnicach zamieszkiwanych przez pierwszych). Takimi zaangażowanymi teoretykami byli też Richard Burdon Haldane – początkowo prominentny działacz Partii Liberalnej, później zaś Partii Pracy, dwukrotny Lord Kanclerz i przewodniczący Izby Lordów, Sidney i Beatrice Webbowie – ekonomiści (współzałożyciele London School of Economics) i główni działacze socjalistycznego Fabian Society, czy w końcu „chrześcijańscy socjaliści” pokroju Richarda Henry’ego Tawneya.

Nieco mniejszy wpływ na życie polityczne Wielkiej Brytanii przełomu wieków wywarł Bosanquet, który podobnie do Greena nigdy nie poświęcił się aktywnej polityce (praktyczno-polityczny charakter można przypisać m.in. jego polemikom z działaczami i ideologami Fabian Society), a który ze względu na dość wczesną rezygnację z pracy akademickiej miał mniejszy od Greena wpływ na umysłowość brytyjskich elit intelektualnych i politycznych (uniwersytet w Oksfordzie, na którym obydwoj wykładali, był w końcu kuźnią nie tyle badaczy, co przyszłych polityków i liderów społecznych). Przez lata był za to Bo-

sanquet jednym z głównych działaczy i teoretyków Charity Organization Society (organizacji charytatywnej kierowanej przez jego żonę, Helen, a działającej na rzecz zastąpienia interwencjonizmu państwowego, służącego polepszeniu kondycji materialnej warstw najbiedniejszych, dobrowolnymi działaniami i datkami bardziej majątnych obywateli) oraz London Ethical Society, zaangażowanym w niesienie dobroczynnej pomocy najuboższym Brytyjczykom.

Oprócz doniosłości historycznej, brytyjską myśl idealistyczną cechuje też znaczna wartość heurystyczna. Łącząc elementy właściwe wielu doktrynom politycznym, idealiści tworzyli koncepcje polityczne idące w poprzek ustalonych dystynkcji właściwych dla teorii i filozofii polityki. Stąd też ich pisma mogą stanowić szczególnie źródło inspiracji zwłaszcza dziś, w okresie wciąż trwającego (od bez mała czterdziestu lat) ataku na współczesny liberalizm, w znacznej mierze w dalszym ciągu utożsamiany z myślą Rawlsa wyłożoną w sławnej *Teorii sprawiedliwości* (a zmodyfikowaną w późniejszym *Liberalizmie politycznym*). Słusznie bowiem zaznaczają niektórzy badacze, że idealistom udało się w dziedzinie rozważań politycznych wystrzec właściwej neokantowskiemu liberałom wizji sprawiedliwości przypisującej jej pierwszeństwo przed dobrem, jak również związać ideę sprawiedliwości z etosami konkretnych wspólnot, unikając jednocześnie zarzutu relatywizmu etyczno-politycznego. Stąd też myśl idealistyczna może dziś stanowić przykład nieszablonowego ujęcia teorii wolnościowej, w literaturze przedmiotu będąc niejednokrotnie porównywana z koncepcjami Michaela Oakeshotta, Pettita, Josepha Raza, Taylora czy Michaela Walzera.

Co do aktualnego stanu badań dotyczących tej właśnie tematyki, łatwo dostrzec, że choć przez lata była ona w literaturze naukowej ignorowana, dziś śmiało można mówić o jej renesansie na Zachodzie. Kolejne edycje dzieł przedstawicieli tradycji idealistycznej, uwzględniające coraz to pomniejszych ich pisma, dostarczają pełniejszego i bardziej złożonego obrazu ich myśli. Jest on dodatkowo wzbogacony interpretacjami takich badaczy, jak David Boucher, Maria Dimova-Cookson, William Sweet, Colin Tyler, Andrew Vincent i wielu innych – skupionych wokół Centre for Idealism and New Liberalism (University of Hull) oraz British Idealism Specialist Group

(afiliowanej przy Political Studies Association). Są one systematycznie prezentowane w dziełach o charakterze zarówno ściśle naukowym, jak i popularyzatorskim. Ożywione zainteresowanie tą tematyką nie ma przy tym charakteru jedynie antykwarycznego, nie koncentruje się wyłącznie na eksploracji zagadnień już przybliżonych w literaturze, wzbogaconych jedynie nowym ich odczytaniem. Za donioślejsze trzeba uznać podejmowane przez wymienionych komentatorów próby ukazania idealizmu jako wciąż żywego źródła inspiracji dla uczestników współczesnych debat teoretyczno- i filozoficzno-politycznych, zwłaszcza liberalno-komunitarystycznej oraz liberalno-republikańskiej.

W Polsce, o dziwo, tematyka ta nie doczekała się niemal żadnych komentarzy. Mimo żywego zainteresowania nią na Zachodzie, poza pracą Stanisława Zapaśnika, poświęconą myśli etycznej i społecznej Bradleya (ukazującą również jej implikacje dla zagadnień politycznych), dosłownie kilkoma artykułami naukowymi oraz książką mojego autorstwa, opisującą spektrum zagadnień (w tym również politycznych) składających się na filozoficzny *Weltanschauung* Greena, problematyka ta jest w dalszym ciągu nieobecna w dyskursie naukowym. Dotyczy to również głównych przedstawicieli Nowego Liberalizmu – jednej z najważniejszych na początku dwudziestego wieku brytyjskich formacji intelektualnych. Myśl takich teoretyków, jak Hobson czy Hobhouse, doczekała się jedynie skąpych wzmianek w kompendiach wiedzy o liberalizmie dwudziestowiecznym.

Powyższe wzmianki i dopowiedzenia jasno wskazują, że będzie nas tu zajmować problematyka wielce zróżnicowana. Tak rozległy przedmiot książki musi zakładać mnogość celów, których realizacji ma ona służyć. Można je, jak sądzę, podzielić na dwie grupy. Do pierwszej trzeba zaliczyć argumentację na rzecz jej głównych tez. Głoszą one, po pierwsze, że filozofia polityczna idealizmu brytyjskiego programowo łączy elementy postaw indywidualistycznej i wspólnotowej, stanowiąc pierwowzór dzisiejszego stanowiska liberalno-komunitarystycznego, po drugie zaś, że odczytywanie Rousseau'wskiej koncepcji woli powszechnej musi nieuchronnie przyjąć dwojaki charakter. Można i należy ją postrzegać z jednej strony jako concept ściśle etyczny, z drugiej zaś jako polityczno-prawny.



Obok uzasadniania owych tez, książka w zamierzeniach ma także realizować cele o charakterze bardziej deskryptywnym i sprawozdawczym niżli argumentacyjnym. Ma ona wypełniać lukę w polskiej literaturze naukowej, przybliżając treści w niej nieobecne bądź też obecne w stopniu jedynie szczątkowym. W tym kontekście prezentuje ona w pierwszym rzędzie idealistyczną wizję woli powszechnej. Ponadto, składająca się na nią narracja kreśli historię kształtowania kategorii woli powszechnej w okresie poprzedzającym pisma Rousseau, jak też dostarcza zarysu społeczno-politycznej filozofii idealizmu brytyjskiego. Wszystko to jest czynione w czterech rozdziałach o zbliżonej objętości, podzielonych na podrozdziały uporządkowane pod względem chronologicznym poruszanych w nich zagadnień oraz merytorycznym, umożliwiającym spójną prezentację toku argumentacji mającej służyć uzasadnieniu obydwu postawionych wyżej głównych tez opracowania.

Rozdział pierwszy traktuje o historii kształtowania kategorii woli powszechnej aż do jego przekształcenia w znaną dziś powszechnie Rousseau'wską koncepcję *volonté générale*. Zajmą nas tu procesy formowania owej idei również jako kategorii pozapolitycznej, o wydźwięku ściśle teologicznym. Zostaną zaprezentowane perypetie sporu o charakter woli Bożej ujętej zarówno w kontekście zbawienia, jak i powszechnych praw rządzących światem. Kolejne podrozdziały ujawnią poglądy dotyczące wspomnianej kwestii, które znajdziemy w myśli św. Pawła, filozofów i teologów zaangażowanych w spór o predestynację, Blaise'a Pascala, Nicolasa Malebranche'a, Jacques'a Benigne'a Bossueta, François'a Fénelona, Charlesa de Montesquieu, Denisa Diderota i wreszcie u samego Rousseau. Myśl tego ostatniego zdominuje rzecz jasna rozdział pierwszy. Podejmiemy próbę doprecyzowania atrybutów przypisywanych przez autora *Umowy społecznej* kategorii *volonté générale*. Następnie zostaną wyróżnione jej możliwe warianty interpretacyjne, określimy relacje łączące ją z koncepcjami jusnaturalnymi. W dalszej kolejności podejmiemy próbę zdefiniowania *volonté particulière/volonté de tous*, gdyż dopiero określenie relacji łączących kategorię *volonté particulière* z *volonté générale* umożliwi nakreślenie możliwych odczytań postulowanego przez Rousseau ideału wspólnoty i obywatelstwa. Wyróżniwszy i zdefiniowawszy

dwa potencjalne warianty interpretacyjne w tym zakresie, przejdziemy do kwestii procedury konstytucji wspólnoty idealnej, precyzując rolę, którą Rousseau przypisuje w tym procesie instytucjom prawodawcy, religii obywatelskiej i prawa.

Rozdział drugi za swój przedmiot będzie miał filozofię polityczną (a gdy takie odniesienia będą konieczne, także społeczną, etyczną, a nawet metafizyczną) idealizmu brytyjskiego, skupiając się na trzech, najważniejszych z tego punktu widzenia postaciach: Greenie, Bradleyu i Bosanquecie. Stanowiska tych myślicieli – poprzedzone zarysowaniem ich sylwetek – zostaną dookreślone dwojako: negatywnie i pozytywnie. Najpierw zostaną zaprezentowane głosy krytyki skierowane do zwolenników aprioryzmu, indywidualizmu, kontraktualizmu i nowożytnego jusnaturalizmu. Drugi etap prezentacji będzie wspierał się na opisie fundamentalnych tez politycznych idealistów. Pierwsza, głosząca społeczne źródła ludzkiej tożsamości, znalazła swe ujęcie w koncepcjach „mojego miejsca i jego obowiązków” Bradleya, wspólnoty idei Bosanqueta oraz wizji relacji łączących obowiązki moralne i zobowiązania prawne u Greena. Wszystkie one wskazują na kontekstualistyczny charakter myśli idealistycznej, upatrującej źródeł nakazów moralnych w obyczaju i prawie konkretnych wspólnot. Tylko pozornie pozostaje z nimi w sprzeczności teza druga idealistów, podkreślająca istnienie teleologicznego wymiaru rzeczywistości, zarówno tej etycznej, jak i politycznej. Spoczywa ona u podstaw Bradleyowskiej koncepcji „ideału moralnego” oraz historyczystycznych zapatrywań pozostałych idealistów.

W rozdziale trzecim podejmujemy się analizy miejsca i roli przypisywanych woli powszechnej w pismach omawianych tu autorów brytyjskich. Także tutaj tok wyводу będzie dwustopniowy. Po pierwsze, zostanie przedstawiona idealistyczna krytyka Rousseau’wskiej *volonté générale*, kolejno, autorstwa Greena i Bosanqueta (skoro Bradley takowej nie przeprowadzał, zostanie w tej części pracy pominięty). Drugi etap obejmie przybliżenie charakteru modyfikacji owej koncepcji dokonanej przez idealistów. Wola powszechna w Bradleyowskich *Ethical Studies* przybierze postać uniwersalnej woli wspólnoty, u Greena – „zbioru nadziei i lęków ludu zjednoczonego wspólnym interesem i sympatią”, w pismach Bosanqueta zaś –

wspólnoty idei. Nie u każdego z nich będzie się ona cechować tym samym stopniem złożoności. Stosunkowo krótki wykład stanowiska Bradleya będzie poprzedzał opis bardziej skomplikowanych teoretycznie i wymagających większej uwagi Greenowskich starań złączenia w jedną teorię suwerenności koncepcji *volonté générale* Rousseau z pozytywizmem Johna Austina. Jako ostatnia zostanie opisana wizja woli powszechnej Bosanqueta. Uzupełnienie rozważań rozdziału trzeciego będzie stanowił zarys dalszych losów idealistycznej koncepcji *general will*. W tym kontekście przybliżymy charakter ataku, jaki przypuścił na jej Bosanquetowską wersję Hobhouse, później zaś jej dalsze odczytania w pismach ostatnich wybitnych przedstawicieli brytyjskiej tradycji idealistycznej – Johna Henry’ego Muirheada oraz Hectora Jamesa Wrighta Hetheringtona, jak również „nowych liberałów” – Hobhouse’a i Hobsona.

Rozdział czwarty będzie weryfikował zasadność pojawiających się w literaturze zachodniej tez o doniosłej roli myśli idealistycznej w kontekście współczesnych debat filozoficzno-politycznych. Skoro jedna z dwóch głównych tez tej książki głosi jego koncyliacyjny charakter wobec stanowisk indywidualistycznego i wspólnotowego, trzeba będzie opisać te stanowiska, identyfikując także ich współczesnych przedstawicieli. W przypadku pierwszego okażą się nimi liberałowie, drugiego zaś – komunitaryści. W następnej kolejności zostaną zaprezentowane koncepcje komunitarystyczne w największym stopniu zbieżne z myślą idealistyczną: tezy Taylora o dialogicznym charakterze rzeczywistości oraz fundamentalnej roli uznania społecznego, Alasdaira MacIntyre’a stwierdzenie teleologicznego wymiaru egzystencji ludzkiej, krytyka jażni nieuwarunkowanej autorstwa Michaela J. Sandela (zarazem także jego przeciwstawienie polityki praw polityce dobra wspólnego) oraz Walzera koncepcja sfer sprawiedliwości. Po przybliżeniu stanowisk indywidualistycznego i wspólnotowego (a więc liberalnego i komunitarystycznego), analizie zostanie poddane ujęcie pośrednie, liberalnego komunitaryzmu. Przedstawimy jego głównych przedstawicieli oraz ich argumentację, zgodnie z którą opozycja liberalizm – komunitaryzm, w jej upowszechnionej w literaturze przedmiotu postaci, opiera się na wypaczeniu istoty myśli wolnościowej. W rozdziale tym omówimy tak-

że główne wyznaczniki stanowiska liberalno-komunitarystycznego. Na koniec przedstawimy argumentację przemawiającą za wpisaniem przedstawicieli tradycji idealizmu brytyjskiego w poczet dziewiętnastowiecznych eksponentów liberalizmu uwspólnotowionego. Kluczowa okaże się tu rola rozwijanej w ich pismach teorii prawa, zwłaszcza zaś trzy jej elementy-tezy, głoszące: uznaniowy charakter praw, ich nieuniknione powiązanie z dobrem wspólnym oraz fundamentalne znaczenie koncepcji wolności pozytywnej (co ciekawe, idealści okażą się o niemal sto lat wyprzedzać tezy George'a MacCalluma i Taylora o niemożliwości rozdzielenia wolności pozytywnej od negatywnej). Po przybliżeniu także dalszych losów idealistycznej teorii prawa, wskażemy w końcu te elementy myśli idealistycznej, które potwierdzą ostatecznie jej koncyliacyjny charakter wobec dwu zwaśnionych tradycji: liberalnej i komunitarystycznej. Zostaną wymienione i przybliżone, kolejno, obecny w idealizmie brytyjskim teleologizm, podjęta przez niego próba metafizycznego ugruntowania polityki, kontekstualizm etyczno-polityczny, wahanie między relatywizmem i uniwersalizmem, krytyka koncepcji wolności negatywnej oraz indywidualizm. Całość książki zwieńczy zakończenie podsumowujące jej najważniejsze wnioski. Nakreśli ono potencjalne pola dalszych, wartych podjęcia badań powiązanych tematycznie z problematyką woli powszechnej.

\*\*\*

Trudno wymienić wszystkie osoby, które bezpośrednio lub pośrednio przyczyniły się do powstania tej pracy, kształtując ją zarówno w wymiarze konceptualnym, jak i w warstwie językowej. Bez wątpienia najwięcej zawdzięczam w obydwu tych względach prof. Jackowi Bartyzelowi, na którego wsparcie merytoryczne mogłem bezustannie liczyć w przeciągu ostatnich czterech lat. Gdyby nie jego wiedza teoretyczna i doświadczenie, wiele z poruszonych tu i ważkich tematów mogłoby pozostać niewystarczająco docenionych, a niekiedy nawet całkowicie pominiętych. Niezliczoną ilość celnych i cennych uwag, skłaniających do przemyślenia niekiedy całkiem na nowo struktury

tej książki, zawdzięczam prof. Markowi Szulakiewiczowi. Cieszę się, że mogłem znaleźć w jego osobie surowego krytyka, niekiedy bezlitośnie odsłaniającego niekonsekwencje strukturalne pracy, a czasem i braki argumentacyjne. Doprawdy trudno przecenić rolę, jaką odegrał w procesie jej doskonalenia. Profesorom Andrzejowi Szahajowi i Markowi Jakubowskiemu dziękuję za modelowanie mojego warsztatu badawczego oraz cierpliwe i konsekwentne wspieranie mojego rozwoju naukowego. Wiele trafnych uwag dotyczących treści tej książki zawdzięczam także prof. Miłowitowi Kunińskiemu. Dziękuję również wszystkim pozostałym osobom, które co prawda w mniejszym stopniu wpłynęły na merytoryczny aspekt tej pracy, lecz i tak miały znaczący wkład w jej powstanie, głównie dzięki wsparciu, na jakie mogłem z ich strony liczyć. Pozwolę sobie wymienić tylko jedną z nich, której cierpliwość, troska (i wiedza) bez wątpienia przesądziły o powstaniu tej książki. Ewo, dziękuję za wszystko.



## ROZDZIAŁ 1

# Od teologii do polityki. Ewolucja kategorii woli powszechnej

Gdy w literaturze naukowej pada sformułowanie „wola powszechna”, można być nieomal pewnym, że za chwilę pojawi się także nazwisko Jeana Jacques’a Rousseau. Kategoria ta na tyle bowiem związała się w powszechnej świadomości z *Umową społeczną* i jej autorem, że nie sposób rozpatrywać ich dziś osobno. Większość współczesnych opracowań poświęconych problematyce filozofii politycznej słusznie traktuje koncepcję *volonté générale* jako najdonioślejszy wkład Rousseau do teorii i filozofii polityki. Oczywiście, autor ten nie był ani pierwszym, ani ostatnim z myślicieli rozwijających tę koncepcję. Nasuwające się pytanie o wyjątkowość jego ujęcia można tłumaczyć na kilka sposobów. W porównaniu ze swymi poprzednikami (których było przecież niemało) Rousseau dokonał całkowitej sekularyzacji woli powszechnej (do tej pory przybierającej postać wyraźnie teologiczną), na trwałe wiążąc ją z teorią rządu demokratycznego. O ile pierwszy krok zapewnił mu uznanie przede wszystkim myślicieli mu współczesnych, o tyle jego radykalny demokratyzm, traktowany w wieku osiemnastym jako niezaskługujący na polityczną i filozoficzną uwagę utopijny anachronizm<sup>1</sup>, zaskarbił mu uwielbienie przyszłych pokoleń. Żadnemu z jego następców nie udało się zbudować na podstawie tej koncepcji bardziej intrygującej konstrukcji politycznej. Owszem, używali jej idealiści niemieccy, zwłaszcza Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Nie odnosili jej oni jednak bezpośrednio do kwestii politycznych, nie czyniąc z niej także głównego przedmiotu swego namysłu. Nie dziwi więc fakt, że idealiści brytyjscy, choć doktrynalnie bliżsi klasycznej myśli niemieckiej, własną wizję woli powszechnej budowali głównie na krytyce pism Rousseau.

---

<sup>1</sup> B. Baczek, *Oświecenie i demokracja*, „Przegląd Polityczny” 2010, nr 100, s. 110.

W rozdziale tym zostanie przedstawiona historia kształtowania woli powszechnej. Tytuł pracy Patricka Rileya poświęconej temu zagadnieniu – *The Transformation of the Divine into the Civic*<sup>2</sup> – doskonale oddaje charakter owych przemian. Badacz zajmujący się studiami nad historią woli powszechnej musi zagłębić się w kontrowersje teologiczne okresu wczesnochrześcijańskiego, zwłaszcza w spór o predestynację, śledzić stopniowe odnoszenie tej kategorii, jeszcze jako ściśle teologicznej, do egzystencji indywidualnej i społecznej, by w końcu, analizując myśl oświecenia francuskiego, dojść do kresu owej przemiany, a więc do pism Rousseau.

Wybór podejmowanej tu tematyki, zwłaszcza zaś ograniczenie rozważań do garstki myślicieli żyjących niekiedy w zupełnie odległych epokach, może wzbudzić w Czytelniku uczucie niedosytu. Czyż bowiem problem woli powszechnej, a więc scalenia agregatu jednostek we wspólnotę stanowiącą samoistny byt etyczny i polityczny nie jest jednym z naczelných tematów filozofii politycznej, tak starych jak ona sama? Czyż nie możemy przypisać go nade wszystko pismom Arystotelesa i Platona? Czy tak trudno dostrzec podobieństwo między pracami idealistów a treścią *Polityki*, gdzie czytamy, że „państwo nie jest zespoleniem ludzi na pewnym miejscu dla zabezpieczenia się przed wzajemnymi krzywdami i dla ułatwienia wymiany towarów. Wszystko to co prawda być musi, jeśli państwo ma istnieć, jednakowoż jeśli nawet to wszystko jest, to i tak nie jest to jeszcze państwo, bo jest ono wspólnotą szczęśliwego życia, obejmującą rodziny i rody, dla celów doskonałego i samowystarczalnego bytowania”<sup>3</sup>. *Dicta*, zgodnie z którymi „celem państwa jest [...] szczęśliwe życie, a reszta to środki do tego celu wiodące”, zaś ono samo „jest wspólnotą rodów i miejscowości dla doskonałego i samowystarczalnego bytowania”<sup>4</sup>, równie łatwo przypisać Arystotelesowi, co Thomasowi Hillowi Greenowi, Bernardowi Bosanquetowi i szeregowi ich filozoficznych następców. Czy trudno doszukać się

---

<sup>2</sup> P. Riley, *General Will Before Rousseau. The Transformation of the Divine into the Civic*, Princeton University Press, Princeton N.J. 1986.

<sup>3</sup> Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, III, 5, 13, s. 89.

<sup>4</sup> *Ibidem*, III, 5, 14, s. 89.



też antycznych intuicji u Rousseau, gdy czytamy w *Polityce*, że „państwo jest wówczas cnotliwe, jeśli wszyscy obywatele uczestniczący w jego zarządzie są cnotliwi”<sup>5</sup>. Gdy w końcu w *Państwie* pyta Platon „czy jest coś gorszego dla państwa niż to zło, które je rozsadza i robi wiele państw zamiast jednego? I większe dobro niż to, które je wiąże i umacnia jego jedność?”<sup>6</sup>, czy nie przychodzi to na myśl zarazem *Umowy społecznej* i głównych dzieł idealistów? Nie bez powodu myśliciele antycznych uznaje się za największe inspiracje dla tych ostatnich. Zbieżności też Arystotelesa i Hegła uwypuklał choćby Benjamin Jowett, profesor oksfordzkiego kolegium Balliol i nauczyciel Greena, tłumacz platońskich *Dialogów* i Arystotelejskiej *Polityki*. John Henry Muirhead w swej *The Platonic Tradition*<sup>7</sup>, gdzie śledził współczesne inkarnacje platonizmu, cały rozdział poświęcił Francisowi Herbertowi Bradleyowi, nie omijając tu także Bosanqueta i Greena. Sam Bosanquet opublikował *A Companion to Plato's Republic*<sup>8</sup>, przełożył fragmenty *Państwa*, poprzedzając je komentarzem<sup>9</sup>, zaś w *The Philosophical Theory of the State* bezpośrednio stwierdził, że „nie istnieje filozofia polityczna, która zarazem zasługiwałaby na uznanie i nie była inkarnacją koncepcji Platońskich”<sup>10</sup>. Z tej perspektywy nie dziwi fakt, że tematy podejmowane przez idealistów, również te, które przybrały postać debaty o woli powszechnej, retrospektywnie można już odnaleźć u starożytnych Greków. Zarzut pominięcia tu antyku zdaje się zatem znajdować swe uzasadnienie. Wszystkim, którzy mają ten świadomy zabieg za niewytłumaczalny błąd, odpowiadaemy jednak, że będziemy tu podejmować problem kształtowania kategorii woli powszechnej, nie zaś tematykę samej woli powszechnej.

---

<sup>5</sup> Ibidem, VII, 12, 5, s. 203.

<sup>6</sup> Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2001, V, 462 A, s. 164.

<sup>7</sup> J. H. Muirhead, *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy. Studies in the History of Idealism in England and America*, George Allen & Unwin-Macmillan Company, London–New York 1926.

<sup>8</sup> B. Bosanquet, *A Companion to Plato's „Republic” for English Readers*, Macmillan & Co., New York 1895.

<sup>9</sup> Idem, *The Education of the Young in „The Republic” of Plato*, Cambridge University Press, Cambridge 1900.

<sup>10</sup> Idem, *The Philosophical Theory of the State*, Macmillan & Co., London 1910, s. 6.

Jeśli więc zaczniemy tu dopiero od św. Pawła, to dlatego, że nawiązania do niego właśnie stanowiły tło, na którym omawiana tu kategoria pojawiła się w literaturze po raz pierwszy.

### Od św. Pawła do Denisa Diderota

Kontrowersje wokół woli powszechnej, wówczas jeszcze nieokreślonej tym mianem, zaczęły narastać już z pismami św. Pawła. Rzadko kiedy u podłoża ciągnących się ponad tysiąclecie sporów spoczywała jedna zaledwie sugestia<sup>11</sup>. Rzadko też jej konsekwencji upatrywano w późniejszych rewolucjach politycznych. Tak zaś było w przypadku omawianej tu kategorii. Związek między fragmentami listów św. Pawła a pismami i działaniami Maximiliena Robespierre'a (mowa tu rzecz jasna o rewolucji francuskiej) nie jest oczywiście bezpośredni. Prowadzi on przez idee św. Augustyna, debaty jansenistyczno-jezuickie, dzieła Blaise'a Pascala, Nicolasa Malebranche'a, Jacques'a Benigne'a Bossueta, François Fénelona, Pierre'a Bayle'a, w końcu zaś Charlesa Montesquieu i Denisa Diderota aż do Rousseau, którego pisma bywają uznawane za bezpośrednią inspirację terroru jakobińskiego. Z samego wydzźwięku owej sugestii, zawartej m.in. w Pawłowym *Liście do Tymoteusza*, trudno było wyrokować o jej jakże doniosłych konsekwencjach politycznych<sup>12</sup>: „jest to bowiem rzecz dobra i miła w oczach Zbawiciela naszego, Boga, który pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy”<sup>13</sup>. Oto

---

<sup>11</sup> Dlatego też całą tradycję używania i interpretacji pojęcia woli powszechnej Patrick Riley określa mianem „głosy do zwrotu rzuconego mimochodem przez św. Pawła” (ibidem, s. 9).

<sup>12</sup> Teologiczno-polityczne implikacje myśli Pawła, także w kontekście relacji uniwersalizmu do partykularyzmu, śledzą Alan Badiou (A. Badiou, *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, tłum. J. Kutyla, P. Mościcki, Korporacja Ha!art, Kraków 2007; zob. P. Mościcki, *Poza zasadą partykularyzmu. Alan Badiou: uniwersalność i myśl postsekularna*, w: A. Badiou, *Święty Paweł*, s. 119–133) określający Pawła „antyfilozoficznym teoretykiem uniwersalności”, oraz Jakob Taubes (J. Taubes, *Teologia polityczna świętego Pawła*, tłum. M. Kurkowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010).

<sup>13</sup> 1 Tm 2:3–4.

przedmiot sporu: powszechność czy szczegółowość Bożej woli zbawienia. Czy zbawi On wszystkich, czy jedynie niewielu? „Bo czyż Bóg jest Bogiem jedynie Żydów? Czy nie również i pogan?”<sup>14</sup>, czy może „wielu jest powołanych, lecz mało wybranych”<sup>15</sup>?

Kontrowersje wokół tej kwestii zostały włączone w późniejszym okresie w spór dotyczący łaski Bożej i predestynacji. Zapoczątkował go swymi naukami Pelagiusz, brytyjski mnich żyjący w piątym wieku, któremu przypisuje się pogląd głoszący, że człowiekowi do zbawienia wystarczą dobre uczynki zrodzone z własnej woli, nie potrzeba zaś do tego łaski Bożej. Zgodność owego poglądu z doktryną katolicką zakwestionował już szesnasty synod w Kartaginie (418), który w wieńczących jego prace kanonach (zwłaszcza 3–7) podkreślił znaczenie łaski. Mimo potępienia pelagianizmu, jego główne idee odżywały jeszcze niejednokrotnie. Nie były od nich wolne pisma m.in. zaliczanych w szeregi semipelagian: Faustusa z Riez, św. Jana Kasjana, marsyliani i molinistów.

Po przeciwnej stronie sporu stali predestynarianie, zwolennicy poglądu, zgodnie z którym zbawienie zależy wyłącznie od udzielonej łaski. Żaden wysiłek własny nie jest zdolny odmienić woli Bożej, która jednych przeznaczyła do zbawienia, innych zaś skazała na potępienie. Do reprezentantów takiego stanowiska zalicza się m.in. św. Augustyna (którego poglądy na tę kwestię ulegały wszakże zmianom), mnicha Gotschalka, Jana Szkota Eriugeny (z racji nieortodoksyjności jego *De divina praedestinatione*), biskupa Hinkmara (wraz z kilkoma innymi biskupami podpisał on w Kiersy-sur-Oise (853) czteropunktowy memoriał, głoszący m.in., że „jedno jest przeznaczenie dla zbawionych” i że „zbawcza wola jest powszechna”<sup>16</sup>), Johna Wycliffe’a i Jana Husa, Marcina Lutra, Jana Kalwina, Michała du Bay, a w końcu także wzorującego się na jego pismach Korneliusa Janseniusa i innych jansenistów, w tym Antoine’a Arnaulda, Pasquiera Quesnela i Pascala.

---

<sup>14</sup> Rz 3:29.

<sup>15</sup> Mt 22:14.

<sup>16</sup> *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1989, s. 305.

Obydwa te stanowiska były odrzucane przez kolejne synody i sobory Kościoła katolickiego. Po wspomnianym już synodzie kartagińskim, kolejne odbyły się w Arles i Lyonie (473) oraz w Orange (529), stanowiąc odpowiedź przede wszystkim na semipelagianizm Faustusa z Riez, popierając umiarkowanie odczytywaną naukę św. Augustyna. W ustanowionych w Orange kanonach przywoływano liczne fragmenty Pisma św.<sup>17</sup> mające dowodzić niezbędności łaski do zbawienia. Później gromiono nauki pelagiańskie w Valence (855), gdzie odrzucono tezy przypisywane Eriugenie i Hinkmarowi, w Sens (1140/1411), na soborze powszechnym w Konstancji (1414–1418), gdzie potępiono poglądy Wycliffe'a i Husa (wedle których „wszystko dzieje się z absolutnej konieczności”, zaś „modlitwa przewidzianego [na potępienie] nie ma żadnego znaczenia”<sup>18</sup>), zaś szósta sesja Soboru Trydenckiego (1547), skutkująca *Dekretem o usprawiedliwieniu*, odrzuciła także poglądy Lutera. Zgodnie z *Dekretem* nie wszyscy dostąpią zbawienia, a tylko ci, którzy na udzieloną im łaskę odpowiedzą współdziałaniem w zbawieniu. „W rzeczywistości chociaż [Chrystus Pan] »umarł za wszystkich« [2 Kor 5:15], nie wszyscy jednak otrzymają dobrodziejstwo Jego śmierci, lecz ci tylko, którzy otrzymają udział w zasługach Jego męki”<sup>19</sup>. Główne tezy jansenistów potępił też Innocenty X (*Cum occasione*), przypisując im pięć zdań niezgodnych z nauką Kościoła (m.in. „niektóre przykazania Boże są dla ludzi sprawiedliwych, chcących i usiłujących [je zachować] niemożliwe [do spełnienia] ze względu na siły, jakie mają obecnie; brak im również łaski, która by umożliwiła ich spełnienie”, „w stanie natury upadłej nigdy nie można się oprzeć łasce wewnętrznej”, „semipelagiańskie jest twierdzenie, jakoby Chrystus umarł bądź przelał krew za wszystkich w ogóle ludzi”<sup>20</sup>), Aleksander VII (*Ad sacram beati Petri sedem*), Klemens XI (*Unigenitus*) oraz Pius VI (*Auctorem fidei*)<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> Między innymi: Iz 65:1; Rz 10:20; Prz 8:35; Flp 2:13; Flp 1:6; Flp 1:29; Ef 2:8; 1 Kor 4:7; 1 Kor 7:25; 1 Kor 15:10; Gal 2:21.

<sup>18</sup> *Breviarium fidei*, s. 310.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 314.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 337.

<sup>21</sup> Wyczerpujący przegląd stanowisk w jansenistyczno-jezuickim sporze o predestynację przedstawił Leszek Kołakowski (L. Kołakowski, *Bóg nic nam nie jest*

Musimy zadowolić się tu tak skrótową prezentacją owego sporu. Brak tu miejsca na definiowanie kategorii łaski skutecznej, wystarczającej, uprzedzającej, pobudzającej czy wspomagającej, relacji je łączących oraz ich konsekwencji dla wolności ludzkiej woli. Trzeba jedynie zaznaczyć, że to w pracy jednego z najwierniejszych uczniów i najgorliwszych obrońców Janseniusa – *Première Apologie pour M. Jansénius* (1644) Arnaulda (według wielu badaczy najbardziej wpływowego teologa siedemnastowiecznego) właśnie w kontekście sporu o predestynację po raz pierwszy padło sformułowanie *volonté générale*. Autor zdefiniował ją jako Boże pragnienie zbawienia wszystkich osób. On sam zresztą, podobnie jak Augustyn i Michał du Bay, zajął w owym sporze stanowisko specyficzne, twierdząc, że pierwotnie chcący zbawić wszystkich Bóg, po upadku Adama i Ewy, zamienił swą wolę powszechną na partykularną, rezygnując z ocalenia wszystkich na rzecz niewielkiej liczby wybrańców. W późniejszym czasie Arnauld jeszcze wielokrotnie używał terminu *volonté générale*, czy to w swoim *Des vraites et des fausses idées*<sup>22</sup>, czy też w komentarzach do *Traité de la nature et de la grâce* Malebranche'a<sup>23</sup>, stosując go niekiedy w znaczeniu charakterystycznym dla dzieł tego ostatniego myśliciela – jako niezmiennych praw rządzących światem. Nim jednak przejdziemy do Malebranche'a, musimy powiedzieć jeszcze o jednym myślicielu, którego jansenistyczne zapatrywania dają się odczytać w kontekście sporu o wolę powszechną.

### Blaise Pascal

Skoro kategoria woli powszechnej stała się orężem w bojach jansenistów z jezuitami, nie dziwi, że kolejne godne odnotowania jej zastosowanie można odnaleźć w pismach Pascala, przez większość swego życia sprzyjającego przecież Port-Royal. Kategoria woli po-

---

dłużny. *Krótką uwagę o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994).

<sup>22</sup> A. Arnauld, *Des vraites et des fausses idées*, w: idem, *Œuvres philosophiques de Antoine Arnauld*, red. J. Simon, Adolphe Delahays, Paris 1813, s. 163.

<sup>23</sup> Idem, *Responsé du Père Malebranche au livre Des vraites et des fausses idées*, w: idem, *Œuvres philosophiques de Antoine*, s. 293–294.

wszechnej pojawiła się w dwóch pracach tegoż autora: jego popularnych, zebranych i wydanych pośmiertnie *Mysłach* oraz *Écrits sur la grâce* (1656). W tym drugim dziele autor przeciwstawił dwie kategorie: *volonté absolue* i *volonté générale*. Pierwszą z nich definiował jako Bożą wolę zbawienia niewielu, arbitralnie wybranych ludzi, pogląd ten przypisując kalwinistom. Wolą powszechną określił z kolei Bożą chęć zbawienia wszystkich, za najznamienitszego przedstawiciela tego poglądu uznając św. Augustyna. Autor *Mysli* podzielał jego pogląd, zgodnie z którym pierwotnie pragnący zbawić wszystkich Bóg, po upadku człowieka zmienił swój plan<sup>24</sup>.

Kontekst wybitnie polityczny, choć niewykluczający odniesień teologicznych<sup>25</sup>, nadawał Pascal woli powszechnej w *Mysłach*: „Gdyby ręce i nogi miały osobną wolę [*volonté particulière* – J. G.], utrafiłyby w swój porządek jedynie poddając tę osobną wolę woli głównej [*volonté première* – J. G.], władającej całym ciałem. Poza nią znajdują się w bezrządzie i nieszczęściu; pragnąc natomiast jedynie dobra całego ciała, osiągają własne”<sup>26</sup>; „Aby sprawić, by członki były szczęśliwe, trzeba, aby miały wolę i aby ją stosowały do ciała”<sup>27</sup>. Łatwo odnaleźć tu paralele do słów św. Pawła: „lecz Bóg tak ukształtował ciało, iż dał pośledniejszemu większą zacność, aby nie było w ciele rozdwojenia, lecz aby członki miały nawzajem o sobie jednakie staranie”<sup>28</sup>. Powszechność i partykularyzm zostały tu z całą siłą przeciwstawione oraz waloryzowane. Stąd trafnie dopatruje się tu Riley wyraźnych podobieństw z późniejszymi koncepcjami Rousseau<sup>29</sup>. Skojarzenia takie rodzą się zwłaszcza, gdy czytamy:

<sup>24</sup> Zob. T. Żyro, *Wola polityczna. Siedem prób z filozofii praktycznej*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, s. 217–218.

<sup>25</sup> „[...] Bóg zapragnął uczynić istoty, które by go znały i które by tworzyły ciało myślących członków. [...] Ale na to trzeba by im mieć inteligencję, aby to poznać, i dobrą wolę, aby zgodzić się na wolę powszechnej duszy” (B. Pascal, *Mysli*, tłum. T. Boy-Żeleński, DeAgostini & Altaya, Warszawa 2001, s. 321; 709 [149]).

<sup>26</sup> Ibidem, s. 320; 706 [265].

<sup>27</sup> Ibidem, s. 321; 708 [199].

<sup>28</sup> 1 Kor 12:24–25.

<sup>29</sup> P. Riley, *General Will Before Rousseau*, s. 17.

[...] trzeba dążyć do powszechności; skłonność ku sobie jest początkiem wszelkiego nieporządku: w wojnie, w rządzie, w gospodarce, w ciele każdego człowieka. Wola jest tedy skażona.

O ile członkowie przyrodzonych i obywatelskich społeczności dążą ku dobru ciała, same społeczności powinny dążyć ku innemu, bardziej powszechnemu ciału, którego są członkami. Powinno się przede dążyć do powszechności<sup>30</sup>.

Czy trudno doszukać się tu zapowiedzi późniejszej apologii woli powszechnej Rousseau, upatrującego w jej panowaniu fundamentu ładu politycznego? Podobne skojarzenia rodzą się na płaszczyźnie *stricte* etycznej: „Własna wola nie zadowoli się nigdy, gdyby nawet miała w mocy wszystko, czego pragnie”<sup>31</sup>. Pascal – tak jak później czynił to Rousseau – wskazywał na błędne koło pragnień partykularnych, niemożliwych do zaspokojenia, ciągle bowiem zwracających się ku nowym przedmiotom. Nawet gdyby udało się je wszystkie zrealizować, wyobcowana z harmonii wspólnoty osobowość pozostanie pusta i nieszcześliwa.

Łatwo dostrzec doniosłość powyższych sformułowań dla dalszych losów idei woli powszechnej. Pojęcie to, wraz z Pascalem (*nota bene*, myślicielem równie mało politycznym, co Arnauld czy Malebranche) zostało zaszczerpione na płaszczyznę społeczną i polityczną. Wedle niego wola partykularna to samowola niezważająca na potrzeby wspólnoty, a tym samym działająca na jej niekorzyść. Jej przeciwieństwo, wola powszechna, zmierza do dobrobytu całości społecznej. Aby mogła ów cel osiągnąć, powinna podporządkować sobie wole jednostek i instytucji państwowych.

### Nicolas Malebranche

Choć pojęcie *volonté générale* pojawiło się już u Arnaulda, zaś w kontekście społeczno-politycznym pierwszy raz użył je Pascal, to jednak dopiero Malebranche docenił je na tyle, by uczynić je jedną z głównych kategorii swego *Traité de la nature et de la grâce*. Wyłożone tam ujęcie woli

<sup>30</sup> B. Pascal, *Myśli*, s. 319–320; 703 [8].

<sup>31</sup> Ibidem, s. 319; 702 [C. 179].

powszechnej doczekało się komentarzy i krytyki ze strony największych umysłów epoki. Odnosili się do niego Gottfried Wilhelm Leibniz<sup>32</sup>, John Locke<sup>33</sup> i Rousseau<sup>34</sup>, wychwalał je Bayle<sup>35</sup>, krytykowali Fénelon<sup>36</sup>, Arnauld<sup>37</sup>, Bossuet<sup>38</sup>, Pierre Jurieu czy Bernard Fontenelle<sup>39</sup> – mimo że swoje poglądy na tę kwestię przedstawił Malebranche już wcześniej, w *De la recherche de la vérité* (1674–1675), zwłaszcza zaś w dodanych do nich w 1678 roku *Éclaircissements*<sup>40</sup>.

Przypomnijmy, że Malebranche, obok Arnolda Geulincxa (1624–1669), Johannesa Clauberga (1622–1665) i Louisa de La Forge'a (1605–1679), był jednym z najznamienitszych przedstawicieli okazjonalizmu – doktryny filozoficznej odmawiającej zarówno racji bytu („otóż to wola Boża daje istnienie ciałom i innym stworzeniom, których istnienie wcale nie jest konieczne. O ile ta sama wola, która je stworzyła, subsystuje, i one nadal trwają”<sup>41</sup>), jak i mocy sprawczej czemukolwiek i komukolwiek poza Bogiem. Wszystko, co dzieje się w świecie, dzieje się ze względu na wolę Bożą. *Dieu fait tout*.

<sup>32</sup> „Reguły to przejaw woli ogólnej, im bardziej przestrzega się reguł, tym większa panuje regularność, a prostota i owocność stanowią cel reguł” (G. W. L. Leibniz, *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, tłum. M. Frankiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 318).

<sup>33</sup> J. Locke, *An Examination of P. Malebranche's Opinion of Seeing All Things in God*, w: idem, *The Works of John Locke*, Vol. 8, London 1824, s. 210–255.

<sup>34</sup> J. J. Rousseau, *List do Woltera o Opatrzności*, tłum. J. Rogoziński, w: idem, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim, Przedmowa do Narcyza, List o wdowiskach, List o Opatrzności, Listy moralne, List do arcybiskupa de Beaumont, Listy do Malesherbesa*, tłum. B. Baczek et al., PWN, Warszawa 1966, s. 519–544.

<sup>35</sup> P. Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, Reinier Leers, Rotterdam 1704.

<sup>36</sup> F. de Fénelon, *Réfutation du système du Père Malebranche sur la nature et la grâce*, w: idem, *Oeuvres philosophiques de Fénelon*, Charpentier, Paris 1845, s. 299–483.

<sup>37</sup> A. Arnauld, *Des vrais et des fausses*.

<sup>38</sup> J.-B. Bossuet, *Oraison funèbre de Marie-Thérèse d'Autriche*, w: idem, *Oraisons funèbres de Bossuet*, La Société National, Bruxelles 1838, s. 98–156.

<sup>39</sup> B. Fontenelle, *Doutes sur le système physique des causes occasionnelles*, w: idem, *Oeuvres de Fontenelle*, Vol. 8, J.-F. Bastien et J. Serviere, Paris 1792.

<sup>40</sup> P. Riley, *Introduction*, w: N. Malebranche, *Treatise on Nature and Grace*, transl. P. Riley, Clarendon Press, Oxford 1992, s. 15.

<sup>41</sup> N. Malebranche, *Dialogi o metafizyce i religii. Dialogi o śmierci*, tłum. P. Rak, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003, s. 128.



Istnienie oraz wszelkie działania i oddziaływania przedmiotów i ludzi są warunkowane Jego chceniem: „Jedynie Stwórca może wprawiać w ruch; tylko Ten, który daje ciałom byt, może umieszczać ciała w miejscach, które zajmują”<sup>42</sup>. Przypisywanie sobie autorstwa rzekomo naszych czynów jest błędne, skoro niewłaściwe jest samo wnioskowanie o nim z faktu następstwa naszych myśli, woli i działań. Okazjoniści tłumaczą zbieżność poruszeń duszy z poruszeniami ciała aktywnością Stwórcy – On bowiem, rozporządzając tym, co duchowe, poniekąd przy okazji zarządza także tym, co cielesne. Przykładowo, „Bóg chce, aby moje ramię zostało poruszone w chwili, gdy sam tego chcę. (Oczywiście przy założeniu odpowiednich warunków.) Jego wola jest skuteczna i niezmienna. Oto, skąd czerpię mą moc i zdolności. Bóg chciał, abym miał pewne odczucia, pewne emocje, gdy w moim mózgu pojawiają się pewne ślady, pewne wstrząśnienia tchnień. Jednym słowem chciał i nadal chce, aby modalności umysłu i ciała były wzajemne”<sup>43</sup>.

W pismach Malebranche’a znajdujemy kilka argumentów przemawiających na korzyść tezy, że ani umysł nie wpływa na ciało, ani ciało na umysł. Człowiek nie jest w teatrze świata aktorem, ale marionetką, na równi z rzeczami używaną przez Boga do realizacji Jego planów. Po pierwsze, prawdziwa przyczyna zdarzeń musi znać ich naturę, dokładnie przeniknąć sposób funkcjonowania rzeczywistości, nie zaś, jak to czyni człowiek, z prostego następstwa faktów wnioskować o łączących je więzach przyczynowości. Malebranche uprzedzał Hume’owski *Traktat o naturze ludzkiej* stwierdzeniem, że przypisujemy sobie wiedzę, której człowiek nie może pojąć. Z tego, że chcemy coś uczynić, nie wynika jeszcze, że to uczynić możemy lub żeśmy to uczynili<sup>44</sup>. Po drugie, owa niewiedza o procesach zachodzących w naszym ciele przesądza o impotencji władania nim, zaś z jego pomocą – także rzeczami. Czy żeby coś uczynić, nie musimy wiedzieć, jak to uczynić? Po trzecie w końcu, jest nieprawdopodobne, by myśl mogła oddziaływać na ciała, skoro jest od nich

<sup>42</sup> Ibidem, s. 133.

<sup>43</sup> Ibidem, s. 136.

<sup>44</sup> S. Nadler, *Malebranche on Causation*, w: *Cambridge Companion to Malebranche*, ed. S. Nadler, Cambridge University Press, New York 2000, s. 117.

tak różna. Filozoficzne źródło okazjonalizmu stanowił w tym punkcie kartezjański pogląd na naturę duszy i ciała. Pierwsza – nierozciąglą, nie może mieć nic wspólnego z drugim – rozciąglą i materialnym. Idea duszy zawiadującej ciałem jest równie niedorzeczna, co ciała zarządzającego duszą.

Argumentacja Malebranche'a głosząca omnipotencję Bożą i bezsilność człowieczą szła w parze z przekonaniem, że taki właśnie, ustanowiony i bezustannie podtrzymywany Bożą wolą ład najbardziej współgra z Bożymi atrybutami doskonałości i powiązanej z nią prostoty działań. Czy świat, w którym każda rzecz miałaby swój własny wkład w rzeczywistość, nie byłby dużo bardziej skomplikowany i mniej doskonały od tego, w którym wszystkim zarządza Stwórca? Wyobraźmy sobie porządek, w którym pod nieobecność praw powszechnych każdy jego element czyni to, czego zapragnie. Czy nazwalibyśmy go jeszcze porządkiem, czy już anarchią? Czy nie przeczyłby on Bożej mądrości? Przecież „nieskończenie mądry Bóg nie może – by tak rzec – chcieć niczego, co nie byłoby godne Jego woli; nie może kochać niczego, co nie byłoby godne miłości”<sup>45</sup>.

Pogląd ten rzutował bezpośrednio na kwestię woli powszechnej. Skoro Bóg stworzył i utrzymuje świat wedle praw najprostszych i niezmiennych, to choć chce zbawić wszystkich ludzi, nie uczyni tego<sup>46</sup>. Świat to niejednokrotnie miejsce cierpień, wszelkiej maści pokus i moralnego upadku człowieka, zapowiadającego jego wieczne potępienie. I choć Bóg mógłby interweniować w każdym przypadku sprzeniewierzenia Jego przykazaniom, sprowadzając grzeszników na dobrą drogę, chroniąc ich tym samym przed potępieniem, nie uczyni tego, bowiem „bardziej umiłował swą mądrość niżli ludzkość”<sup>47</sup>. Mądrość ta najpełniejsze odzwierciedlenie znajduje w prostych i uniwersalnych prawach nadanych światu. To one stanowią Boże *volontés générales*.

---

<sup>45</sup> Ibidem, s. 130.

<sup>46</sup> P. Riley, *The General Will Before Rousseau*, s. 28.

<sup>47</sup> N. Malebranche, *Traité de la nature et de la grâce*, Reinier Leers, Rotterdam 1684, I, XXXIX, *Additions*, s. 61.

Będąc obowiązany do działania w godny Siebie sposób, stosując środki proste, powszechne, niezmiennie i jednakiej natury, dokładnie takie, jakich nakazuje nam oczekiwać idea powszechnej przyczyny obdarzonej bezkresną wiedzą, musiał ustanowić prawa w kwestii łaski, podobnie jak uczynił to [...] w odniesieniu do ładu przyrody. Prawa te, z racji swej prostoty, nieuchronnie skutkować muszą zdarzeniami dla nas nieszczęsnymi: skutki takie nie przymuszają jednak Boga, by zmienił swe prawa na bardziej złożone. W prawach tych bowiem więcej jest mądrości i są one skuteczniejsze, niż wszystkie inne, które mógłby On nadać dla wypełnienia tego samego planu, skoro działa On zawsze w najmańdrzejszy i najdoskonalszy z możliwych sposobów. To prawda, że Bóg mógłby zapobiec tym nieszczęsnym skutkom używając nieskończenie licznych woli partykularnych: Jego mądrość, którą ukochał bardziej niż swe Dzieło, ład niezmienny i konieczny, którym rządzi wedle swej woli, nie dopuści do tego. Skutek każdej z woli partykularnych nie byłby wart działań, które go wywołały. Nie sposób zatem winić Boga za niezakłócanie ładu i prostoty swych praw cudami, które byłyby co prawda zgodne z naszymi potrzebami, ale całkiem sprzeczne z mądrością Bożą<sup>48</sup>.

Bóg „musi działać z pomocą woli powszechnych, aby ustanowić trwałą i praworządną ładu, co do którego uznał w swej nieskończonej mądrości, że zasługuje na istnienie”<sup>49</sup>. Wole powszechne, niezmiennie prawa natury obowiązują wszystkie stworzenia Boże: człowieka, zwierzęta i rzeczy. Należy do nich prawo grawitacji i obowiązujące wszystkie istoty żywe prawo życia i śmierci. Poszczególne gatunki mają, nadane przez Boga, charakterystyczne sposoby odżywiania i rozmnażania, działają wedle stosownych praw psychologicznych i fizjologicznych. „Bóg działa poprzez wole powszechne, gdy owe działania stanowią konsekwencję powszechnych praw nadanych przez niego. Przykładowo, twierdząc, że Bóg działa we mnie poprzez wole powszechne sprawiając, że odczuwam ból przy ukłuciu”<sup>50</sup>.

I przeciwnie, utrzymuję, że Bóg działa poprzez wole partykularne, gdy o skuteczności jego woli nie przesądza prawo powszechne mające

---

<sup>48</sup> Ibidem, I, XLIII, s. 64–65.

<sup>49</sup> Ibidem, I, XXXVIII, s. 59.

<sup>50</sup> N. Malebranche, *Traité de la nature et de la grâce, Premier Eclairissement*, I, s. 235.

wytworzyć określony skutek. Tak oto, jeśli Bóg sprawia, że odczuwam ból związany z uszczypnięciem, bez dokonywania się zmian w moim ciele nakazujących mu reakcję stosowną do praw powszechnych – wówczas powiem, że Bóg działa poprzez wole partykularne<sup>51</sup>.

Dlatego za doskonały przykład działania Bożej woli partykularnej uznawał Malebranche bóle fantomowe<sup>52</sup>. Czy istnieje jednak uniwersalny sposób odgadywania, kiedy mamy do czynienia z wolą powszechną, kiedy zaś z partykularną? Kiedy jesteśmy świadkami prawa powszechnego, a kiedy gwałcącej je interwencji? Co począć ze zdarzeniami, w których nie można być pewnym powszechnej bądź partykularnej natury związku przyczynowo-skutkowego? Wówczas, twierdził Malebranche, „możemy uznać dane zdarzenie za produkt woli powszechnej, kiedy jest jasne, że jego przyczyna nie realizuje żadnego celu własnego”<sup>53</sup>. Gdy deszcz pada wyłącznie na jedną z łąk, dawał przykład Malebranche, wówczas mamy prawo podejrzewać, że Bóg mocą swej woli partykularnej chce wspomóc jej właściciela. Gdy jednak pada także na okoliczne łąki, wówczas to wola powszechna przemawia przez niezmiennie prawa natury.

*Volontés particulières* to zatem Boże interwencje gwałcące ustanowiony przez Niego porządek, zakłócające bieg świata i lekceważące rządzące nim prawa, to wszelkie cuda mające chronić ludzi przed cierpieniem zarówno doczesnym, jak i wiecznym – zrodzonym z upadku moralnego<sup>54</sup>. Wierząc konsekwentnie w mądrość i wszechmoc Bożą, nie mógł Malebranche przystać na to, że Bóg używa cudów do łamania nadanych przez siebie praw. Stąd też odrzucał samą nawet możliwość boskich interwencji. Co jednak począć z tymi, których świadectwo daje Pismo? Czy pomiać je milczeniem, udając, że się nie przydarzyły, podważając tym samym autorytet Pisma? Nie, twierdził Malebranche. Po prostu to, co zdaje nam się cudem, pogwałceniem praw rządzących światem, nadzwyczajną ingerencją Bożą korygującą

---

<sup>51</sup> Ibidem, II, s. 236–237.

<sup>52</sup> Ibidem, VII, s. 243.

<sup>53</sup> Ibidem, VI, s. 241.

<sup>54</sup> Por. S. Brown, *The Critical Reception of Malebranche*, w: *Cambridge Companion to Malebranche*, s. 270–272.

niedoskonałości ładu światowego, nie jest nim. Owszem, jawi się tak widziane naszymi oczami, ale miejmy na tyle pokory, by przyznać, że nie znając doskonale praw rządzących światem, nie potrafimy także bezbłędnie odróżnić ich przejawów od ich pogwałcenia.

[...] żadne zdarzenie nie dowodzi Bożego działania z pomocą woli partykularnych, choć ludziom niejednokrotnie zdaje się, że Bóg na każdym kroku, z uwagi na nich właśnie, dokonuje cudów. Skoro ów sposób, w który chcieliby, ażeby Bóg postępował, jest po ich myśli, skoro schlebia ich miłości własnej, doskonale godząc się z ich nieznamościami więzi łączących okazjonalne przyczyny rodzące nadzwyczajne rezultaty, myśl ta świtać im zaczyna w sposób naturalny, chyba, że oddadzą się wystarczająco wnikliwym badaniom przyrody lub przypisywać będą stosowną wagę do idei absolutnej mądrości powszechnej przyczyny, bytu doskonałego<sup>55</sup>.

Tutaj leżała kość niezgody między Arnauldem (stroną atakującą w *Neuf lettres de M. Arnauld contre R. P. Malebranche* i *Réflexions philosophiques et théologiques sur le nouveau système de la nature et de la grâce*) i Malebranche'em. Ich odmienny ogląd powszechności / partykularyzmu woli i praw Bożych znalazł ujście w sporze dotyczącym łaski i cudów. W kwestii pierwszej Arnauld utrzymywał, że pragnący zbawić jedynie niektórych Bóg musiałby używać do tego swej woli partykularnej, nie sposób bowiem różnicować ludzi, gdy podda się ich uniwersalnemu, prostemu i niezmiennemu prawu zbawienia. Malebranche z kolei dostrzegał taką możliwość, twierdząc, że ta sama powszechna łaska udzielona wszystkim, jednych może trwale przemienić w dobrych, innych zaś nie. Trafia ona bowiem także do serc na tyle zepsutych, że ich moralna odnowa jest niemożliwa<sup>56</sup>.

W kwestii drugiej, możliwości Bożej interwencji, Arnauld zarzucał swemu adwersarzowi dwojakie przewinienie<sup>57</sup>. Po pierwsze,

---

<sup>55</sup> N. Malebranche, *Traité de la nature*, I, LIX, s. 89–90.

<sup>56</sup> D. Rutherford, *Malebranche's Theodicy*, w: *Cambridge Companion to Malebranche*, s. 178.

<sup>57</sup> Zob. D. Moreau, *The Malebranche-Arnauld Debate*, w: *Cambridge Companion to Malebranche*, s. 100–102.

Malebranche zanegował zdarzenia potwierdzone Pismem św., co samo w sobie zasługuje na potępienie. Po drugie zaś, dokonał on nieuprawnionej redefinicji pojęcia Boga. W miejsce miłosiernego Boga-Ojca proponował wizję bezdusznego, rozkochanego raczej w sobie niż w swych dzieciach okrutnika, który prędzej będzie przyglądać się cierpieniu i śmierci niezliczonej liczby ludzi, niż przyzna, że nadane przez niego prawa nie czynią świata najlepszym z możliwych. Naczelnym błędem Malebranche'a, źródłem wszystkich jego późniejszych przewin, było nieuprawnione zrównanie praw powszechnych z wolą powszechną. Dlaczego ustanowiwszy te pierwsze, nie może już Bóg chcieć działać partykularnie? Dlaczego miałby odmawiać sobie prawa interwencji w stworzony ład? Powszechność woli Bożej może zarazem oznaczać jej ogólną zgodność z powszechnymi prawami i nakierowanie na szczególnie przedmiot<sup>58</sup>.

Podsumowując, należy zauważyć, że w *Traité de la nature et de la grâce* przedmiot woli powszechnej pojawia się w niespotykanym dotychczas kontekście, nie wiążąc się już bezpośrednio z pośmiertnymi losami ludzi. Malebranche rozumie pod tym pojęciem nie cel, ale charakter działań Bożych. Już nie kwestia zbawienia wszystkich lub niewielu stanowi tu wyznacznik powszechności, ale środki, z których pomocą Bóg realizuje swe zamiary. W ten sposób, jak słusznie zauważył Riley, pojęcie teologiczne zostaje umieszczone w kontekście prawnym<sup>59</sup>. Bóg działa bowiem przez prawa powszechne, w czym wyraża się jego mądrość i wszechmoc. Stąd już tylko jeden krok do politycznego postulatu ograniczenia liczby praw pozytywnych. Mądry władca, podobny Bogu, dużo skuteczniej przyczyni się do dobra swych poddanych jedną przemyślaną ustawą niż setkami interwencji mających wyrównać krzywdy wyrządzone złym prawem. „Im prostsza maszyna i im bardziej zróżnicowane efekty jej działania, tym bardziej są uduchowione i godne szacunku. Duża liczba ustaw w państwie świadczy częstokroć o małej przenikliwości i wąskich horyzontach umysłu ich twórców”<sup>60</sup>.

<sup>58</sup> Ibidem, s. 101.

<sup>59</sup> P. Riley, *The General Will Before Rousseau*, s. 17.

<sup>60</sup> N. Malebranche, *Traité de la nature*, I, XXXVIII, s. 59. Owo porównanie władcy ziemskiego i boskiego poddawał krytyce Pierre-Sylvain Régis, twierdząc, że

Zresztą nawet sam Malebranche używał pojęcia woli powszechnej w kontekście politycznym, pisząc w *De la recherche de la vérité*, że interes partykularny nie powinien przesłonić jednostkom ich obowiązków obywatelskich. Każdy powinien znać swe miejsce we wspólnocie i godzić się na nie. W przeciwnym wypadku zapanowałyby niesprawiedliwość i chaos. „Nie wszystkie członki ciała mogą być jego głową lub sercem; muszą być stopy i ręce, zarówno małe, jak i wielkie, ludzie posłuszni i ci wydający rozkazy. Gdyby zaś mówił otwarcie, że chce wyłącznie rozkazywać, nigdy zaś być posłusznym, czego z natury rzeczy w rzeczywistości pragnie każdy, wszystkie ciała polityczne oczywiście rozpadłyby się, zaś zapanowałyby nieład i niesprawiedliwość”<sup>61</sup>. Nietrudno odczytać te słowa jako apologię raz nadanej, później zaś konsekwentnie utrzymywanej, niepodważalnej, niczym Boże *volontés générales*, monarchii. Ich zachowawczy wydźwięk dziwi nieco w obliczu krytyki myśli Malebranche’a, dokonywanej częstokroć właśnie z pozycji konserwatywnych.

### Jacques Benigne Bossuet, François Fénelon, Pierre Bayle

Koncepcja woli powszechnej Malebranche’a napotkała zacieklej atak ze strony najznamienitszych umysłów siedemnastowiecznej Europy. Bossuet krytykował ją zarówno w swej *Oraison funèbre de Marie-Thérèse d’Autriche* (1683), jak i późniejszym wprowadzeniu do *Réfutation du système du Père Malebranche sur la nature et la grâce* Fénelona. Zajmował się on jednak owym zagadnieniem już wcześniej, jeszcze jako zwolennik jansenizmu i obrońca jego naczelnych tez<sup>62</sup>, niekiedy do złudzenia przypominając w tym późniejsze koncepcje

---

przypisanie Bogu wyłącznie rządów z pomocą woli powszechnej dowodzi jego niezdolności (podobnej zresztą władcom ziemskim) do równoczesnego rozporządania wszystkim wedle woli partykularnych (por. P. Riley, *Malebranche’s Moral Philosophy: Divine and Human Justice*, w: *Cambridge Companion to Malebranche*, s. 232–233).

<sup>61</sup> N. Malebranche, *De la recherche de la vérité*; cyt. za: P. Riley, *The General Will Before Rousseau*, s. 27.

<sup>62</sup> W tym duchu potępił Bossuet w mowie pogrzebowej z okazji śmierci Nicolasa Corneta pięć tez jego autorstwa przeciwko Janseniuszowemu *Augustinus*.

Rousseau<sup>63</sup>. Dopiero jednak w sławnej mowie pogrzebowej napisanej i wygłoszonej z okazji śmierci Marii Teresy, obrał tę tematykę za jeden z głównych obszarów swych rozważań. Bezpośrednio odwołując się w tym kontekście do Malebranche'a, wołał: „Jakże godni pogardy są dla mnie ci filozofowie, którzy, mierząc Boga miarą swojej myśli, czynią go twórcą jedynie pewnego ogólnego projektu, zaś reszta ma się potem rozwijać, jak potrafi! Jak gdyby miał on, na naszą modłę, tylko pogład ogólny i mglisty, jak gdyby najwyższa inteligencja nie mogła objąć swoimi zamysłami rzeczy poszczególnych – jedynych, które istnieją naprawdę”<sup>64</sup>. Nic bardziej mylnego, niż sądzić, że Bóg działa wyłącznie z pomocą praw powszechnych. Czyż nie wyznaczył On, czego dowody daje w Piśmie św.<sup>65</sup>, konkretnych rodzin, aby panowały w konkretnych krajach? Czyż to nie Bóg właśnie przywiódł Marię Teresę i Ludwika XIV przed ołtarz, aby mogła zostać królową Francuzów? Czy nie są to dowody aktów łaski wobec tych, którzy najbardziej na nie zasłużyli? Przecież łaska to nic innego, jak uczynienie wyjątku od praw powszechnych dla nagrodzenia osoby lub grupy osób. W podobnym tonie pisał Bossuet w liście do markiza d'Allemans, że Malebranche swym *Traité de la nature et de la grâce* całkowicie zdeprecjonował łaskę, wychwalając w jej miejsce naturę<sup>66</sup>.

Bossueta raził zwłaszcza Kartezjański wydzwitek Malebranche'owej apoteozy praw powszechnych. Zresztą sam Malebranche otwarcie dawał upust sympatiom, jakimi darzył myśli autora *Rozprawy o metodzie*. Czyż system Kartezjusza nie bardziej może pomóc w rozjaśnianiu zamysłów Boga niż gmatwanina Mojżeszowych słów

<sup>63</sup> Zwłaszcza tzw. zasady plus-minus prezentowanej w *Umowie społecznej*. Bossuet w *Sermon sur la Providence* pisał bowiem na długo przed Rousseau, że przyczyny partykularne (*causes particulières*), podobnie do ludzkich afektów, wzajemnie znoszą się, wyłaniając w ten sposób ład zamierzony przez przyczynę uniwersalną (*cause universelle*), Boga (P. Riley, *The General Will Before Rousseau*, s. 66).

<sup>64</sup> Cyt. za: P. Hazard, *Kryzys świadomości europejskiej 1680–1715*, tłum. J. Lalewicz, A. Siemek, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1974, s. 190.

<sup>65</sup> Wj 17:6.

<sup>66</sup> P. Riley, *The General Will Before Rousseau*, s. 71.



z Księgi Rodzaju?<sup>67</sup> Bossuet dostrzegął w takich sugestjach zwiastu-  
ny nadchodzącej katastrofy, wieścił

[...] wielką walkę, przygotowującą się przeciw Kościołowi pod imie-  
niem filozofii Kartezjańskiej [...] pod pozorem, że trzeba przyjąć tylko  
to, co się jasno rozumie [...] każdy sobie pozwala powiedzieć: ja rozu-  
miem to, a nie rozumiem tamtego; i na tej jedynej podstawie przyjmu-  
je się i odrzuca wszystko co się zechce [...] słowem, albo się bardzo  
myślę, albo też widzę wielkie stronnictwo, powstające przeciw Kościo-  
łowi: i ono wybuchnie w swoim czasie. Jeśli zawczasu nie postaramy się  
porozumieć<sup>68</sup>.

Owa rzekomo „naukowa” analiza Pisma, jaką umożliwiał kartezja-  
nizm, nie dawała się pogodzić z ortodoksyjnymi zapatrywaniami  
konwertyty Bossueta. Czemu sięgać po filozoficzne nowinki, zamiast  
polegać na autorytecie Biblii? Czy nie tak rozdziły się naczelne here-  
zje? *Pulchra, nova, falsa* – takimi słowy okraślił Bossuet marginesy  
swego wydania *Traité de la nature et de la grâce*.

Nie tylko jednak krytyczne pisma Bossueta dają wykład jego po-  
głądów na istotę woli Bożej. Apologię *Providence particulière* stano-  
wił przecież cały Bossuetowski *Discours sur l'Histoire Universelle*.  
Jego czytelnik niejednokrotnie natrafia na fragmenty bezpośrednio  
wskazujące, że „szczególna Opatrzność (*Providence particulière*) pa-  
nuje nad wszystkim, co ludzkie”<sup>69</sup>. Rozpoczynając opis losów naro-  
du wybranego, autor stwierdzał, że „pewne to Wielmożny Panie, że  
nic nie jest bardziej godne Boga, jak wybór osób mogących dawać  
namacalny dowód jego wiecznej Opatrzności; ludzi, powodzenie  
lub porażka których zależeć będą od bogobojności lub bezbożno-  
ści, a których położenie świadczyłyby o mądrości i sprawiedliwości

<sup>67</sup> N. Malebranche, *Reponse au livre I*; cyt. za: P. Riley, *Introduction*, w: J.-B. Bos-  
suet, *Politics drawn from the Very Words of Holy Scripture*, transl. P. Riley, Cam-  
bridge University Press, Cambridge 1990, s. XXIV.

<sup>68</sup> Cyt. za: M. M. Paciorkiewicz, *Bossuet i Fénelon: studium*, Gebethner i Wolff,  
Warszawa 1908, s. 41.

<sup>69</sup> J.-B. Bossuet, *Discours sur l'Histoire Universelle pour expliquer la suite de la Reli-  
gion et les changemens des Empires*, Vol. 1, J. B. Kindelem, Lyon 1813, s. 168.

Tego, który nimi rozporządza”<sup>70</sup>. W dalszych rozdziałach zaś tak oto kwitował Bossuet losy narodów: „Któż nie podziwiałby tu Opatrzności Bożej tak jasno objawionej Żydom i Chalcedończykom, Jerozolimie i Babilonowi? Bóg zamierzał je ukarać; a żeby pewni byli, że to Jego będzie dzieło, objawił im to w więcej niż setce prorocत्व”<sup>71</sup>.

Podobne stanowisko zajął uczeń Bossueta, Fénelon. Zachęcony przez swego mistrza do rozprawy z Malebranche’em, w poświęconym właśnie temu celowi *Réfutation du système du Père Malebranche* gromił go za deprecjację Bożej woli partykularnej. Przez wzgląd na inspiracje nie dziwi fakt, że tak mocno przypomina Fénelon w swej krytyce Bossueta. Pisał on bowiem, że skoro świat jest pełen niedoskonałości, to poczyniwszy założenie, że Bóg nie może interweniować dla dobra ludzi, trzeba by odmówić Mu atrybutu miłosierdzia. Z drugiej strony jednak, gdyby podejmował On takie interwencje nazbyt często, nie mógłby być ani wszechwiedzący, ani wszechmocny. Dokonałby w końcu złego wyboru praw nadanych światu, który można było przecież ułożyć dużo efektywniej. Kartezjanizm Malebranche’a nieuchronnie musi go wieść na antypody katolickiej ortodoksji, jeśli nie wyrzucać poza nawias samego katolicyzmu.

Mimo wkładu uczynionego w rozwój pojęcia *volonté générale*, ani pisma Bossueta, ani Fénelona nie stanowiły bezpośrednich inspiracji dla dalszych, świeckich interpretacji woli powszechnej. Nie można zatem wytyczyć prostej linii łączącej ich teorie z koncepcjami Monteskiusza czy Rousseau. Riley łącznika między tradycją teistyczną a późniejszą tradycją świecką i polityczną upatrywał tu w pismach Bayle’a – popularyzatora i kontynuatora myśli Malebranche’a.

Bayle – pamiętany dziś przede wszystkim ze swej redakcji *Dictionnaire historique et critique* i zacieklej obrony tolerancji religijnej – za najwybitniejsze umysły siedemnastego wieku miał Kartezjusza i Malebranche’a. Niejednokrotnie podejmował się żarliwej obrony poglądów tego ostatniego. Odpierał zarzuty wysuwane wobec Malebranche’owego pojmowania natury ciał, w szeregu licznych artykułów i listów bronił jego stanowiska w sporze przeciw

<sup>70</sup> Ibidem, s. 70.

<sup>71</sup> Ibidem, s. 216.

Arnauldowi i Fontenelle'owi. Myliłby się jednak ten, kto wniosko-  
wałby stąd o bezkrytycznym uwielbieniu. Ewolucja poglądów Bayle'a  
na myśl Malebranche'a uwidacznia się zwłaszcza, gdy weźmiemy  
pod lupę jego pisma wczesne i te wydane już pośmiertnie.

Młody Bayle to gorliwy szermierz okazjonalizmu. Zbieżność  
w tym punkcie poglądów jego i Malebranche'a znajdowała przeło-  
żenie na debatę o woli powszechnej. To właśnie w tym wczesnym  
okresie swej twórczości napisał Bayle *Pensées diverses sur la comète*<sup>72</sup>  
(1683). Przeciw zwolennikom Bossueta argumentował w tej, wyda-  
nej z okazji dysputy nad znaczeniem komet spadających w grudniu  
1680 roku, pracy, że mądrość Boża zakłada konieczność trzymania  
się raz ustanowionych powszechnych praw wszechświata, nie zaś in-  
terwencji mających podtrzymywać zabobon (bo jakże inaczej okre-  
ślić wyrokowanie na podstawie spadającej komety o przyszłych nie-  
szczęściach). „Bóg, jako sprawca wszystkiego, co zdarza się w świecie,  
dawca powodzenia i porażek, przypisał cnotę i prawość powszech-  
nym prawom w nie mniejszym stopniu niż zdrowiu i dobrobytu-  
wi”<sup>73</sup>. W *Pensées diverses* całkiem w duchu Malebranche'a stwierdzał  
autor o człowieku, że:

Będąc stworzeniem tak lichym i znikomym, zdołał przecież sobie wmo-  
wić, że jego śmierć nie może nie wstrząsnąć całą przyrodą i nie zmu-  
sić Niebios do specjalnych zachodów dla uświetnienia jego pogrzebu.  
Głupia i śmieszna to próżność. [...] Razem z tym, który miał myśl naj-  
bardziej wzniosłą spośród filozofów, iż troskliwość Opatrzności docie-  
ra do nas i jesteśmy jej przedmiotem, ale że ma ona inne, bardziej waż-  
kie cele niż zachowanie nas; że ruchy ciał niebieskich przynoszą nam  
wprawdzie wiele pożytku, ale nie znaczy to, że owe ogromne ciała po-  
ruszają się z miłości do ziemi<sup>74</sup>.

Bóg nie interweniuje w ład świata, by uczynić zadość ludzkiemu po-  
czuciu sprawiedliwości lub zaspokoić ciekawość przyszłych wyda-

<sup>72</sup> P. Bayle, *Pensées diverses écrites à un docteur de Sorbonne à l'occasion de la Co-  
mète qui parut au mois de décembre 1680*, Reinier Leers, Rotterdam 1704.

<sup>73</sup> Idem, *Brutus*, w: idem, *Dictionnaire historique et critique. Tome quatrième*,  
Desoer, Paris 1820, s. 189.

<sup>74</sup> Cyt. za: P. Hazard, *Kryzys świadomości europejskiej 1680–1715*, s. 148–149.

zeń. Zresztą nawet jeśli już miałyby dokonać interwencji, to z pewnością nie byłaby aż tak niejednoznaczna, by trzeba było spierać się, czy mamy z nią do czynienia, czy też nie. Chcąc przekazać ludzkości swe przesłanie, zesłał przecież Chrystusa, którego boskość była oczywista<sup>75</sup>, choć mógł zesłać setki komet lub innych, nie mniej trudnych do odczytania znaków. Stąd nie przeceniajmy znaczenia Bożej woli partykularnej, której dowodów występowania mamy przecież tak niewiele. Nie podważajmy też autorytetu Boga jako prawodawcy, skoro nawet ziemskiego władcę nazbyt często wydającego rozkazy naprawiające krzywdy wyrządzone uprzednimi, niesprawiedliwymi edyktami traktujemy zazwyczaj śmiechem i pogardą, drwiąc sobie z powagi jego urzędu. Czy Bóg, interweniując z pomocą spadających komet, nie zasługiwałby na jeszcze większe lekceważenie, skoro zazwyczaj przypisujemy mu wszechwiedzę i wszechmoc?

Łatwo w powyższej argumentacji dostrzec powtórzenie tez Malebranche'a. Jednak, jak zaznaczyliśmy wcześniej, Bayle nie podchodził do nauk swego mistrza bezkrytycznie. Raziła go bezdusność Malebranche'owskiej wizji świata – w którym nie ma miejsca ani na ludzką wolność, ani na miłosierdzie Boże. W kwestii pierwszej Bayle był świadom, że wolność, której domaga się serce, kłóci się z racjonalną argumentacją. Wolność Lutra, Kalwina i jansenistów, wsparta na tezie o predestynacji, znajduje oparcie w wywodzie metafizycznym i postulatach rozumu. Wolności polegającej na spontaniczności działań, autonomiczności oraz swobody prób i błędów wymagają etyka i teologia. Jeśli to nie człowiek odpowiada za swe czyny, ale rozporządzający nim wedle swej woli Bóg, to jak wytłumaczyć istnienie zła? Czy nie zawdzięczamy go wówczas nieuchronnie Bogu, jednemu sprawcy wszechrzeczy?

Argumentacja ta pojawia się w nieukończonych przez autora, wydanych pośmiertnie *Entretiens de Maxime et de Théliste*. Uznając Boga za Sprawcę wszystkiego, musimy obarczyć Go odpowiedzialnością za cierpienie. Taki krok rodzi jednak szereg wątpliwości. Dlaczego miałyby On sprowadzać nieszczęście na ludzi, którzy są jedynie bezwolnymi wykonawcami Jego woli? Jak może sądzić i skazywać na

<sup>75</sup> P. Riley, *The General Will Before Rousseau*, s. 81.

potępienie jedynie niektórych, skoro wszyscy są Jego marionetkami? Skoro uporczywe trzymanie się powszechnych praw może prowadzić do zła, którego dałoby się przecież uniknąć dzięki najmniejszej interwencji Stwórcy, to czemu tego nie czyni? Czy Pismo św. nie daje przykładów cudów o wiele większych, acz mniej doniosłych niż ten, który powstrzymałby Adama i Ewę przed grzechem? Upadek pierwszych ludzi, ale też przewinienia wszystkich następnym dowodzą, że Bóg wyżej sobie ceni wartość estetyczną świata funkcjonującego według stałych praw niż jego wartość moralną<sup>76</sup>. Czy nie przeczy to naszemu wyobrażeniu o Bogu miłosiernym? Czy można atrybut ten przypisać Bogu, który ponad człowieka bardziej umiłował żelazną konsekwencję własnych czynów? Zdaje się, że nie.

Właśnie ta argumentacja teologiczna, z tym, że wzbogacona świeckimi przykładami, nakazuje niektórym autorom upatrywać w Bayle'u łącznika między ściśle teologiczną wizją woli powszechnej Malebranche'a i jej całkiem zsekularyzowaną postacią obecną w pismach Monteskiusza i Rousseau. Przyrównywał na przykład Bayle Boga do ojca, który wiedząc o tym, iż jego córka zostanie uwiedziona, z sobie tylko znanych powodów nie decyduje się na interwencję skutecznie chroniącą ją przed upokorzeniem. Nie stronił także od przykładów politycznych. Drwił z władców, którzy zmieniają prawa za każdym razem, gdy usłyszą o ich niepopularności, zaś wychwalał tych, którzy umiejętnie tłumią swe namiętności, gdy wymaga tego interes powszechny<sup>77</sup>. Zasługi Bayle'a w kontekście sporu o wolę powszechną polegają zatem nie tylko na podtrzymaniu go, ale też wzbogaceniu o sugestię zasadności rozpatrywania go także na płaszczyźnie świeckiej.

### **Charles de Montesquieu**

Choć częściowa sekularyzacja pojęcia woli powszechnej dokonała się już w pismach Bayle'a, a polityczne jego odniesienia napoty-

---

<sup>76</sup> Ibidem, s. 94.

<sup>77</sup> Ibidem, s. 98.

kamy już u Kartezjusza<sup>78</sup> czy Pascala, dopiero pisma Monteskiusza dają przykład systematycznego myślenia o powszechności i szczególności jako kategoriach politycznych. Przebiega ono, można rzec, dwutorowo. Z jednej strony wychwala on Bożą mądrość spoczywającą u podłoża wiecznych, niezmiennych praw rządzących światem, w czym widać wyraźny rys malebranche'owski. Podobnie do autora *Traité de la nature et de la grâce*, Monteskiusz stosował owo rozumowanie nie tylko do kwestii teologicznych, ale także do zagadnień związanych z rządzeniem państwem. Z drugiej strony dychotomia powszechności i szczególności objawia się z całą siłą w kwestii bezpośrednio powiązanej ze sztuką rządzenia, choć od niej częściowo niezależnej, a mianowicie wpływu, jaki na poszczególne narody mają uwarunkowania geopolityczne (szczególnie zaś położenie geograficzne).

Używanie przez Monteskiusza pojęcia *volonté générale*, a zwłaszcza wyraźny wpływ lektury Malebranche'a na jego pojmowanie, nie dziwi w obliczu ścieżki edukacyjnej tego autora oraz otaczającego go kręgu przyjaciół. Monteskiusz wykształcił się przecież u oratorian, w Collège de Juilly, zaś w poczet jego znajomych można zaliczyć takie osoby, jak ojciec Nicolas Demolets, bibliotekarz oratorian, edytor niektórych z myśli Pascala, kardynał Melchior de Polignac, autor przesiąkniętego ideami Malebranche'a *Anti-Lucrèce* czy też bliski Fontenelle'owi Dortous de Mairan<sup>79</sup>. Można więc z dużą dozą prawdopodobieństwa przyjąć, że prace Malebranche'a były Monteskiuszowi nie tylko znane<sup>80</sup>, ale że znacząco wpłynęły na kształtowanie jego

---

<sup>78</sup> „Wasza Wysokość doskonale zauważyła jego błędy [Machiavellego – J. G.] oraz moje. Albowiem prawdą jest, że jego zamysł, by pochwalić Cezara Borgię, doprowadził go do sformułowania ogólnych maksym po to tylko, aby usprawiedliwić pewne jednostkowe działania, które z trudem mogły zostać dokonane” (R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, tłum. J. Kopania, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 92).

<sup>79</sup> P. Riley, *The General Will Before Rousseau*, s. 139–140.

<sup>80</sup> Monteskiusz zaliczał Malebranche'a w poczet „czterech największych poetów”, obok Platona, Shaftesbury'ego i Montaigne'a (Montesquieu, *Mes Pensées*, w: idem, *Ceuvres completes*, Vol. 1, Gallimard, Paris 1956/1958, s. 1546; por. J. Ch. Collins, *Voltaire, Montesquieu and Rousseau in England*, Eveleigh Nash, London 1908, s. 180).

własnych poglądów. Nietrudno odnaleźć na kartach jego dzieł wyraźne ślady tego wpływu. Obecne są one zarówno we wczesnych *Listach perskich* (1721), w zachowanym jedynie fragmentarycznie *Traité des devoirs* (1725), jak i w późnym *O duchu praw* (1748). W tej ostatniej pracy autor pisał, że „Bóg jest w stosunku do wszechświata jako jego stwórca i zachowawca. Prawa, wedle których go stworzył, są te same, wedle których go utrzymuje. Działa wedle tych samych prawideł, bo je zna; zna je, bo je uczynił; uczynił je, bo wynikają z jego mądrości i potęgi. Skoro widzimy, iż świat, powstały z ruchu materii i pozbawiony inteligencji, istnieje ciągle, muszą snadź jego ruchy podlegać niezmiennym prawom”<sup>81</sup>. Oczywiście Monteskiusz nawiązywał tu do tezy Malebranche’a o powszechności i niezmienności praw Bożych. Ich zmienność podważałaby przecież przenikliwość sądów Stwórcy. Stąd nie dziwi, że w kolejnym fragmencie *O duchu praw* autor dokonał pozytywnej waloryzacji faktu stałości praw natury: „poszczególne istoty myślące ograniczone są przez swą naturę, a tym samym podległe błędom”<sup>82</sup>. „Człowiek, jako istota fizyczna, podlega, jak inne ciała, niezmiennym prawom. Jako istota obdarzona rozumem, gwałci bez ustanku prawa, które Bóg ustanowił, i zmienia te, które utworzył sam”<sup>83</sup>. Monteskiusz wyraźnie przeciwstawiał tu mądrość Bożą pysze człowieczej. Tylko tym terminem można określić przekonanie, że potęga rozumu ludzkiego może równać się wszechmocy i wszechwiedzy Stwórcy. Nietrudno dopatrzeć się tu także analogii z późniejszą myślą Rousseau. Choć bowiem ten ostatni wyraźnie niechętnie odnosił się do pism Monteskiusza<sup>84</sup> (zwłaszcza

---

<sup>81</sup> Monteskiusz, *O duchu praw*, tłum. T. Boy-Żeleński, DeAgostini & Altaya, Warszawa 2002, I, I, s. 15.

<sup>82</sup> Ibidem, I, I, s. 16.

<sup>83</sup> Ibidem, I, I, s. 17.

<sup>84</sup> Rousseau pisze o nauce prawa politycznego: „W nowych czasach jedynym człowiekiem zdolnym stworzyć tę wielką i bezużyteczną naukę byłby sławny Montesquieu. Lecz on ani myśli rozważać podstaw prawa politycznego zadowolając się badaniem rzeczywistego prawa istniejących państw. A nie ma nic bardziej różnego jak te dwie dziedziny” (J. J. Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*, tłum. W. Husarski, t. 2, Wydawnictwo PAN, Wrocław 1955, s. 369; por. B. Baczeko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1964, s. 120–121).

do jego *opus magnum*), to centrum swej filozofii politycznej uczynił właśnie dychotomię szczególności i powszechności, w podobny Monteskiuszowi sposób krytykując partykularyzm, wychwalając zaś to, co ogólne.

Ta dialektyka powszechności i partykularyzmu uwidoczniła się także w *Listach perskich*. W jednym z nich, opisując zadziwiającą go instytucję papieżstwa, Rika następująco relacjonuje przekonanie papieża o wrogach skrytych w jego najbliższym otoczeniu: „Rzekłby ktoś, że są oni w ogóle, ale nie ma ich w szczególności: istnieje ciało, ale nie istnieją członki”<sup>85</sup>. Jednak tym fragmentem pism Monteskiusza, w którym słusznie upatrują badacze jego myśli najbardziej wyrazistego dowodu upolitycznienia kategorii *volonté générale*, jest szósty rozdział sławnej, jedenastej księgi *O duchu praw*. Tu właśnie, opisując opłakany stan wolności w republikach włoskich, autor pisze: „Zważcie, jakie może być położenie obywatela w tych republikach. Toż samo ciało posiada jako wykonawca praw całą moc, jaką nadało sobie, jako prawodawca. Może spustoszyć państwo mocą swej woli ogólnej; że zaś ma także i władzę sądową, może zniszczyć każdego obywatela mocą swej woli szczególnej”<sup>86</sup>. Intencją autora było tu dowiedzenie konieczności instytucjonalnego rozdziału władz. W przeciwieństwie do wcześniejszych uwag natury teologicznej, gdzie Monteskiusz wypowiadał się o uleganiu partykularyzmem z nieskrywaną dezaprobatą, polityczny wymiar opozycji *générale* – *particulière* nie rodzi u niego aż tak kategoriycznych sądów<sup>87</sup>. Po-

<sup>85</sup> Monteskiusz, *Listy perskie*, tłum. T. Boy-Żeleński, CIL, Warszawa 2000, list XXIV, s. 51–52.

<sup>86</sup> Idem, *O duchu praw*, II, XI, s. 172.

<sup>87</sup> Choć gdzie indziej, w jednym z *Listów perskich*, autor zdaje się łączyć myślenie polityczne z teologicznym, prostotę praw Bożych z prostotą zręcznego prawodawstwa pozytywnego: „Królowie są jak ci zręczni rzemieślnicy, którzy w robocie posługują się jedynie najprostszymi narzędziami” (Monteskiusz, *Listy perskie*, list LXXXVIII, s. 146; por. C. Spector, *Honor, Interest, Virtue: The Affective Foundations of the Political in „The Spirit of Laws”*, w: *Montesquieu and His Legacy*, ed. R. E. Kingston, State University of New York Press, New York 2009, s. 74). W innym zaś Monteskiusz stwierdzał: „Większość prawodawców to ludzie ograniczeni, których przypadek postawił na czele innych i którzy radzili się poważnie swych przesądów i urojeń. [...] Zapuścili się w niepotrzebne szczegóły;



wszechność i partykularyzm muszą współistnieć w jednym ciele urzędniczym, to fakt godny ubolewania, ale dlatego też tak ważne jest, aby nie przysługiwała owemu ciału zarazem władza stanowienia i stosowania prawa<sup>88</sup>. Bardziej krytycznie, w rousseau'wskim stylu, odnosił się Monteskiusz do tejże dychotomii w *Mes Pensées*, udzielając rad zarówno w kwestiach postępowania książąt, jak i ogólnego porządku we wspólnocie. W pierwszej z nich stwierdzał, że książęta winni ulegać pociągowi jedynie do rzeczy wielkich, nigdy zaś do *affections particulières* odnoszących się do konkretnych zjawisk (ludzi, zdarzeń, poglądów)<sup>89</sup>. Co do drugiej, to zupełnie w stylu *Umowy społecznej* podkreślał konieczność, aby w republikach rządził duch ogólny (*esprit général*), a więc by powstrzymano w nich ekspansję partykularyzmów. Jeden ze środków służących temu celowi miało stanowić ograniczenie zbytku, tak by obywatele byli gotowi realizować dobro wspólne nawet kosztem osobistych strat majątkowych.

Podobny ton przybrały uwagi Monteskiusza w *Traité des devoirs* (1725). Niestety dzieło to nie zachowało się do naszych czasów, zaś informacje o nim możemy czerpać jedynie z pism autorów współczesnych naszemu bohaterowi oraz wzmianek w jego *Pensées* i I Księdze *O duchu praw*. Wiemy, że Monteskiusz nawiązywał tu do Cycerona *De Officiis* i Pufendorfa *De Officio hominis et civilis*, by z ich pomocą zwalczać pozytywizm Thomasa Hobbesa. Wiemy, że prezentował się tu jako zagorzały zwolennik teorii prawa natury, czy to w jej postaci antycznej, czy współczesnej<sup>90</sup>. Wiemy w końcu, że pisał o sprawiedliwości jako trwale umiejscowionej w samej istocie współzycia jed-

---

zabrnęli w poszczególne wypadki: jest to oznaką ciasnego ducha, który widzi rzeczy jedynie częściami i nie ogarnia niczego szerzej” (Monteskiusz, *Listy perskie*, list CXXIX, s. 204).

<sup>88</sup> H. Barckhausen, *Montesquieu. Ses idées et ses œuvres d'après les papiers de la Brède*, Librairie Hachette, Paris 1907, s. 92–94.

<sup>89</sup> W tym samym duchu przebiega wywód Monteskiusza w: *Considérations sur les causes de la grandeur des romans et de leur décadence*, w: idem, *Œuvres complètes*, red. D. Oster, Seuil, Paris 1964, s. 453, 462.

<sup>90</sup> C. P. Courtney, *Natural Law*, w: D. W. Carrithers, M. A. Mosher, P. A. Rahe, *Montesquieu's Science of Politics: Essay on „The Spirit of Laws”*, Rowman & Littlefield, Lanham, Md. 2001, s. 49.

nostek, nie zaś zależnej od ich indywidualnych opinii<sup>91</sup>. Nic zatem dziwnego, że jego rozważania w zakresie woli powszechnej i praw natury wyprzedzały tu swym charakterem późniejszą myśl Diderota. Autor stwierdzał bowiem, że w przypadku konfliktu pomiędzy obowiązkami partykularnymi (*devoirs particuliers*), wynikającymi z naszych powinności obywatelskich, a obowiązkami wobec gatunku ludzkiego, zawsze powinniśmy postępować zgodnie z tymi ostatnimi.

Drugi ze wskazanych powyżej kontekstów stosowania przez Monteskiusza dychotomii ogólne – partykularne to ten geopolityczny. Na długo przed Friedrichem Ratzelem, twórcą geopolityki jako dyscypliny akademickiej, i jego dwudziestowiecznymi następcami pokroju Johana Rudolfa Kjelléna, Monteskiusz stwierdzał: „Wiele rzeczy włada ludźmi: klimat, religia, prawa, zasady rządu, przykłady minionych rzeczy, obyczaje, zwyczaje; z czego kształtuje się ogólny duch będący ich wynikiem”<sup>92</sup>.

[Prawa] powinny być dostrojone do FIZYCZNYCH WARUNKÓW kraju; do klimatu zimnego, skwarneho, wielkości kraju; do rodzaju życia ludów rolniczych, myśliwskich lub pasterskich. Powinny się nagiąć do stopnia wolności, jaką dany ustrój może znieść; do religii mieszkańców, do ich skłonności, bogactw, liczby; do ich handlu, obyczajów, nawyków. Wreszcie prawa mają związki między sobą, mają związek ze swym pochodzeniem, z zamiarem prawodawcy, z porządkiem rzeczy, na którym je wzniesiono. Z tych wszystkich punktów trzeba je rozważać. [...] te stosunki wszystkie razem tworzą to, co się nazywa DUCHEM PRAW<sup>93</sup>.

Wiele miejsca poświęcono temu zagadnieniu w literaturze naukowej, stąd można przedstawić je tu jedynie skrótowo. Monteskiuszowy postulat partykularyzmu praw stanowi efekt dowartościowania roli charakteru konkretnej wspólnoty, której mają służyć. O tym ostatnim przesądzają zaś m.in. przekonania mieszkańców i ich liczba, kontekst geograficzny i historyczny ich egzystencji. Stąd też, choć

---

<sup>91</sup> R. Kingston, *Montesquieu and the Parlement of Bordeaux*, Libraire Droz, Genève 1996, s. 141.

<sup>92</sup> Monteskiusz, *O duchu praw*, III, IV, s. 319.

<sup>93</sup> Ibidem, I, III, s. 20.

dla obywateli kraju mają one charakter powszechny, nie można przypisać im uniwersalnej stosowności. Z tego powodu zalicza się niekiedy autora *O duchu praw* do przeciwników teorii prawa natury<sup>94</sup>. W zupełnie odmiennym, jak już sugerowaliśmy wcześniej, uniwersalistycznym i jusnaturalnym kontekście wypowiadał się o woli powszechnej kolejny myśliciel – Diderot.

### Denis Diderot

Szczerą i żywą przyjaźń łączącą początkowo Diderota i Rousseau można porównać jedynie z nienawiścią i pogardą, jakimi darzyli się w późniejszym okresie<sup>95</sup>. Stąd też jest równie prawdopodobne, że główną ideę swej nagrodzonej, konkursowej rozprawy *O naukach i sztukach*, źródła jego sławy, które przesądziło też o jego dalszym rozwoju filozoficznym, rzeczywiście zasłyszał Rousseau z ust osadzonego wówczas w twierdzy w Vincennes Diderota, jak też, że ten ostatni wymyślił ową historyjkę dla pognębienia swego późniejszego wroga. Podobny cień wątpliwości rzuca się na kwestię ewentualnego wpływu, jaki mógł mieć autor *Listu o ślepcach* na Rousseau w kwestii woli powszechnej. Wiadomo bowiem, że obydwaj, jeszcze w okresie zażyłości łączących ich stosunków, w tym samym, piątym tomie *Encyklopedii* opublikowali artykuły poświęcone *volonté générale*: Rousseau *Ekonomię polityczną*, Diderot zaś *Droit Naturel*. Charles Edwin Vaughan rozważał nawet ewentualność, że to Diderot dał początek Rousseau'wskiej idei woli powszechnej, której sam jednak,

---

<sup>94</sup> Jednocześnie zalicza się go niekiedy w poczet przedstawicieli jusnaturalizmu, skoro zaledwie dwie księgi wcześniej pisał: „Prawa, w najrozciąglejszym znaczeniu słowa, są to konieczne stosunki wypływające z natury rzeczy” (ibidem, I, I, s. 15). „Twierdzić, że nie ma nic sprawiedliwego ani niesprawiedliwego poza tym, co nakazują lub czego bronią ustanowione prawa, znaczyłyby twierdzić, że nim wykreślono koło, promienie jego nie myły między sobą równe” (ibidem, I, I, s. 16). W kolejnej księdze Monteskiusz wymieniał zaś cztery niezmiennie prawa natury ludzkie: „pokój był pierwszym prawem naturalnym”, drugim „prawo, które mu każe szukać środków pożywienia”, trzecim prawo fizycznych zbliżeń odmiennych płci, ostatnim zaś „pragnienie życia w społeczności” (ibidem, I, II, s. 18–19).

<sup>95</sup> Zob. J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, Armand Colin, Paris 1962, rozdz. 10.

jak też wielu innych własnych pomysłów, nie rozwinął<sup>96</sup>. Może na to wskazywać odwołanie<sup>97</sup>, jakie czynił autor *Ekonomii politycznej*, pierwszej swej pracy poruszającej problem woli powszechnej, do artykułu Diderota.

Jednak nawet ewentualna inspiracja poglądami Diderota w omawianej tu kwestii nie zmienia faktu, że choć momentami zbieżne, koncepcje woli powszechnej obydwu myślicieli są nie do pogodzenia. Cóż bowiem pisał Diderot w swym artykule? Otóż rozpatrywał tam przypadek człowieka tłumaczącego swą gotowość krzywdzenia innych naturalnym pragnieniem własnego szczęścia. „Jeżeli moje szczęście wymaga, abym się pozbył istnień dla mnie niewygodnych, niechaj też każda jednostka, jaka by ona nie była, ma możliwość pozbycia się mojej osoby, jeśli jej to przeszkadza. Rozum tego wymaga i pod jego decyzją się podpisuję<sup>98</sup>. Trzeba odrzucić poglądy owego, jak go określa Diderot, „gwałtownego rezonera”. Nikomu nie wolno wyrokować o prawie naturalnym, a więc o niezmiennych ludzkich potrzebach i sposobach ich zaspakajania, w oparciu tylko o własne pożądanía. Nakazów natury nie można dociec na drodze introspekcji, jak utrzymywał Rousseau. W takim razie „gdzież udamy się z tą kwestią? Gdzie? Przed ród ludzki. Do niego wyłącznie należy decyzja, albowiem jedyną jego namiętnością jest dobro wszystkich. Wole poszczególne są podejrzane; mogą być dobre lub złe, ale wola powszechna jest zawsze dobra; nigdy nikogo nie oszukała i nie oszuka<sup>99</sup>. Wola powszechna jest więc atrybutem całego „rodu ludzkiego”. Diderot nie przypisał jej – jak później Rousseau – wspólnocie politycznej czy – jak Monteskiusz – samej władzy ustawodawczej. To ludzkość stanowi rezydium nakazów „zawsze dobrych”. „Właśnie do woli powszechnej

---

<sup>96</sup> C. E. Vaughan, *Droit Naturelle*, w: J. J. Rousseau, *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau. In Two Volumes*, Vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge 1915, s. 425–427.

<sup>97</sup> „Proszę zajrzeć pod hasłem Prawo, jakie jest źródło tej wielkiej a tak jasnej zasady, której rozwinięcie stanowi niniejszy artykuł” (J. J. Rousseau, *Ekonomia polityczna*, w: idem, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. R. Ingarden, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Kraków 1956, s. 289).

<sup>98</sup> D. Diderot, *Moralność a prawo naturalne*, tłum. M. Skrzypek, w: M. Skrzypek, *Diderot*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1982, s. 334.

<sup>99</sup> Ibidem, s. 335.

jednostka powinna się zwracać, aby dowiedzieć się, do jakiego stopnia winna być człowiekiem, obywatelem, poddanym, ojcem, dzieckiem i kiedy wypada jej żyć czy umierać. Właśnie do niej należy ustalenie granic wszystkich obowiązków<sup>100</sup>. Nie indywidualne mniemania czy nawet prawa pozytywne przesądzają o tym, co słuszne. Władza ta przynależy całej ludzkości. „Macie najświętsze PRAWO NATURALNE do wszystkiego, co nie zostało wam zakazane przez gatunek”<sup>101</sup>. Gdzie zatem szukać wskazówek co do działań dopuszczalnych przez tę ostateczną instancję w kwestiach moralnych? „W zasadach prawa pisane-go wszystkich narodów cywilizowanych; w poczynaniach społecznych ludów dzikich i barbarzyńskich; w cichych umowach wrogów rodu ludzkiego między sobą; nawet w pogardzie i resentymentach, tych dwóch namiętnościach, którymi natura zdaje się obdarzać zwierzęta, aby wypełnić brak praw społecznych i zemsty publicznej”<sup>102</sup>.

Wedle nakazów woli powszechnej rządziły się wszystkie ludzkie społeczności. Nie tylko jednak ludzie, ale też i pozostałe zwierzęta (Diderot miał człowieka za jedno z nich) żyją w zgodzie z jej nakazami, choć z braku zdolności rozumowania, objawia się ona u nich pod postacią instynktów. Diderot kończył swe rozważania syntetycznym zestawieniem ośmiu wniosków co do roli *volonté générale* w życiu wspólnot politycznych i całej ludzkości: 1) „człowiek, który słucha tylko swojej woli partykularnej, jest wrogiem ludzkiego rodu; 2) wola powszechna jest w każdej jednostce czystym aktem rozumu, który rozważa, przy milczących namiętnościach, o tym, co człowiek może wymagać od swojego bliźniego i co jego bliźni ma prawo wymagać od niego”<sup>103</sup>; 3) jej nakazy stosują się zarówno do stosunków między jednostkami, jak i między wspólnotami; 4) „podporządkowanie woli powszechnej jest więzią wszystkich społeczeństw”<sup>104</sup>; 5) prawa powinny być ogólne w swym przedmiocie; 6) legislatura powinna za swój cel obierać zawieranie w ustawach nakazów woli powszechnej; 7) która pozostaje, podobnie jak prawo naturalne, za-

---

<sup>100</sup> Ibidem, s. 335–336.

<sup>101</sup> Ibidem, s. 336.

<sup>102</sup> Ibidem.

<sup>103</sup> Ibidem.

<sup>104</sup> Ibidem, s. 337.

wsze niezmienna; 8) istnieje tylko sprawiedliwość naturalna, zaś to, co jest z nią sprzeczne, zawsze pozostaje niesprawiedliwością.

Wiele z tez Diderota powtórzył później w swych pracach Rousseau. Nie miejsce tu na analizę porównawczą obydwu ujęć woli powszechnej, można jednak pokusić się o dość ogólne wskazanie kilku szczególnie rzucających się w oczy podobieństw i różnic między nimi. Co do pierwszych, to najbardziej przykuwają uwagę takie sformułowania Diderota, jak: „na jak wielkie uwielbienie zasługują dostojni śmiertelnicy, których wola partykularna łączy autorytet i nieomyślność woli powszechnej” czy też krytycyzm osób dających posłuch jedynie swej woli partykularnej kosztem korzyści ogólnej. Stwierdzenia te przywodzą na myśl nie tylko Rousseau’wską apoteozę *volonté générale*, ale także przytaczane już w tym miejscu prace Pascala czy Monteskiusza. Jednak o ile podobieństwa obydwu wizji woli powszechnej sprowadzają się zaledwie do zbliżonej stylistyki wyrazu, o tyle rozbieżności je dzielące dotyczą kwestii zasadniczych. Nie ród ludzki, powie Rousseau, ale konkretne wspólnoty są dysponentami woli powszechnych, a co za tym idzie, *volonté générale* nie istnieje w stanie naturalnym, a wyłącznie w społecznym. Zresztą „szlachetny dzikus” Rousseau mógł być szlachetny tylko dzięki swej nierozumności. Diderot zaś sugerował, że i jemu można przypisać zdolność do „czystych aktów rozumu [...] przy milczących namietnościach”. A skoro nie istnieje, zdaniem Rousseau, naturalna wola powszechna, przesądzająca o tym, co sprawiedliwe, to nie istnieje także i sama sprawiedliwość naturalna.

W ten oto sposób pojęcie pierwotnie o znaczeniu ściśle teologicznym uległo całkowitej sekularyzacji. O ile jeszcze Monteskiusz, przypominając tu do złudzenia okazjonalizm Malebranche’a, odnosił je m.in. do ogólnych praw rządzących światem, stanowionych przez Boga, o tyle Diderot używał je wyłącznie w kontekście praw służących zachowaniu rodzaju ludzkiego. Takie rozumienie było też zdecydowanie bliższe Rousseau, który wszakże złączył je ściślej z Monteskiuszowym kontekstualizmem. I choć pojęcie woli powszechnej dałoby się jeszcze odczytać w szeregu innych kontekstów filozoficznych, zaś jego specyficznych inkarnacji można by doszukać już w panteizmie Barucha Spinozy, teodycei Leibniza, nie mówiąc już

o pismach takich obrońców Malebranche'a, jak Voltaire<sup>105</sup>, ostatnim myślicielem sprzed dziewiętnastego wieku omówionym w tym rozdziale będzie postać odpowiedzialna za trwałe zaszczerpienie teamtyki woli powszechnej na grunt polityczny – Rousseau.

### Wola powszechna w myśli Jeana Jacques'a Rousseau\*

Przez długi czas – aż do początku dwudziestego wieku<sup>106</sup> – uznawano myśl Rousseau za niespójną, traktującą częstokroć te same zagadnienia w sposób na tyle odmienny, że nie można doszukać się w niej jednego klucza interpretacyjnego, pozwalającego ująć ją jako całość, czy nawet bezdyskusyjnej idei przewodniej, ze względu na którą można uporządkować poruszane przez tego myśliciela kwestie wedle stopnia ich ważności<sup>107</sup>. Echa tego podejścia pobrzmiwają w tezach najważniejszych współczesnych badaczy myśli Rousseau. Niektórzy chcą widzieć w nim wyłącznie<sup>108</sup> racjonalistę, wręcz pro-

\* Fragmenty tego rozdziału zostały opublikowane jako: *O dialektyce dwóch koncepcji władzy w pismach Jana Jakuba Rousseau*, w: *Władca, władza. Literackie doświadczenia Europejczyków od antyku po wiek XIX*, red. M. Szymor-Rólczak, M. Poradecki, Katedra Edytorstwa UŁ, Łódź 2011, s. 115–128.

<sup>105</sup> Voltaire, *Grace*, w: idem, *Dictionnaire philosophique portatif*, Londres 1764, s. 212–215; zob. S. Brown, *The Critical Reception of Malebranche*, s. 273.

<sup>106</sup> Pionierski w tym względzie był esej Gustava Lanson'a *L'Unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, „Annales de la société Jean-Jacques Rousseau” 1912, Vol. 8, s. 1–12. Później tę tezę powtarzali m.in. George Douglas Howard Cole (G. D. H. Cole, *Introduction*, w: J. J. Rousseau, *The Social Contract & Discourses*, J. M. Dent, London 1913, s. XVII), Ernst Cassirer (E. Cassirer, *L'Unité dans l'œuvre de J. J. Rousseau*, „Bulletin de la société française de philosophie” 1932), Pierre Burgerlin (P. Burgerlin, *La philosophie de l'existence de J. J. Rousseau*, Presses Universitaires, Paris 1952, s. 505–507), Jean Starobinski (J. Starobinski, *La pensée politique de Jean-Jacques Rousseau*, w: *Jean-Jacques Rousseau*, ed. S. Baud-Bovey, Editions de la Baconnière, Neuchâtel 1962, s. 86), zaś z polskich badaczy Jan Parandowski (J. Parandowski, *Rousseau. Szkic literacko-filozoficzny*, Drukarnia A. Szykowskiego we Lwowie, Lwów 1913, s. 53).

<sup>107</sup> Zob. L. Pezzillo, *Rousseau et le „Contrat social”*, Presses Universitaires de France, Paris 2000, s. 18–21.

<sup>108</sup> R. Derathé, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Slatkine Reprints, Genève 1979.

toplastę kantyztu<sup>109</sup>, przyznającego w procesie kreacji doskonałej osobowości i ładu publicznego naczelne miejsce rozumowi, całkowicie deprecjonującego lub co najmniej pomniejszającego rolę emocji. Inni skupiali się na religijnym wymiarze jego filozofii – badali wpływ, jaki na jego teorie miał kalwinizm rodzimej Genewy<sup>110</sup> czy miejsce zajmowane przez kwestie religijne w całokształcie jego dorobku<sup>111</sup>. Jeszcze inni kładli nacisk na sentymentalny wymiar jego dzieł<sup>112</sup> lub tłumaczyli całą jego spuściznę życiorysem<sup>113</sup> i kondycją psychofizyczną<sup>114</sup>.

Różnice w ocenie dorobku Rousseau szczególnie uderzają przy analizie kwestii filozoficzno-politycznych. Czy był on apostołem Rewolucji dającym swymi pismami teoretyczne uzasadnienie wszyst-

---

<sup>109</sup> E. Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, Gdańsk 2008; P. Burgelin, *Kant lecteur de Rousseau*, w: *Jean-Jacques Rousseau et son œuvre. Problemes et recherches. Commémoration et Colloque de Paris (16-20 octobre 1962)*, Klincksieck, Paris 1964, s. 303–315.

<sup>110</sup> K. Barth, *Protestant Thought from Rousseau to Ritschl*, transl. B. Cozens, Harper, New York 1959.

<sup>111</sup> P. M. Masson, *La formation religieuse de J.-J. Rousseau*, Hachette, Paris 1916; A. Schinz, *La Pensée religieuse de J.-J. Rousseau et ses récents interpretes*, Alcan, Massachusetts 1927; R. Grimsley, *Rousseau and the Religious Quest*, Clarendon Press, Oxford 1968.

<sup>112</sup> J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. Przejrzystość i przeszkoda oraz siedem esejów o Rousseau*, tłum. J. Wojcieszak, Warszawa 2000; A. Peretiatkowitz, *Jan Jakub Rousseau – filozof demokracji społecznej*, Księgarnia Zdzisława Gustowskiego, Poznań 1949, s. 45.

<sup>113</sup> J. Starobinski, *La pensée politique de Jean-Jacques Rousseau*.

<sup>114</sup> A. Heidenhain, *Jean-Jacques Rousseau Persönlichkeit, Philosophie, und Psychose*, J. F. Bergmann, München 1924; L. Proal, *La Psychologie de Jean-Jacques Rousseau*, Alcan, Paris 1930; G. May, *Rousseau par lui-même*, Seuil, Paris 1961.



kich jej okropności<sup>115</sup>, niezyczliwie interpretowanym<sup>116</sup> demokratą upatrującym jedyne źródła legitymacji władzy w zgodzie ludu, indywidualistą metodologicznym<sup>117</sup>, prekursorem konserwatyzmu<sup>118</sup>, socjalizmu i marksizmu<sup>119</sup>, a może myśl jego dopuszcza każde z tych odczytań?<sup>120</sup> Badacze różnie odpowiadali na te pytania, niekiedy odmiennie interpretując te same fragmenty pism Rousseau. Jedni

<sup>115</sup> Z opracowań sugerujących poprawność takiego odczytania dzieł Rousseau najszerszej jest znana praca Jakoba Leiba Talmona (J. L. Talmon, *The Origines of Totalitarian Democracy*, Frederick A. Praeger, New York 1960). Tezę tę jednak dużo wcześniej postawił Benjamin Constant, nie rozwijając jednak jej uzasadnienia (B. Constant, *Zasady polityki mające zastosowanie do wszystkich rządów (wersja z lat 1806–1810)*, tłum. A. Dwulit, Fundacja Res Publica Nowa im. H. Krzeczowskiego, Warszawa 2008, s. 27). Zob. także: J. Morley, *Rousseau*, Vol. 1, Macmillan, London 1910, s. 1–7; E. Champion, *J.-J. Rousseau et la Révolution Française*, Armand Colin, Paris 1909; E. Faguët, *La Politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire*, Societe Francaise d'Imprimerie et de Librairie, Paris 1902, s. 64; idem, *Rousseau penseur*, Paris Société française d'imprimerie et de librairie, Paris 1912, s. 334–336; L. G. Cocker, *Rousseau et la voie du totalitarisme*, „Annales de philosophie politique” 1965, Vol. 5, s. 99–136; R. A. Nisbet, *The Quest for Community. A Study in the Ethics of Order and Freedom*, Oxford University Press, Oxford 1953; idem, *Tadition and Revolt*, Transaction Publishers, New Jersey 1999, s. 15–27; idem, *Prejudices: A Philosophical Dictionary*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1982, s. 7, 22, 53–54, 99.

<sup>116</sup> G. H. McNeil, *The Antirevolutionary Rousseau*, „American Historical Review” 1953, Vol. 58, No. 4, s. 803–823; R. A. Leight, *Liberté et autorité dans le Contrat social*, w: *J.-J. Rousseau et son œuvre*, s. 249–262.

<sup>117</sup> B. Bosanuquet, *The Philosophical Theory of the State*, Macmillan, London 1899; P. Gay, *The Enlightenment: An Interpretation. The Science of Freedom*, W. W. Norton, New York–London 1969, s. 534.

<sup>118</sup> A. Wielomski, *Jan Jakub Rousseau jako prekursor konserwatyzmu*, „Stańczyk. Pismo konserwatystów i liberałów” 1995, nr 4(27), s. 37–42.

<sup>119</sup> I. Fetcher, *Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs*, Luchterhand, Neuwied 1960; J.-L. Lecercle, *Rousseau et Marx*, w: *Rousseau after 200 years. Proceedings of the Cambridge Bicentennial Colloquium*, ed. R. A. Leigh, Cambridge University Press, Cambridge 1982, s. 67–86; G. Besse, *De Rousseau au communisme*, „Europe” 1961, listopad–grudzień, s. 179; idem, *De Rousseau á Lénine*, Gordon & Breach, Paris–London–New York 1974.

<sup>120</sup> A. Cobban, *Rousseau and the Modern State*, Archon Books, London 1964. Vaughan pisał wręcz o sprzeczności między dwoma paradygmatami obecnymi w myśli Rousseau: indywidualizmie Locke'a oraz kolektywizmie Hobbesa i Platona (C. E. Vaughan, *Introduction*, w: J. J. Rousseau, *The Political Writ-*

w swoich analizach brali pod uwagę tylko *Umowę społeczną* z wyłożonym w niej projektem konstytucji państwa rządzonego nakazami woli powszechnej. Inni, uwzględniając za ledwie praktyczne projekty Rousseau – *Uwagi o rządzie polskim* i *Projekt konstytucji dla Korsyki* – widzieli w ich autorze inicjatora koncepcji mandatu imperatywnego, ignorując całkowicie jego krytycyzm wobec instytucji demokracji przedstawicielskiej *explicite* wyrażany w innych pracach. Niektórzy w efekcie akceptacji tezy o nieredukowalnej złożoności spuścizny Rousseau świadomie ignorowali w swych analizach dzieła odstające od treści ich zdaniem przewodnich dla światopoglądu tego filozofa<sup>121</sup>.

Spuścizna Rousseau doczekała się interpretacji niemal w każdym z jej aspektów. Jednocześnie specyfika jego myśli częstokroć stanowiła przeszkodę dla prób autonomicznego traktowania jej poszczególnych elementów. Nie bez winy jest tu sam autor. Niezależnie od tego, czy można nazwać go myślicielem systemowym, z pewnością nie można określić go systematycznym. Nie stosował on nigdy precyzyjnie pojęć kluczowych dla swej myśli. Częstokroć ich definicja zmieniała się wraz z kolejnymi dziełami, zaś niekiedy nawet z kolejnymi stronami tej samej pracy (czego najlepszy dowód stanowi analizowana tu kategoria woli powszechnej). Z perspektywy badacza myśli Rousseau ma to swoje dobre i złe strony. Do pierwszych trzeba zaliczyć możliwość bezustannego odczytywania jego pism na nowo. Tyczy się to zarówno nowych spojrzeń na zależności łączące podstawowe ich kategorie, jak też uwydatniania poszczególnych aspektów myśli Rousseau. Zabiegi analityczne wokół spuścizny tego myślicieła dostarczają tym samym doskonałego przykładu funkcjonowania

---

ings, Vol. 1, s. 5–6). Podobny pogląd wyraził wcześniej Émil Faguet (E. Faguet, *Rousseau penseur*, s. 333).

<sup>121</sup> Raymond Polin za takie dzieło miał *Projekt konstytucji dla Korsyki* (R. Polin, *La politique de la solitude. Essay sur la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau*, Sirey, Paris 1971, s. 132). Podobnie jest z *Uwagami nad rządem Polski*, które w miejsce stanowiącej fundament rządów woli powszechnej w *Umowie społecznej* demokracji bezpośredniej, przyznają rację bytu także organom przedstawicielskim (por. O. Krafft, *La politique de Jean-Jacques Rousseau: Aspects Méconnus*, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, Paris 1958).

„koła hermeneutycznego”<sup>122</sup>. Taka podatność na innowacje interpretacyjne stanowi też jeden z głównych powodów zainteresowania, jakie dzieła Rousseau wzbudzały m.in. wśród reprezentantów dekonstrukcjonizmu, z Jacquesem Derridą<sup>123</sup> i Paulem de Manem<sup>124</sup> na czele. Jednak główna zaleta owej niesystematyczności okazuje się także jej największą wadą. Bogactwo możliwych odniesień i ujęć przesądza o braku jednego klucza interpretacyjnego, mnogość i różnorodność idei obecnych w pismach Rousseau uniemożliwia ostateczny, wiążący późniejsze pokolenia badaczy opis łączących je relacji. I choć wiele kanonicznych dzieł znawców myśli Rousseau dawało asumpt do wykreowania swoistych szkół interpretacyjnych, nie sposób mówić nawet o dominującej pośród nich wykładni jego myśli.

W Polsce brak zarówno całościowego studium poświęconego filozofii politycznej Rousseau<sup>125</sup>, jak i pracy analizującej pojęcie woli powszechnej w szczególności. Poniższy rozdział jest próbą wypełnienia tej luki. Jego punkt centralny stanowią miejsce i rola *volonté générale* w myśli autora *Umowy społecznej*. Z uwagi na tak określony przedmiot badań, treść kolejnych stron będzie się opierać na analizie jego pism politycznych. Całe bogactwo jego koncepcji o charakterze czysto filozoficznym, socjologicznym, pedagogicznym czy nawet teologicznym będzie tu stanowiło punkt odniesień tylko o tyle, o ile będzie to niezbędne dla zrozumienia wybranych zagadnień ze sfery polityki.

---

<sup>122</sup> Zob. L. A. Schökel, J. M. Bravo, *A Manual of Hermeneutics*, transl. L. M. Rosa, Sheffield Academic Press, Sheffield 1998, s. 72–77.

<sup>123</sup> Zob. J. Derrida, *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 143–146. Por. E. Friedlander, J. J. Rousseau. *The Afterlife of Words*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., London 2004, s. 124–125.

<sup>124</sup> P. de Man, *Alegorie czytania. Język figuralny u Rousseau, Nietzschego, Rilkego i Prousta*, tłum. A. Przybyśławski, Universitas, Kraków 2004. Por. E. Friedlander, J. J. Rousseau, s. 130–132.

<sup>125</sup> Za jedyną taką próbę można uznać pracę Antoniego Peretiatkowicza (A. Peretiatkowicz, *Jan Jakub Rousseau*), która jednak ze zrozumiałych przyczyn nie uwzględnia literatury przedmiotowej drugiej połowy dwudziestego wieku.

## Wola powszechna. Definicja i interpretacje

Definicję pojęcia woli powszechnej, tak ważnego dla myśli Rousseau, a zarazem tak enigmatycznego, wypada zacząć od konstatacji, że autor nigdzie *explicite* jej nie podaje, przez co popularność zyskały sobie w literaturze przedmiotu opinie podobne do tej, którą głosił Bertrand Russell określający Rousseau'wską wolę powszechną „doktryną zarazem ważną i zagmatwaną”<sup>126</sup>. Pisma, w których Rousseau daje wskazówki co do właściwego pojmowania *volonté générale*, to te powstałe po roku 1754. Wówczas to rozpoczął prace nad *Ekonomią polityczną*, gdzie sformułowanie to pada po raz pierwszy. Wyłożone tam koncepcje polityczne niemal w całości korespondują z treścią późniejszej o osiem lat *Umowy społecznej*. Stąd też drugą pracą kluczową dla naszych rozważań jest sama *Umowa społeczna*<sup>127</sup>. Jedynie nieznaczne jej uzupełnienie stanowi rozdział *Emila, czyli o wychowaniu*, gdzie autor przedstawia zarys całokształtu swej filozofii państwa.

W oparciu o powyższe źródła, wiele pokoleń badaczy dochodziło istoty *volonté générale*, definiując ją najróżnorodniej. I tak, przykładowo, Frank Thakurdas pisał, że „wola powszechna jest jednoczącą, konstruktywną, integrującą zasadą zapewniającą ciału politycznemu spójność we wszystkich przejawach jego istnienia”<sup>128</sup>, dla Franza Haymanna była to „maksyma, która dobro wszystkich ludzi przyjmuje za linię kierowniczą”<sup>129</sup>, John MacAdam definiował

<sup>126</sup> B. Russell, *Dzieje filozofii Zachodu*, tłum. T. Banasiak, A. Lipszyc, M. Szczubiałka, Fundacja Aletheia, Wrocław 2001, s. 794.

<sup>127</sup> Jak wiadomo, sama *Umowa społeczna* stanowi swego rodzaju wypis z dzieła obszerniejszego, którego wydanie pod tytułem *Instytucji politycznych* planował Rousseau już od czasu swego pobytu w Wenecji w latach 1743–1744. Dzieło to, o przewidywanej przez autora objętości kilku tomów, ostatecznie nie powstało, gdyż Rousseau, przekonany o swej rychłej śmierci, złożył wyselekcjonowane, najważniejsze jego części w skromną objętościowo całość, zaś resztę spalił (zob. M. Starzewski, *Wstęp*, w: J. J. Rousseau, *O umowie społecznej*, DeAgostini, Warszawa 2002, s. IX–XIX).

<sup>128</sup> F. Thakurdas, *Rousseau and the Concept of the General Will (The Pursuit of an Elusive Concept)*, Minerva Associates (Publications), Calcutta 1976, s. 80.

<sup>129</sup> F. Haymann, *J. J. Rousseau Sozialphilosophie*, Veit & Co., Leipzig 1899, s. 80; cyt. za: A. Peretiatkowicz, *Jan Jakub Rousseau*, s. 177.

ją jako „wołę tego, co leży w interesie wspólnym”<sup>130</sup>, dla Guglielmo Ferrero to „absolut o charakterze religijnym”, który „może być odkryty tylko przez umysł znajdujący się w stanie łaski”<sup>131</sup>, zaś Émile Durkheim określił ją mianem „bezosobowej postaci sił przyrody”<sup>132</sup>. Trudno o definicje bardziej niejednoznaczne i trudniejsze do uzgodnienia. Nic dziwnego, skoro ich autorzy próbowali znaczenie pojęcia w myśli Rousseau tak wielofunkcyjnego, przez niego samego stosowanego w przeróżnych kontekstach, sprowadzić do krótkiej formuły. Nieuchronnie próby te musiały kończyć się nieprecyzyznością pozyskanej w ten sposób definicji bądź sprowadzeniem określanego terminu zaledwie do jednego z przypisywanych mu przez Rousseau znaczeń. Poddajmy zatem analizie określenia i funkcje przypisywane w jego pracach *volonté générale*, aby uniknąć w ten sposób błędu sprowadzenia jej istoty do tylko jednej z wielu możliwych interpretacji.

Jako że brak u Rousseau jasnej definicji woli powszechnej, jej atrybutów trzeba szukać tam, gdzie owo pojęcie się pojawia:

[...] każdy z nas wspólnie oddaje swoją osobę i całą swą potęgę pod naczelne kierownictwo woli powszechnej i traktujemy każdego członka jako niepodzielną część całości<sup>133</sup>.

[...] ciało polityczne jest zatem również istotą moralną mającą wolę; ta zaś wola powszechna, która zawsze zmierza ku zachowaniu i dobrobytowi zarówno całości, jak i każdej części jest źródłem praw, stanowi dla

---

<sup>130</sup> J. MacAdam, *What Rousseau Meant by the General Will*, „Dialogue” 1966–1967, nr 5, s. 147.

<sup>131</sup> G. Ferrero, *Pouvoir. Les génies invisibles de la cité*, Plon, Paris 1943, s. 59; cyt. za: A. Peretiatkowicz, *Jan Jakub Rousseau*, s. 187. Mistyczny charakter woli powszechnej uwypuklali także Harald Höffding (H. Höffding, *Jan Jakób Rousseau. Życie i dzieła*, tłum. Z. Heryng, Bronisław Natason, Warszawa 1900, s. 93) i Jacques Maritain (J. Maritain, *Trzej reformatorzy. Luter – Descartes – Rousseau*, tłum. K. Michalski, Verbum, Warszawa 1935, s. 137–138).

<sup>132</sup> É. Durkheim, *Le „Contrat Social” de Rousseau*, „Revue de Metaphysique et de Morale” 1918, Vol. 25, s. 23.

<sup>133</sup> J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, tłum. A. Peretiatkowicz, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, I, VII, s. 20.

wszystkich członków państwa, w stosunku do nich i do niego samego, wskaźnik tego, co sprawiedliwe i co niesprawiedliwe<sup>134</sup>.

Ciało polityczne, wspólnota, stanowi „istotę moralną”, do której przynależą, niczym części do całości, obywatele. Posiada ono swą wolę – wolę powszechną – decydującą o tym, co sprawiedliwe, zawsze zmierzającą ku „zachowaniu i dobrobytowi zarówno całości, jak i każdej części”. Ciało to jest niepodzielne, nie stanowi zatem prostego agregatu jednostek, ale całość moralną niesprowadzalną do sumy swych części.

[...] wola powszechna jest zawsze słuszna i zmierza ku korzyści ogólnej<sup>135</sup>.

[...] każda jednostka może mieć jako człowiek wolę prywatną przeciwną i odmienną woli powszechnej, którą posiada jako obywatel. Jej interes prywatny może przemawiać inaczej niż interes wspólny<sup>136</sup>.

[...] pierwszą i najważniejszą konsekwencją zasad poprzednio ustalonych jest ta, że jedynie wola powszechna może kierować siłami państwa odpowiednio do celu jego założenia, którym jest dobro wspólne<sup>137</sup>.

[...] często zdarza się różnica między wolą wszystkich a wolą powszechną; ta ostatnia uwzględnia interes wspólny, tamta interes prywatny i jest tylko sumą wól prywatnych<sup>138</sup>.

Wolę powszechną – wyrazicielkę „korzyści ogólnej” i „interesu wspólnego” – trzeba odróżnić od woli prywatnej, wyrazicielki interesu partykularnego. Choć obie mogą koegzystować w człowieku, przemawiając do niego na odmienny sposób, jako obywatel będzie on stosował się wyłącznie do nakazów woli powszechnej.

---

<sup>134</sup> Idem, *Ekonomia*, s. 289.

<sup>135</sup> Idem, *Umowa społeczna*, II, III, s. 28.

<sup>136</sup> Ibidem, I, VII, s. 22.

<sup>137</sup> Ibidem, II, I, s. 26.

<sup>138</sup> Ibidem, II, III, s. 29.

[...] wola powszechna, aby pozostać taką, musi być powszechną zarówno co do przedmiotu, jak i co do swej istoty; [...] powinna pochodzić od wszystkich, aby stosować się do wszystkich; [...] traci swoją prawidłowość naturalną, gdy zmierza do przedmiotu indywidualnego i określonego, bo wówczas, sądząc o rzeczy obcej dla nas, nie mamy żadnej prawdziwej zasady słuszności, która by nimi kierowała<sup>139</sup>.

[...] jeśli cały naród postanawia cokolwiek o całym narodzie, ma na względzie samego siebie. I jeśli wytwarza się stosunek, to tylko jednej strony przedmiotu do drugiej strony tego samego przedmiotu bez żadnego podziału całości. Czyli: przedmiot, o którym się postanawia, jest powszechnością i wola, która postanawia, jest także wolą powszechną<sup>140</sup>.

[...] ponieważ istotą władzy najwyższej jest wola powszechna, niepodobna zrozumieć, jak można być pewnym, że wola prywatna zawsze będzie zgodna z wolą ogółu! Raczej należy przypuścić, że najczęściej będzie wprost przeciwnie; interes bowiem prywatny zawsze dąży do pierwszeństwa, gdy interes powszechny wymaga równości<sup>141</sup>.

Wola jest powszechna, gdy pochodzi od wszystkich członków wspólnoty, jednocześnie do wszystkich się stosując. Nie zmierza do „przedmiotu indywidualnego i określonego”.

[...] postanowienia władzy najwyższej są zawsze aktami woli powszechnej – prawami<sup>142</sup>.

[...] wola jest powszechna albo nie jest. Jest wolą całości ludu albo jej części. W pierwszym przypadku deklaracja tej woli jest aktem zwierzchnictwa i tworzy ustawę; w drugim jest to tylko wola prywatna albo akt rządowy, a co najwyżej jest to rozporządzenie<sup>143</sup>.

---

<sup>139</sup> Ibidem, II, IV, s. 31.

<sup>140</sup> J. J. Rousseau, *Emil*, t. 2, s. 375.

<sup>141</sup> Ibidem, s. 376.

<sup>142</sup> Ibidem.

<sup>143</sup> J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, II, II, s. 27.

[...] umowa społeczna daje ciału politycznemu władzę nad wszystkimi jego członkami; ta właśnie władza, kierowana przez wolę powszechną, nosi, jak powiedziałem, nazwę zwierzchnictwa<sup>144</sup>.

Stanowi ona źródło ustaw. Tracąc atrybut powszechności, ukierunkowując się na przedmiot partykularny, będąc jedynie „wolą części”, a zatem wolą prywatną, jest w najlepszym wypadku źródłem rozporządzeń rządowych. Jako atrybut całej wspólnoty i jej prawodawczy, oddaje jej pełnię władzy nad obywatelami.

[...] potęga ustaw zależy jeszcze bardziej od własnej ich mądrości niż od surowości ich strażników, a wola powszechna największą swą powagę czerpie z rozumu, który ją podyktował<sup>145</sup>.

[...] jeżeli ktokolwiek odmówi posłuszeństwa woli powszechnej, będzie do tego zmuszony przez całe ciało; co nie oznacza niczego innego jak tylko to, że będzie zmuszony do wolności<sup>146</sup>.

[...] bo wola prywatna dąży z natury swej do prerogatyw, a wola powszechna do równości<sup>147</sup>.

Wola powszechna ma swe źródło w rozumie. Obywatele winni podporządkowywać się jej wytworom – ustawom. Życie w zgodzie z nimi jest równoznaczne z wolnością.

Na podstawie powyższych cytatów można pokusić się o ekstrakcję głównych cech woli powszechnej. A zatem: 1) jest ona atrybutem wspólnoty politycznej; 2) miarą tego, co sprawiedliwe; 3) „zawsze zmierza ku zachowaniu i dobrobytowi zarówno całości, jak i każdej części”, kierując się wyłącznie interesem wspólnym; 4) jest źródłem praw, jej deklaracja jest „aktem zwierzchnictwa” i tworzy ustawę; 5) jest przeciwna woli partykularnej (*volonté particulière*) i woli wszystkich (*volonté de tous*); 6) można ją utożsamić z wolą wolną, tj. osoba prawdziwie wolna podąża wyłącznie za nakazami woli po-

<sup>144</sup> Ibidem, II, IV, s. 30.

<sup>145</sup> J. J. Rousseau, *Ekonomia*, s. 296.

<sup>146</sup> Idem, *Umowa społeczna*, I, VII, s. 22.

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



wszechnej; 7) jest racjonalna i 8) zawsze nakierowana na utrzymanie równości prawnej pomiędzy obywatelami. W obliczu owych atrybutów można wyodrębnić trzy płaszczyzny rozumienia terminu *volonté générale*: polityczno-prawną, etyczną i metafizyczną.

W kontekście polityczno-prawnym pod pojęciem woli powszechnej należy rozumieć przekonanie członków wspólnoty co do natury jej dobra, znajdujące wyraz w odpowiednio uchwalonym prawie. Wola powszechna jest tu utożsamiona z każdorazowym efektem stosownej procedury prawodawczej. Jest powszechna zarówno w swej treści, jak i przedmiocie, co oznacza, że by uznać ustawę za realizującą *volonté générale* potrzeba, aby nad jej przyjęciem głosowali wszyscy członkowie wspólnoty, oraz aby jej treść miała charakter abstrakcyjny, skoro akty dotyczące kwestii poszczególnych osób w rozumieniu Rousseau są aktami władzy wykonawczej, nie zaś ustawodawczej. Najprawdopodobniej ta właśnie cecha *volonté générale* – jej powszechność – stanowiła inspirację do słynnych pierwszych dwu zdań *Umowy społecznej*: „pragnę zbadać, czy może istnieć w ustroju społecznym jakaś reguła rządzenia prawowita i pewna, biorąc ludzi takimi, jakimi są, a prawa takimi, jak być mogą. Będę się zawsze starał przy tym badaniu łączyć to, na co prawo pozwala, z tym, co nakazuje interes, aby sprawiedliwość i użyteczność nie zostały rozdzielone”<sup>148</sup>. Złączenie interesu jednostek upatrujących w ustawie gwarancji swego stanu posiadania z dobrem wspólnoty może dokonywać się właśnie dzięki woli powszechnej. To ten filozoficzno-polityczny konstrukt sprawia, że, formalnie nie napotykać żadnych ograniczeń („jak natura daje każdemu człowiekowi władzę absolutną nad wszystkimi jego członkami, tak umowa społeczna daje ciału politycznemu władzę absolutną nad wszystkimi jego członkami”)<sup>149</sup>, władza suwerena natrafia na faktyczną przeszkodę pod postacią interesów obywateli. Dominacja prywaty chroni wspólnotę przed wszelkimi formami tyranii większości<sup>150</sup>. Naturalne czło-

<sup>148</sup> Ibidem, I, s. 11.

<sup>149</sup> Ibidem, II, IV, s. 30.

<sup>150</sup> Dlatego jest w tym kontekście uzasadniona opinia Jürgena Habermasa stwierdzającego, że uznając konieczność powszechności prawodawstwa, Rousseau uniknął problemu legitymacji praw człowieka. „Ponieważ suwerenna wola ludu

wiekowi pragnienie dbałości o dobrobyt własny, przy odpowiednim ułożeniu instytucji politycznych może skłonić jednostki, w innych okolicznościach gotowe poświęcać dobro współobywateli dla własnego, do traktowania ich jako równych sobie<sup>151</sup>. Nikt bowiem nie zgodzi się na ustawę faworyzującą jedną z grup obywateli, skoro nie może być pewien, że kiedyś nie znajdzie się wśród osób przez takie prawo poszkodowanych. Nie mogąc przewidzieć swych przyszłych losów, obywatel biorący udział w procesie ustawodawczym będzie raczej skłonny do bezstronności niż podjęcia próby zadbania o własną korzyść<sup>152</sup>. Dlatego Harald Höffding<sup>153</sup> i Leo Strauss utrzymywali, że wola powszechna stanowi społeczny ekwiwalent *amour de soi* (miłości samego siebie, sprawiającej, że „jednostka pragnie siebie

---

może się wyrazić jedynie w języku powszechnego i abstrakcyjnego prawa, to od początku jest w nią wpisane owo prawo do równych wolności podmiotowych [...]. Dlatego u Rousseau sprawowanie politycznej autonomii nie jest opatrzone zastrzeżeniem przyrodzonych praw; normatywna część praw człowieka należy raczej do trybu realizowania suwerenności ludu” (J. Habermas, *Faktyczność i obowiązki. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, tłum. R. Marszałek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005, s. 117).

<sup>151</sup> Stąd też Walter Runciman i Amartya Kumar Sen stosowali do analiz woli powszechnej teorię gier, interpretując opisywany przez Rousseau akt głosowania jako odmianę gry niekooperatywnej o sumie zerowej, stosując do niej tzw. dylemat więźnia. Zgodnie z nim jednostki, nie znając charakteru decyzji podejmowanych przez współobywateli, będą zmierzały do takiego ułożenia instytucji życia publicznego, aby te przede wszystkim nie mogły okazać się szkodliwe dla nich samych (W. G. Runciman, A. K. Sen, *Games, Justice and General Will*, w: W. G. Runciman, *Sociology in Its Place and Other Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 1970, s. 224–232). Chroniąc tym samym interes własny, ludzie zabiegaliby równocześnie o dobro innych. Charles Taylor określił taki typ dobra wspólnego mianem „zbieżnego”, skoro stanowi ono wspólny mianownik egoistycznych planów życiowych wszystkich obywateli (Ch. Taylor, *Nieporozumienia wokół debaty liberalno-komunitariańskiej*, tłum. P. Rymarczyk, w: *Komunitarianie. Wybór tekstów*, red. P. Śpiewak, Fundacja Aletheia, Warszawa 2004, s. 50–51).

<sup>152</sup> Z polskich badaczy możliwość takiej interpretacji dostrzegł Czesław Porębski (Cz. Porębski, *Umowa społeczna. Renesans idei*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s. 87–91).

<sup>153</sup> H. Höffding, *Jan Jakób Rousseau*, s. 35.

w sposób niepohamowany<sup>154</sup>), drugiego obok *pitié* (litości) motywu działań ludzi w stanie natury, zaś „stanowienie ustaw jest [...] konwencjonalnym substytutem naturalnego współczucia<sup>155</sup>”.

Etyczny wymiar woli powszechniej wiąże to pojęcie z kategoriami dobra wspólnego i interesu wspólnoty. Wedle tej interpretacji Rousseau nie chodzi jedynie o takie ułożenie instytucji politycznych, by ludzie kierowani egoistycznym interesem wzajemnie powściągli się w niepokromionej realizacji pożądań. Rzecz nie w tym, by niczym niehamowane pragnienia skutkowały wyłonieniem spontanicznego ładu, optymalnego i nieuniknionego efektu *bellum omnium contra omnes*. Tezę taką forsował już Bernard Mandeville<sup>156</sup>, którego zdaniem ludzkie wady przyczyniają się do ustanowienia powszechnego dobroby-

---

<sup>154</sup> G. Besse, *Od Jana Jakuba Rousseau do Hegla. Początki „Fenomenologii”*, „Studia Filozoficzne” 1975, nr 1(110), s. 7.

<sup>155</sup> L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, tłum. T. Górski, Instytut Naukowy Pax, Warszawa 1969, s. 260.

<sup>156</sup> Rousseau nie dokonał bezpośredniej krytyki Mandeville'owskiej koncepcji spontanicznego ładu. W *Rozprawie o nierówności* odnosił się do *Bajki o pszczołach* jedynie w kontekście problemu współczucia (J. J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, w: idem, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, s. 173–174). Niemniej jednak w innych fragmentach jego pism można doszukać się sprzeciwu wobec koncepcji Mandeville'a. Przykład może tu stanowić *Nowa Heloiza*: „wielkim błędem ekonomii domowej, tak samo jak publicznej, jest pragnienie zwalczania jednego występku drugim albo utworzenia z nich wagi o równym ciężarze, jak gdyby to, co podkopuje fundamenty porządku, mogło kiedykolwiek służyć do jego ustanowienia” (J. J. Rousseau, *Nowa Heloiza*, tłum. E. Rządowska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kraków 1962, s. 258). Adam Smith dopatrywał się wielu punktów zbieżnych w myśli obydwu tych filozofów, stwierdzając nawet, że *Bajka o pszczołach* stanowiła wcześniejszą, radykalniejszą i bardziej oschłą wersję filozofii społecznej Rousseau (A. Smith, *Essays on Philosophical Subjects*, eds. W. P. D. Wightman, J. C. Bryce, Clarendon Press, Oxford 1980, s. 249). Z kolei Lucio Colletti uważa, że choć myśl Mandeville'a i Rousseau znamionują pewne podobieństwa, to o wyższości tej drugiej przesądza odkrycie przez Rousseau wewnętrznych sprzeczności rozwoju społecznego, możliwych do przezwyciężenia jedynie na drodze odpowiedniego ułożenia instytucji politycznych i edukacji publicznej (L. Colletti, *From Rousseau to Lenin. Studies In Ideology and Society*, NLB, London 1976, s. 195–199; por. J. Malcom, *One State of Nature: Mandeville and Rousseau*, „Journal of the History of Ideas” 1978, Vol. 39, No. 1, s. 119–124).

tu<sup>157</sup>. Nie takie zadanie stawiał przez prawodawcami autor *Umowy społecznej*, pisząc, że „ten, kto podejmuje się organizowania ludu, powinien czuć się na siłach zmienić, że tak powiem, naturę ludzką; przekształcić każdą jednostkę, [...] zmienić ustrój człowieka, aby go wzmocnić; zastąpić byt fizyczny i niezależny, otrzymany przez nas wszystkich z natury, bytem częściowym i moralnym”<sup>158</sup>. Rousseau nie przyświecała idea oświeconego egoizmu jednostek wbrew własnym intencjom dbających o dobro wspólne. Pragnął on przywrócić je tak blisko naturalnej im kondycji, jak to możliwe w egzystencji społecznej, powstrzymać proces moralnej deprawacji tam, gdzie tylko można<sup>159</sup>. Owszem, każdy naród może mieć instytucje skutecznie wymuszające samoograniczenie jednostek, lecz już sama idea takiego ułożenia wspólnoty ma wątpliwą wartość. Cóż w ten sposób zyskamy? Rousseau w swych pierwszych dwu rozprawach (*Rozprawa o naukach i sztukach*, *Rozprawa o nierówności*) diagnozował niedogodności stanu społecznego, by w pismach późniejszych (*Umowa społeczna*, *Emil*) wyłożyć projekt ustroju politycznego pozwalającego ustanowić, parafrazując tytuł książki Jeana Starobinskiego<sup>160</sup>, „przejrzystość w miejsce przeszkód”.

PORÓWNYWANIE SIĘ – oto główne nieszczęście i grzech pierworodny człowieka żyjącego w naszych społeczeństwach. Nieszczęście: człowiek, który się porównuje, jest niezmiennie nieszczęśliwy [...]. Grzech: człowiek, który się porównuje jest zawsze zepsuty lub znajduje się na

<sup>157</sup> B. Mandeville, *Bajka o pszczołach*, tłum. W. Chwalewik, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1957.

<sup>158</sup> J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, II, VII, s. 37; por. B. Baczeko, *Rousseau*, s. 18–19.

<sup>159</sup> „Cokolwiek by mówiono, nie masz już dzisiaj Francuzów, Niemców, Hiszpanów, nawet Anglików; są tylko Europejczycy. Wszyscy mają te same zamiłowania, te same namiętności, te same obyczaje, bo żadnemu narodowi nie nadały narodowego kształtu jakiegoś wyłącznie właściwe mu instytucje. [...] Nadające odmienny kierunek namiętnościom Polaków, a nadacie duszom ich narodowe oblicze, które będzie ich wyróżniało od innych narodów i uniemożliwiło im stąpienie się z nimi, podobanie sobie w nich, wiązanie z nimi [...]. Nad takimi duszami dopiero będzie mogło mieć władzę zastosowane odpowiednio prawodawstwo” (J. J. Rousseau, *Uwagi o rządzie polskim*, tłum. M. Starzewski, w: idem, *Umowa społeczna*, s. 194–195).

<sup>160</sup> J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. Przejrzystość i przeszkoda*.

granicy zepsucia, nie tylko dlatego, że pragnienie stania się pierwszym będzie go prowadziło jak za rękę do popełnienia wszystkich pospolicznych oszustw moralnie naganych, ale jeszcze i z tego powodu, że wymogi konkurencji zmuszą go do pokazania innym takiego obrazu samego siebie, który im się będzie podobał, do schlebiania sobie i do schlebiania innym: jego zewnątrz nie będzie nigdy zgadzać się z jego wewnątrzem, a jego życie pozostanie wiecznym oszustwem<sup>161</sup>.

Owo „porównywanie się”, największe zło egzystencji społecznej, winno zostać stłumione, a jeśli to możliwe – wyeliminowane. Sama zmiana systemu prawodawczego nie wywoła odnowy moralnej. Panowanie woli powszechnej nie dokonuje się bowiem w sferze instytucji, ale wewnątrz obywateli. Ma ono ukrócić ten niezdolny i destrukcyjny dla ludzkiej kondycji stan, gdzie indywidualna widzą w innych jedynie narzędzia realizacji własnych celów. Tu właśnie upatruje się wyjątkowości koncepcji Rousseau, który podjął się pierwszej w nowożytności próby pogodzenia dwu odmiennych tradycji: antycznej wizji wspólnoty, z jej naciskiem na spójność, jedność i harmonię między obywatelami, z których każdy gotów jest do poświęceń w imię dobra wspólnego, oraz tradycji woluntarystycznej, upatrującej źródeł ludzkiego postępowania nie w czynnikach wobec jednostki heteronomicznych, ale w możliwości, a nawet nieuchronności indywidualnego, autonomicznego wyboru<sup>162</sup>. Rzecz w tym, aby „powszechność – nieindywidualizm lub raczej preindywidualizm – czasów antycznych zyskała legitymację poprzez zgodę”<sup>163</sup>.

<sup>161</sup> P. Manent, *Intelektualna historia liberalizmu*, tłum. M. Miszański, Wydawnictwo Arcana, Kraków 1994, s. 101.

<sup>162</sup> Właśnie na fakt autonomiczności wyboru kładzie szczególnie nacisk Andrew Levine, w nim upatrując głównej zbieżności myśli Rousseau i Kanta: „być człowiekiem znaczy być wolnym (autonomicznym); a zatem autonomia ma pierwszeństwo przed wszelkimi innymi celami, których realizacji można by pragnąć” (A. Levine, *The General Will. Rousseau, Marx, Communism*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, s. 58), „autonomia jest BEZCENNA; jej wartość nie ma granic. Nic, włączając pokój i dobrobyt, nie zrekompensuje jej utraty. Każda umowa społeczna ustanawiająca prawowite polityczne instytucje musi przede wszystkim szanować autonomię” (ibidem, s. 56).

<sup>163</sup> Por. P. Riley, *A Possible Explanation of Rousseau's General Will*, „The American Political Science Review” 1970, Vol. 64, No. 1, s. 86–97.

Etyczna interpretacja woli powszechnej jest najbardziej rozpowszechniona wśród badaczy Rousseau. Nic zresztą dziwnego, skoro ona jedna bazuje na tezie o teoretycznej ciągłości jego pism. Krytyka życia społecznego osiemnastowiecznej Europy (*Rozprawa o naukach i sztukach*) oraz następująca po niej eksplikacja genezy upadku moralnego (*Rozprawa o nierówności*) poprzedzają tu w porządku logicznym traktat polityczny (*Umowa społeczna*) i pedagogiczny (*Emil*), mające nieść remedium na dolegliwości etyczne. Postrzegany inaczej niż etycznie, dorobek Rousseau nie daje ująć się w całość, nieuchronnie dzieląc się na części społeczną, polityczną i pedagogiczną, te deskryptywne i te normatywne. Opis ideału wspólnoty ma się wówczas nijak do Rousseau'wskich analiz odmiennych form rządów, tym bardziej zaś do kreślonej na kartach *Emila* drogi indywidualnego doskonalenia.

Analizom moralnego wymiaru woli powszechnej niejednokrotnie towarzyszyły w literaturze przedmiotu odwołania do koncepcji etycznych Immanuel'a Kanta<sup>164</sup>. Takich paralel doszukiwał się zwłaszcza Ernst Cassirer<sup>165</sup>. Stanowisko to napotyka jednak wielu przeciwników, werbujących się zarówno spośród tych, którzy przypisywa-

<sup>164</sup> Zob. S. Ellenburg, *Rousseau and Kant: principles of political right*, w: *Rousseau after 200 years*, s. 3–36; P. Riley, *Will and Political Legitimacy. A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.–London 1982, s. 125–128. Z polskich badaczy próbę takiej komparatystyki podejmował Jakub Kloc-Konkołowicz (J. Kloc-Konkołowicz, *Portret Rousseau. Próba porównania koncepcji „woli powszechnej” z filozofią moralną i historiozofią Kanta*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2000, nr 1/33, s. 39–55).

<sup>165</sup> E. Cassirer, *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, transl. P. Gay, Columbia University Press, New York 1956. Cassirer dostrzegł jednak także i elementy myśli Rousseau niepozwalające posuwać analogii z późniejszą myślą Kanta nazbyt daleko. Mowa tu przede wszystkim o nieobecnych w pismach myśliciela królewieckiego eudajmonizmie: „Rousseau nie był w stanie zerwać teoretycznie z dominującym w osiemnastowiecznej etyce eudajmonizmem. Od samego początku cała jego myśl napędzana była przez problem szczęścia: jej celem było odnalezienie harmonijnej jedności cnoty i szczęścia” (ibidem, s. 70). Eric Weil z kolei stwierdził, że Kant był dużo bardziej spójny w wyciąganiu teoretycznych konsekwencji pism Rousseau niż sam ich autor (E. Weil, *Jean-Jacques Rousseau et sa politique*, „Critique” 1952, No. 8(56), s. 10–11).

nie Rousseau inklinacji kantowskich mają za nieuzasadnione<sup>166</sup>, jak i tych, których zdaniem skłonności prekantowskie były w tym przypadku dużo słabsze od prehegłowskich. Ci ostatni częstokroć mieli skłonność rozumieć wolę powszechną na sposób metafizyczny.

Metafizyczny wariant interpretacyjny woli powszechnej prezentują ci badacze, którzy doszukali się w pismach Rousseau załączków dziewiętnastowiecznych koncepcji idealizmu obiektywnego. Autor *Umowy społecznej* miałby wedle nich przypisać atrybut istnienia (rozumianego jako analogon egzystencji ludzkiej) tworom ponadjednostkowym, jak naród czy państwo<sup>167</sup>. Badacze owi szczególną wagę przypisują sformułowaniu Rousseau o państwie rządzonym wolą powszechną jako o „ciele moralnym i zbiorowym” (*corps moral et collectif*). W *Umowie społecznej* czytamy bowiem: „ten akt zrzeszenia tworzy natychmiast, w miejsce prywatnej osoby każdego kontrahenta, ciało moralne i zbiorowe, które złożone jest z tyłu członków, ile zgromadzenie liczy głosów, które uzyskuje przez ten akt swoją jedność, swoje ja wspólne, swoje życie i swą wolę”<sup>168</sup>.

Takie pojmowanie *volonté générale* można za Antonim Peretiatkowiczem<sup>169</sup> określić supraempirycznym. Akt konstytuujący wspólnotę polityczną wspartą na nakazach woli powszechnej utożsamia się tu z powołaniem do życia bytu nowego, bardziej duchowego niż ma-

---

<sup>166</sup> Zob. J. MacAdam, *What Rousseau Meant by the General Will*, s. 149–151, gdzie autor słusznie zauważa, że nie do pogodzenia z istotą kantyzyzmu jest obecne u Rousseau pragnienie złączenia tego, co nakazuje interes, z tym, co nakazuje wola.

<sup>167</sup> J. P. Plamenatz, *Consent, Freedom and Political Obligation*, Oxford University Press, Oxford 1968, s. 31. Takie metafizyczne postrzeganie wspólnoty nie powinno być mylone ze zwykłym organicyzmem, co czyni choćby Władysław Stankiewicz (W. J. Stankiewicz, *Niezbędność teorii politycznej. Klasyczne pojęcia w dobie relatywizmu*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 2003, s. 38).

<sup>168</sup> J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, I, VI, s. 20. Zresztą już samo użycie sformułowania „wola powszechna”, twierdzi Riley, bazując na sprzeczności pomiędzy pojęciami woli, jako z definicji subiektywnej, i powszechności sugeruje zasadność poszukiwania istoty, której takową wolę można przypisać (P. Riley, *General Will Before Rousseau*, s. 87; por. J. N. Shklar, *Men and Citizens. A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1969, s. 165, 193).

<sup>169</sup> A. Peretiatkowicz, *Jan Jakub Rousseau*, s. 184.

terialnego, o którym można jedynie powiedzieć, że ma wolę (jest nią wola powszechna) i ciało<sup>170</sup> (pod postacią instytucji politycznych). Nie miałyby on być tylko „rozumowym tworem” obywateli, ale wykazywać egzystencjalną niezależność od ich mniemań. Za słusnością takiej interpretacji zdają się przemawiać te fragmenty *Umowy społecznej*, gdzie czytamy, że

[...] gdy wreszcie państwo, zbliżając się do upadku, istnieje już tylko jako forma zwodnicza i próżna, kiedy więź społeczna zerwana jest we wszystkich sercach, [...] wtedy wola powszechna milknie, a wszyscy, kierując się ukrytymi motywami, nie wypowiadają się już jako obywatele, jak gdyby państwo nigdy nie istniało; zaś pod fałszywym mianem ustaw uchwalone są niesprawiedliwe rozporządzenia, zabezpieczające partykularne interesy.

Czy wynika stąd, że wola powszechna jest zniszczona lub skażona? Nie; ona jest zawsze stała, niezmienna i czysta, ale podporządkowana innej, biorącej nad nią górę<sup>171</sup>.

*Volonté générale* jest niezależna od mniemań obywateli na temat natury dobra wspólnego. Bez względu na to, czy działają oni z myślą o interesie własnym, czy wspólnoty, wola powszechna jest niezmienna, co można rozumieć dwojako: po pierwsze, zawsze istnieje stanowisko wyrażające najlepiej pojęty interes wspólnoty, choć nie zawsze podzielają je obywatele, lub, po drugie, podmiot moralny, którego atrybutem jest wola powszechna, istnieje niezależnie od ich mniemań i działań. Badacze interpretujący wolę powszechną metafizycznie skłaniają się ku temu drugiemu rozwiązaniu. Tak pojmowana

<sup>170</sup> Rousseau opisywał w *Umowie społecznej* składniki ciał politycznych: „każde wolne działanie posiada dwie przyczyny, powodujące jego powstanie: jedną moralną, mianowicie wolę określającą działanie, drugą fizyczną, mianowicie możliwość jego wykonania [...]. Organizm polityczny ma te same czynniki – tu także rozróżnia się siłę i wolę; tę ostatnią pod nazwą władzy ustawodawczej, tamtą pod nazwą władzy wykonawczej. Niczego nie przeprowadza się lub nie powinno się przeprowadzać bez ich udziału” (J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, III, I, s. 48; por. idem, *Ekonomia*, s. 288–289).

<sup>171</sup> Idem, *Umowa społeczna*, IV, I, s. 82. Podobne sformułowania pojawiają się w tzw. rękopisie genewskim *Umowy społecznej* (idem, *O społeczności powszechnej rodzaju ludzkiego*, tłum. B. Strumiński, w: idem, *Umowa społeczna*, s. 167–177).



wspólnota nie miałyby być prostym agregatem jednostek, jak suponowali prekursorzy i reprezentanci liberalizmu klasycznego. Nie na miejscu są tu ich atomistyczno-mechanicystyczne<sup>172</sup> wizje społeczeństwa. Bardziej adekwatne jest podejście organicystyczne<sup>173</sup>, skupione na zależnościach łączących członków wspólnoty, w niej samej upatrujące żyjącego ciała.

Metafizyczne pojmowanie woli powszechnej jest najbardziej kontrowersyjne spośród wymienionych powyżej, toteż uwzględnia je stosunkowo niewielka liczba badaczy. Przypisywanie Rousseau tak jednoznacznie preheglowskich inklinacji nakazuje niektórym widzieć w nim zwolennika absolutnej władzy państwa nad

<sup>172</sup> Na uwagę zasługuje tu rozróżnienie Levine'a na cztery możliwe normatywne użycia terminu „indywidualizm”, a mianowicie: 1) metodologiczno-atomistyczny, 2) substancjalno-atomistyczny, 3) jako interesowność (*welfarism* – ten trudny do przełożenia na język polski termin użyty przez Levine'a on sam definiuje jako „przekonanie, że przy rozpatrywaniu wyjaśnień »racjonalnego wyboru« lub ocen normatywnych musi być brany pod uwagę wyłącznie dobrobyt (*welfare*)” (A. Levine, *The General Will*, s. 21). Wcześniej terminu tego użył Sen: A. Sen, *Utilitarianism and Welfarism*, „Journal of Philosophy” 1979, Vol. 76, s. 463–489) oraz 4) egoizm (A. Levine, *The General Will*, s. 29): „zgodnie z (1), postrzegana atomistycznie jednostka stanowi punkt wyjścia teorii moralnej, społecznej i politycznej. Według zwolenników (2), jednostki szacują alternatywne działania JAK GDYBY wiązały się one z innymi ludźmi jedynie zewnętrznie [...]. Orędownicy (3) uznają jedynie interesy zorientowane na zysk (*welfare interests*). Zgodnie z (4), jednostki biorą pod uwagę jedynie realizację własnego zysku. (1) wymaga, by instytucje społeczne i polityczne realizowały interesy jednostek; wedle (2) interesy prywatne są źródłowo niezależne; wedle (3) owe niezależne interesy zawsze są zorientowane za zysk; zaś wedle (4) zawsze sprowadzają się one do dbałości o siebie” (ibidem). Levine zaznacza przy tym, że Rousseau „zakłada (1), łączy (1) z (2), wówczas opisuje wyłonienie (4), zaś nie wprost także (3). Jego pojęcie woli powszechnej wyłożone w *Umowie społecznej* stanowi »rozwiązanie« problemu powodowanego przez (4)” (ibidem, s. 29–30). Tak więc zdaniem Levine'a, Rousseau przyjmuje, że ostateczny przedmiot filozofii politycznej stanowią jednostki, łączy tę tezę z woluntarystycznym twierdzeniem, że w swych wyborach są one niezdeterminowane otoczeniem społecznym, następnie w *Rozprawie o nierówności* przedstawia narodziny miłości własnej (*amour propre*), upatrując w niej naczelnego motoru wszystkich ludzkich działań. Taki obraz myśli Rousseau, zwłaszcza zaś założenie nieuchronnie egoistycznego charakteru ludzkich działań, pozbawia wolę powszechną wszelkiego komponentu etycznego.

<sup>173</sup> J. J. Rousseau, *Ekonomia*, s. 288–289. Por. P. V. Conroy, Jr., *Rousseau's Organic State*, „South Atlantic Bulletin” 1979, Vol. 44, No. 2, s. 1–13.

obywatelami i stawiać w jednym rządzie z opacznie niekiedy rozumianymi Heglem i Bosanquetem<sup>174</sup>. Większość badaczy uznaje tego typu twierdzenia za zupełne nieporozumienie. Robert Derathé trafnie zauważył<sup>175</sup>, że Rousseau nie mógł dysponować pojęciem państwa jako bytu transcendującego indywidua. Koncepcja „osoby moralnej”, główny argument zwolenników heglizmu Rousseau, pojawiła się na długo przed publikacją *Umowy społecznej* w pismach Hobbesa<sup>176</sup> i Samuela Pufendorfa<sup>177</sup>, nie niosąc tam wszakże konotacji transcen-

<sup>174</sup> Prym można tu przypisać tzw. liberalom antytotalitytnym, m.in. Hannah Arendt: „Rousseau traktował swoją metaforę poważnie i na tyle dosłownie, że pojmował naród na podobieństwo ciała, kierowanego przez jedną wolę, która – jak w przypadku jednostki ludzkiej – również może w każdej chwili zmienić kierunek, nie tracąc tożsamości” (H. Arendt, *O rewolucji*, tłum. M. Godyń, Czytelnik, Warszawa 2003, s. 92) oraz Talmonowi: „ostatecznie wola powszechna jest według Rousseau czymś podobnym prawdom matematycznym lub Platońskim ideom. Ma ona swą własną, obiektywną egzystencję, niezależnie od tego czy jest dostrzegana czy nie” (J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarianism*, s. 41). Z polskich autorów taką opinię podziela m.in. Stankiewicz (W. J. Stankiewicz, *Niezbędność teorii politycznej*, s. 40–42).

<sup>175</sup> Frank Thakurdas wskazał (F. Thakurdas, *Rousseau and the Concept of the General Will*, s. 280), że na długo przed Derathé pogląd ten wyraził Otto Friedrich von Gierke w swojej pracy poświęconej zagadnieniu prawa naturalnego (O. F. von Gierke, *Natural Law and Theory of Society*, transl. E. Barker, Vol. 1–2, Cambridge University Press, Cambridge 1934).

<sup>176</sup> W *Lewiatanie* czytamy, że: „the only way to erect such a common power, as may be able to defend them from the invasion of foreigners [...], is, to confer all their power and strength upon one man, or upon one assembly of men, that may reduce all their wills, by plurality of voices, unto ONE WILL: which s as much to say, to appoint one man, or assembly of men to bear their person [...]. This is more than consent, or concord; it is REAL UNITY OF THEM ALL, in one and the same person, made by covenant of every man with every man [...]. This done, the MULTITUDE SO UNITED IN ONE PERSON is called »commonwealth«, in Latin *civitas* (T. Hobbes, *Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil*, George Routledge and Sons, London 1887, s. 84; podkr. J. G.). W twierdzeniu Hobbesa o złączeniu wielu osób w całość zwaną dalej republiką, owa jedność nie oznacza, że jednostki lub ich wole tracą swą odrębność na rzecz nowopowstałego ciała politycznego, a jedynie, że scedowują na jego rzecz swoje prawa (zob. D. Copp, *Hobbes on Artificial Persons and Collective Actions*, „Philosophical Review” 1980, Vol. 89, s. 579–606).

<sup>177</sup> S. Pufendorf, *De Iure Naturae et Gentium Libri Octo*, Londini Scanorum 1672, VII. 2, 13–14, s. 886: „Persona moralis composita, cuius voluntas, ex plurium

dentnych<sup>178</sup>, a będąc zaledwie abstrakcyjnym określeniem wspólnoty jako agregatu jednostek. Brak jest przekonujących dowodów na to, że także Rousseau'wska „osoba moralna” miała oznaczać coś innego, niż określenie grupy ludzi skupionych we wspólnocie politycznej. Zaznaczmy jednak od razu, że nie powinno to pociągać za sobą przypisania Rousseau atomistycznej<sup>179</sup> wizji relacji międzyludzkich. Przeciwnie, wspólnota pozostaje żywym ciałem, którego członki (obywatele) współpracują na rzecz dobrobytu całości, wypełniając przypisane im obowiązki. Metafizyczność woli powszechniej może wskazywać co najwyżej na wspólnotę jako zbiorowość złączoną szczególnym rodzajem więzi – przekonaniem o istnieniu dobra wspólnego, którego realizacja pokrywa się z interesem patrykularnym obywateli.

Z wymienionych powyżej sposobów pojmowania woli powszechniej ostatni, metafizyczny, słusznie odrzuca się więc jako powielający błąd anachronizmu. Dwa pozostałe, polityczno-prawny i etyczny, winno się rozpatrywać łącznie, jako momenty tego samego zjawiska percywowanego z różnych punktów widzenia<sup>180</sup>. W przeciwnym razie obraz miejsca zajmowanego przez *volonté générale*

pactis implicita & unita, pro voluntate omnium habetur”. Por. Q. Skinner, *Liberty Before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, s. 4.

<sup>178</sup> R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1970, s. 397–410. Podobnie uważa John MacAdam uznający pojęcie *être moral* za bezpośrednie zapożyczenie od prawnonaturalistów siedemnasto- i osiemnastowiecznych (J. MacAdam, *What Rousseau Meant by the General Will*, s. 144–145). Z polskich badaczy pogląd ten podziela Tomasz Żyro (T. Żyro, *Wola polityczna*, s. 246, 341–342).

<sup>179</sup> Riley rozróżnia w tym kontekście wyraźnie między indywidualizmem, partykularyzmem i powszechnością woli, stwierdzając, że „powszechność wyklucza PARTYKULARYZM; nie zaś INDYWIDUALIZM; u Rousseau jednostka może i powinna mieć wołę powszechną” (P. Riley, *General Will Before Rousseau*, s. 249).

<sup>180</sup> Rozróżnienia dwu typów woli powszechniej dokonał także Faguet (É. Faguet, *Rousseau penseur*, s. 345–236). Określił je mianem woli powszechniej powszechniej (*volonté générale générale*) i woli powszechniej partykularnej (*volonté générale particulière*). Atrybutem pierwszej jest niezmienność i nakierowanie na dobro wspólne. Druga to ta ucieleśniana w poprawnie uchwalonym prawodawstwie. Nie muszą one jednak iść w parze, skoro ta druga może być omylna. Wola powszechna partykularna Fagueta zdaje się odpowiadać przyjętemu tutaj jej rozumieniu polityczno-prawnemu, zaś powszechna powszechna – jej interpretacji metafizycznej.

w myśli Rousseau stanie się nazbyt uproszczony i nieadekwatny. Postrzegana wyłącznie w kontekście polityczno-prawnym, wola powszechna jawi się albo jako każdorazowy wynik głosowania obywateli, jeśli tylko podjęto je w sprzyjających warunkach instytucjonalnych<sup>181</sup>, albo jako środek niewolenia woli jednostkowych, stopienia ich w jedno w tyglu *volonté générale*. Podobnie rzecz się ma z jej wymiarem etycznym. Widziana wyłącznie jako ideał egzystencji społecznej, z pominięciem roli, jaką w życiu wspólnoty odgrywają instytucje polityczne i *quasi*-polityczne, może ona znajdować zastosowanie jedynie w analizach tzw. złotego wieku ludzkości – najszcześniejszego okresu w dziejach człowieczeństwa, kiedy to pozytywne cechy koegzystencji nie zostały jeszcze zaprzepaszczone wynalazkiem własności i specjalizacji procesu twórczego<sup>182</sup>. Okres późniejszy, po „drugim przewrocie” spowodowanym wynalazkiem rolnictwa i metalurgii, to już niekończące się pasmo ludzkich cierpień. By je uciąć, niezbędne jest ustanowienie społeczności rządzonej nakazami woli powszechnej. Tego zaś nie sposób dokonać bez wsparcia odpowiednich instytucji. „Obywateli się tworzy, nie rodzą się sami”<sup>183</sup>. Projekt Rousseau ma więc przede wszystkim charakter pedagogiczny. Jego celem jest wykształcenie obywatela skłonnego podporządkowywać swą wolę interesowi wspólnoty, tak by przez pojednanie z nią odzyskał utracony spokój ducha<sup>184</sup>.

---

<sup>181</sup> Stąd też spotykana niekiedy radykalnie liberalno-demokratyczna interpretacja Rousseau (m.in. M. Ostrowski, *Ogród pana Rousseau*, „Niezbędnik inteligenta. Bezpłatny dodatek tygodnika »Polityka«”, nr 25(2509), 25 czerwca 2005 roku, s. 10–14).

<sup>182</sup> J. J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, s. 196–197.

<sup>183</sup> J. W. Chapman, *Rousseau – Totalitarian or Liberal*, Columbia University Press, New York 1956, s. 60.

<sup>184</sup> Jeszcze jedną kwestię należy tu, choćby skrótowo, poruszyć. Chodzi o fakt stosowania przez Rousseau pojęcia woli powszechnej nie tylko do całego *corps politique*, ale też do jego poszczególnych części. Przeciwnieństwem woli powszechnej (o czym będzie jeszcze mowa) jest wola partykularna skierowana ku realizacji interesu własnego. Przysługuje ona przede wszystkim jednostkom (skoro „z natury” zmierzają one do własnej korzyści), lecz nie tylko im. Własną (tzn. nakierowaną na interes własny) wolę mają także grupy jednostek, jak choćby partie polityczne czy też inne stowarzyszenia obywateli. Można przypisać im wole

## Wola powszechna a prawo naturalne

Prawa! Gdzież one są? Kto je szanuje? Wszędzie, jak sam widziałeś, pod płaszczykiem prawa panoszy się tylko prywatna i ludzkie namiętności! Lecz istnieją niezmiennie i wieczne prawa natury, ładu. One zastępują mędrcom pisane prawa ludzkie. Są one wyrte w głębi serca, w sumieniu i rozumie mędrca. Im tylko on ulega – i jest wolny<sup>185</sup>.

Dla pełnego zrozumienia roli ogrywanej przez wolę powszechną w myśli Rousseau niezbędne jest ustalenie, czy nie stanowi ona zaledwie modyfikacji dotychczasowych teorii jurnaturalnych, zaś jeśli jest koncepcją nową, to co odróżnia ją od wcześniejszych ujęć prawa na-

---

partykularne (zorientowane na realizację dobra danego stowarzyszenia) w odniesieniu do *volonté générale* wspólnoty, ale powszechnie (gdyż niepodporządkowane egoistycznym pragnieniom jednostek) w odniesieniu do swych członków. W *Umowie społecznej* zostaje w tym kontekście poddana analizie wola urzędnika państwowego: „[...] możemy odróżnić w osobie urzędnika trzy zasadniczo odmienne wole: po pierwsze – wolę własną jednostki, zmierzającą tylko do korzyści osobistej; po drugie – wolę wspólną urzędników, uwzględniającą jedynie korzyści panującego, którą można nazwać wolą ciała i która jest powszechna w stosunku do rządu, a prywatna w stosunku do państwa, którego część stanowi rząd; po trzecie – wolę ludu, czyli wolę zwierzchnią, która jest powszechna w stosunku do państwa, rozpatrywanego jako całość, jak też w stosunku do rządu, rozpatrywanego jako część całości” (J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, III, II, s. 52–53; por. idem, *Emil*, t. 2, s. 378; idem, *Ekonomia*, s. 290–291). Stąd też w literaturze anglosaskiej zdarza się określanie mianem *General Will* woli powszechnej wspólnoty, zaś *general will* – tej właściwej pomniejszonym stowarzyszeniom. Polscy badacze nie powielają tego rozróżnienia. Także i w tej rozprawie owa dystynkcja nie będzie używana. Dlatego za każdym razem, gdy zostanie tu użyty termin „wola powszechna” będzie odnosił się do wspólnoty politycznej jako całości. Wybór ten można uzasadnić co najmniej dwojako. Po pierwsze, troską o przejrzystość wywodu – skoro dotychczasowy dorobek komentatorski zazwyczaj podobnych innowacji nie uwzględniał, rzetelność nazywałaby przy każdorazowym przywołaniu dzieł badaczy wyjaśnienia, którą z tych dwu rodzajów woli powszechnej mieli oni w konkretnym przypadku na myśli. Po drugie zaś, zagadnienie woli powszechnej prywatnej w stosunku do państwa (anglosaskiej *general will*) nie stanowi zasadniczego przedmiotu rozważań Rousseau. Zdaje się zatem, że ewentualne korzyści uwzględniania rozróżnienia na „Wolę Powszechną” i „wolę powszechną”, nie przeważają zagrożeń i niedogodności wynikających z jego przyjęcia.

<sup>185</sup> J. J. Rousseau, *Emil*, t. 2, s. 391.

turalnego. Zagadnienie to doczekało się już wielu interpretacji<sup>186</sup>, z których zdecydowana większość niestety sprowadzała się do pomieszania woli powszechnej z prawem naturalnym<sup>187</sup>. Należyte rozpatrzenie tej kwestii będzie wymagać od nas uprzedniej analizy znaczenia przypisywanego przez Rousseau kategorii natury. Zdaje się, że można mówić w tym kontekście o dwojakiej definicji zarówno samej natury, jak i prawa natury: historycznym i normatywnym<sup>188</sup>.

Historyczne rozumienie natury przybiera postać deskryptywną, odnosząc się do hipotetycznego stanu natury, przedspołecznego okresu egzystencji ludzkiej. Użyte w tym kontekście nie niesie ze sobą treści deontologicznych. Opisuje szczęśliwy okres człowieczeństwa, który jednak bezpowrotnie przeminął. Na opis ten składają się dwa główne elementy: obraz relacji międzyludzkich i, co ważniejsze, samej jednostki, a więc jej psychologiczne ujęcie ze szczególnym

<sup>186</sup> Problematyka ta pojawiała się również przy próbach określenia wkładu Rousseau w teorię praw człowieka (P. Hayden, *The Philosophy of Human Rights: Readings in Context*, Paragon House Publishers 2001).

<sup>187</sup> Zob. R. Tokarczyk, *Klasyki praw natury*, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1988, s. 258–259. Autor nie może zdecydować się między przyjęciem racjonalistycznej a empirycznej wykładni prawa naturalnego w filozofii Rousseau. Pierwsza nakazuje mu upatrywać źródeł *jus naturae* w rozumowym charakterze nakazów woli powszechnej, druga – w rzekomej egzystencji człowieka w stanie natury. Sam Roman Tokarczyk uznaje nieuchronność wahania między tymi dwiema alternatywami jako skutek dwoistego charakteru człowieka w pismach autora *Umowy społecznej*: „tradycyjnego” i „nowatorskiego”.

<sup>188</sup> Podział ten pokrywa się z dwoma z trzech wymienionych przez Otfrieda Höffego znaczeń terminu „natura”: deskryptywnym i moralnym (obok nich Höffe uwzględnia jeszcze rozumienie teleologiczne – O. Höffe, *Sprawiedliwość polityczna. Podstawy krytycznej filozofii państwa i prawa*, tłum. J. Merecki SDS, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s. 88–93 – co czyni także Małgorzata Łukasiewicz – M. Łukasiewicz, *Rousseau i Fichte. Dwie koncepcje kultury*, „Archiwum Filozofii i Myśli Społecznej” 1984, t. 30, s. 24). Peretiatkowicz wprowadził w tym kontekście rozróżnienie pomiędzy pojęciami „prawa natury” i samej „natury”, wyróżniając mianowicie „realistyczne” i „normatywne” znaczenie „prawa natury” (A. Peretiatkowicz, *Jan Jakub Rousseau*, s. 85) oraz „pomocniczy” (jako „forma, która syntetyzuje właściwości człowieka uznane za dodatnie z punktu widzenia naczelnych wartości społeczno-moralnych”), „realistyczny”, „normatywny” i „przejściowy” („służy bowiem za narzędzie rozumowe w rozważaniach Rousseau’a tylko dopóty i tylko o tyle, o ile osiąga swój zasadniczy cel etyczno-społeczny”) charakter pojęcia „natury” (ibidem, s. 73–74).

uwzględnieniem stosunku emocjonalnego do otoczenia. Ten wariant pojmowania natury jest obecny zwłaszcza w *Rozprawie o nierówności*.

W przeciwieństwie do deskryptywego, normatywne pojmowanie natury pełni funkcje ściśle deontologiczne. Rousseau posługuje się nim, chcąc dać wyraz potrzebie reformy stosunków społecznych ustanawiającej możliwie „najnaturalniejszą” egzystencję ludzką (takie rozumienie dominuje w *Umowie społecznej* i *Ekonomii politycznej*, ale napotykamy je także w *Emilu* i w *Nowej Heloizie*<sup>189</sup>) lub odpowiedniemu ukształtowaniu indywidualnej osobowości (*Emil*). Jako normatywne należy przede wszystkim postrzegać te określenia natury ludzkiej, które będąc charakterystyczne dla stanu egzystencji społecznej, są pozbawione odniesień do stanu natury.

Sam Rousseau nie precyzował relacji łączących obie te wizje natury. Częstokroć przybierały one dość skomplikowaną postać, niekiedy wzajemnie się uzupełniając – jak w przypadku polemik Rousseau z Grocjuszem, Hobbesem, Spinozą czy Lockiem<sup>190</sup>. Krytykując wysuwaną przez dwu pierwszych tezę o dopuszczalności aktu oddania się w niewolę, autor *Umowy społecznej* stwierdzał, że

[...] zrzec się swej wolności, to znaczy zrzec się swego człowieczeństwa, praw ludzkości, nawet swych obowiązków. Nie może istnieć żadne wynagrodzenie dla tego, kto się zrzeka wszystkiego. Takie zrzeczenie się jest sprzeczne z naturą człowieka i oznacza odebranie wszelkiej moralności swoim czynom, odejmując wolność swojej woli. Wreszcie jest to układ

---

<sup>189</sup> Zob. R. Polin, *La politique de la solitude*, s. 120–121; M. Błaszke, *Granice egalitaryzmu. Społeczeństwo Clarena z Nowej Heloizy*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1993, t. 38; J. Grygieńć, *Autonomia, irracjonalizm i wspólnota. Szkic o filozoficzno-politycznych wymiarach „Nowej Heloizy” J.-J. Rousseau*, „Dialogi Polityczne” 2009, nr 11, s. 299–319.

<sup>190</sup> Niejednokrotnie wikłających Rousseau w sprzeczności, jak choćby przy jednoczesnym uznaniu prawa silniejszego za „najbardziej nienaruszalne prawo natury” (J. J. Rousseau, *Uwagi o rządzie polskim*, s. 265) i stwierdzeniu, że siła nigdy nie tworzy prawa, skoro prawa zobowiązują zawsze, siła zaś jedynie tak długo, jak nie napotyka innej, większej od siebie (idem, *Umowa społeczna*, I, III, s. 13–14).

bezzasadny i sprzeczny, by z jednej strony istniała władza bezwzględna, z drugiej posłuszeństwo bez granic<sup>191</sup>.

Uwagę zwraca tutaj akceptacja istnienia naturalnej człowiekowi racjonalności wykluczającej transakcje, w których pewne straty przewyższają domniemane korzyści. Niemożliwa jest umowa nieniosąca zysków zawierającym ją stronom, „prawo niewoli nie istnieje dlatego, że nie jest prawowite, ale dlatego, że jest niedorzeczne, niczego nie oznacza”<sup>192</sup>. Rousseau sugeruje więc, że nakazy przyrodzonej człowiekowi racjonalności (nieistniejącej wszakże w stanie natury) muszą powstrzymać go przed świadomym działaniem na własną niekorzyść, zaś w razie dokonania takiego aktu unieważniają płynące z niego zobowiązania.

Mimo tak nieprecyzyjnej definicji natury zdaje się, że co najmniej jedna z tez dotyczących relacji łączących ją z wolą powszechną znajduje w pismach Rousseau poparcie wystarczające dla jej akceptacji. Zgodnie z nią nie istnieje możliwość ekstrapolacji hipotetyczno-historycznego stanu natury na normatywne ujęcie instytucjonalnej struktury państwa i społeczeństwa: „jeżeli powiemy, czym jest prawo natury, nie będziemy jeszcze wiedzieć, czym jest prawo państwa”<sup>193</sup>. Z tego, jak ludzie egzystowali w przedspołecznym okresie pokoju i niewinności, nie wynika jeszcze, jak winny być urządzone dzisiejsze społeczeństwa<sup>194</sup>. Owszem, niektóre fragmenty pism Rousseau zdają się dopuszczać taką ekstrapolację, choć przez długi okres była ona negowana przez większość badaczy. Zmianę stanowiska w tej kwestii zapoczątkowała klasyczna już praca Derathégo

---

<sup>191</sup> Idem, *Umowa społeczna*, I, IV, s. 15.

<sup>192</sup> Ibidem, I, IV, s. 17.

<sup>193</sup> Ibidem, II, VI, s. 35; por. J. J. Rousseau, *Ekonomia*, s. 287: „jeśli głos natury jest najlepszym z doradców, jakiego może służyć dobry ojciec, by należycie wypełniać swe obowiązki, to dla sprawującego rządu w państwie jest to przewodnik fałszywy, który od obowiązku bezustannie usiłuje go odwieść i wcześniej czy później albo jego, albo państwo doprowadzi do zguby, o ile nie powstrzyma go cnota”.

<sup>194</sup> Zob. idem, *List do d'Alemberta o widowiskach*, tłum. W. Bienkowska, w: idem, *Umowa społeczna*, s. 350; idem, *Lettre de J.-J. Rousseau a M. Philopolis* [MS. Neuchâtel, 1836], w: idem, *The Political Writings*, Vol. 2, s. 221–223.



*Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*<sup>195</sup>. Tezę tego badacza powtórzył później w *Rousseau and the Modern State* Alfred Cobban<sup>196</sup>. Obydwaj utrzymywali, że można dopatrzeć się ciągłości między domniemanym stanem natury a stanem społecznym. Na jakiej zasadzie, skoro *l'homme naturel* tak bardzo różnił się od człowieka społecznego? Otóż to samo prawo natury, pierwotnie regulujące ludzkie działania przez instynkty, w społeczeństwie przybiera postać praw rozumu<sup>197</sup>. Derathé tezę tę wspierał cytatami z pism Rousseau<sup>198</sup>, z których szczególne miejsce przypada *Réponse a une Lettre Anonyme dont le contenu se trouve en Caractere Italique dans cette*

<sup>195</sup> R. Derathé, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, s. 155–160. Inspirację do owej tezy Derathé czerpał z opublikowanego na długo wcześniej artykułu Franza Haymanna, zdecydowanie oponującego pozytywistycznemu odczytaniu woli powszechnej (F. Haymann, *La loi naturelle dans la philosophie politique de J. J. Rousseau*, „Annales” 1943–1945, Vol. 30, s. 65–109).

<sup>196</sup> A. Cobban, *Rousseau and the Modern State*, Archon Books, London 1964, s. 76. Co ciekawe, kilkanaście stron wcześniej autor ten zdaje się wyznawać pogląd całkiem przeciwny, pisząc, że „kiedy już powstaje państwo przestają obowiązywać prawa naturalne: nie ma miejsca dla Deklaracji Praw Człowieka w państwie Rousseau” (ibidem, s. 63).

<sup>197</sup> Co stanowiło powód ataku na koncepcję stanu natury Hobbesa, błędnie szukającego obrazu człowieka pierwotnego w obywatelach siedemnastowiecznych państw (J. J. Rousseau, *L'état de la guerre* [MS Neuchâtel, 7856], w: idem, *The Political Writings*, Vol. 2, s. 306–307).

<sup>198</sup> I tak w *Umowie społecznej* autor pisze, że „należy więc dobrze rozróżnić odnośne prawa obywateli i zwierzchnika oraz obowiązki, jakie mają spełniać pierwsi w charakterze poddanych, od prawa naturalnego, które im przysługuje jako ludziom” (idem, *Umowa społeczna*, II, IV, s. 30), w *Emiliu*, że „na dnie duszy wyryta jest wrodzona zasada cnoty i sprawiedliwości i według niej, wbrew nieraz własnym przekonaniom, sądzimy czyny swoje oraz bliźnich jako złe i dobre” (idem, *Emil*, t. 2, s. 121; por. idem, *Listy moralne*, tłum. M. Pawłowska, w: idem, *Umowa społeczna*, s. 580, 584–585; idem, *List do arcybiskupa de Beaumont*, tłum. H. Rosnerowa, w: idem, *Umowa społeczna*, s. 611–612), w *Uwagach o rządzie polskim*, że „prawo natury to święte prawo niepodlegające przedawnieniu, przemawiające do serca i rozumu człowieka” (idem, *Uwagi o rządzie polskim*, s. 210–211; por. ibidem, s. 241, 248), zaś w *Nowej Heloizie*, poza opisem społeczności rządzonej nakazami natury przedstawionym w liście X (część IV) do milorda Edwarda (J. J. Rousseau, *Nowa Heloiza*, s. 232–269) dostarcza dowodów „naturalności” instytucji małżeństwa (część II, list II).

*Réponse*<sup>199</sup>, gdzie na pytanie: „Czy uznaje Pan istnienie w państwie władzy wyższej niż ta suwerena?”, Rousseau odpowiada: „Uznaję za takowe jedynie trzy: po pierwsze władzę Bożą (*l'autorité de Dieu*), później prawo naturalne płynące z konstrukcji samego człowieka, później zaś honor”<sup>200</sup>.

Jednak częstokroć cytaty to jedno (wszakże nie brakuje w pracach Rousseau także i tych dowodzących tezy przeciwnej<sup>201</sup>), zaś spójność wyводу to drugie. By sprostać także jej wymogom, przywołuje Derathé Rousseau'wską wizję zawarcia umowy społecznej. Argumentacja jest prosta: Rousseau pisze o akcie konstytuującym wspólnotę jako zobowiązaniu powziętym przez wszystkich, przestrzegającym pod groźbą śmierci dla tych, którzy zechcieliby od niego

<sup>199</sup> Idem, *Réponse a une Lettre Anonyme dont le contenu se trouve en Caractere Italique dans cette Réponse*, w: idem, *Ceuvres complètes de J. J. Rousseau avec des notes historiques*, Vol. 3, Furne, Paris 1835, s. 179.

<sup>200</sup> R. Derathé, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, s. 157. Por. A. Cobban, *Rousseau*, s. 76. Skoro ostatni z tych czynników nie pełni poza tym jednym fragmentem praktycznie żadnej funkcji w pismach Rousseau, zazwyczaj interpretatorzy skupiają się na dwu pozostałych: Bogu i naturze. Możliwość ufundowania praw człowieka na wierze w Boga znajduje swe podstawy w *Wyznaniu wiary wikarego sabaudzkiego*, gdzie autor wyraźnie sugeruje, że prawo natury bezpośrednio wiąże się z działalnością Boga i ustanowionymi przez niego „wiecznymi prawdami”. Choć bowiem Rousseau zdecydowanie opowiadał się przeciwko panteizmowi Spinozy, podobnie do niego uważał, że Boga poznajemy przez naturę, w której objawił się za pośrednictwem swoich praw (por. J. J. Rousseau, *List do arcybiskupa*, s. 633–634, 641–642). Tak więc, o ile fundamentem praw natury jest sam Stwórca, o tyle czynione przez Rousseau rozróżnienie między Nim i Jego prawami jest pozbawione praktycznego znaczenia w kontekście dyskusji o relacji woli powszechnej do prawa natury. Badając wpływ praw naturalnych na człowieka, jednocześnie badamy działania Boże. Problematykę teologiczną możemy, i powinniśmy, zdaniem Rousseau, podejmować przez badanie praw natury.

<sup>201</sup> W *Lettres écrites de la Montagne* Rousseau pisze: „W istocie władzy suwerennej zawiera się, że jest ona nieograniczona: może wszystko, lub nie może nic” (J. J. Rousseau, *Lettres écrites de la Montagne*, w: idem, *The Political Writings*, Vol. 2, s. 219). Gdzie indziej zaś stwierdza, że „suwerenność, nie będąca niczym innym, jak tylko posłuszeństwem woli powszechnej, oznacza wolność, skoro nie jest ona niczym ograniczona. Każdy czyn suwerenny [...] jest absolutny” (idem, [MS. Neuchâtel, 7840, s. 61], w: idem, *The Political Writings*, Vol. 1, s. 311).

odstąpić. Derathé pyta więc dlaczego jednostki miałyby czuć się zobligowane do przestrzegania owych reguł? Przecież ażeby tak było, przed przystąpieniem do umowy musiałyby uprzednio zawrzeć inną, w której zobowiązywałyby się przestrzegać zasady *pacta sunt servanda*. Jednak czy rozumowanie to nie prowadzi nieuchronnie do *reductio ad infinitum*? Zawsze przecież będzie potrzebna wcześniejsza umowa, fundament kolejnej. Logiczne jest zatem, że funkcjonowanie zasady *pacta sunt servanda* musi poprzedzać wszystkie umowy. W ten sposób dochodzimy do zasady obowiązującej powszechnie, choć nikt nie wyraził na nią zgody, na którą wszyscy się godzą, choć nie zobowiązali się jej przestrzegać. Konieczność jej honorowania musi wynikać bezpośrednio z natury ludzkiej. Stanowi ona tym samym namacalny dowód tego, że prawa natury istnieją, „teoria umowy społecznej nie daje się pogodzić z negacją idei prawa naturalnego, skoro stanowi ono fundament wszelkich układów”<sup>202</sup>. Nie dość, że egzystencja społeczna godzi się z teorią prawa naturalnego, to jest nawet nie do pomyślenia, aby mogła się na niej nie wspierać, „prawo naturalne w swoim wymiarze racjonalnym nie może pojawić się inaczej niż dopiero z życiem społecznym i rozwojem rozumu warunkującego jego zaistnienie”<sup>203</sup>, „prawo naturalne jako »prawo rozumu« nie jest WCZEŚNIEJSZE od praw pozytywnych, co wcale nie znaczy, że nie jest wobec nich nadrzędne”<sup>204</sup>. „Innymi słowy, mamy do czynienia z dwoma rodzajami prawa naturalnego; pierwszy, *secundum motus sensualitatis*, stanowi »prawo naturalne we właściwym znaczeniu«, odpowiadające stanowi natury, drugi, *secundus motus rationis* lub »rozumne prawo natury«, to prawo niewystępujące aż do ustanowienia społeczeństw obywatelskich”<sup>205</sup>.

Lecz czy rzeczywiście uznanie istnienia praw natury (rozumianych za Derathém) wnosi cokolwiek do dyskusji na temat woli powszechnej? Nawet jeśli przyjmujemy ich obowiązywanie w stanie społecznym, co zmieni to w deontologicznej sferze postulowanego przez Rousseau ładu publicznego? Czy prawo natury jako prawo ro-

<sup>202</sup> R. Derathé, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, s. 160; por. ibidem, s. 166.

<sup>203</sup> Ibidem, s. 164.

<sup>204</sup> Ibidem, s. 165.

<sup>205</sup> Ibidem, s. 166.

zumu może legitymować prawodawstwo pozytywne, a jeśli tak, to w jakim sensie? Czy prawo natury może usprawiedliwiać przewroty polityczne? Czy można pogodzić prawodawstwo natury z prawodawstwem woli powszechnej? Przynajmniej na to ostatnie pytanie można udzielić odpowiedzi pozytywnej. Takie jest też stanowisko Derathégo. Choć jedna z tez Rousseau głosi, że odpowiednio uchwalona ustawa zawsze stanowi wyraz woli powszechnej, nie można wnioskować, że wszelkie jej nakazy są kwestią czystej konwencji, nie mając nic wspólnego z niezmiennym prawem natury. To ostatnie może znaleźć swą *raison d'être* jako siła wyznaczająca zakres ustaw możliwych do uchwalenia. Rzecz w tym, że pewnych uregulowań jednostki przy zdrowych zmysłach nigdy nie będą akceptować. Tak jest na przykład ze wspomnianym zrzeczeniem się wolności. Rousseau uznaje taki krok za niedopuszczalny, bowiem przeczący racjonalnej naturze ludzkiej. Nie można oddać wszystkiego, co się posiada, za darmo lub w zamian za obietnicę niepewnej korzyści przyszłej: „powiedzieć, że człowiek oddaje się za darmo, jest rzeczą niedorzeczną i niepojętą; taki akt jest nieprawowity i nieważny, już choćby dlatego, że ten, kto go zawiera, nie jest przy zdrowych zmysłach. Powiedzieć to o całym ludzie, znaczy założyć istnienie ludu wariatów; wariactwo nie tworzy prawa”<sup>206</sup>. Derathé stwierdza, że w ten sposób Rousseau łączy pozytywistyczną myśl Hobbesa, przypisującego suwerenowi niczym nieograniczoną władzę, z jusnaturalizmem Jurieu i Jeana-Jacques'a Burlamaqui, przekonanych, że władza absolutna nie oznacza nieposkromionej niczym samowoli, będąc związaną nakazami natury i Boga<sup>207</sup>.

Nie brak jednak badaczy przeciwstawiających się takiej wizji relacji łączących *volonté générale* z prawem natury. Zalicza się do nich Strauss:

[...] wolność w społeczeństwie jest możliwa jedynie za cenę całkowitego poddania się wszystkich (a szczególnie rządu) woli niezależnego społeczeństwa. Zrzekając się wszystkich swoich praw na rzecz społeczeństwa,

---

<sup>206</sup> J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, I, IV, s. 15.

<sup>207</sup> R. Derathé, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, s. 339–341.

człowiek traci prawo do odwoływania się od wyroków społeczeństwa, czyli prawa pozytywnego, do prawa naturalnego; wszystkie prawa stają się prawami społecznymi. Wolne społeczeństwo jest zależne od zupełnego wchłonięcia prawa naturalnego przez prawo pozytywne. Prawo naturalne zostaje w uzasadniony sposób wchłonięte przez pozytywne prawo społeczeństwa, które jest zbudowane zgodnie z prawem naturalnym. Ogólna wola zajmuje miejsce prawa naturalnego<sup>208</sup>.

Rozbieżność między ujęciami Derathégo i Straussa jest znaczna. Podczas gdy pierwsze zakłada nadrzędność nakazów prawa natury wobec woli powszechnej, drugie nie uznaje instancji ją przewyższającej. Strauss podstawy Rousseau'wskiego porządku politycznego upatruje w woli powszechnej zbiorowości. Stanowisko Derathégo implikuje z kolei oparcie tegoż porządku na fundamencie od niej niezależnym. Gdzie kryje się źródło aż takich różnic interpretacyjnych? Otóż w stosunkowo swobodnym mieszaniu przez Rousseau wymienionych dwu znaczeń pojęcia natury: historycznego i normatywnego. Nasuwa się więc pytanie: skoro obydwa te stanowiska znajdują podobnej wagi uzasadnienie na gruncie pism Rousseau, to czy są możliwe do pogodzenia? W oparciu o dotychczasowe analizy można zaryzykować następującą tezę. W przypadku systemu demokratycznego, prawo natury (rozumiane za Derathém) nie może uzasadnić zmiany politycznego *status quo*. Stanowiąc zarówno warunek konieczny funkcjonowania demokracji (opiera się ona w końcu na umowie zawartej przez lud, ta zaś wymaga respektowania zasady *pacta sunt servanda*), jak i wyznaczając zakres akceptowalnych, zgodnych z naturą ludzką ustaw, postulaty prawa natury zawsze znajdują swe odzwierciedlenie w tych ostatnich. Można powiedzieć, że prawo natury nie

---

<sup>208</sup> L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, s. 260; por. R. Mordarski, *Klasyyczny racjonalizm polityczny w ujęciu Leo Straussa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2007, s. 176–177. Podobny pogląd wyrażali George Sabine (G. H. Sabine, *A History of Political Theory*, Dryden Press, Hinsdale, Ill. 1973, s. 587), Vaughan (C. E. Vaughan, *First Draft of Contrat Social*, w: J. J. Rousseau, *The Political Writings*, Vol. 1, s. 426, 440–442) i Thakurdas (F. Thakurdas, *Rousseau and the Concept of the General Will*, s. 57, 61–62). Sam Rousseau stwierdzał w *Emilu*, że „poddanych nic nie zobowiązuje oprócz woli powszechnej” (J. J. Rousseau, *Emil*, t. 2, s. 375).

dodaje ustawom żadnej siły. Skoro znajdująca swe odzwierciedlenie w prawodawstwie *volonté générale* nigdy nie będzie irracjonalna, to nigdy nie sprzeciwi się prawu natury (jako prawu rozumu). Tak oto uznanie omnipotencji *volonté générale* nie kłóci się z uznaniem pierwotności, a nawet nadrzędności nakazów prawa natury.

Nie należy jednak powyższej tezy o kompatybilności tak specyficznie pojmowanego prawa natury z wolą powszechną mylić z negowaną tu tezą o możliwości czynienia ekstrapolacji porządku właściwego stanowi natury na współczesne społeczeństwa (a więc mieszać historycznego i normatywnego rozumienia natury). Analogie dokonywane niekiedy przez Rousseau pomiędzy stanem pierwszych ludzi a późniejszym stanem społecznym *de facto* jako analogie nie powinny być traktowane. Możliwość przełożenia praw stanu natury na rozumowe prawa człowieka uspołecznionego odrzucają nawet głosiciele jusnaturalizmu Rousseau, jak Derathé i Cobban. Powód uznania odmienności dwu porządków jest prosty: Rousseau powątpiewa w niezmienność natury ludzkiej<sup>209</sup>. Dwa warianty egzystencji: przedspołeczny i społeczny, niewiele mają ze sobą wspólnego. Z tego, że człowiek cechował się pewnymi przymiotami w pierwszym z nich, nie wynika wcale, że są mu one właściwe również dziś, tym bardziej zaś, że będą cechować go w przyszłości<sup>210</sup>.

To przejście ze stanu natury do stanu społecznego wywołuje w człowieku zmianę bardzo zasadniczą, zastępuje bowiem w jego postępowaniu instynkt sprawiedliwością i nadaje jego czynom charakter moralny, którego przedtem brakowało. Wówczas dopiero głos obowiązku zastępuje popęd fizyczny, prawo zastępuje żądze, a człowiek, który dotychczas brał pod uwagę tylko samego siebie zmuszony jest działać według innych zasad i radzić się rozumu, zanim posłucha skłonności<sup>211</sup>.

<sup>209</sup> Por. J. B. Noone, Jr., *Rousseau's Theory of Natural Law as Conditional*, „Journal of the History of Ideas” 1972, Vol. 33, No. 1, s. 23–25; L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, s. 246–249.

<sup>210</sup> Na ahistoryczny charakter myśli Rousseau wskazywali m.in. Strauss (L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, s. 251) i Cassirer (E. Cassirer, *L'Unité dans l'œuvre de J. J. Rousseau*, s. 94).

<sup>211</sup> J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, I, VIII, s. 22–23. Por. idem, *O społeczności powszechnej*, s. 169, gdzie autor pisze, że „tak więc słodki głos natury nie

Człowieka stanu natury cechowały jemu tylko właściwe sentymenty: *amour de soi* i *pitié*<sup>212</sup>. W świecie społecznym uległy one degeneracji, przywrócenie ich jest niemożliwe<sup>213</sup>, a w związku z dokonaną zmianą relacji międzyludzkich nie jest jasne nawet, na czym miałyby ono polegać. Różnice dzielące obydwą stany Rousseau przedstawia w *Rozprawie o nierówności*, gdzie stwierdza, że o ile w stanie naturalnej szczęśliwości litość nakazywała ludziom kierować się maksymą: „czyń dobrze samemu sobie z możliwie najmniejszą krzywdą bliźniego”, to w społeczeństwie rozum nakazuje „czynić drugiemu to, co chcesz, by tobie czyniono”<sup>214</sup>. Pierwsza każe miłować siebie przy jednoczesnym baczeniu na dobro innych. Znajdują w niej ujście obydwie instynkty: miłość samego siebie i litość. Druga jest skutkiem podejrzliwości oraz przezorności w kalkulacjach ewentualnych korzyści<sup>215</sup>. Stanowi ona tym samym efekt działania *amour propre*, miłości własnej, zdegenerowanej przez rozum<sup>216</sup> formy *amour de soi*<sup>217</sup>.

Podobnie wygląda kwestia postulowanego przez Rousseau ustanowienia naturalnych równości i wolności. Żadna z nich nie może być przywrócona w pierwotnej postaci, stąd też ich realizacja nie znajdzie zwieńczenia w „powrocie do natury”, lecz w konstytucji

---

jest już dla nas niezawodnym przewodnikiem, a niezależność, którą od natury uzyskaliśmy, nie jest już stanem pożądanym”.

<sup>212</sup> Idem, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, s. 172–174; por. idem, *Listy moralne*, s. 582, gdzie Rousseau do „uczuc z zgodnych z naturą” zaliczał „miłość samego siebie, strach przed bólem i śmiercią, pragnienie szczęśliwości” (por. idem, *Emil*, t. 2, s. 122), które w połączeniu z faktem, że człowiek jest „zwierzęciem towarzyskim z natury”, współtworzą sumienie – „boski instynkt”. Z kolei gdzie indziej twierdził Rousseau, że sumienie rodzi się ze świadomości dobra i zła, będąc zatem nie tyle impulsem naturalnym, ile zjawiskiem społecznym właściwym człowiekowi wyłącznie jako istocie moralnej (por. idem, *List do arcybiskupa*, s. 610–612).

<sup>213</sup> Jako że w społeczeństwie *amour de soi* (miłość samego siebie) degeneruje się w *amour propre* (miłość własną) – egotyczne samouwielbienie i potrzebę wywyższenia ponad innych.

<sup>214</sup> J. J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, s. 176.

<sup>215</sup> Por. idem, *Ekonomia*, s. 295.

<sup>216</sup> Idem, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, s. 174–175.

<sup>217</sup> Ibidem, s. 144; por. M. Blaszkę, *Umowa społeczna J. J. Rousseau – polityka i racjonalność*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1987, t. 32, s. 44.

prawdziwej wspólnoty i obywatelstwa: „ojczyzna nie może istnieć bez wolności, ani wolność bez cnoty, ani cnota bez obywateli”<sup>218</sup>. „Jeżeli zbadamy, na czym mianowicie polega największe dobro wszystkich, które powinno być celem każdego systemu prawodawczego, to zobaczymy, że sprowadza się ono do dwóch rzeczy głównych: wolności i równości; wolności, ponieważ wszelka zależność partykularna odbiera tyleż siły organizmowi państwowemu; równości, ponieważ bez niej nie może istnieć wolność”<sup>219</sup>.

Jeszcze z innego względu nie można określić Rousseau zwolennikiem supremacji praw natury przeformowanych w postulaty polityczne. Nie uznaje on przecież istnienia uniwersalnych źródeł moralności i prawodawstwa. Jedynym prawowitym ustawodawcą jest zwierzchnik kierujący się nakazami woli powszechnej<sup>220</sup>. Ta ostatnia zaś, będąc wyrazem dobra wspólnego, z konieczności jest kontyngentna, zależna od kontekstu egzystencjalnego wspólnot. Stąd pisze Strauss, że „źródłem prawa pozytywnego, i tylko jego, jest wola powszechna. Wola obecna we właściwie ukonstytuowanym społeczeństwie lub w stosunku do niego immanentna zajmuje miejsce transcendentnego prawa naturalnego”<sup>221</sup>, „stanowi dla wszystkich członków państwa, w stosunku do nich i do niego samego, wskaźnik tego, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe”<sup>222</sup>, „ponieważ według umowy zasadniczej tylko wola powszechna obowiązuje jednostki”<sup>223</sup>.

Dlatego też nie istnieje wola powszechna ludzkości. Czy jest bowiem coś takiego jak wspólnota ogólnoludzka z własną *volonté générale* nakierowaną na realizację jej dobra? Niekiedy Rousseau sugeruje, że skoro wola powszechna jednego narodu musi być przez inny postrzegana jako partykularna, to jest to możliwe jedynie dzie-

<sup>218</sup> Por. J. J. Rousseau, *Ekonomia*, s. 311.

<sup>219</sup> Idem, *Umowa społeczna*, II, XI, s. 45; por. idem, *Ekonomia*, s. 311.

<sup>220</sup> Por. A. Cobban, *Rousseau*, s. 63–65; J. Jennings, *Rousseau, social contract and the modern Leviathan*, w: *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, eds. D. Boucher, P. Kelly, Routledge, London–New York 1994, s. 118–119.

<sup>221</sup> L. Strauss, *Trzy fale nowożytności*, „Res Publica” 1988, nr 11, s. 20–21; por. D. Boucher, *Rousseau*, w: *Political Thinkers From Socrates to the Present*, eds. D. Boucher, P. Kelly, Oxford University Press, Oxford 2005, s. 244–246.

<sup>222</sup> J. J. Rousseau, *Ekonomia*, s. 289.

<sup>223</sup> Idem, *Umowa społeczna*, II, VII, s. 38; por. ibidem, II, XII, s. 47.



ki jakiejś wyższej *volonté générale*, prawu natury odnoszącemu się do „wielkiego Grodu Świata”<sup>224</sup>. W tzw. rękopisie genewskim *Umowy społecznej* autor zaznacza jednak, że taki kosmopolityzm wspiera się na błędzie hipostazy, rzutując lokalne rozumienie interesu wspólnego na ludzkość: „społeczność powszechną pojmujemy tylko wedle naszych częściowych społeczności, powstanie małych republik pobudza nas do marzeń o wielkiej Rzeczypospolitej – właściwie dopiero, gdy stajemy się obywatelami, zaczynamy być ludźmi”<sup>225</sup>,

[...] ujmijmy rodzaj ludzki jako osobę moralną, która wraz z uczuciem wspólnej egzystencji, nadającym jej indywidualność i konstytuującym ją jako taką, uzyskuje powszechną pobudkę działania, która zmusza do działania każdą część dla wspólnego celu, uwarunkowane przez całość. Załóżmy, że tym wspólnym celem byłoby uczucie człowieczeństwa i że prawo naturalne byłoby zasadą wprawiającą w ruch cały ten mechanizm. [...] Znajdziemy wówczas, że w całkowitym przeciwieństwie do tego, cośmy przypuszczali, postępek społeczeństwa tłumii

---

<sup>224</sup> J. J. Rousseau, *Ekonomia*, s. 290, gdzie autor pisze: „[...] wola państwa, chociaż ogólna w stosunku do jego członków, przestaje nią być w odniesieniu do innych państw i ich członków, staje się w stosunku do nich tylko wolą prywatną i indywidualną, która swą regułą sprawiedliwości otrzymuje od prawa natury; zgadza się to również z zasadą tu ustaloną, wtedy bowiem wielki Gród Świata staje się ciałem politycznym, w którym prawo natury stanowi zawsze wolę powszechną i którego poszczególnymi tylko członkami są rozmaite państwa i ludy. Z takich samych rozróżnień zastosowanych do każdej społeczności politycznej i do jej członków wynikają najpowszechniejsze i najpewniejsze zasady, na których podstawie można rozstrzygać, czy dany rząd jest dobry, czy zły”. Fragment ten przysporzył niemało problemów badaczom myśli Rousseau. Rzecz w tym, że nigdzie indziej nie wysuwa on sądu o istnieniu prawa natury nadrzędnego wobec woli powszechniej. Tłumaczono ten fakt różnorodnie. Niektórzy utrzymywali, że stanowi on dowód ustępstwa wobec Diderota, mającego na celu zachowanie ciągłości między jego *Droit naturelle* i *Economie politique*, artykułami tej samej *Encyklopedii*. Twierdzono też, że wczesna *Ekonomia polityczna* nie przedstawia tak dojrzałej myśli Rousseau, jak *Umowa społeczna*, a zatem że to tę drugą należy traktować jako wykładnię poglądów autora (choć Rousseau rozpoczął prace nad *Ekonomią* pod koniec marca 1754 roku, wykorzystując do nich notatki sporządzone z myślą o *Instytucjach politycznych* – pierwowzorze *Umowy społecznej* – to odstęp siedmiu lat między wydaniem obu tych dzieł dopuszcza ewentualność ewolucji poglądów autora).

<sup>225</sup> Idem, *O społeczności powszechniej*, s. 174–175.

człowieczeństwo w sercach, rozbudzając interes osobisty, i że pojęcia prawa naturalnego, które należałoby raczej nazwać prawem rozumu, rozwijają się dopiero wówczas, gdy uprzedni rozwój namiętności uczynił bezsilnymi wszystkie wskazania tego prawa<sup>226</sup>.

Co więcej:

Gdyby społeczność powszechna istniała gdzie indziej niż w systemach filozofów, byłaby, jak powiedziałem, bytem moralnym o specyficznych właściwościach, różnych od tych, które przysługują bytom cząstkowym, składającym się na tę społeczność. [...] Istniałby język powszechny, [...] coś w rodzaju wrażliwości powszechnej [...]. Dobro lub zło ogółu nie byłoby tylko sumą dobra lub zła jednostek w zwykłym zbiorze części (*agrégation*), lecz zasadzałoby się na więzi, która części łączy; byłoby ono większe niż suma części<sup>227</sup>.

Ten piękny stan jest jednak nierealny. Nie przeczy Rousseau, że istnieją uniwersalne impulsy naturalne<sup>228</sup>: *amour de soi* i *pitié*. Powątpiewa jednak, aby dało się tę wiedzę przełożyć na prawa polityczne. Pierwotna naturalność ludzka uległa degeneracji, choć nie wszędzie w tym samym stopniu. Są wspólnoty i narody, których zepsucie nie rokuje, by mogły kiedykolwiek podźwignąć się z upadku moralnego. Są jednak i te (jak Polacy i Korsykanie, którym udzielał Rousseau wskazówek prawodawczych), których zepsucie można zahamować. Nie przykładajmy jednej miary do wszystkich ludów. W toku historii nabrały one odmiennych cech dzięki wpływom klimatu, położenia geograficznego i dotychczasowych form rządu. Autor *Emila* okazuje się bardziej sceptyczny od pozostałych myślicieli oświeceniowych. Nie wierzy w potęgę rozumu ludzkiego, zdolnego jako prawodawca wykroczyć poza ciasne granice konkretnych wspólnot. Skonfrontowany z doświadczeniem rozum przeważnie poniesie porażkę, idea niemal zawsze ulegnie odpornej materii.

<sup>226</sup> Ibidem, s. 170.

<sup>227</sup> Ibidem, s. 171.

<sup>228</sup> Por. J. J. Rousseau, *List do d'Alemberta*, s. 350.

## Wola powszechna a wola wszystkich

Do określenia roli przypisywanej przez Rousseau woli powszechnej nie wystarczy przytoczenie jej określeń pozytywnych. Fundamentalny jest tu także charakter rozróżnienia, jakie autor ten czynił między *volonté générale* i *volonté de tous*. Literatura przedmiotu jest pełna wątpliwości co do natury tejże opozycji. Niekiedy napotyka się nawet pytania o samą możliwość jej konsekwentnego utrzymywania. Kwestia ta jest kluczowa dla myśli Rousseau, bowiem, jak okaże się w dalszych podrozdziałach, przyjęcie któregoś z możliwych określeń owej relacji wymusza uznanie jednej z dwu zasadniczo odmiennych wizji postulowanego kształtu stosunków społeczno-politycznych.

### *Wola wszystkich*

Zdefiniowanie woli wszystkich nie sprawia czytelnikowi pism Rousseau większych trudności<sup>229</sup>. Określenie woli powszechnej wymagało wieloaspektowych dociekań – tutaj nie ma potrzeby tak rozbudowanych i wnikliwych analiz. Jednak i w tym przypadku trzeba rozpocząć od przytoczenia pozytywnych określeń przypisywanych *volonté de tous*. Z lektury pism Rousseau wynika, że:

Istotnie, każda jednostka może mieć jako człowiek wolę prywatną przeciwną lub odmienną woli powszechnej, którą posiada jako obywatel. Jej interes prywatny może przemawiać inaczej niż interes wspólny. Jej byt absolutny i z natury niezależny może sprawić, że uważać będzie

---

<sup>229</sup> Przed przystąpieniem do właściwej części rozważań, należy poruszyć zagadnienie niezbędne dla uniknięcia nieporozumień. Otóż Rousseau używa zamiennie terminów „wola partykularna”/„wola prywatna”/„wola własna”/ „wola szczególna” oraz „wola większości”/„wola wszystkich”/„wola publiczna”. Nie dajmy się jednak zwieść. Rousseau nie pisze wówczas o dwóch (bądź więcej) zjawiskach, lecz o tym samym, choć rozpatrywanym z różnych punktów widzenia. Gdy określenie sugeruje odniesienie do jednostki, a więc gdy autor używa określeń z pierwszej grupy („partykularna”, „własna” itd.), wówczas odnosi się ono do psychologicznego wymiaru woli, denotując konkretny zespół przekonań jednostki co do natury społeczeństwa, jej własnych celów i sposobów ich realizacji. Gdy z kolei przymiotnik dookreślający wolę wskazuje na jej zbiorowy wymiar, wtedy *definiens* odnosi się do zbioru jednostek, których wole partykularne pozostają zbieżne co do przedmiotu.

swą powinność wobec sprawy wspólnej za bezinteresowny czyn, którego zaniechanie będzie mniej szkodliwe dla innych, niż spełnienie byłoby ciężkie dla niej<sup>230</sup>.

Istotnie, jeżeli nie jest wykluczone, aby wola prywatna pokrywała się w pewnym punkcie z wolą powszechną, NIEMOŻLIWE JEST W KAŻDYM RAZIE [podkr. – J. G.], aby ta zgodność była trwała i stała; bo wola prywatna dąży z natury swej do prerogatyw, a wola powszechna do równości. Bardziej jeszcze jest niemożliwe, aby istniała gwarancja tej zgodności; gdyby nawet zgodność miała istnieć zawsze, nie byłoby to rezultatem sztuki, ale przypadku<sup>231</sup>.

<sup>230</sup> J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, I, VII, s. 22.

<sup>231</sup> Ibidem, II, I, s. 26. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na łatwą do przeoczenia, acz zasadniczą rozbieżność między polskim wydaniem *Umowy społecznej* w tłumaczeniu Peretiatkowicza (autora m.in. przekładu użytego powyżej, stanowiącego także podstawę wydań z 1918, 1920, 1948 i 1966 roku oraz nowego tłumaczenia z 2002 roku) i Starzewskiego (autora tłumaczeń i obszernych wstępów do wybranych prac Rousseau: *Umowy społecznej z 1927 roku i Uwag nad rządem Polski z 1924 roku* – z których jedynie *Umowa społeczna* doczekała się powojennego wydania w tłumaczeniu Starzewskiego), który ten sam fragment tłumaczy: „W istocie, o ile nie jest możliwą rzeczą, by jakaś wola szczególna zgadzała się w pewnych punktach z wolą powszechną – JEST PRZYNAJMNIEJ MOŻLIWE [podkr. – J. G.], by zgoda ta była trwała i stała; wola szczególna bowiem zmierza z natury swojej do uprzywilejowania, wola powszechna zaś do równości. Bardziej jest jeszcze niemożliwą rzeczą, uzyskać jakieś zabezpieczenie tej zgodności; choćby nawet zawsze miała się utrzymywać, nie byłoby to wynikiem sztuki, lecz przypadku” (J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, tłum. M. Starzewski, DeAgostini, Warszawa 2002, s. 44). Różnica tłumaczeń jest diametralna. Pierwsze sugeruje istnienie nieprzezwycięzalnej sprzeczności między wolą powszechną i prywatną – sprzeczności, która ich współwystępowanie czy podobieństwo co do przedmiotu każe uznawać za przypadkowe. Nieco odmiennie przedstawia się tłumaczenie Peretiatkowicza z 1966 roku (wydanie czwarte), tam bowiem rozpatrywany tu fragment brzmi: „Istotnie, jeżeli nie jest wykluczone, żeby wola prywatna zgadzała się w pewnej kwestii z wolą powszechną, TO CO NAJMNIEJ NIEMOŻLIWE JEST [podkr. – J. G.], żeby ta zgodność była trwała i stała; wola prywatna bowiem dąży z natury swej do przywilejów, a wola powszechna do równości. Bardziej jeszcze niemożliwe jest, żeby istniała gwarancja tej zgodności; gdyby nawet zgodność ta istniała; nie byłoby to rezultatem sztuki, ale przypadku” (idem, *Umowa społeczna*, tłum. A. Peretiatkowicz, w: idem, *Umowa społeczna*, s. 32–33). Poza niepotrzebną gradacją modalnej kategorii niemożliwości, efektem dosłownego tłumaczenia tekstu francuskiego, wątpliwość budzi użycie średników w zdaniu drugim, stanowiące zapewne

Rousseau definiuje wolę wszystkich/prywatną negatywnie, przeciwstawiając ją woli powszechnej. Pierwsza jest nastawiona na realizację interesu osobistego, cechuje jednostkę nie jako obywatela, lecz po prostu osobę, „był absolutny i niezależny”. I choć „nie jest wykluczone, aby wola prywatna pokrywała się w pewnym punkcie z wolą powszechną”, dzieli je przepaść, skoro pierwsza zawsze zmierza do przywileju umożliwiającego realizację interesu osobistego, druga zaś zawsze artykułuje wymogi dobra wspólnego.

[...] wkład ten, aby być prawowity, musi również być zgodny z ich wolą, nie poszczególną – w tym sensie, że wbrew duchowi zrzeszenia należałoby uzyskiwać przyzwolenie każdego obywatela i że każdy wnosiłby tylko tyle, ile mu się podoba, ale z wolą powszechną<sup>232</sup>.

[...] wola jest powszechna albo nie jest. Jest wolą całości ludu albo jej części. W pierwszym przypadku deklaracja tej woli jest aktem zwierzchnictwa i tworzy ustawę; w drugim jest to tylko wola prywatna albo akt rządowy, a co najwyżej jest to rozporządzenie<sup>233</sup>.

[...] te to właśnie porozumienia, raz milczące, kiedy indziej formalne, wpływem woli własnej tak różnorako kształtują przejawy woli publicznej. Wola tych społeczności poszczególnych ma zawsze dwa aspekty: dla członków stowarzyszenia jest wolą powszechną, dla wielkiej społeczności – wolą poszczególną<sup>234</sup>.

---

nieudaną próbę rozwikłania sprzeczności między nim i zdaniem pierwszym. Sam Rousseau pisze: „en effet, s'il n'est pas impossible qu'une volonté partiulière s'accorde sur quelque point avec la volonté générale, IL EST IMPOSSIBLE AU MOINS [podkr. – J. G.] que cet accord soit durable et constant; car la volonté paticulière tend, par sa nature, aux préférences, et la volonté générale à l'égalité. Il est impossible encore qu'on ait un garant de cet accord, quand même il devrait toujours exister; ce na serait pas un effet de l'art, mais du hasard” (idem, *Du contrat social ou principes du droit politique*, w: idem, *The Political Writings*, Vol. 2, s. 40). W dosłownym tłumaczeniu rozpatrywany fragment brzmiałby zatem: „jest niemożliwe, aby taka zgoda była trwała i stała” – widać zatem, że lepiej odaje treść tego fragmentu pierwsze tłumaczenie autorstwa Peretiatkovicza.

<sup>232</sup> J. J. Rousseau, *Ekonomia*, s. 327.

<sup>233</sup> Idem, *Umowa społeczna*, II, II, s. 27.

<sup>234</sup> Idem, *Ekonomia*, s. 290–291.

Wola prywatna to samowola. Obce jest jej poczucie obowiązku, oddania czemuś innemu niż własne „Ja chcę”. Jako wola wszystkich/wola publiczna przynależy wszelkim stowarzyszeniom. Nie stanowi ona pożądanego źródła prawa, gdyż brak jej powszechności w przedmiocie. Tworzy co najwyżej obyczaj, zespół przekonani pozbawiony uzasadnienia racjonalnego. Z kolei wola powszechna, jako racjonalna, stanowi efekt samoograniczenia znajdujący swe ujście w ustawach.

Woli partykularnej/woli wszystkich można więc przypisać następujące określenia: 1) zmierza do realizacji interesu osobistego; 2) może cechować zarówno jednostki (wówczas zwiemy ją partykularną), jak i grupy (wola wszystkich); 3) jest arbitralna, nie znajdując oparcia w niczym poza subiektywnym sądem jednostek; 4) cechuje ludzi jako „byty absolutne i z natury niezależne”, nie zaś jako obywateli; 5) dąży do przywileju, stan równości (także prawnej) uznając za niepożądany; 6) sporadycznie może się pokrywać z wolą powszechną, której wszakże jest ze swej istoty przeciwna; 7) nie przynależy zwierzchnikowi, ale władzy wykonawczej, jest *causa sui* aktów wykonawczych; 8) kształtuje obyczaj, nie zaś ustawy.

### *Wola powszechna „versus” wola wszystkich*

Można wskazać cztery różnice dzielące wolę powszechną od tak definiowanej woli wszystkich/partykularnej:

1. Różnica kwantytatywna. Wola powszechna jest jedna<sup>235</sup>, skoro reprezentuje najlepiej rozumiane dobro wspólne. W przeciwieństwie do niej wola wszystkich stanowi wypadkową woli partykularnych jednostek schlebających interesowi osobistemu.

2. Różnica kwalitatywna. Woli powszechnej można przypisać racjonalność i sprawiedliwość, zaś jednostkom kierującym się jej nakazami także wolność. Inaczej z wolą partykularną/wszystkich – ta jest irracjonalna i niesprawiedliwa, zaś osoby realizujące jej nakazy są niewolnikami własnych namiętności.

<sup>235</sup> „[...] upowszechnia wolę nie liczba głosów, ale interes wspólny, który je łączy” (idem, *Umowa społeczna*, II, IV, s. 31); nie znaczy to, że wraz ze zmieniającymi się okolicznościami nie zmieniają się nakazy woli powszechnej.

3. Różnica źródła. Wola partykularna czerpie swe źródło z subiektywnych pragnień indywiduów, powszechna – z wymogów dobra wspólnego, nie zależąc od czyjejkolwiek opinii.

4. Różnica celu. Wola powszechna jest nastawiona na ustanowienie i utrzymanie równości między jednostkami, partykularna zmierza do przywileju i wywyższania się. Gdy pierwsza pragnie dobra wspólnego, celem drugiej jest dobro osobiste. Obydwe mogą być tożsame co do efektu, tzn. postulaty polityczne motywowane interesem osobistym mogą zbiegać się z interesem wspólnoty. Nie oznacza to jednak ich tożsamości. Ta wymaga bowiem jedności motywu, nie zaś efektów.

Tam, gdzie panuje wola powszechna, partykularnej z konieczności brakuje. I na odwrót, w społeczeństwie zepsutym moralnie, gdzie każdy zabiega o interes swój lub grupy, do której przynależy, o reprezentacji woli powszechnej nie może być mowy. Jednak czy rzeczywiście układ ten musi przypominać grę o sumie zerowej, gdzie większa ilość woli partykularnych oznacza zmniejszoną reprezentację woli powszechnej? Zdaje się, że można wyróżnić przynajmniej dwie wizje relacji na linii *volonté générale*–*volonté de tous*: wariant WYKLUCZENIA i wariant KOEGZYSTENCJI. W przypadku pierwszym obydwie wole nieuchronnie się ograniczają. Im więcej powszechnej, tym mniej partykularnej i na odwrót<sup>236</sup>. Panowanie *volonté générale* oznacza tu utożsamienie interesu osobistego ze wspólnotowym, a zatem całkowite wyzbycie się prywaty. Wariant ten stanowi konsekwencję akceptacji etycznej interpretacji woli powszechnej. W innym przypadku każdej z woli zostaje wyznaczony zakres oddziaływania, w którego ramach nie ogranicza ona w niczym drugiej. Sytuacja taka zachodzi, gdy działanie woli powszechnej sprowadzamy wy-

---

<sup>236</sup> Za tym wariantem opowiadał się m.in. Talmon, odrzucający zarzut Johanna Gottlieba Fichtego (powtarzany później przez Hegla, Greena, Bosanqueta, Julesa Lemaitre'a – J. Lemaitre, *Jan Jakób Rousseau*, Skład Główny w Księgarni Gebethnera, Kraków–Warszawa 1910, s. 188 – współcześnie zaś m.in. przez Roberta Paula Wolfa – R. P. Wolf, *In Defence of Anarchism*, Harper and Row, New York 1971, s. 54), jakoby Rousseau zrównał wolę powszechną z wolą większości (J. L. Talmon, *Political Messianism. The Romantic Phase*, Frederick A. Praeger, New York 1960, s. 199).

łącznie do sfery politycznej, zaś partykularnej – do sfery prywatnej i ekonomicznej. Oznacza to, że będąc w życiu prywatnym i ekonomicznym egoistami gotowymi poświęcać dobro innych dla własnych celów, podczas głosowania nad ustawą egoizm zmusza nas do ustalenia prawnej gwarancji równości i realizacji interesu powszechnego. Ten sposób rozumienia *volonté générale* wymaga uznania wyższości jej interpretacji polityczno-prawnej.

### Dwie wizje wspólnoty

Z dwojakim ujęciem relacji łączących wolę powszechną z wolą wszystkich wiąże się zagadnienie domniemanego utylitaryzmu Rousseau<sup>237</sup>. Nie chodzi tu jednak o wykazanie podobieństw z myślą Helvetiusa, gdyż tych bez wątpienia byłoby niewiele<sup>238</sup>. Problem sprowadza się raczej do niekonsekwentnego mieszania przez Rousseau dwóch porządków. Pierwszy to wspomniany już Mandeville'owski obraz społeczności, w której egoistyczne czyny jednostek ostatecznie przyczyniają się do dobra wspólnoty. Nie trzeba czynić obywateli cnotliwymi, aby organizm społeczny miał się coraz lepiej<sup>239</sup>. Przy odpowiednim ułożeniu sfery publicznej interes prywatny może wspierać dobro wspólne, zaś wola partykularna – powszechną. Dobro publiczne opłaca się każdemu, a więc chcąc realizować cele partykularne, każdy mimochodem, jako środek realizacji tychże celów, bę-

<sup>237</sup> Por. T. Żyro, *Wola polityczna*, s. 210–211.

<sup>238</sup> Zob. P.-M. Masson, *Rousseau contre Helvétius*, „Revue d'histoire littéraire de la France” 1911, Vol. 18, s. 104–113.

<sup>239</sup> Podobny pogląd wyrażał Alexander Pope w swoim *Wierszu o człowieku*: „Sztuka przedwieczna, w dobro przekształcając wady, / W tej namiętności kładzie najlepsze zasady. / Przez nią stałości nasza nabiera istota, / Z naturą połączona mocniejsza jest cnota. [...] / Tak z namiętności cnota pewniejsza wynika, / Wznosi ją w górę tęgość przyrodzona dzika. / Tak mamy plon obfity dowcipu, honoru, / Z dziwactwa, nienawiści, trwogi lub upor. [...] / Natura więc (niech pychę to w nas ogranicza) / Najbliższej naszych przywar cnoty nam użycza. / / Rozum na dobrą stronę złe wszelakie nagnie, / Neron będzie Tytusem, gdy nim zostać pragnie” (A. Pope, *Wiersz o człowieku*, tłum. R. Dąbrowski, w: idem, *Poematy. Wybór*, Universitas, Kraków 2002, s. 80–81).



dzie skłonny realizować interes wspólny<sup>240</sup>: „każdy, oddzielając swój interes od interesu ogólnego, spostrzega, że zupełnie rozdzielić go nie może. Jednak jego udział w szkodzie publicznej wydaje mu się niczym w porównaniu z wyłącznym dobrem własnym, które zamierza osiągnąć. Pominąwszy to dobro osobiste, pragnie on dobra powszechnego dla własnej korzyści nie mniej od innych”<sup>241</sup>.

Zbliżony pogląd można odnaleźć w późniejszych pismach Kanta, opisującego funkcjonowanie „społeczności diabłów”<sup>242</sup>, oraz u Johanna Gottlieba Fichtego<sup>243</sup>. Jego echa pobrzmiewają też u Monteskiusza i Locke’a, w postulatach podziału i równowagi władz, które w naturalnej sobie chęci zdominowania pozostałych wzajemnie ograniczają swe zakusy. Czy tego typu rozumowanie było bliskie samemu Rousseau? Niewątpliwie istnieją przesłanki, by tak sądzić. Rousseau dopuszczał przecież możliwość spożytkowania ludzkich namiętności dla uformowania społeczeństwa praworządnego. Rozwiązanie to dyktowała mu niewiara w możliwość moralnej reformy współczesnych mu ludzi. Cnota nigdy nie zwycięży egoizmu panujące-

<sup>240</sup> Sprzeczność tę dostrzegł już Pierre Burgelin (P. Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Presses Universitaires de France, Paris 1952), wedle którego podobne stanowisko nie pozwala konsekwentnie przeciwstawić woli powszechnej i woli wszystkich (ibidem, s. 529–530).

<sup>241</sup> J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, IV, I, s. 82.

<sup>242</sup> „Szlachetnej, opartej na rozumie, ale bezsilnej w praktyce powszechnej woli, przyroda okazuje wsparcie, przy pomocy tych właśnie egoistycznych skłonności i tylko od dobrej organizacji państwa (która w każdym wypadku pozostaje w mocy człowieka) zależy, czy siły owych skłonności zostaną w taki sposób skorygowane, ażeby jedna z nich albo powstrzymywała niszczycielskie zapędy innej, albo unicestwiała je. Z punktu widzenia rozumu rezultat jest więc taki, jak gdyby owych skłonności nie było wcale, a tym samym człowiek został zmuszony, by być jeśli nie moralnie dobrym człowiekiem, to przynajmniej dobrym obywatelem” (I. Kant, *Do wiecznego pokoju*, tłum. M. Żelazny, w: idem, *O porze-kadle: „To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce”*. *Do wiecznego pokoju. Projekt filozoficzny*, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995, s. 73–74).

<sup>243</sup> „Wydaje się, że to, co na świecie i dla świata najlepsze, powstaje i utrzymuje się zupełnie niezależnie od wszelkich cnót czy występków ludzkich, wedle swoich własnych praw, dzięki jakiejś sile niewidzialnej i nieznannej [...] a siła ta unosi ze sobą wszystkie ludzkie zamiary, dobre i złe, włącza je do swego własnego, wyższego planu i wszystko, co było przedsiębrane dla innych celów, wszechwładnie wyzyskuje dla swego własnego celu” (J. G. Fichte, *Powołanie człowieka*, tłum. A. Zielińczyk, PWN, Warszawa 1956, s. 154–155).

go niepodzielnie pośród narodów osiemnastowiecznej Europy. Swą *Umowę społeczną* Rousseau rozpoczął przecież stwierdzeniem: „Pragnę zbadać, czy może istnieć w ustroju społecznym jakaś reguła rządzenia prawowita i pewna, biorąc ludzi takimi, jakimi są, a prawa takimi, jak być mogą. Będę się zawsze starał przy tym badaniu łączyć to, na co prawo pozwala, z tym, co nakazuje interes, aby sprawiedliwość i użyteczność nie zostały rozdzielone”<sup>244</sup>. Nie tylko ów sceptycyzm sugeruje zasadność upatrywania tu znamion koncepcji „obrócenia przywar na dobro”.

Podobne wnioski nasuwają także niektóre elementy tak pieczołowicie konstruowanej budowli, jaką stanowi państwo z *Umowy społecznej*. Weźmy na przykład tzw. zasadę plus-minus: „często zdarza się znaczna różnica między wolą wszystkich a wolą powszechną, ta ostatnia uwzględnia interes wspólny, tamta interes prywatny i jest tylko sumą woli prywatnych; ale odejmijmy od tych samych woli plusy i minusy, które się nawzajem znoszą, a pozostanie jako wynik różnic – wola powszechna”<sup>245</sup>. Czym jest owa zasada, wokół której narosłe interpretacje raczej zaciemniają niż tłumaczą jej istotę<sup>246</sup>?

---

<sup>244</sup> J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, I, s. 11. Gdzie indziej Rousseau pisał jednak: „to nieprawda, że w stanie niezależności rozum każe nam dążyć do dobra ogółu ze względu na nasz własny interes. Interes jednostkowy nie łączy się bynajmniej z dobrem ogółu; wyłączają się one nawzajem w naturalnym stanie rzeczy, a prawa społeczne są jarmem, które każdy chciałby narzucić innym, oszczędzając go sobie samemu” (idem, *O społeczności powszechnej*, s. 171).

<sup>245</sup> Idem, *Umowa społeczna*, II, III, s. 29.

<sup>246</sup> Zob. A. Ripstein, *The General Will*, w: *The Social Contract Theorists. Critical Essays on Hobbes, Locke, and Rousseau*, ed. C. W. Morris, Rowman & Littlefield Publishers, Inc, Lanham–Boulder–New York–Oxford 1999, s. 224–225. Oryginalną interpretację zasady plus-minus przedstawia Starzewski, wedle którego stanowi ona kolejną próbę podkreślenia różnicy dzielącej wolę wszystkich i wolę powszechną. Autor ten utrzymywał bowiem, że „empiryczna wola człowieka” składa się z woli partykularnej i powszechnej przemieszanych ze sobą (J. J. Rousseau, *O umowie społecznej*, tłum. M. Starzewski, Wydawnictwo DeAgostini, Warszawa 2002, II, III, s. 51). W akcie głosowania partykularne części znoszą się wzajemnie, w efekcie czego pozostaje jedynie wola powszechna. Inaczej problem widzi Peretiatkowicz: „Rousseau chce powiedzieć, że interes każdej jednostki nakazywałby jej żyć kosztem społeczeństwa, to znaczy wziąć sobie »więcej«, a innym zostawić »mniej«. Ponieważ jednak podobnym jest interes każdej jednostki, więc te »plusy« i »minusy« kasują się ze stanowiska

Z przytoczonego fragmentu wynika, że jest niezawodnym sposobem ustalania wyroków woli powszechnej, wskazywania poglądów realizujących interes publiczny. Rousseau zdaje się zatem mówić potencjalnemu prawodawcy: wyeliminuj stowarzyszenia, bowiem cechują je wole partykularne względem wspólnoty, a wówczas wole osobiste jednostek nawzajem się zniosą, te zaś głosy, które pozostaną, będą wyrażać wolę powszechną.

Przeciwko takiej interpretacji można wysunąć jednak co najmniej dwa zarzuty. Po pierwsze, praktycznej bezużyteczności, i to z dwóch powodów. 1. Głosowania przeważnie polegają nie tyle na wyrażaniu własnej opinii, ile raczej pozytywnym lub negatywnym ustosunkowaniu się do materii prolongowanej ustawy. Tak też rozumiał ich naturę sam Rousseau, twierdząc w *Umowie społecznej*, że rolą obywateli nie jest przedkładanie ustaw, ale głosowanie nad ich przyjęciem<sup>247</sup>. W takim przypadku można tylko mówić o stosunku procentowym głosów „za” do „przeciw”, nie zaś o znoszeniu skrajnych opinii. 2. Nawet zakładając istnienie wielości opinii, z których trzeba wyłonić te zgodne z wolą powszechną, stwierdzenie równoważności znoszących się głosów wymagałoby kryterium, według którego przypisano by poszczególnym głosom wagę umożliwiającą czynienie jakiegokolwiek zestawień. Pisma Rousseau milczą w kwestii takiego wskaźnika.

Drugi zarzut dotyczy anihilacji etycznego komponentu woli powszechnej. Jeśli bowiem przyjmiemy, że wskazywanie jej dezyderatów wymaga ekstrakcji „złotego środka” spośród dostępnych opinii przez odrzucenie postulatów skrajnych, to wówczas zostaje podważony sens kształtowania etyki obywatelskiej. Etyczny wymiar woli powszechnej staje się zbędny z chwilą, gdy dla odkrycia treści jej nakazów jest niepotrzebna moralna reforma obywateli<sup>248</sup>.

Poza koncepcjami sugerującymi konieczność konstytucji wspólnoty zbudowanej na instytucjonalnej tamie zmieniającej Hobbe-

---

społecznego, a pozostaje to, co leży w interesie wszystkich” (A. Peretiatkowicz, *Jan Jakub Rousseau*, s. 202). Nie ma tu zatem mowy o przemieszaniu dwóch typów woli, a jedynie o znoszeniu się tych partykularnych.

<sup>247</sup> J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, IV, I, s. 82.

<sup>248</sup> Por. M. Łukasiewicz, *Rousseau i Fichte*, s. 45.

sowski stan *bellum omnium contra omnes* w dobrowolną kooperację w ramach demokratycznego porządku prawnego, występuje jeszcze w pismach Rousseau tendencja odmienna. Znajduje ona swe ujęcie w obrazie wspólnoty doskonałej, której obywatele utożsamiają swój interes z publicznym. Przykład stanowi *Clarens z Nowej Heloizy*. Zarządzana przez barona de Wolmar i jego małżonkę Julię posiadłość to oaza spokoju i naturalności. Brak w niej miejsca na zawiść i pragnienie korzyści własnej. Ich miejsce zajmuje przywiązanie do współtowarzyszy, poczucie wspólności z pracującą tu służbą i samym baronostwem.

Słudzy wiedzą, że najlepszym dla nich zabezpieczeniem jest złączenie własnego losu z losem pana oraz że tak długo, jak się utrzyma dobrobyt w domu, im również niczego nie zabraknie. Służąc, doglądają własnej ojcowizny; pomnażają ją, oddając usługi z przyjemnością – i w tym leży ich największy interes. [...] Wszystko robi się tutaj przez przywiązanie; rzekłbyś, że te sprzedajne dusze oczyszczają się, wstępując do przybytku mądrości i zgody. Rzekłbyś, że jakaś część mądrości pana i uczuć pani udziela się każdemu z ich ludzi; tak wydają się rozsądni, dobrodzyczni, uczciwi, wyżsi nad własny stan<sup>249</sup>.

Oczekiwania państwa de Wolmar wobec służby są proste: „Pierwsze żądanie państwa to uczciwość, drugie miłość do pana, trzecie służenie mu wedle jego woli; ale wystarczy rozsądnego pana i pojętnego sługi, aby trzecie wypływało zawsze z dwóch poprzednich”<sup>250</sup>. Kluczem do sukcesu jest stosowne wychowanie lub – jak w przypadku *Clarens* – dobranie sług. Wówczas „dokonuje się mimowolne, rzekłbyś, zjednoczenie, niemal wymuszone potrzebą wzajemnych usług, aż każdy pojmie własny interes w zaskarbieniu sympatii wszystkich towarzyszy”<sup>251</sup>. Brak tu instytucji publicznych *sensu stricto*. Są one zbędne, ludzie dobrzy bowiem nie walczą o prerogatywy, nie pragną poszerzać własnej wolności kosztem innych. Skoro nie cechują ich postawy egoistyczne, to nie potrzeba, by te wzajemnie się zno-

---

<sup>249</sup> J. J. Rousseau, *Nowa Heloiza*, s. 268.

<sup>250</sup> Ibidem, s. 238.

<sup>251</sup> Ibidem, s. 259.

siły. Każdy wypełnia swe obowiązki na rzecz dobra wspólnego, nie widząc w tym przymusu, nie czując ograniczenia własnej wolności.

W takiej wspólnocie wola powszechna jest wyzbyta komponentu instytucjonalnego, a ogranicza się do wymiaru czysto etycznego. Oznacza tu ona dyspozycję jednostek ponad wszystko pragnących harmonijnego współżycia i dobrobytu organizmu społecznego, którego częścią same stanowią. Za uznaniem zasadności takiej interpretacji Rousseau'wskiej idei przemawiają fragmenty jego pism dowodzące nieukontentowania autora rozwiązaniami wyłącznie formalno-prawnymi. Innymi słowy, wszędzie, gdzie przekonywał on do reformy moralnej obywateli, tam zdawał się odrzucać wystarczalność zmian instytucjonalnych. W końcu uważał on, że likwidacja degrengolady moralnej cechującej współczesne mu społeczeństwa pociągnęłaby za sobą także likwidację wspólnot politycznych. Gdzie wszyscy utożsamiają swój interes ze wspólnotowym, tam nie trzeba odkrywać nakazów woli powszechnej.

Dowodów słuszności takiego odczytania spuścizny politycznej Rousseau dostarcza choćby jego koncepcja prawodawcy, osoby mającej kształcić obywateli *sensu proprio*, spontanicznie utożsamiających swe dobro ze wspólnotowym. Gdyby intencje Rousseau sprowadzały się zaledwie do ułożenia stosunków politycznych w państwie tak, by każdy, pragnąc zrealizować poruszenia własnej woli, musiał wspomóc w podobnych dążeniach innych<sup>252</sup>, mimochodem dbając o dobro wspólnoty, to prawodawca byłby zbędny. Podobnie z tzw. religią obywatelską, mającą wiązać emocjonalnie jednostki ze wspólnotą. Skoro do ustanowienia rządów woli powszechnej wystarczyłoby sprawne wykorzystanie egoizmów wzbogaconych racjonalną kalkulacją korzyści i strat, po co wprowadzał Rousseau komponent emocjonalny? Zresztą nawet jeśli obywatele nie dostrzegą, że dobrobyt wspólnoty leży w ich interesie, wówczas zasada plus-minus pozwoli wyłonić nakazy woli powszechnej.

---

<sup>252</sup> Por. E. F. Carritt, *Morals and Politics. Theories of their Relation from Hobbes and Spinoza to Marx and Bosanquet*, Claredon Press, Oxford 1952, s. 80.

Wiele przemawia więc za tym, że Rousseau prezentuje dwie drogi realizacji postulatów woli powszechnej<sup>253</sup>: takie ułożenie instytucji politycznych, by „sprawiedliwość i użyteczność nie zostały rozdzielone”, oraz takie ukształtowanie obywateli, by internalizowali oni nakazy woli powszechnej, interes wspólnoty utożsamiając z własnym. Badacze myśli Rousseau skupiający się nadmiernie na pierwszej z nich, zwykle widzący w nim duchowego ojca dzisiejszej demokracji, nieuchronnie lekceważą postulaty reformy moralnej obywateli, tak ważne w kontekście całokształtu spuścizny tego myśliciela. Z kolei ci zbyt mocno naciskający na akceptację rozwiązania etycznego, mają tendencję do postrzegania Rousseau raczej jako kłiwego samotnika przejętego losem „szlachetnych dusz” zagubionych w nowożytności niż politycznego pragmatystę i wizjonera.

### Królestwo woli powszechnej, czyli jak powstają wspólnoty idealne

Ludzi zatem kształćcie, jeżeli chcecie, by praw słuchano, sprawcie, by je kochano i by do zrobienia tego, co się powinno, wystarczała sama myśl, że się powinno<sup>254</sup>.

Przez umowę społeczną daliśmy organizmowi politycznemu byt i życie; chodzi o to, by mu przez ustawodawstwo nadać ruch i wolę. Bo akt pierwotny, przez który organizm ten formuje się i jednoczy, nie określa jeszcze, co czynić powinien, aby istnieć<sup>255</sup>.

Jeszcze jeden wątek dzieł Rousseau kłóci się z Mandeville'owską wizją przywar pożytkowanych dla dobra ogółu, a więc także z pierw-

<sup>253</sup> W polskiej literaturze przedmiotu w tym samym kontekście na nieuprawniony charakter przejścia dokonanego przez Rousseau od koncepcji wolności moralnej, właściwej antycznej wizji wspólnoty, do „wolności społecznej czy politycznej, która zasadza się na podporządkowaniu się racjonalnym normom prawa, ustanowionego przez samych obywateli, którzy są wobec niego równi” wskazywał Miłowit Kuniński (M. Kuniński, *Wolność i demokracja. O cnotach, demokracji i liberalizmie rozumnym. Zebrane eseje i szkice*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2006, s. 27).

<sup>254</sup> J. J. Rousseau, *Ekonomia*, s. 299.

<sup>255</sup> Idem, *Umowa społeczna*, II, VI, s. 34.

szą z przedstawionych powyżej wizji wspólnoty. Ich autor pozostaje przecież, jako jeden z niewielu *les philosophes*, pesymistycznym fatalistą w kwestii możliwości powstrzymania nawet najlepiej zarządzonych wspólnot przed moralną degeneracją<sup>256</sup>. Każdy naród musi przejść bowiem okresy dzieciństwa, dojrzałości i starości<sup>257</sup>, kończąc ów cykl śmiercią: „ciało polityczne, podobnie jak ciało człowieka, zaczyna umierać od samego urodzenia i nosi w sobie przyczyny rozkładu. Lecz jedno i drugie może mieć budowę słabszą lub silniejszą, zdolną do zapewnienia mu dłuższego lub krótszego życia. [...] Najlepiej zorganizowane upadnie, lecz później od innych, o ile żaden nieprzewidziany wypadek nie sprowadzi przedwczesnej śmierci”<sup>258</sup>. Pozostawiony sobie naród nie podsyca cnót obywatelskich. Pozbawiony odpowiednich praw, już od chwili swych narodzin chyli się ku upadkowi, stanowiąc podatny grunt dla wszelkiej maści partykularyzmów. Dominacja postaw cnotliwych stanowi niezawodną oznakę tego, że w danej wspólnocie ów bieg rzeczy został zatrzymany czyjąś świadomą ingerencją. Słusznie pisze Marek Błaszke, że w tym kontekście „»wola powszechna« jest również środkiem zachowania trwałości grupy społecznej, przesłanką odporności wspólnoty wobec niszczącego działania czasu, historii. Więż społeczna jest tu czynnikiem konserwującym strukturę społeczną [...]. Wspólnota celów, zgodność interesów zapobiega procesom rozpadu organizmu społecznego”<sup>259</sup>. Owa jednostka bądź grupa osób biorących na siebie brzemień ukształtowania narodowego ducha w kierunku zgodności woli osobistej obywateli z powszechną, podejmuje się zadania ze wszech miar wyjątkowego – stworzenia „ciała moralnego”, w któ-

---

<sup>256</sup> Por. M. Jack, *One State of Nature: Mandeville and Rousseau*, „Journal of the History of Ideas”, 1978, Vol. 39, No. 1, s. 119–124.

<sup>257</sup> J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, II, VIII; II, IX, s. 41; por. R. D. Masters, *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton University Press, New Jersey 1976, s. 370–371.

<sup>258</sup> J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, III, XI, s. 71; por. ibidem, III, X, s. 68–69.

<sup>259</sup> M. Błaszke, *Człowiek a historia w filozofii Jana Jakuba Rousseau*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1983, t. 29, s. 73.

rym wzajemne zależności między indywiduami umożliwiają ich egzystencjalną autentyczność<sup>260</sup>.

Tenże akt kreacji idealnego porządku społecznego postępuje dwoma powiązаныmi ze sobą drogami: reformy instytucjonalnej oraz reformy obyczajowej. W podrozdziale tym zostaną przybliżone proces tworzenia ludu cnotliwego oraz funkcja, jaką pełni w nim kluczowe instytucje: prawodawca, a także narzędzia służące mu w osiągnięciu jego celu: religia obywatelska i prawa.

### *Wielki ustawodawca*

Rola, jaką odgrywały pisma Rousseau w okresie rewolucji francuskiej, szczególnie zaś po przewrocie jakobińskim 1792 roku, do czekała się skrajnie odmiennych interpretacji<sup>261</sup>. Niektóre hasła rewolucjonistów brzmiały niczym cytaty z *Umowy społecznej*, jednak wyrwane z kontekstu całokształtu jej treści, niejednokrotnie pozostawały do niej w ścisłej opozycji. Jednym z wątków *Umowy społecznej* pomijanych przez badaczy upatrujących w niej Biblii Rewolucji, jest właśnie aspekt antyrewolucyjny. Rousseau nie wierzył przecież, aby wolność raz straconą można było odzyskać<sup>262</sup>, tym bardziej za sprawą przewrotu podmieniającego jedne instytucje na inne, lekceważącego charakter zadomowionych w danej społeczności obyczajów. Pozostawał on tu, mimo swej negatywnej oceny *O duchu praw*, wiernym uczniem Monteskiusza i ojcem myśli romantycznej, szczególnie w jej apologetyce odmienności i niepowtarzalności wspólnot. Co dobre dla jednej z nich, może szkodzić pozostałym. Każda wymaga odmiennych uregulowań prawnych, których odpowiedni charakter ma zapewnić prawodawca, postać odgrywająca w *Umowie społecznej* rolę szczególną. Formuje on charakter narodu od samych podstaw. Stąd też pełnienie owej funkcji wymaga szczególnych cech

<sup>260</sup> Zob. M. Warchala, *Autentyczność i nowoczesność*, Universitas, Kraków 2006; por. A. Peretiatkowicz, *Jan Jakub Rousseau*, s. 44–45.

<sup>261</sup> Por. M. Starzewski, *Wstęp*, s. XXXVIII–LII.

<sup>262</sup> J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, II, IX, s. 41. Niemniej jednak dopuszczał Rousseau wyjątki od tej reguły: „Sparta w dobie Likurga, takim był Rzym po Tarkwiniuszach, takimi są za naszych czasów Holandia i Szwajcaria po wypędzeniu tyranów” (ibidem, II, VIII, s. 40).



charakteru: „umysłu wyższego, który znalazłby wszystkie namiętności ludzkie, a sam nie doznawał żadnej; który byłby pozbawiony wszelkiego związku z naszą naturą, a znał ją gruntownie; którego szczęście byłoby od nas niezależne, a który jednak chciałby się naszym szczęściem zająć [...]. Trzeba by Bogów, aby nadać ustawy ludziom”<sup>263</sup>.

Koncepcja prawodawcy okazała się najbardziej podatna na oskarżenia o totalitaryzm<sup>264</sup>. Nic zresztą dziwnego, skoro postać ta to zinstytucjonalizowana i personifikowana mądrość – ktoś godny ją kontrolować bez wątpienia powinien zająć jej miejsce. Prawodawca ma z samoistnych bytów utworzyć wspólnotę, „ciało moralne”, „powinien odebrać człowiekowi jego własne siły, aby mu udzielić sił cudzych, z których nie mógłby korzystać bez pomocy drugiego. [...] jeżeli każdy obywatel jest niczym i nie może nic zrobić bez pomocy innych, a siła osiągnięta przez całość dorównuje lub przewyższa sumę sił wszystkich jednostek, można powiedzieć, że prawodawstwo osiągnęło najwyższy stopień doskonałości”<sup>265</sup>.

Z zestawienia opisu tej funkcji z tezą głoszącą, że raz utraconej wolności nie sposób odzyskać, płynie wniosek, że prawodawca może zrealizować swe cele jedynie pośród narodów będących w okresie swej młodości: „wiele ludów, podobnie jak ludzie, jest powolnych tylko w swej młodości; z wiekiem stają się niezdolne do poprawy. Skoro raz się zwyczaj ustalił i przesady zakorzeniły, byłoby przedsięwzięciem niebezpiecznym i daremnym chcieć je reformować”<sup>266</sup>.

<sup>263</sup> Ibidem, II, VII, s. 37.

<sup>264</sup> Pogląd ten wysuwali m.in. Talmon (J. L. Talmon, *The Origines of Totalitarian Democracy*, s. 49) i L. G. Crocker (L. G. Crocker, *Rousseau et la voie du totalitarisme*, w: *Rousseau et la philosophie politique. Annales de philosophie politique*, Vol. 5, Press Universitaires de France, Paris 1965, s. 124–125). Sam Rousseau pytał zaś: „w jaki sposób ślepe pospólstwo, nie wiedzące częstokroć, czego chce, gdyż rzadko wie, co jest dla niego dobre, urzeczywistniłoby własnymi siłami tak wielkie i tak trudne przedsięwzięcie jak system prawodawstwa?” (J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, II, VI, s. 36). Porębski, przyznając, że prawodawca ogranicza wolność obywateli, stwierdza, że funkcję tę trzeba traktować jako *second best* – ograniczającą wolność, aby nie dopuścić do jej całkowitej utraty (Cz. Porębski, *Umowa społeczna*, s. 95).

<sup>265</sup> J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, II, VII, s. 37–38; por. B. Baczkowski, *Rousseau*, s. 542–543.

<sup>266</sup> J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, II, VIII, s. 40.

Wychować naród do wolności znaczy kształtować go od zarania jego istnienia, gdy jego obyczaje nie są jeszcze uformowane. Nie pozostaje to bez znaczenia dla charakteru działań prawodawcy, który jest zmuszony operować na ludzkich emocjach bardziej niż na rozumie, wpływać autorytetem, nie zaś argumentacją<sup>267</sup>: „aby tworzący się lud polubił zdrowe zasady polityczne i trzymał się podstawowych reguł rozumu państwowego trzeba, żeby skutek mógł się stać przyczyną, żeby duch społeczny, który ma być rezultatem organizacji, przyświecał samemu organizmowi, i żeby ludzie przed wprowadzeniem ustaw byli tym, czym mają stać się przez nie”<sup>268</sup>. Dlatego Judith Nisse Shklar i Bronisław Baczko określali prawodawcę wielkim ustawodawcą<sup>269</sup>, wskazując na analogię z Wielkim Inkwizytorem *Braci Karamazow* Fiodora Dostojewskiego. Pod wieloma względami po-

---

<sup>267</sup> Rousseau pisząc o narodach „młodych”, miał na myśli zarówno te określane w osiemnastym wieku przez Europejczyków barbarzyńskimi, tj. plemiona afrykańskie i tubylcze ludy obydwu Ameryk, jak i cywilizowane społeczności, którym z racji położenia, odmiennych obyczajów i niewielkich rozmiarów udało się zachować potencjał rozwoju etycznego, jak choćby Korsyka. W *Umowie społecznej* charakteryzował je następująco: „jakiż więc lud nadaje się do prawodawstwa? Ten, który jest już połączony pewną jednością pochodzenia, interesu lub układu, ale nie dźwigał jeszcze prawdziwego jarzma ustaw; ten, który nie ma silnie zakorzenionych zwyczajów ani przesądów; który nie obawia się nawały raptownego najazdu; który, nie wdając się w spory swych sąsiadów, może każdemu z nich stawić opór albo uzyskać pomoc jednego dla odparcia drugiego ten, w którym wszyscy mogą znać każdego członka i gdzie nie ma potrzeby obciążać człowieka brzemieniem, przekraczającym ludzkie siły; ten, który może obejść się bez innych ludów i bez którego one obejść się mogą; ten, który nie jest ani zbyt bogaty, ani zbyt biedny i sam sobie może wystarczyć; ten wreszcie, który łączy stałość dawnego ludu z pojętnością nowego” (ibidem, II, X, s. 44–45).

<sup>268</sup> Ibidem, II, VII, s. 39; por. J. J. Rousseau, *Ekonomia*, s. 299. Baczko słusznie stwierdził, że prawodawca „ma [...] zjednoczyć ludzi na mocy ich dobrowolnego przyzwolenia, ale w myśl zasad, których oni sami nie rozumieją i do których mają dopiero wznieść się moralnie, ma więc ich dźwignąć ponad samych siebie” (B. Baczko, *Hegel a Rousseau*, w: idem, *Człowiek i światopoglądy*, Książka i Wiedza, Warszawa 1965, s. 140).

<sup>269</sup> J. N. Shklar, *Men and Citizens*, s. 155–158; B. Baczko, *Rousseau*, s. 546. Blaszkę, podkreślając pedagogiczny aspekt działalności prawodawcy, określił go mianem kuratora i opiekuna (M. Blaszkę, *Granice egalitaryzmu*, s. 212).

równanie to jest słuszne<sup>270</sup>. Prawodawca, ten, który potrafi kształtować bezładną masę w naród, posługuje się podstępem, używa religii obywatelskiej, „decyze tego podniosłego rozumu, który wznosi się ponad poziom ludzi pospolicznych, prawodawca wkłada w usta nieśmiertelnych, aby za pomocą autorytetu boskiego pociągnąć tych, których nie mógł wzruszyć rozsądek ludzki”<sup>271</sup>. Tak też czynili wielcy starożytni: Mojżesz, Likurg i Numa<sup>272</sup>.

Funkcja prawodawcy jest wyjątkowa także przez wzgląd na specyfikę przypisanego mu instrumentarium. Przy pojęciu religii obywatelskiej padło słowo „podstęp”. Dlaczego? Otóż Rousseau nie widział możliwości instytucjonalizacji prawodawcy, „bo jeżeli ten, kto rozkazuje ludziom, nie powinien rozkazywać ustawom, to również ten, kto ustawom rozkazuje, nie powinien rozkazywać ludziom. Inaczej jego ustawy, zależne od jego namiętności, utrwaliłyby niesprawiedliwość, nie mogłyby nigdy uniknąć skażenia świętości swego dzieła interesami partykularnymi”<sup>273</sup>. Prawodawca nie narzuca ludom praw, lecz przedkłada je do zatwierdzenia. Przekonany o ich zbawiennym wpływie, nagina obywateli do swej woli wszelkimi dostępnymi, pozainstytucjonalnymi środkami. Dlaczego, skoro wie, że i usposobienie predestynują go do przewodzenia wspólnocie, wstrzymał się autor *Umowy społecznej* z przyznaniem mu naczelnego miejsca w panteonie instytucji publicznych? Otóż Rousseau dopuszczał możliwość, że ten półboski mędrzec sam ulegnie namiętnościom, których eskalacji ma zapobiec<sup>274</sup>. W przeciwnym wypadku sytuacja byłaby prosta. Skoro prawodawca zna naturę interesu wspólnego i jest skłonny go realizować, powinien mieć wolną drogę czynienia tego, co uważa za słuszne. W końcu „ten, kto tworzy ustawę,

---

<sup>270</sup> Por. L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, s. 261; R. W. Grant, *Hypocrisy and Integrity. Machiavelli, Rousseau and the Ethics of Politics*, The University of Chicago Press, Chicago 1999, s. 125–139.

<sup>271</sup> J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, II, VII, s. 39.

<sup>272</sup> Idem, *Uwagi o rządzie*, s. 189–190.

<sup>273</sup> Idem, *Umowa społeczna*, II, VII, s. 38.

<sup>274</sup> Tak więc okazuje się, że ten, który „znałby wszystkie namiętności ludzkie, a sam nie doznawał żadnej; który byłby pozbawiony wszelkiego związku z naszą naturą, a znał ją gruntownie” (ibidem, s. 37) jest, choć w mniejszym stopniu od innych, istotą ułomną.

wie najlepiej, jak należy ją wykonywać i interpretować”<sup>275</sup>. Absurdalne byłoby zważanie na opinię ludu, na tyle przecież nieświadomego, że trzeba go dopiero nauczyć pojmować słuszność ustaw, które zaakceptować musi już dziś. Niestety każdy, nawet prawodawca, jest podatny na moralne zepsucie, szczególnie, jeśli obdarzy się go władzą stosowania przymusu bezpośredniego.

Nie ma jednostek nienarażonych na degradację moralną. Czy to jedyne uzasadnienie ograniczenia władzy prawodawcy? Zdaje się, że nie. Badacze przychylni tezie o radykalnym demokratyzmie Rousseau wskazują na wagę przypisywaną przez niego uczestnictwu obywateli w procesie ustawodawczym. Do tej grupy zalicza się m.in. Baczko, którego zdaniem „nie można budować wspólnoty społeczno-politycznej odbierając ludziom możliwość indywidualnej, racjonalnej decyzji i samookreślenia się moralnego – bowiem we wspólnocie brak byłoby wszelkich więzi społecznych”<sup>276</sup>. Uczestnictwo w życiu politycznym wspólnoty ma, obok politycznego, także charakter etyczny: „uczestnictwo w suwerenności ludu jest uczestnictwem w samookreśleniu się nie tylko politycznym, ale i moralnym wspólnoty. Jest ono nieustannym samookreśleniem się moralnym jednostki, niejako nieustannym sprawdzaniem stopnia jej identyfikacji z wolą zbiorowości, stopnia wyzbycia się partykularnych interesów”<sup>277</sup>. Podobny ton pobrzmiewa w słowach Brunona Bernardiego: „więź społeczna ma w sobie ten podstawowy paradoks, że jest jedyną, która może wytworzyć to, co jednocześnie zakłada: poczucie obowiązku. [...] Poczucie obowiązku, bez którego nie da się pomyśleć uspołecznienia, potrzebuje rozbudzenia, stymulacji”<sup>278</sup>. W tym samym duchu Alfred Epinas stwierdzał, że „stąd dla każdego z członków stowarzyszenia wynika konieczność uczestniczenia co chwila w utrzymywaniu tego kruchej budynku: zgromadzenie ich musi być, że tak powiemy, nieustającym, aby wola, podtrzymując państwo pozostawała wiecz-

---

<sup>275</sup> J. J. Rousseau, *Ekonomia*, s. 298.

<sup>276</sup> B. Baczko, *Rousseau*, s. 549.

<sup>277</sup> Ibidem, s. 597; por. ibidem, s. 550–551.

<sup>278</sup> B. Bernardi, *O idei religii obywatelskiej: jej paradoksalna aktualność*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 2003, nr 3(135), s. 108–109.

nie czynną; bez tego nie masz państw”<sup>279</sup>. Tylko poczucie, że to od nas zależy los wspólnoty, jest w stanie nauczyć odpowiedzialności – nieodłącznego składnika cnoty obywatelskiej. Niezbędna jest zatem zarówno obecność prawodawcy, odpowiedzialnego za stosowne kształtowanie obyczajów i systemu prawnego wspólnoty, jak i aktywność polityczna obywateli, nawet zmanipulowana i niezdolna *de facto* zmienić planów prawodawcy.

Pozostaje jeszcze ostatnie pytanie. Czy misja prawodawcy kiedykolwiek dobiega kresu? Tu zdania badaczy są podzielone. Blaszkę udziela odpowiedzi negatywnej<sup>280</sup>. Lud nigdy nie będzie na tyle dojrzały, by mógł dostrzec nakazy woli powszechnej, a co dopiero za nimi podążać. Za słusnością tego stanowiska przemawiają wymagania stawiane prawodawcy przez Rousseau. Ma on być przecież wyjęty spod wpływu namiętności, a zarazem rozumieć uczucia targające ludźmi. To bezinteresowny mędrzec o nieskazitelnym charakterze i niezwykłym sprycie, jednostka niemal nadludzka. Trudno wyobrazić sobie, aby jego miejsce mieli zająć ludzie tych cech pozbawieni. Nawet jeśli odpowiednio wychowane jednostki autonomicznie dokonywałyby słusznych wyborów w głosowaniach, kto przygotowałby dla nich projekty ustaw?

Stanowisko przeciwne do powyższego zajmował choćby Strauss. Jego zdaniem „poprawnie skonstruowane w zgodzie z prawem naturalnym społeczeństwo obywatelskie automatycznie wytworzy sprawiedliwe prawo pozytywne”<sup>281</sup>. Prawodawca jest niczym zegarmistrz, który po wprawieniu precyzyjnego mechanizmu własnej konstrukcji w ruch staje się zbędny. Czy taka interpretacja broni się przed zarzutem niekompetencji obywateli? Czy właściwe ułożenie instytucji jest w stanie zastąpić doskonałość intencji i wiedzę o potrzebach wspólnoty? Czy niedoskonali ludzie potrafią tworzyć słusz-

---

<sup>279</sup> A. Epinas, *Spółeczeństwo zwierzęce*, Nakładem Redakcji „Prawdy”, Warszawa 1886, s. 35.

<sup>280</sup> M. Blaszkę, *Granice egalitaryzmu*, s. 210.

<sup>281</sup> L. Strauss, *Czym jest filozofia*, w: idem, *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*, tłum. P. Maciejko, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998, s. 102.

ne prawo?<sup>282</sup> Odpowiedź zależy od definicji celu prawa – jedynego kryterium jego słuszności. Jeśli jest nim stworzenie wspólnoty idealnej, gdzie obywatele utożsamiają swe dobro ze wspólnym, to musi być ona negatywna. Skutek musiałby stać się tu przyczyną. Egoiści musieliby działać w imię dobra wspólnego, nie zawsze zbieżnego z ich własnym interesem. Jeśli jest nim powściągnięcie prywaty tylko na tyle, by wspólnota mogła przetrwać, to owszem, da się to osiągnąć. Wystarczy uczynić wszystkie prawa ogólnymi i dopuścić obywateli do głosowania. Nie chcąc narazić własnego interesu, będą starali się wówczas, aby prawa nie szkodziły nikomu. To drugie rozwiązanie podważa jednak sens istnienia instytucji mających przemieniać egoistów w patriotów, takich jak religia obywatelska.

### *Religia obywatelska*

Jednym z narzędzi pozostających w instrumentarium prawodawcy jest religia obywatelska (*religion civile*)<sup>283</sup>, mająca rodzić bezrefleksyjną miłość ojczyzny<sup>284</sup>. Opierając się na swoistym „katechizmie obywatela”<sup>285</sup>, ma ona deifikować instytucje państwa i jego praw, wymuszać internalizację nakazów woli powszechnej, przez to zaś ma stanowić gwarant trwałości i stabilności wspólnoty. „To właśnie zmuszało po wszystkie czasy ojców narodów do uciekania się do interwencji niebios i przypisywania bogom swojej własnej mądrości, aby narody, podległe prawom państwowym tak jak naturalnym i uznając tę władzę przy tworzeniu człowieka jak przy tworze-

<sup>282</sup> Por. J. Cohen, *Reflections on Rousseau: Autonomy and Democracy*, w: *The Social Contract*, s. 196–197; por. A. Ripstein, *The General Will*, s. 223–224.

<sup>283</sup> *La religion civile*, na język angielski tłumaczona jako *civil religion*, w języku polskim była przekładana jako „religia państwowa” (wyd. 1927, tłum. M. Starzewski), „religia społeczna” (wyd. 1948, tłum. A. Peretiatkowicz) oraz „religia obywatelska” (wyd. 1966, tłum. A. Peretiatkowicz).

<sup>284</sup> „Arcydzieło w polityce polega na tym, aby obywatela przywiązać do Republiki w ten sposób, iż miłość ojczyzny kształtowałaby całą jego egzystencję” (B. Baczyński, *Hiob, mój przyjaciel. Obietnice szczęścia i nieuchronność zła*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 259); por. J. J. Rousseau, *Ekonomia*, s. 303.

<sup>285</sup> W. Piwowarski, *Religia cywilna*, „Przegląd Religioznawczy” 1995, nr 2, s. 46.

niu państwa, okazały dobrowolne posłuszeństwo i znosiły łągodnie jarzmo szczęśliwości publicznej<sup>286</sup>.

Rousseau jako przykłady funkcjonowania takiej religii wymieniał wczesny judaizm i politeizm grecki. Obydwa wyznania fundowały jedność społeczną. „Wszystko, co łamie jedność społeczną, jest bez wartości: wszystkie instytucje, które stawiają człowieka w sprzeczności z samym sobą, są na nic<sup>287</sup>. Autor *Umowy społecznej* wyróżniał trzy rodzaje religijności: religię człowieka, religię obywatela (*religion du citoyen*) oraz religię księży. Pierwsza z nich to religia naturalna, której zasady wyłożył Rousseau w *Wyznaniu wiary wikarego sabaudzkiego*. Wspiera się ona na wierze, która w toku introspekcji i rozumowań wymusza uznanie trzech podstawowych dogmatów: „wierzę, że jakaś potężna wola porusza świat i ożywia przyrodę<sup>288</sup>, „o ile ruch materii wskazuje mi na wolę, określone prawa tego ruchu świadczą o rozumie<sup>289</sup>, „człowiek jest wolny w swoich czynach i jako taki jest ożywiony przez duszę niematerialną<sup>290</sup>. Religia obywatela ma z kolei charakter ściśle narodowy: „poza jednym narodem, który ją wyznaje, wszystko jest dla niej niewierne, obce, barbarzyńskie. Rozciąga ona obowiązki i prawa człowieka tak daleko, jak sięgają jej ołtarze<sup>291</sup>. Ostatnia, religia księży, to religia transcendentna, której bóstwo jest umiejscowione poza państwem i naturą.

Każda z owych form religijności ma wady przesądzające o jej bezużyteczności dla państwa. Pierwsza nie wzmacnia w żaden sposób jedności państwa, „pozostawia prawom tę jedyną siłę, którą czerpią one same z siebie, i nie dodaje żadnej innej<sup>292</sup>. Religia obywatela, choć najbliższa ideałowi Rousseau (skoro „czyniąc ojczyznę przedmiotem uwielbienia wśród obywateli, uczy ich, że kto służy państwu, służy opiekuńczemu bogu”), „posiada tę wadę, że będąc ugruntowaną na błędzie i kłamstwie oszukuje ludzi, czyni ich łatwowiernymi,

<sup>286</sup> J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, II, VII, s. 39.

<sup>287</sup> Ibidem, IV, VIII, s. 102.

<sup>288</sup> J. J. Rousseau, *Emil*, t. 2, s. 98.

<sup>289</sup> Ibidem, s. 100.

<sup>290</sup> Ibidem, s. 109; por. J. J. Rousseau, *List do arcybiskupa*, s. 636–637.

<sup>291</sup> Idem, *Umowa społeczna*, IV, VIII, s. 102.

<sup>292</sup> Ibidem, IV, VIII, s. 103.

zabobonnymi, zatracą prawdziwy kult bóstwa w błahym ceremoniale”<sup>293</sup>. Poza tym prowadzi przeważnie do siłowej konfrontacji z innymi narodami. Religia księży czyni zaś ludzi poddanymi zarówno władcy ziemskiemu, jak i boskiemu. Tym samym nie dość, że nie umacnia jedności wspólnot, to dodatkowo ją osłabia. Chrześcijanin, jej przykładowy wyznawca, zawsze będzie złym obywatelem, gdyż jego „ojczyzna [...] nie jest z tego świata. Wykonuje on wprawdzie swą powinność, lecz wykonuje z głęboką obojętnością na powodzenie lub na niepowodzenie swych wysiłków. [...] Jeżeli państwo zginie, on błogosławi rękę bożą, która zaciążyła nad jego ludem”<sup>294</sup>.

W przeciwieństwie do wymienionych trzech form religijności, promowana przez Rousseau religia obywatelska stanowi „czyste społeczne wyznanie wiary”<sup>295</sup>, ograniczające swe dogmaty do kwestii „moralności i obowiązków, które wyznawcy powinni wypełniać względem innych”<sup>296</sup>. Państwa nie obchodzi w tym przypadku sfera wierzeń eschatologicznych. Każdy obywatel ma tu pełną swobodę przekonań. Wyznanie to zakłada jedynie „istnienie bóstwa potężnego, mądrego, dobroczynnego, przewidującego i troskliwego, życie przyszłe, szczęśliwość sprawiedliwych, ukaranie złych, świętość umowy społecznej i prawa – oto pozytywne dogmaty. Co do dogmatów negatywnych, to ograniczę się do jednego – nietolerancji”<sup>297</sup>. Rousseau ulokował zatem religię obywatelską między dwoma ekstremami. Z jednej strony jest ona przeciwna wyłącznemu przyporządkowaniu wierzeń sferze prywatnej, skoro rzutują one często na stosunek obywateli do ustroju i bezpieczeństwa państwa. Szczególnie krytykował w tym względzie chrześcijaństwo, „głoszące tylko niewolnictwo i zależność. Duch jego bardziej sprzyja tyranii, by nie miała ona zawsze z tego skorzystać. Prawdziwi chrześcijanie stworzeni są na niewolników, wiedzą o tym i wcale się tym nie wzrusza-

<sup>293</sup> Ibidem, IV, VIII, s. 102.

<sup>294</sup> Ibidem, IV, VIII, s. 103.

<sup>295</sup> Ibidem, IV, VIII, s. 105.

<sup>296</sup> Ibidem.

<sup>297</sup> Ibidem; por. J. J. Rousseau, *List do arcybiskupa*, s. 658–659, 664, 666, 668; idem, *List do Woltera*, s. 539–542.



ją<sup>298</sup>. Z drugiej zaś strony Rousseau przestrzegał także przed narzucaniem komukolwiek wierzeń religijnych: „Obecnie, gdy nie ma już i nie może być wyłącznej religii narodowej, powinno się tolerować wszystkie te, które tolerują inne, o ile ich dogmaty nie zawierają niczego przeciwnego obowiązkom obywatela<sup>299</sup>”.

### *Prawo*

Przez umowę społeczną daliśmy organizmowi politycznemu byt i życie; chodzi teraz o to, by mu przez ustawodawstwo nadać ruch i wolę. Bo akt pierwotny, przez który organizm ten formuje się i jednoczy, nie określa jeszcze, co czynić powinien, aby istnieć<sup>300</sup>.

Tymi słowy dał Rousseau wyraz przekonaniu, że prawo służy realizacji wybiegających w przyszłość wizji wspólnoty, planów określających sposób i środki ustanowienia oraz petryfikacji pożądanego formu ładu publicznego. Prawo stanowi zatem kolejny, po religii obywatelskiej, instrument kształtowania świadomości obywateli. Maciej Staszewski słusznie stwierdził, że „dobre prawa powodują coraz większe zespalanie się jednostki z ogółem [...]; złe demoralizują i dopuszczają do rozbudzenia się silnych egoistycznych apetytów, doprowadzają do wygaśnięcia ducha obywatelskiego i cnoty<sup>301</sup>”. Baczek pisał z kolei, że „ustawodawca jest [...] właściwie tylko akuszerem wielkiego aktu, w którym z poczwarki »człowieka prywatnego« rodzi się »obywatel«. Ta cudowna transformacja dokonuje się dzięki PRAWU – jako wyrazowi WOLNOŚCI i ograniczenia WOLNOŚCI<sup>302</sup>”.

Rousseau wyróżnił cztery rodzaje uregulowań prawnych: 1) ustawy polityczne (ustawy zasadnicze), 2) ustawy cywilne, 3) ustawy karne oraz 4) obyczaje (*mœurs*), przyzwyczajenia (*coutumes*) i opinie<sup>303</sup>, najwyższą wagę przywiązując do ostatniego typu, gdyż „stanowi on

<sup>298</sup> Idem, *Umowa społeczna*, IV, VIII, s. 104.

<sup>299</sup> Ibidem, IV, VIII, s. 106.

<sup>300</sup> Ibidem, II, VI, s. 34.

<sup>301</sup> J. J. Rousseau, *O umowie*, III, XIV, s. 156 (przypis 73).

<sup>302</sup> B. Baczek, *Rousseau*, s. 548.

<sup>303</sup> Por. J. J. Rousseau, *Uwagi o rządzie*, s. 248; idem, *Ekonomia*, s. 300–301; idem, *List do d'Alemberta*, s. 410–411.

prawdziwą konstytucję państwa, nabiera z każdym dniem nowych sił, a gdy inne ustawy starzeją się lub wygasają, ożywia je na nowo lub uzupełnia, utrzymuje lud w duchu jego urządzeń i zastępuje dyskretnie władzę mocą przyzwyczajenia<sup>304</sup>. Pierwsze trzy rodzaje prawa to jedynie środki służące kształtowaniu czwartego. Źródło patriotyzmu i cnoty obywatelskiej kryje się w moralności społecznej, zaś jej wyraz stanowią obyczaje, opinie i przyzwyczajenia. Wiele różni je od pozostałych uregulowań prawnych, które: a) przyjmują formę pisemną; b) dotyczą jedynie ludzkich działań, nie zaś ich motywów; c) istnieje system publicznych sankcji wymuszających ich przestrzeganie; d) istnieje powszechnie wiadomy sposób ich ustanawiania. Z kolei obyczaje, przyzwyczajenia i opinie a) mają formę niepisaną; b) dotyczą zarówno działań, jak i ich motywów; c) sankcje, którymi są obwarowane, mają także charakter wewnętrzny (wyrzuty sumienia, poczucie obowiązku); d) ustanawianie ich zależy przede wszystkim od prawodawcy<sup>305</sup>, ten zaś niejednokrotnie ucieka się przy ich kreowaniu do podstępu.

Pragnąc wychować naród cnotliwy, prawodawca reformuje jego system moralny znajdujący swój wyraz w obyczajach, przyzwyczajeniach i opiniach<sup>306</sup>. Warunkiem powodzenia tejże misji jest, aby wspólnota taka pozostawała w okresie swego dzieciństwa, a zatem by jej obyczaje nie były jeszcze trwale ukształtowane oraz nie dominował pośród jej obywateli racjonalizm uniemożliwiający efektywne kształtowanie sfery emocjonalnej jednostek. „Instytucje narodowe kształtują geniusz, charakter, zamiłowania i obyczaje narodu, czynią go samym sobą, a nie innym narodem, wpajają mu tę płomienną miłość ojczyzny, ugruntowaną na przyzwyczajeniach, których niepodobna wykorzenić, sprawiają, że na obczyźnie umiera się z tęsknoty, jakich nie ma się u siebie”<sup>307</sup>. Bogatego źródła przykładów tego typu instytucji dostarczają *Uwagi o rządzie polskim*. Rousseau proponuje tu zestaw uregulowań mających nadać Polakom obyczaje rozbudzające „umiłowanie swego kraju”, zaszczepiające „naturalną odra-

<sup>304</sup> Idem, *Umowa społeczna*, II, XII, s. 47.

<sup>305</sup> Por. idem, *Ekonomia*, s. 300.

<sup>306</sup> Por. idem, *List do d'Alemberta*, s. 418–419.

<sup>307</sup> Idem, *Uwagi o rządzie polskim*, s. 193–194.

zę do mieszania się z cudzoziemcami”<sup>308</sup>. Przybierają one różnoraką postać: od nakazu noszenia strojów narodowych przez urzędników państwowych, przez likwidację rozrywek odrywających od obowiązków obywatelskich, w których miejsce należy „obmyślić takie gry, uroczystości, obchody, które by były wyłącznie własnością tego tylko dworu i których nie można by znaleźć na żadnym innym”<sup>309</sup>, odpowiednie wychowanie dzieci i młodzieży<sup>310</sup>, aż po reformę administracyjną kraju. Rousseau jasno wskazywał cel tych zabiegów: „utrzymać lub przywrócić u siebie obyczaje proste, zamiłowania zdrowe, ducha wojowniczego, bez ambicji zaborczych; kształtować dusze odważne i bezinteresowne; zaprawiać naród do rolnictwa i umiejętności koniecznych dla życia, mieć pieniądze w pogardzie i sprawić, by stał się, o ile możliwości, niepotrzebny; szukać i znaleźć potężniejsze i pewniejsze bodźce do wykonania wielkich rzeczy”<sup>311</sup>.

Tak zarysowana koncepcja prawa wymusza redefinicję pojęć fundamentalnych dla myśli Rousseau, jak choćby wolności. Tej, którą człowiek realizuje we wspólnocie, nie sposób porównywać z naturalną<sup>312</sup>, ograniczoną jedynie fizycznymi możliwościami działania. W jej miejsce układ społeczny ustanawia wolność moralną znajdującą swój wyraz w samoograniczeniu jednostek<sup>313</sup>. Ona to „czyni człowieka naprawdę panem samego siebie; ponieważ kierowanie się tylko żądzami jest niewolą, a posłuszeństwo prawu, które się sobie przy-

---

<sup>308</sup> Ibidem, s. 196.

<sup>309</sup> Ibidem, s. 197; por. ibidem, s. 197–199; J. J. Rousseau, *Przedmowa do „Narcyza”*, w: idem, *Umowa społeczna*, s. 315–325.

<sup>310</sup> Idem, *Uwagi o rządzie*, s. 201–204.

<sup>311</sup> Ibidem, s. 252; por. J. J. Rousseau, *List do d’Alemberta*, s. 408–409.

<sup>312</sup> Termin znajdujący w pismach Rousseau zastosowanie zarówno w odniesieniu do stanu natury, jak i stanu społecznego z niego wyłonionego, kiedy to różnice majątkowe między bogatymi i biednymi pozwalały tym pierwszym na kreowanie rzeczywistości społecznej jak najlepiej służącej realizacji ich partykularnych celów (idem, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, s. 203–209).

<sup>313</sup> „Również niesłuszny jest zarzut, że prawa nie dają wolności: uczą one panować nad sobą” (idem, *Emil*, t. 2, s. 392), „każdy słuchając władzy najwyższej słucha samego siebie. Tak więc umowa społeczna daje jednostce więcej nawet wolności niż stan naturalny” (ibidem, s. 374).

pisało, jest wolnością<sup>314</sup>. Nic dziwnego, że badacze dopatrują się tu zbieżności z myślą Kanta<sup>315</sup>. W końcu złączeniu ulegają tu główne kategorie *Krytyki praktycznego rozumu*: obowiązek, wolność i prawo. Nałożenie na siebie obowiązku pod postacią prawa utożsamia Rousseau z zachowaniem cnotliwym. Świadome uznanie supremacji rozumu nad namiętnościami to najlepszy dowód wolności. Czy nie dał jednak Rousseau tym stwierdzeniem dowodów własnej niekonsekwencji? Definiując cnotę przez stopień woli powszechnej z prywatną, łącząc ją z obowiązkiem, z konieczności natrafia przecież na poważne trudności. Pojęcie cnoty, definiowane jak powyżej, zakłada istnienie stanu, w którym *de facto* wola partykularna nie istnieje, skoro jednostki bezrefleksyjnie utożsamiają dobro własne ze wspólnotowym. W przeciwieństwie do tego, pojęcie obowiązku zakłada współwystępowanie obydwu motywów postępowania, istnienie namiętności świadomie przez jednostkę podporządkowanych własnemu, rozumnemu Ja. Owa niejednoznaczność nie jest bynajmniej błahostką. Skutkuje ona przecież wspomnianą już dwojaką wizją wspólnoty. Czy Rousseau obstaje za wspólnotą cnoty czy wspólnotą obowiązku? Jeśli chodziło mu o pierwszą, musiałby to być ideał na miarę tego kreślonego w *Nowej Heloizie*. Obyłyby się on doskonale bez głosowań. Skoro obywatele byłiby cnotliwi, wystarczyłoby, aby

---

<sup>314</sup> J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, I, VIII, s. 23.

<sup>315</sup> Kloc-Konkołowicz do owych zbieżności zalicza m.in. „pogląd o autodestrukcyjności zła”, a więc możliwości instytucjonalnego wspierania indywidualnej autonomii (J. Kloc-Konkołowicz, *Portret Rousseau*, s. 41), ideę państwa celów, w którym każdy zarazem współtworzy i stosuje się do praw (ibidem, s. 43) oraz złączenie wolności z samoograniczeniem (ibidem, s. 45). Z badaczy zachodnich podobne tezy wysuwali Benjamin Barber (B. R. Barber, *Political Participation and the Creation of Res Publica*, w: *Rousseau's Political Writings*, eds. J. C. Bondanella, A. Ritter, W. W. Norton, New York 1988, s. 294–295) i Lelia Pezzillo (L. Pezzillo, *Rousseau et le „Contrat social”*, Presses Universitaires de France, Paris 2000, s. 11–12). Pogląd przeciwny reprezentuje choćby Alexander Kaufman, wedle którego racjonalizm Rousseau różni od Kantowskiego jego instrumentalny charakter, zapowiadający raczej postmodernizm czy tzw. szkołę publicznego wyboru niż idealizm niemiecki (A. Kaufman, *Reason, Self-Legislation and Legitimacy: Conceptions of Freedom in the Political Thought of Rousseau and Kant*, „The Review of Politics” 1997, Vol. 59, No. 1, s. 26).

jeden z nich wypowiadał na głos to, co myślą wszyscy<sup>316</sup>. Więcej nawet, w ogóle nie potrzeba by wówczas prawodawstwa. Gdzie panuje cnota, tam brak partykularyzmów, gdzie wszyscy zgadzają się w definicji wspólnych celów, tam brak wykroczeń przeciw uznanym normom postępowania. W pismach Rousseau ten typ koegzystencji łączy się z wizją tradycyjnego porządku wspartego na patriarchalizmie i sielance wiejskiej.

W przeciwieństwie do tego, wspólnotę obowiązku cechuje zarówno upolitycznienie, jak i moralna degeneracja. Brak obowiązków oznacza tu przyzwolenie na partykularyzm, zaś stosunki łączące obywateli trudno określić idealnymi. Zapewne myśląc o takiej wspólnotcie, pisał Rousseau, że „każda jednostka może mieć jako człowiek wolę prywatną przeciwną lub odmienną woli powszechnej, którą posiada jako obywatel. Jej interes prywatny może przemawiać zupełnie inaczej niż interes wspólny”<sup>317</sup>. Tylko tutaj prawo może ograniczać szkody powodowane schlebaniem namiętnościom. Wymaga tego dwojaka natura jednostek jako racjonalnych i odpowiedzialnych, ale zarazem skłonnych lekceważyć głos rozumu. Sankcje prawne z jednej strony mają utrzymywać spójność wspólnoty, eliminując zachowania kwestionujące i kontestujące ład. Z drugiej strony uczestnictwo w procesie ustawodawczym skutecznie wspomaga kształtowanie postaw obywatelskich, dając możliwość samookreślenia moralnego i nauki odpowiedzialności.

Powyższe dwa rodzaje wspólnoty Baczek określił jako „życie polityczne na placu miejskim” i „zgromadzenie pod wierzwą”, co pokrywa się z rozróżnieniem Ferdynanda Tönniesa na zbiorowości typu *Gemeinschaft* i *Gesellschaft*.

---

<sup>316</sup> J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, IV, I, s. 81; idem, *Rozprawa o pochodzeniu*, s. 193; idem, *List do d'Alemberta*, s. 410.

<sup>317</sup> Idem, *Umowa społeczna*, s. 22; por. idem, *Emil*, t. 2, s. 376; ibidem, s. 392, gdzie Rousseau jednoznacznie stwierdza: „dobro publiczne, które dla innych jest tylko pretekstem, dla cnotliwego jest motywem istotnym. Uczy się on walczyć ze sobą, zwyciężać siebie, poświęcać interes prywatny sprawie ogółu. Nie jest słuszne, że nie mamy żadnej korzyści z praw: dają one odwagę być sprawiedliwym nawet pośród złych!”

Z jednej strony ideał harmonijnego społeczeństwa postuluje w radykalnej postaci racjonalizację całokształtu życia społecznego przez prawo. Realizacja zasad równości, wolności, sprawiedliwości jest nieodłączna od panowania prawa jako wyrazu racjonalnej woli powszechnej, udział zaś jednostki w stanowieniu prawa jest zarazem jej udziałem we wspólnym rozumie i woli społeczeństwa. Modernizując i używając terminologii Tönniesa możemy powiedzieć, że utopia Jana Jakuba niemal pokrywa się z typem idealnym społeczeństwa jako *Gesellschaft*. Ale cała złożoność tej utopii ujawnia się w tym, że równocześnie idealizuje ona więź społeczną typu *Gemeinschaft*, jako przeciwstawną atomizacji społeczeństwa, panowania w nim „pozorów”, kalkulacyjnej gry racjonalistyczno-egoistycznych interesów [...]. Chodzi więc niejako o syntezę obu tych typów idealnych wspólnoty społecznej<sup>318</sup>.

Widać wyraźnie, jak wiele dzieli owe dwa porządki. Czy dają się one pogodzić na gruncie myśli Rousseau? Zdaje się, że tak, i to co najmniej na dwa sposoby. Po pierwsze, można je uznać za komplementarne. Czyni tak Baczeko, dla którego

[...] ideał demokratycznego „państwa-ojczyzny” i ideał tradycyjnej wspólnoty Clarens są [...] wobec siebie przeciwstawne w określonym zakresie. Ale są również komplementarne, przenikają się wzajemnie, przerastają w siebie w dążeniu do nadania państwu prawnemu, na gruncie egalitarnej demokracji, spójności cechującej niezinstytucjonalizowaną, odwołującą się do patriarchalnego wzoru wspólnotę Clarens<sup>319</sup>.

Na czym miałyby polegać owo przenikanie? Skoro wspólnota cnoty reprezentuje niemożliwy do urzeczywistnienia ideał, to w jakim sensie może się ona przenikać ze wspólnotą obowiązku? Zdaje się, że odpowiedzią może być uznanie tej pierwszej za ideę regulatywną, niemożliwą do urzeczywistnienia, ale mimo to narzucającą się jako wizja doskonałego ułożenia stosunków społecznych, a tym sa-

---

<sup>318</sup> B. Baczeko, *Demokracja i konserwatyzm w utopii J. J. Rousseau*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1964, t. 10, s. 7.

<sup>319</sup> Ibidem, s. 44.

mym stanowiącą kryterium oceny systemów politycznych i prawodawczych.

Po drugie, obie wizje wspólnoty można uznać za kolejne etapy jej rozwoju. Rousseau czyni analogie między rozwojem organizmu politycznego i ludzkiego, wyróżniając w obydwu przypadkach, jak już powiedzieliśmy, stadia dzieciństwa, dojrzałości i starości. Każde z nich znacząco różni się od pozostałych. I tak, dzieciństwo zakłada irracjonalność i brak ściśle określonych kodeksów etycznych. Tylko tutaj można umiejscowić działania prawodawcy, osoby kształtującej obyczaje i moralność wspólnoty przy użyciu praw i religii obywatelskiej. Gdy nabiorą one wyraźnych rysów, zaś w społeczności zaczną przeważać postawy racjonalne, gdy więc okres dzieciństwa przejdzie w dojrzałość, zadanie prawodawcy dobiegnie kresu<sup>320</sup>. Wspólnota cnoty musi wówczas zmienić się we wspólnotę obowiązku, w której uchwalanie prawa stanowi nieodłączny element życia obywateli.

Określając dwie wskazane powyżej wizje wspólnoty „życiem politycznym na placu miejskim” i „zgromadzeniem pod wierzbą”, bardzo sugestywnie wskazał Baczeko miejsce i funkcję prawa w każdym z owych porządków. W ramach pierwszego, powiązanego z polityczno-prawnym wymiarem woli powszechnej, prawodawstwu przypisuje się cele: eliminacji działań społecznych, uniemożliwienia politycznej dominacji osoby lub grupy osób nad współobywatelami oraz rozwoju pożądaných postaw. Ostatnia z nich, terapeutyczna funkcja prawa, polega na wspomaganiu odpowiedzialności obywatelskiej poprzez uczestnictwo w procesie legislacyjnym. W przypadku „zgromadzenia pod wierzbą” ustawodawstwo jest zbędne. Jednostek doskonałych nie trzeba powstrzymywać przed próbami zdominowania innych, nie trzeba też uczyć ich odpowiedzialności. Obowiązek i odpowiedzialność są niezbędne osobom targanym wewnętrznym napięciem między posłuszeństwem nakazom rozumu a uległością wobec namiętności.

---

<sup>320</sup> Por. J. J. Rousseau, *Ekonomia*, s. 311–312.

## Podsumowanie

Nim kategoria woli powszechnej nabrała charakteru ściśle politycznego, była uwikłana w spory natury teologicznej<sup>321</sup>. Jej uspołecznienie i niemal równoczesna polityzacja to zasługa takich myślicieli, jak Monteskiusz, Diderot, ale przede wszystkim Rousseau. To autor *Umowy społecznej* nadał jej znaczenie na tyle oryginalne i ważne dla teorii rządu demokratycznego, że sam termin *volonté générale* do dziś jest jednoznacznie kojarzony z jego myślą.

Mimo powszechnej zgody badaczy w ocenie doniosłości Rousseau'wskiej teorii politycznej, zwłaszcza zaś stanowiącej jej teoretyczne jądro koncepcji woli powszechnej, interpretacja tej ostatniej przysparza wiele trudności. Odczytuje się ją różnorako, niekiedy tak odmiennie, że niemożliwe wydaje się sformułowanie stanowiska łączącego owe interpretacje. Jest to jednak nie tyle efekt błędów badaczy, co raczej złożonego charakteru myśli Rousseau. Pojawiające się w jego pismach pojęcie woli powszechnej można bowiem pojmować trojako, a mianowicie jako kategorię etyczną, polityczno-prawną bądź metafizyczną. Ostatnia z interpretacji, której zwolennicy upatrują w Rousseau protoplasty heglizmu, musi zostać odrzucona jako efekt błędu anachronizmu – przypisania jego myśli charakteru, którego z racji czasu jej powstania mieć nie mogła. Interpretacja etyczna nakazuje widzieć w *volonté générale* środek zmiany dyspozycji moralnej obywateli, uczynienia z nich patriotów nierozróżniających między dobrem osobistym i wspólnotowym. Interpretacja polityczno-prawna realizację woli powszechnej uzależnia nie od reformy moralnej obywateli, ale przemian instytucjonalnych czyniących ich współpracę koniecznością. W związku z tym dwójako można rozumieć także proponowany przez Rousseau ideał wspólnoty. W pierwszym przypadku, odpowiadającym etycznej interpretacji *volonté*

---

<sup>321</sup> Co przywodzi na myśl szeroko znane stwierdzenie Schmitta głoszące, że „wszystkie istotne pojęcia z zakresu współczesnej nauki o państwie to zsekularyzowane pojęcia teologiczne” (C. Schmitt, *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności*, w: idem, *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M. A. Cichocki, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków 2000, s. 60).



*générale*, będzie to „wspólnota serc”, gdzie obywatele łączą silne więzi emocjonalne skutecznie przeciwdziałające pojawieniu się partykularyzmów. Nie wymaga ona prawodawstwa, skoro jej członkom nie trzeba ani nakazywać działań na rzecz dobra publicznego, ani zakazywać tych uderzających w dobrobyt całości. Jej niewielkie rozmiary ograniczają też do minimum potrzebę uregulowań o charakterze administracyjnym, których rolę przejmuje obyczaj. Ideał drugi, odpowiadający polityczno-prawnemu odczytaniu woli powszechnej, to wspólnota polityczna zbudowana na utylitarnym fundamencie prawodawstwa pożytkującego egoizm i partykularyzmy obywateli do wymuszenia na nich ograniczania własnych roszczeń.

Niezależnie od tego, którą z obydwu interpretacji *volonté générale* uzna się za słuszną, jej samej można przypisać zestaw następujących atrybutów: 1) programowy charakter ustanowienia, 2) pozytywizm, 3) obiektywizm oraz 4) kontekstualizm. Cecha pierwsza wskazuje na fakt, że wspólnota rządzona nakazami woli powszechnej jest tworzona wysiłkiem osoby lub grupy osób (określanych przez Rousseau prawodawcą) i w tym sensie jest tworem sztucznym. Ta osoba lub osoby do realizacji swego celu używa(ją) religii obywatelskiej, systemu prawnego wspólnoty oraz obyczajów jej członków. O pozytywnym charakterze woli powszechnej przesądza fakt niezwiązania jej nakazów prawem natury. Stąd też źródło swe czerpie jej obiektywizm. Będąc nieugruntowaną w naturze ludzkiej, a jednocześnie przeciwstawną woli partykularnej, wola powszechna nie ma ani charakteru uniwersalnego, ani samowolnego. Jest więc zależna od kontekstu egzystencjalnego wspólnoty, od jej tradycji, kultury, położenia geograficznego i historii. W dalszych rozdziałach zobaczymy, jak w gruncie rzeczy podobne intencje w połączeniu z optyką heglowską zaowocowały w pismach idealistów zasadniczo odmienną wizją *general will*.



## Wspólnota w perspektywie idealizmu

Choć idealizm brytyjski na przestrzeni ponad pół wieku swej akademickiej dominacji na Wyspach miał wielu przedstawicieli, trzem z nich, przez wzgląd na siłę oddziaływania ich pism, należy się tu szczególna uwaga. Chodzi o Thomasa Hilla Greena, Bernarda Bosanqueta i Francisca Herberta Bradleya. To właśnie ta trójka wniosła największy wkład w kształtowanie politycznych koncepcji omawianej tu tradycji, choć nie tylko jej. To z ich pism czerpali bowiem liderzy i zwolennicy tzw. Nowego Liberalizmu (John Atkinson Hobson, Leonard Trelavny Hobhouse, William Henry Beveridge, Charles Masterman, David George Ritchie, Arnold Toynbee, Henry Jones, John Henry Muirhead, John Stuart MacKenzie), socjaliści skupieni zarówno wokół Fabian Society (Sidney Webb, Beatrice Webb), jak i Partii Pracy (Richard Henry Tawney, Richard Burdon Haldane), anglikańscy hierarchowie, teolodzy i działacze Christian Social Union (Henry Scott Holland, Charles Gore), osoby zaangażowane w funkcjonowanie liberalnego Toynbee Hall i Workers' Educational Association, konserwatyści i sympatycy konserwatyzmu (Thomas Stearns Eliot, Michael Oakeshott).

Przybliżmy sylwetki bohaterów dalszej części pracy. Thomas Hill Green (1836–1882) był faktycznym fundatorem ruchu idealistycznego<sup>1</sup> – dał mu podstawy teoretyczne i nakreślił kierunki rozwoju.

---

<sup>1</sup> Choć nadużyciem byłoby sugerowanie, jakoby publikacje Thomasa Hilla Greena były pierwszymi brytyjskimi pracami wzorującymi się na pismach Immanuela Kanta, Georga Wilhelma Friedricha Hegla i Johana Gottlieba Fichtego. Wyprzedzili go choćby James Hutchison Stirling (*The Secret of Hegel*, 1865), Edward Caird (*Account of the Philosophy of Kant*, 1877 oraz *Hegel*, 1883) czy w końcu także Francis Herbert Bradley (*Ethical Studies*, 1876). Z idealizmu niemieckiego czerpali zresztą już tacy twórcy, jak Samuel Taylor Coleridge (1772–1834) czy Thomas Carlyle (1795–1881). Gdy zatem piszemy o Greenie jako fundatorze tradycji idealistycznej, mamy na myśli popularyzatorską doniosłość jego nauczania,

To bez wątpienia jego najbardziej znacząca postać, nie tylko inicjator, ale i „ojciec duchowy”. Jego rola nie ograniczyła się przy tym do szerszego zaszczepienia myśli spekulatywnej na Wyspach, ale nade wszystko objęła położenie trwałych fundamentów teoretycznych pod dorobek późniejszych jej apologetów. Idealisci następnych pokoleń nigdy nie porzucili intuicji przenikających pisma społeczne i polityczne Greena, niezależnie od tego, jak krytycznie odnosili się do innych elementów jego myśli. Kontynuując jego pierwotne zamysły, dokonywali co najwyżej ich modyfikacji – włączając w ich obręb nowe zagadnienia lub godząc je z aktualnymi wówczas trendami w naukach humanistycznych i przyrodniczych (na przykład z darwinizmem<sup>2</sup>). Przykład niech stanowią dwaj pozostali nasi bohaterowie. Bradley, pierwszy kodyfikator stanowiska idealistycznego<sup>3</sup>, do końca pozostał wiernym uczniem Greena<sup>4</sup>. W przeważającym stopniu, jak się okazało po publikacji wykładów tego ostatniego<sup>5</sup>, powtarzał on w swych *Ethical Studies* najważniejsze tezy mistrza. Nieco odmiennie prezentuje się w tym kontekście dorobek Bosanqueta, który rozwijał myśl Greena w dużo większym stopniu niż Bradley, zwłaszcza w jej aspekcie politycznym. Najgłośniejsze dzieło Bosanqueta to przecież *Philosophical Theory of the State* – konsekwentny i spójny wykład stanowiska idealistycznego w kwestiach państwa, praw obywatelskich oraz relacji łączących administrację centralną z wszystkimi komórkami społecznymi, od rodziny po społeczeństwo jako ca-

---

jego pionierski charakter, jeśli idzie o domenę filozofii politycznej oraz fakt umiejętnego łączenia koncepcji poszczególnych idealistów niemieckich.

<sup>2</sup> D. G. Ritchie, *Darwin and Hegel. With Other Philosophical Studies*, S. Sonnenschein, London 1893.

<sup>3</sup> Bradleyowskie *Ethical Studies*, jak już wspominaliśmy, zostały opublikowane w 1876 roku, wyprzedzając tym samym wydawane pośmiertnie pisma Greena (*Lectures on the Principles of Political Obligation*, 1886; *Prolegomena to Ethics*, 1883).

<sup>4</sup> Przynajmniej w przedmiocie etyki i polityki. Mimo zasadniczej zbieżności ich paradygmatów wskazuje się w literaturze przedmiotu na wyjątkowość myśli Bradleya w sferze epistemologii i ontologii (zob. H. Haldar, *Neo-Hegelianism*, Heath Cranton Ltd., London 1927, s. 247–249).

<sup>5</sup> *Prolegomena to Ethics* stanowiące zapis jego wykładów oksfordzkich z lat 1880–1882 oraz *Lectures on the Principles of Political Obligation* – wykłady z lat 1879–1880.

łość<sup>6</sup>. Dzieło to daje także najpełniejszy obraz długu, jaki Brytyjczycy zaciągnęli u takich myślicieli, jak Arystoteles, Jean Jacques Rousseau, Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte czy Georg Wilhelm Friedrich Hegel<sup>7</sup>.

Jako fundator omawianej tu tradycji, Green użył terminologii i założeń wypracowanych na gruncie niemieckim do podważenia panujących dotychczas na Wyspach empiryzmu, realizmu, utylitaryzmu, indywidualizmu i klasycznego liberalizmu<sup>8</sup>. Szczególna była jego rola w przedmiocie filozofii politycznej. Dokonana tu modyfikacja koncepcji Kanta i Hegla dała fundament koncepcjom na wskroś oryginalnym. Historia filozofii politycznej niewiele ma bohaterów, którzy pozwalali sobie na oryginalność tak daleką, by problem stanowiło już samo ich sklasyfikowanie. Tutaj zaś tyczy się to całej tradycji. Dwuznaczności myśli Greena były dziedziczone przez kolejne pokolenia idealistów. Trudno któregokolwiek z nich przypisać do jednej doktryny politycznej – zwłaszcza, jeśli przyjmiemy za punk-

<sup>6</sup> Bernard Bosanquet jest częstokroć postrzegany jako najbardziej konsekwentny heglista z trójki omawianych tu myślicieli, choć nie brak badaczy podważających zasadność tej tezy (zob. W. Sweet, *Was Bosanquet a Hegelian?*, „Bulletin of the Hegel Society of Great Britain” 1995, No. 31, s. 39–60). Dowodów owego domniemanego heglizmu upatruje się zwłaszcza w jego myśli społecznej i politycznej, gdzie zdaniem niektórych indywidualizm cechujący jeszcze pisma Greena i Bradleya zostaje porzucony na rzecz kolektywizmu (A. Simhony, *British Idealism: Its Political and Social Thought*, „Bulletin of the Hegel Society of Great Britain” 1981, No. 3, s. 20–21).

<sup>7</sup> Mimo to jednak nie względy merytoryczne przesądziły o historycznej doniosłości *The Philosophical Theory*. W przedmiocie swym pracę tę można bowiem interpretować jako kolejny wykład idealizmu *à la* Green, wzbogaconego spójną krytyką jego adwersarzy oraz uwypukleniem jego filozoficznych korzeni (P. P. Nicholson, *The Political Philosophy of the British Idealists. Selected Studies*, Cambridge University Press, Cambridge 1990). O jej znaczeniu przesądził raczej sprzeciw, jaki napotkała po I wojnie światowej, kiedy to klimat filozoficzny dla teorii metafizycznych, szczególnie tych stanowiących rozwinięcie heglizmu, uległ na Wyspach znacznemu pogorszeniu.

<sup>8</sup> „Nie wolno nam przyjąć Hobbesowskiej lub Butlerowskiej angielskiej filozofii moralnej; musimy porzucić mechanistyczne teorie rządu i moralności. Państwo to organizm, a więc ciało i dusza” (T. H. Green, *Lectures on Moral and Political Philosophy*, w: idem, *Collected Works of T. H. Green. Volume V. Additional Writings*, ed. P. P. Nicholson, Thoemmes Press, Bristol 1997, s. 182).

ty orientacyjne w gąszczu teorii pojęcia takie jak liberalizm, konserwatyzm czy socjalizm (w tych bowiem ramach najczęściej sytuowano idealistów). Jest to szczególnie widoczne w przypadku Greena, który miał się za liberała potępiającego socjalizm i, *implicite*, konserwatywny tradycjonalizm, a jednocześnie krytykował klasyczny liberalizm z pozycji zarówno socjalistycznych, jak i konserwatywnych<sup>9</sup>, niejednokrotnie uciekając się przy tym do argumentacji teologicznej. Dwa jego główne pisma, *Lectures on the Principles of Political Obligation* i *Prolegomena to Ethics*, na tyle różnią się przedmiotem, że choć ich autor był myślicielem systemowym, dziś przeważnie poszczególne działy jego myśli rozpatruje się osobno. W świadomości większości studentów filozofii jest on liberałem socjalnym, nie zaś autorem deterministycznych tez o pochodzie „wiecznej świadomości” ku pełni samowiedzy. Myśli się o nim jako o zwolenniku interwencjonizmu, ale pomija się milczeniem etyczne cele, jakim miało jego zdaniem służyć państwowe wsparcie. Rzadko mówi się o nim jako o przedstawicielu perfekcjonizmu etycznego, nikt nie czyta już jego świeckich kazań wygłaszanych w kaplicy oksfordzkiego Balliol College, esejów poświęconych treści Nowego Testamentu, nie wspominając już o jego filozoficznej krytyce Kanta i Davida Hume’a. Z bogatego dorobku zmarłego przedwcześnie Greena *spiritus temporis* zachował jedynie skromną część.

Drugi z omawianych tu myślicieli, Francis Herbert Bradley (1846–1924), był uczniem i kontynuatorem dorobku Greena. Choć niejednokrotnie polemizował ze swym mistrzem<sup>10</sup>, tok jego rozumowania w kwestiach społecznych był podobny<sup>11</sup> – składała się nań krytyka indywidualizmu, subiektywizmu, aprioryzmu i utylitaryzmu, w miejsce których proponował Bradley holizm, obiektywizm, kontekstualizm i teleologizm. Dociekliwy czytelnik mógłby zatem

---

<sup>9</sup> Por. J. Grygieńć, *Thomas Hill Green. Od epistemologii do filozofii politycznej*, Europejskie Centrum Edukacyjne, Toruń 2009, s. 144–149.

<sup>10</sup> Przeważnie różniły ich kwestie pozapolityczne, głównie epistemologiczne i ontologiczne (zob. G. Bedell, *Bradley and Hegel*, „Idealistic Studies” 1977, No. 7, s. 264–265).

<sup>11</sup> J. H. Muirhead, *Recent Criticism of the Idealist Theory of the General Will (II.)*, „Mind” 1924, Vol. 33, s. 170–172.

spytać, czemu nie uznać go za mniej znaczącego interpretatora stanowiska Greena, zamiast tego przypinając mu doniosłą rolę jednego z filarów całej tradycji? Odpowiedź musi bazować na przypomnieniu, że to właśnie Bradley publikował pierwsze na Wyspach systematyczne wykłady etycznych poglądów idealistów. Green za życia wydał niewiele – dwie główne jego prace ukazały się pośmiertnie. Bradley zainaugurował zatem swymi *Ethical Studies* (1976) piśmiennictwo szkoły w zakresie rozważań o moralności i roli wspólnoty w życiu jednostek. Nakład tego dzieła, jako nieomal programowego manifestu etycznego brytyjskiej tradycji idealistycznej, rozszedł się nadszpodziewanie szybko (dziwi więc fakt, że z drugim wydaniem, którego publikacji autor nie dożył, zwlekanono aż do roku 1927). Nie tylko ta praca przesądziła o doniosłości rozstrzygnięć Bradleya dla całej tradycji idealistycznej. Wszakże najlepiej znanym i do dziś najwyższej cenionym jego dziełem<sup>12</sup> jest, wydane w 1893 roku, *Appearance and Reality*. Krytycy i komentatorzy są zgodni – to najbardziej elokwentne, porywające, oryginalne i inspirujące dzieło brytyjskiej myśli idealistycznej. Nim właśnie, przede wszystkim zaś jasną eksplikacją paradoksów inherentnych przeciwstawieniu świata zjawisk światu rzeczywistemu, zasłużył sobie autor na przypisywane mu miano współczesnego eleaty. Nieco mniejsze wrażenie zrobiły na komentatorach dekadę wcześniejsze *Principles of Logic* (1883) i ponad dwie dekady późniejsze *Essays on Truth and Reality* (1914). Mimo to prace te przyćmiły rozważania zawarte we wcześniejszych, logicznych publikacjach Greena i Edwarda Cairda. W *Principle of Logic* kreślił autor obraz logiki jako działu filozofii badającego strukturę wiedzy (nie uciekając się wszakże, co różni znacznie jego dociekania od rozważań dzisiejszych logików, do matematyzacji i formalizacji wywodu), rozpatrując m.in. kwestie natury sądu, wnioskowań, prawdy, problem konkretnego powszechnika. Niektóre z tych zagadnień, przede wszystkim problem relacji prawdy do rzeczywistości, rozwijał w *Essays on Truth and Reality*, gdzie w heglowskim duchu błędem

---

<sup>12</sup> *Nota bene* jedynym z brytyjskich dzieł idealistycznych, które doczekało się, choć jedynie fragmentarycznego, przekładu na język polski (F. H. Bradley, *Zjawisko a rzeczywistość: rozważania metafizyczne. Księga I i fragmenty księgi II*, tłum. J. Szymura, Wydawnictwo Comer, Toruń 1996).

nazywał „oddzielanie prawdy od wiedzy, zaś wiedzy od rzeczywistości. Gdy raz ujmie się prawdę, wiedzę i rzeczywistość jako osobne, żadna siła nie złączy ich już w całość”<sup>13</sup>.

Pierwsza książka Bradleya, *Ethical Studies* – dzieło określone przez Bosanqueta mianem „zdarzenia epokowego” – stosunkowo szybko popadła w zapomnienie. Choć stanowiła ona pierwsze systematyczne spojrzenie brytyjsko-idealistyczne na problematykę moralności, polityki i religii, brakło jej ścisłości i zupełności wywodu. Mimo to nie można wobec niej, nawet dziś, przejść obojętnie. Każdy z motywów bezustannie powracających w pismach kolejnych idealistów, swe pierwsze sformułowanie znalazł właśnie w *Ethical Studies*. Ich czytelnik napotyka tu zdecydowany sprzeciw autora wobec tradycji empirycznej w epistemologii, zaś utilitaryzmu i hedonizmu w etyce. Najwięcej wątpliwości budzi stanowisko Bradleya w kwestii polityki. Podobnie do Greena zdawał się on nie opowiadać za żadną z doktryn politycznych, zamiast tego wahając się między przyjęciem perspektywy konserwatywnej i liberalnej. Efekt końcowy jego rozważań nie pozwala na zaliczenie go do którejkolwiek z nich. Choć wątpliwości nie budzi jego sprzeciw wobec atomistyczno-mechanistycznej wizji społeczeństwa właściwej liberalizmowi, jak też jego niechęć wobec oświeceniowego racjonalizmu, wiele przemawia przeciw zaliczeniu go w poczet konserwatystów. Jeden z najczęściej wskazywanych dowodów zachowawczości i statyczności jego myśli, sformułowana przez niego koncepcja „mojego miejsca i jego obowiązków”, do której wrócimy w dalszych częściach pracy, przez samego autora była jawnie i ostro krytykowana. W jej miejsce proponował Bradley subiektywistyczną w swych implikacjach koncepcję „ideału moralnego”.

Bernard Bosanquet (1848–1923) był ostatnim tej rangi, co Bradley, kontynuatorem myśli Greena. To również, spośród omawianych tu myślicieli, postać budząca swego czasu wiele kontrowersji, a dziś w największym stopniu zapomniana. Ten profesor Oxfordu, który porzucił posadę akademicką, by przenieść się do Londynu i tam wprowadzać w życie głoszone przez siebie ideały dobroczyn-

---

<sup>13</sup> F. H. Bradley, *Essays on Truth and Reality*, Clarendon Press, Oxford 1914, s. 110.



ności (przez działalność w Charity Organization Society i London Ethical Society), jeden z najbardziej płodnych myślicieli swych czasów (autor dwudziestu książek)<sup>14</sup>, dziś rzadko kiedy pojawia się w pracach poświęconych anglosaskiej filozofii politycznej. O ile tego typu pominięcie jest zrozumiałe w przypadku Bradleya, który nie rozwinął swych tez politycznych na tyle, by bezsprzecznie uzasadniać systematyzację jego spuścizny w tym zakresie, w przypadku Bosanqueta wydaje się to co najmniej zastanawiające. W końcu filozofia polityczna idealizmu w opinii wielu badaczy najpełniejsze rozwinięcie zyskała właśnie w *The Philosophical Theory of the State*. Dlaczego więc, skoro taką żywotnością cieszy się dziedzictwo Greena (na którego autorytet do dziś powołują się niejednokrotnie stronnicy socjalliberalizmu), w niepamięć popadł cały niemalże<sup>15</sup> dorobek Bosanqueta?

Zdaniem Geoffreya Thomasa dzisiejsze zapomnienie Bosanqueta to efekt działania co najmniej czterech czynników: po pierwsze, powszechnego przekonania o zbieżności jego filozofii z myślą Bradleya, a tym samym jej odtwórczości, po drugie, ataku krytyków, którzy, głównie w międzywojniu, przypisywali *The Philosophical Theory of the State* implikacje totalitarne, po trzecie, równie powszechnego przeświadczenia, że jego myśl opiera się na „stacycznej wizji polityki”, będąc bezużyteczną w analizach procesów społeczno-politycznych, oraz, po czwarte, ideologicznego sprzeciwu Bosanqueta wobec idei państwa opiekuńczego przy jednoczesnym uznaniu doniosłości roli instytucji dobroczynnych<sup>16</sup>, co rodziło przekonanie

<sup>14</sup> Dokładny życiorys Bosanqueta, z uwzględnieniem zarówno jego działalności dobroczynnej, jak i naukowej, już w rok po jego śmierci opublikowała jego żona Helen (H. Bosanquet, *Bernard Bosanquet. A Short Account of his Life*, Macmillan and Co., London 1924). Pełną bibliografię prac Bosanqueta przedstawił Peter P. Nicholson (P. P. Nicholson, *A Bibliography of the Writings of Bernard Bosanquet (1848–1923)*, „Idealistic Studies” 1978, Vol. 8, s. 261–180).

<sup>15</sup> Bardzo długo znacznym szacunkiem, z którego dziś zostało już jedynie umiarkowane uznanie, cieszyły się pisma estetyczne Bosanqueta (B. Bosanquet, *A History of Aesthetic*, George Allen & Unwin, London 1892; idem, *Three Lectures on Aesthetic*, Macmillan & Co. Ltd., London 1915).

<sup>16</sup> G. Thomas, *Philosophy and Ideology in Bernard Bosanquet's Political Theory*, w: *Anglo-American Idealism, 1865–1927*, ed. W. J. Mander, Greenwood Press, London 2000, s. 106.

o utopijnym, lub co najmniej życzeniowym, charakterze jego postulatów reformatorskich. Gdyby przypisać każdemu z tych czynników stosowną wagę, głównym powodem nikłej popularności myśli Bosanqueta okazałby się zapewne ten drugi – krytyka *The Philosophical Theory of the State*. Jego pochodną w literaturze przedmiotu jest nad wyraz częste diagnozowanie zasadniczej rozbieżności politycznych perspektyw Greena i Bosanqueta. Krytycy zwykli widzieć w pierwszym liberała<sup>17</sup>, zaś w drugim co najmniej konserwatystę<sup>18</sup>, częstokroć zaś jawnego stronnika totalitaryzmu. Głosy diagnozujące ce fałszywość takiej opozycji, choć dawały się słyszeć już na począt-

---

<sup>17</sup> Zdaniem niektórych wręcz ocierającego się o „skrajny indywidualizm” (H. S. Shelton, *The Hegelian Concept of the State and Modern Individualism*, „International Journal of Ethics” 1913, Vol. 24, s. 26).

<sup>18</sup> Ostatnio tezę tę powtórzył Colin Tyler podczas sympozjum poświęconego książce Williama Sweeta (W. Sweet, *Was Bosanquet a Hegelian?*). Jego zdaniem różnica między liberalnym stanowiskiem Greena a nieliberalnym Bosanqueta leży w tym, że pierwszy w dużo większym stopniu dowartościował znaczenie indywiduum, zaś ograniczył znaczenie Absolutu, kładąc tym samym mniejszy nacisk na kwestie relacji między metafizyką a etyką i polityką (C. Tyler, *The Value of Persons*, w: *Collingwood Studies, Volume 9. Collingwood and Bosanquet*, eds. D. Boucher, B. Haddock, A. Vincent, Robin George Collingwood Society, Llandybie 2002, s. 136–137).

ku dwudziestego wieku<sup>19</sup>, przybrały na sile dopiero w ostatnich dziesięcioleciach<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> George Sabine wykazywał, że filozofia polityczna Bosanqueta stanowi jedynie pełniejsze rozwinięcie intuicji obecnych już u Greena (G. H. Sabine, *Bosanquet's Theory of the General Will*, „Philosophical Review” 1923, Vol. 32, s. 639–649). Co dziwne, ten sam autor w odniesieniu do koncepcji „mojego miejsca i jego obowiązków” Bradleya wyraźnie stwierdza: „jasne jest, że stanowisko to eliminuje wszelki indywidualizm” (idem, *Social Origin of Absolute Idealism*, „Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods” 1915, Vol. 12, s. 175). Opinia ta zupełnie zaskakuje w obliczu współczesnych tendencji interpretacyjnych przypisujących najbardziej konsekwentny wykład „mojego miejsca” właśnie Bosanquetowi. Jak słusznie zauważa Sandra Den Otter, interpretacja wskazująca zasadniczą zbieżność myśli Bosanqueta i Greena pozostaje zgodna z intencjami samego Bosanqueta (S. M. Den Otter, *British Idealism and Social Explanation. A Study in Late Victorian Thought*, Clarendon Press, Oxford 1996, s. 158–160). Do grona najwcześniejszych obrońców indywidualizmu myśli tego ostatniego bez wątpienia trzeba zaliczyć, obok Sabine’a, także Johna Henry’ego Muirheada (J. H. Muirhead, *Recent Criticism of the Idealist Theory of the General Will (II)*, s. 236–238). Odmienne zapatrywali się na tę kwestię choćby John Morrow (J. Morrow, *Liberalism and British Idealist Political Philosophy: A Reassessment*, „History of Political Thought” 1984, Vol. 5, s. 97–98), którego zdaniem filozofia Bosanqueta to dla tradycji idealizmu krok wstecz w kwestii nacisku na potrzebę moralnego doskonalenia indywiduów, i John Petrov Plamenatz, według którego o ile Bosanquet i Hegel utożsamili wolę powszechną z wolą aktualną, o tyle koncepcje woli powszechnej Rousseau i Greena cechowało jednoznaczne nastawienie na realizację dobra wspólnego. Więcej nawet, ci dwaj ostatni myśliciele, których wizje *volonté générale* określał Plamenatz mianem „doktryny Rousseau-Greena” (J. P. Plamenatz, *Consent, Freedom and Political Obligation*, Oxford University Press, London–New York 1968, s. 32), mimo wysunięcia tezy o istnieniu „wspólnej woli”, gdy przychodziło do umiejscowienia jej w państwie, upatrywali jej w wolach indywiduów. Ich wola powszechna wcale nie jest zatem powszechna (ibidem, s. 30). Podczas gdy Bosanquet i Hegel skupiali się na apologetyce *status quo*, Rousseau i Green zorientowani byli na sferę powinności (ibidem, s. 29). Nieco innego przeciwstawienia dokonują Stanley I. Benn i Gerald F. Gaus, którzy Bosanqueta i Rousseau zaliczają do „kolektywistów”, stawiając ich w opozycji do Greena i Hobhouse’a (S. I. Benn, G. F. Gaus, *The Liberal Conception of the Public and the Private*, w: *Public and Private in Social Life*, eds. S. I. Benn, G. F. Gaus, London 1983, s. 48–50).

<sup>20</sup> Najwięcej w tym zakresie literatura przedmiotu zawdzięcza wspomnianemu już Nicholsonowi (P. P. Nicholson, *The Political Philosophy*), niestrudżonemu dowodzącemu zasadniczej jedności filozofii politycznej idealizmu brytyjskiego, oraz Sweetowi (W. Sweet, *Was Bosanquet a Hegelian?*).

Przeciwstawianie Bosanqueta Greenowi stanowiło zazwyczaj efekt przypisywania obydwu myślicielom zasadniczo odmiennych inspiracji. Gdy źródeł koncepcji Greena upatrywano w projekcie kantowskiego „wiecznego pokoju”<sup>21</sup>, u Bosanqueta dostrzegano inklinacje jednoznacznie heglowskie<sup>22</sup>. Taki uproszczony obraz wpływów jest błędny, skoro wszyscy główni przedstawiciele idealizmu brytyjskiego zasadniczo czerpali z tych samych dzieł. Bertil Pfannenstill słusznie wskazywał, że myśl Bosanqueta stanowiła efekt oddziaływania: ze „starożytników” – Platona i Arystotelesa, z „nowożytników” zaś – Rousseau, Kanta, Fichtego i Hegla<sup>23</sup>. Ci sami myśliciele inspirowali Bradleya i Greena. I choć stopień, w jakim każdy z nich czerpał z owego rezyduum idei, był różny, jednoznaczne przeciwstawienie Kanta i Greena z jednej strony, zaś Hegla, Bradleya i Bosanqueta z drugiej, stanowi zbyt duże uproszczenie.

Mimo że doszukiwanie się podobieństw między myślą Bosanqueta a konserwatywnie odczytywanym Heglem jest wysoce niepo-

<sup>21</sup> Zob. np. H. S. Harris, *Hegelianism of the „Right” and „Left”*, „Review of Metaphysics” 1958, Vol. 11, s. 605–606; M. P. Cowen, R. W. Shenton, *British Neo-Hegelian Idealism and Official Colonial Practice In Africa: The Oluwa Land Case of 1921*, „Journal of Imperial and Commonwealth History” 1994, Vol. 22, s. 221. Zdaniem Johna Davida Mabbotta myśl Greena daje przykład „walki liberalnego indywidualisty toczonej dla uniknięcia upadku w heglizm” (J. D. Mabbott, *The State and the Citizen. An Introduction to Political Philosophy*, Hutchison’s University Library, New York 1952, s. 85), podczas gdy Bosanquet to filozof rzekomo pogodzony z owym „upadkiem”.

<sup>22</sup> H. Marcuse, *Rozum i rewolucja. Hegel a powstanie teorii społecznej*, tłum. D. Petsch, Książka i Wiedza, Warszawa 1966. Heglizm interpretowano przy tym, co dziś przestało być dominującym paradygmatem badawczym, jednoznacznie antyindywidualistycznie i antyliberalnie. Dzisiejsza zmiana w oglądzie myśli Hegla wynika głównie z faktu przykładania większej wagi do jego koncepcji społeczeństwa obywatelskiego. Wyrażone w *Zasadach filozofii prawa* przekonanie autora o zasadniczo uniwersalnym charakterze stosunków ekonomicznych panujących w nowożytnych państwach skłania nawet niektórych do zaliczenia go w poczet pierwszych teoretyków społeczeństwa globalnego (A. W. Nowak, *Czy możliwa jest globalna etyczność? Kultura, prawa człowieka a nowoczesny system światowy*, w: *Filozofia polityczna Hegla*, red. A. Przyłębski, Wydawnictwo Campo dei Fiori, Poznań 2007, s. 119–129).

<sup>23</sup> B. Pfannenstill, *Bernard Bosanquet’s Philosophy of the State. A Historical and Systematical Study*, Håkan Ohlsson, Lund 1936, s. 39–90.

prawne (co wykazywano już niejednokrotnie<sup>24</sup>), ono właśnie przesądziło o tym, że myśl tegoż Brytyjczyka (co w nie do końca wytłumaczalny sposób było nie do pomyślenia w przypadku Greena) stała się obiektem zmasowanego ataku liberałów (Hobhouse, Alexander Dunlop Lindsay<sup>25</sup>, Cyril Edwin Mitchinson Joad<sup>26</sup>), socjalistów (George Douglas Howard Cole<sup>27</sup>, Harold Joseph Laski<sup>28</sup>) oraz niektórych akademików (Robert Morrison MacIver<sup>29</sup>, Morris Ginsberg<sup>30</sup>)<sup>31</sup>. Większość z nich, niezależnie od reprezentowanej orientacji politycznej, sprzeciwiała się rzekomemu konserwatyzmowi treści *The Philosophical Theory of the State*, który przejawiać się miał, prócz absolutyzacji roli państwa oraz uznania pierwszeństwa interesu wspólnoty wobec jednostkowego, m.in. we wspomnianej już statyczności myśli.

<sup>24</sup> Zob. W. Sweet, *Was Bosanquet a Hegelian?*, s. 39–60, gdzie autor skłania się ku tezie, że wbrew własnym intencjom Bosanquet ulegał raczej pismom Arystotelesa i Rousseau niż Hegla. Do takich konkluzji prowadzi przede wszystkim fakt porzucenia przez Bosanqueta heglowskiej dialektyki rozwoju instytucji oraz kluczowego w *Zasadach filozofii prawa* podziału na państwo i społeczeństwo obywatelskie. Z Hegla, zdaniem Sweeta, czerpie autor *The Philosophical Theory of the State* jedynie to, co wcześniej wyłożył w swej *Polityce* Arystoteles, zaś wpływu Rousseau dowodzi fakt, że właśnie jego koncepcję obrał Bosanquet za główny punkt odniesień filozoficzno-politycznych.

<sup>25</sup> A. D. Lindsay, *Bosanquet's Theory of the General Will*, „Proceedings of Aristotelian Society” 1928, Vol. 8; idem, *The Modern Democratic State*, Oxford University Press, London–New York 1943, s. 21–24.

<sup>26</sup> C. E. M. Joad, *Guide to the Philosophy of Morale and Politics*, Gollancz, London 1938.

<sup>27</sup> G. D. H. Cole, *Conflicting Social Obligations*, „Proceedings of Aristotelian Society” 1914–1915, Vol. 16; idem, *Social Theory*, Meuthen, London 1920; idem, *Essays in Social Theory*, Macmillan, London 1950.

<sup>28</sup> H. J. Laski, *Bosanquet's Theory of General Will*, „Proceedings of Aristotelian Society. Supplement” 1928, Vol. 8; idem, *The State in Theory and Practice*, The Viking Press, New York 1935.

<sup>29</sup> R. M. MacIver, *The Modern State*, Clarendon Press, Oxford 1926; idem, *Community. A Sociological Study*, Macmillan, London 1917, Appendix B: *A Criticism of the Neo-Hegelian Identification of Society and the State*, s. 425–433.

<sup>30</sup> M. Ginsberg, *Is There a General Will?*, „Proceedings of Aristotelian Society” 1920, Vol. 20.

<sup>31</sup> Te stanowiska prezentuje Frank Thakurdas (F. Thakurdas, *Rousseau and the Concept of the General Will*, s. 119–230).

Losy filozofii Bosanqueta po jego śmierci okazały się symptomatyczne dla dwójakiego rodzaju zmian. Po pierwsze, jej krytyka wyznaczyła faktyczny kres idealizmu na Wyspach. Niewielu późniejszych myślicieli próbowało refutować zarzuty wysuwane pod adresem tejże tradycji nie tylko przez liberałów, ale też pozytywistów czy filozofów analitycznych. Po drugie, sprzeciw ten wyznaczył cezurę istotną z punktu widzenia losów całej dwudziestowiecznej filozofii politycznej. Nie bez powodu Peter Laslett odwołał się kiedyś<sup>32</sup> do tradycji ciągnącej się „od Hobbesa do Bosanqueta”<sup>33</sup>. Atak wymierzony w tego ostatniego dał bowiem sygnał do ostatecznego szturmie nie tylko na koncepcje idealizmu brytyjskiego i niemieckiego, ale też wszelkie filozofie wsparte na założeniach metafizycznych. Rozprawa z Bosanquetem oznaczała więc koniec paradygmatu rozważań o polityce, zgodnie z którym myśliciele stawiali przed sobą maksymalistyczny cel ostatecznego ugruntowania polityki, nade wszystko zaś uniwersalnych źródeł legitymacji ładu publicznego. Pozytywistyczny program filozofii i polityki minimalistycznej, którą dziś za Anthonym Giddensem można określić mianem „polityki życia”, zorientowanej na promocję i dystrybucję dobrobytu, agnostycznej w kwestii prawdy o naturze związków społecznych i wyczulonej na zagrożenie totalitaryzmem, miał królować w filozofii politycznej aż do lat siedemdziesiątych dwudziestego wieku, kiedy to wraz z pracami Johna Rawlsa i Roberta Nozicka nastąpiła rezurekcja może nie tyle samej metafizyki, ile uniwersalizmu politycznego.

---

<sup>32</sup> P. Laslett, *Introduction*, w: *Philosophy, Politics and Society. A Collection*, ed. P. Laslett, Basil Blackwell, Oxford 1956, s. VII.

<sup>33</sup> Por. G. Thomas, *Philosophy and Ideology in Bernard Bosanquet's Political Theory*, s. 106. Laslett miał Bosanqueta za ostatniego metafizycznego myśliciela politycznego pierwszej połowy dwudziestego wieku. Quentin Skinner słusznie wytknął Laslettowi przeoczenie tak ważnych prac, jak wydane w 1952 roku *Natural Right and History* Leo Straussa oraz *New Science of Politics* Erica Voegelina (zob. K. Palonen, *Quentin Skinner. History, Politics, Rhetoric*, Polity Press, Cambridge 2003, s. 12–14). Listę przeoczonych przez Lasletta metafizycznych myślicieli politycznych trzeba także uzupełnić choćby o nazwiska Włochów – Benedetto Crocego i Giovanniego Gentilego, francuskiego tomistę Jacques'a Maritaina oraz niemieckiego teologa politycznego Carla Schmitta.

W dalszych częściach tego rozdziału zarysujemy ogólny obraz brytyjskiej myśli idealistycznej, mając na względzie przede wszystkim jej część społeczną i polityczną, nie unikając wszakże odniesień do problematyki etycznej czy metafizycznej. Zajmie nas szczególnie dwojakie określenie politycznych zapatrywań idealistów: negatywne i pozytywne. Najpierw zaprezentujemy więc sformułowaną przez nich krytykę wybranych myślicieli minionych pokoleń, wymierzoną głównie w zwolenników teorii apriorycznych, indywidualistycznych, kontraktualistów i nowożytnych jusnaturalistów. W dalszej kolejności zostaną zaprezentowane naczelne tezy i koncepcje idealistów: „mojego miejsca i jego obowiązków” Bradleya, wspólnoty idei Bosanqueta, Greenowska wizja relacji łączących obowiązki moralne z zobowiązaniami prawnymi oraz wspólne im wszystkim teleologiczne pojmowanie rzeczywistości.

### Poza abstrakcjami rozumu

Obydwa możliwe sposoby samookreślenia filozoficznego – pozytywny i negatywny – odgrywały w pismach idealistów równie doniosłą rolę. Własny światopogląd wykuwali oni w znacznej mierze w bojach z filozoficznymi poprzednikami i współczesnymi, niekiedy świadomie rozwijając ich teorie, próbując wszakże unikać ich błędów. Walka ta jednak nie zawsze przybierała jednaki charakter. Można wskazać dwa typy krytycyzmu idealistów, którzy albo potępiali dany prąd filozoficzny (lub pojedynczych jego przedstawicieli) całkowicie, albo też nadbudowywali na jego fundamentach teorie własne, wierząc, że jego pozostałości dadzą się złączyć w całość z resztkami innych absorbowanych teorii na gruncie specyficznie brytyjsko-idealistycznego *Weltanschauung*. W przypadku Bradleya, Greena i Bosanqueta, przynajmniej na tle ich zapatrywań społeczno-politycznych, dominującą rolę w takiej teoretycznej mieszance odgrywały pisma Hegla. Choć myśliciele ci różnie ustosunkowywali się do prac „mędrca z Berlina” (Bosanquet wielbił je otwarcie i niemal bezkrytycznie, Green jednoznacznie optował za koniecznością modyfikacji ich treści, Bradley zaś przyznawał, że nigdy nie zdołał ich pojąć), ich

*quasi*-heglowski kontekstualizm, historycyzm i organicyzm nakazują właśnie w nim upatrywać naczelnego źródła ich inspiracji.

Inny przykład, tym razem dużo bardziej krytycznej i wybiórczej absorpcji, daje idealistyczne podejście do Rousseau'wskiej woli powszechnej. Choć bez wyjątku oceniona z gruntu negatywnie, po odpowiednim przekształceniu (niekiedy skutkującym nieomal zupełnym porzuceniem intuicji autora *Umowy społecznej*) została ona włączona w szereg konstrukcji idealistycznych. Jak zobaczymy w kolejnych podrozdziałach, podobnie umiarkowany krytycyzm stosowali idealiści m.in. wobec myśli Kanta i Johna Austina.

Zupełnie inaczej traktowali oni z kolei myślicieli, których rozważania mieli za całkiem błędne, absolutnie nieprzydatne z perspektywy analiz etycznych czy społeczno-politycznych. Tutaj nie było mowy o modyfikacjach ich teorii, pozostawało miejsce jedynie na ich bezwzględne potępienie. Takie było stanowisko omawianych tu Brytyjczyków wobec zadeklarowanych indywidualistów metodologicznych. Krytycyzm ich założeń teoretycznych był bezwarunkowy, odcięcie od przedstawicieli owej „jałowej tradycji” całkowite. Nie trudno tu o przykłady. Kwestia idealistycznego ataku na liberalnych indywidualistów i kontraktualistów zostanie poruszona w najbliższych podrozdziałach, dlatego w tym miejscu przyjrzymy się tylko pobieżnie stosunkowi idealistów do utylitaryzmu. Cóż można z niego zachować? Zważywszy, że zdaniem zarówno Greena, Bradleya, Bosanqueta, jak też ich następców, naczelnym celem egzystencji ludzkiej była samorealizacja, nie zaś przyjemność, nie dziwi fakt ich zgodności w zwątpieniu w jakąkolwiek przydatność stanowiska utylitarystycznego. Pierwszy z nich bezlitośnie punktował braki argumentacyjne utylitarystów: praktyczna nieprzydatność ich teorii, skoro przyjemności nie sposób mierzyć czy porównywać, pomylenie przez nich celu ludzkich działań z przyjemnością (fakt ich współwystępowania nie musi pociągać za sobą tezy o warunkowaniu), karkołomność ich postulatów przedkładania większej dozy przyjemności nad mniejszą (skoro większa ilość przyjemności sama nie jest przyjemnością), sprzeczność między implikowanym przez utylitaryzm egoizmem a altruistyczną tezą o prymacie dobra jak największej liczby osób, pochope utożsamienie stanu faktycznego (ludzkiej tendencji



do poszukiwania przyjemności) z postulowanym (tezą o zasadności realizacji przyjemności)<sup>34</sup>. Jakże mógłby Green darzyć uznaniem stanowisko tak niedoskonałe?

Zarzuty podobne do Greenowskich napotyka czytelnik *Ethical Studies*, gdzie Bradley krytykuje stanowisko hedonistyczno-utyliitarystyczne, nazywane przez niego „przyjemnością dla niej samej” (*pleasure for pleasure’s sake*)<sup>35</sup>. Jak trafnie zauważają David Boucher i Andrew Vincent, komentując spór Bradleya z Henrym Sidgwickiem, podczas gdy stanowisko pierwszego jest partykularystyczne, komunitarystyczne i heglowskie, drugi reprezentuje benthamowsko-milowski indywidualizm zakładający uniwersalizm i empiryzm<sup>36</sup>. Trudno o jakiegokolwiek punkty styżne między tymi perspektywami.

Idealistą najzyczliwiej nastawionym wobec użylitaryzmu był Ritchie, wierzący w możliwość ocalenia części dziedzictwa Jeremiego Benthama, by następnie włączyć je w ramy perspektywy idealistycznej. Warunkiem jest jednak porzucenie dwóch założeń akcydentalnych zdaniem Ritchie’ego wobec użylitaryzmu: indywidualizmu metodologicznego i sensualizmu (skupienia na ulotnych uczuciach przyjemności i przykrości). Jeśli nacisk zostanie położony na samorealizację, nie zaś zwierzęcą pogoń za błędnie rozumianym szczęściem, to konsekwencjonalizm użylitaryzmu doskonale wpisze się w retorykę idealistyczną<sup>37</sup>. Jeśli indywidualistyczny użylitaryzm ustąpi miejsca ewolucyjnemu, jeśli dobro wspólne przestanie być postrzegane agregatywnie (możliwość takiej metamorfozy dowodzą pisma Williama Kingdona Clifforda i Leslie’ego Stephena), to trzon idei użylitarystycznych da się ocalić przed miazdzącą krytyką i odrzuceniem<sup>38</sup>.

---

<sup>34</sup> Pełen zestaw Greenowskich zarzutów wobec użylitaryzmu przedstawiam w: J. Grygień, *Thomas Hill Green*, s. 89–92.

<sup>35</sup> F. H. Bradley, *Ethical Studies*, Clarendon Press, Oxford 1927, s. 85–129.

<sup>36</sup> A. Vincent, *F. H. Bradley: Ethical Idealism and hedonism*, w: D. Boucher, A. Vincent, *British Idealism and Political Theory*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2000, s. 69.

<sup>37</sup> W. Mander, *British idealism. A History*, Oxford University Press, Oxford 2011, s. 257–258.

<sup>38</sup> Por. D. Boucher, *David Ritchie: Evolution and the Limits of Rights*, w: D. Boucher, A. Vincent, *British Idealism and Political Theory*, s. 142–143.

W kolejnych podrozdziałach przyjrzymy się idealistycznej krytyce filozoficznych poprzedników. Przybliżymy te głosy, które są dla rozpatrywanej tu tradycji najbardziej reprezentatywne, a których oryginalnością ujęcia Bradley, Green i Bosanquet na trwałe wpisali się do kanonu myśli spekulatywnej. Uwagę swą będziemy zatem skupiać, kolejno, na powodach Bradleyowskiego zwątpienia w praktyczną i teoretyczną wartościowość kantyzmu, na Bosanquetowskiej krytyce liberalnego indywidualizmu oraz na Greenowskich zarzutach sprzeczności wewnętrznej wysuwanych wobec przedstawicieli nowożytniej tradycji jurnaturalnej i kontraktualistycznej.

### Odrzucenie aprioryzmu

Idealistyczna krytyka aprioryzmu doskonale wpisuje się w – słusznie identyfikowaną jako konserwatywna – tradycję refutacji postosiwieceniowych, racjonalistycznych koncepcji politycznych. Bazuje ona na przekonaniu, że nie sposób oddać w teorii złożonego charakteru rzeczywistości społecznej, tym bardziej, jeśli świadomie abstrahuje się od uwarunkowań egzystencjalnych konkretnych wspólnot<sup>39</sup>. Wynikiem takich zabiegów nie może być nic innego, jak filozoficzna fikcja pozbawiona wartości poznawczej. Nie dziwi zatem, że za cel swego ataku wybrali tu idealisci przede wszystkim Kanta. Najbardziej zasłużył się na tym polu dla brytyjskiej tradycji idealistycznej Bradley, który wpierw złożył najważniejsze elementy teorii kantowskiej w koncepcję „obowiązku dla niego samego” (*duty for duty's sake*)<sup>40</sup>, by później uczynić ją celem zacieklej krytyki. Teoria ta wspiera się na powszechnie znanej tezie głoszącej, że „niepodobna pomyśleć sobie żadnej rzeczy, którą bez ograniczenia można by uważać za dobrą,

---

<sup>39</sup> S. Zapaśnik, *Absolut jako projekt ideału moralnego w filozofii F. H. Bradleya*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1973, s. 153–154.

<sup>40</sup> Niejednokrotnie komentatorzy myśli Bradleya wskazywali, że zarzuty wysuwane przez niego pod adresem Kanta opierały się na niezrozumieniu treści *Uzasadnienia metafizyki moralności i Metafizyki moralności* (zob. D. MacNiven, *Bradley's Critiques of Utilitarian and Kantian Ethics*, „Idealistic Studies” 1984, Vol. 14, s. 77–78; J. C. King, *Bradley's „Duty for Duty's Sake” and Kant's Ethics*, „Kant-Studien” 1968, Vol. 59, s. 311–316).

poza dobrą wolą<sup>41</sup>. Właśnie w charakterze owej „dobrej woli” upatrywał Bradley największych braków teorii kantowskiej. Jest tu ona bowiem postrzegana jako: 1) uniwersalna – stosuje się do wszystkich ludzi, niezależnie od charakteru, narodowości czy doświadczeń, nie jest więc wolą konkretnego człowieka, a raczej człowieka jako takiego; 2) wolna – nie będąc warunkowana przez nic poza sobą, „istnieje ona ze względu na siebie i tylko na siebie”<sup>42</sup>, nie stanowi środka do żadnego celu, ale sama sobie jest celem; 3) autonomiczna – jest zarówno uniwersalna, jak i wolna; jej autonomiczność polega na niezawisłości od autorytetu innego niż własny; 4) formalna – abstrahując od konkretnych okoliczności, jest zarówno niezmienna, jak i pozbawiona treści materialnej<sup>43</sup>; nie dając bezpośrednich recept rozwiązań konkretnych problemów etycznych, stanowi formę pozwalającą domniemywać właściwego sposobu postępowania w przypadku każdego z nich<sup>44</sup>.

Bradley streszczał koncepcję „obowiązku dla niego samego” jednym zdaniem: „jestem autonomiczny, gdyż jestem wolny, wolny, gdyż uniwersalny, uniwersalny, gdyż niepartykularny, niepartykularny, gdyż formalny”<sup>45</sup>. Choć błędem byłoby odmówienie tej koncepcji wszelkiej wartości<sup>46</sup>, jest ona nie do przyjęcia w tej postaci. Autor *Ethical Studies* zwięźle formułował wobec niej trzy zarzuty. Wszystkie odnoszą się do tego, co zostało w niej uznane za powszechnik<sup>47</sup>. Problemem jest fakt, iż jest on:

<sup>41</sup> I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1953, s. 11.

<sup>42</sup> F. H. Bradley, *Ethical Studies*, s. 144.

<sup>43</sup> Ibidem, s. 299.

<sup>44</sup> Por. S. Zapaśnik, *Absolut jako projekt ideału moralnego w filozofii F. H. Bradleya*, s. 133–134.

<sup>45</sup> F. H. Bradley, *Ethical Studies*, s. 145.

<sup>46</sup> Przykładem niech będzie Kantowska teza, że bycie moralnym wyklucza bycie środkiem dla celu. Sam Bradley uważa pytanie: „dlaczego powinienem być moralny?” za utylitarną pułapkę. Każda osoba podejmująca się w tym przypadku odpowiedzi będzie musiała przyznać, że czyn moralny to czyn prowadzący do dobra innego, niż samo bycie dobrym.

<sup>47</sup> Pojęcie „powszechnik” we współczesnej filozofii politycznej pojawia się nad wyraz rzadko. Nic zresztą dziwnego, skoro najbardziej zapisało się ono w filozofii średniowiecznej, stanowiąc główny przedmiot tzw. sporu o uniwersalia.

1. Abstrakcyjny – formułowane w oderwaniu od faktycznych uwarunkowań egzystencjalnych zasady moralne, mające stosować się do „człowieka w ogóle”, nie mogą przybrać sprecyzowanej treści; by kierować się nimi w życiu, ostatecznie trzeba stosować je zgodnie z własnym uznaniem, będąc *de facto* pozbawionym kryteriów oceny słuszności dróg postępowania<sup>48</sup>.

2. Subiektywny – zasady te nie znajdują ugruntowania poza indywidualnymi; nie dyktuje ich ani prawo wspólnoty, ani żaden system moralny, „są dla nas [zaledwie] [...] wewnętrznym przekonaniem osób moralnych”<sup>49</sup>; brakuje też instancji rozstrzygającej spór między

---

Charakter owej kategorii pozwala jednak upatrywać początków stanowiska broniącego realności powszechników już w filozofii Platona. W dziewiętnastym wieku problematyka ta powróciła, głównie dzięki filozofii Hegla, pod postacią zagadnienia realności nazw ogólnych, idei. W wieku dwudziestym, w obliczu tryumfu pozytywizmu, paradygmatyczne stało się uznawanie tego sporu nie za realny problem filozoficzny, ale jedynie kwestię natury językowej (G. E. Moore, B. Russell); zob. P. Hynlon, *The nature of the proposition and the revolt against Idealism*, w: *Philosophy in history. Essays on the historiography of philosophy*, eds. R. Rorty, J. B. Schneewind, Q. Skinner, Cambridge University Press, Cambridge 1984, s. 375–396. Dwie główne strony owego sporu to: z jednej strony realizm głoszący rzeczywiste istnienie pojęć ogólnych, z drugiej zaś nominalizm, wsparty na przeświadczeniu o jedynie konwencjonalnym ich charakterze, ich zasadniczej nieautonomiczności wobec praktyk językowych. Użycie terminów „powszechnik” albo „uniwersum” w odniesieniu do wspólnoty sugeruje w przypadku Bradleya przypisanie jej bytu w pewnym stopniu niezależnego lub współzależnego (nigdy zaś całkowicie zależnego) od egzystencji jej członków. Miałby się on przejawiać zarówno pod postacią instytucji społeczno-politycznych, jak i systemu moralnego wspólnoty. Wyczerpującą analizę znaczenia tej kategorii i funkcji pełnionej przez nią w myśli idealizmu brytyjskiego można odnaleźć w pracy Alana Johna Mitchella Milne’a (A. J. M. Milne, *The Social Philosophy of English Idealism*, GeorgeAllen & Unwin Ltd., London 1962, s. 15–55). W polskiej literaturze na uwagę w tym kontekście zasługuje poświęcona myśli Bradleya praca Jerzego Szymury (J. Szymura, *Relacje w perspektywie absolutnego monizmu F. H. Bradleya*, nakł. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1990, rozdz. 2–3) oraz artykuł Pawła Rojka, opisującego co prawda ową koncepcję z perspektywy heglizmu, nieunikającego jednak odniesień także do idealizmu brytyjskiego (P. Rojek, *Konkretny powszechnik*, „Principia. Zrozumieć Hegła” 2009, t. 51–52, s. 77–91).

<sup>48</sup> Zob. D. MacNiven, *Bradley's Critiques of Utilitarian and Kantian Ethics*, s. 76–77.

<sup>49</sup> F. H. Bradley, *Ethical Studies*, s. 175.

osobami, z których każda, w opinii swej stosując się do owych zasad, uznawałaby konieczność odmiennego postępowania.

3. „Pozostawia pewną część nas poza sobą” – koncepcja ta dyktuje ideały moralne, którym nie sposób sprostać<sup>50</sup>; jej rygoryzm nakazuje lekceważyć własne słabości i ograniczenia, wyrzec się dość znacznej części nas samych; ustanawia ona tym samym trwałe napięcie między ideałem i rzeczywistością, dzieli osobowość człowieka na „Ja idealne” i „Ja realne”, pogardzając tym drugim.

Są zatem trzy powody, dla których koncepcji *duty for duty's sake* oraz jej różnorodnych odmian nie można uznać za pomocne w wyborze między możliwymi drogami działania. W oparciu o nie jednostka 1) „nie może postrzegać swego subiektywnego Ja jako zrealizowanego prawa moralnego”; 2) „nie może postrzegać obiektywnego świata jako realizacji prawa moralnego”; 3) „w ogóle nie może realizować prawa moralnego, które zdefiniowane jest tu w taki sposób, że brak mu konkretnej treści, a zatem i rzeczywistości”<sup>51</sup>.

### Przeciw indywidualizmowi. Teorie pierwszego rzutu oka

Nie tylko koncepcje aprioryczne charakteryzują się brakami przesądzającymi o ich nieprzydatności w eksplikacji problematyki etycznej i społeczno-politycznej. Na błędnych przesłankach jest ufundowana również perspektywa empirystyczna i indywidualistyczna<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> Stosuje się zatem do nich krytyka myśli Greena dokonana przez Johna Deweya, zarzucającego temu pierwszemu, że jego system moralny promuje zwątpienie w sens rozwoju moralnego. Skoro bowiem ideału nie da się nigdy osiągnąć, dlaczego mielibyśmy w ogóle zmierzać do jego realizacji? W końcu niezależnie od naszych wysiłków i tak ostatecznie poniesiemy porażkę. Rygorystyczne teorie nie powinny skutkować postawą perfekcjonistyczną, ale nihilistyczną (J. Dewey, *Green's Theory of the Moral Motive*, w: idem, *The Early Works, 1882–1898*, Vol. 3: 1889–1892, Carbonadale & Edwardsville, Illinois 1969, s. 159–162).

<sup>51</sup> F. H. Bradley, *Ethical Studies*, s. 176; por. J. Grygieńć, *Między konserwatyzmem a liberalizmem. Miejsce myśli Francisa Herberta Bradleya na filozoficzno-politycznej mapie*, w: *O granicy i graniczności*, red. M. Szulakiewicz, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2010, s. 337–345; P. P. Nicholson, *The Political Philosophy*, s. 20–21.

<sup>52</sup> Bradley, w sposób charakterystyczny dla reprezentowanej przez niego tradycji, proważył główne osie podziałów filozoficznych między realizmem i idealizmem,

Krytyka Bradleya podążała w tym przedmiocie ścieżkami właściwymi szeroko rozumianej tradycji wspólnotowej w filozofii politycznej. Jej główne tezy głoszą, że nie ma jednostki zdolnej abstrahować od wspólnoty, w której przeszła procesy edukacji i socjalizacji<sup>53</sup>, oraz że nie ma indywiduum, jeśli uprzednio nie było wspólnoty, w której mogłoby ono wzrastać i której zawdzięczałoby swą tożsamość. Arystotelesowska teza o człowieku jako *zoon politikon* wyraża odwieczną prawdę, zgodnie z którą człowiek „jest tym, czym jest, zrodzoną i wychowaną istotą społeczną oraz członkiem ciała społecznego; [...] jeśli abstrahujemy od tego, co wspólne jemu i innym, pozostanie nam nie Anglik, ani nawet człowiek, ale puste residuum, które nie istnieje i istnieć nigdy nie mogło”<sup>54</sup>.

Czy można mówić o indywiduum w oderwaniu od wspólnoty? „Czy jednostka może rozwinąć swą »indywidualność«, swe »Ja« inne, niż »Ja« innych? Gdzie ono jest? Czym ono jest? Gdzie go szukać?”<sup>55</sup> – pytał Bradley i odpowiadał zaraz, że nie ma Ja poza wspólnotą. Ta ostatnia poprzedza bowiem w porządku logicznym każdy wymiar egzystencji ludzkiej. Indywiduum pojmowane jako absolutny początek, nieograniczony swą przeszłością i zbiorowym do-

---

empiryzmem i racjonalizmem, atomistyczno-mechanistycznym indywidualizmem i perspektywą Arystotelesowskiego *zoon politikon*. Podziały te jednak nie nakładają się na siebie, co oznacza, że różnorako pojmowany racjonalizm daje się pogodzić zarówno z arystotelizmem, jak i indywidualizmem, realizmem i idealizmem. Bradley zazwyczaj jednak kojarzył w grupy, z jednej strony racjonalizm, empiryzm, realizm i indywidualizm, z drugiej zaś arystotelizm z idealizmem.

<sup>53</sup> F. H. Bradley, *Ethical Studies*, s. 166.

<sup>54</sup> Ibidem; por. ibidem, s. 168; D. J. Crossley, *Holism, Individuation, and Internal Relations*, „Journal of the History of Philosophy” 1977, No. 15, s. 184. Na tym jednak nie koniec. Zdaniem Bradleya bowiem nie dość że każda jednostka musi przynależać do wspólnoty, to jeszcze przedstawiciele poszczególnych narodowości, ze względu na wspólne im doświadczenia, zdradzają szczególne podobieństwa. Łączą się w te same „typy narodowe” (F. H. Bradley, *Ethical Studies*, s. 169–172), „tendencje cywilizacyjne”, są eksponentami tego samego „ducha narodowego” (ibidem, s. 184). Stąd też nie mogą być adekwatnie opisani inaczej, niż jako „specyfikacja lub uszczegółowienie tego, co wspólne, co jest jednym pośród różnicy i bez czego »jednostka« byłaby tak różna od tego, czym rzeczywiście jest” (ibidem, s. 171).

<sup>55</sup> Ibidem, s. 172.

świadczaniem wspólnoty, jest niczym. Człowiek ani nie ustanawia sam sobie prawideł moralnych, ani też nie dokonuje nigdy w pełni racjonalnego, trzeźwego osądu i wyboru jednej z wielu tradycji moralnych. Zawsze mimowolnie zostajemy eksponentami moralności wspólnotowej<sup>56</sup>.

W swych poglądach nie był Bradley odosobniony. Jako słuchacz wykładów Greena zapewne nie raz słyszał peany wygłaszane przez swego mistrza na cześć Arystotelesowskiej<sup>57</sup> tezy o *zoon politikon*.

<sup>56</sup> Ibidem, s. 172–173.

<sup>57</sup> Mimo oczywistych zbieżności myśli Greena z heglizmem (zob. Z. A. Pełczyński, *Liberalna demokracja a idealizm filozoficzny – porównanie Hegla z Greenem*, tłum. M. N. Jakubowski, w: idem, *Wolność, państwo, społeczeństwo. Hegel a problemy współczesnej filozofii politycznej*, red. K. Bal, M. N. Jakubowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998, s. 156–182) należałoby rozpatrzyć także zasadność upatrywania źródeł junsnaturalnego kontekstualizmu właściwego *Lectures on the Principles* w myśli starożytnej, konkretnie zaś u Arystotelesa (R. A. Chapman, *The Basis of T. H. Green's Philosophy*, „International Review of History and Political Science” 1966, Vol. 3, s. 72–74; K. R. Hoover, *Liberalism and the Idealist Philosophy of Thomas Hill Green*, „Western Political Quarterly” 1973, Vol. 26, s. 555, 557–558). Wątpliwości te stosują się również do innych przedstawicieli omawianej tu tradycji (zob. G. E. G. Mure, *The Organic State*, „Philosophy” 1951, Vol. 26, s. 205; F. Copleston, *Historia Filozofii*, tłum. B. Chwedeńczuk, t. 1, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2004, s. 319), przede wszystkim zaś Bosanqueta (W. Sweet, *Was Bosanquet*, s. 56–60). Teza o filozoficznym pokrewieństwie tradycji antycznej i dziewiętnastowiecznego idealizmu (szczególnie w aspekcie filozofii politycznej) nie powinna budzić większych kontrowersji. Już Strauss, analizując tradycję idei prawa naturalnego, zaznaczył pewne pokrewieństwo myśli starożytnej z niektórymi nurtami myśli nowożytnej, szczególnie arystotelizmu i historycyzmu Heglowskiego (por. L. Strauss, *Trzy fale nowożytności*, tłum. W. Madej, „Res Publica” 1988, nr 11, s. 15–24; idem, *Czym jest filozofia polityki*, w: idem, *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*, tłum. P. Maciejko, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998, s. 61–106). W literaturze przedmiotu przyjmuje się, że obie te tradycje łączył w swych pismach zwłaszcza Green. Czy można jednak powiedzieć, że któraś z tych inspiracji – arystotelesowska lub heglowska – oddziaływała na niego w sposób znaczniejszy? Wiadomo, że podobnie do Rousseau, Arystoteles wpłynął na Greena w sposób dwójaki – bezpośrednio, przez lekturę jego prac, oraz w sposób zapośredniczony przez filozofię Hegla, w dziełach którego arystotelizm przybrał, zdaniem Zbigniewa Kuderowicza, „dynamiczną interpretację” (Z. Kuderowicz, *Doktryna moralna młodego Hegla*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1962, s. 248; por. H. Marcuse, *Rozum i rewolucja*. Chyba najwnikliwszą analizę relacji heglizmu

W jednym z nich, opublikowanym później pod tytułem *Prolegomena to Ethics*, Green utrzymywał, że

[...] życie społeczne jest dla osobowości człowieka tym, czym język dla myśli. Język zakłada myśl jako [pewną] zdolność, ale w nas zdolność myślenia jest aktualizowana jedynie w języku. W ten sam sposób społeczeństwo zakłada [istnienie pewnej] zdolności, podmiotów zdolnych postrzegać siebie i ulepszenie swego życia jako swój cel. Ale dopiero w stosunkach międzyludzkich, gdzie każdy postrzega innych jako cel, nie zaś jedynie jako środek [...] zdolność ta może być realizowana<sup>58</sup>.

Spółeczeństwo, niczym „język dla myśli”, stanowi rezerwuar możliwych pragnień jednostki<sup>59</sup>. Poza czysto biologicznymi potrzebami podtrzymania procesów życiowych i zaspokojenia pragnień seksualnych, wszystkie inne mają charakter społeczny. Tak też ma się rzecz z głównym motorem ludzkich działań – pragnieniem samo-realizacji<sup>60</sup>. Najdoskonalszą jej odmianą, jedynym potencjalnym źródłem trwałego poczucia spełnienia, jest doskonalenie moralne. To zaś rodzi się z kontaktu z innymi ludźmi<sup>61</sup> i może być osiągnięte

---

do arystotelizmu prezentuje Alfredo Ferrarin: A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 2001). Greena można by określić w tym kontekście neoarystotelikiem, podobnie jak każdego innego myśliciela inspirowanego filozofią polityczną Hegla.

<sup>58</sup> T. H. Green, *Prolegomena to Ethics*, w: idem, *Collected Works of T. H. Green*, ed. P. P. Nicholson, Thoemmes Press, Bristol 1997, s. 192 (§ 183); por. idem, *Lectures on the Principles of Political Obligation*, w: idem, *Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Writings*, eds. P. Harris, J. Morrow, Cambridge University Press, Cambridge 1986, s. 91 (§ 114).

<sup>59</sup> R. Norman, *Free and Equal. A Philosophical Examination of Political Values*, Oxford University Press, Oxford 1987, s. 28.

<sup>60</sup> Por. J. Dewey, *Green's Theory of the Moral Motive*; idem, *Self-Realization as the Moral Ideal*, w: idem, *The Early Works*; P. Harris, *Moral Progress & Politics: The Theory of T. H. Green*, „Polity” 1989, Vol. 21, No. 3; H. D. Lewis, „Self-Satisfaction” and the „True Good” in *Green's Moral Theory*, „Aristotelian Society Proceedings. New Series” 1941–1942, Vol. 42; P. P. Nicholson, *A Moral View of Politics: T. H. Green and the British Idealists*, „Political Studies” 1987, Vol. 35.

<sup>61</sup> T. H. Green, *Prolegomena to Ethics*, s. 199–200 (§ 190).



jedynie we wspólnocie<sup>62</sup>. Być dobrym zawsze znaczy być dobrym dla kogoś<sup>63</sup>.

Krytyce indywidualizmu metodologicznego niejednokrotnie akompaniował w pismach idealistów otwarty atak na doktrynę liberalną. Na tym polu szczególne zasługi słusznie przypisuje się Bosanquetowi. W *The Philosophical Theory of the State* zaprezentował on spójną krytykę paradygmatu wolnościowego, zaś sformułowane tam określenie „teoria pierwszego rzutu oka” na trwałe zagościło w języku idealistów kolejnych pokoleń. Za cóż dostało się od Bosanqueta liberalom? Przede wszystkim za skłonność do traktowania jednostek niczym atomów w próżni społecznej. Widziane oczyma liberałów stosunki międzyludzkie to nic ponad wzajemne ograniczanie swobody. Nie inaczej wygląda obraz relacji jednostek do instytucji państwa, wobec przymusu którego pozostają one praktycznie bezbronne. Perspektywa ta, twierdził Bosanquet, stanowi źródło liberalnej impotencji rozwiązania tzw. paradoksu samorządu. Już Rousseau za najdonioślejsze wyzwanie stojące przed filozofią polityczną uznał sprawienie, by indywidua, poddając się władzy, odczuwały nie więzy pętające ich wolność, ale poszerzenie jej zakresu. Problem ten, przez Rousseau przyrównywany do kwadratury koła, miał stanowić centralny przedmiot Bosanquetowskiego *opus magnum*. Jego autor

<sup>62</sup> Por. A. C. Cacoullous, *Thomas Hill Green. Philosopher of Rights*, Twayne Publishers, New York 1974, s. 79; D. O. Brink, *Self-Realization and the Common Good: Themes In T. H. Green*, w: *T. H. Green*, s. 29; zob. T. H. Green, *Lectures on the Principles*, s. 112 (§ 143); idem, *Prolegomena to Ethics*, s. 248 (§ 232).

<sup>63</sup> Krytycznie do stanowiska Greena w kwestii dobra wspólnego odnosili się Harold Prichard i Milne, stwierdzający m.in. istnienie oczywistych sytuacji (na przykład podatki lub pobór do wojska), kiedy dobro wspólne z konieczności pozostaje w opozycji wobec dobra indywidualnego. Powiązanie jednego z drugim musiało zatem wikłać Greena w nieuniknione sprzeczności (A. J. M. Milne, *The common good and rights in T. H. Green's ethical and political theory*, w: *The Philosophy of T. H. Green*, ed. A. Vincent, Gower Publishing Company, Vermont 1986, s. 68–69; H. A. Prichard, *Moral Obligation. Essays and Lectures*, Clarendon Press, Oxford 1957, s. 72–73; por. F. R. Shields, *The Notion of Common Good*, „Aristotelian Society Proceedings. New Series” 1913–1914, No. 14, s. 277). Szerszą prezentację krytyk wystosowywanych pod adresem Greenowskiej koncepcji dobra wspólnego można znaleźć u Nicholsona (P. P. Nicholson, *The Political Philosophy*, s. 64–82; por. J. Grygieńć, *Thomas Hill Green*, s. 82–89).

śladem Rousseau nie tylko wytyczał pole swych zainteresowań, lecz również kreślił drogi jego eksploracji. Podobnie bowiem do autora *Umowy społecznej*, jedynego źródła legitymacji władzy politycznej upatrywał Bosanquet w samorządzie obywateli.

Koncepcję samorządu trawi paradoks nieprzewycięzalny na gruncie niektórych doktryn politycznych. W zależności od płaszczyzny jej rozpatrywania, może on przybierać dwojaką postać: paradoksu zobowiązania etycznego (gdy odnosi się go do indywidualium) bądź paradoksu zobowiązania politycznego (gdy rozważa się relacje jednostek do wspólnoty). Pierwszy z nich dotyczy możliwości samokontroli, wspiera się zaś na założeniu niemożliwości przymuszania samego siebie. Zgodnie z nim autonomii nie zyskuje się w rezultacie wewnętrznej walki, skoro metafora przymusu jest zapożyczona z relacji właściwych światu zewnętrznemu, zaś terminy „przymus wewnętrzny” i „zobowiązanie wewnętrzne” są sprzeczne.

Paradoks politycznego zobowiązania dotyka kwestii analogicznej, tyle że przeniesionej na płaszczyznę relacji państwa do jednostki. Podobnie do Rousseau, Bosanquet pytał, jak możliwe jest, aby ta sama osoba była jednocześnie źródłem i przedmiotem przymusu politycznego. Liberalowie postawieni przed tym pytaniem diagnozują jego wewnętrzną sprzeczność. Twierdzą oni, że przymus (w tym polityczny i prawny) zawsze równa się ograniczaniu wolności. Nie dostrzegają jednak, że promowana przez nich formuła samostanowienia u swych podstaw ma taki właśnie, paradoksalny charakter. Politycznej odmianie paradoksu samorządu przypisywał Bosanquet największą wagę. Jego badanie możliwości uzasadnienia tezy o przymusie dla dobra wolności, osławionego Rousseau'wskiego zmuszania do wolności, przybrało postać analizy stanowisk tłumaczących tę pozorną sprzeczność. Autor ten podjął się w tym kontekście krytyki teorii Benthama, Johna Stuarta Milla i Herberta Spencera. Rozpoczął od Benthama, to w jego pismach bowiem po raz pierwszy w nowożytności tak jasno i dobitnie została sformułowana teza o źródłowym antagonizmie prawa i wolności. Bentham był także w tej kwestii najbardziej konsekwentny ze wszystkich liberalów. Nie istnieje, zdaniem autora *Wprowadzenia do zasad moralności i prawodawstwa*, możliwość teoretycznego, tym bardziej

zaś praktycznego, pogodzenia przymusu i wolności, prawa i swobód, rządu i obywateli. Relacja je łącząca przypomina grę o sumie zerowej – im więcej uprawnień rządu, tym mniej wolności obywateli, im więcej tej drugiej, tym mniej rządu. Każde prawo jest przeciwieństwem wolności. Implikuje ono przecież obowiązek, zaś wolność to swoboda działań. Jako utilitarysta, Bentham pragnął za wszelką cenę maksymalizować sumę przyjemności kosztem przykrości utożsamianej z bólem. Skoro zaś tym właśnie odczuciem kończy się każde krępowanie swobody działań, to szczęście wymaga jego niwelacji.

Nie oznacza to jednak, że każde prawo jest złem bezwzględnym. Anarchistyczne obrócenie wniwecz władzy nie konstytuuje jeszcze królestwa wolności. Choć prawo jest złem, niekiedy okazuje się złem koniecznym. Bez systemowych uregulowań koegzystencji rachunek przyjemności i cierpień byłby nieprzewidywalny. Choć prawodawstwo ogranicza wolność, zadając ból, stanowi także warunek systematycznej realizacji przyjemności, stabilnej polityki maksymalizacji hedonistycznego zysku.

Przyjmując Benthamowski paradygmat antropologiczny, nie sposób odrzucić jego poglądów etycznych i politycznych. Z chwilą akceptacji tez głoszących, że celem życia jest przyjemność indywidualów<sup>64</sup> oraz że ludzie różnią się swymi upodobaniami, trzeba też przyjąć, że interwencja rządu nigdy nie zapewni optymalnej realizacji pragnień. Może to uczynić to jedynie nieskrępowana działalność jednostek. Nic dziwnego, że wolność przyjęła w pismach Benthama postać negatywną: „największa przysługą, jaką można komuś uczynić, to zostawić go na tyle WOLNYM, na ile to możliwe: [...] wolnym nie w znaczeniu braku OGRANICZEŃ, ale w znaczeniu braku PRZYMUSU: »wolnym« (jak rzecze poeta) »niczym powietrze«”<sup>65</sup>. Realizacja pragnień nie powinna napotykać zbędnych przeszkód. Także prawo jest prawomocne tylko o tyle, o ile jego brak uniemożliwia osiągnięcie spełnienia, zaś jego celem ma być wspieranie indywidualnej ini-

<sup>64</sup> Zob. J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1958, rozdz. 1, s. IV.

<sup>65</sup> Idem, *Letter to Simon Snyder*, No. 4 (July 1814), w: idem, *Works of Jeremy Bentham, Part. IV*, Edinburgh 1838, s. 471.

cjatywy i spontaniczności, przeciwdziałanie zaś ich ograniczeniom. Takie rozumowanie było nie do zaakceptowania dla Bosanqueta. Za wadliwe uznał on zarówno jego przesłanki, jak i nieuchronne po ich przyjęciu wnioski:

Źródło trudności leży oczywiście w założeniu, że nacisk ze strony roszczeń „innych” oznacza ograniczenie wolności „jednostki”, gdy przyjmuje się jednocześnie, co zresztą jest zgodne z prawdą, lecz sprzeczne z hipotezą ograniczania, że jednostka, której daleko do poświęcenia swych życiowych szans na rzecz współżycia z innymi, zyskuje i poszerza te możliwości w i dzięki owemu współżyciu. W oparciu o tak sformułowane przesłanki, paradoks samorządu okazuje się być nieprzewidywalny, zaś rząd jawi się jako zło, co do którego trudno sobie wyobrazić, jak może dbać o dobro jednostki. Tak długo, jak ograniczenia płynące z działań innych są dla jednostek [...] czymś obcym, tożsamym z uszczupleniem własnego Ja, powyższy wniosek jest nieunikniony<sup>66</sup>.

Podobnie przedstawia się myśl Milla. Co prawda wiele jego koncepcji może być rozpatrywanych jako modyfikacja czy wręcz zerwanie z dotychczasową tradycją utylitarną. Dowody owych zmian są zwłaszcza widoczne na płaszczyźnie etycznej<sup>67</sup> i politycznej. Był przecież Mill zwolennikiem umiarkowanego interwencjonizmu państwowego oraz tezy o samorealizacji jako naczelnej wartości ludzkiego życia. Nic dziwnego, że to w jego pismach upatruje się niekiedy źródła kluczowych zmian optyki liberalnej, przejścia od antropologii liberalizmu klasycznego do tzw. Nowego Liberalizmu<sup>68</sup>. Choć bowiem Mill wpisywał się w tradycję rozważań utylitarnych, to fakt odmiennej niż Benthamowska definicji dobra skutkowało u niego równie od-

<sup>66</sup> B. Bosanquet, *The Philosophical Theory of the State*, Macmillan, London 1910, s. 55.

<sup>67</sup> Za najdonioślejsze uznaje się rozróżnienie Johna Stuarta Milla pomiędzy przyjemnościami wyższego i niższego rzędu, a więc ustanowienie kryteriów waloryzacji dóznań, którego brakło u Benthama. Millowskie *dictum*, zgodnie z którym „lepiej być niezadowolonym Sokratesem niż zadowolonym głupcem” (J. S. Mill, *Utylitaryzm*, w: idem, *Utylitaryzm. O wolności*, tłum. M. Ossowska, PWN, Warszawa 1959, s. 18), stanowiło istotny wyłom w dotychczasowej tradycji utylitarniej.

<sup>68</sup> M. Freedman, *The New Liberalism. An Ideology of Social Reform*, Clarendon Press, Oxford 1978, s. 12.

miennymi postulatami natury politycznej. Najbardziej uwidoczniło się to w Millowskich próbach uzasadnienia interwencji państwa w życie obywateli. W *O wolności* pisał on, że „gdyby albo urzędnik, albo ktoś inny zobaczył osobę zamierzającą wejść na most, któremu, jak stwierdzono, grozi zawalenie, a nie byłoby czasu, by ją ostrzec o niebezpieczeństwie, mógłby pochwycić ją i zawrócić bez rzeczywistego pogwałcenia jej wolności, gdyż wolność polega na tym, że się robi, co się chce, a ta osoba nie chce wpaść do rzeki”<sup>69</sup>. Wolność czynienia tego, co tylko się chce, fundament Benthamowskiej wersji użytecznego liberalizmu, zostaje tu przeciwstawiona „wolności prawdziwej”, której realizacja będzie niekiedy wymagać ograniczania „wolności pozornej”.

Choć można upatrywać w powyższym zasadniczej różnicy z radykalnie wolnościowym użytecznym Benthama, rdzeń argumentacji Milla pozostaje ten sam, co we *Wprowadzeniu do zasad moralności*. Wolność wymaga ochrony przez uciskiem społecznym, trzeba więc budować obwarowania chroniące indywidua przed roszczeniami współobywateli, naruszając ich samowolę tylko w wyjątkowych przypadkach zagrożenia ich własnego dobra. Wolność to możliwość działania spontanicznego, nonkonformistycznego i oryginalnego, to nieuleganie społecznym wzorcom postępowania, gdy stanowią one ograniczenie dla naszego rozwoju. Nieskrępowanie utożsamia się tu z brakiem zarówno przymusu społecznej konwencji, jak i regulacji prawnych. Przymus i zobowiązania są złem – oto ogólna zasada. Niekiedy są użyteczne przy realizacji planów życiowych – to jedynie jej modyfikacja. „Jeśli indywidualność i oryginalność oznaczają lub zależą od braku uregulowań prawnych i zobowiązań; jeśli ekscentryczność to rodzaj w pełni rozwiniętej osobowości i jeśli wspólnota, przeniknięta poczuciem istnienia uniwersalnych relacji, oznacza monotonię i jednolitość, starczy to, aby dowieść, że prawo krępuje naturę ludzką”<sup>70</sup>.

---

<sup>69</sup> J. S. Mill, *O wolności*, tłum. A. Kurlandzka, Wydawnictwo Akme, Warszawa 1999, s. 113–114.

<sup>70</sup> B. Bosanquet, *The Philosophical Theory*, s. 57–58.

Podobne wnioski nasunęła Bosanquetowi lektura pism Spencera, choć znalazł on w nich zaskakująco wiele, zważywszy ich założenia antropologiczne, trafnych sądów. Nikt wcześniej nie obnażył tak dobitnie szkodliwości i głupoty polityki kolektywistycznej, która ostatecznie czyni państwu szkodę znacznie przewyższającą korzyści z niej płynące<sup>71</sup>. Jeszcze bardziej jest jednak zaskakująca przenikliwość Spencera w kwestii eksploracji teoretycznych implikacji perspektywy radykalnie indywidualistycznej i kontraktualistycznej. Dostrzegł on bowiem że „absurdem jest myśleć o ludzie tworzącym prawa, których rzekomo nie miał wcześniej, że wpieryw powołać musi do istnienia rząd, aby później dopiero ustanowić owe prawa. Absurdem jest traktować jednostkę jako posiadającą prawa *qua* członek ludu, jeśli nie przyjmuje się jednocześnie, że posiada je już z tytułu swego osobistego potencjału”<sup>72</sup>. Fundamentalne tezy kontraktualistów są błędne, prawa wszakże istniały na długo przed konstytucjami państw. Właśnie tutaj, w sprzeciwie wobec indywidualistycznej egzegezy państwa i prawa, tkwi źródło największej sprzeczności między Spencerem a Benthamem. Czy wystarcza to jednak do wysunięcia tezy o zasadniczej odmienności ich myśli? Zdaniem Bosanqueta, nie. Nawet bowiem tak słuszne intuicje nie uchroniły Spencera przed przyjęciem negatywnej koncepcji państwa i wolności: „z której obywatel korzysta, winna być mierzona nie według natury mechanizmu rządowego, pod jakim on żyje – czy ten rząd będzie reprezentacyjnym lub innym, lecz że wolność tę mierzyć trzeba względnie małą liczbą narzuconych jednostce ograniczeń”<sup>73</sup>. Mimo odmiennego od filozoficznych radykałów punktu wyjścia – ewolucjonizmu i darwinizmu społecznego, tezy o „społecznej walce o byt”, w której zwyciężają najlepsi – ich punkt dojścia był ten sam. Choć inaczej prezentowali oni cele instytucji państwowych (u Benthama była to maksymalizacja szczęścia, u Spencera – umożliwianie *survival of the fittest*), środek ich osiągnięcia był podobny. Stanowił go projekt państwa-areny nieskrępowanego praktykowania wolno-

<sup>71</sup> Ibidem, s. 65.

<sup>72</sup> Ibidem, s. 66.

<sup>73</sup> H. Spencer, *Jednostka wobec państwa*, tłum. A. Bosiacki, Liber, Warszawa 2002, s. 42.

ści (rozumianej jako niezależność od heteronomicznych wpływów). Tym samym filozofia autora *Jednostki wobec państwa* naraziła się na podobne zarzuty, co teorie wcześniejsze, w szczególności zaś na zarzut niezdolności przezwyciężenia paradoksu samorządu. Wszelka jego próba musi bowiem nieuchronnie oznaczać anihilację jednego z członów *self-government* – albo rządu, prowadząc do apoteozy nieskrępowanego Ja, albo wolności Ja w imię absolutnej supremacji rządu. *Tertio non datur*. Nie na gruncie indywidualizmu.

Krytykowanym przez Bosanqueta myślicieli łączyła skłonność do ścisłego rozróżniania jednostki od wspólnoty. Zdaniem Bentham, Milla i Spencera indywidua są względnie niezależne, ich interes da się oddzielić od interesu wspólnoty, zaś sferę wolności od sfery przymusu. Nie jest to zgodne z prawdą. Można, jak czynił to choćby Mill, ściśle rozdzielić sfery prawa (w którą wkraczamy, czyniąc innym szkodę), moralności (gdy pada przypuszczenie, że owa szkoda może mieć miejsce) i wolności (wszystko, co nie zalicza się do wcześniejszych przypadków)<sup>74</sup>. Nie da się jednak ściśle określić, w której z tych sfer dominującą rolę odgrywa ekspresja indywidualizmu, w której zaś jesteśmy determinowani przez wspólnotę<sup>75</sup>. Zgodnie z perspektywą nazywaną dziś libertariańską, „członkowie społeczeństwa są niczym pszczoły budujące komórki ula, zaś ich etyczność mierzy się niewykraczaniem poza owe komórki, dzięki czemu równy nacisk powodowany ich równoodległością pozwala utrzymać heksagonalny kształt. Ja, które zgodnie z powyższymi poglądami staje się celem, którego wolności wszystko powinno być poświęcone, okazuje się mieć charakter pozaetyczny”<sup>76</sup>. Zważając jedynie na własne dobro, abstrahując interes własny z szerszego kontekstu społecznego, działanie jednostki traci wymiar moralny.

Wolności i prawa, jednostki i wspólnoty nie dzieli źródłowa sprzeczność. Owszem, prawo może ograniczać wolność, nie leży to jednak w jego istocie. Nie trzeba anihilować żadnego z elementów samorządu, tj. Ja bądź rządu. Stanowią one całość, wzajemnie wa-

<sup>74</sup> B. Bosanquet, *The Philosophical Theory*, s. 59.

<sup>75</sup> Ibidem, s. 60.

<sup>76</sup> Ibidem, s. 68; por. B. Bosanquet, *Life and Finite Individuality. Two Symposia*, Williams and Norgate, London 1918, s. 89–90.

runkując swe istnienie. Termin „jednostka” można bowiem rozumieć w dwójnasób. Można widzieć w niej atom w próżni społecznej, któremu jest obce wszystko dokoła, z czym zderza się i co ogranicza jego ruch. Tak właśnie postrzegają jednostkę eksponenci „teorii pierwszego rzutu oka” (*theories of the first look* lub *prima facie theories*<sup>77</sup>). Teorie te stanowią efekt niezrozumienia natury egzystencji społecznej, braku wnikliwości skutkującego uznaniem społeczeństwa za to, czym zdaje się ono na pierwszy rzut oka<sup>78</sup> – zbiorem jednostek zmierzających do celów, które same sobie wyznaczają, a którym bezustannie przeszkadzają inni, zaś przez regulacje prawne – także rząd. Tak pojmowane indywidua są rzekomo względnie autonomiczne – od nich w głównej mierze zależy, kim są. Perspektywa ta jest właściwa, zdaniem Bosanqueta, nie tylko wspomnianym już Benthamowi, Millowi i Spencerowi, ale także Rousseau.

Drugi, opozycyjny wobec poprzedniego, sposób widzenia jednostek nakazuje rozumieć ich indywidualność jako odzwierciedlenie faktu, że „jakkolwiek pełna nie byłaby ich natura, pozostaje ona jednością tak żywotną i prawdziwą dla siebie, że, niczym dzieło sztuki, pełnia ich istoty nie może być rozbita na części, bowiem w efekcie przestałaby być sobą”<sup>79</sup>. Tak termin „jednostka” rozumiał sam Bosanquet, stosując go nie tylko do pojedynczych osób, ale też do wspólnot. Autonomiczni ludzie, odpowiadający ich obrazowi kreślonemu przez radykalnych indywidualistów, nigdy nie istnieli. Każdy nosi w sobie część wspólnoty, w której wyrósł i której bagaż będzie mu towarzyszyć do końca jego dni. Fizycznemu bytowi nazywanemu istotą ludzką nigdy nie odpowiada analogiczny byt mentalny, odmienny od swego środowiska, zdolny w każdej chwili zostawić je za sobą, by przenieść się gdzie indziej. Stąd też nie ma całkiem niepowtarzalnych ludzi. Każdy stanowi inkarnację idei rozwijanych przez minio-

<sup>77</sup> Idem, *The Philosophical Theory*, s. 75.

<sup>78</sup> Ibidem, s. 77; por. B. Bosanquet, *The Antithesis Between Individualism and Socialism Philosophically Considered*, w: idem, *Civilization of Christendom*, Swan Sonnenschein & Co., Macmillan & Co., New York 1893, s. 308–309, 316–318; idem, *Liberty and Legislation*, w: idem, *Civilization*, s. 260–262, 365–367.

<sup>79</sup> Idem, *The Philosophical Theory*, s. 74.



ne pokolenia przodków, wzbogacone niewielką dozą osobistych doświadczeń.

### Przeciw kontraktualizmowi i nowożytnemu jusnaturalizmowi

W głównym dziele politycznym Greena, *Lectures on the Principles of Political Obligation*, terminy *jus naturae* i *natural law* pojawiają się niejednokrotnie. Sam ich autor był nawet skłonny uznać się za jusnaturalistę, choć specyfika rozumienia przez niego tego terminu każe kwestionować zasadność zaliczenia go w poczet nowożytnych teoretyków praw natury. Green doszukiwał się bowiem w pismach tych ostatnich znamion tzw. błędu naturalistycznego w jego pierwotnym, Hume'owskim znaczeniu<sup>80</sup>. O prawach, które nowożytnicy przywykli określać naturalnymi, pisał:

Choć jest możliwe i użyteczne wskazanie, jak prawa ludzkie wynikają z praw prostszych i bardziej elementarnych, jak prawa stanowione

<sup>80</sup> William K. Frankena wyróżniał cztery znaczenia pojęcia „błędu naturalistycznego” funkcjonujące w dyskursie naukowym, stwierdzając, że nieporozumienia w jego interpretacji wynikają przeważnie z nieumiejętnego rozróżniania pomiędzy nimi. Termin „błąd naturalistyczny” może bowiem oznaczać: 1) utożsamienie cechy etycznej „bycia dobrem” z jakąś cechą empiryczną; 2) użycie terminu etycznego jako deskryptywnego; 3) określenie pojęcia etycznego za pomocą pojęć odnoszących się do empirii; 4) wnioskowanie, w którym z przesłanek o charakterze opisowym wysuwa się wniosek dotyczący wartości (W. K. Frankena, *The Naturalistic Fallacy*, „Mind. New Series” 1939, Vol. 48, s. 464–477; por. S. Zapaśnik, *Absolut jako projekt ideału moralnego w filozofii F. H. Bradleya*, s. 199–200). David Hume – pisząc w *Traktacie o naturze ludzkiej*, że „w każdym systemie moralności, z jakim dotychczas się spotykałem, stwierdzałem zawsze, że autor przez pewien czas idzie zwykłą drogą rozumowania, ustala istnienie Boga, albo robi spostrzeżenia dotyczące spraw ludzkich; aż nagle nieoczekiwanie i ze zdziwieniem znajduję, iż zamiast zwykłych spójek, jakie znajdują się w zdaniach, a mianowicie JEST I NIE JEST, nie spotykam żadnego zdania, które by nie było powiązane słowem POWINIEN I NIE POWINIEN. Ta zmiana jest niedostrzegalna, lecz niemniej ma wielką doniosłość” (D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1963, s. 259–260) – jasno wskazuje, że przedmiotem jego rozważań jest jedynie punkt czwarty. Pozostałe interpretacje swe źródło czerpią z ufundowanej na zupełnie odmiennych założeniach filozofii George'a Edwarda Moore'a.

przez społeczność polityczną wywieść można z praw, które nazwać można naturalnymi [...], to w dalszym ciągu owo pochodzenie nie stanowi uzasadnienia [tychże praw]. Nie daje ono odpowiedzi na pytanie: dlaczego prawa te **POWINNY** być przestrzegane [...]. Praw politycznych i obywatelskich nie można tłumaczyć w oparciu o prawa naturalne, lecz należy w odniesieniu do nich zapytać, jak to się dzieje, że pewne zdolności są przez ludzi postrzegane [...] jako te, które **POWINNY BYĆ** rozwijane, lub możliwość rozwijania których **POWINNA BYĆ** zabezpieczona<sup>81</sup>.

Nawet gdyby uznać istnienie jakichś pierwotnych praw rządzących naturą ludzką – więcej nawet, gdyby było możliwe ułożenie wedle nich stosunków międzyludzkich – to postulat takich regulacji wymagałby innego uzasadnienia niż wyłącznie genetyczne. W oparciu o samo istnienie takich praw nie sposób uzasadnić ich roli jako fundamentu prawodawstwa. Istnienie nie stanowi dla samego siebie uzasadnienia, z **JEST** nigdy nie wynika **POWINNO BYĆ**. Nie znaczy to, że deontologia nie wypływa z ontologii<sup>82</sup>, ale że nie wypływa z niej **BEZPOŚREDNIO**, a dokładniej, że przyjmowany przez nowożytnych jusnaturalistów porządek wyvodu musi zostać odwrócony.

Green był zwolennikiem przednowożytnego sposobu uzasadnienia państwa i prawa, uwypuklenia jego teleologicznego charak-

---

<sup>81</sup> T. H. Green, *Lectures on the Principles*, s. 25 (§ 24); por. ibidem, s. 16 (§ 7).

<sup>82</sup> W końcu ostateczne uzasadnienie dla swych dezzyderatów filozoficzno-politycznych znajdował Green właśnie w rozważaniach metafizycznych, czego pierwsi dowodzili Richter (M. Richter, *The Politics of Conscience. T. H. Green and His Age*, Harvard University Press, Cambridge 1964) i Jean Pucelle (J. Pucelle, *La Nature et l'Esprit dans la Philosophie de T. H. Green. La Renaissance de l'Idealisme en Angleterre au XIXe siècle. I. Metaphysique-Morale*, Béatrice Nauwelaerts, Paris 1960). W swojej książce poszedłem ich śladem, uwypuklając przejścia, jakich Green dokonuje między swoimi koncepcjami epistemologicznymi, metafizycznymi, etycznymi i w końcu także politycznymi (J. Grygiel, *Thomas Hill Green*).

teru na modłę myślicieli antycznych<sup>83</sup>, zwłaszcza Arystotelesa<sup>84</sup>. Odrzucenie tez nowożytników nie wymaga zresztą akceptacji jakichś szczególnych założeń metafizycznych. Wystarczy wskazać wewnątrz-

<sup>83</sup> Sam Green dostrzegał jednak, że jusnaturaliści nowożytni mają w tym kontekście sporo wspólnego z myślicielami antycznymi (głównie Platonem i Arystotelesem), doszukując się dowodów tej zbieżności szczególnie w myśli Thomasa Hobbesa i Jeana Jacques'a Rousseau. U pierwszego z nich są widoczne ślady politycznego teleologizmu, który, podobnie do arystotelesowskiego, zakłada realizację dobra wspólnego, lecz który, niestety, jest pozbawiony trwałych podstaw etycznych (R. J. Bishirjian, *Thomas Hill Green's Political Philosophy*, „The Political Science Reviewer” 1974, nr 4, s. 41). Z kolei co do koncepcji suwerenności Rousseau, Green stwierdzał, że „to, co [Rousseau – J. G.] o niej mówi przypomina to, co Platon i Arystoteles mogliby powiedzieć o *theios nous* [boskiej inteligencji] stanowiącej źródło praw i dziedzicząc polityczności idealnej (*ideal polity*), a co zwolennik Kanta nazwać by mógł »czystym praktycznym rozumem«” (T. H. Green, *Lectures on the Principles*, s. 57, § 68; por. R. H. Murray, *Studies in the English Social and Political Thinkers of the Nineteenth Century*, Vol. 2, W. Heffer, Cambridge 1929, s. 288–289).

<sup>84</sup> Jest niepowątpiewalne, że Green znał i wysoko cenił myśl Arystotelesa. W *Lectures on the Principles* niejednokrotnie dowodził swej pogłębionej wiedzy w zakresie *Etyki nikomachejskiej* i *Polityki*, zaś w swoim wczesnym esej *The Philosophy of Aristotle* (T. H. Green, *The Philosophy of Aristotle*, w: idem, *Works of Thomas Hill Green*, Vol. 3: *Miscellanies and Memoir*, Longmans, Green, and Co., London 1889) – także *Metafizyki*. Wiadomo też, że był obeznany z wieloma z pozostałych dzieł Stagiryty. W końcu w początkowych latach swej kariery akademickiej wykładał właśnie filozofię Arystotelesa i wczesnogrecką. Jego młodzieńcza fascynacja Stagirytą zaowocowała niemal pełnym przekładem *De Anima* w 1860 roku oraz nieukończonym komentarzem (przygotowywanym wraz z Edwardem Cairdem) do *Etyki nikomachejskiej* (zob. G. Thomas, *Philosophy and Ideology in Bernard Bosanquet's Political Theory*, s. 36–41).

Greenowska fascynacja pismami Stagiryty nie ograniczyła się przy tym jedynie do filozofii politycznej. W swym esej *The Philosophy of Aristotle* Green określał Arystotelesa i Platona jako idealistów niemalże heglowskiego pokroju, uznając, co ciekawe, autora *Polityki* za dużo bardziej konsekwentnego w tym względzie od autora *Państwa*: „Doniosła doktryna głosząca, że prawdziwe jest zrozumiałe, a zrozumiałe prawdziwe, jest podstawą dla obydwu. Jeśli Platon jest »idealistą«, Arystoteles jest nim nawet bardziej. Jeśli Arystoteles jest ograniczony [...] w swoim idealizmie przez pragnienie formuły bardziej elastycznej niż te właściwe liczbie i wadze, rzadziej popada w błędny dualizm duszy i ciała, umysłu i materii, idei i rzeczy, które czyniły Platona, wbrew przyjętym przez niego zasadom, mistykiem” (T. H. Green, *The Philosophy of Aristotle*, s. 47). Green cenił jednak u autorów starożytnych nie ich koncepcje ontologiczne (por. J. Rodman, *What Is Living and What Is Dead in the Political Philosophy of T. H. Green*,

ne sprzeczności trawiące ich pisma. Przyjęta tam antropologia nie daje się pogodzić z równie fundamentalną dla nich teorią kontraktualistyczną. „»Prawo naturalne«, rozumiane jako = prawo stanu natury niebędącemu stanem społecznym, jest czymś wewnętrznie sprzecznym. Żadne prawo nie może istnieć bez podzielanej przez

---

„Western Political Quarterly” 1973, Vol. 26, s. 555; J. H. Randall, Jr., *T. H. Green: the Development of English Thought from J. S. Mill to F. H. Bradley*, „Journal of the History of Ideas” 1966, Vol. 27, s. 225–232), ale przede wszystkim etyczne (ibidem, s. 556–558). John Randall sugerował nawet, że o ile perspektywa kantowska dominowała w filozofii wczesnego Greena, o tyle „późny” Green znajdował się pod przemożnym wpływem arystotelizmu (J. H. Randall, *T. H. Green*, s. 237; por. G. E. G. Mure, *The Organic State*, s. 209–211). W szczególności wskazuje na to wspólne obydwu myślicielom ujęcie fundamentalnych wartości moralnych jako dóbr autotelicznych; zob. T. H. Green, *Prolegomena to Ethics*, s. 272 (§ 253), 275–276 (§ 255–256) oraz uznanie potrzeby doskonalenia moralnego za naturalny człowiekowi impuls; ibidem, s. 275 (§ 255), 305 (§ 283), 310–311 (§ 288). Nie oznacza to jednak, że Green był bezkrytyczny wobec pism myślicieli antycznych. Za ich największą słabość uznawał brak uznania chrześcijańskich cnót dobroczynności i miłosierdzia czy choćby jednowymiarowe ujęcie odwagi jako cnoty *strictae* militarnej; ibidem, s. 280–281 (§ 260); por. G. Thomas, *Philosophy and Ideology in Bernard Bosanquet’s Political Theory*, s. 307–310; C. Tyler, *Contesting the Common Good: T. H. Green and Contemporary Republicanism*, w: *T. H. Green*, s. 276) oraz przypisanie atrybutu człowieczeństwa wyłącznie Grekom (T. H. Green, *Prolegomena to Ethics*, s. 300; por. D. G. Ritchie, *The Principles of State Interference. Four Essays on the Political Philosophy of Mr. Herbert Spencer, J. S. Mill and T. H. Green*, Books For Libraries Press, New York 1969, s. 140–141). We wszystkich aspektach braki etyki greckiej uzupełnione zostały zdaniem Greena dopiero w chrześcijaństwie (T. H. Green, *Prolegomena to Ethics*, s. 294–295).

Podobny amalgamat inspiracji, modyfikacji, zapożyczeń i krytyki stanowiła dla Greena filozofia polityczna Greków. W *Lectures on the Principles* pisał on, że „właśnie dlatego, że Platon i Arystoteles postrzegali życie *polis* [państwo] tak jednoznacznie jako *telos* [cel] jednostki, powiązanie z którym czyni człowieka tym, czym jest – w przypadku *politês* [obywatel] relacja ta opierała się na świadomości lub uznaniu, położyli [oni] fundamenty pod każdą prawdziwą teorię praw” (T. H. Green, *Lectures on the Principles*, s. 36, § 39). Platon i Arystoteles uniknęli błędów jusnaturalistów nowożytnych, przede wszystkim zaś tzw. błąd naturalistycznego. Teleologizm pozwolił im pokonać przepaść dzielącą to, co naturalne, od tego, co społeczne. „Twierdząc, że *polis* była instytucją »naturalną« i że człowiek był *physei politikos* [polityczny z natury], Arystoteles, zgodnie ze znaczeniem, jakie przypisał *polis*, wyznawał doktrynę »praw naturalnych« w tym jedynym znaczeniu, w jakim jest ona prawdziwa” (ibidem, s. 37).

członków danej społeczności świadomości istnienia wspólnego interesu<sup>85</sup>. Na zarzut ten są szczególnie wystawione pisma Barucha Spinozy i Thomasa Hobbesa. Błąd pierwszego miał swe źródło w akceptacji tezy, zgodnie z którą *jus naturae* to jedynie *potentia*<sup>86</sup>, czyli moc (*power*)<sup>87</sup>, i zignorowaniu konsekwencji, jakie ów krok za sobą pociąga. Spinoza powinien był przyjąć, że „*jus naturae* w ogóle nie jest żadnym *jus*”<sup>88</sup>.

Argumentacja Greena jest prosta. Spinozjańska etyka przyjmuje za naturalne, że ludzie w swych działaniach kierują się przede wszystkim lękiem przed śmiercią oraz pragnieniem zaspakajania żądz<sup>89</sup>. Skoro zaś odczucia te są wspólne całemu rodzajowi ludzkiemu (*nota bene*, czyniąc człowieka co najwyżej „najzdolniejszym ze zwierząt”<sup>90</sup>), one właśnie konstytuują prawo natury.

Przez prawo natury (*jus naturae*) rozumiem same formy (*leges*), czyli reguły natury, według których wszystko się odbywa, tj. właśnie moc natury. A dlatego prawo naturalne (*jus naturale*) całej natury, a więc i każdego osobnika, rozciąga się daleko, jak sięga jego moc. Wszystko więc, czego dokonuje człowiek według norm (*ex legibus*) swojej natury, tego dokonuje z najwyższym prawem natury (*summo naturae jure*) i tyle ma prawa (*habet juris*) do natury, na ile pozwala jego moc<sup>91</sup>.

Gdyby Spinoza nie przyjął niedającego się obronić rozdziału prawa natury od prawa pozytywnego, gdyby nie uznał za tak oczywiste

<sup>85</sup> T. H. Green, *Lectures on the Principles*, s. 29 (§ 31).

<sup>86</sup> „A zatem prawo naturalne każdego człowieka wyznacza się nie przez zdrowy rozum, lecz przez pożądanie i moc. [...] Przecież natura nie dała im nic innego i odmówiła im mocy rzeczywistej do prowadzenia życia według zdrowego rozumu; dlatego ludzie nie więcej są zobowiązani do życia według praw zdrowego rozumu, aniżeli kot do życia praw lwiej natury” (B. Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny*, w: idem, *Traktaty*, tłum. I. Halpern-Mysłicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003, XVI, 7, s. 265).

<sup>87</sup> T. H. Green, *Lectures on the Principles*, s. 29 (§ 32).

<sup>88</sup> Ibidem.

<sup>89</sup> B. Spinoza, *Traktat polityczny*, w: idem, *Traktaty*, I, 4, s. 336.

<sup>90</sup> T. H. Green, *Lectures on the Principles*, s. 30 (§ 32).

<sup>91</sup> B. Spinoza, *Traktat polityczny*, II, 4, s. 339; por. ibidem, II, 23, s. 345.

i bezproblemowe<sup>92</sup> przejścia od stanu natury do stanu społecznego (*status civilis*), sprzeczności zapewne dałoby się uniknąć. Jest przecież niemożliwe, by z grona ludzi kierujących się jedynie pragnieniami, z nieustającego konfliktu *naturales potentiae*, wyłoniła się choćby sama tylko idea wspólnoty<sup>93</sup>. Do przejścia od stanu przedspołecznego do społecznego, do samej tylko możliwości uznania innych za swych pobratymców jest niezbędne wzajemne uznanie podmiotowości politycznej, a więc także istnienie pewnego rodzaju wspólnoty<sup>94</sup>: „jakaś władza tworzenia i zainteresowanie dobrem WSPÓLNYM, jakaś identyfikacja *esse* innych z *suum esse*, które każdy człowiek, jak twierdzi Spinoza, pragnie zachować i chronić, musi już istnieć w przypadku osób współtworzących nawet najprymitywniejsze układy społeczne, jeśli te mają wytworzyć państwo nastawione na realizację owych celów i podtrzymywane »niezlomną wolą«, jak ją określa Spinoza”<sup>95</sup>. Gdyby zaś takie wzajemne uznanie było dopuszczalne już w stanie natury, nie byłoby potrzeby tworzenia społeczeństwa. Z konieczności musiałyby już ono istnieć. Aby możliwe stało się przejście od *status naturalis*, wedle Spinozy stanu „czystego indywidualizmu, prostego oddzielenia człowieka od człowieka”<sup>96</sup>, do stanu społecznego, trzeba założyć istnienie w tym pierwszym instynktów o wybitnie społecznym charakterze<sup>97</sup>. Niemożliwe, by „czysty indywidualizm” skutkowało uznaniem praw innych, a to ono właśnie stanowi

---

<sup>92</sup> Ibidem, III, 3, s. 347.

<sup>93</sup> Podobne braki teorii kontraktualnych dostrzegł Robin George Collingwood, który dla ich przezwyciężenia zdecydował się wprowadzić podział na społeczeństwo i „wspólnotę niespołeczną” (R. G. Collingwood, *The New Leviathan or Man, Society, Civilization and Barbarism*, Clarendon Press, Oxford 1992, s. 144–152; por. J. Zdybel, *Filozofia Robina George’a Collingwooda*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1997, s. 130–133).

<sup>94</sup> W swej krytyce podążył tu Green ścieżkami przetartymi już wcześniej przez Hegla (L. W. Lancaster, *Masters of Political Thought. Volume Three. Hegel to Dewey*, George G. Harrap & Co. Ltd, London 1959, s. 207–208, 222–223; por. H. Schnädelbach, *Hegel i teoria umowy społecznej*, w: idem, *Rozum i historia*, Oficyna naukowa, Warszawa 2001, s. 147–150).

<sup>95</sup> T. H. Green, *Lectures on the Principles*, s. 34 (§ 36); por. idem, *Prolegomena to Ethics*, s. 200–201 (§ 190).

<sup>96</sup> Idem, *Lectures on the Principles*, s. 35 (§ 37).

<sup>97</sup> Ibidem, s. 91–92 (§116).

warunek konieczny wszelkich umów, w tym także umowy społecznej. Mówiąc krótko, żeby powołać do życia społeczeństwo, musi już istnieć moralność, choć może się ona zrodzić dopiero w społeczeństwie. Skoro zaś stanowi naturalnemu brakuje zarówno „naturalnej, jak i rozumowej zasady rozwoju społecznego”<sup>98</sup>, to między nim i stanem społecznym istnieje przepaść, której ani Spinoza, ani pozostali nowożytni jusnaturaliści nie dostrzegli<sup>99</sup>.

Bezprzedmiotowe rozróżnienie Spinozy między *jus naturae* i *jus civile* warto by zamienić raczej na trwały rozdział między *jus* i *potentia*. Tezę tę można uzasadnić dwojako. Po pierwsze, Spinozjańskie prawo natury i prawo pozytywne z istoty swej są podobne, bowiem „zarówno w stanie naturalnym, jak i społecznym, człowiek działa według praw swojej natury i dba o swój pożytek”<sup>100</sup>. Po drugie, z tak rozumianego prawa natury nie może zrodzić się prawo pozytywne. Niemożliwe, by ze *status naturalis* i panujących w nim praw wywołać jakiegokolwiek dezyderaty natury etyczno-politycznej. Powinność

<sup>98</sup> Ibidem, s. 35 (§ 37).

<sup>99</sup> Zob. P. P. Nicholson, *The Political Philosophy*, s. 84–85; A. De Sanctis, *The „Puritan” Democracy of Thomas Hill Green. With Some Unpublished Writings*, Imprint Academic, Charlottesville 2005, s. 145–146; G. F. Gaus, *The Rights Recognition Thesis: Defending and Extending Green*, w: T. H. Green, *Ethics, Metaphysics and Political Philosophy*, eds. M. Dimova-Cookson, W. J. Mander), Clarendon Press, Oxford 2006, s. 212; A. C. Cacoullous, *Thomas Hill Green*, s. 160–166; J. H. Muirhead, *The Service of the State. Four Lectures on the Political Teaching of T. H. Green*, John Murray, London 1908, s. 57–58; P. P. Nicholson, *Thomas Hill Green: „Lectures on the Principles of Political Obligation”*, w: *The Political Classics. Green to Dworkin*, eds. M. Forsyth, M. Keens-Soper, Oxford University Press, Oxford 1996, s. 22–23; E. Barker, *Political Thought in England 1848 to 1914*, Oxford University Press, London 1928, s. 26–28; B. Szlachta, *W stronę „Nowego Liberalizmu”. Szkic o doktrynie politycznej Thomasa Hill Greena*, „Historyka” 2000, t. 30, s. 120–121. Podobne poglądy są obecne już w twórczości Greena z okresu jego studiów w Balliol College. W jednym ze swych esejów studenckich – *Loyalty* – pisał, że „przez »lojalność« rozumiemy tak naprawdę przestrzeganie Prawa, choć raczej jego ducha niż litery – nie tyle przestrzeganie [samych] praw, ile esencji prawa w ogóle [...]. Skoro zaś Lojalność oznacza nie tyle zewnętrzne działanie ile wewnętrzną dyspozycję umysłu, nie może zatem polegać [ona] po prostu na przestrzeganiu prawa” (T. H. Green, *Lojalność*, tłum. J. Grygieńć, „Dialogi Polityczne” 2007, nr 8, s. 297–300).

<sup>100</sup> B. Spinoza, *Traktat polityczny*, s. 347, III, 3.

stanowiąca fundament moralności jest fenomenem społecznym – reguluje stosunki łączące osoby uznające swą podmiotowość. Moralność nie składa się bowiem wyłącznie z uprawnień, lecz także z obowiązków: respektowania podmiotowości innych, poszanowania ich uprawnień zdobywania i posiadania dóbr. Rozumowanie Spinozy nieuchronnie prowadzi do stwierdzenia, że stan natury jest zarazem stanem społecznym, co można uznać za absurdalne na mocy definicji obydwu. Właśnie w tej niekonsekwencji należy upatrywać źródła tak niezręcznych fragmentów *Traktatu politycznego*, jak ten głoszący, że „o prawie natury, właściwym rodowi ludzkiemu, może być mowa tylko tam, gdzie ludzie posiadają prawa wspólne”<sup>101</sup>.

Błędy podobne do Spinozy popełnił już wcześniej Hobbes<sup>102</sup>. Spotęgował je wszakże, kładąc nacisk na zasadniczą odmienność prawa natury od praw społecznych<sup>103</sup>. „Przypisał swemu suwerenowi absolutne prawo podporządkowania sobie poddanych, pojedynczo lub zbiorowo, niezależnie od stopnia aktualnej władzy nad nimi”<sup>104</sup>. W świetle wcześniejszej krytyki Spinozy, zarzuty wobec takiego toku rozumowania zdają się oczywiste. Skoro poza siłą, Spinozjańską *potentia*, w stanie natury nie obowiązują żadne źródła prawa, nie może ich także być w stanie społecznym. Jeżeli przemoc stanowi wyłączone źródło władzy suwerena, powinna też stanowić jedyną podstawę jej legitymacji. Niemożliwe, by po ustaniu siły suwerena istniały jeszcze zobowiązania jednostek. Mówienie o rzekomej

<sup>101</sup> Ibidem, s. 343, II, 15.

<sup>102</sup> W polskiej literaturze przedmiotu na konieczność przypisania Hobbesowskiemu stanowi natury „załączków więzi społecznych i norm moralnych” zwracał uwagę Miłowit Kuniński (M. Kuniński, *Problem stanu natury i stanu politycznego w teorii umowy społecznej Thomasa Hobbesa*, w: *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, red. Z. Rau, M. Chmieliński, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2010, s. 123–126).

<sup>103</sup> Poza tym teoria Barucha Spinozy ma tę wyższość nad koncepcjami Hobbesa, że unika tak kłopotliwych pojęć, jak „umowa społeczna”, „pakt” czy „zgoda powszechna”. Spinoza stwierdza po prostu, że społeczeństwo powstało w wyniku zejścia się i połączenia jednostek w jedno ciało, które w efekcie uzyskało więcej naturalnego prawa, tzn. naturalnej siły, niż stanowiące tę całość części (zob. R. Martin, *Green on Natural Rights in Hobbes, Spinoza and Locke*, w: *The Philosophy of T. H. Green*, s. 106).

<sup>104</sup> T. H. Green, *Lectures on the Principles*, s. 39 (§ 42).



moralności stanu społecznego zdradza wewnętrzną sprzeczność rozumowania, gdyż w tak rozumianym stanie społecznym nie ma moralności poza legalnością:

[...] gdzie nie ma praw poza naturalną siłą, tam nie może być zawarty żaden wiążący pakt. By stworzyć suwerenność, wobec której istnieje obowiązek trwałego posłuszeństwa, Hobbes musiałby założyć zawarcie paktu wszystkich ze wszystkimi poprzedzającego ustanowienie suwerenności, do którego przestrzegania nie może być zobowiązania sankcjonowanego karą suwerena (zobowiązania w znaczeniu Spinozjańskiego *jus civile*)<sup>105</sup>.

Hobbes niesłusznie wprowadził więc rozróżnienie między stanem natury i stanem społecznym<sup>106</sup>. Choć w *status civilis* ustaje naturalna wojna wszystkich ze wszystkimi, nie jest to w porównaniu ze stanem natury zmiana zasady, a jedynie formy organizacji życia zbiorowego. Zdaniem Greena koncepcja paktu społecznego Hobbesa nie daje podstaw do wysunięcia tezy o zawiązaniu związku społecznego i narodzinach moralności<sup>107</sup>. Stan społeczny przedstawiony w *Lewiatanie* jest niczym innym, jak ograniczonym stanem wojny. Nie istnieje w nim prawo legitymowane inaczej niż przez siłę. Zarówno Hobbes, jak i Spinoza mogą pod terminem „prawo” rozumieć zatem wyłącznie naturalną siłę, nie *jus*, a *potentia*. Dla zaistnienia prawa jest konieczne wzajemne uznanie zasadności roszczeń, przyjęcie, że wszyscy powinni mieć dostęp do pewnej kategorii dóbr oraz gwarancję ich posiadania. To z kolei, prócz uznania zasadności tych praw, oznacza także konieczność przypisania jednostkom obowiązku respektowania praw innych osób. Koncepcje nowożytnych jusnaturalistów zupełnie pomijały problem obowiązku. Jeśli Spinoza i Hobbes terminem „prawo” określają jedynie siłę, myślą się. Na pra-

<sup>105</sup> Ibidem, s. 42 (§ 47).

<sup>106</sup> Choć język, którego używa Hobbes w *Lewiatanie*, wyraźnie sugeruje istnienie takiej różnicy. Tylko w ten sposób można tłumaczyć Hobbesowską tezę, zgodnie z którą prawo może być szkodliwe i zgubne, ale nie może być niesprawiedliwe; ibidem, s. 107 (§ 137).

<sup>107</sup> Por. A. C. Cacoullos, *Thomas Hill Green*, s. 50–51; A. de Sanctis, *The „Puritan” Democracy*, s. 144–146.

wo bowiem zawsze składają się dwie części: uprawnienie do czegoś oraz obowiązek poszanowania tego uprawnienia przez innych. Pojęcie siły definiuje się zaś jako uprawnienie do posiadania tego, co jest się zdolnym przywłaszczyć. Nie wymaga akceptacji ze strony innych, a jedynie ich strachu przed przemocą. Siła nie implikuje obowiązku, ponieważ ten zakłada dobrowolność podejmowania i powstrzymania się od działań.

Nie tylko Spinoza i Hobbes „mieli skłonność do ścisłego przeciwstawienia stanu natury stanowi społecznemu oraz przedstawiania ludzi jako spontanicznie umawiających się na przejście z jednego do drugiego”<sup>108</sup>. Cechowała ona wszystkie ważniejsze nowożytnie teorie kontraktualne – Richard Hooker, Grocjusz, Hobbes, John Locke i Rousseau różnili się w tym przedmiocie jedynie formą stosowania tej samej zasady<sup>109</sup>. Na dwojaki sposób wyjątkowy był tu Locke. Po pierwsze, czyniąc w *Dwóch traktatach o rządzie* rozróżnienie między umową stowarzyszeniową i o powołaniu rządu<sup>110</sup>, zdawał się unikać zarzutu nieuprawnionego przejścia od stanu natury do stanu zobowiązań politycznych. *De facto* jednak nie ominął on błędów swych poprzedników. Wyróżnienie dwóch rodzajów umowy nie rozwiązuje problemu niemożliwości przejścia od naturalnego do społecznego etapu ludzkiej egzystencji<sup>111</sup>.

Dużo bardziej intrygował Greena inny aspekt myśli Locké’a. Zdaniem autora *Dwóch traktatów* wszystkie prawa naturalne stanowią rozwinięcie podstawowego prawa do własności. Tak jest w przypadku prawa do życia, pracy i jej owoców oraz wynikającego z nich prawa do ochrony tych dóbr<sup>112</sup>. Pod terminem „prawo” nie kryje się tu już Spinozjańska *potentia* czy Hobbesowska siła. Tamte były pozbawione charakteru moralnego, nie zależąc od dyspozycji moralnej jednostek. Zupełnie inaczej jest w stanie naturalnym kreślonym

---

<sup>108</sup> T. H. Green, *Lectures on the Principles*, s. 46 (§ 52); por. A. C. Cacoullous, *Thomas Hill Green*, s. 77–80.

<sup>109</sup> T. H. Green, *Lectures on the Principles*, s. 45 (§ 51).

<sup>110</sup> J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 313–314 (§ 211–212).

<sup>111</sup> T. H. Green, *Lectures on the Principles*, s. 48–50 (§ 55–58).

<sup>112</sup> J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, s. 181–183 (§ 27–30).

przez Locke'a. Tutaj przejście do stanu społecznego nie pociąga za sobą zasadniczej zmiany relacji międzyludzkich. Już w stanie natury jednostki są zdolne uznawać zasadność swych roszczeń. Człowieka stanu natury cechuje zatem nie tylko pragnienie i, stanowiące jego rozwinięcie, uprawnienie, ale także poczucie powinności i obowiązku<sup>113</sup>. Podobnie jak w przypadku Hobbesa i Spinozy, tak i tutaj zawarcie paktu społecznego nie rewolucjonizuje stosunków międzyludzkich. Społeczeństwo i rząd stanowią zaledwie narzędzie służące ukróceniu niedogodności stanu przedspołecznego. Locke, unikając jednego błędu, musiał nieuchronnie popaść w inną sprzeczność, przypisując stanowi natury cechy właściwe wyłącznie temu społecznemu. Mimo że słusznie przeciwstawiał się istnieniu praw przedmoralnych, co stanowiło źródło błędu naturalistycznego innych jusnaturalistów, powieścił ich omyłki, zachowując rozróżnienie pomiędzy stanem natury i stanem społecznym. Niekonsekwencja Locke'a miała więc charakter pokrewny sprzecznościom odnajdywanym u Hobbesa i Spinozy. Przyjmując istnienie nakazów moralnych w stanie natury, dopuścił on możliwość występowania w jej ramach zjawisk ściśle społecznych.

Greenowska krytyka teorii umowy społecznej – choć najbardziej rozbudowana w całej brytyjskiej tradycji idealistycznej – nie była jedyna. Uznając źródłowe braki perspektywy indywidualistycznej, także Bradley był zmuszony poddać krytyce kontraktualizm. „Twierdzenie, że wspólnoty powstały wskutek złączenia samodzielnych indywidualiów to [...] najzwyczajniejsza bajka. [...] taka nieokreślona jednostka jest teoretyczną złudą; próba zastosowania [takiej koncepcji – J. G.] w praktyce zubaża i wypacza naturę ludzką”<sup>114</sup>. Wspólnoty nie powstały z połączenia aspołecznych, niezdeteminowanych jednostek, gdyż takowe nigdy nie istniały, a zresztą gdyby nawet egzystowały, nie zasługiwałyby na miano ludzi. Człowieczeństwo nie jest czymś danym przy narodzinach, lecz wykształconą wrażliwością etyczną. Dlatego choć zapewne moralność nie poprzedza człowieczeństwa w sensie historycznym, z pewnością tam, gdzie nie ma mo-

<sup>113</sup> R. Martin, *Green on Natural Rights in Hobbes, Spinoza and Locke*, s. 111–112, 115.

<sup>114</sup> F. H. Bradley, *Ethical Studies*, s. 174; por. ibidem, s. 209.

rალności, nie może być mowy o człowieczeństwie. Przypuszczenie, że ludzie stanu natury mogliby moralność wytworzyć, to czysty absurd. Jak długo istnieją ludzie, tak długo istnieją systemy moralne.

Uznanie społecznego charakteru osobowości ludzkiej skutkowało w pismach Bradleya przyjęciem podobnej genezy norm moralnych. „Powszechna część moralności jednostki stanowi odbicie obiektywnego świata moralnego [...]. Zewnętrzny powszechnik, którego nauczono mnie pragnąc jako mego własnego, a do którego odnalezienia w sobie mnie wychowano, teraz jawi mi się jako moja prawdziwa egzystencja, którą, jeśli tylko zajdzie taka potrzeba, muszę realizować wbrew własnej woli”<sup>115</sup>. Moralność jest w pierwszym rzędzie atrybutem wspólnoty<sup>116</sup>. Człowiek dobry wypełnia nakazy płynące z powszechnie uznanej hierarchii wartości, zły – łamie je. Nie ma innych wyznaczników słuszności. Błędna jest zarówno racjonalistyczna wizja jednostki niezdeterminowanej, jak i rzekomo przynależne jej prawa człowieka, zespół uprawnień abstrahujący od funkcji społecznych pełnionych przez konkretnych ludzi. Odrzucając możliwość istnienia człowieka-w-sobie, Bradley nie mógł przystać na przypisanie mu atrybutów pod postacią praw i obowiązków. Rozumowanie to stosuje się zresztą do wszystkich ujęć praw naturalnych. Wsparcie na nich dezyderatów politycznych czy etycznych, nadmierne uwypuklenie tego, co ludziom wspólne, przy jednoczesnym ignorowaniu dzielących ich różnic – oto oznaka lekceważącego upraszczania rzeczywistości, pomijania bogactwa jej przejawów.

---

<sup>115</sup> Ibidem, s. 179.

<sup>116</sup> Moralność zakłada istnienie czegoś więcej niż tylko jednostki, jakiegoś „nadrzędnego, wyższego ja lub [...] czegoś uniwersalnego, stojącego ponad tym lub tantym Ja” (ibidem, s. 161). Skoro nie może być to racjonalistyczna abstrakcja, jak na przykład „człowieczeństwo”, musi być to rzeczywista wspólnota. Skoro nie mogą być to abstrakcyjne prawa człowieka lub prawa natury, musi być to przygodna moralność konkretnych społeczności.

## Spoleczne źródła tożsamości. W stronę kontekstualizmu

Sprzeciw wobec abstrakcyjnych kodeksów etycznych, rezultatu prób racjonalnego ugruntowania moralności uniwersalnej, to motyw stale powracający w pismach omawianych tu myślicieli. Nie zapominajmy, że ich główną inspirację stanowili idealiści niemieccy, w których dziełach poszukiwali oni sposobów podważenia dominującej w Wielkiej Brytanii pozycji indywidualizmu, empiryzmu i utilitaryzmu. Tradycja niemiecka nie była jednak na tyle jednolita, aby umożliwić równomierne czerpanie z pism wszystkich jej przedstawicieli. Obok racjonalizmu Kanta, można tu wskazać woluntaryzm Fichtego i irracjonalizm Schellinga, w sferze etyki uniwersalizm *Krytyki praktycznego rozumu* kontrastował z historycyzmem *Zasad filozofii prawa*. Brytyjczycy byli świadomi tych rozbieżności. Inspirowała ich zwłaszcza fichteńska i heglowska krytyka kantyizmu. W niej odnaleźli argumentację doskonale harmonizującą z tezami innego myśliciela, którego autorytet przywoływali niemal wszyscy brytyjscy reprezentanci tradycji idealistycznej – Arystotelesa. I choć Stagiryta stanowił dla nich inspirację na wielu płaszczyznach, najwyraźniej ujawniła się ona w kwestiach etyki i polityki. Uwagę zwraca zwłaszcza fundamentalna rola przypisywana przez idealistów tejom o społecznej i teleologicznej naturze człowieka. Żadna w czystej postaci nie pojawiła się u Kanta<sup>117</sup>, obie stanowią nieodłączny element heglizmu.

---

<sup>117</sup> Choć można się tu doszukiwać podobieństw w czwartej tezie Kantowskiego *Przypuszczalnego początku ludzkiej historii*, gdzie autor definiował „społeczną towarzyskość ludzi” jako „cechującą ich skłonność do życia społecznego, łączącą się jednak z powszechnym oporem, który wciąż grozi rozbięciem społeczeństwa. Jest oczywiste, że zadatki tego leżą w naturze ludzkiej. Człowiek ma skłonność do uspołecznienia, ponieważ tylko w stanie uspołecznionym czuje się człowiekiem, tj. czuje, jak rozwijają się jego zadatki przyrodzone” (I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii*, tłum. M. Żelazny, w: idem, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historiozoficzne*, tłum. A. Landman, I. Krońska, M. Żelazny, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995, s. 39), jak również w tezie ósmej tej samej pracy: „Możemy uważać historię ludzkości w aspekcie całościowym za realizację ukrytego zamiaru przyrody, jakim jest stworzenie ustroju doskonałego wewnątrznie (a dla osiągnięcia tego celu doskonałego

Stąd też z klasycznej filozofii niemieckiej relatywnie najmniejszą rolę na Wyspach odegrała myśl autora *Krytyk*. Uniwersalizm jego fundamentalnych tez etycznych, jego sprzeciw wobec konsekwencjonalizmu i teleologizmu nie dały pogodzić się z pismami Greków, umiejętnie łączących esencjalizm antropologiczny z kontekstualizmem kulturowym. Dlatego często używa się w odniesieniu do idealistów brytyjskich określenia „neohegliści”, nigdy zaś „neokantyści”. To myśl autora *Fenomenologii ducha*, w dużo większym stopniu niż Kanta, wpłynęła na kształtowanie tradycji brytyjskiej. Charakter wybitnie heglowski przypisywano teoriom Bradleya, Bosanqueta, Ritchie’ego, Williama Wallace’a, Johna Cairda, Haldane’a, Andrew SETHA Pringle-Pattisona. Do nielicznych myślicieli łączących kantyzm z heglizmem należeli Green, John Watson i Edward Caird. Brakowało natomiast tych, którzy w swych rozważaniach opieraliby się wyłącznie na Kancie.

To właśnie dzięki wszechobecności Hegla można mówić o zbieżności myśli Brytyjczyków. Podobieństwa te jednak nie na każdej niwie wystąpiły z równym natężeniem. Relatywnie największy rozdźwięk panował w epistemologii i ontologii. Krytyka rzeczywistego charakteru czasu autorstwa Johna McTaggarta Ellisa McTaggarta<sup>118</sup>, Bradleyowskie dowody sprzeczności inherentnych myśleniu dyskur-

---

także zewnętrznie) jako jedyne go stanu, w którym może ona w rodzie ludzkim rozwinąć wszystkie dane mu przez siebie zadatki” (ibidem, s. 46). Podobną myśl wyraża też § 83 *Krytyki władzy sądenia* zatytułowany: *O końcowym celu przyrody jako systemu teleologicznego* (idem, *Krytyka władzy sądenia*, tłum. A. Landman, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1986, s. 421–428). Niejednokrotnie już wykazywano, że pisma historiozoficzne Kanta kontrastują z dwiema jego pierwszymi krytykami. Jego prace etyczne wykluczają bowiem człowieka z tego ciągu przyczynowo-skutkowego, któremu podlega przyroda, jego naturze przypisując wolność – niezdeteminowanie czynnikami wobec niego heteronomicznymi. W pracach historiozoficznych Kanta istota ludzka okazuje się z kolei wpleciona w łańd przyrody, nieświadomie realizując jego cele (por. Z. Krasnodębski, *Upadek idei postępu*, Ośrodek Myśli Politycznej, Wyższa Szkoła Europejska im. ks. Józefa Tischnera, Kraków 2009, s. 49–51).

<sup>118</sup> J. M. E. McTaggart, *The Unreality of Time*, „Mind” 1908, Vol. 17, s. 456–473; idem, *The Nature of Existence*, Vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge 1927, XXXIII, 303–351, s. 9–31.

sywnemu<sup>119</sup>, Haldane'a idealistyczna teoria względności<sup>120</sup>, heglowski darwinizm Ritchie'ego<sup>121</sup>, spirytualistyczny monizm Jamesa Warda<sup>122</sup> – nie brak tu stanowisk tak oryginalnych, że niemożliwych do pogodzenia. Inaczej ma rzecz się na gruncie etyki i polityki. Tutaj napotyka badacz zadziwiającą zbieżność poglądów. Przytłaczająca większość idealistów celem egzystencji czyniła samorealizację, wszyscy odrzucali utilitaryzm i atomistyczny indywidualizm liberałów. Jeśli wysuwali postulaty polityczne, te przeważnie miały charakter demokratyczny. Gdy proponowali reformy ekonomiczne, zazwyczaj miały one wydźwięk socjaliberalny bądź socjalistyczny. Stąd też tak kluczowe znaczenie dla brytyjskiej tradycji idealistycznej miały pisma Bradleya, Greena i Bosanqueta. W nich przecież dokonała się krystalizacja światopoglądu społeczno-politycznego idealizmu. Późniejsi jego reprezentanci w przeważającej mierze powtarzali tezy wyłożone uprzednio w pracach ich mistrzów. Przykład niech stanowią pisma Herberta Alberta Laurence'a Fishera<sup>123</sup>, Watsona<sup>124</sup>, Wallace'a<sup>125</sup>, Reinholda Friedricha Alfreda Hoernlégo<sup>126</sup>, Lindsaya<sup>127</sup>, Ernesta Barkera<sup>128</sup>, Hectora Jamesa Wrighta Hetheringtona i Muirheada<sup>129</sup>, Mac-

<sup>119</sup> F. H. Bradley, *Appearance and Reality. A Metaphysical Essay*, Swan Sonnenschein & Co., London 1906.

<sup>120</sup> R. B. Haldane, *The Pathway to Reality: Stage the First. Gifford Lectures 1902–3*, J. Murray, London 1903; idem, *The Pathway to Reality: Stage the Second. Gifford Lectures 1903–4*, J. Murray, London 1904; idem, *The Reign of Relativity*, J. Murray, London 1921.

<sup>121</sup> D. G. Ritchie, *Darwin and Hegel*.

<sup>122</sup> J. Ward, *The Realm of Ends or Pluralism and Theism*, Cambridge University Press, Cambridge 1920.

<sup>123</sup> H. A. L. Fisher, *The Common Weal*, Clarendon Press, Oxford 1924.

<sup>124</sup> J. Watson, *The State in Peace and War*, J. Maclehose & Sons, Glasgow 1919.

<sup>125</sup> W. Wallace, *Lectures and Essays on Natural Theology and Ethics*, Clarendon Press, Oxford 1898.

<sup>126</sup> R. F. A. Hoernlé, *Idealism as a Philosophical Doctrine*, Hodder & Stoughton, London 1924.

<sup>127</sup> A. D. Lindsay, *The Modern Democratic State*.

<sup>128</sup> E. Barker, *Political Thought in England 1848 to 1914*.

<sup>129</sup> H. J. W. Hetherington, J. H. Muirhead, *The Social Purpose. A Contribution to a Philosophy of Civic Society*, George Allen & Unwin, London 1918.

Kenzie<sup>130</sup> oraz Jonesa<sup>131</sup>. Reprezentują one ten sam paradygmat myślowy, wsparty na założeniu społecznej natury człowieka, skoncentrowany na jego relacji do uniwersum wspólnotowego oraz moralnym powołaniu, niemożliwym do realizacji bez wsparcia innych. W kolejnych podrozdziałach skupimy się na zagadnieniu więzów łączących jednostkę ze wspólnotą, prezentując koncepcje kluczowe dla trzech naszych bohaterów: „mojego miejsca i jego obowiązków” wyłożoną w *Ethical Studies*, wspólnoty idei ukazaną w *The Philosophical Theory of the State* oraz relacji łączących moralność i legalność zaprezentowaną w wykładach Greena.

### Moje miejsce i jego obowiązki (Francis Herbert Bradley)

*Goethe powiedział: „Bądź całością LUB przystąp do całości”\*, na co my musimy odpowiedzieć: „Nie będziesz całością, DOPÓKI nie przystąpisz do całości”.*

Francis Herbert Bradley, *Ethical Studies*

Krytyka racjonalistycznego aprioryzmu i empirystycznego indywidualizmu nie stanowiła dla idealistów celu samego w sobie. Na jej bazie formułowali oni poglądy własne, w ich opinii pozbawione braków wytykanych poprzednikom filozoficznym. Stąd też prezentacja owej krytyki może stanowić ważny, ale co najwyżej wstępny etap kreślenia obrazu myśli idealistycznej. Jej najdonioślejsze pod kątem teoretycznym elementy znajdowały niejednokrotnie ujście w koncepcjach-symbolach, krytykowanych później jako nieodłączne idealistycznemu oglądowi rzeczywistości. Najczęściej przywołuje się w tym kontekście Bradleyowską koncepcję „mojego miejsca i jego obowiązków”. Jej istota, dość prosta (by nie powiedzieć, że całkiem banalna), zawiera się w apoteozie obowiązków nakłada-

\* “Immer sterbe zum Ganzen, und kannst du selber kein Ganzes Werden, als dienendes Glied schließe an ein Ganzes dich an” (J. W. Goethe, *Vier Jahreszeiten*, w: idem, *Selected Verse. Dual-Language Edition with Plain Prose Translation of Each Poem*, ed. D. Luke, Penguin Books, London 1986, s. 129).

<sup>130</sup> J. S. MacKenzie, *Introduction to Social Philosophy*, J. Maclehoose & Sons, Glasgow 1895.

<sup>131</sup> H. Jones, *The Principles of Citizenship*, Macmillan, London 1919.



nych przez społeczność na jej członków. Być moralnym znaczy być świadomym istnienia tych obowiązków, być dobrym znaczy umiejętnie się z nich wywiązywać. „Muszę chcieć swojego miejsca i jego obowiązków; znaczy to, że pragnę uszczegóławiać system moralny. Z drugiej strony oznacza to, że system moralny pragnie uszczegóławiać się poprzez określone miejsce i jego funkcje, tzn. w moich czynach i poprzez mą wolę”<sup>132</sup>. Jak trafnie spostrzegł Stanisław Zapaśnik, koncepcje Bradleya

[...] zmierzają do uprawomocnienia obrazu społeczeństwa jako organizmu, struktura którego ściśle reguluje lokację, zakres i wymiar czynności poszczególnych jego organów. W tej wizji życia zbiorowego jednostka zostaje przyrównana do komórki ciała organicznego [...].

Nie jest też własnością wyłączną Bradleya kolejna osobliwość jego stylu myślenia, gdzie przyznanie społeczeństwu poprzednictwa nad człowiekiem pojedynczym, na sposób pierwszeństwa całości względem każdej z jej części, koresponduje z aprobatą totalnej nadrzędności instytucji przez nie powoływanych nad funkcjami życiowymi jednostki. Bradley bowiem nie dość, że nadaje instytucjom zbiorowości przywilej nadzoru i bezwzględnej reglamentacji wszelkich poczynań indywidualium, to jeszcze ogłasza ich wolę za jedynie prawodawczą w sensie moralnym<sup>133</sup>.

Nie istnieją inne wyznaczniki postępowania niż nakazy wspólnoty. Przeważnie zresztą nawet nie dostrzegamy w nich nakazów, to bowiem, co ogólne – moralność – jest internalizowane. To, co z perspektywy członka obcej wspólnoty zdaje się subiektywne i przygodne, obywatel postrzega jako obiektywnie słuszne. Stąd też Bradleyowski ideał obywatelstwa to *φρόνιμος* (*fronimos*) – „człowiek identyfikujący swą wolę z duchem moralnym wspólnoty, którego sądy pozostają z nim w zgodzie”<sup>134</sup>. Z racji niemożliwości racjonalnego uzasadnienia sądów moralnych<sup>135</sup> (konsekwentny racjonalizm prowadzi do uniwersalizmu, którego przyjęcie podważałoby prymat wspólno-

<sup>132</sup> F. H. Bradley, *Ethical Studies*, s. 180.

<sup>133</sup> S. Zapaśnik, *Absolut jako projekt ideału moralnego w filozofii F. H. Bradleya*, s. 147.

<sup>134</sup> F. H. Bradley, *Ethical Studies*, s. 196; por. ibidem, s. 199, 206.

<sup>135</sup> Ibidem, s. 194.

ty w procesie konstytucji tożsamości jej członków), *fronimoi* w postępowaniu kierują się intuicją<sup>136</sup>. Ich głów nie „przepełnia refleksja i teoria”<sup>137</sup> (intuicje są wszakże dużo mniej zawodne od racjonalnych deliberacji<sup>138</sup>). Ich serca ulegają w obliczu nakazów, których rozum nie musi pojmować.

Koncepcję „mojego miejsca” łączył Bradley z antropologiczną tezą głoszącą, że celem egzystencji jest uczestnictwo w czymś przekraczającym niedoskonałości ludzkie<sup>139</sup>. Człowiek pragnie ze skończonej części przemienić się w nieskończoną całość, a skoro jest to niemożliwe, to pozostaje mu wyzbycie się poczucia swej skończoności przez uczestnictwo w takiej całości. Stanowi ją wspólnota – zarówno ta polityczna, jak i religijna. Tu kryje się właściwe źródło *apetitus societatis*. Nie łaknienie kontaktu z innymi, altruizm czy racjonalność instrumentalna nakazują kojarzyć się w grupy. To chęć wykroczenia poza siebie i wiara, że da się to uczynić dzięki wspólnocie, każą nam współpracować na rzecz jej dobra. W tradycji idealistycznej taką całość przyjęło się określać mianem „konkretnego powszechnika”<sup>140</sup>. Jej powszechność wyraża się w fakcie niesprowa-

---

<sup>136</sup> Intuicję zaś przeciwstawia Bradley sumieniu. Pierwsza stanowi wyraz wspólnotowego systemu moralnego, zakładając go jako podstawę swego istnienia. Z kolei sumienie jest subiektywne, nieugruntowane w społecznej hierarchii wartości. Co ciekawe, w odniesieniu do *fronimoi* stosuje Bradley argumentację, którą można było spotkać już u Rousseau, przez komentatorów filozofii tego ostatniego określoną mianem zasady plus-minus. Czytamy bowiem w *Ethical Studies* o *fronimoi*, że „ich osobliwości (*peculiarities*) neutralizują się, czego wynik stanowi intuicja, nie przynależąca temu lub tamtemu człowiekowi, czy nawet grupie ludzi” (ibidem, s. 199).

<sup>137</sup> Ibidem; por. ibidem, s. 233.

<sup>138</sup> Stanowiło to jeden z zarzutów Bradleya pod adresem utylitarystów. Racjonalny rachunek zysków i strat, a zatem i ideał moralistyki całkowicie refleksyjnej, jest niemożliwy do realizacji. Ludzie dobrzy nie działają, opierając się na rozumie i argumentacji, ale na dużo mniej zawodnej intuicji (por. P. P. Nicholson, *Bradley as a Political Philosopher*, w: *The Philosophy of F. H. Bradley*, eds. A. Manser, G. Stock, Clarendon Press, Oxford 1984, s. 119–120).

<sup>139</sup> F. H. Bradley, *Ethical Studies*, s. 162.

<sup>140</sup> Termin *concrete universal* można także tłumaczyć jako „konkretne uniwersum”, jak czyni Świętosław Florian Nowicki w swym przekładzie Hegłowskiej *Encyklopedii nauk filozoficznych* (G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś. F. Nowicki, PWN, Warszawa 1990).

dzalności do sumy elementów. Argument ten pojawił się już przy krytyce kontraktualizmu – wspólnota stanowi nieodłączny element osobowości, nie istnieją więc jednostki psychologicznie i moralnie wyzbyte komponentu wspólnotowego. Wspólnota kształtuje osobowość obywateli, determinuje charakter większości ich potrzeb, celów życiowych oraz środków służących ich realizacji. Jest ona jednak także czymś konkretnym. Jak nie ma jednostek bez wspólnoty, tak nie ma wspólnoty bez jednostek<sup>141</sup>. Tezę tę można rozumieć w aspekcie fizycznym – przybiera ona wówczas postać banalnej konstatacji, że zbiorowość musi mieć elementy składowe – oraz psychologicznym – choć kształtowani przez procesy socjalizacji, obywatele nie są całkowicie zdeterminowani<sup>142</sup>. Wspólnota ukierunkowuje ich sposób myślenia<sup>143</sup>, dostarczając m.in. rezyduum możliwych autointerpretacji, nie przesądzając jednak definitywnie o wyborach ich dróg życiowych.

„W zrealizowanej idei, która choć mnie przerasta, istnieje tu i teraz, we mnie i przeze mnie [...] znaleźliśmy cel, spełnienie, obowiązek i szczęście w jednym – tak, znaleźliśmy siebie z chwilą, gdy znaleźliśmy swe miejsce i jego obowiązki, naszą funkcję organu w organizmie społecznym”<sup>144</sup>. Bradleyowska koncepcja „mojego miejsca”

---

<sup>141</sup> F. H. Bradley, *Ethical Studies*, s. 162.

<sup>142</sup> Tym samym, z czterech modeli tożsamości kulturowej proponowanych przez Yael Tamir: 1) modelu wyłącznego odkrywania; 2) wspólnotowego modelu wyboru; 3) modelu moralnego wyboru oraz 4) modelu wyłącznie wyboru (Y. Tamir, *Liberal Nationalism*, Princeton University Press, Princeton 1993), za najbliższy myśli Bradleya należy uznać model trzeci. Jak charakteryzuje go Andrzej Szahaj, „zgodnie z nim historia i los określają naszą tożsamość wspólnotową, która tylko dlatego też może zostać odkryta, jednakże nasza tożsamość moralna pozostaje niezdefiniowana. Nasze członkostwo we wspólnocie może nakładać ograniczenia na nasze horyzonty moralne, lecz nie determinuje ono naszych koncepcji dobra i naszych planów życiowych” (A. Szahaj, *E pluribus unum? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*, Universitas, Kraków 2004, s. 41).

<sup>143</sup> „Skończona treść z konieczności określona jest przez to, co leży poza nią; jej zewnętrzne uwarunkowania przenikają jej esencję i wynoszą ją poza jej własną egzystencję” (F. H. Bradley, *Appearance and Reality. A Metaphysical Essay*, s. 407).

<sup>144</sup> Idem, *Ethical Studies*, s. 163.

w zamysłach autora miała przekraczać ograniczenia etyki kantowskiej. Powszechnik jest w niej bowiem uznany za:

1. Konkretny – powiązany z egzystencją konkretnej wspólnoty; może stanowić wyznacznik postępowania w każdej sytuacji życiowej, jego nakazy są bowiem jasno i zrozumiale sformułowane, nie trzeba domniemywać ich treści na podstawie skomplikowanej argumentacji<sup>145</sup>.

2. Obiektywny – umożliwia „rzeczywistą identyczność podmiotu i przedmiotu”, tego, co subiektywne, z tym, co obiektywne; są bowiem dwa elementy konstytuujące świat moralny: jego ciało, czyli „strona zewnętrzna, systemy i instytucje, od rodziny aż po naród”<sup>146</sup>, oraz dusza, bez której „organizm rozpadłby się w proch”; obiektywne (instytucje polityczne i systemy moralne), współgra tu z subiektywnym (wolą obywateli, „refleksem obiektywnego świata moralnego”<sup>147</sup>); „w organizmie moralnym tym duchem jest wola jego organów – wola całości, która w i poprzez te organy rozwija całe ciało i utrzymuje je przy życiu, która też [...] jest i musi być odczuwana i postrzegana przez każdy z nich jako jego własna wola”<sup>148</sup>.

3. „Nie pozostawia niczego poza sobą” – koncepcja „mojego miejsca” eliminuje sprzeczność między Ja empirycznym (indywiduum, członkiem wspólnoty) i jego obowiązkami; na jednostce nie spoczywają tu niemożliwe do spełnienia nakazy skutkujące co najwyżej uczuciem alienacji; „tak dalece, jak stanowiąc jedność z dobrą wolą, żyjąc jako członek organizmu moralnego, mogą postrzegać siebie jako rzeczywistość istniejącego”<sup>149</sup>. Jednostka jest tym, kim jest, dzięki wspólnotcie. Dowód tego może stanowić fakt nieuchronności postrzegania się przez jej pryzmat: „nie sposób oddzielić indy-

<sup>145</sup> Nie zgodził się z tym John McTaggart Ellis McTaggart, wedle którego koncepcja Bradleya daje równie mało wyznaczników działania, co kantyzm (J. M. E. McTaggart, *On The Supreme Good and The Moral Criterion*, w: idem, *Studies in Hegelian Cosmology*, Cambridge University Press, Cambridge 1901).

<sup>146</sup> F. H. Bradley, *Ethical Studies*, s. 177.

<sup>147</sup> Ibidem, s. 179.

<sup>148</sup> Ibidem, s. 177.

<sup>149</sup> Ibidem, s. 182.

widualnej samoświadomości od wiedzy o sobie jako członku większej całości”<sup>150</sup>.

### Wspólnota idei (Bernard Bosanquet)

Także Bosanquet był zwolennikiem etycznego usytuowania jednostek w strukturach społecznych. Jego koncepcje polityczne widocznie czerpały z pracy Bradleya, której to inspiracji autor *The Philosophical Theory of the State* nigdy się nie wypierał. Jego zdaniem wspólnota jest całością wytyczającą granice indywidualności i oryginalności, nakreślającą ramy etycznego samopoznania członków przez wskazanie wartości, których realizacji mogą się oni oddać. Moralności nikt nie tworzy sobie sam. Przy próbie samookreślenia wszystkie punkty orientacyjne pod postacią systemów moralnych, typów hierarchii wartości oraz stylów życia są czerpane ze środowisk, w których indywidua żyły i żyją aktualnie. Wybór sposobu na życie jest wolny jedynie do pewnego stopnia. Nie dziwi więc sprzeciw Bosanqueta wobec Kartezjańskiego ujęcia Ja (ale także wobec koncepcji realów Johanna Friedricha Herbart<sup>151</sup>) jako potrafiącego zdystansować się wobec terażniejszych i przeszłych zdarzeń<sup>152</sup>. Wspólnota i jej członkowie stanowią niepodzielną całość<sup>153</sup>. Owszem, jest możliwe rozdzielenie ich w teorii, czego dowodzą „teorie pierwszego rzutu oka”. Są one jednak ufundowane na błędzie abstrakcji, stanowiąc efekt akademickiego oderwania od rzeczywistości. „Jednostki są kształtowane przez wspólnotę, obcowanie ze swymi pobratymcami. Ta duchowa bliskość konstytuuje całość, w której indywiduum stanowi zaledwie część. We wspólnocie, z całym jej systemem prawnym i etycznym, znajduje jednostka probierz swych idei etycznych”<sup>154</sup>, „jednostka społeczna w dalszym ciągu pozostaje indywiduum; lecz indywiduum wyposażone w wolę nie bierze się znikąd [...]; jest członkiem grupy określanym przez swe relacje do innych,

<sup>150</sup> Ibidem, s. 183.

<sup>151</sup> B. Bosanquet, *Life and Finite*, s. 83.

<sup>152</sup> Ibidem, s. 79–84, 91–94.

<sup>153</sup> B. Bosanquet, *The Philosophical Theory*, s. 143.

<sup>154</sup> B. Pfannenstill, *Bernard Bosanquet's Philosophy of the State*, s. 186.

zaś jego działania powodowane są czymś innym niż ono samo. Jest ono, by użyć starego powiedzenia, nie czymś danym, ale czymś problematycznym. Celem polityki jest odnalezienie i realizacja owego indywiduum<sup>155</sup>.

Tyle dowiedzieliśmy się jednak już z lektury Bradleyowskich *Ethical Studies*. Czy koncepcje Bosanqueta ograniczały się do powielania schematu Bradleya, czy też wносиły do idealistycznego namysłu nad kwestiami społecznymi coś nowego? Bez wątpienia oryginalnym wkładem Bosanqueta była sformułowana w *The Philosophical Theory of the State* koncepcja wspólnoty idei. Zgodnie z nią, oczekiwania wspólnoty wobec jej członków przybierają postać wpajanego im w procesie socjalizacji systemu idei. Fakt, że funkcjonując w ramach tych samych instytucji, podzielamy te same idee, a więc także systemy wartości i wizje ładu społecznego, skutkuje zbieżnością naszych interesów zarówno z interesami współobywateli, jak i wspólnoty jako całości. Gdy spytamy, twierdził Bosanquet, metodologicznego indywidualistę, jak to możliwe, że społeczeństwo funkcjonuje w sposób niezakłócony, choć ludzie są niezależni i nieobciążeni w swych wyborach, nie będzie on w stanie udzielić odpowiedzi. Działanie każdej instytucji wymaga bowiem systemu niewypowiedzianej, a jednak powszechnej wiedzy o oczekiwaniach, obowiązkach i prawach zarówno swoich, jak i pozostałych osób, wiedzy niedającej się komunikować w krótkich aktach interakcji społecznych, ale założonej jako oczywista. Dopiero ona umożliwiał harmonizację celów tak, by ich realizacja nie powodowała przejścia od stanu kooperacji do konfliktu<sup>156</sup>.

---

<sup>155</sup> B. Bosanquet, *Introduction to the Second Edition*, w: idem, *The Philosophical Theory*, s. LVI.

<sup>156</sup> Wbrew zarzutom wytykającym statyczny charakter owej filozofii, niezostawiającej rzekomo miejsca na sytuacje sporu o wspólnotowe wartości, Bosanquet *explicito* uznawał nieuniknioną i doniosłą rolę konfliktów w życiu społecznym (B. Bosanquet, *The Philosophical Theory of the State*, s. 142–143), opisując je jako nieunikniony stan ludzkiej egzystencji wynikający z faktu, „że jesteśmy nieskończonymi duchami tkwiącymi w skończonym świecie i niemożliwe, byśmy osiągnęli wszystko, czego pragniemy, ani byśmy sprostali wszystkim oczekiwaniom wobec nam wysuwanych” (idem, *Some Suggestions in Ethics*, Macmillan and Co., London 1918, s. 10). Dlatego dziwią opinie takich komentatorów,

Zagadnienie to obrazował Bosanquet, przyrównując dwa rodzaje współżycia: stowarzyszenie, którego przykład stanowi tłum, oraz organizację, której egzemplifikacją jest armia<sup>157</sup>. Na tłum składają się przypadkowe osoby, stąd też można go uznać za twór sztuczny. Owszem, jego członkowie oddziałują na siebie, zaś jednostka w tłumie nie jest tą samą, co poza nim. Tłum może sprawiać wrażenie jedności celów, ku realizacji których zmierza, ale stanu prawdziwej jedności nie osiągnie nigdy<sup>158</sup>. Tłum to masa, w której wszystkie jednostki są tym samym. Nawet jeśli myślą odmiennie, działają podobnie. Ich akty są nieskoordynowane. Tłum może „przełać się” z miejsca na miejsce, ale nie może rozdzielić między swych członków funkcji, jeśli będzie tego wymagać podniesienie efektywności działań. Tak właśnie, jako tłum, postrzegają społeczeństwo eksponenci „teorii pierw-

---

jak Maria Dimova-Cookson, niedostrzegających w myśli Bosanqueta śladów akceptacji niedoskonałości egzystencji społecznej, nieuniknionej dychotomii wadliwego „Ja aktualnego” indywiduów i „Ja prawdziwego” całości społecznej (M. Dimova-Cookson, *On Bosanquet's Notion of Individuality: A Challenge to Sweet's Defence of Bosanquet*, w: *Collingwood Studies*, s. 124–125). Autorka ta proponuje „greenowską” modyfikację myśli Bosanqueta – uznanie koegzystencji autonomicznych indywiduów oraz wspólnoty. Sweet w replice na artykuł Dimovy-Cookson słusznie wskazuje, że niewiele jest w tym względzie różnic dzielących Bosanqueta i Greena, zaś cały projekt „modyfikacji Bosanqueta” jest już obecny w *The Philosophical Theory* (W. Sweet, „Idealism and Rights” – *and challenges to it*, w: *Collingwood Studies*, s. 150–152).

<sup>157</sup> Takie porównanie stowarzyszenia z organizacją, reprezentowanych odpowiednio przez tłum i armię, dało później asumpt do rozważań dotyczących charakteru koegzystencji społecznej wielu dwudziestowiecznym brytyjskim filozofom i socjologom. Bez wątplenia najbardziej znanym wówczas przykładem kulturywacji owego rozróżnienia była głośna swego czasu książka Williama McDougalla *The Group Mind* (W. McDougall, *The Group Mind. A Sketch of the Principles of Collective Psychology With Some Attempt to Apply Them to the Interpretation of National Life and Character*, Cambridge University Press, Cambridge 1920). Jej autor, kontynuując dociekania Bosanqueta dotyczące możliwości przypisania woli zbiorowościom ludzkim, ustosunkowywał się krytycznie do wizji *general will* wyłożonej w *The Philosophical Theory of the State*, zarzucając Bosanquetowi leseferyzm. Wolę powszechną rozumianą jako harmonijny, samoregulujący system idei, interpretował McDougall jako jedną z postaci liberalnej koncepcji spontanicznego ładu, automatycznie wyłaniającego się ze społecznych aktów kooperacji (ibidem, s. 155–156).

<sup>158</sup> B. Bosanquet, *The Philosophical Theory*, s. 150.

zsego rzutu oka”. Widzą w nim jedynie nagromadzenie indywiduów i nic poza tym. Istotnie, mają one podobne cele, niekiedy dokonują aktów kooperacji, jeśli ułatwia to ich realizację, i wchodzą ze sobą w konflikt, gdy nie da się osiągnąć wszystkich. Taka współpraca jest jednak sporadyczna i nieusystematyzowana. Gdyby stała się permanentna, tłum przemieniłby się w całkiem odmienny typ koegzystencji, będąc rządzony na sposób typowy raczej dla społeczeństwa.

Społeczeństwo jest bowiem tworem dużo bardziej złożonym niż tłum. Przypomina ono armię. Ona także składa się z jednostek i również, jak tłum, posiada jeden cel. Różnica między nimi jest jednak zasadnicza. Armia jest „machiną lub organizacją, której jedność zależy od idei ucieleśnionych, z jednej strony, w osobach oficerów, z drugiej zaś, w nawyku posłuszeństwa i wycwiczonych zdolnościach czyniących każdą jednostkę gotową i zdolną do uległości nie wobec impulsu ze strony sąsiadów, lecz rozkazów oficerskich”<sup>159</sup>. Armia jest całością uporządkowaną, w której każda część ma ściśle określone miejsce, gdzie każdy ma dokładnie wyznaczoną rolę oraz obowiązki i prawa niezbędne do jej wykonania. Choć zatem wszystkim jej członkom przyświeca jeden cel, każdy z nich, często zupełnie go nieświadom, jest skupiony na realizacji pomniejszych zadań. „Armia jest systemem czy też grupą zorganizowaną, której natura bądź też idea dominująca ucieleśniona w jej strukturze, determinuje ruchy i relacje łączące jej części”<sup>160</sup>. Dlatego też metafora maszyny<sup>161</sup> jest, obok metafory organizmu, najbardziej adekwatna do opisu społeczeństwa. Przedstawiciele „teorii pierwszego rzutu oka” nie widzieli tego, co we wspólnocie najważniejsze – systemu idei spajającego jej członków, którego brak uniemożliwiłby porozumienie w kwestiach kluczowych, takich jak wzajemne oczekiwania, cele i sposoby ich realizacji. Nie dostrzegali oni, że owe idee są ucieleśnione również w instytucjach społeczno-politycznych. Każdej przyświeca konkretny cel – realizacja specyficznej wartości docenionej jako istotna z perspektywy egzystencji społecznej.

---

<sup>159</sup> Ibidem.

<sup>160</sup> Ibidem, s. 151.

<sup>161</sup> B. Bosanquet, *The Reality of the General Will, w: Aspects of the Social Problem*, ed. B. Bosanquet, Macmillan and Co., London 1895, s. 325.



Nie tylko organizm i maszyna przychodziły na myśl Bosanquetowi szukającemu metafor obrazujących przebieg procesów społecznych. Użyteczne okazało się także przyrównanie ich do umysłu ludzkiego<sup>162</sup>. „Państwo jest, jak nauczał nas Platon, niby umysł odmalowany w powiększeniu”<sup>163</sup>, „umysły i społeczeństwo stanowią tak naprawdę ten sam czynnik oglądany z różnych stron”<sup>164</sup>, „fundamentalną zasadą jest, że państwa *qua* państwa są [...] umysłami ludzkimi wykonującymi te same zadania w odmiennych miejscach i na różnym materiale”<sup>165</sup>. Pogląd ten podpierał Bosanquet trzema kolejnymi tezami:

1. Forma egzystencji zbiorowej odzwierciedla system idei właściwy umysłem jej członków – weźmy na przykład szkołę: nie jest ona systemem budynków i osób, ale relacjami międzyludzkimi; powstaje, gdy jedni uznają, że winni są posłuszeństwo i uwagę innym, zaś drudzy, że celem ich jest przekazywanie wiedzy tym pierwszym; jest ona czymś niematerialnym – właśnie systemem idei obecnym w umysłach osób zaangażowanych w jej działalność.

2. „Każdy indywidualny umysł jest systemem takich systemów odpowiadającym całości grup społecznych oglądanych z pewnej konkretnej pozycji”<sup>166</sup>; jednostka, uczestnicząc w życiu społecznym, swym umysłem odzwierciedla złożoność jego relacji: „każda jednostka, rozpatrywana jako całość, stanowi wyraz czy też odbicie społeczeństwa jako całości ujętej z odmiennych, niepowtarzalnych punktów widzenia”<sup>167</sup>.

<sup>162</sup> W tym zwróceniu uwagi na podobieństwo społeczeństwa do umysłu John Watson upatrywał największej oryginalności myśli Bosanqueta w stosunku do Greena (J. Watson, *Bosanquet on Mind and the Absolute*, „Philosophical Review” 1925, Vol. 34, s. 432–433).

<sup>163</sup> B. Bosanquet, *The Philosophical Theory*, s. 143; por. idem, *Hegel's Theory of the Political Organism*, „Mind” 1898, Vol. 7, s. 9.

<sup>164</sup> Idem, *The Philosophical Theory*, s. 158; por. ibidem, s. 160, 165.

<sup>165</sup> B. Bosanquet, *The Function of the State in Promoting the Unity of Mankind*, w: idem, *Social and International Ideals. Being Studies in Patriotism*, Books for Libraries Press, Inc., New York 1967, s. 278.

<sup>166</sup> Idem, *The Philosophical Theory*, s. 159.

<sup>167</sup> Ibidem.

3. „Całość społeczna, choć odzwierciedlona w pojedynczych umysłach, rzeczywistość zyskuje dopiero w pełni umysłów złączonych w jeden, funkcjonujący system”<sup>168</sup>; wspólnota istnieje przez indywidualne umysły<sup>169</sup>.

Koegzystujące indywidua dysponują tą samą aparaturą pojęciową, tym samym zespołem idei, stąd „nie sposób ściśle oddzielić własnego umysłu od społecznego systemu sugestii, obyczaju i siły wspierającego go, wzbogacającego, odmieniającego na lepsze”<sup>170</sup>. Dopiero we wspólnotach jednostki mogą odnaleźć spełnienie i szczęście<sup>171</sup>. Dzięki nim rozwijają zdolności, których inaczej by nie posiadły. Dopiero koegzystencja otwiera możliwość doskonalenia moralnego, realizacji osobowości możliwie rozwiniętej i harmonijnej. Dokonując się tu wymiana idei i usług skutkuje największym bogactwem funkcji społecznych, a więc i najpełniejszą paletą możliwych form samo-realizacji. Wspólny system idei nie oznacza więc uniformizacji: „we wspólnocie wszystkie umysły, w szczególności te pełniące funkcje publiczne, wzajemnie się uzupełniają; te same potrzeby i zdolności

<sup>168</sup> Ibidem, s. 159; por. B. Bosanquet, *Life and Finite*, s. 95–96, 99–102; idem, *Science and Philosophy*, w: idem, *Science and Philosophy and Other Essays by the Late Bernard Bosanquet*, eds. J. H. Muirhead, R. C. Bosanquet, George Allen & Unwin, London 1927, s. 13; idem, *The Function of the State*, s. 284–285.

<sup>169</sup> Częstożarzućano Bosanquetowi uznanie istnienia ponadindywidualnego „super-ego”, metafizycznego tworu obdarzonego samoświadomością, bardziej realnego niż składające się na niego indywidua, któremu przynależałyby, na zasadzie analogii z ludźmi, wola (wola powszechna). Tak twierdził choćby Plamenatz (J. P. Plamenatz, *Consent, Freedom*, s. 32) oraz Harold Joseph Laski nazywający wolę powszechną Bosanqueta „mystyczną super-wolą” (H. J. Laski, *The Grammar of Politics*, George Allen & Unwin, London 1925, s. 32). Bertil Pfanenstill, choć nie godził się na określenie jej „mystyczną”, także był skłonny, z racji jej systemowego charakteru, określić ją „super-wolą” (B. Pfanenstill, *Bernard Bosanquet's Philosophy of the State*, s. 224). W rzeczywistości Bosanquet utrzymywał, że społeczną całość konstituują wyłącznie indywidua, *explicite* pisząc o wyłącznie duchowym charakterze wspólnoty choćby w eseju *On The True Conception of Another World* (B. Bosanquet, *On The True Conception of Another World*, w: idem, *Essays and Adresses*, Swan Sonnenschein & Co., London 1891, s. 97).

<sup>170</sup> B. Bosanquet, *The Philosophical Theory*, s. 143.

<sup>171</sup> Idem, *Life and Finite*, s. 94.

właściwe każdej z jednostek, rozwijają się w całkiem odmiennych proporcjach<sup>172</sup>.

Choć metafora organizmu nie jest do końca trafna (we wspólnocie nie tylko każda część znajduje się w całości, ale też całość w częściach<sup>173</sup>), można doszukać się podobieństw między społeczeństwem a organizmami żywymi<sup>174</sup>. Jego poszczególne komórki (indywidualia) i organy (instytucje) mogą funkcjonować jedynie dzięki krwioobiegowi i systemowi nerwowemu (zespółowi idei). A skoro każda wspólnota, warunkowana właściwą tylko sobie historią i usytuowaniem geopolitycznym, stanowi niepowtarzalną całość z jedynym w swoim rodzaju systemem idei, to sama sobie jest wyrocznią w kwestii słuszności ładu wewnętrznego. Państwo narodowe – gdyż na tę wspólnotę najczęściej powoływał się Bosanquet – jest jedynym arbitrem w kwestiach moralności i polityki<sup>175</sup>. Jeśli zaś brak jest uniwersalnych standardów postępowania, nie dziwi fakt, że tak dużą wagę przypisywał Bosanquet do patriotyzmu, tak sceptyczny był zaś wobec oświeceniowej wizji moralności kosmopolitycznej<sup>176</sup>.

Patriotyzm [...] to olbrzymia, naturalna siła, magiczne wręcz zaklęcie. Bazuje on, jak mi nie mam, głównie na trzech filarach: twej rodzinie i krewnych – więzach krwi – które rozciąga na naród jako całość; twym domu – faktycznym miejscu i ziemi, z którymi wiążą cię zwyczaj i przywiązanie; oraz [...] twej sile i środkach [twego] działania w świecie – języku, ideach, sposobach życia, nawykach społecznych.

<sup>172</sup> Idem, *The State and the Individual*, „Aristotelian Society Proceedings” 1919, Vol. 28, s. 75.

<sup>173</sup> Idem, *The Philosophical Theory*, s. 163.

<sup>174</sup> Krytycy, m.in. Cyril Edwin Mitchinson Joad (C. E. M. Joad, *Guide to Philosophy*, s. 737–739, 757–758), niejednokrotnie swój atak na myśl Bosanqueta opierali na tezie o metodologicznym błędzie analogii między organizmem politycznym i zwierzęcym.

<sup>175</sup> B. Bosanquet, *The Philosophical Theory*, s. 274; por. ibidem, s. 174–175; B. Bosanquet, *The Communication of Moral Ideas as a Function of an Ethical Society*, w: idem, *Civilization*, s. 166–167, 169–170, 177–178.

<sup>176</sup> A. Hoernlé, *Idealism and Philosophy*, George H. Doran Company, New York 1927, s. 288.

Mówiąc ogólnie, granice twojego kraju lub narodu wyznaczają granice wspólnego doświadczenia, tak, że [żyjących w jednym miejsku] ludzi łączy ta sama umysłowość i uczucie<sup>177</sup>.

Wspólne idee przenikające umysły obywateli to jedyne wyznaczniki słuszności i nieprawości. Patriotyzm dużo więcej ma wspólnego z nimi niż z walką o zasoby lub honor swej wspólnoty. Objawia się nie tyle w bohaterskiej walce z wrogiem ojczyzny czy w okazjonalnych aktach heroizmu, ile w „codziennej, spokojnej lojalności”<sup>178</sup>, „w duchu praworządności”<sup>179</sup>. Kultywacja ideowego dziedzictwa wspólnoty w formie przestrzegania jego praw – oto dowód umiłowania ojczyzny.

Jako obywatele czujemy i dostrzegamy, że państwo uwzględnia i dostarcza nam przedmiotów naszego uwielbienia i potrzeby; [dostarcza ich zaś] nie jako oddzielnych rzeczy, powiązanych jedynie przez przypadek, ale jako celów odmienionych przez ich relację do dobra wspólnego, którego, z czego sobie bardziej lub mniej zdajemy sprawę, część stanowią. To uczucie i ta intuicja stanowią istotę patriotyzmu. Łatwiej być wielkodusznym niż po prostu mieć rację, zaś ludzie wolą sądzić, że

---

<sup>177</sup> B. Bosanquet, *The Teaching*, s. 3. Nie znaczy to jednak, że Bosanquet godził się na wszelkie formy ożywiania wspólnotowego ducha, wszystkim interpretacjom *common good* przypisując równą wartość. Nie tylko ważne ŻE, „ale również JAK dbasz o swój kraj” (ibidem, s. 4). Utożsamienie patriotyzmu z dowartościowaniem tego, co wspólne członkom danego narodu, choć implikuje jednocześnie dostrzeżenie jego wyjątkowości na tle innych wspólnot, nie musi i nie powinno prowadzić do tez o wyższości jednego narodu nad drugim, uczucia zawiści, a tym bardziej wrogości. Prawdziwy patriotyzm nie ustawia barykad i nie wszczyna wojen. „Żaden patriotyzm i żadna polityka nie są wiarygodne, jeśli w stanie słodyczy i czystości nie utrzymuje ich prawdziwa i fundamentalna miłość do rzeczy, których nie ubywa, gdy dzielimy je z innymi – takich jak dobroć, piękno, prawda” (ibidem, s. 12). Nie może być pobłażliwości wobec tych antagonistycznych wizji porządku międzynarodowego, gdzie inne państwa i ich obywatele postrzegani są jako zagrożenie dla wspólnotowej spoiwości i tożsamości, gdzie kultywacja własnej tradycji utożsamiana jest z gotowością do, a tym bardziej gorliwością w zwalczaniu wpływu innych kultur (idem, *The Function of the State*, s. 296; idem, *The Teaching*, s. 4).

<sup>178</sup> Idem, *The Teaching*, s. 5.

<sup>179</sup> Idem, *The Philosophical Theory*, s. 8.

patriotyzm to gotowość czynienia wielkich wyrzeczeń, których nigdy się od nich nie oczekuje. Wbrew temu, prawdziwy patriotyzm to codzienny nawyk spoglądania na wspólnotę jako na cel i fundament naszego życia<sup>180</sup>.

### Obowiązki moralne a zobowiązania prawne (Thomas Hill Green)

Dla rozróżnienia praw wolności od praw przyrody pierwsze z nich nazywać będziemy prawami moralnymi [*moralisch*]. Wśród nich zaś takie, które odnoszą się do działań w sferze zewnętrznej, wymagając zgodności tych działań z prawem, tworzyć będą osobną kategorię praw o zastosowaniu jurydycznym [*juridisch*]. Z kolei prawa zawierające roszczenie, które służy jako właściwa podstawa działania, uważać będziemy za etyczne<sup>181</sup>.

Powyższy cytat z Kantowskiej *Metafizyki moralności* doskonale dowodzi długu, jaki w przedmiocie relacji łączących legalność z moralnością zaciągnął u jej autora Green<sup>182</sup>. Różnica między tym, co wobec jednostki zewnętrzne, a tym, co wewnętrzne, między tym, co nakazane, a tym, co zinternalizowane – oto podstawa przeciwstawienia zobowiązań prawnych i obowiązków moralnych. Relacja łącząca obie te kategorie doskonale obrazuje idealistyczną rezygnację z uniwersalizmu na rzecz kontekstualizmu etycznego, politycznego i prawnego.

Dwa porządki, normatywizmu moralnego i ustawodawstwa, powinny być wyraźnie oddzielane. Moralne obowiązki cechują: 1) fakt, że nie można do nich przymusić, ich realizacja musi być dobrowolna; 2) ich wypełnianie jest możliwe dopiero dzięki osiągnięciu przez jednostkę stosownego poziomu rozwoju rozumu praktycznego<sup>183</sup>;

<sup>180</sup> Ibidem, s. 262.

<sup>181</sup> I. Kant, *Metafizyka moralności*, tłum. E. Nowak, PWN, Warszawa 2007, s. 18.

<sup>182</sup> Podobne konkluzje z pewnością mógł też wyciągnąć Green z lektury *Traktatu politycznego* Spinozy (B. Spinoza, *Traktat polityczny*, III, 8–9, s. 349).

<sup>183</sup> Rozum praktyczny należy tu rozumieć jako władzę dystansowania się wobec własnych potrzeb oraz generowania zasad moralnych (por. J. Skorupski, *Green and the Idealist Conception of a Person's Good*, w: T. H. Green. *Ethics, Metaphysics*, s. 64–65).

3) wiążąc się z samoograniczeniem, stanowią wyraz prawdziwego obowiązku<sup>184</sup>. Są one tym samym efektem autonomicznego, nieprzymuszonego samodyscyplinowania obywateli. Odzwierciedlają także ich przekonania na temat wartości, których realizacji (w swym własnym mniemaniu) powinni się poświęcić. Warunkiem koniecznym zaistnienia tego typu obowiązków są: wolność (rozumiana jako niezawisłość od decyzji innych i zdolność samookreślenia) oraz racjonalność (skoro panowanie nad sobą wymaga podporządkowania irracjonalnych skłonności). W przeciwieństwie do nich, zobowiązania prawne: 1) wiążą się z przymusem zewnętrznym; 2) obowiązują wszystkich w tym samym stopniu oraz 3) bazują na strachu przed karą. Regulują one życie jednostek jako istot fizycznych<sup>185</sup>. Ich celem nie jest zmiana dyspozycji, ale przeciwdziałanie aktom niepożądanym ze społecznego punktu widzenia<sup>186</sup>.

---

<sup>184</sup> J. Grygieńć, *Thomas Hill Green. Od epistemologii do filozofii politycznej*, „Athenaeum. Political Science” 2007, nr 18, s. 221–227.

<sup>185</sup> T. H. Green, *Lectures on the Principles*, s. 17 (§ 10).

<sup>186</sup> Czyli uczynienie obywateli, jak określał to Green, „lojalnymi poddanymi” – jednostkami, których konformizm wobec prawodawstwa można tłumaczyć racjonalnym rachunkiem korzyści i strat: „nawet, jeśli prawo regulujące stosunki prywatne i jego administracja są równo stosowane do wszystkich [...], to ich rezultatem w dalszym ciągu jest jedynie lojalny poddany, nie zaś inteligentny patriota, tj. człowiek, który tak wysoce ceni dobro, które jemu i pozostałym obywatelom czyni działalność państwa [...], że pragnie służyć mu – czy to poprzez obronę go przed zewnętrznym atakiem czy rozwijanie go od wewnątrz” (T. H. Green, *Lectures on the Principles*, s. 96 (§ 122); por. idem, „*National Loss and Gain under Conservative Government*”, 5 December 1879, w: idem, *Collected Works of T. H. Green. Volume V. Additional Writings*, ed. P. P. Nicholson, Thoemmes Press, Bristol 1997, s. 352). Green, mimo stwierdzenia, że relacje łączące sfery moralności i prawodawstwa mogą polegać jedynie na oddziaływaniu tej pierwszej na drugą, przyznawał jednak, że celem państwa jest wychowanie „inteligentnych patriotów” – jednostek, których konformizm wobec prawa nie jest powodowany strachem przed karą, ale zrozumieniem i akceptacją swego miejsca we wspólnocie (por. J. Dewey, *Lectures on Psychological and Political Ethics*: 1898, Hafnem Press, New York 1976, s. 232–235; J. H. Hallowell, *Main Currents in Modern Political Thought*, Henry Holt and Company, New York 1950, s. 279–281; J. Grygieńć, *Thomas Hill Green*, s. 13–14, idem, *Lojalny poddany a inteligentny patriota w filozofii politycznej T. H. Greena*, „Dialogi Polityczne” 2007, nr 8, s. 300–302).

Relacja łącząca obydwie te kategorie jest dość zawiła. Choć bowiem dotyczą one odmiennych sfer egzystencji<sup>187</sup>, w praktyce podlegają wzajemnym oddziaływaniom<sup>188</sup>. Każdy z członków wspólnoty posiada przekonania co do wartościowości lub bezwartościowości konkretnych dóbr. Egoistyczne pragnienie posiadania niektórych z nich prowadzi do zabiegania o nie kosztem współobywateli, żywiących zresztą pragnienia analogiczne. Gdy w toku konfliktów na tym tle wyłania się świadomość intersubiektywności potrzeb, obywatele stopniowo akceptują swoje dążenia, przystając na stworzenie ogólnych ram pozyskiwania dóbr powszechnie pożądaných. Weźmy na przykład prawo własności. Każdy ma, do pewnego stopnia sobie tylko właściwy, system wartości, w efekcie czego pewnych dóbr pragnie i poszukuje bardziej i częściej niż innych. Stąd swe źródło czerpie jego chęć pozyskania gwarancji nieskrępowanego zabiegania o te dobra. Jako że ilość dóbr materialnych z konieczności jest ograniczona, dochodzi tu do konfliktu z innymi osobami. Widząc niemożliwość trwałego posiadania dóbr bez przyzwolenia ze strony współobywateli, jednostka dostrzega konieczność umowy społecznej regulującej sposoby pozyskiwania i posiadania dóbr, w konsekwencji uznając także podmiotowość etyczną i prawną innych osób, przypisując im zatem te same pragnienia i zasadność ich realizacji, co sobie. Gdy powyższe przekonania są podzielane przez większość obywateli, dochodzi do ustanowienia, przestrzeganego pod groźbą kary, prawa własności regulującego kwestie nabywania, zbywania i wymiany dóbr. W ten sposób uznanie powszechności pragnienia

---

<sup>187</sup> „Stawiane czasem pytanie, czy obowiązki moralne POWINNY być egzekwowane przez prawo, tak naprawdę jest bezsensowne, skoro po prostu NIE MOGĄ być one egzekwowane. Są obowiązkami do działania, to prawda, akt zaś może być egzekwowany; lecz [są] obowiązkami działania z PEWNYM NASTAWIENIEM I Z PEWNYCH MOTYWÓW, te zaś nie mogą być egzekwowane” (T. H. Green, *Lectures on the Principles*, s. 17, § 10).

<sup>188</sup> Zarówno społeczeństwo, jak i instytucje państwowe działają w końcu „dla tego samego celu moralnego: zachodzą na siebie, mieszają się [...]. Możemy jednak z grubsza powiedzieć, że obszarem jednego jest dobrowolna współpraca, jego energią ta dobrej woli, jego metodą elastyczność; podczas, gdy obszarem drugiego jest raczej ten działań mechanicznych, jego energią siła, jego metodą sztywność” (E. Barker, *Political Thought in England*, s. 54).

pociąga za sobą uznanie zasadności gwarancji jego realizacji, czego efektem jest uchwalenie praw zapewniających swobodę pozyskiwania dóbr. Celem ustawodawstwa jest więc gwarancja realizacji przyjmowanej w danej wspólnocie hierarchii dóbr i wartości. Zrozumiałe staje się w tym kontekście stwierdzenie Greena, zgodnie z którym suweren nie tworzy praw, a jedynie kształtuje podług nich instytucje państwowe<sup>189</sup>. Legitymację społeczną prawodawstwo czerpie

<sup>189</sup> Tutaj znowu należy upatrywać olbrzymiego wpływu Hegla na myśl Greena. Zarówno bowiem we wczesnym *Ustroju Niemiec* (G. W. F. Hegel, *Ustrój Niemiec i inne pisma polityczne*, tłum. A. Ochocki, M. Poręba, Wydawnictwo Spacja – Fundacja Aletheia, Warszawa 1994), jak i w późnych *Zasadach filozofii prawa* (idem, *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1969, § 274: „każdy naród ma przeto taki ustrój państwowy, jaki mu odpowiada i jaki jest do niego stosowny”) podkreślał on, że charakter instytucji państwowych zawsze odzwierciedla specyficzny charakter samej wspólnoty. Jak trafnie zauważa Roman Kwiecień, „moc prawa sprawia, że władza – choć jest potęgą największą w państwie – jednostek nie przygniata. System prawodawstwa spełnia tę rolę, ponieważ nie jest zewnętrzną formą wobec danego narodu zorganizowanego w państwo, lecz czymś dla niego immanentnym” (R. Kwiecień, *Między wartością wspólnoty a wspólnotą wartości. Studia i szkice z filozofii prawa idealizmu niemieckiego*, Wydawnictwo Verba, Lublin 2007, s. 14; por. Z. Stawrowski, *Aktualność heglowskiej filozofii polityki*, w: *Hegel a współczesność*, red. R. Kozłowski, Wydawnictwo PTPN, Poznań 1997, s. 168–169). Taki sposób postrzegania państwa można też odnaleźć w stwierdzeniach Schmitta: „metafizyczny obraz świata, właściwy dla każdej epoki, ma taką samą strukturę, co odnosząca się do niego forma politycznej organizacji” (C. Schmitt, *Teologia polityczna*, s. 68), Alasdaira MacIntyre’a: „każdy czyn jest nośnikiem i wyrazem mniej lub bardziej przesyconych teorią przekonań i pojęć; każdy fragment teorii i każdy wyraz danego przekonania jest aktem politycznym i moralnym” (A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1996, s. 126), Erica Voegelina: „rząd nie będzie reprezentacyjny, gdy działa jedynie w zgodzie z konstytucją (elementarny typ reprezentacji); musi być ponadto reprezentacyjny w sensie egzystencjalnym, wypełniając ideę instytucji” (E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, tłum. P. Śpiewak, Aletheia, Warszawa 1992), s. 54) i Michaela Oakeshotta. W przypadku tego ostatniego myśliciela na uwagę zasługuje zwłaszcza jego niechęć wobec poszukiwań istoty *lex in jus* (por. D. Boucher, *Oakeshott*, w: *Political Thinkers. From Socrates to Present*, red. D. Boucher, P. Kelly, Oxford University Press, Oxford 2003, s. 474–476; idem, *The Creation of the Past. British Idealism and Michael Oakeshott’s Philosophy of History*, „History and Theory. Studies in the Philosophy of History” 1984, Vol. 23, s. 199–202) oraz przekonanie, że prawo może czerpać legitymację jedynie z trady-



z obowiązków moralnych, powszechnie akceptowanych przekonań w kwestii pożądanej formy ładu publicznego. Obie kategorie, moralność i prawodawstwo, są zatem ściśle powiązane, „nie można powiedzieć, że najbardziej elementarna świadomość prawa jest pierwotniejsza [niż instytucje] lub że są one pierwotniejsze od niej. W nich właśnie świadomość ta się urzeczywistnia”<sup>190</sup>. Tak więc w miarę, jak ewolucji ulegają przekonania obywateli co do charakteru pożądanych dóbr, jak dokonują się przetasowania w społecznie akceptowanej hierarchii wartości, podobnym zmianom podlega też ustawodawstwo. Rolą prawa staje się zabezpieczanie dorobku moralnego obywateli<sup>191</sup>, możliwości realizacji wizji dobra publicznego przed działaniami jednostek amoralnych. Istnienie takiego stabilnego fundamentu legislacyjnego umożliwia rozwój ideałów moralnych.

---

cji moralnej wspólnoty (M. Oakeshott, *On History and Other Essays*, Basil Blackwell, Oxford 1983, s. 159–161).

Podobnej zbieżności z idealizmem można się doszukać w pismach przedstawicieli historycznej szkoły prawa: Friedricha Carla von Savigny’ego, Georga Friedricha Puchty, Gustava von Hugo oraz Ottona Friedricha von Gierkego (zob. M. Potępa, *Kant i Hegel. Spór między teorią moralności a teorią etyczności*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1998, t. 43, s. 6). Tym, co łączyło, z pozoru opozycyjne wobec siebie, tradycje liberalnego idealizmu *à la* Green i konserwatywnego historyzmu niemieckiego, był sprzeciw wobec zarówno pozytywizmu prawnego, jak i jurnaturalizmu, oraz uznanie zasadniczo irracjonalnych podstaw prawodawstwa.

<sup>190</sup> T. H. Green, *Lectures on the Principles*, s. 91 (§ 115).

<sup>191</sup> Niektórzy badacze upatrują tu dowodu konserwatyzmu Greena, o którym wiadomo, że zachęcał swych uczniów do lektury pism Edmunda Burke’a, którego zresztą sam wysoko cenił (zob. H. Jones, *The Working Faith of a Social Reformer and Other Essays*, Macmillan & Co., London 1910, s. 224; J. MacCunn, *Six Radical Thinkers: Bentham, J. S. Mill, Cobden, Carlyle, Mazzini, T. H. Green*, Edward Arnold, London 1910, s. 225–241; por. R. H. Murray, *Studies in the English Social and Political Thinkers of the Nineteenth Century*, s. 288; J. R. Rodman, *Introduction*, w: *The Political Theory of T. H. Green. Selected Writings*, red. J. R. Rodman, Appleton-Century-Crofts, New York 1964, s. 12–13; B. Szlachta, *W stronę „Nowego Liberalizmu”*, s. 119; J. Grygieńć, *Thomas Hill Green*, s. 46–62).

## **Teleologizm, historycyzm, ideał moralny. W stronę obiektywizmu wartości**

Tradycja idealizmu brytyjskiego z biegiem lat ulegała dość znacznym przeobrażeniom. Teorie jej głównych reprezentantów różniły się w zależności od pokolenia, do którego przynależeli. Najbardziej rzuca się w oczy rozbieżność poglądów na relację tego, co ogólne (Absolutu, społeczeństwa, państwa), do tego, co szczegółowe (indywiduum). Odmienność stanowisk zaowocowała tu powstaniem dwu odłamów idealizmu: absolutnego i osobowego. Za najważniejszych przedstawicieli tego drugiego uznaje się Pringle-Pattisona i jego brata Jamesa Setha, McTaggart, Warda, Bordena Parkera Browna oraz Clementa C. J. Webba<sup>192</sup>. Główna teza spoczywająca u podłoża ich teorii głosiła, że to, co ogólne, istnieje wyłącznie dzięki temu i przez to, co szczegółowe. Absolut nie mógłby istnieć bez pojedynczych osób, społeczeństwo bez jednostek, państwo bez obywateli. Idealiści osobowi wnioskowali stąd o fałszu twierdzeń głoszących zasadność poświęcania jednostek na rzecz całości społecznej, interesów indywiduów w imię dobra wspólnoty. Skoro nie mogłaby ona istnieć bez obywateli, teza o prawomocności składania ich dobra na ołtarzu abstrakcyjnych tworów (na przykład wspólnoty) jest niedorzecznością.

Green, Bradley i Bosanquet reprezentowali stanowisko określane jako absolutne. Łączyło ich przekonanie o duchowym charakterze rzeczywistości. Przyroda i świat człowieka istnieją tylko dzięki i ze względu na duchową zasadę, Absolut. Każdy z nich odmiennie charakteryzował jednak ów byt. Green nazwał go „wieczną świadomością”, w jej pochodzie ku samowiedzy upatrując sensu wszelkich przemian dokonujących się w świecie. Podobnie jak w heglizmie, tak i tutaj Absolut miał wykorzystywać rzeczywistość materialną i duchową do pozyskania samowiedzy. Skoro zaś jego natura jest ducho-

---

<sup>192</sup> Zob. J. O. Bengtsson, *The Worldview of Personalism. Origins and Early Development*, Oxford University Press, Oxford 2006, s. 177–202; idem, *The Moral, Social, and Political Philosophy of British Idealism*, w: *The Moral, Social and Political Philosophy of the British Idealists*, red. W. Sweet, Imprint Academics, Charlottesville 2009, s. 175–176.

wa, to proces ten musi przybrać postać kształtowania idei moralnych, a ma dokonywać się w dziejach myśli ludzkiej<sup>193</sup>.

Również Bradley z tezy o istnieniu Absolutu wnioskował, że proces jego realizacji oznacza doskonalenie moralne ludzkości. Jego dowody sprzeczności inherentnych poznaniu dyskursywnemu wskazywały konieczność innych, niż logiczne czy empiryczne, metod kognitywnych<sup>194</sup>. W efekcie zmierzania drogą nauki i namysłu racjonalnego, świat jawi się jako zbiór zjawisk możliwych do izolowania i analizowania. W rzeczywistości jednak wszystkie one stanowią części poznawalnego jedynie intuicyjnie Absolutu.

Podobnie miała się rzecz z Bosanquetem. Gdyby chcieć wskazać słowo klucz do jego myśli, niezbędną przy eksplikacji wszystkich jej elementów, bez wątpienia byłaby to „całość” (*wholeness*)<sup>195</sup>. W Bosanquetowskiej epistemologii pojęcie to wskazywało na zasadniczą jedność myśli, woli i działania, składających się na niepodzielną pełnię rzeczywistości<sup>196</sup>, w jego ontologii skutkowało koncepcją Absolutu – przenikającej wszystko zasady duchowej<sup>197</sup>, o której William Mander pisze, że „choć to ani umysł, ani Bóg, ma wiele wspólnego z obydwoima”<sup>198</sup>. Odniesiona do etyki, owa całość przesądzała o teleologizmie i perfekcjonizmie myśli Bosanqueta<sup>199</sup>, w polityce zaś denotowała wspólnotę polityczną, której obywatele to niedoskonałe części przekraczającej je pełni, zaś ucieleśniona w niej wola po-

<sup>193</sup> Por. J. Grygieńć, *Thomas Hill Green*, s. 129–135.

<sup>194</sup> F. H. Bradley, *Appearance and Reality. A Metaphysical Essay*.

<sup>195</sup> A. Vincent, *The Individual In Hegelian Thought*, „Idealistic Studies” 1982, Vol. 12, s. 158–162; J. B. Bourn, *Philosophy and Action in Politics*, „Political Studies” 1965, Vol. 13, s. 380–384.

<sup>196</sup> J. E. Turner, *Dr. Bosanquet's Theory of Mental States, Judgment and Reality*, „Mind” 1918, Vol. 27, s. 304–317; B. Pfannenstill, *Bernard Bosanquet's Philosophy of the State*, s. 153–154.

<sup>197</sup> Zob. R. A. Tsanoff, *The Destiny of The Self in Professor Bosanquet's Theory*, „Philosophical Review” 1920, Vol. 29, s. 59–68.

<sup>198</sup> W. Mander, *British Idealism*, s. 337.

<sup>199</sup> Por. M. C. Carroll, *The Nature of the Absolute in the Metaphysics of Bernard Bosanquet*, „Philosophical Review” 1921, Vol. 30, s. 181–182; G. W. Cunningham, *The Idealistic Argument in Recent British and American Philosophy*, Books for Libraries Press, New York 1967, s. 118–148.

wszechna wytycza im miejsca i funkcje w infrastrukturze wspólnotowej.

Pozostali reprezentanci tej wczesnej, obiektywnej fazy rozwoju idealizmu, wysuwali podobne tezy, przeważnie także nadając im postać teologiczną. Dla Edwarda Cairda (1835–1908) namysł nad światem musiał nieuchronnie skutkować uznaniem istnienia Boga-Absolutu przenikającego całość doświadczenia<sup>200</sup>. Wraz ze wzrostem wiedzy o rzeczywistości coraz lepiej Go poznajemy. Brat Edwarda, John Caird (1820–1898), utożsamiał chrześcijańskiego Stwórcę z Heglowskim Duchem absolutnym, postulując intuitywne, nie zaś racjonalne Jego poznanie<sup>201</sup>, sprzeciwiając się także teoretycznemu oddzielaniu Go od świata. Jest On „jednością, której części wymagają wzajemnie swego istnienia, dając wyraz łączącej je zasadzie”<sup>202</sup>. Wallace (1844–1897) w swych *Lectures and Essays on Natural Theology and Ethics* wskazywał, że jedynym, co chrześcijaństwo wniosło do dziejów religii, była filozoficzna idea Boga obecnego w stworzeniu, „odkrycie nadnaturalnego w naturalnym; duchowego w fizycznym; wiecznego życia jako prawdy i fundamentu wszystkiego; Boga wcielonego; zburzenie murów dzielących Boga od człowieka”<sup>203</sup>. Nawet zdaniem Ritchie’ego (1853–1903), ewolucjonisty, wszelkie rozważania etyczne i polityczne muszą być poprzedzane analizami metafizyczno-teologicznymi, przede wszystkim zaś dotyczącymi relacji człowieka do Boga<sup>204</sup>.

Wszyscy ci myśliciele uznawali, iż teoria Absolutu musi nieść ważne konsekwencje dla rozważań społeczno-politycznych. Tezy o źródłowym pragnieniu uczestnictwa w całości wyzbytej ograniczeń, o naszej roli jako miniaturowych reprodukcji duchowej zasady stanowiącej fundament rzeczywistości i o moralnym charakterze naszej samorealizacji – oto pokłosie metafizyki idealistycznej. *The*

<sup>200</sup> E. Caird, *Evolution of Religion*, Macmillan, London 1894.

<sup>201</sup> J. Caird, *Fundamental Ideas of Christianity*, J. MacLehose & Sons, Glasgow 1899.

<sup>202</sup> Idem, *Introduction to the Philosophy of Religion*, J. MacLehose & Sons, Glasgow 1894, s. 153.

<sup>203</sup> W. Wallace, *Lectures and Essays*, s. 49–50.

<sup>204</sup> H. Haldar, *Neo-Hegelianism*, s. 193.

*world judges in me, though from my point of view* – pisał Bosanquet, streszczając ów światopogląd<sup>205</sup>. To właśnie w metafizycznych elementach myśli idealistów należy upatrywać źródeł ich ostatecznego sprzeciwu wobec koncepcji „mojego miejsca i jego obowiązków”.

### Ideał moralny

Koncepcja „mojego miejsca”, mimo wyższości nad krytykowanymi przez Bradleya stanowiskiem „obowiązku dla niego samego” i indywidualizmu metodologicznego, ma jednak również swoje ograniczenia. Najpoważniejszy zarzut, jaki można wobec niej wysunąć, opiera się na tezie, zgodnie z którą nie udało się jej przewyciężyć dychotomii pomiędzy „jest” i „powinno być”. Choć jej celem było ominięcie błędów właściwych paradygmatowi indywidualistycznemu, także ona poległa, nie dając satysfakcjonującego wytłumaczenia źródeł moralności<sup>206</sup>. Problem rozdzielenia „jest” od „powinno być”, zwany też problemem błędu naturalistycznego<sup>207</sup>, przełożony na język filozoficzno-polityczny przybiera postać następującą: gdyby „jest” – aktualny stan świadomości członków wspólnoty oraz instytucjonalne *status quo* – stanowiło jedyny wyznacznik tego, jak „być powinno” – w jakim kierunku instytucje powinny się przeobrażać – to wówczas, choć bez wątplenia sprzeczność między „Ja prawdziwym” (społecznie kreowanym ideałem osobowości ludzkiej i instytucji) i „Ja aktualnym”, zostałaby przewyciężona, wraz z nią anihilacji uległyby: sens i możliwość rozwoju społecznego (jeśli *status quo* jest jedynym dostępnym ideałem, to wówczas jest niemożliwe wykroczenie poza stan faktyczny), możliwość genetycznej eksplikacji przekonań mo-

---

<sup>205</sup> B. Bosanquet, *Life and Finite Individuality. Two Symposia*, Williams and Norgate, London 1918, s. 98.

<sup>206</sup> F. H. Bradley, *Ethical Studies*, s. 203–204.

<sup>207</sup> Sąd Stanisław Zapaśnik uznał Bradleya za właściwego twórcę koncepcji błędu naturalistycznego (zob. S. Zapaśnik, *Absolut jako projekt ideału moralnego w filozofii F. H. Bradleya*, s. 194).

ralnych oraz sens samej moralności (skoro opiera się ona na rozróżnieniu stanu faktycznego od pożądanego<sup>208</sup>).

Oprócz zarzutów o charakterze teoretycznym, Bradley dopatrywał się również tych praktycznych, opierających się na wskazaniu faktów życia społecznego stojących w sprzeczności z koncepcją „mojego miejsca”. Próba likwidacji sprzeczności pomiędzy „jest” i „powinno być” okazała się tu podatna na falsyfikację trojakiemu rodzajowi. Pierwsza jej postać wyraża się w konstatacji, że niemożliwe jest takie utożsamienie „Ja partykularnego” z „Ja wspólnotowym”, człowieka-osoby prywatnej z obywatelem-patriotą, by wyeliminować wspomnianą dychotomię. Jak typy idealne stanowią domenę jedynie teorii, tak też niemożliwa jest wspólnota idealna. Zawsze będą istnieć obywatele odróżniający interes własny od wspólnotowego<sup>209</sup>, zaś wspomniani już *fronimoj*, jeśli rzeczywiście istnieją, są nieliczni. Z pewnością nie wystarczy ich do utworzenia wspólnoty<sup>210</sup>.

<sup>208</sup> F. H. Bradley, *Ethical Studies*, s. 178. Dlatego nie dopuszczał Bradley możliwości osiągnięcia przez człowieka zadowolenia. Owej dychotomii między „jest” i „powinno być” nie sposób bowiem przezwyciężyć. Jednostka nigdy nie stanie się całością, do czego bezustannie aspiruje. Ograniczenia moralności mogą zostać przekroczone dopiero, choć nie całkowicie, w religii. „Świadomość religijna” w największym stopniu może odczuwać spełnienie, jedność z przekraczającym ją Absolutem (ibidem, s. 314–320, 324–325; por. A. M. Frazier, *F. H. Bradley's Analysis of Religious Consciousness*, „Idealistic Studies” 1977, Vol. 7, s. 239–250): „wiara zakłada przekonanie, (1) że bieg dziejów świata zewnętrznego, mimo pozorów, zmierza ku realizacji woli idealnej; (2) że po wewnętrznej stronie to, co ludzkie i to, co boskie, są jednym, lub przekonanie, (1) że świat stanowi realizację ludzkości jako boskiej, organicznej całości; i (2) że całość ta jednoczy wole poszczególnych osób. Wiara musi przyjmować, że, używając języka biblijnego, istnieje »Królestwo Boże«, organizm, który realizuje się poprzez swych członków, a także, że poprzez tych członków [...] wyraża swą wolę i jest siebie świadom, podobnie jak oni chcą i są świadomi siebie w nim” (ibidem, s. 331; por. ibidem, s. 333–339, 343). Jednak słusznie zauważył Hiralal Halder, że owa „świadomość religijna” jest skazana na nieustającą sprzeczność między Ja aspirującym do doskonałości i nieosiągalną idealnością Boga (H. Halder, *Neo-Hegelianism*, s. 241–242; por. także J. Passmore, *A Hundred Years of Philosophy*, Basic Books Inc., New York 1966, s. 65).

<sup>209</sup> F. H. Bradley, *Ethical Studies*, s. 182, 226–228, 234, 308.

<sup>210</sup> Zob. P. P. Nicholson, *The Political Philosophy*, s. 32.

Drugi zarzut praktyczny opiera się na konstatacji możliwości intuicyjnej oceny niektórych wspólnot jako zdegenerowanych, w tym potencjalnie także naszej własnej, co byłoby niemożliwe, gdyby moralność wspólnotowa stanowiła jedyne kryterium oceny. Nie zawsze jest pożądane utożsamienie z miejscem zajmowanym we wspólnocie. *Fronimos* nie w każdej sytuacji będzie człowiekiem dobrym. Jego działania, choć zgodne z etosem wspólnoty, mogą kontrastować z intuicjami moralnymi jego pobratymców, wychowanych w szacunku dla tych samych zasad etycznych.

Trzeci i ostatni zarzut dotyczy prezentacji obowiązków niesprowadzających się do „mojego miejsca”, a więc tych, których źródło leży poza wspólnotą. Z jej perspektywy mają one charakter czysto supererogatywny, jeśli nie całkowicie indyferentny. Bradley wskazał dwa takie przypadki. Pierwszym są obowiązki wobec ludzkości. Dlaczego moralność miałaby się ograniczać do poszczególnych wspólnot? Pragnienie bycia częścią większej całości, założona przez Bradleya główna motywacja do życia społecznego, równie dobrze może prowadzić do poczucia lojalności wobec ludzkości. Drugi przypadek to wartości o charakterze pozaspołecznym. One również ze społecznego punktu widzenia są pozbawione znaczenia, a mimo to ludzie odczuwają moralny obowiązek ich realizacji. Tak jest na przykład ze zmierzaniem do prawdy i obcowaniem z pięknem. Nie da się ich sprowadzić do „mojego miejsca”, a czasem nawet mogą się z nim kłócić. Wypadałoby je raczej określić mianem „obowiązków uniwersalnych”<sup>211</sup>. „To prawda, że nauka i sztuka nie powstałyby bez społeczeństwa. To prawda, że życie artysty lub naukowca jest niemożliwe poza społeczeństwem; lecz żadna z tych prawd nie sugeruje, że społeczeństwo jest celem ostatecznym [owych działalności] [...]. Człowiek nie jest człowiekiem, jeśli nie jest zsocjalizowany, lecz jest niewiele więcej niż zwierzęciem, jeśli poza tę socjalizację nie wykracza”<sup>212</sup>.

Przedstawiona krytyka radykalnego usytuowania jednostki we wspólnocie, przez samego Bradleya uznana za nie do odparcia, dowodzi konieczności modyfikacji jego wcześniejszych zapatrywań.

---

<sup>211</sup> F. H. Bradley, *Ethical Studies*, s. 205.

<sup>212</sup> *Ibidem*, s. 223.

Ich braki miała przewyciężyć koncepcja „ideału moralnego”<sup>213</sup>, stanowiąca odpowiedź przede wszystkim na zarzut możliwości krytyki wspólnotowych systemów moralnych oraz istnienia dóbr i wartości o charakterze poza- i ponadspołecznym. Bradley wyróżnił w jej ramach trojkie źródło moralności:

1. „Obiektywny świat »mojego miejsca i jego obowiązków«” – źródło regulacji określających nasz stosunek do pozostałych członków wspólnoty; choć koncepcja radykalnej determinacji obywateli została przez Bradleya zarzucona, w dalszym ciągu uznawał on doniosłość wpływu wspólnot na ich członków.

2. „Ideał doskonałości społecznej” – czynnik niepozwalający zadowolić się aktualnym stanem rozwoju powszechnie przyjmowanych ideałów moralnych, nakazujący ciągłe poszukiwania ich braków; ma on także swą odmianę społeczną – „ideał doskonałości stosunków społecznych” tłumaczący fakt dokonywania się przemian społeczno-politycznych; o ile efektem a) jest gloryfikacja pewnego stanu faktycznego („jest”), o tyle b) dopuszcza możliwość prezentacji stanów pożądanых („powinno być”), pozwalając tym samym uniknąć zarzutów teoretycznych wobec koncepcji „mojego miejsca”.

<sup>213</sup> Jednoznaczne przypisywanie Bradleya do tradycji konserwatywnej najczęściej stanowi prostą konsekwencję nieuwzględniania właśnie tej części jego filozofii (*Moral Ideal* – szóstego z esejów składających się na *Ethical Studies*). Typowy przykład takiego podejścia stanowi rozprawa Zapaśnika (S. Zapaśnik, *Absolut jako projekt ideału moralnego w filozofii F. H. Bradleya*), w której opis myśli etycznej Bradleya kończy się na koncepcji „mojego miejsca i jego obowiązków”, z pominięciem innych źródeł moralności. Z zachodnich autorów dopuszczających się podobnego przeoczenia, wymienić można m.in. George’a Santayana (G. Santayana, *Fifty Years of British Idealism*, w: idem, *Some Turns of Thought in Modern Philosophy. Five Essays*, Scribner, New York 1933, s. 53–55) i Dorothę Krook-Gilead (D. Krook-Gilead, *Three Traditions of Moral Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1959). Do badaczy, którzy uniknęli tego błędu, można zaliczyć m.in. Fredericka Philipa Harrisa, Milne’a, Dona MacNivena oraz Richarda Wollheima (F. P. Harris, *The Neo-Idealist Political Theory. In Continuity with the British Tradition*, King’s Crown Press, New York 1944; A. J. M. Milne, *The Social Philosophy of English Idealism*, George Allen & Unwin Ltd., London 1962; D. MacNiven, *Bradley’s Moral Psychology*, E. Mellen Press, New York 1987; R. Wollheim, *F. H. Bradley*, Penguin Books, Baltimore 1969; zob. także M. Mandelbaum, *History, Man and Reason. A Study in Nineteenth-Century Thought*, The John Hopkins University Press, Baltimore 1977, s. 439–440).



3. „Ideał doskonałości pozaspołecznej” – czynnik nieodnoszący się do relacji międzyludzkich, związany z wartościami nieoddziałującymi bezpośrednio na dobrobyt wspólnoty<sup>214</sup>.

Charakter dwóch ostatnich ideałów dowodzi, że wspólnota nie jest wyłącznym źródłem norm i wartości. Tłumaczą one fenomen zachodzenia w *status quo* zmian oraz możliwość samorealizacji w drodze aktywności o charakterze pozaspołecznym. Zachowanie może być więc postrzegane jako słuszne zarówno w efekcie przestrzegania, jak i transgresji norm wspólnotowych<sup>215</sup>.

Jak jednak opisać relacje łączące owe trzy źródła moralności? Czy w niektórych przypadkach nie będą wchodzić ze sobą w konflikt, na przykład gdy bycie dobrym artystą będzie wymagało bycia złym ojcem lub obywatelem? Czy reformator może w imię ideału doskonałości stosunków społecznych lekceważyć „swoje miejsce i jego obowiązki”? To pytania o możliwość zaistnienia konfliktów wartości oraz sposoby ich przewyżczania. Bradleyowską odpowiedź na nie przenika pesymizm antropologiczny. Konflikty są nieuchronne<sup>216</sup>, stanowią nieodłączny element egzystencji społecznej. Antycypując późniejsze stanowisko Oakeshotta<sup>217</sup> (*nota bene* otwarcie uznającego dług wdzięczności wobec Bradleya<sup>218</sup>), krytykował Bradley liberalną wiarę w możliwość pogodzenia roszczeń członków wspólnoty. Nie dość, że konfliktów nie da się zażegnać, to nie sposób nawet wypracować uniwersalnej hierarchii wartości pozwalającej uznać niektóre z nich za godne ochrony, inne zaś za możliwe do poświęcenia. Nie wiadomo, czy pierwszeństwo mają ideały naszej wspólnoty, te wykraczające poza nią, czy też te pozaspołeczne. Tylko jednej re-

---

<sup>214</sup> F. H. Bradley, *Ethical Studies*, s. 220.

<sup>215</sup> P. P. Nicholson, *Bradley as Political Philosopher*, s. 123–124.

<sup>216</sup> F. H. Bradley, *Ethical Studies*, s. 225–226.

<sup>217</sup> M. Oakeshott, *Racjonalizm w polityce*, w: idem, *Wieża Babel i inne eseje*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999.

<sup>218</sup> Zob. D. Boucher, *The Creation of the Past*, s. 193–214. Za błędną należy uznać tym samym tezę Pawła Dybela (P. Dybel, S. Wróbel, *Granice polityczności. Od polityki emancypacji do polityki życia*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2008, s. 379), jakoby filozofie Hansa-Georga Gadamera i Oakeshotta różniły źródła inspiracji. W przypadku pierwszego miały to być idealizm niemiecki i fenomenologia, drugiego zaś – tradycja empiryczna i analityczna.

guły należy zawsze przestrzegać – zachowywać ład społeczny. Krytyka instytucji może mieć jedynie ograniczony charakter. Wszelkie próby destabilizacji porządku są uzasadnione tylko w sytuacjach wyjątkowych, w imię „przemóżnej moralnej konieczności”<sup>219</sup>. Wolność działania lub nawoływania do działań nie jest wartością bezwzględną. Warunkiem koniecznym realizacji dóbr jest istnienie wspólnoty, której niezakłócone funkcjonowanie stanowi dobro nadrzędne.

### **Teleologizm, historycyzm. Moralne cele wspólnoty i ludzkości**

Bradleyowska koncepcja „ideału moralnego” prowadzi jednak do trudności, które kazały wcześniej jej autorowi odrzucić teorie Kanta. Nie ustanawia przecież praktycznego kryterium rozstrzygania sporów moralnych, nie dając też możliwości hierarchizacji dóbr i wartości. Czy idealizm autora *Ethical Studies* jest zatem skazany na relatywizm? Skoro nie istnieją wartości uniwersalne, to dlaczego upatrywać cnoty w wypełnianiu obowiązków „mojego miejsca”? Gdyby jednak Bradley przystał na relatywizm, czy w koszta takiego kroku nie musiałby wpisać rezygnacji z deontologicznej części swej filozofii? Czy akceptując relatywizm, można przyjąć jeszcze istnienie uniwersalnych kryteriów oceny systemów moralnych? Zdaniem Bradleya perspektywą godzącą owe stanowiska jest teleologizm etyczny<sup>220</sup>. Owszem, wspólnoty różnią się pod kątem zapatrywań moralnych. Mają wobec swych członków odmienne oczekiwania, nie uznając nadrzędnych instancji mogących podważyć ich wyłączne prawo do egzekwowania posłuszeństwa. Nie znaczy to jednak, że są w swych roszczeniach równouprawnione. Istnieją bowiem kryteria waloryzacji poszczególnych systemów moralnych. Choć ludzie pozostają wierni różnym hierarchiom wartości, częstokroć niemożliwym do pogodzenia, to mają przecież jeden wspólny *telos*, do którego realizacji powinna dążyć każda ze wspólnot<sup>221</sup>. Relatywiści kulturowi mają więc rację, twierdząc, że wspólnoty nie powinny być oceniane ze względu

<sup>219</sup> F. H. Bradley, *Ethical Studies*, s. 227.

<sup>220</sup> Ibidem, s. 65–66.

<sup>221</sup> Zob. D. J. Crossley, *Self-realization as Perfection in Bradley's Ethical Studies*, „Idealistic Studies” 1977, Vol. 7, s. 208–218.

na moralność uniwersalną. Teza głosząca istnienie jedynie słusznego, idealnego sposobu życia, jest nieuzasadniona. Niemniej jednak mylą się też myśliciele określani dziś postmodernistami, przyjmując, że ludzka egzystencja nie ma ściśle określonego celu. Taki cel istnieje, twierdził Bradley, a jest nim samorealizacja<sup>222</sup>. Jak ją pojmował? Otóż może ona przybierać różne formy, na przykład hedonistyczną bądź perfekcjonistyczną. Czy oznacza to ich równowartościowość? Nie, gdyż nie każda z jej postaci jest prawomocna. Homomensuryzm Protagorasa nie zyskiwał uznania w oczach Bradleya. Nie wszystko, czego człowiek chce, jest zgodne z jego naturą. Istnieje niezmienna istota człowieczeństwa i implikowany nią cel egzystencji.

Wspólnoty mogą ów cel realizować na różne sposoby. Skoro egzystują w odmiennych kontekstach geopolitycznych, mając za sobą odmienną historię, to nic dziwnego, że dzielące je różnice są niekiedy tak znaczne, iż to, co dobre dla jednej z nich, może być fatalne dla innej. Choć zatem *telos* egzystencji jest jeden, indywidualna i wspólnoty są zmuszone realizować go na różne sposoby. Odmienne mogą być zarówno drogi owej realizacji, jak i temporalny rozkład kolejnych jej etapów:

[...] wszelka moralność jest i musi być „relatywna”, gdyż istotą procesu realizacji jest ewolucja poprzez etapy, a więc i egzystencja na każdym z przejściowych etapów<sup>223</sup>; tutaj z kolei wszelka moralność jest „absolutna”, gdyż każdy etap realizuje, choć niedoskonale, istotę człowieka: mimo to odróżnienie tego, co słuszne samo w sobie, od tego, co relatywne, nie zanika, bowiem z perspektywy późniejszych etapów możemy dostrzec, że etapy wcześniejsze nie uporały się z realizacją [...] prawdy<sup>224</sup>.

<sup>222</sup> F. H. Bradley, *Ethical Studies*, s. 118.

<sup>223</sup> Jak trafnie ujął to Nicholson, „moje miejsce godzi ze sobą zarówno trwałość, jak i zmianę: każda społeczność wyposaża w kod moralny, który, choć »nie finalny«, jest jednak »uzasadniony na danym etapie rozwoju«” (P. P. Nicholson, *The Political Philosophy*, s. 30).

<sup>224</sup> F. H. Bradley, *Ethical Studies*, s. 192. Dlatego nie sposób porównać moralności odmiennych kultur, na przykład etosu starożytnych Greków i dziewiętnastowiecznych Brytyjczyków, uznać, że jeden z nich jest „lepszy” od drugiego. Można jedynie waloryzować postawy jednostek przekonanych o słuszności nakazów

Teleologizm łączył się zatem w myśli Bradleya z historycyzmem, znajdując swe ujście w tezie o ewolucji światopoglądów w kierunku wyłonienia „prawdziwej idei człowieka”. „Proces ewolucji polega na ucłowieczaniu zwierzęcych podstaw natury ludzkiej przez stopniowe odkrywanie prawdziwej idei człowieka; innymi słowy, przez realizowanie człowieka jako nieskończonej całości”<sup>225</sup>. Teleologizm pozwolił złączyć Bradleyowi esencjalizm z kontekstualizmem, uznając istnienie niezmiennej natury ludzkiej przy jednoczesnym dowartościowaniu faktycznej różnorodności jej przejawów. Każdy z etapów rozwoju moralności można uznać za obiektywnie, ale nie absolutnie prawdziwy. Moralność wykracza poza subiektywizm jednostek, odzwierciedla wspólne członkom danej wspólnoty przekonania w kwestii *bonum publicum*, choć nie znaczy to, że każdemu takiemu systemowi przekonań można przypisać tę samą wartość: „moralność jest »relatywna«, niemniej jednak jest prawdziwa”<sup>226</sup>.

Podobne poglądy napotyka czytelnik pism Greena. Absolut stanowiący fundament rzeczywistości zmierza zdaniem tego autora do samorealizacji. Wszystko, co istnieje, rację swego bytu czerpie z roli odgrywanej w tym procesie. Szczególna funkcja przypada w tym kontekście człowiekowi. Skoro rozwój Absolutu ma charakter niematerialny, to jego samorealizacja musi opierać się na rozwoju skończonych, niedoskonałych jaźni ludzkich (rozwój świata materialnego jest tu jedynie środkiem doskonalenia ducha<sup>227</sup>). Z racji duchowego

---

konkretnych systemów wartości. Wolno zatem powiedzieć, że przestrzegający nakazów swej wspólnoty starożytny Grek, niezależnie od konsekwencji swych działań, był bardziej moralny niż Brytyjczyk krytyczny wobec moralności wiktoriańskiej (por. S. Zapaśnik, *Absolut jako projekt ideału moralnego w filozofii F. H. Bradleya*, s. 150–152).

<sup>225</sup> F. H. Bradley, *Ethical Studies*, s. 190.

<sup>226</sup> Ibidem.

<sup>227</sup> Green był przeciwnikiem teorii Darwina, uznając ją za niemożliwą do pogodzenia z wszelkimi formami idealizmu absolutnego oraz szeroko pojętą myślą chrześcijańską. Po paru nieudanych próbach asymilacji ewolucjonizmu (znamienna w tym przedmiocie jest porażka Bosanqueta, który ostatecznie był zmuszony przyjąć, że natura w porządku historycznym poprzedza świadomość, choć w porządku logicznym jest wobec niej pierwotna – McTaggart upatrywał tu dowodu zakamuflowanego materializmu Bosanqueta; por. A. R. F. Hoernlé, *On Bosanquet's „Idealism*, „*Philosophical Review*” 1923, Vol. 32, s. 581–583), idealizm

charakteru owego procesu<sup>228</sup>, Green wnioskował o jego moralnym charakterze<sup>229</sup>, doskonalenie Absolutu utożsamiając z rozwojem ideałów moralnych na płaszczyźnie społeczno-kulturowej. Jeżeli ideały kształtują się w przestrzeni społecznej, to nie tyle jednostki i ich indywidualne zapatrywania na kwestie moralne, ile całe społeczeństwa stanowią poręczne, gdyż względnie trwałe, narzędzia doskonalenia. Rozwój jednostek, społeczności i Absolutu został w ten sposób nierozzerwalnie sprzężony<sup>230</sup>, interes indywidualny na trwałe związany ze wspólnotowym, zaś rozwój etyczny implikował postulat realizacji analogonu Kantowskiego ideału państwa celów<sup>231</sup>.

Przekonaniu o nieuchronnym charakterze procesu samorealizacji Absolutu towarzyszyły w pismach Greena tezy podobne do Kantowskiej „społecznej towarzyskości”<sup>232</sup> i Heglowskiej „chytrości rozumu”<sup>233</sup>. Pomimo chęci lub sprzeciwu indywidualistów, wspólnoty zawsze zmiernają w kierunku moralnej perfekcji. Absolut wykorzystuje częstokroć niewiedzę jednostek, obracając ich złe uczynki na dobro, pożytkując ich egoistyczne interesy do moralnego doskona-

zaanektował do swej teorii koncepcję Karola Darwina (stosownie ją modyfikując) dopiero w pismach Ritchie’ego (D. G. Ritchie, *Darwin and Hegel*; idem, *Darwinism and Politics*, S. Sonnenschein, London 1889).

<sup>228</sup> Green nie czynił rozróżnienia między rozwojem intelektualnym i moralnym, skoro są one, jego zdaniem, ściśle splecione. Pierwszy, przybierający w pismach Greena postać rozwoju rozumu praktycznego, skutkuje coraz sprawniejszą prezentacją ideałów moralnych (zob. J. Grygieńć, *Thomas Hill Green*, s. 65–71).

<sup>229</sup> Kontrowersyjność przyjmowanych tu założeń wykazali najpierw Bosanquet, później zaś m.in. William Dawson Lamont (zob. W. D. Lamont, *On the „Moral” Argument for God’s Existence*, „Aristotelian Society Proceedings” 1930–1931, No. 31, s. 103–126; por. J. Grygieńć, *Thomas Hill Green*, s. 51–52).

<sup>230</sup> Por. C. A. Smith, *The Individual and Society in Green’s Theory of Virtue*, „History of Political Thought” 1981, Vol. 2, No. 1, s. 191–195.

<sup>231</sup> Zob. J. Grygieńć, *Thomas Hill Green*, s. 72–82; por. A. Simhony, *Rights that Bind: T. H. Green on Rights and Community*, w: T. H. Green. *Ethics, Metaphysics*, s. 250.

<sup>232</sup> I. Kant, *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, tłum. I. Krońska, w: idem, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historiozoficzne*, s. 39–40.

<sup>233</sup> G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski, A. Landman, t. 1, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958, s. 45–47.

lenia całych społeczeństw<sup>234</sup>. Dowodem niech będzie postać Napoleona<sup>235</sup>. Choć kierowało nim pragnienie osobistej chwały, nie mógł jej osiągnąć, nie przyczyniając się do moralnego postępu ludzkości<sup>236</sup>.

W przedmiocie relacji jednostki do wspólnoty ze wszystkich idealistów brytyjskich bez wątpienia najbardziej naraził się liberałom Bosanquet. Nic zresztą dziwnego, skoro już na podstawowej płaszczyźnie autor ten zdawał się uderzać w fundamenty myśli wolnościowej. Jego fascynacja filozofią antyczną doprowadziła m.in. do rezygnacji ze ścisłego odróżnienia państwa od społeczeństwa<sup>237</sup>. Owszem, Bosanquet rozważał na przykład możliwość kolizji prawodawstwa i obyczajaju, choć zdawał się nie przykładać do tego zagadnienia

<sup>234</sup> T. H. Green, *Four Lectures on the English Revolution*, w: idem, *Works of Thomas Hill Green*, Vol. 3, s. 278.

<sup>235</sup> Która to postać na trwale zagościła w pismach idealistów, służąc za dowód tego, że indywidualne przywary mogą wyjść na dobre ludzkości (zob. G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*).

<sup>236</sup> T. H. Green, *Lectures on the Principles*, s. 101 (§ 128–129); por. V. R. Mehta, *T. H. Green and the Problem of Political Obligation*, „Indian Political Science Review” 1973, Vol. 7, s. 120. Zdaniem Davida Hectora Monro, dla wytłumaczenia faktu „obracania przywar na dobro” Green nie musiał uciekać się do metafizycznej tezy o istnieniu Absolutu, „wiecznej świadomości”. „Nie ma niczego nadnaturalnego w takim obracaniu: stanowi ono wyłączny efekt działania sił społecznych. Należałoby raczej przyjąć, że »egoistyczne« motywy są również »społeczne«, tzn. powodowane czynnikami kulturowymi i działające w warunkach społecznych” (D. H. Monro, *Green, Rousseau and Culture Pattern*, „Philosophy” 1951, Vol. 26, s. 352).

<sup>237</sup> Co stanowiło jeden z głównych zarzutów wobec koncepcji Bosanqueta. Według MacIvera rozróżnienie to nie znika w *The Philosophical Theory* całkowicie, zostając jedynie zastąpione dwojakim rozumieniem terminu „państwo” – raz jako całokształt stosunków społecznych czy też „funkcjonująca koncepcja życia” (*working conception of life*), kiedy indziej zaś jako instytucje państwowe. Skutkuje to przypisaniem mu atrybutów racjonalności i logiczności, właściwych co najwyżej opisywanym przez Bosanqueta zmianom społecznym (R. M. MacIver, *A Criticism of the Neo-Hegelian*, s. 431–432; idem, *Society and the State*, w: idem, *Politics and Society*, ed. D. Spitz, Atherton Press, New York 1966, s. 229–230). MacIver twierdził przy tym, że błąd ten dziedziczy Bosanquet zarówno po Heglu, jak i Rousseau. Na podobne zarzuty naraził się także swym pierwszym wydaniem *Ethical Studies* Bradley. Rozwiązał je jednak już w drugim wydaniu, precyzując relacje łączące państwo ze społeczeństwem (H. S. Harris, *Hegelianism of the „Right” and „Left”*, s. 14).

zbytnej wagi. W jego opinii zarówno państwo, jak i społeczeństwo, są przesiąknięte tym samym systemem idei koordynującym działania obywateli. Mają one podobne funkcje, taki sam jest też ich cel – „niechybnie jest nim dobre życie i doskonałość dusz”<sup>238</sup>. Wpływ, jaki społeczeństwo ma na jednostki, różni się od tego wywieranego przez państwo jedynie postacią<sup>239</sup>. Presja, z jaką napierają instytucje społeczne, jest zazwyczaj nieodczuwalna, zaś fakt używania przez państwo siły lub groźby jej użycia, skłania do postrzegania go jako egzystującego jedynie w sferze wobec jednostek zewnętrznej. Nie da się jednak oddzielić od siebie sfer politycznej i społecznej. Państwo obejmuje nie tylko instytucje polityczne, ale też „całą hierarchię instytucji wpływających na nasze życie, od rodziny po handel, od handlu po kościół i uniwersytet”<sup>240</sup>. Stąd wniosek, że jest ono „przede wszystkim nie pewną liczbą osób, ale raczej bezustannie działającą koncepcją życia. Jest ono, jak nauczał Platon, koncepcją umożliwiającą każdemu członkowi wspólnoty wypełnianie swych zadań”<sup>241</sup>.

Uznanie immanentnego wobec ludzkiej egzystencji charakteru państwa nie wyczerpuje jednak tematu jego funkcji. Działa ono przecież także w przestrzeni wobec jednostek zewnętrznej. Nie tylko oddziałuje na ich motywacje, ale też umożliwia koordynację ich działań, chroniąc przed nieprzewidywanymi skutkami niepożądanych zdarzeń oraz, jeśli te już wystąpią, niwelując ich efekty. „Państwo jest niczym koło zamachowe naszego życia. Jego system bezustannie przypomina nam o obowiązkach, od wymogów sanitarnych po reguły powiernictwa, których nie chcemy negocjować, ale których bywamy albo nieświadomi albo niezdolni wypełniać bez ciągłego instryuowania i napomnień”<sup>242</sup>.

Celem funkcjonowania zarówno społeczeństwa, jak i państwa jest promowanie „życia doskonałego” obywateli. Środek jego reali-

<sup>238</sup> B. Bosanquet, *Introduction to the Second Edition*, s. XXXIX; por. idem, *The Philosophical Theory*, s. 173.

<sup>239</sup> Ibidem, *The Philosophical Theory*, s. 172; por. B. Bosanquet, *The Function of the State*, s. 273.

<sup>240</sup> Idem, *The Philosophical Theory*, s. 140.

<sup>241</sup> Ibidem, s. 140–141.

<sup>242</sup> Ibidem, s. 142.

zacji to przede wszystkim harmonizacja ich działań umożliwiającą doskonalenie moralne. Stąd też drugim zadaniem stojącym przed państwem jest usuwanie przeszkód (*hindering the hindrances*) w rozwoju obywateli<sup>243</sup>. „Możemy postrzegać państwo jako krytycyzm instytucji – modyfikację bądź dostosowanie, dzięki którym umożliwiają one sprawne osiągnięcie celów stawianych przez ludzką wolę. Tak rozumiany krytycyzm jest życiem instytucji”<sup>244</sup>. Gdy tylko przestają one usuwać przeszkody na drodze do rozwoju obywateli, otrzymują od tych ostatnich stosowny sygnał pod postacią krytyki i postulatów zmian nieakceptowanego *status quo*. Jeśli ład ma być zachowany, winny one wsłuchiwać się w te zarzuty i realizować zawarte w nich dezyderaty.

Przekonanie Bosanqueta o doniosłej roli krytycyzmu w życiu państwa wynikało bezpośrednio z jego sceptycyzmu wobec możliwości konstytucji wspólnoty idealnej. To także jeden z głównych powodów, dla których opowiadał się on za kontekstualizmem politycznym i prawnym. Skoro żadne państwo nie jest idealne<sup>245</sup>, to rządzący zawsze będą narażeni na krytycyzm rządzonych. A jeśli równie trudno oczekiwać, by potrzeby wspólnot, z racji ich odmiennych warunków egzystencjalnych, były takie same, nie można też sądzić, że będą pokrywać się oczekiwania ich obywateli. Co za tym idzie, uniwersalistyczna apologetyka jednego systemu politycznego czy pakietu uregulowań prawnych, abstrahująca od specyfiki konkretnych wspólnot, z konieczności jest niesatysfakcjonująca. „Kompletna, rozumna koncepcja Państwa doskonałego, spójna i pozbawiona sprzeczności, oznaczałaby ideę pełnej realizacji potencjału ludzkiego, bez jakichkolwiek niedoskonałości. Jest to niemożliwe z racji stopniowej natury procesu, w którym wyłania się dla nas cel ludzkiego żywota,

---

<sup>243</sup> Ibidem, s. 178, 184–185.

<sup>244</sup> Ibidem, s. 140.

<sup>245</sup> Co zresztą Bosanquet jednoznacznie podkreślał (ibidem, s. 232). Dlatego też nie sposób zgodzić się z jego krytykami, zarzucającymi mu mieszanie ideału z rzeczywistością, w efekcie czego rzekomo ubóstwiał i bronił niedoskonałego społeczno-politycznego *status quo*. Do takich krytyków można zaliczyć choćby Sabine'a (G. H. Sabine, *Bosanquet's Theory of General Will*, s. 648) i Laskiego (H. J. Laski, *Bosanquet's Theory of General Will*, s. 52–53, 57–58).



natura dobra. Prawdziwa Wola, prezentowana przez Państwo, jest jedynie jego częściowym ucieleśnieniem”<sup>246</sup>.

### „Obowiązki obywatelstwa” (Bernard Bosanquet a Francis Herbert Bradley)

Niektórzy badacze idealizmu<sup>247</sup> diagnozują przepaść oddzielającą koncepcje Bradleya i Bosanqueta, stawiając pod znakiem zapytania możliwość łącznego ich rozpatrywania jako inkarnacji tego samego paradygmatu filozoficznego. Bosanquet swym ujęciem relacji jednostki do społeczeństwa i państwa miałby rzekomo pokonywać ograniczenia cechujące teorie Bradleya. Chodzi tu zwłaszcza o problem określenia źródeł moralności. Autor *Ethical Studies*, rozpatrzywszy koncepcję „mojego miejsca” pod kątem przypuszczalnych wobec niej zarzutów, uznał konieczność uzupełnienia jej koncepcją „ideału moralnego”. *My station and its duties* nie dała bowiem odpowiedzi na pytanie o źródła wartości pozaspołecznych, takich jak piękno czy dobro, nie tłumacząc też faktu możliwości dokonywania krytyki społecznej (czyli pochodzenia ideału doskonałości społecznej). *Ideal morality*, mająca owe braki uzupełniać, zupełnie zawiodła, nie wskazując fundamentów moralności, lecz implikując jedynie enigmatyczną postać intuicjonizmu moralnego, gdzie podmiot, nie będąc w stanie ściśle określić źródła i treści nakazów moralnych, został skazany na działania opierające się na bliżej nieokreślonym poczuciu obowiązku. Teoria moralna Bradleya – zawieszona mię-

---

<sup>246</sup> B. Bosanquet, *The Philosophical Theory*, s. 141.

<sup>247</sup> W. Sweet, *F. H. Bradley and Bernard Bosanquet*, w: *Philosophy after Bradley*, ed. J. Bradley, Thoemmes Press, Bristol 1996; por. idem, *Bosanquet and Bradley: Some Recent Discussions*, „Bradley Studies” 2000, Vol. 6, s. 63–91. Tezę tę można odnaleźć także w pracy Thomasa (G. Thomas, *The Moral Philosophy of T. H. Green*, Clarendon Press, Oxford 1987, s. 107) oraz w jednym z artykułów Jonathana Robinsona (J. Robinson, *Bradley and Bosanquet*, „Idealistic Studies” 2000, Vol. 6, s. 16). Pierwszego jej sformułowania należy jednak upatrywać w pracy Pfannenstilli z 1936 roku (B. Pfannenstill, *Bernard Bosanquet's Philosophy of the State*, s. 256–257).

dzy światem codziennych obowiązków a światem niejasno przeczucanych ideałów – nie miała szans na stworzenie praktycznego kodeksu postępowania etycznego. Bosanquet, obstając zdecydowanie przy „moim miejscu i jego obowiązkach”, świadom, że wyjście poza ową koncepcję musi skutkować fatalnymi trudnościami teoretycznymi, miałby rzekomo przewyżczać sprzeczności trawiące teorie Bradleya<sup>248</sup>.

Gdyby powyższa teza znalazła swe potwierdzenie, wymagałoby to zmiany dotychczasowej oceny myśli idealizmu brytyjskiego. W końcu za jeden z jej konstytutywnych składników uznaje się w literaturze przedmiotu próbę załagodzenia napięcia między tym, co uniwersalne, i tym, co indywidualne, pogodzenia osobistych interesów z rzeczywistością etyczną wspólnoty. Gdyby Bosanquet sprowadził etykę i politykę do wąskich granic „mojego miejsca i jego obowiązków”, oznaczałoby to faktyczną rezygnację z optyki sfery prawd transcendentnych, zaś wyniesienie na piedestał profanicznego ziemskiego Boga – wspólnoty, której wyroki w sprawach moralności i polityki byłyby bezapelacyjne. Zdaje się jednak, że teorii Bradleya i Bosanqueta nie dzieli aż tak wiele<sup>249</sup>. Bosanquet popełnił bowiem te same błędy, które wcześniej stały się udziałem koncepcji Bradleya – podobnie nie potrafił udzielić odpowiedzi na pytanie o pozaspołeczne źródła moralności. Owszem, teza o ubóstwieniu wspólnoty wydaje się znajdować potwierdzenie w niektórych fragmentach pism Bosanqueta. Przykładowo, przystępując do rozważań kwestii obowiązku obywatelskiego, rozpoczynał on apoteozą antycznej wizji wspólnoty. W jego słowach daje się wyczuć tęsknotę za światem, gdzie:

<sup>248</sup> Co ciekawe, Zapaśnik zupełnie przeciwnie wskazuje różnice dzielące koncepcje Bradleya i Bosanqueta. To w pismach drugiego z nich doszukał się apoteozy „państwa jako takiego”, podczas gdy pierwszy „nie identyfikował [...] ideału moralnego z którąś z istniejących instytucji społecznych” (S. Zapaśnik, *Absolut jako projekt ideału moralnego w filozofii F. H. Bradleya*, s. 179).

<sup>249</sup> Zob. W. Sweet, „Absolute Idealism” and Finite; idem, *Bosanquet and Bradley: Some Recent Discussions*, „Bradley Studies” 2000, Vol. 6. Co ciekawe, autor ten gdzie indziej zdecydowanie opowiada się przeciwko interpretacjom myśli Bosanqueta przypisującym mu absolutyzowanie roli państwa (zob. W. Sweet, *Idealism and Rights*, s. 118–123).

Obywatelstwo było w oczywisty i widoczny sposób tożsamy z życiem, całym twym życiem, ze wspólnymi wszystkim zagrożeniami, obowiązkami, radościami i ambicjami. Twoje wykształcenie, charakter, religia źródło swe czerpały bezpośrednio z pisanych i niepisanych praw twego miasta. Twoje szczęście zależało od zadawalającego wypełniania zadań przypisanych zajmowanemu miejscu, wdzięczności twych ziomków za tę pracę i wspólnym docenianiu, razem z twym miastem i rodem, tego, co Pindar z emfazą nazwał „przyjemnościami Grecji”<sup>250</sup>.

Oto antyczna Grecja – kolebka obywatelstwa idealnego, gdzie członkowie wspólnot zawsze znali swe obowiązki, uznając ich wypełnianie za cnotę, gdzie „prawdziwym obywatelem był ten, kto umiał rządzić i być rządzonym”<sup>251</sup> i gdzie po raz pierwszy sformułowano tezę o *zoon politikon*, fundamentalną prawdę o naturze ludzkiej. To właśnie wtedy i tam narodziło się przekonanie, że

[...] dobre życie to takie, w którym człowiek czuje i wie, że jego prawdziwa egzystencja tkwi w „celu” – jak określają go filozofowie – celu, przyczynie lub woli, która jest równocześnie w najgłębszym sensie jego własną wolą, ale też prawdziwszą, trwalszą i doskonalszą niż jego odrębne Ja, że prawdziwe życie toczy się w grupie społecznej, z jej poczuciem wspólnoty, duchem i prawami. Takie życie określa się życiem dobrym, gdyż tylko w jego toku natura ludzka znajdzie rozwinięcie swych zdolności, by stać się w najwyższym stopniu tym, czym być może<sup>252</sup>.

Nadejście nowożytności przyniosło zaprzepaszczenie tej idylli. Zaczęła dominować perspektywa indywidualistyczna, przewagę nad dobrem wspólnym zyskały interesy prywatne, najczęściej w żaden sposób niezwiązane ani z *bonum publicum*, ani ze ściśle określonymi obowiązkami wobec wspólnoty<sup>253</sup>. Wówczas też pojawił się paradoks samorządu – najpierw teoretyczna i praktyczna możliwość, a już niebawem tendencja do przeciwstawiania jednostki wspólnotcie. Niedługo potem upadła koncepcja cnoty, której upatrywano do-

<sup>250</sup> B. Bosanquet, *The Duties of Citizenship, w: Aspects of the Social*, s. 4.

<sup>251</sup> Ibidem.

<sup>252</sup> Ibidem, s. 4–5.

<sup>253</sup> Por. B. Bosanquet, *Introduction to the Second Edition*, s. LIII.

tychczas w wypełnianiu zadań związanych z miejscem zajmowanym we wspólnocie. Jednostka odkryła siebie, swą odmienność od pobratymców i instytucji, w końcu również możliwość kolizji interesów własnych i wspólnotowych, odczuwając coraz większy trud w utożsamieniu się z całością, czy to pod postacią rodziny, czy państwa.

Nowożytnie społeczeństwa pozwoliły obywatelom podejmować niekończące się próby odnalezienia siebie, promując nawet postawę tego typu. W rozwój osobowości została wpisana konieczność poszukiwania własnej tożsamości. Wiązało się to z sukcesem kartezjańskiej wizji osobowości zdystansowanej wobec wszystkiego, co ją otacza i otaczało. Stąd instytucje życia publicznego nie obierały już za cel kształcenia patriotów, ale zaczęły pełnić funkcję służebną wobec nawet najbardziej zgubnych zachcianek obywateli, o ile oni sami właśnie w nich upatrywali środka samorealizacji. Wbrew szczytnym intencjom niektórych zwolenników takiego stanu rzeczy, nie wpłynęło to dodatnio na rozwój ludzkiego charakteru czy promowanie oryginalności, a już na pewno nie poszerzyło zakresu wolności. „Charakteru nie rozwija się będąc pozostawionym w spokoju albo poddanym mechanicznej presji zewnętrznych okoliczności, lecz jedynie, gdy w owych napierających na nas okolicznościach odkrywamy jakiś plan lub wartość, do których możemy się odnieść”<sup>254</sup>. W dzisiejszym świecie odkrycie takiego planu nie jest proste. W obliczu sprzecznych interesów powodowanych złożonością relacji międzyludzkich i faktem, że dużo częściej niż niegdyś zmieniają się dziś miejsca zajmowane przez indywidualia w infrastrukturze wspólnotowej oraz funkcje z nimi powiązane, ułożenie swych oczekiwań w spójną całość wymaga wysiłku nieomal heroicznego. Odczucie obowiązku, dotychczas konstytuujące tożsamość i warunkujące samookreślenie, jest teraz postrzegane jako krępujące możliwość autokreacji sprzeniewierzenie wobec natury człowieka – istoty wolnej, ograniczonej jedynie własną cielesnością i wyobraźnią. Współcześni ludzie postrzegają jako wrogie sobie nie tylko interesy innych. Podobną batalię toczą w swym wnętrzu, by na skutek zderzenia częstokroć przeciwstawnych pragnień dokonać wyboru tego godnego

---

<sup>254</sup> Idem, *The Duties*, s. 5–6.

realizacji. Fakt upowszechnienia podziałów klasowych, nade wszystko zaś alienacji wobec instytucji państwowych sprawiają, że niewiele osób potrafi dziś dostrzec wartość wspólnoty, jeszcze mniej zaś utożsamiać się z jej interesem. Tak oto nowożytność zagubiła wszystko to, co tak chwalebne w etyce antycznych.

Czy przyjęcie takiej perspektywy jest jednoznaczne z akceptacją pesymistycznego fatalizmu? Czy jednostki są skazane na racjonalność instrumentalną nakazującą upatrywać we współobywatelach rywali i środki służące realizacji własnych celów, co prawda członków tych samych struktur społecznych i politycznych, ale nie tej samej wspólnoty? Z pewnością zmian dokonanych w nowożytności nie sposób cofnąć<sup>255</sup>. Bosanquet pozostawał realistą: „celem nie jest rozciąganie bezpośrednich działań politycznych bądź publicznych na całość naszych żywotów – to by je zawężyło, a nie poszerzyło – lecz ujrzenie własnej egzystencji w świetle idei obywatelstwa i dobra wspólnego. Jest to, jak już stwierdziłem, rzeczą trudną we współczesnym świecie. Ale sam fakt, że jest to aż tak trudne, stanowi wystarczający dowód na to, że jest to niezbędne”<sup>256</sup>. Mamy dziś skłonność, podobnie jak reprezentanci „teorii pierwszego rzutu oka”, postrzegać jednostki i wspólnoty jako twory antagonistyczne, rozgrywające grę o sumie zerowej – wzrost uprawnień jednej strony musi oznaczać ograniczenie wolności strony drugiej. Analogia z Rousseau’wską koncepcją woli partykularnej nasuwa się sama, choć Bosanquet nie stawiał sobie tak dalekosiężnych celów, jak autor *Umowy społecz-*

---

<sup>255</sup> Taka krytyka nowożytnych instytucji, przy jednoczesnej diagnozie niemożliwości cofnięcia niepożądanych zmian, przywodzi na myśl Heglowskie zmagania z tą samą materią. Gloryfikujący świat antycznych ideałów życia publicznego młody Hegel ostatecznie odrzucił utopijne próby rewitalizacji osobowości antycznej stopionej ze współobywatelami w jedność egzystencji wspólnotowej, przystając na bardziej wyważony projekt zbliżenia instytucji państwowych i etyczności (*Sittlichkeit*), a więc prawa i obyczajów przy akompaniamencie współczesnych, zindywidualizowanych form egzystencji ekonomicznej określanych przez niego mianem społeczeństwa obywatelskiego (zob. M. J. Siemek, *Hegel jako filozof nowoczesnego państwa praworządne*, w: *Filozofia polityczna Hegla*, s. 43–54; H. Ottmann, *Realizm polityczny Hegla*, w: *Filozofia polityczna Hegla*, s. 28–30, 33–36).

<sup>256</sup> B. Bosanquet, *The Duties*, s. 9.

nej. Nie chciał on odmienić człowieka, by uzgodnić jego egzystencję z esencją. Zależało mu jedynie na otwarciu oczu współczesnych na zupełnie inny sposób percypowania współobywateli i własnego miejsca we wspólnocie. Rzecz nie w tym, by utożsamić się całkowicie z odgrywanymi rolami społecznymi, gdyż taka postawa rzadko kiedy daje się pogodzić z patriotyzmem (interes rodziny lub miejsca pracy może przecież stać w opozycji do interesu wspólnoty), lecz aby w owym „własnym miejscu” odkryć fragment szerszej wspólnoty, narodu i państwa.

Ten realizm (przeciwstawiony utopijności, nie zaś idealizmowi) dezyderatów politycznych ma jeszcze jedno źródło. Otóż charakter przemian świata społecznego skutkuje wzmocnieniem krytyki społecznej i politycznej, stanowiącej „życie instytucji”. Nietrudno dostrzec, że podobne sformułowania byłyby nie do przyjęcia dla apologety antycznego ideału wspólnoty. Bosanquet posuwał się nawet do stwierdzenia, że krytyka instytucji stanowi obowiązek obywatelski. Życie obywatela, jego posługa wobec dobra wspólnego, opiera się na wypełnianiu obowiązków wobec wspólnoty, „ma swą wartość tylko dlatego, że ucieleśnia pewien element dobra wspólnego”<sup>257</sup>. Dobro wspólne, a ściślej mówiąc, cel wspólnoty, którym jest „życie doskonałe” obywateli, wymaga ciągłej redefinicji, która z kolei wymaga krytycyzmu ideałów aktualnie ucieleśnionych w instytucjach. Jest tak, gdyż „każdy obowiązek jest ostatecznie obowiązkiem doskonalenia potencjału natury ludzkiej, czego warunek i wyraz stanowi całość zorganizowanej wspólnoty. [...] »Krytykować« oznacza dostosowywać część do właściwych jej, harmonijnych relacji z całością”<sup>258</sup>. *Instytucje jako idee etyczne* – już sam tytuł rozdziału *The Philosophical Theory of the State* poświęconego zagadnieniu instytucji doskonale oddaje rolę przypisywaną im przez Bosanqueta. Stopniowo dokonywana przez obywateli redefinicja poglądów na ideał „życia doskonałego”, ich bezustanne przeformułowywanie oczekiwań względem siebie i innych skutkują potrzebą przemodelowania stosunków społecznych i politycznych. Odmierna definicja „życia

---

<sup>257</sup> Ibidem, s. 10.

<sup>258</sup> Ibidem, s. 12.

doskonałego” wywołuje zmianę potrzeb, zmiana potrzeb – zmianę oczekiwań względem wspólnoty, mającej wspomagać w ich realizacji, zmiana oczekiwań zaś – zmianę instytucji, a więc także praktyk społecznych i politycznych.

Bosanquet wyraźnie (niestety nad wyraz ogólnikowo) wyłożył swe oczekiwania w kwestii sposobu praktykowania obywatelstwa. Czy jednak użyta przez niego aparatura pojęciowa daje się przełożyć na perspektywę Bradleyowskich *Ethical Studies*? Zdaje się, że tak. Nie brak tych fragmentów jego dzieł, które można nieświadomie uznać za fragmenty pracy Bradleya. Gdy czyta się w *The Philosophical Theory of the State*, że „obowiązki są względne wobec zajmowanych miejsc; nie wolno mi i nie mogę czynić tego, co ty możesz i musisz”<sup>259</sup>, że „każdy, kto trafnie osądza charakter oczekiwań wysuwanych wobec niego, a wynikających z zajmowanego przez niego miejsca, ten ma, choć jedynie z własnego punktu widzenia, faktyczny wgląd w cele Państwa”<sup>260</sup>, analogie z Bradleyowską koncepcją „mojego miejsca” nasuwają się same. Więcej nawet, Bosanquet rzeczywiście zdaje się niekiedy w radykalizmie swych tez wychodzić poza stanowisko Bradleya. Ten ostatni w końcu *explicite* diagnozował konieczność modyfikacji wspomnianej powyżej koncepcji w obliczu jej ograniczeń. U Bosanqueta owej świadomości brak, zaś fragmenty takie jak następujący:

Można powiedzieć, że pierwszeństwo ma pozycja, miejsce lub miejsca, funkcja lub funkcje ukształtowane przez [wizję] życia doskonałego manifestowaną we wspólnocie oraz zdolność pojedynczego „Ja” do dokonania wyjątkowego wkładu w ową [wizję] życia doskonałego. Takie miejsca i funkcje stanowią imperatywy; w każdej poszczególnej osobie są one pełniejszym „Ja”, współtworząc tym samym jej osobowość na drodze do bycia tymże pełniejszym „Ja”. Jej wytrwanie przy nich jest JEJ prawdziwą wolą, zaś ujmując rzecz inaczej, jej ujęciem woli powszechnej<sup>261</sup>,

<sup>259</sup> B. Bosanquet, *Introduction to the Second Edition*, s. LIII.

<sup>260</sup> Idem, *The Philosophical Theory*, s. 141; por. ibidem, s. 292.

<sup>261</sup> Ibidem, s. 191.

jednoznacznie sugerują, że nawet jeśli można gdzieś doszukiwać się innych niż wspólnotowe źródeł moralności i prawodawstwa, to i tak palma pierwszeństwa zawsze przynależy tu nakazom generowanym przez instytucje społeczno-polityczne. Nie intuicja moralna wskazująca jakiś abstrakcyjny ideał społeczny, ani też przekonanie o potrzebie realizacji dobra i piękna, ale obowiązek nierozzerwalnie związany z funkcją społeczną – oto nadrzędny wyznacznik postępowania. Gdy w końcu definiował Bosanquet zło moralne przez nieumiejętność zaadaptowania do własnej pozycji społecznej<sup>262</sup>, trudno wyobrazić sobie, aby istniała jeszcze możliwość uniknięcia zarzutu absolutyzmu instytucji życia publicznego przy zupełnej deprecjacji wolności indywidualnej.

Gdyby jednak omawiana tu kwestia tak właśnie przedstawiała się w pismach Bosanqueta, to czy dałoby się pogodzić ową apoteozę interesu wspólnego z uznaniem krytycyzmu za podstawę „życia instytucji” i postulatem ich reformy w obliczu krytyki społecznej? Można w to powątpiewać. Zdaje się zatem, że Bosanquetowi nie udało się przekonująco ugruntować koncepcji „mojego miejsca”. Ta sama intuicja, która pchnęła Bradleya do sformułowania (jakkolwiek niesatysfakcjonującej) koncepcji „ideału moralnego”, w przypadku Bosanqueta skutkowałą ukrytymi ustępstwami na rzecz akceptacji ponad- i pozaspołecznych kryteriów oceny moralności i prawodawstwa. Mylnie zatem niektórzy doszukują się zasadniczej rozbieżności między perspektywami etycznymi i politycznymi prezentowanymi przez obydwu tych myślicieli. Równie nieuzasadniona jest teza głosząca ostateczne przewyciężenie przez Bosanqueta wewnętrznych sprzeczności właściwych koncepcji Bradleya.

Jak już zaznaczyliśmy, wiele ze sformułowań Bosanqueta wyraźnie wskazuje na kolektywistyczny charakter proponowanego przez niego ideału społeczno-politycznego. Indywidua do realizacji przypisanego im *telos*, tj. wykształcenia osobowości możliwie rozwiniętej moralnie, harmonijnej i stabilnej, potrzebują uczestnictwa w życiu różnego typu wspólnot, od rodziny, przez Kościół, aż po państwo. Łączący je ze współobywatelami system idei, umożliwiający ich ko-

---

<sup>262</sup> Ibidem, s. 294.



egzystencję i współpracę, wyznacza ich funkcje w realizacji dobra wspólnego. W ich wypełnianiu upatrywał Bosanquet najwyższego wyrazu cnoty obywatelskiej. Stąd też niektórzy dostrzegli w nim nieprzejednanego zwolennika koncepcji „mojego miejsca”. Gdyby jednak rzeczywiście było to ostatnie słowo Bosanqueta w kwestii moralności i polityki, trudno byłoby uznać je za spójniejsze od tego Bradleya. W końcu podobne zastrzeżenia, które pod adresem „mojego miejsca” wysuwał autor *Ethical Studies*, można równie dobrze wytknąć tej samej koncepcji, tyle że wyłożonej w *The Philosophical Theory of the State*. Sam Bosanquet także wydawał się świadomy istnienia owych ograniczeń. Ostatecznie nie uznał on przecież konformizmu wobec oczekiwań wspólnoty za cnotę. W jego pracach można odnaleźć apoteozę nie tylko „obiektywnego świata »mojego miejsca i jego obowiązków«”, ale także „ideału doskonałości społecznej”. Ład wspólnotowy można przecież, a nawet trzeba, krytykować, a samo już dopuszczenie takiej ewentualności sugeruje istnienie innych, niż jedynie wspólnotowe, źródeł moralności. *The Philosophical Theory of the State* daje co najmniej dwa przykłady tego typu krytycyzmu:

1. Wewnątrzwspólnotowy – dokonywany przez jednostki-członków danej społeczności, określane przez Bosanqueta „życiem instytucji państwowych”. Krytyka instytucji stanowi warunek konieczny realizowania przez nie zmiennych wizji „życia doskonałego”; stanowi dla nich sygnał wskazujący, że oczekiwania obywateli wobec polityczno-prawnych uwarunkowań ich egzystencji rozmiągają się z tym, co instytucje gotowe są im zaoferować.

2. Zewnątrzwspólnotowy – tu przychodzą na myśl Bosanquetowskie krytyki wspólnot ekspansywnych militarnie; określanie ich w *The Philosophical Theory of the State* „chorymi” i przeciwstawienie „zdrowym” (tym nastawionym pokojowo) wskazuje na istnienie kryteriów etycznej i politycznej oceny funkcjonowania państw z poziomu przekraczającego moralność wspólnotową.

Pierwszy typ krytycyzmu sugeruje istnienie innego niż jedynie społeczne kryterium oceny ładu wewnątrzwspólnotowego, a mianowicie kryterium stopnia realizacji potencjału ludzkiego. Skoro indywidualna dostrzegają braki społeczno-politycznych uwarunkowań

egzystencji wspólnotowej, to muszą dysponować ideałem doskonałości społecznej. Drugi typ krytycyzmu, zewnątrzspółnotowy, odgrywa u Bosanqueta rolę pomniejszą. Niemniej jednak wartościowanie państw na podstawie poziomu ich zmilitaryzowania także wskazuje na poza- i ponadspołeczne kryteria oceny ładu politycznego. Zatrzymawszy się na koncepcji „mojego miejsca”, Bosanquet musiałby odrzucić istnienie autorytetów ponadnarodowych, za szczególnie nieuzasadnione uznając napiętnowanie jednej ze wspólnot na podstawie systemu moralnego ucieleśnionego w instytucjach innej wspólnoty. Obydwie postacie dopuszczanego przez Bosanqueta krytycyzmu jednoznacznie wskazują, że nie ograniczył się on do „mojego miejsca”<sup>263</sup>. Zarówno Bradley, jak i Bosanquet, ulegli pokusie wsparcia swych koncepcji na bliżej nieokreślonej moralności uniwersalnej. Różnica między nimi leży jedynie w tym, że o ile w przypadku pierwszego z nich zabieg ten stanowił efekt świadomego uznania porażki „mojego miejsca”, o tyle drugi był do końca przekonany, że jego teorie są od podobnych sprzeczności wolne.

---

<sup>263</sup> Stanowią one też dowód na to, że krytycy myśli Bosanqueta – m.in. Cole i MacIver – przypisują mu apoteozę *status quo* (G. D. H. Cole, *Loyalties*, „Proceedings of the Aristotelian Society”, Vol. 26, 1925–26, s. 164–165; por. idem, *Introduction*, w: J. J. Rousseau, *The Social Contract and Discourses*, transl. G. D. H. Cole, Dent, London 1973, s. XXXII–XXXIII; R. M. MacIver, *A Criticism of the Neo-Hegelian*, s. 431–432; J. Morrow, *British Idealism*, „German Philosophy and the First World War”, „Australian Journal of Politics and History” 1982, Vol. 28, s. 383–385) – nie mieli racji. Mimo nieumiejętności Bosanqueta determinacji źródeł moralności, mylili się także ci, którzy, jak Stefan Collini (S. Collini, *Hobhouse, Bosanquet and the State. Philosophical Idealism and Political Argument in England 1880–1928*, „Past and Present” 1976, No. 72, s. 86–111), oskarżali go o pomylenie społeczeństwa idealnego z realnym. Zarzut podobny do Colliniego wysunęli Alfred Edward Taylor, upatrując w przypisaniu woli powszechnej każdej w rzeczywistych wspólnot pomieszczenia sfery powinności ze sferą faktu (A. E. Taylor, *Critical Notice of Hobhouse’s Metaphysical Theory of the State*, „Mind” 1920, Vol. 29, s. 100–101), Plamenatz (J. P. Plamenatz, *Consent, Freedom*, s. 46) oraz Dorothy Emmet (D. Emmet, *Bosanquet’s social Theory of the State*, „Sociological Review” 1989, Vol. 37, s. 120).

## Podsumowanie

Charakter filozofii społeczno-politycznej idealizmu brytyjskiego można oddać za pomocą zarówno odniesień negatywnych, jak i jej pozytywnych atrybutów. Do pierwszych trzeba zaliczyć sprzeciw wobec aprioryzmu etycznego cechującego przede wszystkim myśl Kanta, liberalny indywidualizm, kontraktualizm oraz nowożytny jusnaturalizm. Każda z tych tradycji zwykła rozpatrywać jednostki jako abstrakcyjne twory zdolne dystansować się wobec przeszłych doświadczeń – własnych i swojej wspólnoty, wydawać racjonalne osądy etyczne w sposób całkowicie autonomiczny, *ex nihilo* tworzyć moralność i ład polityczny. W efekcie, ich przedstawiciele wniknęli się w szereg sprzeczności natury teoretycznej oraz uczynili swe teorie niepraktycznymi w diagnozach i próbach ich aplikacji do rzeczywistości. Każdy z idealistów, kierując się zasadniczo w rozważaniach tym samym paradygmatem, stosował go w odmiennym kontekście. Bradley skupił się na krytyce teorii „obowiązku dla niego samego”, zarzucając im abstrakcyjność, subiektywność i rygoryzm implikowanych przez nie zasad postępowania. Bosanquet za główny cel ataku obrał liberalnych indywidualistów, przedstawiciele „teorii pierwszego rzutu oka”. Bentham, Mill i Spencer, postrzegając jednostki i wspólnoty jako twory z konieczności nastawione względem siebie antagonistyczne, musieli wniknąć się w „paradoks zobowiązania politycznego”, upatrując w relacjach wspólnoty do jej członków gry o sumie zerowej, w której stawkę miała stanowić wolność tych drugich. Nie dochodząc prawdziwych podstaw ludzkich mniemań i pragnień oraz legitymacji ładu społeczno-politycznego, musieli oni widzieć we wspólnocie ograniczenie indywidualności, nie zaś jej źródło i najpełniejszy wyraz. Nowożytny jusnaturalizm, obiekt ataku Greena, powielał z kolei błędy zarówno aprioryzmu, jak i indywidualizmu. Skumulowały się one w koncepcjach kontraktualistycznych. Myśliciele próbujący z ich pomocą dochodzić genezy społeczeństw dowiedli swego braku dociekliwości, zakładając, że społeczne indywidualia mogą zawrzeć umowę społeczną powołującą do życia wspólnotę i państwo. Spinoza, Hobbes i Locke popełniali błąd, przywołując rzekomy stan natury i przeciwstawiając go stanowi społecznemu.

Na bazie owych odniesień negatywnych, idealisci formułowali koncepcje własne, choć nie wolne od zapożyczeń i inspiracji czerpanych z dzieł przede wszystkim Arystotelesa i Hegla. Do pozytywnych atrybutów myśli rozwijanej w ramach owej tradycji trzeba zaliczyć: jej metafizyczne ugruntowanie, kontekstualizm oraz teleologizm. Fundament dla swych teorii etycznych i społeczno-politycznych znaleźli idealisci w tezach o charakterze metafizycznym. Twierdzenia dotyczące charakteru Absolutu oraz relacji łączących go z indywidualiami, w przypadku Bradleya i Bosanqueta skutkowały tezą o ludzkiej potrzebie spełnienia przez uczestnictwo w tworze przekraczającym skończone, ludzkie ego – we wspólnocie. Green źródła *apetitus societas* upatrywał w pragnieniu samorealizacji, przeradzającym się ostatecznie w potrzebę doskonalenia moralnego, możliwą do realizacji jedynie we wspólnocie. Stąd też idealisci akceptowali Arystotelesowską tezę o człowieku jako *zoon politikon*, uznając wspólnotę zarówno za źródło ludzkich pragnień, jak i jedyny środek ich zaspokojenia.

Takie połączenie metafizycznego uniwersalizmu z dowartościowaniem koegzystencji społecznej skutkowało kontekstualizmem i teleologizmem. Z jednej strony istnienie niezmiennej natury ludzkiej wymusiło na idealistach uznanie jednego celu ludzkiej egzystencji, w realizacji którego upatrywali oni cnoty. Z drugiej strony akceptacja społecznej natury człowieka wymusiła u nich sprzeciw wobec uniwersalizmu etycznego i politycznego. Specyfika uwarunkowań egzystencjalnych konkretnych wspólnot przesądza o treści ich kodeksów moralnych i charakterze systemów prawnych. Przeświadczenie to jest szczególnie widoczne w Bradleyowskiej koncepcji „mojego miejsca i jego obowiązków”, rozwijanej później także przez Bosanqueta. Zgodnie z nią to wspólnota stanowi dla swych członków jedyne źródło kryteriów ocen moralnych i nakazów postępowania. Wspólnota, twierdził Bosanquet, to nic innego jak system idei ściśle wyznaczający każdemu członkowi miejsce w jej społecznej i politycznej infrastrukturze.

Błędem byłoby jednak zrównanie owego kontekstualizmu z relatywizmem. Esencjalizm cechujący idealistyczne zapatrywania na naturę ludzką prowadził Greena, Bradleya i Bosanqueta do tez tele-

ologicznych. Stąd też (choć nie zawsze świadomie) nie uznawali oni wspólnoty za ostateczne źródło ocen moralnych, skoro może ona działać przeciwnie do nakazów implikowanych ludzkim *telos*. To główny powód, dla którego Bradley zmodyfikował swą wcześniejszą teorię, wypracowując koncepcję „ideału moralnego”. Obok nakazów wspólnoty, kolejnych źródeł moralności zalecała upatrywać w ideałach doskonałości społecznej i pozaspółecznej. Dopuszczają one możliwość sprzeniewierzenia się oczekiwaniom wspólnoty w imię wyższych ideałów doskonałości etycznej, których nie sposób realizować przy aktualnym kształcie instytucji społeczno-politycznych, lub ideałów pozaetycznych (na przykład estetycznych). Podobnie do Bradleya, także Bosanquet, dopuszczając zarówno krytycyzm wewnątrz-, jak i zewnątrzspółnotowy, uznał możliwość, a nawet konieczność krytyki instytucjonalnego *status quo*, stanowiącej warunek konieczny doskonalenia obywateli. Green uczynił to samo, uznając ewolucję wspólnotowej moralności za jedyny wyznacznik kierunku przekształceń prawodawstwa.



### ROZDZIAŁ 3

## Idealistyczne ujęcia woli powszechnej

Krytyka myśli Jeana Jacques'a Rousseau dokonana przez idealistów brytyjskich nie była bez precedensu. Jako jej główny brak wskazywali oni nadmierny indywidualizm. Dzisiejszemu czytelnikowi takie ujęcie może wydać się co najmniej nieortodoksyjne. Ostatnie stulecie sprzyjało raczej oskarżeniom Rousseau o kolektywizm, gotowość poświęcenia indywiduum dla dobra abstrakcyjnego bytu moralnego – wspólnoty. Jedno z pierwszych takich odczytań *Umowy społecznej* słusznie przypisuje się Benjaminowi Constantowi<sup>1</sup>. Zasada nieograniczonej władzy rządu, odmówienie ludowi prawa sprzeciwu wobec godzących w niego rozporządzeń, przede wszystkim zaś spoczywająca u podłoża owych wynaturzeń sama wola powszechna, opisana tak niejasno i zagmatwanie, że nie sposób dojść jej nakazów czy wskazać ograniczeń dla jej władzy – to wszystko czyniło z Rousseau wroga wolności, zwiastuna terroru Rewolucji.

Obok interpretacji kolektywistycznej, tak rozpowszechnionej w literaturze przedmiotu jeszcze w drugiej połowie dwudziestego wieku, był jednak obecny jeszcze inny typ krytyki, zarzucający piśmnom Rousseau rzecz przeciwną – zanadto rozdmuchany indywidualizm. Sam autor *Umowy społecznej* nie był postrzegany w tym kontekście jako myśliciel wyjątkowy. Zestawiano go tu z innymi kontraktualistami: Johnem Lockiem, Thomasem Hobbesem czy Baruchem Spinozą. Trzeba być przecież indywidualistą, by wierzyć w konsensualną genezę wspólnot. Wytykali to już pierwsi kontrrewolucjoniści. W *Étude sur la souveraineté* Joseph de Maistre pisał, że „wyobrażanie sobie stanu społecznego jako stanu będącego następ-

---

<sup>1</sup> B. Constant, *Zasady polityki mające zastosowanie do wszystkich rządów (wersja z lat 1806–1810)*, tłum. A. Dwulit, Fundacja Res Publica Nowa im. H. Krzeczowskiego, Warszawa 2008; idem, *Wolność starożytnych z wolnością nowoczesną porównana*, „Res Publica. Nowa” 2003, nr 7, s. 148–160.

stwem wyboru opartego na zgodzie ludzi, powziętego z góry planu i umowy pierwotnej, która jest niemożliwa – jest zasadniczym błędem. Kiedy mówimy o stanie NATURY jako o przeciwieństwie stanu społecznego – pleciemy brednie. Słowo NATURA jest jednym z tych terminów ogólnych, których nadużywa się tak, jak wszystkich terminów abstrakcyjnych”<sup>2</sup>. Społeczeństwa nie powstały w efekcie zgody jednostek, które bez tych pierwszych po prostu by nie istniały. „Wyimaginowany człowiek filozofów jest czymś obcym polityce, która operuje tylko tym, co istnieje. Otóż, gdy zapytamy historię, czym jest człowiek, historia odpowie nam, że człowiek jest istotą społeczną, którą zawsze widziano w społeczeństwie”<sup>3</sup>. Dowody jego społecznej natury dają nam zarówno doświadczenie, historia, jak i anatomia<sup>4</sup>. W podobnym duchu koncepcji stanu natury nie oszczędzali także inni kontrrewolucjoniści: kpili z niej Louis de Bonald i Antoine de Rivarol, jej braki w porównaniu ze stanem społecznym wytykał Antoine Sabatier de Castres<sup>5</sup>. W końcu „naturalne są właśnie stosunki społeczne. To Rousseau był buntownikiem przeciwko naturze”<sup>6</sup>.

Myśliciele francuscy niejednokrotnie czerpali w swej krytyce z pism Edmunda Burke’a<sup>7</sup>, gromiącego kontraktualistów za tezy o istnieniu stanu natury, szczególnie zaś te czyniące człowieka natury najcnotliwszym ze stworzeń, nawołujące do porzucenia więzów tradycji, czy to pod postacią szkodliwego dla człowieka obyczaju, czy krępujących go i alienujących wobec pobratymców instytucji<sup>8</sup>.

<sup>2</sup> J. de Maistre, *Étude sur la souveraineté*; cyt. za: J. Trybusiewicz, *De Maistre*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1968, s. 141.

<sup>3</sup> Idem, *Examen d'un écrit de J.-J. Rousseau Sur l'inégalité des conditions parmi les hommes*; cyt. za: J. Trybusiewicz, *De Maistre*, s. 143.

<sup>4</sup> J. Bartyzel, *Tradycjonalistów francuskich krytyka kontraktualizmu*, w: idem, *Śmiertelny bóg Demos. Pięć wykładów o demokracji i jej krytykach*, Fijor Publishing, Warszawa 2009, s. 62.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 48.

<sup>6</sup> J. Szacki, *Kontrrewolucyjne paradoksy. Wizje świata francuskich antagonistów Wielkiej Rewolucji 1815*, PWN, Warszawa 1965, s. 97.

<sup>7</sup> J. Bartyzel, *Tradycjonalistów francuskich krytyka kontraktualizmu*, s. 60–62.

<sup>8</sup> P. J. Stanlis, *Edmund Burke and the Natural Law*, Transaction Publishers, New Brunswick–London 2003, s. 127.



Społeczeństwo jest rzeczywiście umową. Pomniejsze umowy, dotyczące przedmiotów budzących chwilowe jedynie zainteresowanie, można rozwiązywać wedle woli, ale państwa nie wolno uważać za nieróżniące się niczym od spółki handlu pieprzem i kawą, perkalem lub tytoniem, czy innym mało znaczącym towarem, którą zawiązuje się z racji blahego, przejściowego interesu i rozwiązuje na każde życzenie stron<sup>9</sup>.

Na krytykę zasługuje nie tylko kontraktualizm, ale też idący z nim częstokroć w parze demokratyzm, zwłaszcza w postaci zradykalizowanej w *Umowie społecznej*:

[...] społeczeństwo wymaga nie tylko ujarznienia namiętności jednostek, nawet w masie i grupie, podobnie jak w przypadku jednostek, często hamować trzeba skłonności ludzi, kontrolować ich wolę, powściągać namiętności. A może dokonać tego tylko władza wobec nich zewnętrzna, w wypełnianiu swoich funkcji nieulegająca tej woli i tym namiętnościom, do których okiełznania i pokonania została powołana<sup>10</sup>.

Atak kontrewolucjonistów wymierzony w kontraktualizm rzadko kiedy był kierowany jednak w samego Rousseau<sup>11</sup>, w końcu tylko jednego z wielu zwolenników koncepcji umowy społecznej. Jeśli traktowano go wyjątkowo, to z racji roli przypisywanej jego pismom w okresie Rewolucji. Stąd też w dużo większym stopniu krytykę idealistów brytyjskich, dogłębną i skupioną przede wszystkim na koncepcji *volonté générale*, zapowiadają pisma Georga Wilhelma Friedricha Hegla. Wiadomo o „mędrca z Berlina”, że w młodości zarówno on, jak i niemal całe ówczesne środowisko niemieckiej inteligencji mieszczańskiej zostawało pod przemożnym wpływem Rousseau<sup>12</sup>. Tym, co szczególnie pociągało Niemców w *Umowie społecznej*

---

<sup>9</sup> Ibidem, s. 112–113.

<sup>10</sup> E. Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji*, tłum. D. Lachowska, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Fundacja im. Stefana Batorego, Warszawa–Kraków 1994, s. 77.

<sup>11</sup> Wyjątek stanowi tu Joseph de Maistre, który poświęcił jedną ze swych prac Rousseau'wskiej *Rozprawie o nierówności* (J. de Maistre, *Examen d'un écrit*).

<sup>12</sup> Z. Kuderowicz, *Doktryna moralna młodego Hegla*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1962, s. 19–22.

i *Emilu*, były próby rewitalizacji antycznego ideału wspólnoty, zapowiadające myśl romantyczną starania przezwyciężenia partykularyzmu społeczeństw osiemnastowiecznych. Nie dziwi więc zachwyty okazywany autorowi *Umowy społecznej* we wczesnym, jenańskim okresie twórczości Hegla. Heglizm dojrzały owocował już dużo bardziej krytyczną oceną dzieł Rousseau, zrodzoną przede wszystkim z osądu zdarzeń rewolucyjnych. Jest ona widoczna zwłaszcza w *Fenomenologii ducha* i *Zasadach filozofii prawa*. W pierwszej pracy Rousseau był jedynie cichym bohaterem jednego z fragmentów<sup>13</sup>. W drugiej odnosił się już do niego Hegel bezpośrednio<sup>14</sup>, podążając w swych analizach śladem konserwatywnych krytyków Rewolucji, atakując kontraktualizm i abstrakcjonizm indywidualistycznej koncepcji wolności prezentowanej w *Umowie społecznej*, upatrując w pismach jej autora zapowiedzi i teoretycznej podbudowy terroru jakobińskiego<sup>15</sup>. Mimo to jednak nie brak w dokonanej tutaj ocenie *Umowy społecznej* pewnej ambiwalencji. Uwzględnił bowiem Hegel także i pozytywne stanowiska Rousseau<sup>16</sup>, który

[...] miał tę zasługę, że zasadę, która nie tylko co do swej formy (jak na przykład popęd społeczny, boski autorytet), lecz także co do swej treści, jest myślą, jest MYŚLIENIEM samym, a mianowicie wolę, wysunął jako zasadę państwa. Ale ponieważ wolę ujął tylko w określonej formie woli JEDNOSTKOWEJ (co potem uczynił też Fichte), a woli ogólnej nie ujął jako samego w sobie i dla siebie rozumnego pierwiastka woli, lecz tylko

<sup>13</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, t. 2, PWN, Warszawa 1965, s. 257–262.

<sup>14</sup> Porównania perspektyw Jeana Jacques'a Rousseau i Georga Wilhelma Friedricha Hegla dokonał Bronisław Baczko (B. Baczko, *Hegel a Rousseau*, w: idem, *Człowiek i światopoglądy*, Książka i Wiedza, Warszawa 1965, s. 101–141).

<sup>15</sup> P. Méthais, *Contrat et volonté générale selon Hegel et Rousseau*, w: *Hegel et le siècle des Lumières*, ed. J. d'Hondt, Presses Universitaires de France, Paris 1974, s. 103–104; por. B. Haddock, *Hegel's critique of the theory of social contract*, w: *The Social Contract from Hobbes*, s. 149–164; M. Kozłowski, *Hegel jako krytyk idei umowy społecznej*, w: *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, red. Z. Rau, M. Chmieliński, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2010, s. 378–398.

<sup>16</sup> Zob. J. Hyppolite, *Introduction to Hegel's Philosophy of History*, transl. B. Harris, J. B. Spurllock, University Press of Florida, Gainesville 1996, s. 13.

jako TO, CO WSPÓLNE, co wypływa z tej jednostkowej woli JAKO WOLI ŚWIADOMEJ, przeto połączenie się jednostek w państwo stało się umową, której podłożem okazała się tym samym arbitralna wola, mniemanie i dobrowolna, wyraźna zgoda jednostek<sup>17</sup>.

Oto największy błąd Rousseau – indywidualizm skłaniający go do szukania genezy wspólnot politycznych w zgodzie ich członków. Niemożliwe przecież, aby taki twór był czym innym niż efektem kompromisu egoistycznych jednostek. Zrodzone w ten sposób społeczności to nie ciała etyczne, ale wspólnoty interesu, złączone nie duchowymi więzami, ale pragnieniem indywidualnej korzyści. Nie ma zatem w myśli Rousseau miejsca na ducha wspólnotowego, utożsamienie własnego dobrobytu z dobrem bytu moralnego. Nie ma tu także miejsca na prawdziwą wolę powszechną, a jedynie na mnogość zbieżnych niekiedy, ale z istoty swej skonfliktowanych, woli partykularnych.

To właśnie, że istnienie w ogóle okazuje się ISTNIENIEM WOLNEJ WOLI, jest [tym, co nazywamy] PRAWEM. Prawo więc w ogóle to wolność jako idea [...]. Przytoczona powyżej definicja prawa zawiera w sobie rozpowszechniony, zwłaszcza od czasów Rousseau, pogląd, zgodnie z którym substancjalnym podłożem i tym, co pierwsze, ma być wola nie jako istniejąca sama w sobie i dla siebie, wola rozumna, duch nie jako duch PRAWDZIWIY, lecz jako POSZCZEGÓLNE indywiduum, jako wola jednostki w przysługującej jej arbitralności<sup>18</sup>.

Tą samą drogą, konserwatywną i heglowską, wytykając Rousseau błędy właściwe wszystkim koncepcjom kontraktualistycznym i indywidualistycznym, doceniając wszakże jego wkład w rozwój idei wspólnoty i stanowiącej jej podstawę woli, podążyli idealisci brytyjscy.

---

<sup>17</sup> G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1969, s. 240 (§ 258).

<sup>18</sup> Ibidem, s. 51 (§ 29).

## Przełomowość i ograniczenia myśli Jeana Jacques'a Rousseau

Zaznaczyliśmy już, że uzasadnione jest mówienie o idealizmie brytyjskim w kategoriach swoistego ewenementu filozoficznego. Po ponad stuleciu dominacji tradycji empirycznej, nominalizmu George'a Berkeleya, pozytywizmu Davida Hume'a, empiryzmu Locke'a i utylitaryzmu Jeremy'ego Benthama, uniwersytety brytyjskie dały się uwieścić myśli spekulatywnej rodem z wczesnodziewiętnastowiecznych Niemiec. To, co z perspektywy Europy kontynentalnej może zdawać się renesansem idealizmu, w kontekście brytyjskim przypomina raczej niespodziewaną wyrwę w jednostajnej niczym tafla lodu, empirystycznej tendencji prowadzenia dociekań wspartych przede wszystkim na doświadczeniu. Co stosuje się w tym kontekście do Immanuela Kanta czy Hegła, równie dobrze można stwierdzić o Rousseau. Powszechnie gromiony na kontynencie autor *Umowy społecznej* rzadko kiedy stanowił pozytywną inspirację także dla Brytyjczyków. Jeśli doszukiwać się jakiegoś ciągu inspiracji, to z łatwością można dostrzec, że prowadził on raczej z Londynu i jego okolic do Les Charmettes i L'Ermitage, nie zaś w kierunku przeciwnym. Bilans zapożyczeń wypada zdecydowanie na niekorzyść Rousseau. W kwestiach pedagogicznych czerpał on z Locke'owskich *Myśli o wychowaniu*, w etyce wiele zawdzięczał choćby Shaftesbury'emu, brytyjscy deiści wpłynęli na jego ogląd kwestii religijnych, Alexander Pope zauroczył go providencjalizmem. Trudno natomiast wymienić twórców angięzycznych, którzy otwarcie oddawaliby dług wdzięczności autorowi *Umowy społecznej*. Stąd też trzeba zgodzić się z Bertilem Pfannenstillem, że idealiści brytyjscy przyczynili się do rozpowszechnienia na Wyspach nie tylko spekulatywnej myśli niemieckiej, ale też filozofii Rousseau. Przyjrzyjmy się opinii, jaką o francuskim filozofie mieli reprezentanci tej tradycji. Zaznaczmy od razu, że skupimy się tu jedynie na dwóch przedstawicielach idealizmu. Thomas Hill Green i Bernard Bosanquet, gdyż o nich<sup>19</sup> będzie tu mowa, nie szczędzili miejsca zarzutom pod adresem Rousseau.

---

<sup>19</sup> Co zaś do pozostałych idealistów, to wiadomo, że obszerniejsze uwagi odnośnie do Rousseau czynił jeszcze Edward Caird, zestawiając myśl obywatela

## Od utopii atomizmu do utopii wspólnoty

Zacznijmy od Greena, na którego myśl Rousseau oddziaływała dwójako. Po pierwsze, był to wpływ bezpośredni, zrodzony z reakcji na treść przede wszystkim *Umowy społecznej*. Choć bowiem niejednokrotnie prace Greena dają dowody jego znajomości *Emila* czy *Wyznań*, to jednak waga, jaką przypisuje on tym dziełom, jednoznacznie sugeruje, że za wykładnię filozofii politycznej Rousseau miał wyłącznie *Umowę społeczną*. Nie analizował przykładów praktycznego stosowania woli powszechnej przedłożonych w *Nowej Heloizie*, *Uwagach o rządzie polskim* czy *Projekcie konstytucji dla Korsyki*. Zamiast tego, prezentował myśl francuskiego filozofa niemal encyklopedycznie, czyniąc z niej przedmiot swych wykładów.

Drugi sposób oddziaływania Rousseau na Greena to jego wpływ „odziedziczony” po tradycji idealizmu niemieckiego<sup>20</sup>. W obliczu braków w lekturze pism autora *Wyznań*, zdaje się, że to właśnie odczytanie *Umowy społecznej* czy *Emila* przez Kanta i Hegla w dużo większym stopniu wpłynęło na formę, jaką wola powszechna przybrała w pismach Greena. Zwłaszcza pierwszy z nich, przekuwając idee Rousseau nie tyle na teorie etyczne, ile na polityczną wizję państwa republikańskiego, położył podwaliny pod wizję wspólnoty ludzi rozumnie uznających swe uprawnienia, kształtując w dalszej kolejności prawodawstwo i ład instytucjonalny<sup>21</sup>. Nie należy jednak owego wpływu Kanta ani absolutyzować, ani też nadto poszerzać zakresu materii, której dotyczył<sup>22</sup>.

---

genewskiego z rozważaniami Monteskiusza. Niestety, jego manuskrypt zatytułowany *What is nation? Montesquieu and Rousseau. Natural and artificial theorists* nie zachował się (*Unpublished Manuscripts in British Idealism. Political Philosophy, Theology and Social Thought*, ed. C. Tyler, Vol. 2, Thoemmes Continuum, Bristol 2005, s. 98).

<sup>20</sup> E. Barker, *Political Thought in England 1848 to 1914*, Oxford University Press, London 1928, s. 17.

<sup>21</sup> Zob. Z. Stawrowski, *Prawo naturalne a ład polityczny*, Instytut Studiów Politycznych PAN, Kraków–Warszawa 2006, s. 257, 272–275.

<sup>22</sup> Zbyt daleko posunięte są takie stwierdzenia, jak choćby Alexandra Dunlopa Lindsaya, że idealisci brytyjscy „wzięli od Kanta, co ten wziął od Rousseau, czyli głębokie przekonanie o wartości i godności przeciętnego człowieka. Byli politycznymi demokratami, gdyż byli demokratami z głębi swego ducha” (A. D. Lindsay,

W stosunku Greena do Rousseau zaznacza się dość znaczna ewolucja. Dwa dzieła, w których omawiał on myśl autora *Umowy społecznej*, a więc artykuł *Popular Philosophy in its Relation to Life* (1868) i przytaczane już *Lectures on the Principles of Political Obligation* (wykłady z lat 1879–1880), wyraźnie dowodzą, że dzieląca je dekada zaowocowała dogłębnější analizą Rousseau'wskiej filozofii politycznej. Różnice w jej odczytaniu są bowiem znaczne. Pierwsze ze źródeł jednoznacznie wskazuje, że jeszcze pod koniec lat sześćdziesiątych dziewiętnastego wieku Green nie sądził, jakoby filozofia Rousseau stanowiła ewenement na tle epoki Oświecenia. *Popular Philosophy* zawiera bowiem nie tyle analizę filozofii genewskiego myśliciela, ile raczej całej tradycji namysłu nad kwestiami społecznymi, której przedstawiciele są tu traktowani jako bardziej lub mniej spójna szkoła. Do grona jej przedstawicieli zaliczał Green, poza Lockiem, jej fundatorem, Hume'a, Josepha Butlera, Josepha Priestleya

---

*T. H. Green and the Idealists*, w: *The Social and Political Ideas of Some Representative Thinkers of the Victorian Age*, ed. F. J. C. Hearnshaw, Barnes & Noble, New York 1967, s. 151–152). Demokracizm Thomasa Hilla Greena wynikał nie tyle z przekonania o „wartości i godności przeciętnego człowieka”, ile z dużo silniej ugruntowanych założeń metafizycznych jego filozofii. Niewątpliwie więcej racji ma Geoffrey Thomas piszący, że aspektem myśli kantowskiej, który autor *Krytyki czystego rozumu* przejął od Rousseau, a który później powraca znów w pismach Greena, było przekonanie o konieczności ułożenia stosunków międzyludzkich w oparciu o „harmonię i autonomię”, „niekonfliktowej organizacji społeczeństwa, w której każda jednostka jest wolnym decydem” (G. Thomas, *The Moral Philosophy of T. H. Green*, Clarendon Press, Oxford 1987, s. 287; por. ibidem, s. 44). Wymogi te realizowały zarówno Rousseau'wska koncepcja *volonté générale*, jak i Kantowski ideał „państwa celów”.

Nie brak jednak w tym przedmiocie wyraźnych różnic w odczytaniu dzieł Rousseau przez Immanuela Kanta i Greena. Położenie zarówno przez autora *Umowy społecznej*, jak i autora *Prolegomena* nacisku na społeczną genezę większości ludzkich potrzeb oraz hierarchii dóbr i wartości oddała ich obydwu od filozofii moralnej Kanta, wspartej na pojęciu „czystego Ja” zdolnego do refleksji moralnej abstrahującej od kontekstu egzystencjalnego. To, czego brakuje Kantowskiemu odczytaniu *volonté générale*, a mianowicie uznania kulturowego i politycznego kontekstualizmu, dostarcza Hegłowski ujęcie tego zagadnienia. Sprzężenie woli powszechnej z rozwojem Absolutu oraz nadanie temu procesowi wymiaru *stricte* moralnego to kolejne argumenty za tym, by to Hegłowska, nie zaś Kantowska interpretację woli powszechnej, uznać za kluczową dla światopoglądu Greena.

oraz właśnie Rousseau. Tym, co ich łączyło, był epistemologiczny sensualizm i etyczny sentymentalizm, skłonność do poszukiwania motoru ludzkich działań w namiętnościach<sup>23</sup>. Analiza Greenowskiego eseju dowodzi jednak, że w przeciwieństwie do pozostałych omawianych w nim myślicieli, dzieła Rousseau przysporzyły Greenowi największych trudności. Z jednej strony bowiem bez wątpienia autor *Umowy społecznej* wychodził od tych samych przesłanek, co pozostali głosiciele „filozofii popularnej”. Z drugiej jednak strony wnioski, do jakich doszedł, widocznie odbiegają od konkluzji ich pism. Wyjątkowość Rousseau na ich tle kryje się w konstatacji, że świadomość bycia poruszany przez afekty automatycznie rodzi przekonanie o konieczności ich kontroli, nie zaś schlebiana im. Teza ta stanowi trzon trzech Rousseau’wskich *Rozpraw*, zwłaszcza zaś *Rozprawy o naukach i sztukach*. Krytykując uleganie nienaturalnym namiętnościom, autor zdradza przeświadczenie o możliwości dystansu wobec nich. W ten oto sposób w pismach Rousseau „filozofia uczucia stała się pokarmem dla ducha”<sup>24</sup>. Możliwość zdystansowania wobec afektów to pierwszy krok na drodze do świadomego stawienia im oporu. Oto główny powód, dla którego prace Rousseau nie mogły spotkać się ze zrozumieniem i uznaniem osiemnastowiecznych *les philosophes*. Obserwowane na kartach *Rozpraw* narodziny samoświadomości należały już do innej epoki, wpływając bezpośrednio na proces formułowania kluczowych tez Kanta<sup>25</sup>.

Różnice dzielące Rousseau od pozostałych przedstawicieli epoki Oświecenia nie okazały się jednak dla Greena rozstrzygające w kwestii jego intelektualnych afiliacji. Nie dotyczyły one zagadnień kluczowych dla „filozofii popularnej”. Rousseau nie udało się uniknąć

<sup>23</sup> T. H. Green, *Popular Philosophy in Its Relation to Life*, w: idem, *Works of Thomas Hill Green*, Vol. 3: *Miscellanies and Memoir*, ed. R. L. Nettleship, Longmans, Green & Co., London 1889, s. 97; por. T. H. Irwin, *Green’s Criticism of the British Moralists*, w: T. H. Green. *Ethics, Metaphysics and Political Philosophy*, eds. M. Dimova-Cookson, W. J. Mander, Clarendon Press, Oxford 2006, s. 106–135; W. H. Walsh, *Green’s Criticism of Hume*, w: *The Philosophy of T. H. Green*, ed. A. Vincent, Gower Publishing Company, Vermont 1986, s. 22–26.

<sup>24</sup> T. H. Green, *Popular Philosophy*, s. 113.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 114.

podstawowego błędu wszystkich jej przedstawicieli – sprowadzenia genezy ludzkiej psychiki do poziomu afektywnego. Nic zatem dziwnego, że w myśleniu o społeczeństwie i polityce okazał się on reprezentantem (choć nie zwolennikiem) paradygmatu indywidualistycznego<sup>26</sup>. Fakt, że zatrzymał się w połowie drogi, przekraczając co prawda do pewnego stopnia sentymentalizm poprzedników, ale obecnego w swych pismach na wpół racjonalnego indywidualizmu nie opierając na trwałych, obiektywnych podstawach, musiał skutkować jakobinizmem politycznym. Odmalowana w pismach Rousseau samoświadomość nieuchronnie wywoływała wrogość do wszystkiego, co wobec jednostki obce, zewnętrzne i tajemnicze.

To wszystko, do czego nie stosuje się logika, co nie daje się zracjonalizować, jest obce i zniewalające. Zwyczaj musiał zostać odrzucony, zaś natura pozostawiona sobie samej. Należało wyzbyć się słodkich więzów rodzinnych niczym powijaków krępujących swobodę dzieciństwa. Trzeba było znaleźć bądź usypać moralną pustynię, na której dopiero, w odosobnieniu, rozwinąć się mogła czysta świadomość<sup>27</sup>.

Dopiero później, w interpretacjach dziwiętnastowiecznych badaczy myśli Rousseau, ten rzekomy jakobinizm powoli przekształcił się w „łagodny liberalizm”, dając wyraz nie tylko swym anarchicznym, ale też konstruktywnym implikacjom<sup>28</sup>.

Sama kategoria woli powszechnej nie stanowiła w *Popular Philosophy* przedmiotu analiz. Także założenia filozoficzne przypisywane tu Rousseau nie sugerują żadnej z możliwych jej interpretacji. Co prawda, gdyby uznać za takową sugestię sklasyfikowanie Rousseau w ramach jednej tradycji z Lockiem i Hume’em, wnioski nasunęłyby się same. Rozpatrywana jako manifest indywidualizmu i utilitaryzmu *Umowa społeczna* nakazywałaby uznać jej autora za czołowego reprezentanta liberalizmu. Trudno orzec, czy w ten właśnie sposób postrzegał myśl Rousseau Green. W końcu upatrywał on w *Umowie społecznej* także źródła jakobinizmu, doszukując się w jej treści swego

---

<sup>26</sup> Ibidem, s. 116.

<sup>27</sup> Ibidem.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 117.



manifestu plastyczności psychiki ludzkiej, słusznie odczytywanego niekiedy jako zapowiedź pozytywizmu i nieskrępowanego konstrukttywizmu społeczno-politycznego. Niezależnie jednak od tego, którą z tych interpretacji preferował sam Green, obydwie implikują obraz Rousseau-indywidualisty.

Przy lekturze drugiego źródła, *Lectures on the Principles*, zaskakuje zmiana w stosunku do wcześniejszego odczytania pism Rousseau. Teraz Green utrzymywał bowiem, że dziedzictwo autora *Umowy społecznej* spotykało się często z olbrzymim niezrozumieniem. Tylko w ten sposób można tłumaczyć fakt upatrywania w jego dziełach jednego z pierwszych, programowych wykładów pozytywizmu prawnego. Absolutyzm woli powszechnej, jej ostateczna instancyjność, prowokowały tezy o jej tyranizującym charakterze, tezy, zdaniem Greena, bezwzględnie fałszywe. Całkowicie pomijano jej fundamentalne określenia pozytywne. Skupiając uwagę na utożsamieniu woli powszechnej z suwerenem, zupełnie ignorowano jeden z głównych jej wyznaczników, „atrybut czystej bezinteresowności”<sup>29</sup>. Konsekwencją tego „stanowi [...] wyolbrzymienie prerogatyw suwerennego ludu bez uwzględnienia odpowiadających im ograniczeń pod postacią warunków, które akt musi spełnić, by być uznanym za dzieło suwerennego ludu”<sup>30</sup>. Traktuje się zatem wolę powszechną w oderwaniu od warunków jej ujawnienia, tak jakby forma stanowienia prawa nie wpływała bezpośrednio na jego treść.

Stanowisko Greena z jego wykładów dowodzi odwrotu od interpretacji myśli Rousseau obecnej jeszcze w *Popular Philosophy*. Teraz ten ostatni został przedstawiony jako zwolennik idei dobra wspólnego, upatrujący cnoty w posłuszeństwie nakazom woli powszechnej. Wcześniejsze odczytanie, indywidualistyczne, nie znajdowało miejsca dla pozytywnej waloryzacji egzystencji wspólnotowej. Postawiony tam w jednym szeregu z Hume’em i Lockiem, Rousseau został nieomal zaliczony w poczet redukcjonistycznych utylitarystów. Późniejsze analizy Greena prezentują się w tym względzie za-

---

<sup>29</sup> T. H. Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation*, w: idem, *Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Writings*, eds. P. Harris, J. Morrow, Cambridge University Press, Cambridge 1986, s. 57 (§ 68).

<sup>30</sup> Ibidem.

sadniczo odmiennie. Wprowadzenie w *Umowie społecznej* rozróżnienia na *volonté générale*<sup>31</sup> i *volonté de tous*<sup>32</sup> nie pozwala przypisać jej autorowi antropologii radykalnie indywidualistycznej. Fakt, że możemy w swym postępowaniu kierować się interesem wspólnoty, częstokroć nawet przy akceptacji osobistych strat, wskazuje na możliwość etycznej dyspozycji, postawy obywatelskiej lub patriotycznej, nieobecnej w liberalno-utyliitarnej wizji państwa.

W dalszym ciągu jednak Green uznawał myśl Rousseau za niezadawalającą, i to z dwóch powodów. Po pierwsze, właściwa *Umowie społecznej* perspektywa indywidualistyczna wikała jej autora w trudności właściwe wszystkim teoriom kontraktualistycznym, łączące się z eksplikacją genezy umowy społecznej<sup>33</sup>. Prowadzi ona przecież do uznania

[...] „paktu społecznego” nie tylko za początek suwerenności czy rządu, ale też i moralności. Dzięki niemu człowiek staje się istotą moralną; niewolnictwo wobec popędów zamienia na wolność podporządkowania nałożonemu na siebie prawu. Gdyby dostrzegł [Rousseau – J. G.], że prawa nie powstają dopóki nie ma obowiązków i że jeśli nie istnieje moralność pierwotna w stosunku do takiego paktu, nie mogłyby powstać też żadne prawa, wówczas mógłby uniknąć błędu włączenia do swej teorii koncepcji praw natury<sup>34</sup>.

Przytaczane już zarzuty Greena pod adresem teorii Spinozy i Hobbesa jasno wykazały, że jest to trudność nieprzewycięzalna. Hipotezy stanu natury i umowy społecznej, przez której zawarcie społeczne i jednocześnie moralne jednostki miałyby podjąć decyzję o ustanowieniu wspólnoty, są wewnętrznym sprzeczne. W tym aspekcie myśl

<sup>31</sup> Jej Rousseau'wską interpretację określił Green „wspólnym ego, niepragnącym niczego poza tym, co służy dobru wspólnemu” (ibidem, s. 58, § 70; por. ibidem, s. 91, § 116).

<sup>32</sup> Ibidem, s. 59 (§ 71).

<sup>33</sup> Zob. M. Richter, *The Politics of Conscience. T. H. Green and His Age*, Harvard University Press, Cambridge 1964, s. 236–237.

<sup>34</sup> T. H. Green, *Lectures on the Principles*, s. 91 (§ 116); por. B. Wempe, *T. H. Green's Theory of Positive Freedom. From Metaphysics to Political Theory*, Imprint Academic, Charlottesville 2004, s. 130–131.

Rousseau nie prezentuje na tle epoki nic szczególnego. Za jej wyjątkowością przemawia jedynie uznanie woli powszechnej za suwerena i ostateczną podstawę legitymizacji ładu politycznego.

Drugą słabość myśli Rousseau stanowi jego koncepcja suwerenności. W *Umowie społecznej* została ona utożsamiona z wykonywaniem nakazów woli powszechnej. Naród rządzony zgodnie z *volonté de tous* to naród niesuwerenny. Kłopot w tym, że Rousseau zbyt rygorystycznie formułował warunki wyłonienia *volonté générale*, a więc i warunki suwerenności. Założenie, że nieodłączna jej jest demokracja bezpośrednia, że podczas głosowań obywatele nie powinni się kontaktować, że jest niedopuszczalne istnienie frakcji dzielących wspólnotę na ideologiczne obozy kierujące się co prawda wolą powszechną wobec swych członków, ale partykularną w stosunku do całego organizmu politycznego – to wszystko czyni z *volonté générale* element świata utopii politycznej<sup>35</sup>. Nic dziwnego, że z wszystkich współczesnych autorowi *Umowy społecznej* narodów, za suwerennych był on gotów uznać zaledwie Szwajcarów, Polaków i Korsykanów<sup>36</sup>.

Błędów Rousseau da się jednak, zdaniem Greena, uniknąć, i nie trzeba rezygnować w tym celu z samej koncepcji woli powszechnej. Jest bowiem możliwa taka jej interpretacja, która pozwoli przypisać atrybut suwerenności każdej wspólnotcie. Źródła przewyższenia Rousseau'wskich aporii doszukał się Green właśnie w pismach genewskiego filozofa. Posłużył się mianowicie użytym pierwotnie w *Umowie społecznej* rozróżnieniem na suwerenność *de jure* i *de facto*, o której sam Rousseau pisał następująco: „gdy wreszcie dochodzi do tego, że panujący ma wolę prywatną bardziej czynną od woli zwierzchnika i w celu posłuszeństwa tej woli korzysta z siły publicznej, będącej w jego ręku, i przez to istnieje niejako dwóch zwierzchników – jeden prawny, drugi faktyczny<sup>37</sup> – wtedy natychmiast jed-

<sup>35</sup> Próby urzeczywistnienia jej rządów nieuchronnie skutkowałyby apoteozą absolutyzmu woli większości (P. P. Nicholson, „Lectures on the Principles of Political Obligation”, w: *The Political Classics. Green to Dworkin*, eds. M. Forsyth, M. Keens-Soper, Oxford University Press, Oxford 1996, s. 26).

<sup>36</sup> T. H. Green, *Lectures on the Principles*, s. 64 (§ 78).

<sup>37</sup> W oryginale: „deux souverains, l'un de droit et l'autre de fait” (J. J. Rousseau, *Du contrat social ou principes du droit politique*, w: idem, *The Political Writing of Jean*

ność społeczna zanika i organizm polityczny ulega zniszczeniu<sup>38</sup>. W każdej wspólnocie rządzonej nakazami woli powszechnej można wskazać tylko jednego suwerena<sup>39</sup> – wolę powszechną objawiającą się w głosowaniach ludu. Czynnikiem pośredniczącym między jego decyzjami a nim samym (rozpatrywanym już nie jako suweren, ale jako poddani zwierzchnika) stanowi władza wykonawcza – panująca jednostka lub rząd. „Wobec tego wolą naczelną panującego jest lub powinna być tylko wola powszechna, czyli ustawa”<sup>40</sup>. Zdarza się jednak, że owa jednostka lub grupa osób będąca u steru władzy wykorzystuje swą uprzywilejowaną pozycję do realizacji interesów własnych, kierując się zatem wolą partykularną. W takim wypadku diagnozował Rousseau istnienie dwóch suwerenów: faktycznego, a więc ludu dającego głosowaniem wyraz woli powszechnej, oraz prawnego, kierującej się wolą partykularną osoby panującej lub rządu. Podział ten stanowi konsekwencję akceptacji tezy, zgodnie z którą wola powszechna nie zanika nigdy, a może być co najwyżej niewyraźna. A zatem nawet w sytuacji niemożliwości uczynienia zadość woli ludu, nie przestaje istnieć ani *volonté générale*, ani faktyczna suwerenność.

Rozwinięcie Greenowskiej krytyki Rousseau – zawierające także prezentację wizji woli powszechnej zarysowanej w *Lectures on the Principles* – nastąpi w innej części pracy. Teraz przybliżymy braki, jakich w myśli autora umowy społecznej dopatrył się Bosanquet.

---

*Jacques Rousseau. Edited from the Original Manuscripts and Authentic Editions*, ed. C. E. Vaughan, Vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge 1915, s. 37). Użyte przez Greena terminy *de jure* i *de facto* stanowią efekt jego własnego przekładu traści *Umowy społecznej*. Paul Harris i John Morrow (T. H. Green, *Lectures on the Principles*, s. 328) stwierdzają, że z późniejszych angielskich przekładów tego dzieła najbardziej przybliżonym do wersji Greena jest tłumaczenie Maurice’a Cranstona z 1968 roku (J. J. Rousseau, *Social Contract*, transl. M. Cranston, Penguin Books, Baltimore 1968).

<sup>38</sup> J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, tłum. A. Peretiatkowicz, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, III, I, s. 51.

<sup>39</sup> Green trafnie zauważył, że jest to jedyne miejsce *Umowy społecznej*, gdzie pojęcie suwerena jest odniesione do jednostki, nie zaś ogółu obywateli, stąd trudno uznać je za reprezentatywne dla stanowiska samego Rousseau (T. H. Green, *Lectures on the Principles*, s. 65, § 79).

<sup>40</sup> Ibidem.

### Antyczne intencje, nowożytne porażki

W przypadku Bosanquetowskiej krytyki Rousseau badacz natrafia na specyficzną trudność. Leszek Kołakowski napisał kiedyś: „wolno mi się powstrzymać od dokładnego rozdzielania własnych myśli na własne i cudze, zwłaszcza że niepodobna tego zrobić naprawdę, bo niepodobna spamiętać wszystkich, którym się coś zawdzięcza, a w ostatniej analizie okazać by się musiało z pewnością, że cokolwiek mamy, zawdzięczamy innym”<sup>41</sup>. Podobne *credo* musiało przyświecać autorowi *The Philosophical Theory of the State* przy analizach dorobku Rousseau i Hegła. W odczytaniu jego interpretacji ich dzieł napotyka się bowiem kłopotliwe pomieszanie poglądów autora zarzutów i myślicieli, do których są kierowane. Problem z Rousseau jest w tym względzie dużo poważniejszy niż z Hegłem. O ile Bosanquet otwarcie uznawał swój dług wobec „mędrca z Berlina”, w zasadzie bezkrytycznie przywołując długie fragmenty jego pism dla zobrazowania własnego stanowiska, o tyle jego nastawienie wobec autora *Emila* było dość ambiwalentne. Przyjrzyjmy się bliżej źródłom tego niezdecydowania.

Poglądów Bosanqueta na treść *Umowy społecznej* można by domniemywać już z samego faktu zaliczenia koncepcji jej autora w poczet tych samych „teorii pierwszego rzutu oka”, co filozofie Bentham, Johna Stuarta Milla i Herberta Spencera. Owszem, Bosanquet dostrzegał istotne różnice dzielące tych myślicieli od Rousseau, zdając sobie sprawę z przełomowego charakteru jego myśli. „Gdyż to właśnie Rousseau stoi w pół drogi między Hobbesem i Lockiem z jednej strony, zaś Kantem i Hegłem z drugiej, i to właśnie w jego pismach z akapitu na akapit obserwujemy, jak dokonuje się rewitalizacja prawdziwej idei natury ludzkiej, dostrzegamy bezustanne zmagania z plewami bezpłodnej tradycji”<sup>42</sup>. Ta „bezpłodna tradycja” to oczywiście indywidualistyczny liberalizm z właściwym mu przekonaniem, że fundament wspólnot politycznych stanowi „wolność no-

<sup>41</sup> L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005, s. 11.

<sup>42</sup> B. Bosanquet, *The Philosophical Theory of the State*, Macmillan & Co., London 1910, s. 12; por. ibidem, s. 38–39.

wożytnych”, by użyć kategorii Constanta<sup>43</sup>, wolność od uczestnictwa w życiu publicznym, od podejmowania kluczowych dla wspólnoty decyzji, a zarazem samowola, pełna swoboda oddania się realizacji odczuwanych pragnień. Jakże kontrastuje z tą tradycją myśl Rousseau. Choć miał on swych poprzedników już w Vico i Monteskiuszu, to jednak kładł większy od nich nacisk na konieczność wskrzeszenia ładu właściwego antycznym *poleis* oraz ideę społecznej natury człowieka. „Pozostawił swym następcom zadanie podstawienia za puste słowa i fikcje kontraktu, natury i wolności pierwotnej, ideę wspólnego żywota zasadniczo społecznej istoty, wyrażającej i pielęgnującej ludzką wolę w najlepszej z jej odmian”<sup>44</sup>.

Przełomowość *Umowy społecznej* zawiera się przede wszystkim w zdefiniowaniu wspólnoty jako niepodzielnego bytu moralnego, dysponującego własną wolą, odmienną od prostego agregatu indywidualuów<sup>45</sup>. Miało ono kluczowe znaczenie dla rozwoju filozofii politycznej. Po pierwsze, stanowiło ważny krok na drodze do teoretycznego pojednania współobywateli, w miejsce dotychczasowego ujmowania ich jako konkurentów. Po drugie zaś, takie ujęcie problemu sprawiło, że „negatywna relacja Ja do prawa i rządu zaczęła rozpyływać się w idei prawa wyrażającego naszą prawdziwą wolę, przeciwną naszym nastrojom trywialnym i buntowniczym. Rozpadowi ulegać zaczęło samo pojęcie człowieka jako jednego pośród wielu; zaczęliśmy dostrzegać w indywiduum coś rzeczywiście jednoczącego je z innymi”<sup>46</sup>.

Rousseau zabrakło jednak konsekwencji. Jego myśl zawisła między dwoma światami: antycznej wspólnoty, gdzie indywidualizm jeszcze się nie narodził, oraz oświeceniowego racjonalizmu, gdzie stanowił on dominujący pogląd antropologiczny. Dlatego choć ścieżka, którą obrał dla przezwyciężenia „paradoksu samorządu”,

---

<sup>43</sup> B. Constant, *Wolność starożytnych z wolnością nowoczesną porównana...*

<sup>44</sup> B. Bosanquet, *The Philosophical Theory*, s. 12.

<sup>45</sup> Idem, *Les idées politiques de Rousseau*, „Revue de métaphysique et de morale” 1912, Vol. 20, s. 323, 329; por. W. Sweet, *Bernard Bosanquet and the Development of Rousseau’s Idea of the General Will*, „Man and Nature/L’homme et la nature” 1991, Vol. 10, s. 179.

<sup>46</sup> B. Bosanquet, *The Philosophical Theory*, s. 95.

była zasadniczo słuszna, nie starczyło mu uwagi, a może i odwagi, by kroczyć nią do końca. Jego koncepcje są tym samym niepełne, niespójne, ogólnie rzecz biorąc, niesatysfakcjonujące. „Na niemal każdej stronicy miejsce mają nawroty i wahania. Odrzucane fikcje bezustannie na powrót się umacniają; inkarnacja zasady, którą dostrzegł geniusz autora, upatrywana jest w doraźnych środkach zasadniczo sprzecznych z jej naturą”<sup>47</sup>.

Stanowisko Rousseau zasługuje też jednak niekiedy na aprobatę. W tym kontekście zwraca uwagę zwłaszcza przypisanie człowiekowi natury społecznej. Czy nie twierdził on w końcu, że wolność prawdziwa to wolność moralna zrodzona dopiero w społeczeństwie? Wolność naturalna, jeśli takowa w ogóle istniała, musiała przynależeć istocie, której człowiekiem *sensu proprio* nazwać nie sposób, musiała być zatem dużo niższej natury niż ta społeczna i moralna<sup>48</sup>. Owa całkowicie słuszna intuicja, nieodpowiednio rozwinięta, doprowadziła jednak myśl Rousseau do wewnętrznych sprzeczności. Już sama hipoteza umowy, z której pomocą miałoby się dokonać przejście od stanu natury do stanu społecznego, od wolności naturalnej do wolności społecznej, dowodzi wahania jej autora między przyjęciem perspektywy radykalnie indywidualistycznej, gdzie jednostki wskutek zbiorowej decyzji konstytuują „Ja moralne”, a akceptacją perspektywy wspólnotowej, zgodnie z którą są one wytworem społeczności zawsze poprzedzającej ich egzystencję. Taki „język kompromisu” między indywidualizmem i kolektywizmem jest nie do przyjęcia. Rousseau’wska „porażka, całkowita lub częściowa, w próbach wyzwolenia się z języka »teorii pierwszego rzutu oka« [...] czyni jego przypadek wielce pouczającym w obliczu podobnych skłonności, na których działanie jesteśmy wszyscy wystawieni”<sup>49</sup>.

Rousseau’wska uległość wobec czaru retoryki kontraktualistycznej, pociągająca za sobą akceptację paradygmatu indywidualistycznego, odbiła się bezpośrednio także na jego wizji woli powszechnej. Widać to, przykładowo, w tych fragmentach *Umowy społecznej*,

---

<sup>47</sup> Ibidem, s. 79.

<sup>48</sup> Ibidem, s. 84.

<sup>49</sup> Ibidem, s. 85.

gdzie autor z pełnym przekonaniem stwierdza, iż ciało ustawodawcze złożone z członków wspólnoty nie może chcieć własnej krzywdy, z konieczności realizując nakazy woli powszechnej.

[Takie postawienie sprawy] zakłada, że całość zawsze działa stosownie do swojej idei jako całości, nie będąc ani „opanowana” przez indywidualne interesy, ani też nie przekraczając granic jej działania zakreślonych z myślą o rzeczywistych problemach publicznych. Lecz gdyby faktycznie tak było, państwo byłoby doskonale mądre i dobre; zaś nie trzeba mówić, że państwo *qua* mądre i dobre nie mogłoby czynić niesprawiedliwości swym członkom<sup>50</sup>.

Na tym jednak nie koniec. Rousseau, mimo słusznego przypisania wspólnocie bytu moralnego, równie słusznie stwierdzając, że w jej woli, interesie i nakazach rezyduje „wola prawdziwa” i „prawdziwa wolność” jednostek, utrzymywał jednak zarazem, że każdą z osób cechować może zarówno wola partykularna (gdy jest po prostu rozpatrywana jako indywidualium), jak i powszechna (gdy postrzegamy ją jako obywatela)<sup>51</sup>. Każdy może być jednocześnie zdeprawowanym interesem własnym egoistą oraz patriotą gotowym służyć wspólnocie – trudno o lepszy dowód niespójności *Umowy społecznej*.

Znamiona tego samego błędu są widoczne w podejmowanych przez Rousseau próbach precyzowania treści nakazów woli powszechnej. Bosanquet zwracał uwagę zwłaszcza na tzw. zasadę plus-minus<sup>52</sup>. Rousseau powinien był się zdecydować: albo pozostać orędownikiem indywidualizmu, a wówczas przyjąć, że termin „wola powszechna” jest wewnętrznie sprzeczny (istnieją bowiem jedynie wole indywidualne), zaś próby wyliczenia jej nakazów są bezwartościowe, albo obrać perspektywę etyczną czy też kolektywistyczną, utrzymując, że jednostki są złączone moralnymi więzami skrytymi pod powierzchnią codziennych aktywności, swoimi działaniami bezustannie dając wyraz woli powszechnej. Wówczas ustalanie jej nakazów, jeśli nie zupełnie zbyteczne, z pewnością nie dokonywałoby się

---

<sup>50</sup> Ibidem, s. 88–89.

<sup>51</sup> J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, I, VII, s. 22.

<sup>52</sup> Ibidem, II, III, s. 29.



w drodze zliczania głosów<sup>53</sup>. Tak oto, mimo zasadniczo słusznego odróżnienia woli wszystkich od powszechnej oraz nie mniej trafnego określenia łączących je relacji, Rousseau *de facto* zrównał obie te kategorie, sprowadzając szlachetniejszą *volonté générale* do poziomu nikczemnej *volonté de tous*. Wbrew intencjom autora, *Umowa społeczna* stanowi apologię woli wszystkich. Rousseau „uznał całkowitą supremację woli popularnej dokładnie w tej postaci, wobec której protest stanowić miała jego koncepcja woli wszystkich”<sup>54</sup>.

Główne źródło niepowodzenia Rousseau, powód wszystkich jego karkołomnych prób rozwiązania „paradoksu samorządu” i porażki w rewitalizacji ideału antycznej *polis*<sup>55</sup>, spoczywał w jego inspiracjach filozoficznych. Choć nieraz wypowiadał się on pogardliwie o myślicielach zaliczanych dziś do tradycji liberalizmu klasycznego, to właśnie w polemikach z nimi wyrobił sobie własny słownik, którym posługiwanie się z konieczności musiało skutkować błędami argumentacyjnymi. Stąd też używał Rousseau terminów dziś sugerujących jego prowsłotnotowe inklinacje, gdy jednocześnie u podłoża większości jego tez można dostrzec indywidualizm. Podobieństwa paradygmatów Rousseau, Hobbesa i Locke’a dowodzi kreślona w *Umowie społecznej* koncepcja *volonté générale*. Hobbes „utrzymywał, że suwerenność musi spoczywać w woli, że ta wola musi być prawdziwa oraz że należy w niej upatrywać reprezentacji woli wspólnoty. [...] w rzeczywistości PODMIENIŁ wolę (rozumiejąc ten termin potocznie) pewnego indywiduum NA wolę wspólnoty lub osoby moralnej”<sup>56</sup>. Locke z kolei utożsamiał wolę wspólnoty z decyzjami rządu wybranego powszechnie przez obywateli. Rousseau pragnął, łącząc

<sup>53</sup> B. Bosanquet, *The Philosophical Theory*, s. 109; idem, *The Reality of the General Will*, w: *Aspects of the Social Problem*, ed. B. Bosanquet, MacMillan & Co., New York 1895, s. 320; por. F. Thakurdas, *Rousseau and the Concept of the General Will (The Pursuit of an Elusive Concept)*, Minerva Associates (Publications), Calcutta 1976, s. 99–100.

<sup>54</sup> B. Bosanquet, *The Philosophical Theory*, s. 109; por. P. P. Nicholson, *The Political Philosophy of the British Idealists. Selected Studies*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, s. 200–201.

<sup>55</sup> B. Bosanquet, *The Philosophical Theory*, s. 123–125; por. ibidem, s. 139–140.

<sup>56</sup> Ibidem, s. 97.

ich koncepcje, dać teoretyczny wykład woli zarazem prawdziwej i powszechnej<sup>57</sup>.

Dla Hobbesa [...] jedność polityczna spoczywała w woli, która jest rzeczywista, ale nie powszechna; dla Locke'a z kolei w woli, która jest powszechna, ale nierzeczywista. Gdy doprowadzi się oba te stanowiska do skrajności, pierwsze anihiluje „Ja”, drugie zaś „rząd”. Zgodnie z pierwszym, sprawiedliwe prawo jest niemożliwe, skoro wola państwa oznaczać musi dla woli indywiduum przymus; zgodnie z drugim, jest ono niemożliwe, skoro wola indywiduum zawsze pozostanie tożsama z roszczeniem naturalnym, nigdy nie przekształcając się całkowicie pod wpływem społecznego uznania i dostosowania<sup>58</sup>.

Pogodzenie Hobbesa z Lockiem w celu stworzenia wizji wspólnoty będącej czymś więcej niż zbiorem jednostek było jednak z góry skazane na porażkę. Poprzednicy Rousseau nigdy nie zdołali wypracować rzeczywistego pojęcia wspólnoty, zawsze dostrzegając w niej zaledwie agregat indywiduów. Nic dziwnego, że wzorujący się na ich pismach Rousseau poniósł w swych próbach porażkę.

### Wola powszechna jako...

Krytyka myśli Rousseau dała idealistom asumpt do formułowania własnych wizji *general will*, rzekomo wolnych od zarzucanych *Umowie społecznej* tendencji indywidualistycznych i utopijnych. Przejdźmy zatem do opisu owych konstruktów teoretycznych oraz zbadania ich implikacji praktyczno-politycznych. W najbliższych podrozdziałach zajmą nas kolejne idealistyczne wcielenia *volonté générale*. Najpierw przyjmie ona postać woli uniwersalnej opisywanej na kartach Bradleyowskich *Ethical Studies*. Później Green zdiagnozuję ją jako nieodłączny życiu politycznemu „zbiór nadziei i lęków ludu

<sup>57</sup> Por. F. Thakurdas, *Rousseau and the Concept of the General Will*, s. 95–96.

<sup>58</sup> B. Bosanquet, *The Philosophical Theory*, s. 98–99, por. B. Pfannenstill, *Bernard Bosanquet's Philosophy of the State. A Historical and Systematical Study*, Håkan Ohlsson, Lund 1936, s. 64–65.

zjednoczonego wspólnym interesem i sympatią”. Na koniec Bosanquet dostrzeże w niej system idei ucieleśniony zarówno pod postacią umysłów jednostek, jak i kształtu instytucji życia społeczno-politycznego.

### ...wola uniwersalna (Francis Herbert Bradley)

Jakkolwiek Bradley nigdzie nie przywoływał pojęcia woli powszechnej, ani razu nie powołując się też w swych *Ethical Studies* na Rousseau, kilka faktów sugeruje zasadność rozpatrzenia jego myśli w świetle rozróżnień zaproponowanych przez autora *Umowy społecznej*. Po pierwsze, główne cele dzieł zarówno Rousseau, jak i Bradleya: ukonstytuowanie „trzeciej drogi” pomiędzy ekstremami autonomii i heteronomii, próba pogodzenia wolności z obowiązkiem wobec wspólnoty, a więc problem źródeł zobowiązania politycznego, wskazują na podobieństwo przedmiotu rozważań obu myślicieli<sup>59</sup>. Po drugie, i jest to bez wątpienia ważniejszy powód dokonania takiego porównania, w miejsce Rousseau’wskiego przeciwstawienia wola powszechna – wola partykularna, Bradley używał dychotomii wola uniwersalna – wola partykularna, uznając tę pierwszą za atrybut wspólnoty, drugą zaś – jednostek.

W jakim znaczeniu Bradley uznawał wolę powszechną za atrybut wspólnoty? Otóż wspólnota stanowi dla obywateli uniwersum obiektywnych nakazów moralnych, których zespół może być postrzegany jako jej wola – wola uniwersalna. Może ona przybrać postać dwojaką:

1. Obyczaju – jako wola społeczności przejawia się pod postacią zwyczaju, którego przestrzeganie jest sankcjonowane społecznym uznaniem lub dezaprobatą.
2. Polityczno-prawną – jako atrybut instytucji politycznych, wola uniwersalna przybiera postać nakazów formowanych w prawo

---

<sup>59</sup> Jednym z niewielu badaczy, którzy dostrzegli w Francisie Herbercie Bradleyu pierwszego idealistę podejmującego się rozwinięcia i modyfikacji koncepcji woli powszechnej Rousseau, był John Henry Muirhead (J. H. Muirhead, *Recent Criticism of the Idealist Theory of the General Will (II)*, „Mind” 1924, Vol. 33, s. 168–169).

pozytywne – zespół ściśle określonych reguł oraz sankcji groźących za ich pogwałcenie.

Wola partykularna to z kolei wola poszczególnych obywateli. Już tutaj rzuca się w oczy zasadnicza różnica dzieląca dychotomie woli Bradleya i Rousseau. W *Umowie społecznej* obydwie wole, partykularna i powszechna, były ściśle przeciwstawione. Przypisano im podobny zakres podmiotowy, ale odmienny charakter przedmiotowy. *Volonté générale* i *volonté particulière* mogły współistnieć w jednej osobie lub instytucji. Pierwsza była nakierowana na realizację interesu wspólnego, ściśle powiązana z pojęciem dobra wspólnoty, druga zawsze zmierzała do realizacji interesu prywatnego – jednostki nią kierowane to egoiści niezdolni dostrzec (lub zdolni dostrzec, ale niezdolni realizować) ideału dobra wspólnego.

Jakże odmiennie przedstawia się to samo zagadnienie u Bradleya. Tutaj obie wole, uniwersalna i partykularna, zostały rozdzielone, lecz przecież nie przeciwstawione. Przypisano im odmienny zakres podmiotowy, ale nie przedmiotowy. Wola uniwersalna, cechująca całość moralną, wspólnotę, wyraża jej roszczenia wobec jednostek. Wola partykularna zaś, niezależnie od charakteru dóbr, na których realizację jest nakierowana, to wola indywidualów. Nie przesądza się tu, czy przynależy ona egoistom, altruistom czy patriotom.

Cóż istotnego wynika z takiej, pozornie błahej rozbieżności? Konsekwencje są znaczne. O ile Rousseau'wska wola powszechna mogła przybrać postać moralnej dyspozycji, konkretnego sposobu percypowania przez obywateli roli odgrywanej przez nich w życiu społeczności, o tyle u Bradleya partykularyzm woli jest nieuchronny. W przypadku *Umowy społecznej* nacisk został zdecydowanie położony na treść woli. Kierować się nakazami *volonté générale* znaczyło pragnąć realizacji dobra wspólnego. W *Ethical Studies* sytuacja przedstawia się inaczej. Tutaj nie tyle treść, ile podmiot woli odgrywa rolę centralną. Celem jednostki jest wypełnianie obowiązków związanych z jej pozycją we wspólnocie. Jedynie „chcąc siebie takimi możemy rozpatrywać się jako części dobrej całości, a więc jako dobrzy ludzie”<sup>60</sup>. Cnota

---

<sup>60</sup> F. H. Bradley, *Ethical Studies*, Clarendon Press, Oxford 1927, s. 182; zob. G. Kendall, *Bradley and Moral Engagement*, „Philosophy” 1982, Vol. 57, s. 376–377.

nie przybiera tu charakteru wewnętrznej dyspozycji, lecz zewnętrzno-konformizmu wobec nakazów wspólnoty. Już nie przeświadczenie jednostki, warunek konieczny jej stopienia z całością społeczną, ale zaledwie posłuszeństwo wobec nakazów tej ostatniej starczy, by dowieść uległości wobec *general will*:

[...] można odczuć, lecz nie wiedzieć, że wola szlachetna to wola posłusznego ja; zaś celem rozwoju, czy to moralności, czy religii, jest stan, w którym owa wola szlachetna brana będzie za wolę prawdziwą, gdzie prawo przestanie być zewnętrzne i stanie się autonomiczne, gdzie dobroć czy też tożsamość woli partykularnej z uniwersalną będzie jedynie innym określeniem świadomej samorealizacji<sup>61</sup>.

Zewnętrzność i autonomia są tu rozumiane zupełnie inaczej niż u Rousseau. Zadaniem jednostek nie jest dochodzenie tego, co słuszne. Nie niezależność w swych osądach od zewnętrznych autorytetów stanowi warunek konieczny wyrażania woli powszechnej. Funkcję tę pełni raczej posłuszeństwo wobec społecznie konstruowanej wizji obowiązków nierozzerwalnie powiązanych z miejscem zajmowanym we wspólnocie. Obywatelską cnotę definiował zatem Bradley jako „albo samą wolę, albo działania zmierzające do realizacji tego uniwersum [wspólnoty – J. G.]. »To jest mój obowiązek« znaczy tyle, co »poprzez to identyfikuję się, lub jestem postrzegany jako identyfikujący się, z prawem«<sup>62</sup>. Charakter owego uniwersum, podobnie zresztą jak i woli uniwersalnej, świadomie pozostaje tu niedookreślony. Wspólnota może bowiem oczekiwać od swych członków czytnów najróżniejszych, nawet takich, które w dłuższej perspektywie będą szkodzić jej samej. Rousseau uznałby takie stanowisko za nie do przyjęcia.

Bradley podważył więc zasadność ścisłego rozróżnienia moralności od prawodawstwa. Nie sposób powoływać się na obowiązek moralny będący czym innym niż zobowiązaniem prawnym. Stąd też krytykował on liberalną tendencję do rozdzielania praw od obowiązków.

<sup>61</sup> F. H. Bradley, *Ethical Studies*, s. 301.

<sup>62</sup> *Ibidem*, s. 208.

Prawo to uniwersalna wola implikująca wolę partykularną. To obiektywna strona implikująca stronę subiektywną, tj. obowiązek. Obowiązek to wola partykularna implikująca wolę uniwersalną. To strona subiektywna implikująca stronę obiektywną, tj. prawo. Lecz obie strony są w rzeczywistości nierozłączne. Nie ma prawa bez obowiązków; nie ma obowiązków bez prawa lub praw.

Prawo i obowiązek stanowią dwie strony tej samej całości. Ta całość to dobro. Prawo i obowiązek implikują identyczność i różnicę wół partykularnych i uniwersalnych<sup>63</sup>.

Prawo stanowi „wyras z tego, co uniwersalne”, zespół zakazów i nakazów nakładanych na jednostki przez wspólnotę. Czym jest obowiązek? „Po prostu inną stroną prawa. Jest tą samą relacją widzianą z przeciwnego bieguna. To relacja tego, co partykularne, do tego, co uniwersalne, z naciskiem na to pierwsze. To moja wola afirmująca wolę uniwersalną”<sup>64</sup>, „prawo wcielane jest w życie dzięki obowiązkowi. Obowiązek zaś realizuje się w prawie”<sup>65</sup>. Ich kolizja nie jest zatem nieuchronna. Owszem,

[...] prawa i obowiązki jednej sfery życia kolidują z tymi właściwymi innym sferom, zaś wewnątrz każdej z nich kolidują zarówno w relacjach międzyludzkich, jak i w przypadku poszczególnych osób. Lecz by prawo jako takie kolidowało z obowiązkiem jako takim, to jest niemożliwe. Nie ma prawa, które nie byłoby obowiązkiem, tak jak nie ma obowiązku, który nie byłby prawem. W przeciwnym wypadku prawo nie byłoby prawem, a obowiązek obowiązkiem<sup>66</sup>.

Sam Bradley streścił swoje stanowisko w tej kwestii syntetycznie w pięciu tezach:

Nieprawda, że można mieć prawa nie mając obowiązków. Nieprawda, że można mieć obowiązki nie mając zarazem praw. Nieprawda, że prawo przybiera postać wyłącznie negatywną. Nieprawda, że obowiązek

---

<sup>63</sup> Ibidem.

<sup>64</sup> Ibidem.

<sup>65</sup> Ibidem, s. 209.

<sup>66</sup> Ibidem, s. 210.

opiera się na potencjalnym przymusie, zaś oczywistą pomyłką jest twierdzenie, że rozkaz zawsze zakłada groźbę. Jest absolutną nieprawdą, że prawa i obowiązki mogą istnieć poza światem moralnym<sup>67</sup>.

Obowiązek wskazuje zatem jednoznacznie: wola partykularna winna nagiąć się do uniwersalnej, jednostka powinna być eksponentem moralności wspólnotowej, posłusznym obywatelem strzegącym obyczaju i litery prawa. Stąd rozróżniał Bradley pomiędzy „Ja prawdziwym” i „Ja fałszywym”. Pierwsze, jak nietrudno odgadnąć, dzięki konformizmowi wobec jej nakazów stanowi część całości moralnej, wspólnoty. Drugie poddaje się swym pasjom, jest rządzone „nawykami i pragnieniami sprzecznymi z dobrą wolą”<sup>68</sup>. Jako „Ja fałszywe” jest ono anarchiczne, „neguje jedność, neguje system, neguje konkretny powszechnik”<sup>69</sup>.

Stanowisko Bradleya wyraźnie odstaje zatem od tego zajmowanego przez Rousseau. Różnice wskazane do tej pory nie wyczerpują jednak całej ich listy. Jak łatwo dostrzec, powyższe porównanie uwzględniło jedynie koncepcję „mojego miejsca i jego obowiązków”, a więc zaledwie jedno z trzech wyróżnionych przez Bradleya źródeł moralności. Co więcej, jest to źródło, którego niesamodzielność i ograniczenia dostrzegał sam autor *Ethical Studies*. Zasadne byłoby zatem rozpatrzenie w tym kontekście również dwu pozostałych. Skoro ani Bradley, ani Rousseau nie odnosili kategorii woli powszechnej/universalnej do wartości pozaspołecznych, pozostaje jedynie rozpatrzenie pod tym kątem „ideału doskonałości społecznej”.

Jak pamiętamy, Bradley podjął próbę przewyciężenia ograniczeń koncepcji „mojego miejsca” z pomocą „ideału moralnego”. Przystał na fakt istnienia wielości systemów moralnych, pogodził się z koniecznością odrzucenia supremacji woli uniwersalnych, by w końcu uznać także niezbędność poszukiwań systemu moralnego umożliwiającego waloryzację wspólnotowych hierarchii dóbr i wartości. Czy zatem istnieje wola, która w imię doskonałości społecznej pozwoliłaby krytykować wole poszczególnych wspólnot?

<sup>67</sup> Ibidem, s. 213.

<sup>68</sup> Ibidem, s. 182.

<sup>69</sup> Ibidem, s. 304; por. ibidem, s. 310.

W przypadku Rousseau problem ten przybrał postać statusu ontologicznego praw naturalnych, potencjalnej instancji odwoławczej od nakazów woli powszechnej. Analizy dokonane w rozdziale pierwszym wskazywały, że nie zna ona zewnętrznych, heteronomicznie narzuconych sobie granic. Czy z analogiczną sytuacją ma do czynienia czytelnik pism Bradleya? Czy dopuszczenie możliwości uzasadnionej krytyki nakazów woli uniwersalnej nie dowodzi istnienia standardów postępowania o charakterze absolutnym? Wszystko, co zostało powiedziane do tej pory, wskazuje na zasadność przyjęcia takiego rozwiązania. Skoro celem ludzkiego życia jest samorealizacja tożsama z rozwojem „Ja idealnego” – stanowiącego zaledwie część moralnej całości – to dlaczego treść woli owego Ja miałyby ograniczać się do wąskich granic wspólnoty?

Bradley nie udzielił rozstrzygającej odpowiedzi na te pytania. Z jednej strony utrzymywał, że „ideału doskonałości społecznej” należy upatrywać w „homogenicznej specyfikacji” wspólnot<sup>70</sup>. Terminem tym określał stan, w którym nie przeważa ani radykalny indywidualizm obywateli, ani też ich zniewolenie, a zatem stan bliżej nieokreślonej, harmonijnej koegzystencji jednostek i wspólnoty: „ideałem nie ma być ani doskonała homogeniczność, ani też specyfikacja aż do najmniejszego szczegółu, lecz raczej ich złączenie. Nasze rzeczywiste istnienie nie jest ostateczną jednością ani różnorodnością, lecz doskonałą identycznością obydwu. Zatem »Realizuj się« nie znaczy po prostu »Bądź całością«, ale »Bądź całością nieskończoną«<sup>71</sup>. Szczególny nacisk kładł na tę kwestię Peter P. Nicholson, słusznie zauważając, że

[...] zdaniem Bradleya, teoria, zgodnie z którą jedynie wspólnoty są rzeczywiste, popełnia błąd podobnej jednostronności, co opozycyjna teoria głosząca wyłączną rzeczywistość jednostek – jest równie fałszywie

<sup>70</sup> Zob. S. Zapaśnik, *Absolut jako projekt ideału moralnego w filozofii F. H. Bradleya*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1973, s. 132–139.

<sup>71</sup> F. H. Bradley, *Ethical Studies*, s. 74; por. F. P. Harris, *The Neo-Idealist Political Theory. In Continuity with the British Tradition*, King's Crown Press, New York 1944, s. 10–15; D. J. Crossley, *Self-Realization as Perfection in Bradley's Ethical Studies*, „Idealistic Studies” 1977, Vol. 7, s. 208–211.



abstrakcyjna. Stanowisko Bradleya polega na zjednoczeniu obydwu tych stron w całość: zarówno jednostka, jak i wspólnota są prawdziwe. Są prawdziwe razem i tylko razem. Wspólnota i jednostka stanowią uniwersalny i partykularny składnik społeczeństwa, są homogenizacją i specyfikacją konkretnego powszechnika<sup>72</sup>.

Wola wspólnoty nie jest zatem jedynym wyznacznikiem postępowania jednostek. Ideał społeczny nakazuje takie ułożenie łączących je relacji, aby niczym niezakłócona harmonia ich współistnienia czylniła niemożliwością realizowanie interesów jednego z członów tak sformułowanej relacji kosztem drugiego. Co nie mniej ważne, owa „homogeniczna specyfikacja” jest celem, do którego realizacji wszystkie społeczeństwa zmierzają (w czym słusznie upatruje się dowodu historycyzmu Bradleya<sup>73</sup>), ale który jednak nigdy nie zostanie zrealizowany. Egzystencja ludzka zawsze będzie na tyle niedoskonała, by ideał stosunków społecznych mógł być domeną wyłącznie teorii. Owszem, niektóre ze wspólnot w większym, inne zaś w mniejszym stopniu go realizują, co może stanowić podstawę krytyki jednych i apoteozy drugich. Jednak żadnego z rzeczywiście istniejących układów społeczno-politycznych nie sposób uznać za absolutnie słuszny.

### ...zbiór nadziei i lęków (Thomas Hill Green)

Przejdźmy do drugiego idealistycznego sformułowania koncepcji woli powszechniej, tym razem niewyzbytego odniesień do Rousseau. Przyjrzyjmy się myśli Greena, który znacznie ułatwił czytelnikowi swych pism dociekanie istoty *general will*. Bez trudu można wskazać w *Lectures on the Principles of Political Obligation* główne jej określenie:

[...] trzeba zaznaczyć, że jeśli władzę suwerena rozumiemy w szerszym znaczeniu [...] to nie można powiedzieć, że rezyduje ona w określonej osobie lub grupie osób, lecz w tym nieokreślonym zbiorze nadziei

<sup>72</sup> P. P. Nicholson, *The Political Philosophy*, s. 25.

<sup>73</sup> Por. D. J. Crossley, *Holism, Individuation, and Internal Relations*, „Journal of the History of Philosophy” 1977, No. 15, s. 189.

i lęków ludu zjednoczonego wspólnym interesem i sympatią, który nazywamy wolą powszechną<sup>74</sup>.

Tak zdefiniowana *general will* zdaje się wyrazem zbioru indywidualnych stanów emocjonalnych warunkowanych „wspólnym interesem i sympatią”<sup>75</sup>. Stanowi ona atrybut grupy osób, co oznacza, że jej wyrazu nie należy upatrywać w decyzjach poszczególnych jednostek. Będąc definiowana przez stany emocjonalne, pozostaje zasadniczo niewyraźna, skoro proces werbalizacji jej postulatów równałby się intersubiektywizacji odczuć.

Nie mniej przydatne okazują się pozostałe określenia woli powszechnej napotykanego u Greena:

<sup>74</sup> T. H. Green, *Lectures on the Principles*, s. 70 (§ 86). Alberto De Sanctis upatruje tu świadectwa wpływu, jaki na Greenie wywarła filozofia Davida Hume’a (A. De Sanctis, *The „Puritan” Democracy of Thomas Hill Green. With Some Unpublished Writings*, Imprint Academic, Charlottesville 2005, s. 147). Miałby on ulec temu samemu paradygmatowi, który krytykował wcześniej w *Popular Philosophy*, a mianowicie upatrywania źródeł moralności i prawodawstwa w obawach i pragnieniach. Niezaprzeczalnie taki właśnie irracjonalny charakter przybiera w pismach Greena wola powszechna. Niemniej jednak myśl jego trzeba uznać za jedną z pokantowskich „filozofii obowiązku” (C. A. Smith, C. Jenks, *Correspondence*, „British Journal of Sociology” 1979, Vol. 30, No. 2, s. 222–223), źródeł moralności i prawodawstwa upatrujących nie tylko w odczuciach, ale też w rozumnym samoograniczeniu. Nie jest bowiem tak, że w schemacie: (1) irracjonalna WOLA POWSZECHNA → (2) OBYCZAJ (SYSTEM MORALNY) danej wspólnoty → (3) jej PRAWODAWSTWO, brak jest miejsca na racjonalne samoograniczenie. Między punktem (2) i (3) dochodzi do wzajemnego uznania przez obywateli podmiotowości politycznej i prawnej, a zatem i rozumnej rezygnacji z własnych roszczeń, umożliwiającej realizację podobnych pragnień współobywatelom.

<sup>75</sup> Błędne wnioski wyciąga z takiej definicji John Hunter Harley, doszukujący się w Greenowskim stwierdzeniu o „ludzie zjednoczonym wspólnym interesem i sympatią” znamion paradygmatu kontraktualistycznego. Podobnie do niektórych myślicieli siedemnasto- i osiemnastowiecznych, miałby Green „mieć na myśli mrowie indywidualności zebranych razem pod egidą Państwa, osiągniętych zawiły konsensus, nazwany »nieokreślonym«, u którego źródła leży mieszanina »nadziei i lęków«, stanowiąca z kolei produkt zewnętrznych okoliczności i pojedynczych egzystencji” (J. H. Harley, *The Theory of the State*, „Aristotelian Society Proceedings” 1924–1925, Vol. 25, s. 191).

Zostawiając na boku fałszywe przedstawienia pierwotnego paktu jako narodzin wspólnego „ego” lub woli powszechnej, bez której żaden pakt nie byłby możliwy<sup>76</sup>;

W tych społeczeństwach, w których masy zwyczajowo okazują posłuszeństwo określonemu zwierzchnikowi, pod postacią czy to osoby, czy ciała zbiorowego, który sam nie zależy od jakiegos innego zwierzchnika, posłuszeństwo jest dlatego tylko okazywane, że w jego działaniach upatruje się wyrazu lub ucieleśnienia tego, co można właściwie określić mianem woli powszechnej<sup>77</sup>;

Choć mówienie o woli powszechnej w odniesieniu do jakiegokolwiek suwerena bywa mylące, skoro termin „suweren” najlepiej zachować dla określonej osoby lub osób wyposażonych w instytucjonalną zdolność stosowania przymusu, zaś wola powszechna nie daje się przypisać osobie lub osobom, to prawdą jest, że instytucje społeczeństwa politycznego – te będące gwarantem równości praw członków społeczności – stanowią wyraz i są wspierane przez wolę powszechną<sup>78</sup>.

Wola powszechna spoczywa u fundamentów każdego paktu. Jako taka, warunkuje istnienie wszystkich układów społecznych i instytucji politycznych. Zwierzchnicy w sprawowaniu władzy opierają się na przyzwoleniu społecznym, to zaś jest ufundowane na przekonaniu, że w swoich działaniach realizują oni nakazy woli powszechnej. A zatem „zwyczajowe posłuszeństwo” wobec władz zależy od ich skutecznego czynienia zadość roszczeniom *general will*. Tej ostatniej nie sposób jednak utożsamić z suwerenem, a to z powodu niemożliwości przypisania jej określonej osobie lub grupie osób. Wiąże się ona natomiast z pojęciem równości, gdyż wspiera instytucje ustanawiające i konserwujące egalitaryzm prawny.

Możemy nazwać tę osobę lub osoby suwerenem, jeśli tak nam się podoba, lecz nie możemy jej lub im przypisać właściwej zdolności powodowania działań i zaniechań, nawet tych działań i zaniechań [...], które

---

<sup>76</sup> T. H. Green, *Lectures on the Principles*, s. 91–92 (§ 116).

<sup>77</sup> Ibidem, s. 68 (§ 84).

<sup>78</sup> Ibidem, s. 74–75 (§ 93).

nakazuje suweren. Władza ta jest dużo bardziej złożona i mniej określona [...]; lecz poczucie posiadania wspólnego interesu, pragnienie przez lud tych samych dóbr, zawsze stanowi warunek jej istnienia. Pozwólcie temu poczuciu lub pragnieniu, które można określić mianem woli powszechnej, zaniknąć lub dopuście do jego konfliktu z rozkazami suwerena, a zaniknie też samo zwyczajowe posłuszeństwo<sup>79</sup>.

Wola powszechna wiąże się z kategorią interesu wspólnego. Niezakłócone funkcjonowanie zwierzchnika jest warunkowane przekonaniem ludu, że wyraża on ów interes, powszechne „pragnienie tych samych dóbr”, które można określić mianem woli powszechnej. To od niej zależy legitymizacja władzy. Zwierzchnik, którego nakazy wchodzą z nią w konflikt, który przestaje być wyrazicielem interesu wspólnego, traci też „zwyczajowe posłuszeństwo” ludu.

Spróbujmy, opierając się na powyższych fragmentach, sporządzić listę potencjalnych pozytywnych określeń woli powszechnej. A zatem: 1) ma ona charakter sentymentalny i jako taka jest niewyraźna; 2) przysługuje społeczności jako całości, nie zaś jej poszczególnym członkom; 3) stanowi fundament wszelkich układów społecznych i politycznych oraz 4) podstawę legitymacji władzy; 5) wspiera instytucje gwarantujące równość obywateli, a także 6) jest związana z podzielaną przez nich wizją interesu wspólnego.

Taka enumeracja cech charakterystycznych woli powszechnej stanowi istotny, ale zaledwie wstępny etap uściślenia roli odgrywanej przez ową kategorię w całokształcie myśli Greena. Skoro zaś on sam postrzegał ją jako środek pogodzenia woluntaryzmu Rousseau i pozytywizmu, to wypada przybliżyć Greenowskie zarzuty pod adresem głównego jego zdaniem reprezentanta tej ostatniej tradycji – Johna Austina.

### *Odrzucenie pozytywizmu Johna Austina*

Wypracowując własną wizję woli powszechnej, Green w znacznej mierze wspierał się, z jednej strony, na krytyce myśli Rousseau, z drugiej zaś, na sprzeciwie wobec pozytywizmu. Obydwu stanowiskom,

---

<sup>79</sup> Ibidem, s. 68–69 (§ 84).

wyraźnie jednostronnym i pozornie nie do pogodzenia, przypisywał ograniczoną wartość poznawczą, choć wyłącznie po modyfikacjach umożliwiających ich włączenie w ramy jednego systemu teoretycznego. I taki właśnie cel stawiał swym *Lectures on the Principles* – uniknąć ograniczeń teorii Rousseau i Austina, umiejętnie łącząc ich koncepcje. Stąd też, obok zaprezentowanej tu krytyki Rousseau, jest także konieczne przedstawienie opinii Greena o Austinie.

Krytyka pozytywizmu konstytuuje sam rdzeń myśli Greena. Jakże mogłoby być zresztą inaczej w przypadku myśliciela spekulatywnego i systemowego, konstruującego teorie epistemologiczne, metafizyczne i etyczne, nawet, jeśli jego metoda nie była wyłącznie aprioryczna?<sup>80</sup> Taki багаż teoretyczny musiał skutkować sprzeciwem wobec podstawowych założeń wszelkich postaci pozytywizmu<sup>81</sup>. Mimo że krytyka ta przenika większość politycznych tez Greena, w niektórych z nich można upatrywać niemal jej programowego wykładu. Pojawiają się one zwłaszcza na łamach *Lectures on the Principles*, właśnie w dyskusji z filozofią prawa Austina – dziewiętnastowiecznego brytyjskiego jurysty, w którym upatruje się twórcy stanowiska jurysprudencki analitycznej. Austin definiował suwerenność następująco: „jeśli pewien zwierzchnik, niepozostający w relacji posłuszeństwa wobec innego zwierzchnika, uzyskuje zwyczajowe posłuszeństwo mas, to ów zwierzchnik jest suwerenem owej społeczności, owo społeczeństwo zaś (włączając zwierzchnika) jest społeczeństwem politycznym i niezależnym”<sup>82</sup>. Green koncentrował swą krytykę na dwóch tezach implikowanych tym stwierdzeniem: 1) suwerenność można przypisać jedynie określonej osobie bądź osobom oraz 2) „esencja suwerenności leży w zdolności takiej osoby lub gru-

<sup>80</sup> „Empiryczny” charakter można przypisać choćby Greenowskiej historiozofii, budowanej na podstawie interpretacji historycznych procesów emancypacji kolejnych grup społecznych (por. J. Grygieńć, *Thomas Hill Green. Od epistemologii do filozofii politycznej*, Europejskie Centrum Edukacyjne, Toruń 2009, s. 129–135).

<sup>81</sup> Zob. L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 11–18.

<sup>82</sup> J. Austin, *Province of Jurisprudence Determined*, John Murray, London 1832, s. 200; por. K. Dybowski, *Johna Austina filozofia prawa*, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń 1991, s. 69.

py osób do wywierania nieograniczonego przymusu na podmioty w celu skłonienia ich do działania zgodnego z wolą teje osoby lub grupy osób”<sup>83</sup>.

Myśliciele upatrujący, tak jak Austin, źródeł suwerenności wyłącznie w rozporządzeniach osoby lub grupy osób, myślą się. Rzecz nie w tym, że władcy, rządu lub parlamentu nie sposób uznać za suwerena, ale raczej w tym, że pozytywiści rozumieli to pojęcie zu-

<sup>83</sup> T. H. Green, *Lectures on the Principles*, s. 67 (§ 83). John Dewey słusznie zwracał uwagę, że definiowanie Austinowskiej filozofii prawa wyłącznie z użyciem takich określeń wskazuje na jej niezrozumienie lub nawet nieznamość. Choć bowiem rzeczywiste sformułowania podobne do przytaczanych przez Greena pojawiają się w pismach Johna Austina, nie jest tak, że ich siła pozostaje niezłagodzona innymi. Teoria Austina w rzeczywistości jest bardziej zbieżna z poglądami Greena, niż się temu ostatniemu wydawało. Autor *Province of Jurisprudence* nie pomija w swych rozważaniach problemu zakorzenienia prawodawstwa w moralności, wyraźnie przeciw pisząc, że „rządzeni [...] są też siłą zwierzchnią wobec monarchy, którego nadużycia władzy moderowane są strachem przed wywołaniem ich gniewu, zbudzeniem potęgi drzemiącej w masach” (J. Austin, *Province of Jurisprudence Determined*, s. 99). Austin „tak samo zdecydowanie jak Green przyznaje, że cele społeczne (oparte na pojęciu społecznego dobrobytu) stanowią podstawę posłuszeństwa wobec rządu i że społeczeństwo, którego dobrobyt jest zagrożony, zawsze pozostaje [...] w posiadaniu władzy zwierzchniej i kontrolnej” (J. Dewey, *Austin's Theory of Sovereignty*, w: idem, *The Early Works, 1882–1898*, Vol. 4: 1893–1894, Carbondale & Edwardsville, Illinois 1969, s. 75). Tym, co zdaniem Deweya różni teorię Austina od Greena, jest nieumiejętna prezentacja, a ściślej niemal całkowite pominięcie przez tego pierwszego zagadnienia relacji łączących moralność z legalnością (ibidem, s. 82; por. V. R. Mehta, *T. H. Green and the Problem of Political Obligation*, „Indian Political Science Review” 1973, Vol. 7, 1973, s. 117). Bardziej uzasadnione byłoby, w opinii Deweya, gdyby Green za przedmiot swego ataku obrał, w dużo większym stopniu pozytywistyczną, teorię Henry’ego Maine’a – na którego główne dzieło, *Early History of Institutions*, jako przykładowy wykład austinianizmu, niejednokrotnie Green się powoływał (zob. T. H. Green, *Lectures on the Principles*, s. 68–70, § 84–87) – Cornewalla Lewisa lub choćby samego Thomasa Hobbesa, prekursora tego nurtu filozofii prawa (J. Dewey, *Austin's Theory of Sovereignty*, s. 70–72; por. M. Richter, *The Politics of Conscience*, s. 243). Za przyjęciem też Deweya przemawia jeszcze jedno: sam Austin w *Province of Jurisprudence* rozróżnia rządy *de facto* i *de jure*. Więcej nawet, używa owych terminów w tym samym znaczeniu, co Green (J. Austin, *Province of Jurisprudence Determined*, s. 372–374), pisząc na przykład, że „każdy rząd, we właściwym tego słowa znaczeniu, jest rządem *de facto*. Co szczególnie istotne, tak zwany rząd *de jure*, nie będący jednocześnie *de facto*, nie jest w ogóle żadnym rządem” (ibidem, s. 374).

pełnie opacznie. Fakt istnienia osoby, wobec której obywatele wykazują, używając terminologii Austina, „zwyczajowe posłuszeństwo”, dowodzi jedynie, że „możemy nazwać tę osobę lub osoby suwerenem, jeśli tak nam się podoba, lecz nie możemy jej lub im przypisać właściwej zdolności powodowania działań i zaniechań”<sup>84</sup>. Określenie jej lub ich suwerenem znajduje swe uzasadnienie jedynie w aspekcie instytucjonalnym, w znaczeniu Rousseau’wskiej suwerenności *de jure*. Funkcjonowanie takiej instytucji zawsze zależy od woli powszechnej. To ona w ostatniej instancji decyduje o losach suwerenów instytucjonalnych: „można swobodnie stwierdzić, że rzekomy suweren – określona osoba lub osoby, które możemy wskazać i powiedzieć, że w nim lub w nich spoczywa ostateczna władza egzekwowania od ludu zwyczajowego posłuszeństwa – może sprawować swą władzę jedynie dzięki przyzwoleniu ludu. Przyzwolenia takiego nie można wszakże redukować do lęku odczuwanego przed suwerenem”<sup>85</sup>.

Powyższe tezy nie stosują się wyłącznie do ładu demokratycznego, w którym suweren *de jure* bezpośrednio czerpie legitymację od suwerena *de facto*, woli powszechnej. Nawet autorytarny władca, tak długo, jak jest zdolny egzekwować posłuszeństwo dla swych nakałów, świadomie lub nie, opiera się w swych rządach na przyzwoleniu woli ludu. Brak legitymacji ze strony poddanych zawsze skutkuje zmianą władzy. Nie musi następować ona natychmiastowo, niemniej jednak napięcie zrodzone z alienacji suwerena *de jure* wobec *volonté générale*, z przepaści dzielącej oczekiwania obywateli i literę prawa, musi zostać w końcu zażegnane – w ostateczności przez obywatelskie nieposłuszeństwo lub przewrót polityczny. „Jeśli rząd despotyczny wchodzi w notoryczny konflikt z niepisanim prawem wyrażającym wolę powszechną, zawsze oznacza to początek jego końca”<sup>86</sup>.

---

<sup>84</sup> T. H. Green, *Lectures on the Principles*, s. 68 (§ 84).

<sup>85</sup> *Ibidem*.

<sup>86</sup> *Ibidem*, s. 73 (§ 90); por. *ibidem*, s. 102–103 (§ 132). Weźmy za przykład, twierdził Green, carską Rosję. Ostateczne źródło legitymacji władzy spoczywało tam nie w ustawodawstwie czy carskich dekretach, lecz w obyczajach społeczności lokalnych. To one skłaniały ludność do uległości wobec władz, które z kolei sprzyjały kultywacji owej formy, jakże korzystnej z ich punktu widzenia, woli

Nie należy jednak Greenowskiej krytyki pozytywizmu rozumieć opacznie. Można bowiem z następujących przesłanek: 1) Austin upatrywał źródła prawa w decyzji osobowego suwerena; 2) według niego legitymacja prawodawstwa swe źródło czerpie z faktu posłuszeństwa wobec nakazów tak pojmowanego suwerena; 3) Green krytykuje owo stanowisko, twierdząc, że „nie siła, lecz wola jest podstawą państwa”<sup>87</sup>, a więc jeśli taki osobowy suweren jest w stanie egzekwować posłuszeństwo dla swych nakazów, to musi nimi wyrażać wolę powszechną – faktycznego suwerena<sup>88</sup>, wyciągnąć wniosek, że: 4) osobowy pozytywizm Austina został zastąpiony po prostu bezosobowym pozytywizmem Greena, zaś decyzja jednostki nakazem woli powszechnej. Nic bardziej błędnego. Odrzucenie pozytywizmu jest tu bezwarunkowe. Nie oznacza ono jednak przejścia na stanowisko opozycyjne – nowożytnego jusnaturalizmu.

Czy jest możliwe zajęcie stanowiska pośredniego? Czy nie trzeba zgodzić się z Leo Straussem, że „odrzucenie prawa naturalnego jest równoznaczne z przypisywaniem wszelkim prawom charakteru pozytywnego, a wiadomo, że w takim przypadku o prawie decyduje wyłącznie prawodawca”<sup>89</sup>? Pisma Greena dają dowody przeświadczenia o możliwości wypracowania koncepcji godzącej podstawowe założenia obydwu tych stanowisk. Autor *Umowy społecznej* nie mylił się, twierdząc, że sprawowanie władzy wymaga przyzwolenia obywateli. Austin miał z kolei rację, utrzymując, że można ją w pewnym sensie utożsamić z suwerennym rządem lub osobą panującą,

---

powszechnej (por. I. M. Greengarten, *Thomas Hill Green and the Development of Liberal-Democratic Thought*, University of Toronto Press, Toronto 1981, s. 53–55; M. Richter, *The Politics of Conscience*, s. 243–244). Przeciwnie czynili Olivier Cromwell i Sir Henry Vane, próbując radykalnie przekształcać brytyjskie życie polityczne i religijne, gdy świadomość społeczna nie była na to gotowa. Musieli ponieść za to stosowną karę (T. H. Green, *Four Lectures on the English Revolution*, w: idem, *Works of Thomas Hill Green*, Vol. 3, s. 346–347, 363–364).

<sup>87</sup> Idem, *Lectures on the Principles*, s. 89 (§ 113).

<sup>88</sup> J. H. Hallowell, *Main Currents in Modern Political Thought*, Henry Holt and Company, New York 1950, s. 279–280.

<sup>89</sup> L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, Instytut Naukowy PAX, Warszawa 1969, s. 10.



którym jest okazywane „zwyczajowe posłuszeństwo”<sup>90</sup>. Jak możliwe jest złączenie obu tych perspektyw? Oto przedmiot kolejnego podrozdziału.

### *Między Jeanem Jacques'em Rousseau a Johnem Austinem*

Powiedzieliśmy już, że Austin wspierał swą argumentację na dwóch założeniach: po pierwsze, suwerenność można przypisać „jedynie określonej osobie lub osobom”, po drugie zaś, „esencja suwerenności leży w zdolności takiej osoby lub grupy osób do wywierania nieograniczonego przymusu na inne podmioty w celu skłonienia ich do działania zgodnego z wolą tejże osoby lub grupy osób”<sup>91</sup>. Żadnej z nich nie zaakceptowałby Rousseau, którego zdaniem wola powszechna jest nieredukowalna do woli którejkolwiek osoby. Jednak zarówno Rousseau, jak i Austin, mieli częściowo rację, choć dotychczasowe interpretacje ich teorii są, zdaniem Greena, absolutnie nie do przyjęcia.

Rousseau słusznie wskazywał, że źródło legitymizacji tkwi w obywatelach. Austin zaś nie mylił się, twierdząc, że władzę zawsze ucieleśniają jednostki bądź grupy ludzi. Obaj popełnili jednak zasadnicze błędy. Z jednej strony, fałszywa jest przesłanka pozytywistów, wedle której źródeł suwerenności można upatrywać wyłącznie w nakazach konkretnej osoby lub instytucji. Każda decyzja, aby mieć rzeczywistą moc sprawczą, musi opierać się na „zwyczajowym posłuszeństwie” ludu. Tutaj Green zgadzał się z Austinem<sup>92</sup>. Błąd tego ostatniego polegał jednak na niewystarczającej docieklivości źró-

<sup>90</sup> Por. H. D. Lewis, „*Self-Satisfaction*” and the „*True Good*” in *Green's Moral Theory*, „Aristotelian Society Proceedings. New Series” 1941–1942, Vol. 42, s. 114; W. M. McGovern, *From Luther to Hitler. The History of Fascist-Nazi Political Philosophy*, Houghton Mifflin Company, New York 1941, s. 170–171.

<sup>91</sup> T. H. Green, *Lectures on the Principles*, s. 67 (§ 83).

<sup>92</sup> Jak słusznie zauważa Bogdan Szlachta, „nawiązując do ustaleń Johna Austina, Green twierdził, że zwyczajowego posłuszeństwa, przez które wspólnota ustanawia swojego zwierzchnika, nie można objaśniać odwołując się jedynie do siły władcy, który – nawet działając despotycznie – nie jest w stanie dostatecznie długo wymuszać posłuszeństwa. Zwyczajowe posłuszeństwo oprócz należy na woli powszechniej” (B. Szlachta, *W stronę „Nowego Liberalizmu”. Szkice o doktrynie politycznej Thomasa Hill Greena*, „Historyka” 2000, t. 30, s. 118).

dół owego posłuszeństwa. Gdyby Austin nie zatrzymał się na analizie suwerenności *de jure*, dostrzegłby zapewne, że gdyby tylko posłuszeństwo było wymuszone, zaś przestrzeganie prawa bazowało wyłącznie na strachu, suweren nie utrzymałby długo swej władzy<sup>93</sup>.

Błędne jest także stanowisko Rousseau, który w swych dezyderatach posunął się zbyt daleko. Treść *Umowy społecznej* implikuje bowiem niemożliwość przypisania suwerenności narodom rządzonym niedemokratycznie, a nawet tym funkcjonującym według systemu demokracji przedstawicielskiej. Przyjęcie takich obwarowań czyni z koncepcji woli powszechnej relikw przeszłości, narzędzie utopijnej, jakobińsko-rewolucyjnej wizji ładu politycznego, bezużytecznej dla współczesnej teorii państwa i prawa<sup>94</sup>. A przecież suwerenność, twierdził Green, nie musi bazować na świadomych, racjonalnych opiniach obywateli wyrażanych z pomocą demokracji pośredniej. Więcej nawet, w ogóle nie musi ona realizować się w głosowaniu. Green był bardziej konsekwentny niż Rousseau w uznaniu, że wola powszechna jest niezniszczalna, „zawsze stała, niezmienna i czysta”<sup>95</sup>. Nie stawia ona żadnych warunków instytucjonalnych. Zawsze funduje ład publiczny.

Rousseau'wska koncepcja *volonté générale* wymaga co najmniej dwóch istotnych modyfikacji. Po pierwsze, rządy woli powszechnej nie potrzebują systemu demokratycznego. Jako wykładnia społecznych przekonań w kwestii słusznego ułożenia ładu publicznego zawsze stanowi ona źródło jego legitymacji. Po drugie, jako zespół spo-

---

<sup>93</sup> „Pewne jest, że zwyczajowe podporządkowanie wsparte na strachu [przed karą] nie mógłby stanowić podstawy społeczeństwa politycznego bądź wolnego; do tego nie potrzeba, aby każdy podmiot praw uczestniczył w ich uchwalaniu, mniej jeszcze zaś, by godził się na stosowanie ich w jego przypadku, ale by reprezentowało ono ideę dobra wspólnego, które każdy z obywateli może uczynić swym własnym, jeśli tylko jest osobą racjonalną lub zdolną posiadać jakąkolwiek koncepcję dobra wspólnego” (T. H. Green, *Lectures on the Principles*, s. 93 (§ 118)). Pogląd ten podzielał później także Bernard Bosanquet (B. Bosanquet, *Individual and Social Reform*, w: idem, *Essays and Addresses*, Swan Sonnenschein & Co., London 1899, s. 25).

<sup>94</sup> N. Pant, *Political Authority and Individual Liberty in Rousseau and Green: An Autopsy*, „Journal of Political Studies” 1974, Vol. 7, s. 74.

<sup>95</sup> J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, IV, II, s. 82.

łecznych „nadziei i lęków” oraz wynikający z niego system wartości i oczekiwań obywateli względem przedstawicieli władzy, nie musi ona przybierać postaci zwerbalizowanych dezyderatów, znajdować ujścia w manifestach czy programach politycznych. Akceptacja ustroju przejawia się w konformizmie wobec nakazów władcy lub rządu, dezaprobatą zaś w aktach nieposłuszeństwa obywatelskiego.

### *Między pozytywizmem a jusnaturalizmem*

Przytoczona wcześniej Greenowska krytyka koncepcji jusnaturalnych uwydatniła błędy myślicieli nowożytnych, niedostrzegających przepaści dzielącej „jest” od „powinno być”. Przypisywali oni jednostkom prawa z racji samej ich przynależności do rodzaju ludzkiego, podczas gdy

[...] istnieje system praw i obowiązków, który POWINIEN BYĆ prawnie ugruntowany [...] i który, zgodnie z właściwym znaczeniem tego słowa, można określić mianem „naturalnego”, nie w tym znaczeniu, które sugeruje, że system taki kiedyś istniał lub że w ogóle mógłby istnieć bez przymusu wobec jednostek, ale „naturalny”, gdyż niezbędny dla osiągnięcia celu, którego realizacja stanowi powołanie ludzkości<sup>96</sup>.

Właściwa teoria prawa naturalnego „nie jest badaniem procesu, w którego efekcie powstało aktualnie obowiązujące prawodawstwo; nie jest też dociekaniem, na ile koresponduje ono z i na ile wpływa z pewnych praw oryginalnych czy naturalnych”<sup>97</sup>. Prawo nie może być uzasadnione genetycznie, a jedynie teleologicznie. Po pierwsze, nie przeszłość, lecz przyszłość, po drugie zaś, nie abstrakcyjnej ludzkości, ale członków konkretnych wspólnot stanowi ostateczne kryterium jego oceny. W przypadku pism idealistów przyszłość ta rysowała się jako naznaczona rozległą reformą moralną i instytucjonalną.

Taka definicja prawa naturalnego skłania do pytania o możliwość waloryzacji poszczególnych systemów prawodawczych wedle

---

<sup>96</sup> T. H. Green, *Lectures on the Principles*, s. 17 (§ 9); por. ibidem, s. 22–23 (§ 20); P. P. Nicholson, *The Political Philosophy*, s. 93; A. D. Lindsay, *T. H. Green and the Idealists*, s. 160–162.

<sup>97</sup> T. H. Green, *Lectures on the Principles*, s. 22 (§ 19).

stopnia zgodności z nim. Czy można jedno z nich uznać za wyływające z natury ludzkiej, inne zaś za jej przeciwne? Czy można podpieierać się prawem naturalnym, broniąc jakiegoś typu prawodawstwa? Otóż można. Nie należy jednak powoływać się przy tym na inherentne ludziom własności, ale na cel ich egzystencji. Stąd też za zgodne z *jus naturae* można uznać wyłącznie ustawy sprzyjające realizacji ludzkiego *telos*, doskonałości moralnej. Czy jednak wszystkie na właściwy sobie sposób nie wypełniają owej misji? Przecież o każdej można powiedzieć, że wnosi swój wkład w rozwój moralny wspólnoty. Wszystkie odgrywają w końcu rolę albo „zabezpieczenia” osiągnięć moralnych wspólnoty, albo przeszkody wymagającej aktywizacji postaw obywatelskich<sup>98</sup>. To prawda, stąd też źródeł waloryzacji prawodawstwa Green upatrywał nie tylko w jego celu, ale też w tempie jego realizacji. Przecież jedne ustawy mogą ów proces przyspieszać, inne zaś spowalniać. Oto przyczyna Greenowskiej apoteozy prawodawstwa socjalnego. Zmierzająca do realizacji nakazów wolności pozytywnej polityka interwencjonistyczna efektywniej przyczynia się do rozwoju moralnego obywateli niż liberalny leseferyzm. Ten ostatni hamuje proces doskonalenia znacznej części społeczności, niezdolnej zabezpieczyć swego bytu, a więc sprowadzonej do roli zwierząt walczących codziennie o przetrwanie. Tylko rozbudowany system socjalny pozwala zachować i doskonalić swe człowieczeństwo. Tylko takie prawodawstwo można uznać za zgodne z *jus naturae*.

### ...system idei (Bernard Bosanquet)

Z omawianych tu myślicieli pisma Bosanqueta stawiają względnie najmniej opór przy próbach dookreślenia prezentowanej w nich koncepcji woli powszechnej:

[...] wolę powszechną którejkolwiek ze wspólnot możemy definiować jako cały funkcjonujący system idei dominujących, określający miejsca i funkcje jego członków oraz wspólnoty jako całości pośród innych wspólnot<sup>99</sup>.

<sup>98</sup> Ibidem, s. 70 (§ 87).

<sup>99</sup> B. Bosanquet, *The Reality*, s. 325.

[...] sama wola powszechna stanowi nagromadzenie indywidualnych umysłów rozpatrywanych jako jeden, funkcjonujący system, którego części korespondują ze sobą, przesądzając tym samym o sposobie egzystencji każdej z nich<sup>100</sup>.

Bosanquetowska wola powszechna ma charakter uporządkowany strukturalnie, przybiera postać „systemu idei dominujących”, „nagromadzenia indywidualnych umysłów”. Systemowość tych układów wyraża się w skoordynowaniu ich elementów. Wola powszechna wyznacza miejsca i funkcje jednostek w infrastrukturze społecznej oraz determinuje relację wspólnoty do pozostałych zbiorowości. Tylko przez uczestnictwo we wspólnocie, a ściślej – przez wypełnianie obowiązków przypisanych zajmowanej pozycji społecznej, jednostki mogą realizować swe „wole prawdziwe”.

Tak oto wola powszechna jest jedynie w części samoświadoma, jeśli zaś podejmie się trud wyłożenia jej formuł w sądach, stanie się omylna. Przestanie być faktem, stając się zaledwie jego interpretacją<sup>101</sup>.

Wola powszechna jest procesem bezustannie wyłaniającym się ze sfery względnej nieświadomości do sfery świadomości refleksyjnej<sup>102</sup>.

Indywidua nigdy nie są w pełni świadome jej charakteru, stąd też próby jej opisanie są skazane na porażkę. Mimo to bezustannie przenika ona także do „świadomości refleksyjnej”, stanowiąc jej element konstytutywny.

Tłum, gdy działa na przykład pod wpływem uczucia złości lub chciwości. Jest to irracjonalna forma woli powszechnej, podobna emocjonalnym wybuchom woli indywidualnej; tej wcześniejszej można przypisać powszechność, jeśli tylko wspiera się na obecności tego samego uczucia we wszystkich umysłach na raz<sup>103</sup>.

---

<sup>100</sup> Ibidem.

<sup>101</sup> Ibidem, s. 329.

<sup>102</sup> Ibidem, s. 331.

<sup>103</sup> Ibidem, s. 324.

Proces, w efekcie którego wola powszechna się wyłania, „nie jest z istoty swej ani sztuczny, ani sentymentalny. Jest za to zasadniczo logiczny”<sup>104</sup>.

Odpowiedź daje, jak sądzę, koncepcja woli powszechnej zakładająca istnienie rzeczywistej wspólnoty, w której naturze leży identyczność umysłu i uczucia. Nie sposób inaczej wytłumaczyć możliwości zgody wolnego człowieka na przymus, a tym bardziej wyjścia mu spotkanie<sup>105</sup>.

Wola powszechna może więc przybrać postać zarówno racjonalną, jak i irracjonalną. Nie przynależy wyłącznie zbiorowościom o ściśle określonych celach istnienia. Można przypisać ją także tłumowi zjednoczonemu złością lub chciwością, o ile motywy te goszczą w sercach i umysłach wszystkich jego członków. Będzie ona jednak wówczas irracjonalna, zaś aby na jej gruncie mogła zrodzić się wspólnota, u jej podstaw nie mogą spoczywać czynniki „sztuczne ani sentymentalne”, ale racjonalne<sup>106</sup> i logiczne<sup>107</sup>.

<sup>104</sup> Ibidem, s. 327; por. B. Bosanquet, *The Philosophical Theory*, s. 172.

<sup>105</sup> Idem, *The Function of the State in Promoting the Unity of Mankind*, w: idem, *Social and International Ideals. Being Studies in Patriotism*, Books for Libraries Press, Inc., New York 1967, s. 271.

<sup>106</sup> Temu stwierdzeniu szczególnie oponował Maurice Ginsberg (M. Ginsberg, *Is There a General Will?*, „Proceedings of Aristotelian Society” 1920, Vol. 20, s. 98–99), zgodnie z psychoanalitycznym duchem swych czasów twierdząc, że rola czynników racjonalnych w życiu jednostek i społeczeństw nie może być przeceniana w obliczu natłoku nieświadomych motywów ich postępowania. Przyjęcie zasadniczo racjonalnego charakteru instytucji społecznych klóci się z rzeczywistym irracjonalizmem jednostek, tym bardziej jeśli jak czynił to Bosanquet, przyrównuje się społeczeństwo i państwo do umysłu. Sam Ginsberg utrzymywał, że system społecznych instytucji czy też wola powszechna wspólnoty nie wyczerpują treści umysłu jednostki, więc ich utożsamienie musi zakładać uproszczony obraz umysłowości indywidualów, których pragnienia wybiegają dalece poza to, co społeczne i racjonalne (ibidem, s. 106–108, 110–112). Zbliżony zarzut wystosował też Charlie Dunbar Broad, który w głośnej polemice z Bosanquetem stwierdził m.in., że to, co wspólne osobom cechującym się tą samą wolą powszechną, a więc założone cele społeczne, stanowi jedynie niewielką część ich osobowości. Tym samym sprowadzenie woli powszechnej do „woli prawdziwej”, co czynił Bosanquet, jest dowodem spłylenia ludzkiej psychiki (C. D. Broad, *The Notion of General Will*, „Mind” 1919, Vol. 28, s. 503).

<sup>107</sup> Por. B. Bosanquet, *Liberty and Legislation*, w: idem, *Civilization of Christendom*, Macmillan & Co., New York 1893, s. 368–374.

Całkowite zrozumienie życia zbiorowego zawsze będzie wymagało przyrównania jego strony wewnętrznej i duchowej do czegoś takiego, jak wola powszechna, zaś jej formy zewnętrznej i widzialnej do kompleksu instytucji, zestawienia jego strony zewnętrznej i wewnętrznej w sposób oddający prawdziwą naturę relacji łączących je ze sobą i z całością społeczną<sup>108</sup>.

[...] kompletna, rozumna koncepcja państwa doskonałego, spójna i pozbawiona sprzeczności, oznaczałaby ideę pełnej realizacji ludzkiego potencjału, bez jakichkolwiek elementów zbędnych czy niedoskonałości. Jest to niemożliwe z racji stopniowej natury procesu, w którym wyłania się dla nas cel ludzkiego żywota, natura dobra. Prawdziwa wola, reprezentowana przez państwo, jest jedynie jego częściowym ucieleśnieniem<sup>109</sup>.

Jak wola powszechna stanowi zasadę przenikającą życie społeczności „od wewnątrz”, tak „na zewnątrz” jej odpowiednikiem jest zespół instytucji życia społeczno-politycznego. Są to w końcu dwa aspekty tego samego zjawiska albo, ściślej rzecz biorąc, to samo zjawisko postrzegane raz jako „wewnętrzne” życie społeczności, drugi raz jako jej życie „zewnętrzne”. Jako „wola prawdziwa”, wola powszechna stanowi „częściowe ucieleśnienie” ideału doskonałości ludzkiej. Jako „wola idealna”, właściwa państwu idealnemu, jednym z nieodłącznych sobie elementów czyniłaby wizję osobowości rozwiniętej perfekcyjnie. Na wolę powszechną składa się bowiem ideał natury ludzkiej właściwy danemu etapowi procesu „wyłaniania się celu ludzkiego życia”.

System społeczny, w którym przyszło nam żyć [...] reprezentuje wolę powszechną i wyższe Ja jako całość właściwą pewnej wspólnotie [...], zaś czynić to może jedynie, gdy owa reprezentacja zyska uznanie<sup>110</sup>.

[...] administracyjny wyraz woli powszechnnej niekoniecznie musi być sztywno przypisany do ciał obieralnych *ad hoc*, lecz przybrać może

<sup>108</sup> Idem, *Introduction to the Second Edition*, w: idem, *The Philosophical Theory*, s. XXXI.

<sup>109</sup> Idem, *The Philosophical Theory*, s. 141.

<sup>110</sup> Ibidem, s. 186.

jakąkolwiek sprawną i poręczną postać, nie kłócąc się z teorią samorządu demokratycznego<sup>111</sup>.

System społeczny odzwierciedla wolę powszechną, zaś owa reprezentacja musi zyskać uznanie. Aby instytucje wspólnoty mogły funkcjonować bez przeszkód, potrzeba zgody osób im podlegających. Nie musi ona przybierać postaci demokratycznego głosowania, gdzie obywatele wyrażają swą opinię przez „ciała obieralne *ad hoc*”. Instytucje mogą równie dobrze ucieleśniać wolę powszechną z pominięciem odwołań do *vox populi*.

### *Interpretacje*

Na podstawie przytoczonych powyżej fragmentów, Bosanquetowskiej wizji woli powszechnej można przypisać następujące określenia: 1) ma ona charakter systemowy; 2) składają się na nią „idee dominujące”; 3) jest powiązana z pozycjami i rolami przypisywanymi społecznie oraz wynikającymi z nich uprawnieniami i obowiązkami; 4) jednostki są jej nieświadome; 5) wyłania się w sposób racjonalny i logiczny; 6) jej „zewnątrzny” przejaw stanowi zespół instytucji życia społeczno-politycznego; 7) jej elementem konstytutywnym jest ideał życia doskonałego. Taka enumeracja atrybutów w dalszym ciągu pozostawia wiele wątpliwości. Mogą nasuwać się zwłaszcza analogie z różnorako pojmowaną opinią publiczną. Bosanquet przestrzegał jednak przed fałszywymi ścieżkami interpretacyjnymi, zapobiegawczo wyróżniając trzy takie potencjalne błędy utożsamienia woli powszechnej z:

1. Jakąkolwiek decyzją członków wspólnoty – jest to, zdaniem Bosanqueta, popełniony wcześniej przez Rousseau błąd zrównania woli powszechnej z wolą wszystkich, interesu wspólnoty z interesem jednostek, a więc faktycznej redukcji kategorii pierwszej do drugiej. Decyzje można rozpatrywać wyłącznie jako „wyraz lub konsekwencję woli powszechnej”<sup>112</sup>. Sama *general will* to system idei w bezu-

---

<sup>111</sup> B. Bosanquet, *Introduction to the Second Edition*, s. XXX.

<sup>112</sup> Idem, *The Reality*, s. 325.



stannym ruchu<sup>113</sup>, nie sposób utożsamić jej z którymkolwiek z jego momentów: „żadne głosowanie nie może zagwarantować [...] ekspresji [woli powszechnej – J. G.], gdyż nie przyjmuje ona formy, którą można by oddać poprzez głosowanie”<sup>114</sup>.

2. Opinią publiczną – wola powszechna nade wszystko wspiera się na czynnikach, których jednostki nie są świadome<sup>115</sup>; „może ona zawierać aktualne poglądy lub ich część, lecz z pewnością zawiera też znacznie więcej, ponieważ idee dominujące wolę nie zawsze ujawniają się w refleksji lub przynajmniej nie w takim stopniu doniosłości, jaki rzeczywistość mają w życiu; wola powszechna to bardziej system woli, niż przemyśleń, i przejawia się tyle w działaniach, co w dyskusjach”<sup>116</sup>. Są przynajmniej dwa powody uznania niestosowności zrównania opinii publicznej z wolą powszechną: po pierwsze, skoro „nigdy nie jesteśmy w pełni świadomi nawet naszych własnych idei praktycznych”<sup>117</sup>, niemożliwe, byśmy pojęli wielość owych idei funkcjonujących we wspólnocie: „pozostajemy nieświadomi zarówno bieżących wpływów, którym ulega nasza wola, jak i jej ogra-

---

<sup>113</sup> Por. B. Pfannenstill, *Bernard Bosanquet's Philosophy of the State*, s. 235–236.

<sup>114</sup> B. Bosanquet, *The Reality*, s. 325.

<sup>115</sup> Teza ta stanowiła cel ataku Williama McDougalla zarzucającego Bosanquetowi, że choć słusznie dokonał on porównania społeczeństwa do umysłu, to jednak musiał mieć na myśli umysł zwierzęcia – mniej skomplikowany i, przede wszystkim, pozbawiony samoświadomości. Wspólnota ludzka, jeśli doszukiwać się w jej działaniach jakichkolwiek przejawów woli powszechnej czy umysłu zbiorowego, cechuje się świadomością celów, do których realizacji jednostki zmierzają (W. McDougall, *The Group Mind. A Sketch of the Principles of Collective Psychology With Some Attempt to Apply Them to the Interpretation of National Life and Character*, Cambridge University Press, Cambridge 1920, s. 156). Nie znaczy to, że analizy Bosanqueta były pozbawione wszelkiej wartości. Po prostu nie uwydatnił on wystarczająco kluczowego czynnika społecznej egzystencji – samoświadomości indywidualów i wspólnoty. Bosanquetowskie ujęcie jedności organizmu społecznego „jest charakterystyczne dla wszystkich organizmów zwierzęcych; i choć umysł [ludzki] osiąga ten poziom jedności, to cechuje go również, w stopniu właściwym dla rozwoju jego samoświadomości, wyższy rodzaj jedności, jedność nowego i wyjątkowego typu: gdzie całość (lub jaźń) obecna jest, wyraźnie czy też niewyraźnie, w świadomości” (ibidem, s. 157).

<sup>116</sup> B. Bosanquet, *The Reality*, s. 326; por. idem, *The Philosophical Theory*, s. 266–267.

<sup>117</sup> Idem, *The Reality*, s. 328.

niczeń”<sup>118</sup>; po drugie, nikt nie jest w stanie objąć umysłem pełni systemu społecznego, „nawet największy mąż stanu czy filozof historii nie pojmie, nawet w teorii, a już z pewnością nie jako przedmiot praktyki, kierunku, w którym zmierza jego wspólnota”<sup>119</sup>. Poszukiwanie śladów odcisniętych przez wolę powszechną na opinii publicznej zakłada taką możliwość.

3. „Rzeczywistą tendencją we wszystkim, co czynią członkowie wspólnoty” – „choć – twierdzi Bosanquet – dużo bardziej przypomina [ona] właśnie to, niż wynik głosowania czy zespół opinii”<sup>120</sup>; wolę powszechną można by utożsamić z taką tendencją, gdyby pojęcie to odsyłało jedynie do idei funkcjonujących w danej społeczności, nie zaś również do kwestii innych, niepowiązanych bezpośrednio z ideałem życia doskonałego<sup>121</sup>.

Takie negatywne określenia pozwalają co prawda uniknąć błędów interpretacyjnych, mogą jednak stanowić dopiero wstępny etap na drodze do zrozumienia istoty woli powszechnej. Trzeba jeszcze sprecyzować jej relację do idei dominujących, państwa oraz moralności. Szczególne znaczenie będą tu mieć więzy łączące ją z pierwszą z tych kategorii – tak często pojawiającą się w omawianym tu kontekście, a jednocześnie tak mglistą i niejednoznaczną na pierwszy rzut oka.

---

<sup>118</sup> Ibidem.

<sup>119</sup> Ibidem; por. B. Bosanquet, *The Principle of Individuality and Value*, Macmillan & Co., London 1912, s. 3.

<sup>120</sup> Idem, *The Reality*, s. 326.

<sup>121</sup> Pfannenstill stwierdzał, że takie określenie woli powszechnej nasuwa analogie z koncepcją ducha (*Geist*) rozwijaną przez niemieckich socjologów – Wenera Sombarta, Maxa Schelera, Maxa Webera i Othmara Spanna lub „idea” niemieckich neoheglistów – Juliusa Bindera, Martina Bussego i Karla Larenza (B. Pfannenstill, *Bernard Bosanquet's Philosophy of the State*, s. 236). Sam Bosanquet otwarcie uznawał swój dług wobec m.in. Gustave’a Le Bona, Émile’a Durkheima, Gabriela Tarde’a (B. Bosanquet, *The Philosophical Theory*, s. 39–44; por. D. Boucher, A. Vincent, *British Idealism and Political Theory*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2000, s. 103–113), co miało stanowić później jeden z punktów zapalnych w stosunkach z Sidneyem i Beatrice Webbami, w swych analizach społecznych dużo bardziej ceniącymi perspektywę pozytywistyczną i ewolucjonistyczną, w szczególności zaś czerpiącymi z myśli Herberta Spencera i Auguste’a Comte’a (ibidem, s. 92–94).

Jak rozumieć pojęcie idei dominujących? Ich przykładów można podać wiele, poczynając od tych ogólnych i abstrakcyjnych, jak idee równości, wolności, podporządkowania, zależności, aż po szczegółowe, precyzyjnie wyznaczające miejsca zajmowane przez członków społeczności, jak idea ojcostwa, macierzyństwa, synostwa, obywatelstwa itd. Istnienie społeczeństwa opiera się na wypełnianiu przez jego członków funkcji wytyczanych takimi właśnie ideami. Ich zbiór jest już zawsze jakoś uporządkowany. Wymaga tego niezakłócone funkcjonowanie wspólnoty. Konieczne jest, dla przykładu, by idea siostrzeństwa nie kłóciła się z ideą obywatelstwa (zob. *Antygona* Sofoklesa). Idee dominujące to te nacechowane „wydajnością logiczną”<sup>122</sup>, wyjątkową zdolnością harmonizacji systemu. W społeczeństwach liberalnych taką harmonizującą rolę można przypisać idei wolności<sup>123</sup>, we wspólnotach antycznej Grecji mogła to być idea specyficznie rozumianej *polis*.

Niektórzy badacze w tak sformułowanej koncepcji upatrywali dowodu konserwatyizmu Bosanqueta<sup>124</sup>. Stabilne funkcjonowanie wspólnoty musi bowiem opierać się jego zdaniem na poszanowaniu jej tradycji, zaś sam system idei nie powinien nosić znamion filozoficznej abstrakcji nieznajdującej oparcia w praktyce społecznej. Zwłaszcza idee dominujące, jeśli mają porządkować cały system, muszą bazować na historycznym doświadczeniu wspólnoty.

<sup>122</sup> B. Bosanquet, *The Reality*, s. 323.

<sup>123</sup> Bernard Mayo w swych analizach woli powszechnej zastosowanych do współczesnego społeczeństwa amerykańskiego uotożsamił ją z „amerykańskim stylem życia” (B. Mayo, *Is there a case for general will?*, w: *Philosophy, Politics and Society. First Series*, ed. P. Laslett, Macmillan, New York 1956, s. 92–97).

<sup>124</sup> Polemizując z zarzutami Leonarda Hobhouse’a wobec filozofii Bosanqueta, Alfred Edward Taylor zwracał uwagę także na jej postępowy i mimo wszystko także indywidualistyczny, nie zaś jedynie konserwatywny i kolektywistyczny, charakter (A. E. Taylor, *Critical Notice of Hobhouse’s Metaphysical Theory of the State*, „Mind” 1920, Vol. 29, s. 96–99). Na indywidualistyczny wymiar filozofii Bosanqueta zwracał uwagę także jeden z najgorliwszych jego obrońców – Muirhead (J. H. Muirhead, *Recent Criticism of the Idealist Theory of the General Will (II.)*, s. 238–239) oraz Frederick Philip Harris, który jednak nie dostrzegł podobnych tendencji u Bradleya, jego zdaniem niemal programowego konserwatysty (F. P. Harris, *The Neo-Idealist Political*, s. 20–31).

Idee nie biorą się znikąd; stanowią one wewnątrz odzwierciedlające działania i rzeczywiste uwarunkowania kształtujące zewnętrznie. A zatem życie członków danej wspólnoty zakłada istnienie pewnego powszechnego elementu w ich ideach, nie tyle w sposobie pojmowania siebie, który bez wątpienia sam również jest ważny, ale raczej w ideach dominujących lub porządkujących, rządzących ich umysłami<sup>125</sup>.

Zmierzanie woli powszechnej do stanu wewnętrznej harmonii implikuje jej charakter logiczny<sup>126</sup>, względne uporządkowanie i zorientowanie na uporządkowanie zupełne. Stopień owego uporządkowania znajduje odzwierciedlenie w poziomie stabilności ładu publicznego<sup>127</sup>.

Także same umysły indywiduów, asymilując treści składające się na wolę powszechną, współtworzą system<sup>128</sup>. Choć większość obywateli nie rozważa celu istnienia swej społeczności, natury dobra wspólnego, sposobów jego realizacji, a nawet ról przypadających im w owym procesie, stanowią oni część „ogólnego planu”, mającego za główny cel realizację *bonum publicum*<sup>129</sup>. System ów tworzy się sa-

---

<sup>125</sup> B. Bosanquet, *The Reality*, s. 323–324.

<sup>126</sup> Pfannenstill wyróżnił trzy aspekty Bosanquetowskiej woli powszechnej: psychologiczny, logiczny i etyczny (B. Pfannenstill, *Bernard Bosanquet's Philosophy of the State*, s. 214–259). Pierwszy wiąże się z praktycznym, codziennym jej funkcjonowaniem, a więc sposobem, w jaki umożliwia ona i porządkuje życie społeczne. Drugi jest związany z jej logiczną naturą, stałą i niezależną od zakłóceń i konfliktów nieodłącznych egzystencji zbiorowej. Trzeci odnosi się do celu życia społecznego, założonego w woli powszechnej i dzięki niej urzeczywistnianego – realizacji „życia doskonałego” obywateli. Pfannenstill słusznie zauważył, że w myśli Bosanqueta fundamentalną rolę odgrywa aspekt drugi, logiczny i metafizyczny, stanowiący *raison d'être* dwóch pozostałych. Choć taki podział aspektów woli powszechnej niesie ze sobą duży walor eksplanacyjny, przydając wywodowi przejrzystości, nie jest używany przez samego Bosanqueta. Obraliśmy tu inną drogę, a mianowicie jednoczesnego ujęcia wszystkich tych aspektów, co dużo lepiej oddaje całościowy charakter myśli Bosanqueta, gdzie wola powszechna jest pojęciem pełniącym co prawda wiele funkcji, ale przy tym zasadniczo spójnym wewnątrz.

<sup>127</sup> B. Bosanquet, *The Reality*, s. 327.

<sup>128</sup> M. C. Carroll, *The Principle of Individuality in the Metaphysics of Bernard Bosanquet*, „*Philosophical Review*” 1921, Vol. 30, s. 4–6.

<sup>129</sup> B. Bosanquet, *The Reality*, s. 320.

morzutnie<sup>130</sup>. Skoro nie sposób w pełni pojąć jego złożoności, jest także niemożliwe przewidywanie i planowanie jego rozwoju:

[...] jesteśmy dla struktur organizacji prawnych, politycznych i ekonomicznych tym, czym koralowce dla rafy. Wszystkie te rzeczy, włącznie z nauką, są z jednej strony owocem natury – co znaczy, że choć działają w oparciu o pewien uświadomiony cel, jego efekt zawsze stanowić będzie częśćka systemu znacznie przekraczającego czyjekolwiek założenia. By pojąć prawdziwy kierunek owego procesu, trzeba by poznać jego przyszłość<sup>131</sup>.

W jaki sposób kształtuje się ów system? Proces jego formowania przebiega dwutorowo. Z jednej strony podlega „praktycznej organizacji”, z drugiej zaś ulega „refleksyjnej dyskusji”. Praktyczna organizacja, nieświadomiony przez jednostki proces koordynacji idei, odgrywa tu rolę kluczową. W jej toku pojedyncze idee, zyskując uznanie społeczne, rewolucjonizują światopogląd wspólnoty. Bez dyskusji, w których uczestniczą zazwyczaj nieliczne jednostki, świadomość społeczna ulega dominacji niektórych idei, co skutkuje zmianami w hierarchiach wartości oraz redefinicją ideału życia doskonałego. „Tak oto każdy człowiek formowany jest w logiczną całość w dużo większym stopniu, niż sobie to uświadamia, zaś sporadyczne opinie przez niego wyrażane tak naprawdę nie oddają ani treści jego woli, ani też procesu, w którym została ona uformowana”<sup>132</sup>.

Drugiemu sposobowi formowania woli powszechnej Bosanquet przypisywał mniejsze znaczenie. Zachodzi on dzięki „praktycznej organizacji”, bazując na jej efektach, polega zaś na „refleksyjnej dyskusji” znaczenia idei. W porównaniu z poprzednim, „powinien on

<sup>130</sup> Stwierdzeniu temu oponował m.in. Lindsay, którego zdaniem harmonijna egzystencja wspólnoty nigdy nie jest efektem spontanicznej działalności obywateli, ale wnikliwych analiz życia społecznego odsłaniających mechanizmy jego funkcjonowania (A. D. Lindsay, *Bosanquet's Theory of the General Will*, „Proceedings of Aristotelian Society” 1928, Vol. 8, s. 42–43). Założenie Bosanqueta o samorzutnym charakterze ładu musi skutkować odjęciem należytej wartości wszelkim wysiłkom reformatorskim.

<sup>131</sup> B. Bosanquet, *The Reality*, s. 328–329; por. ibidem, s. 329–330.

<sup>132</sup> Ibidem, s. 330.

być tym samym, tyle że w formie refleksyjnej”<sup>133</sup>. Gdy jednostki dostrzegają sprzeczności pomiędzy funkcjonującymi we wspólnocie ideami, podejmują świadomą próbę ich redefinicji tak, aby ich system znów stanowił względnie harmonijną całość.

Każda ze wspólnot ma tylko sobie właściwy system idei, zakładający specyficzne cele i sposoby ich realizacji (pod postacią funkcji przypisywanych jej członkom). Zgadzając się ze wstępem do angielskiego przekładu pracy Ottona Friedricha von Gierkego *Political Theories of the Middle Age*<sup>134</sup> (autorstwa Fredericka Williama Maitlanda), stwierdzał Bosanquet, że „prawdziwa lub powszechna wola obecna jest we właściwym sobie stopniu w każdej grupie współpracujących ludzi. [...] Gdzie dwie lub więcej osób gromadzi się, zaś łączą ich wspólne doświadczenie i współpraca, tam obecna jest również *pro tanto* wola powszechna”<sup>135</sup>. Swoje wole mają zatem rodzina, organizacje towarzyskie, stowarzyszenia pracowników i pracodawców, partie polityczne itd. Każda z postaci życia zbiorowego jest wyposażona w system idei z tymi dominującymi na czele. Każda ma własny system wartości, dokonując stosownej specyfikacji funkcji pośród swych członków.

Skoro nieuniknione zdaje się współwystępowanie wielu woli powszechnych w jednym organizmie społecznym, nasuwa się pytanie o możliwość ich kolizji. Bosanquet wieścił nawet jej nieuchronność, stanowiącą pokłosie przeformułowań woli powszechnej najobszerniejszej wspólnoty – państwa. Wspólnoty, w których uczestniczymy, są „jak pudełka schowane jedno w drugim”<sup>136</sup>. Konflikty pomiędzy nimi są rozstrzygane na podstawie idei dominujących najogólniejszej, państwowej *general will*. Gdy dochodzi do konfliktu społecznych wyobrażeń obowiązków rodzica i pracownika, przyjmującego postać, dajmy na to, zagadnienia długości trwania urlopów macierzyńskich lub gwarancji zatrudnienia kobiet powracających z takiego urlopu, zderzenie woli powszechnej rodziny (gdzie ideą dominu-

<sup>133</sup> Ibidem, s. 329.

<sup>134</sup> O. F. von Gierke, *Political Theories of the Middle Age*, transl. F. W. Maitland, Cambridge University Press, Cambridge 1913.

<sup>135</sup> B. Bosanquet, *Introduction to the Second Edition*, s. XXIX.

<sup>136</sup> Idem, *The Reality*, s. 330.

jącą może być dobro potomstwa) z wolą powszechną zakładu pracy (gdzie ową ideą może być rentowność produkcji) zostanie rozstrzygnięte na poziomie krajowym. Wówczas to, w zależności od tego, czy zgodnie z ideą dominującą państwa pierwszeństwo ma wolność działalności gospodarczej, czy zrównoważony rozwój społeczny, spór zostaje rozstrzygnięty na korzyść jednej bądź drugiej strony. Podobne konflikty powstają, gdy zmiana któregoś z ideałów społecznych wymusza dostosowanie innych.

Wola powszechna pojmowana jako „wewnętrzne” życie wspólnoty, bezpośrednio warunkuje jej egzystencję „zewnątrzną” pod postacią zbioru instytucji publicznych. System idei z konieczności zawiera w sobie bowiem ideę „życia doskonałego”, której realizacja stanowi nieodmienny cel działań jednostek. Oczekują one w tym zakresie wsparcia ze strony instytucji. Gdy zmianie ulega treść owej idei, efektem zawsze jest oczekiwanie reformy relacji międzyludzkich mających służyć jej realizacji, na przykład instytucji małżeństwa, uregulowań działalności handlowej czy partycypacji politycznej. Stąd też tak duża rola przypisywana przez Bosanqueta uznaniu społecznemu. Instytucje ostatecznie czerpią przecież legitymację z przyzwolenia obywateli<sup>137</sup>. Może ono przybrać postać „cichą”<sup>138</sup>, gdyż legitymacja nie wymaga osądu obywatelskiego<sup>139</sup>. Także władze niedemokratyczne, jak długo organizują przestrzeń publiczną w zgodzie z ideą „życia doskonałego” i pozostałymi ideami domiującymi, tak długo będą cieszyć się uznaniem swych obywateli.

---

<sup>137</sup> To jeden z głównych argumentów przeciw zarzutowi politycznego absolutyzmu Bosanqueta. Szczególną wagę przypisuje mu William Sweet, doszukujący się w owej koncepcji uznania dowodu liberalizmu autora *The Philosophical Theory* (W. Sweet, *Idealism and Rights. The Social Ontology of Human Rights in the Political Thought of Bernard Bosanquet*, University Press of America, Lanham—New York—London 1997).

<sup>138</sup> B. Bosanquet, *The Philosophical Theory*, s. 174.

<sup>139</sup> Idem, *Introduction to the Second Edition*, s. XXX.

## Dalsze losy idealistycznej koncepcji woli powszechnej

Dopełnienie obrazu miejsca zajmowanego przez kategorię *generall will* w myśli brytyjskiej wymaga ukazania jej dalszych losów. To, że wola powszechna konstytuuje trzon idealistycznych rozważań społeczno-politycznych, powinno być już teraz jasne. Nie zawsze wymieniana z nazwy, przenika przytłaczającą większość politycznych pism idealistów. Nie starczy tu niestety miejsca na ukazanie, w jaki sposób nawiązywali do niej tacy myśliciele, jak William Wallace, Henry Jones czy David George Ritchie. Zajmiemy się nimi nieco dalej, i to tylko skrótowo, przy okazji analiz idealistycznej teorii prawa. Teraz skupmy się na tych, którzy do koncepcji woli powszechnej nawiązywali w sposób świadomy, poświęcając jej znaczną część swej uwagi. Jak się okaże, głównymi bohaterami naszych rozważań będą nie tyle sami idealisci, co myśliciele, którzy na ich pismach się wzorowali lub z nimi polemizowali. Zaczniemy od polemik, skupiając się na szeroko swego czasu komentowanym sporze między Hobhouse'em i Bosanquetem, „sporze o metafizyczną teorię państwa”, jak zwykło się go określać w literaturze przedmiotu. Gdy ukażemy już zarówno jego istotę, przebieg, jak i najważniejsze konsekwencje, przybliżymy dalsze losy kategorii woli powszechnej, śledząc jej kolejne inkarnacje w pismach Johna Henry'ego Muirheada i Hectora Jamesa Wrighta Hetheringtona oraz „nowych liberałów” – Johna Atkinsona Hobsona i Hobhouse'a.

### Krytyka. Spór o metafizyczną teorię państwa\*

Idealistyczna koncepcja woli powszechnej, jak zresztą znaczna część idealistycznej teorii państwa i prawa, została poddana na początku dwudziestego wieku zacieklej krytyce. Najdonioślejszy, zarówno pod względem liczby głosów zabranych w późniejszej dyskusji, jak i jej merytorycznej rozległości, był spór pomiędzy Bosanquetem

---

\* Fragmenty tego podrozdziału zostały opublikowane wcześniej jako *Bernard Bosanquet a Leonard Hobhouse – spór o metafizyczną teorię państwa*, „Politeja” 2010, nr 13.



i Hobhouse'em. Tego zdeklarowanego socjalliberała, autora do dziś popularnej pracy *Liberalism*<sup>140</sup>, z pozoru wiele z Bosanquetem łączyło. On również był płodnym twórcą (czternaście książek zdradzających rozległość zainteresowań autora<sup>141</sup>), parającym się także publicystyką polityczną. On także porzucił katedrę uniwersytecką, by aktywnie zaangażować się w promocję reform społecznych, dołączając do grona publicystów liberalnego „Manchester Guardian”, później zaś socjalliberalnej „Tribune”. Jednak tym, co zbliżało obie te postacie najbardziej, był bez wątpienia wspólny mistrz – Green<sup>142</sup>. Obydwaj mieli się za jego wiernych uczniów i obydwo wydawało się, że ich myśl stanowi jedynie rozwinięcie jego myśli<sup>143</sup>.

Rzeczywiście, z racji wspólnych korzeni intelektualnych, filozofie Bosanqueta i Hobhouse'a pozostawały do pewnego stopnia zbieżne, przynajmniej w materii dezyderatów politycznych. Hobhouse to jeden z liderów Nowego Liberalizmu<sup>144</sup>, apologeta radykalnego ze-

<sup>140</sup> L. T. Hobhouse, *Liberalism*, Henry Holt & Co., New York 1911.

<sup>141</sup> Zob. np. prace Hobhouse'a: *Theory of Knowledge. A Contribution to Some Problems of Logic and Metaphysics*, Methuen & Co., London 1896; *Mind in Evolution*, Macmillan, London 1901; *Morals in Evolution. A Study in Comparative Ethics*, Henry Holt, New York 1906; *Questions of War & Peace*, Unwin, London 1916; *Rational Good*, Henry Holt and Company, New York 1921.

<sup>142</sup> Stefan Collini dla zobrazowania różnic między Bosanquetem i Hobhouse'em używa terminów „prawica” (Bosanquet) i „lewica” (Hobhouse) greenowska, mając na myśli oczywiście analogiczny podział dziewiętnastowiecznych heglistów (S. Collini, *Hobhouse, Bosanquet and the State. Philosophical Idealism and Political Argument in England 1880–1918*, „Past and Present” 1976, nr 72, s. 107).

<sup>143</sup> Choć nie można powiedzieć, żeby w tym samym stopniu krytykowali spuściznę Greena. Bez wątpienia prym wiódł tu Hobhouse. W swojej *The Theory of Knowledge*, zapowiadającej wszystkie pozostałe dwudziestowieczne krytyki epistemologii idealistycznej, obierając za cel swego ataku teorię Bradleya, nie oszczędził również Greena. Zawarte w tej pracy argumenty niejednokrotnie mogą być odczytywane jako zapowiedź *The Metaphysical Theory of the State* (S. Alexander, *L. T. Hobhouse. His Life and Work*, „Economica” 1931, nr 33, s. 268).

<sup>144</sup> Por.: D. Weinstein, *The New Liberalism of L. T. Hobhouse and the Reenvisioning of Nineteenth-Century Utilitarianism*, „Journal of the History of Ideas” 1996, Vol. 57, No. 3, s. 487–507; J. W. Seaman, *L. T. Hobhouse and the Theory of „Social Liberalism”*, „Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique” 1978, Vol. 11, s. 777–801.

rwania z tradycją liberalizmu klasycznego. Opowiadał się on<sup>145</sup> za zwiększeniem roli agend rządowych w życiu publicznym, za dowartościowaniem roli wspólnot w kształtowaniu osobowości indywidualów, występował przeciw fałszywym założeniom antropologii radykalnie indywidualistycznej<sup>146</sup>.

Jednak obok inspiracji Greenem, stanowiącej główne źródło podobieństw między koncepcjami Hobhouse'a i Bosanqueta, autor *Liberalism* ulegał amalgamatowi najróżnorodniejszych wpływów. Obok kantyzmu oraz historiozofii i teleologizmu Hegła, inspirowały go m.in. pozytywizm Auguste'a Comte'a, ewolucjonizm Spencera, utylitaryzm Milla<sup>147</sup>. Właśnie tę mieszankę niekompatybilnych zupełnie systemów myśli wskazuje się częstokroć jako źródło niespójności dzieł Hobhouse'a.

Tych dwu myślicieli i działaczy społeczno-politycznych, Hobhouse i Bosanquet, wdało się na początku dwudziestego wieku w brzemienne dla przyszłości idealizmu i koncepcji woli powszechnej dysputę. Jej punkt wyjścia stanowiła publikacja w 1899 roku Bosanquetowskiej *The Philosophical Theory of the State*, dzieła będącego, w powszechnej wówczas opinii, wykładem politycznej teorii neoheglizmu brytyjskiego.

<sup>145</sup> Paradoksalnie, praktyczne dezyderaty Hobhouse'a i Bosanqueta sugerują raczej zasadność interpretacji odmiennej niż ta powszechnie przyjęta – nakazująca w pierwszym widzieć liberała, w drugim zaś konserwatyście. To właśnie Bosanquet, przekonany o zbawiennej roli spontaniczności działań jednostek, miał dużo więcej wątpliwości niż Hobhouse w kwestii dopuszczenia interwencjonizmu państwowego (S. Collini, *Hobhouse, Bosanquet and the State*, s. 87, 95–96). Wierzył, że dużo bardziej użyteczna dla najuboższych jest pomoc dobroczynna, która trafia dokładnie tam, gdzie jest potrzebna. Państwo natomiast, rozdając lekką ręką fundusze, prowadzi nieuchronnie do upowszechnienia bierności społecznej. Taki był też statutowy pogląd na pomoc społeczną w *Charity Organization Society* (A. Vincent, R. Plant, *Philosophy, Politics and Citizenship. The Life and Thought of the British Idealists*, Basil Blackwell, Oxford 1984, s. 94–131), w której aktywnie działali Bosanquetowie. Autora *The Philosophical Theory of the State* uważa się za jednego z głównych twórców doktryny społecznej COS.

<sup>146</sup> Zob. L. T. Hobhouse, *The Ethical Basis of Collectivism*, „International Journal of Ethics” 1898, No. 8, s. 140–145.

<sup>147</sup> J. Meadowcroft, *Conceptualizing the State. Innovation and Dispute in British Political Thought 1880–1914*, Clarendon Press–Oxford University Press, New York–Oxford 1995, s. 136–137.

Początkowo nic nie zapowiadało krytyki tej pracy. Nikt nie zarzucił jej autorowi absolutyzmu, co więcej, pierwsze odczytania *The Philosophical Theory of the State* sugerowały zasadność upatrywania w niej raczej manifestu indywidualizmu, może nawet zbyt jednostronnego, gdyż lekceważącego znamiennej rolę państwa w życiu obywateli<sup>148</sup>. Owszem, trafiały się i głosy krytyczne, choć dopiero nieco później<sup>149</sup>.

Trzeba było dopiero uwagi jednego z liberalnych autorytetów, aby podnieść prawdziwą wrzawę, dać sygnał do obrony demokracji i liberalizmu przed tymi, którzy pragną usprawiedliwić dyktaturę. Trzeba było, aby ktoś zawarł swoje zarzuty w osobnym dziele, krok po kroku podważając całą argumentację Bosanqueta. Mówiąc krótko, potrzeba było Hobhouse'a, który odegrał tę rolę doskonale. Jego wydana w 1918 roku *Metaphysical Theory of the State*<sup>150</sup> zawierała refutację teorii politycznych Bosanqueta i Hegla, zadając ostateczny cios idealizmowi politycznemu. Choć i samemu Hobhouse'owi było blisko do Kanta i Greena, choć nieraz natrafia się w jego pismach na tezy, których uzasadnienie pozostawia wiele do życzenia (choćby teoria moralnego i politycznego ewolucjonizmu, zgodnie z którą dwudziestowieczne demokracje powstały na skutek stopniowej aktualizacji potencjału tkwiącego już w antycznych *poleis*<sup>151</sup>), efektem

---

<sup>148</sup> J. Gibbon, *Review: The Philosophical Theory of the State*, „International Journal of Ethics” 1899–1900, Vol. 10, s. 399–401; W. A. Dunning, *Review: The Philosophical Theory of the State*, „Political Science Quarterly” 1899, Vol. 14, s. 530–533; J. Watson, *Review: The Philosophical Theory of the State*, „Queen’s Quarterly” 1900, Vol. 7, s. 320–322; S. W. Dyle, *Review: The Philosophical Theory of the State*, „Philosophical Review” 1900, Vol. 9, s. 198–206; idem, *Review: The Philosophical Theory of the State*, „Philosophical Review” 1911, Vol. 20, s. 559–562.

<sup>149</sup> W 1915 roku jedno z sympozjów Aristotelian Society poświęcono właśnie teoriom politycznym Bosanqueta, skrytykowanym wówczas jako „prusofilskie” (G. D. H. Cole, *The Nature of The State in Its Internal Relations*, „Proceedings of the Aristotelian Society. New Series” 1915–1916, Vol. 16, s. 312–313). Na zarzuty te Bosanquet odpowiedział esejem *The Function of the State in Promoting the Unity of Mankind*.

<sup>150</sup> Nie była to pierwsza praca Hobhouse'a, w której podejmował się on krytyki koncepcji Bosanqueta. Ponad dekadę wcześniej pierwsza próba takowej refutacji została zawarta w *Democracy and Reaction* (London 1904).

<sup>151</sup> L. T. Hobhouse, *Social Evolution and Political Theory*, The Columbia University Press, New York 1911, s. 126–148; zob. H. E. Barnes, *Some Typical Contributions*

jego ataku na Bosanqueta była negacja wszelkiej metafizyki w polityce, nieważne, czy miał to być humanitarny idealizm Kantowskiej *Metafizyki moralności*, czy głoszący nieuchronność wojen idealizm Heglowskich *Zasad filozofii prawa*. Godząc w filozofię idealistyczną *in toto*, uderzył też Hobhouse m.in. w koncepcję wolności pozytywnej, uprzedzając tym samym o dwadzieścia siedem lat *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogów* Karla Raimunda Poppera, zaś o czterdzieści lat podobny atak Isaiaha Berlina przeprowadzony w *Dwóch koncepcjach wolności*.

Jak przyznał sam Hobhouse, natchnienie do tej rozprawy z idealistycznymi „apologetami dyktatury” dało mu konkretne zdarzenie historyczne:

W bombardowaniu Londynu doświadczyłem widzialnego, namacalnego wręcz efektu tej błędnej i potwornej doktryny, której podstawy, jak sądzę, spoczywają w księdze leżącej przede mną. [...] Hegel niósł do drukarni manuskrypt swej pierwszej rozprawy ulicami pełnymi uciekinierów z pola bitewnego Jeny. Praca ta zainaugurowała najbardziej przenikliwy i najsubtelniejszy z prądów intelektualnych, który trwale osłabił racjonalistyczny humanitaryzm wieku osiemnastego i dziewiętnastego; wszystko, czego doświadczałem, miało swe źródło w heglowskiej koncepcji ubóstwionego państwa<sup>152</sup>.

Nic dziwnego zatem, że w Bosanquetowskiej koncepcji woli powszechnej, szczególnie zaś w jej utożsamieniu z „wolą prawdziwą” i przeciwstawieniu „wolom aktualnym” indywidualów, dostrzegł Hobhouse zagrożenie dla wolności i demokracji. To, co zdaniem wielu u Hegla mogło jeszcze nasuwać konotacje z liberalizmem, jak choćby jego ściśle odróżnienie społeczeństwa obywatelskiego od państwa, w *The Philosophical Theory of the State* zostało zagubione na rzecz utożsamienia *state* z *society*. Jakże inaczej miał zatem na książkę Bosanqueta zareagować Hobhouse, który w pismach politycznych

---

*of English Sociology to Political Theory*, „The American Journal of Sociology” 1922, Vol. 27, s. 444–449, 459–461.

<sup>152</sup> L. T. Hobhouse, *The Metaphysical Theory of the State: A Criticism*, George Allen & Unwin, London 1918, s. 6.

Hegla nie widział nic poza manifestem konserwatyzmu, wstecznicwa i apologią państwa totalnego?

Są bowiem dwa, zdaniem autora *The Metaphysical Theory of the State*, ujęcia państwa: demokratyczne, czy też humanitarne, zgodnie z którym instytucje polityczne są jedynie środkiem do osiągnięcia celów pozapolitycznych wyznaczanych przez obywateli, oraz metafizyczne – tutaj państwo samo jest celem, do którego realizacji środków stanowią obywatele. Pierwsze w tych ujęć pozwala ganić rządzących za działanie na niekorzyść podwładnych lub ludzkości, w drugim to rządzący wyznaczają standardy postępowania, a ich decyzje same stanowią ostateczne uzasadnienie dla siebie i wyznacznik postępowania dla innych<sup>153</sup>. Zwolennicy koncepcji demokratycznej czerpią inspirację z empirii – z faktu nieuniknionej różnorodności współczesnych społeczeństw. Dlatego nie godzą się na metafizyczne tezy o istnieniu ponadjednostkowej całości, tym bardziej, jeśli idzie za nimi przypisanie tej całości woli, a co dopiero woli wyższej niż te skończonych, ludzkich bytów. Nie widzą też podstaw do utożsamienia tej całości z państwem<sup>154</sup>. „Metafizycy” nauczają z kolei, że „całość” jest bardziej rzeczywista niż jej „części”, a więc że powinna mieć przed nimi pierwszeństwo<sup>155</sup>. „Demokraci” mają podobne tezy za magiczne zaklęcia – zupełnie nieuzasadnione, a nawet nie do uzasadnienia. Odmawiają im jakiegokolwiek wartości poznawczej<sup>156</sup>.

Podobny przykład błędu hipostazowania stanowi stwierdzenie, że „wola rzeczywista” może chcieć czegoś innego niż „wola aktualna”. W końcu czy istnieje jakiś inny wyznacznik tego, czego chcę, niż samo owo chcenie? I czy w ogóle wola może być powszechna, czy

<sup>153</sup> Ibidem, s. 137.

<sup>154</sup> Ibidem, s. 30.

<sup>155</sup> Ibidem, s. 28.

<sup>156</sup> Por. ibidem, s. 126. Nie znaczy to jednak, że Hobhouse opowiadał się za radykalnym indywidualizmem. Jak pisał: „życie całości jest czymś więcej czy też czymś innym niż życie części w postaci, w jakiej istnieją lub istniałyby poza tą całością. Ciało jest czymś więcej niż składającymi się na nie komórkami, choćby z tego prostego powodu, że oddzielone od ciała komórki obumierają, przestając być tym, czym są obecnie. Lecz powiedzieć, że ciało jest czymś innym niż ogółem składających się na nie, harmonijnie współdziałających komórek, to już nieco inny i, jak mi nie mam, fałszywy sąd” (ibidem).

z definicji swej nie musi być partykularna? Czy można w uzasadniony sposób powiedzieć, że z samego faktu powszechnego charakteru systemu idei-woli powszechnej, wynika jego woluntarny charakter? Na wszystkie te pytania Hobhouse udzielał odpowiedzi negatywnej.

Te i podobne idealistyczne „absurdy” nie dziwią, twierdził Hobhouse, jeśli tylko weźmie się pod uwagę fakt, że zwolennicy „metafizycznej teorii państwa” czerpią głównie z teorii, niemal zupełnie ignorując praktykę. Nie biorą rzeczywistości taką, jaką jest, ale taką, jaką ich zdaniem być powinna. I właśnie tę wizję społeczności idealnej, wbrew nakazom zdrowego rozsądku, uznają za prawdziwą, zaś wszystkie faktycznie istniejące wspólnoty, z racji ich uwikłania w konflikty i niesprawiedliwości, deprecjonują jako nieprawdziwe lub „aktualne”. Piszą oni, że rzeczywistość rozwija się w sposób planowy i racjonalny, a przecież codziennie doświadczamy dowodów spontaniczności ludzkich działań, częstokroć, czy może nawet przeważnie, irracjonalnych, niepowiązanych ze sobą i chaotycznych<sup>157</sup>. „Nasz główny zarzut pod adresem idealizmu głosi, że zaczyna on fundamentalną pomyłką, której zresztą nigdy później nie prostuje, pomyłką ideału z faktycznością”<sup>158</sup>. Wymierzony jest więc przede wszystkim w heglowską koncepcję konkretnego powszechnika<sup>159</sup> mającą godzić to, co uniwersalne, z tym, co kontyngentne, przez dopatrywanie się w przejawach ludzkiej egzystencji jedynie niedoskonałej „kopii” esencji uniwersaliów.

Głównym, intencjonalnym celem ataku Hobhouse’a nie była jednak szeroko pojęta „metafizyczna teoria państwa”, ale raczej postać, jaką przybrała ona w dziele Bosanqueta. Trzy założenia teoretyczne tego ostatniego wzbudziły u Hobhouse’a szczególnie wątpliwości: 1) rzeczywista wola indywiduum leży w konformizmie wobec jakiejś „woli prawdziwej”; 2) owa „wola prawdziwa” jest tożsama z wolą powszechną; 3) ucieleśnienia tej ostatniej należy szukać w państwie. Oto, zdaniem Hobhouse’a, trzy kluczowe założenia *The Philosophical Theory of the State* i jednocześnie trzy jej największe błędy metodologiczne.

---

<sup>157</sup> Ibidem, s. 81.

<sup>158</sup> Ibidem, s. 22–23; por. ibidem, s. 112.

<sup>159</sup> Ibidem, s. 65–69.

Pierwszy czerpie swe źródło z dwu fałszywych teorii, którym równocześnie stara się oddać sprawiedliwość: koncepcji głoszącej, że natura ludzka jest czymś dużo bogatszym, niż to może sugerować „aktualny” stan świadomości poszczególnych ludzi, oraz tej, zgodnie z którą istnieje idealny, bo doskonale harmonijny, stan duszy ludzkiej<sup>160</sup>. Pierwsza z nich, twierdził Hobhouse, wyraża istotną prawdę o ludzkiej kondycji, ale nie wiąże jej w żaden sposób ani z wolą jakiegokolwiek osoby, ani tym bardziej z racjonalnością rozumowania lub działań. Druga, przeciwnie, za centralne bierze pojęcie woli racjonalnej, nie jest jednak poparta faktami. Można jej zatem co najwyżej przypisać miano hipotezy, w żadnym jednak wypadku nie należy uznać jej za prawdziwą. Zdaniem Hobhouse’a, przy zachowaniu zasad poprawnego rozumowania nie sposób obu tych koncepcji powiązać. Dlatego też pozbawiona jakiegokolwiek wartości poznawczej jest teza, że istnieje „wola prawdziwa” indywiduów, czyli wola zasadniczo harmonijna, do której realizacji jednostki zmierzają, a która różni się od ich „woli aktualnej”.

Podobnie nieuzasadniona jest próba utożsamienia tej rzekomej „woli prawdziwej” z wolą powszechną. „Argument ten pomylił jedność charakteru z jednością ciągłego istnienia, czego efektem było założenie istnienia wspólnego Ja, w którym różnice dzielące odmienne osoby ulegają zatarciu”<sup>161</sup>. Tak oto z powodu doboru niewłaściwej aparatury terminologicznej, zwłaszcza zaś używania abstrakcyjnego pojęcia woli powszechniej, „metafizycy” wnioskują o istnieniu bytu, któremu tę wolę można przypisać.

Trzeci kluczowy błąd Bosanqueta to zupełnie arbitralne złączenie woli powszechniej z państwem. Owszem, twierdził Hobhouse, można znaleźć uzasadnienie dla powiązania jej ze społeczeństwem, co zresztą czynili niektórzy zainspirowani heglowską teorią prawa filozofowie. Jednak przypisać wolę powszechną samemu państwu, a to właśnie czynił Bosanquet, oznacza odrzucić ową relację kształtowania prawa przez obyczaj, negując możliwość presji społecznej, pod jakąkolwiek postacią, na sferę instytucjonalno-prawną.

---

<sup>160</sup> Ibidem, s. 71.

<sup>161</sup> Ibidem.

Źródłem sprzeciwu wobec takiego „metafizycznego” sposobu filozofowania o państwie były nie tylko wątpliwości natury metodologicznej. Jeśli już bić na alarm, to przede wszystkim z powodu potencjalnych skutków aplikacji podobnych, „metafizycznych” teorii do praktyki społeczno-politycznej. Tych można wskazać przynajmniej kilka. Pierwszy niech stanowi deprecjacja indywidualum i zagrożenia stąd płynące. Zdaniem „metafizyków” jednostki nie powinny decydować o pożądanej formie ładu politycznego. Co więcej, nie są one nawet kompetentne do wypowiedzania się na temat własnych pragnień. To system społeczno-polityczny, owo ucieleśnienie „woli prawdziwej”, lepiej niż samo indywidualum potrafi ocenić jego potrzeby i optymalne sposoby ich zaspokojenia.

Bosanquet pisał o wypełnianiu obowiązków wynikających ze społecznej pozycji jednostki jako o jej „prawdziwej wolności”. Nic bardziej niebezpiecznego. Przyjąwszy to raz za polityczny pewnik, nigdy już nie zezwoli się na jakikolwiek przejaw nieposłuszeństwa obywatelskiego, nawet na społeczne konsultacje którejs z kluczowych kwestii politycznych. Jeśli uzna się poprawność argumentacji idealistycznej, demokracja na zawsze zostanie pozbawiona uzasadnienia teoretycznego. Jak bronić liberalnej koncepcji wolności, skoro, „mówiąc krótko, jesteśmy wolni moralnie, gdy nasze działania dostosowują się do naszej woli prawdziwej, nasza wola prawdziwa to wola powszechna, zaś wola powszechna najpełniej ucieleśniona jest w państwie”<sup>162</sup>?

To i podobne pytania obnażają zagrożenie, jakie, zdaniem Hobhouse’a, niosą ze sobą teorie wyłożone na kartach *The Philosophical Theory of the State*. Dlaczego pozwolić decydować o przyszłości wspólnoty osobom zwodzonym własną „wolą aktualną”, a więc tym, które, według Bosanqueta, nieświadomie działają na niekorzyść zarówno swoją, jak i całej społeczności? Dlaczego nie uszczęśliwić ich wbrew ich własnemu nierozsądkowi? Przecież z czasem zrozumieją, że to dla ich dobra, niech tylko osiągną w moralnym rozwoju poziom, na którym dostrzegą błogosławieństwa wolności pozytywnej i niebezpieczeństwa samowoli. A jeśli nawet nie zrozumieją, to czy

---

<sup>162</sup> Ibidem, s. 43.



tym bardziej nie powinno się ich pozbawić wpływu na losy wspólnoty – są przecież „nieuleczalnie” irracjonalne? Przymus wobec osób irracjonalnych ma w końcu na celu ich własne dobro.

Zresztą, czy uznawszy główne tezy Bosanqueta, można jeszcze mówić o jakimkolwiek przymusie? Być przymuszonym przez społeczeństwo lub państwo oznacza być przymuszonym przez wolę powszechną, a więc przez najbardziej harmonijną postać społecznego systemu idei<sup>163</sup>. A do czego zmierzają wszystkie indywidua, jeśli nie do tej właśnie wewnętrznej harmonii? Nic dziwnego, że przyjęcie teorii Bosanqueta musi skutkować uznaniem zasadności Rousseau’wskiego *dictum*<sup>164</sup> głoszącego możliwość przymuszania do wolności<sup>165</sup>.

Cała ta antyindywidualistyczna argumentacja stanowi prosty efekt powielenia co najmniej dwóch heglofskich omyłek. Pierwsza polega na utożsamieniu prawa z wolnością. Ta sama tendencja do przeciwstawiania sobie „wolności prawdziwej” i „wolności fałszywej” oraz utożsamiania pierwszej z moralnym perfekcjonizmem, który w filozofii Kanta (pod postacią posłuszeństwa nakazom imperatywu kategorycznego), później zaś Greena, przybrał postać doskonalenia indywiduów przez świadomą autodeterminację, w pismach Hegła i Bosanqueta skutkowałą, zdaniem Hobhouse’a, społecznym i politycznym paternalizmem<sup>166</sup>. Jednostki nie muszą mieć swobody poszukiwania dróg samorealizacji – zostają im one „podane na talerzu”, w formie obowiązujących obyczajów i praw wspólnoty. Po cóż mają błądzić, poszukując właściwej drogi postępowania? Prawdy można wskazać w każdej chwili.

Przypisuje się Zygmunutowi Freudowi powiedzenie, że człowiek zdrowy psychicznie nie rozważa sensu istnienia. Parafrazując je, można stwierdzić, że według Bosanqueta zdrowy obywatel nie roz-

<sup>163</sup> Ibidem, s. 56–57.

<sup>164</sup> „Jeżeli ktokolwiek odmówi posłuszeństwa woli powszechnej, będzie do tego zmuszony przez całe ciało; co nie oznacza niczego innego jak tylko to, że będzie zmuszony do wolności” (J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, I, VII, s. 22).

<sup>165</sup> „Jeśli pojmiemy społeczeństwo jako rzeczywiście istniejące, okaże się, jak wskazuje Rousseau, że siła użyta przeciw jednostce może warunkować wolność” (B. Bosanquet, *The Philosophical Theory*, s. 90).

<sup>166</sup> L. T. Hobhouse, *The Metaphysical Theory*, s. 31.

waża sposobu właściwego postępowania. Po prostu przyjmuje ten, który podsuwa mu tradycja wspólnoty. Sukcesy takiej „metafizycznej” teorii, jak twierdzi Hobhouse, oznaczają, że

[...] pod postacią modnej filozofii akademickiej wskrzeszony został prawdziwy heglizm, zaś doktryna państwa jako wcielonego Absolutu, superosobowości absorbującej osobowości faktycznie żyjących mężczyzn i kobiet, awansowała do roli akademickiej ortodoksji. Rzeczywiście, z perspektywy akademickiej jest to bardzo użyteczna doktryna; jej przedpotopowy konserwatyzm jest nieczuły na wszelką krytykę obowiązującego porządku. Zwalcza ona ducha wolności w najskuteczniejszy sposób, chwytając jego sztandar i wymachując nim nad zwartymi batalionami zdyscyplinowanej armii. [...] Stawia państwo ponad krytyką moralną, czyniąc wojnę koniecznym elementem jego istnienia<sup>167</sup>.

Ten antyindywidualizm stanowi efekt adaptacji Rousseau’wskiej koncepcji woli powszechnej, choć, podkreślał Hobhouse, adaptacji nie do końca zgodnej z duchem pierwowzoru. W *Umowie społecznej* koncepcja ta opisywała bowiem stan wyrzeczenia się przez jednostki interesów partykularnych, by w abstrakcji od nich mogły podejmować decyzje polityczne najlepsze z punktu widzenia dobra wspólnoty. W *The Philosophical Theory of the State* pojęcie woli powszechnej denotuje z kolei pewną całość, w której ginie indywidualna osobowość. Zostaje tu zresztą także przededefiniowany sam termin „indywidualność”. Nie oznacza on już odstępstwa od przeciętności, ale zaledwie egzemplifikację czy też ucieleśnienie tego, co ogólne<sup>168</sup>.

Druga „omyłka” heglowska dziedziczona przez Bosanqueta to pomieszczenie prawa (*law*) z uprawnieniem (*right*). Dialektyczna więź łącząca obie te kategorie jeszcze w liberalnej teorii Greena, zdaniem Hobhouse’a, w pismach Bosanqueta jest nieobecna<sup>169</sup>. Prawo i uprawnienie zostały tu zrównane. Co wolno jednostce (tzn. do czego jest uprawniona)? To, na co zezwala prawo, i tylko to. Nie można więc

<sup>167</sup> Ibidem, s. 24–25; por. ibidem, s. 86.

<sup>168</sup> Ibidem, s. 32.

<sup>169</sup> C. M. Griffin, *L. T. Hobhouse and the Idea of Harmony*, „Journal of the History of Ideas” 1974, Vol. 35, s. 653–654.

kwestionować uregulowań prawnych, argumentując, że gwałcą one pozalegalne (na przykład przyrodzone jednostce) uprawnienia. Tym samym brak podstaw rozróżnienia między takimi kategoriami, jak słuszność, zobowiązanie, uprawnienie, nakaz. Teorie Hegla i Bosanqueta zostawiają miejsce jedynie na nakazy, czy to natury społecznej (pochodzące ze sfery Heglowskiej *Sittlichkeit*<sup>170</sup>), czy polityczno-prawnej (ustawodawstwo). Cnotą jest postępowanie zgodnie z nimi, wykroczeniem – podważanie ich prawomocności. Moje miejsce i jego obowiązki – oto wszystko, co jest mi dane i zadane jako obywatelowi. Do tego też ogranicza się obywatelstwo.

Efektom takiego ujęcia woli powszechnej, jako źródła nakazów moralnych, jest, wspomniane już, Bosanquetowskie zrównanie państwa ze społeczeństwem. Skoro rządzą się one tymi samymi zasadami, nakazami wynikającymi z woli powszechnej, to nie sposób postrzegać instytucji społecznych i politycznych inaczej niż jako „zewnętrznych” przejawów tego samego systemu idei konstytuującego ład społeczny. Sam Hobhouse zdecydowanie odrzucał twierdzenie o tożsamości państwa i społeczeństwa. Zdaniem zwolenników „demokratycznej” teorii państwa (do których on sam się zaliczał), te dwie kategorie – państwo i społeczeństwo – nawet, jeśli nie powinny być sobie przeciwstawiane, z pewnością winny być odróżniane. Państwo to jedynie narzędzie w rękach społeczeństwa, „jest konieczne do istnienia społeczeństwa, lecz jest zaledwie jednym z jego warunków. Sam szkielet jest czymś niezbędnym dla ludzkiego ciała i w pewnym sensie utrzymuje je w całości, ale trudno powiedzieć, aby był tym, co nadaje ciału życie, a jeszcze trudniej, aby był tym, co czyni życie ciała pożądanym czy wręcz pięknym”<sup>171</sup>.

Hobhouse skłaniał się bardziej ku Greenowskiej interpretacji relacji łączących prawo i moralność czy też, mówiąc inaczej, państwo i społeczeństwo. Był przekonany, że głównym zadaniem instytucji państwowych jest ucieleśnianie w ustawodawstwie i praktyce politycznej zasad, które zyskały społeczną akceptację, wpisując się na

---

<sup>170</sup> L. T. Hobhouse, *The Metaphysical Theory*, s. 38.

<sup>171</sup> *Ibidem*, s. 76.

trwale w obyczaje i przekonania moralne obywateli<sup>172</sup>. Państwo stanowi w tym ujęciu jedynie środek do osiągnięcia celów stawianych sobie przez społeczeństwo, znajdujących odzwierciedlenie w powszechnie przyjmowanym systemie wartości. Utożsamiając środek z celem, państwo ze społeczeństwem, dopuścił się Bosanquet niewybaczalnego, bo wyraźnie antydemokratycznego przewinienia.

Drugi niepożądany efekt teorii „metafizycznej” to odrzucenie jakichkolwiek uniwersalnych standardów postępowania. Czym jest państwo? Wspólnotą spajaną tą samą definicją rzeczywistości, w tym także podobnymi u wszystkich jej członków lękami i oczekiwaniami. Czym jest prawo i instytucje życia społecznego i politycznego? Środkami służącymi realizacji tych oczekiwań i chroniącymi przed obiektami obaw. Skąd biorą się te lęki i oczekiwania? Z historycznego doświadczenia danej wspólnoty, które przybiera postać konkretnych idei. O kształcie instytucji życia społeczno-politycznego decyduje tradycja. A czy jest coś bardziej odróżniającego od siebie poszczególne narody niż ich tradycje? Zdaniem Bosanqueta, nie. Dlatego też zupełną abstrakcją jest mówienie o „prawach człowieka” czy „prawach naturalnych” przynależnych wszystkim przedstawicielom rodzaju ludzkiego. Polityczna wersja tego antropologicznego błędu uniwersalizmu opiera się na postulatcie gwarancji prawnej ochrony uprawnień sugerowanych przez naturę ludzką. Nie sposób ugruntować uniwersalnego prawodawstwa. Oto, według Hobhouse’a, źródło wielkiego niebezpieczeństwa płynącego ze stosowania „metafizycznej teorii państwa” do praktyki politycznej – zagrożenie militarystem. Praktycznie rzecz biorąc, w krytyce wysuniętej w tym przedmiocie przez Hobhouse’a pod adresem autora *The Philosophical Theory of the State* można dopatrzeć się powielenia argumentów nieraz już używanych jako oręż w walce z heglizmem. Bez wątplenia bowiem Bosanquet pozostał w tej kwestii wiernym uczniem swego niemieckiego mistrza, podobnie do niego utrzymując, że wojna między narodami jest rzeczą nieuniknioną.

Nie znaczy to, że między Heglem i Bosanquetem nie ma tu żadnych różnic. W *Zasadach filozofii prawa* wojna stanowi główny śro-

---

<sup>172</sup> Ibidem, s. 86.

dek rozwoju ducha ogólnego, dla którego zwycięstwo narodu reprezentującego wyższy poziom tego rozwoju, jako „zakończenie» jakiegoś ujęcia siebie, jest zarazem jego eksterioryzacją i jego przejściem [w inną zasadę]. Duch, wyrażając rzecz formalnie, ujmujący »na nowo« to ujmowanie i – co oznacza to samo – powracający ze swej eksterioryzacji do siebie, jest duchem wyższego szczebla w porównaniu ze sobą samym w owym pierwszym ujęciu<sup>173</sup>. Wojnie przypada tu zatem rola fundamentalna. Bez niej duch ogólny nie mógłby się doskonalić. Filozofia polityczna Bosanqueta w aspekcie historiozoficznym znacząco odbiega od heglowskiej, stąd też rola konfliktu jest w niej zasadniczo odmienna. Nie ma on tu już tak doniosłego znaczenia – stanowi zaledwie konsekwencję ludzkiej słabości, konkretnie zaś nieumiejętności wyjścia wspólnot poza ograniczenia nakładane przez tradycje. Konflikt zbrojny nie odgrywa już fundamentalnej roli metafizycznej, będąc jedynie niepożądanym efektem ubocznym ludzkich niedoskonałości. Nie sposób jednak go uniknąć.

Tak przedstawiały się główne zarzuty Hobhouse'a wysunięte przez niego w *The Metaphysical Theory of the State*. W podobnym tonie wypowiedziało się jeszcze wielu, zachęconych tą publikacją badaczy. Do najważniejszych trzeba zaliczyć Harolda Josepha Laskiego, Alexandra Dunlopa Lindsaya, Cyrila Edwina Mitchinsona Joada oraz Morrisa Ginsberga. Sposoby ich argumentacji przeciw teoriom Bosanqueta niejednokrotnie się różniły, wszystkie jednak stanowiły jedynie uzupełnienie krytyki Hobhouse'a. Prawdopodobnie i bez tych dodatkowych głosów dziedzictwo filozoficzno-polityczne idealistów brytyjskich zostałoby zaprzepaszczone. Nie znaczy to jednak, że treść *The Metaphysical Theory of the State* nie wywołała sprzeciwu w środowisku intelektualnym. Choć nie był to głos samego Bosanqueta, który nigdy nie ustosunkował się do zarzutów Hobhouse'a, temat ten został podjęty przez innych badaczy, w tym też idealistów, jak choćby Alfred Edward Taylor (1869–1945). W jednym ze swych artykułów<sup>174</sup>, nie pozostając bezkrytycznym wobec teorii Bosanqueta, bezlitośnie wyliczył błędy jego adwersarza. Przede wszystkim, twierdził Taylor, w zupeł-

<sup>173</sup> G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, s. 327–328 (§ 343).

<sup>174</sup> A. E. Taylor, *Critical Notice*.

nie nieuprawniony sposób zrównał Hobhouse to, co realne, z tym, co aktualne. Owszem, z jego nominalistycznego punktu widzenia twierdzenia o możliwości przypisania pewnym abstrakcyjnym kategoriom większego stopnia realności niż ten cechujący egzystencję ludzką czy przedmiotową musiały wydawać się absurdalne. „Jednak uczyniwszy owo utożsamienie [realnego z aktualnym – J. G.], odmówić trzeba sensowności pismom nie tylko filozofów, którzy mówili o *ens realissimum*, ale i poetów rozpisujących się na temat form bardziej realnych od żywych ludzi. Oczywiście można twierdzić, że Anzelm czy Shelley głosili tezy bezsensowne. A jednak przynajmniej wydawało się im, że jakiś sens one mają. Próba dojścia tego znaczenia mogłaby okazać się przynajmniej warta zachodu”<sup>175</sup>.

To nie jedyny błąd wytknięty przez Taylora autorowi *The Metaphysical Theory of the State*. Podobne niedociągnięcia można odnaleźć bowiem w jego koncepcji indywidualizmu, definiowanego przez odwołanie do wyizolowanej jednostki<sup>176</sup>. W opinii Hobhouse’a indywidualność, rozumiana jako niezależność od wszelkich wpływów, zakłada możliwość zdystansowania się osoby wobec tego, co ją otacza. Ale to przecież nic innego, jak powielenie fundamentalnego błędu „teorii pierwszego rzutu oka”. Hobhouse, krytykując Bosanqueta, powinien był wykazać, że jego rozumienie wolności i indywidualności jest wadliwe, nie zaś aksjomatycznie uznać zupełnie odmienią definicję tych terminów, by dalej, z tej właśnie pozycji, atakować autora *The Philosophical Theory of the State*. To poważne niedopatrzenie Hobhouse’a zrodziło kolejne błędy w jego argumentacji. Nie sposób inaczej wy tłumaczyć przejścia, jakie czyni on od twierdzenia, że państwo nie ma żadnych celów poza dobrobytem jednostek, do tezy, że indywidua powinny mieć swobodę zabiegania o realizację celów, które same sobie wyznaczyły. Twierdzeń tych nie łączy relacja wynikania<sup>177</sup>.

Mimo że badaczy upierających się przy zasadniczo demokratycznym charakterze filozofii Bosanqueta było jeszcze więcej (trze-

---

<sup>175</sup> Ibidem, s. 98.

<sup>176</sup> Ibidem, s. 100.

<sup>177</sup> Ibidem.

ba tu wymienić George'a Hollanda Sabine'a<sup>178</sup>, Charliego Dunbara Broada<sup>179</sup>, Johna Petrova Plamenatza<sup>180</sup>, Pfannenstilla<sup>181</sup> oraz ostatniego walczącego o dobre imię tradycji idealizmu brytyjskiego jej przedstawiciela – Muirheada<sup>182</sup>), żaden z nich nie podjął się obrony jego teorii w osobnej rozprawie. Zapewne wskutek tego zrodziło się w powszechnej opinii kolejnych pokoleń badaczy przekonanie o tym, że praca Hobhouse'a wyszła ze sporu o metafizyczną teorię państwa zwycięsko. Owo przeświadczenie o antydemokratycznym i antyliberalnym charakterze teorii politycznych Bosanqueta utrzymywało się około ośmiu dekad. Także za Hobhouse'em przyjęto, że demokratycznego idealistę Greena dzieli od absolutystycznego idealisty Bosanqueta przepaść. Najlepszy dowód uznania nieproblematiczności tej tezy stanowi, przyjmowana długo za właściwą wykładnię i krytykę heglizmu Bosanqueta, książka Herberta Marcusego *Rozum i rewolucja*<sup>183</sup>. Autor pisał tam, że „polityczna filozofia Greena nie jest bynajmniej apologią systemu autorytatywnego i w pewnym sensie może być nazwana superliberalistyczną”<sup>184</sup>. Green w całym swym dziele daje „wyraz przekonaniu, że państwo powinno podporządkować się zasadom racjonalnym, które zakładają, iż do wspólnego dobra najbardziej się przyczynia możliwe pełne zadośćuczynienie interesom wolnych jednostek”<sup>185</sup>. Żadne z tych określeń nie opisuje natomiast, zdaniem Marcusego, myśli Bosanqueta<sup>186</sup>.

---

<sup>178</sup> G. H. Sabine, *Bosanquet's Theory the General Will*, „Philosophical Review” 1923, Vol. 32, s. 639–649.

<sup>179</sup> C. D. Broad, *The Notion*.

<sup>180</sup> J. P. Plamenatz, *Consent, Freedom and Political*.

<sup>181</sup> B. Pfannenstill, *Bernard Bosanquet's Philosophy of the State*.

<sup>182</sup> J. H. Muirhead, *Recent Criticism of the Idealist Theory of the General Will*.

<sup>183</sup> H. Marcuse, *Rozum i rewolucja. Hegel a powstanie teorii społecznej*, tłum D. Petsch, Książka i Wiedza, Warszawa 1966.

<sup>184</sup> Ibidem, s. 370.

<sup>185</sup> Ibidem, s. 369.

<sup>186</sup> Por. J. Morrow, *British Idealism, „German Philosophy” and the First World War*, „Australian Journal of Politics and History” 1982, Vol. 28, s. 383–386.

### **Kontynuacja. John Henry Muirhead, Hector James Wright Hetherington, Leonard Trelavny Hobhouse, John Atkinson Hobson**

Mimo wielogłosu w jej obronie, koncepcja woli powszechnej rozwijana przez Bradleya, Greena i Bosanqueta nie doczekała się godnej uwagi kontynuacji w ramach tradycji idealistycznej. Owszem, idealisci kolejnych pokoleń rozwijali myśl społeczno-polityczną zbliżoną treścią do swych mistrzów, za jej nieodłączne składniki uznając choćby organicyzm i teleologizm. Rzadko kiedy przywoływali oni jednak koncepcję *general will*, zaś jeśli już to czynili, jak na przykład Jones rozpisujący się o umysłach społeczeństw<sup>187</sup> i wolach narodów<sup>188</sup> nakierowanych na realizację *common good*<sup>189</sup>, czy Ritchie upatrujący w niej fundamentu wszelkiej władzy<sup>190</sup> („najwyższym suwerenem politycznym nie jest grupa osób stanowiąca część narodu, ale opinie i odczucia tychże osób; o charakterze owych opinii i odczuć przesądzają przeszłe tradycje, potrzeby terażniejszości i nadzieje na przyszłość”<sup>191</sup>), nie poświęcali jej zbyt wiele uwagi.

Ostatnimi szermierzami idealizmu kultywującymi ową koncepcję byli zarazem ostatni wierni<sup>192</sup> uczniowie Bradleya, Greena i Bosanqueta, do końca trwający przy ich naukach – Muirhead (1855–1940) oraz Hetherington (1888–1965)<sup>193</sup>. Pierwszy, choć znaczną część swej kariery spędził w Glasgow, gdzie najpierw studiował pod okiem Edwarda Cairda, później zaś piastował stanowisko wykładowcy etyki, miał okazję nie tylko osobiście poznać Greena, ale także współpracować z nim przez krótki czas swego pobytu w oksfordzkim Balliol College. Dalsze losy wiązały go kolejno z uniwersyteta-

<sup>187</sup> H. Jones, *The Working Faith of a Social Reformer and Other Essays*, Macmillan & Co., London 1910, s. 98.

<sup>188</sup> Ibidem, s. 136.

<sup>189</sup> Ibidem, s. 247.

<sup>190</sup> D. G. Ritchie, *Darwin and Hegel. With Other Philosophical Studies*, S. Sonnenschein, London 1893, s. 252–255, 259.

<sup>191</sup> Ibidem, s. 260.

<sup>192</sup> Na tyle wierni, by zasłużyć sobie u Petera P. Nicholsona na miano „papug Greena” (P. P. Nicholson, *The Political Philosophy*, s. 1).

<sup>193</sup> Zob. T. Brooks, *Muirhead, Hetherington, and Mackenzie*, w: *The Moral, Social and Political Philosophy of the British Idealists*, ed. W. Sweet, Imprint Academics, Charlottesville 2009, s. 209–223.



mi w Birmingham, Edynburgu i Berkeley. Ten autor szeregu prac z zakresu etyki (przede wszystkim obwołanych swego czasu przełomowymi dla idealistycznego namysłu nad kwestią moralności *The Elements of Ethics*), niejednokrotnie łączył siły z innymi badaczami. Współredagował prace wraz z Jonesem<sup>194</sup> i Sarvepalli Sadhakraishnanem<sup>195</sup> (pierwszym wiceprezydentem i drugim prezydentem Indii), zaś jedną z nich napisał z Hetheringtonem, który lwiał część swej kariery, podobnie do Muirheada, spędził w Glasgow.

Hetherington nie był tak płodnym autorem jak Muirhead. Jego wkład do nauki brytyjskiej przybrał raczej postać reformy placówek akademickich (największe zasługi poniósł w tym względzie dla Royal Albert Memorial College, który dzięki jego wysiłkom urósł do rangi uniwersytetu w Exeter), niż autorstwa niezapomnianych dzieł. Jego najważniejsza praca naukowa (poza szeregiem artykułów) to napisane wspólnie z Muirheadem *The Social Purpose: A Contribution to a Philosophy of Civic Society*. Dość nietypowa to książka, gdyż pisana przez autorów, z których jeden (Hetherington) miał się za modyfikatora stanowiska etycznego przypisywanego drugiemu. Niemniej jednak dzieło to, przynajmniej w omawianym tu kontekście woli powszechnej, prezentuje dość spójny obraz wykładanych w nim myśli. Napotykamy tu mianowicie to samo, co w przypadku trzech postaci-filarów idealizmu brytyjskiego, związanie obyczaju wspólnoty z jej instytucjami i prawodawstwem: „obyczaje i instytucje nie są czymś obcym wolności woli, ale raczej narzędziami, z pomocą których stara się ona zabezpieczyć swój byt i zadomowić w świecie ludzi i rzeczy”<sup>196</sup>, „w instytucjach społecznych widzieć trzeba środki służące realizacji długofalowych celów egzystencji zbiorowej, wskazanych przez wolę powszechną”<sup>197</sup>. Tę ostatnią autorzy mieli za nic innego,

---

<sup>194</sup> *The Life and Philosophy of Edward Caird*, ed. J. H. Muirhead, H. Jones, J. Macle hose, Glasgow 1921.

<sup>195</sup> *Contemporary Indian Philosophy*, ed. J. H. Muirhead, S. Radhakrishnan, George Allen & Unwin, London 1936).

<sup>196</sup> H. J. W. Hetherington, J. H. Muirhead, *The Social Purpose. A Contribution to a Philosophy of Civic Society*, George Allen & Unwin, London 1918, s. 92.

<sup>197</sup> J. H. Muirhead, *The Elements of Ethics*, John Murray, London 1912, s. 185.

jak „element uniwersalny konstytuujący obyczaj”<sup>198</sup>, harmonizujący działania obywateli, sprzyjający ich efektywnej realizacji *bonum publicum*. Osiągnięcie tak zdefiniowanego celu wymaga stałego doskonalenia stosunków społecznych, stopniowego i planowego uświadamiania członkom wspólnoty istnienia uniwersalnego czynnika łączącego ich w całość społeczną.

Sama wola powszechna swe najpełniejsze ucieleśnienie znajdzie dopiero wówczas, gdy jednostki utożsamiają własne dobro z potrzebami wspólnoty jako całości<sup>199</sup>. Nie popełnijmy jednak, uprzedzali Muirhead i Hetherington, błędu sprowadzenia bytów jednostkowych do bytu ogólnego – państwa, woli indywidualów do woli powszechnej, nie napiętnujmy indywidualizmu w imię spójności społecznej. Miejmy świadomość, że obywatele swymi dezyderatami politycznymi i społecznymi mogą dawać wyraz interesom zarazem nieegoistycznym i wykraczającym poza obyczaj i prawo, wskazując tym samym na konieczność ich reformy<sup>200</sup>. Nie tylko w tym przypominało *The Social Purpose* dzieła wcześniejszych idealistów. Łudzaco podobnie do nich uznawali Muirhead i Hetherington wole powszechne wspólnot za determinowane wyłącznie lokalnie, za zależne od uwarunkowań geopolitycznych wspólnot. W państwie widzieli „strażnika i interpretatora stopnia, w jakim [jednostki – J. G.] przyczyniają się do osiągnięcia wspólnego celu, [strażnika] władnego harmonizować i uskutecznić ich działania”<sup>201</sup>.

Praca Muirheada i Hetheringtona była co prawda ostatnim dziełem idealistycznym poważnie traktującym przedmiot woli powszechnej, nie była jednak ostatnią brytyjską pracą podejmującą tę tematykę. O dziwo, dużo wierniejszymi od idealistów uczniami Bradleya, Greena i Bosanqueta okazali się w tym zakresie inspirowani ich pismami „nowi liberałowie”<sup>202</sup>: Hobhouse i Hobson. Pierwszy

---

<sup>198</sup> H. J. W. Hetherington, J. H. Muirhead, *The Social Purpose*, s. 84.

<sup>199</sup> Ibidem, s. 90.

<sup>200</sup> Ibidem, s. 91.

<sup>201</sup> Ibidem, s. 92; por. ibidem, s. 283.

<sup>202</sup> Więcej o Nowym Liberalizmie piszę w dalszej części pracy (zob. podrozdział *Liberalny komunitaryzm*).

wiedział się w roli kontynuatora dorobku Greena, drugi nie szczędził pochwał Bosanquetowi<sup>203</sup>.

O Hobhousie powiedzieliśmy już nieco przy temacie jego krytyki *The Philosophical Theory of the State*. Wypada zatem choć kilka zdań poświęcić postaci Hobsona. Ten urodzony w Derby w 1858 roku absolwent okolicznych szkół, później zaś Oxfordu, w młodości przykładał niewielką wagę do kwestii politycznych i gospodarczych. W późniejszych swych pismach za ten stan rzeczy obwiniał leseferystyczne rządy Williama Ewarta Gladstone'a, dla którego liberalizm wiązał się z reformą edukacji, poszerzaniem praw wyborczych czy prowadzeniem polityki zagranicznej, ale nigdy z ingerencją w funkcjonowanie rynku. Olsnienie spłynęło na Hobsona dopiero w Oxfordzie, on sam zaś przywołuje tu autorytet Benjamina Jowetta, Greena i Marka Pattisona (duchownego anglikańskiego i dziekana oksfordzkiego kolegium Lincolna) jako tych, którzy w największym stopniu ukształtowali jego zapatrywania społeczno-polityczne<sup>204</sup>. Uczucie niesprawiedliwości społecznej potęgowanej przez politykę liberalną wzmógł w nim dodatkowo pobyt w Londynie, gdzie dostrzegł namacalne dowody spustoszenia czynionego przez gospodarkę wolnorynkową.

Spśród wielu zbieżności, jakie można dostrzec w życiorysach Hobsona i Hobhouse'a, z perspektywy naszych rozważań najważniejszy jest fakt, że obaj odwoływali się do koncepcji woli powszechnej, choć nie zawsze określali ją tym mianem. Hobson stosował to pojęcie zamiennie z określeniem „wola społeczna”<sup>205</sup>. Hobhouse z kolei, zacieklej oponent Bosanqueta, odróżniwszy wolę społeczną od powszechną, wyraźnie preferował termin pierwszy, w używaniu dru-

---

<sup>203</sup> J. A. Hobson, *The Social Problem. Life and Work*, Nisbet & Co., London 1919, s. 274; idem, *The Crisis of Liberalism. New Issues of Democracy*, P. S. King & Son, London 1909, s. 76, 250.

<sup>204</sup> Idem, *Confessions of an Economic Heretic*, George Allen & Unwin, London 1938, s. 26.

<sup>205</sup> Określaną przez niego m.in. jako „duchowa jedność społeczeństwa” (J. A. Hobson, *Work and Wealth. A Human Valuation*, Macmillan Company, New York 1926, s. VIII; por. idem, *The Social Problem*, s. 136; M. Freedon, *The New Liberalism. An Ideology of Social Reform*, Clarendon Press, Oxford 1978, s. 106; J. A. Hobson, *John Ruskin. Social Reformer*, Dana Estes & Company, Boston 1898, s. 215).

giego dopatrując się niebezpieczeństwa konieczności uznania tezy o istnieniu metafizycznego państwa obdarzonego własną wolą, którego interes stałby ponad interesami składających się na nie indywidualów<sup>206</sup>. W przeciwieństwie do woli powszechnej – atrybutu ontologicznie samodzielnego bytu politycznego – wola społeczna to jedynie zbiorcza nazwa woli i umysłów jednostek złączonych aktami kooperacji, nade wszystko zaś systemu idei stanowiącego efekt owej współpracy<sup>207</sup>. „Skoro istnieje myśl społeczna, istnieć musi także społeczna wola”<sup>208</sup>, „obejmująca wszelkie działania dyktowane aktualnym charakterem społeczeństwa, każdą z jego instytucji oraz obyczajów”<sup>209</sup>. Nie oznacza to istnienia umysłu społecznego, niezależnego od umysłów członków wspólnoty. Wolę społeczną fakt jej zakorzenienia w panujących stosunkach społecznych. „Gdy mówimy o społecznej myśli, woli, lub, ogólniej, o społecznym umyśle, nie mamy na myśli jakiejś mistycznej jedności psychicznej [...] termin »umysł społeczny« [...] wskazuje raczej na zbiór idei funkcjonujących w społeczeństwie, komunikowalnych i ukierunkowujących myśli i działania poszczególnych osób”<sup>210</sup>. Taki umysł prezentuje się odmiennie w różnych wspólnotach, na każdej z nich wymuszając istnienie mnogości instytucji i właściwych im etosów, oddziałując przez nie także na jednostki. A skoro te ostatnie uczestniczą w życiu wielu instytucji, to wspólnota musi składać się z mnogości umysłów czy też woli społecznych<sup>211</sup>, nie zaś spajającej wszystkich obywateli w jedno woli powszechnej.

Pod pojęciem umysłu społecznego nie rozumiemy jedności przenikającej społeczeństwo jako całość, lecz tkankę funkcjonujących w nim sił psychicznych [...], coś o zasadniczo psychicznym charakterze, coś zrodzonego z działania mas ludzkich, co je kształtuje, by potem samemu być kształtowane działaniami tychże mas; co nie istnieje poza umysłami

---

<sup>206</sup> L. T. Hobhouse, *Social Evolution*, s. 97, 196.

<sup>207</sup> M. Freedon, *The New Liberalism*, s. 106.

<sup>208</sup> L. T. Hobhouse, *Social Evolution*, s. 95–96.

<sup>209</sup> *Ibidem*, s. 96.

<sup>210</sup> *Ibidem*, s. 96–97.

<sup>211</sup> *Ibidem*, s. 97.

ludzi, ale zarazem nigdy w pełni nie urzeczywistnia się w umyśle które-  
gokolwiek z nich; co zależy od stosunków międzyludzkich, ale co zdaje  
sprawę z owej relacji jedynie na wyższych etapach jej rozwoju<sup>212</sup>.

Celem istnienia umysłu społecznego jest koordynacja działań człon-  
ków wspólnoty, a także jej samej jako całości w odniesieniu do in-  
nych wspólnot. Tym lepsza koordynacja, im lepiej rozwinięty ów  
umysł<sup>213</sup>, im większa jego rozpiętość i zakres, a więc, z jednej stro-  
ny, im dalej wybiega on w przyszłość i sięga w przeszłość, dogłęb-  
niej poznając determinanty zmian społecznych, z drugiej zaś, im  
większa „jego jasność, dokładność, złożoność percepcji i myśli. Jego  
ogląd staje się coraz przenikliwszy i bardziej szczegółowy, a zarazem  
bardziej racjonalny i złożony”<sup>214</sup>. Umysł ten nie istnieje jednak, po-  
wtarzał wciąż Hobhouse, poza umysłami poszczególnych jednostek.  
Warunek jego istnienia stanowi ich świadomość więzi spajających je  
we wspólnotę<sup>215</sup>.

Swoje stanowisko, i tak mogące, pomimo usilnych starań auto-  
ra, przywozić na myśl pogardliwie traktowane przez niego prace  
Bosanqueta, Hobhouse zradykalizował w *Development and Purpose*,  
w umyśle i woli społecznej dostrzegając teraz coś więcej niż jedy-  
nie zbiór poglądów i idei obywateli<sup>216</sup>. Termin *social mind* tłumaczył  
tu jako „ład wytworzony w toku oddziaływania na siebie umysłów,  
ucieleśniony w tradycji społecznej przekazywanej poprzez język  
i instytucje społeczne, ład kształtujący idee i praktykę kolejnych po-  
koleń wzrastających w jego cieniu”<sup>217</sup>. Rozwój takiego ładu ma cha-  
rakter teleologiczny. Ewoluuje on w kierunku ideału harmonii spo-  
łecznej, dokonując się jednak nie tyle w umysłach poszczególnych  
indywidualiów, ile we wspólnotach rozwijających się na przestrzeni

---

<sup>212</sup> Ibidem, s. 97–98.

<sup>213</sup> Ibidem, s. 98.

<sup>214</sup> Ibidem.

<sup>215</sup> Ibidem, s. 99.

<sup>216</sup> Zob. M. Freeden, *The New Liberalism*, s. 106.

<sup>217</sup> L. T. Hobhouse, *Development and Purpose. An Essay Towards a Philosophy of Evolution*, Macmillan & Co., London 1913, s. 12; por. ibidem, s. 79, 84–86.

pokoleń<sup>218</sup>. Rozwój ten miał Hobhouse za zasadniczo niezależny od woli jednostek<sup>219</sup>.

Tę samą harmonię, w której Hobhouse upatrywał celu możliwego do osiągnięcia na drodze doskonalenia obywateli i umysłu społecznego, Hobson uważał za uobecnioną w każdej strukturze społecznej<sup>220</sup>. Z kolei tam, gdzie Hobhouse dostrzegał wspólnotę, Hobson widział zaledwie jej zalążki. „Jeśli wyznawana przez nas organiczna koncepcja społeczeństwa ma mieć jakąkolwiek rację bytu, wola społeczna oznaczać musi coś więcej, niżli tylko dodatek do odseparowanych woli jednostek”<sup>221</sup>. Wola powszechna/społeczna *sensu proprio* to wedle Hobsona nie zbiór indywidualnych poglądów na sens egzystencji społecznej oraz zrodzony z nich konsens pod postacią idei funkcjonujących w społeczeństwie, ale duch przenikający ciało społeczne i polityczne<sup>222</sup>, przynajmniej w państwie demokratycznym ucieleśniony w jego „ściśle określonym instrumentarium rządu, w politycznej i administracyjnej maszynierii państwa”<sup>223</sup>, „w państwach rządzonych demokratycznie wola powszechna działa poprzez opinię publiczną i instytucje przedstawicielskie”<sup>224</sup>.

Hobson był dużo mniej sceptyczny od Hobhouse’a w kwestiach umysłu i woli społecznej. „Jeśli nawyki myślenia, odczuwania i współdziałania właściwe reprezentantom danego narodu łączą ich umysły w jeden, zdominowany myślami i odczuciami nakierowanymi na realizację celów całego ciała politycznego, to mamy wyraźny dowód istnienia organizmu społecznego pod względem tak fizycznym, jak i moralnym. Oto doktryna woli powszechnej”<sup>225</sup>, której Hobson pozostał wierny. Zgodnie z nią ostateczny fundament wszelkich przemian wspólnoty stanowi jej wola, nie zaś mrzonki i dobre

<sup>218</sup> Ibidem, s. 13.

<sup>219</sup> Ibidem, s. 284.

<sup>220</sup> J. A. Hobson, *The Social Problem*, s. 72.

<sup>221</sup> Idem, *Work and Wealth*, s. 302.

<sup>222</sup> Idem, *The Social Problem*, s. 144–145; idem, *Work and Wealth*, s. 331–332, 337–340, 352; idem, *The Crisis of Liberalism*, s. 77, 207, 217.

<sup>223</sup> Idem, *John Ruskin. Social*, s. 220.

<sup>224</sup> Idem, *Work and Wealth*, s. 351; por. idem, *The Crisis of Liberalism*, s. 67.

<sup>225</sup> Ibidem, s. 76.

chęci reformatorów<sup>226</sup>. *General will* jest względnie autonomiczna wobec mniemań i zamysłów jednostek.

Na tym jednak nie koniec podobieństw poglądów Hobsona z idealistycznymi (zwłaszcza Bosanqueta), bowiem w pismach swych dawał on niejednokrotnie dowody sympatii dla koncepcji „mojego miejsca i jego obowiązków”. Wysławiając tam cnotę obywatelską, opisywał ją w kategoriach indywidualnego poświęcenia w wypełnianiu funkcji w ramach infrastruktury społecznej. „Skuteczność doskonalenia społecznego wymaga od jednostek pragnienia scalenia lub podporządkowania swych osobistych celów [...] lub też, zastosowawszy inną formułę, konformizmu wobec »woli powszechnej«”<sup>227</sup>. Hobson był jednak nieco bardziej wylewny od idealistów przy kreśleniu obrazu rzeczywistości rządzonej zgodnie z nakazami *general will*. Precyzując swoje rozmyślenia w tym zakresie, w jednym z artykułów<sup>228</sup> zarysował obraz elitarnego i technokratycznego systemu władzy, wspólnoty kierowanej przez ekspertów czerpiących od obywateli informacje o funkcjonowaniu społeczności, by preparować remedia na niedogodności egzystencji społecznej.

Jak zatem widzimy, koncepcja woli powszechnej doczekała się raczej niewielu dwudziestowiecznych kontynuacji idealistycznych. Owszem, pojawiała się niejednokrotnie na kartach dzieł Ritchiego czy omówionego tu pokrótce *The Social Purpose* Muirheada i Hetheringtona. Nigdy już jednak nie niosła ze sobą powiewu intelektualnej świeżości, który tak wyraźnie dawało się odczuć przy lekturze prac Greena i Bosanqueta. Czy źródła tego faktu należy upatrywać w dostrzegalnej już wówczas słabości tej koncepcji, zniechęcenia nią w obliczu ataku Hobhouse’a? Z pewnością nie. Zarówno sam Hobhouse, jak i jego doktrynalni pobratymcy – „nowi liberałowie” – niejednokrotnie korzystali w swych pracach z Greenowskiej, a w przypadku Hobsona także Bosanquetowskiej *general will*. Jeśli doszukiwać się już powodów nikłej żywotności tej idei, to nie w jej słabościach, ale raczej w odtwórczym, z grubsza rzecz biorąc, charakterze rozważań

<sup>226</sup> M. Freedon, *The New Liberalism*, s. 107; J. A. Hobson, *The Crisis of Liberalism*, s. 76.

<sup>227</sup> J. A. Hobson, *The Social Problem*, s. 273.

<sup>228</sup> Idem, *The Re-Statement of Democracy*, „Contemporary Review” 1902, No. 81, s. 262–272.

społeczno-politycznych idealistów kolejnych pokoleń. Żaden z nich nie obierał sobie za cel przewartościowania myśli swych mistrzów. Nie dziwi więc, że poruszając tę tematykę, powielali oni wynurzenia teoretyczne Bradleya, Greena i Bosanqueta, rzutując na swe prace podobną siatkę terminologiczną, przystając przeważnie na te same wnioski.

### Podsumowanie

Pisma idealistów dowodzą głębokiego uznania dla dorobku Rousseau. Mimo że Green i Bosanquet odnosili się do jego myśli w zasadzie negatywnie, zaś Bradley nie wspominał go w swych *Ethical Studies* ani razu, wiele przemawia za uznaniem jego pism za jeden z głównych, jeśli nie najważniejszy punkt idealistycznego odniesienia w kwestiach etyki i polityki. Starczy powiedzieć, że głównym pojęciem swych teorii czynili idealiści wolę powszechną (w przypadku Bradleya wolę uniwersalną), której Rousseau'wskie rozumienie zdecydowanie jednak odrzucali. Co przesądziło tu o niestosowności myśli genewskiego filozofa? Nade wszystko jego indywidualizm. Mimo zarzutów obarczających go odpowiedzialnością za kolektywistyczny wymiar rewolucji francuskiej lub upatrujących w niej załóżków dyktatury komunistycznej, naczelnym problemem jego myśli nie była deprecjacja jednostki, ale jej apoteoza. Jak można przypuszczać, by którykolwiek kontraktualista był orędownikiem wspólnoty? Rousseau upatrywał przecież początków egzystencji społecznej w autonomicznej decyzji jednostek, dzięki której one same z ludzi stanu natury przemieniły się w podmioty moralne. Trudno o lepszy dowód indywidualizmu metodologicznego.

Nic dziwnego, że idealiści zestawiali Rousseau w jednym rzędzie z przedstawicielami klasycznego liberalizmu i utylitaryzmu. Green miał go za przedstawiciela „filozofii popularnej”, obok Hume'a, Butlera i Locke'a upatrującego źródeł wszelkich układów społecznych w pobudkach natury sentymentalnej. Co więcej, Rousseau'wski ideał polityczny – wspólnoty rządzonej nakazami woli powszechnej – to bezużyteczny praktycznie twór odpowiadający co najwyżej



dawno już minionym, idyllicznym wspólnotom tradycyjnym. Królestwa woli powszechnej z *Umowy społecznej* nie sposób ustanowić współcześnie. Stąd też dzisiejsze państwa to, zgodnie z teorią Rousseau, państwa bez suwerena.

Także Bosanquet gromił autora *Umowy społecznej* za indywidualizm, zaliczając go w poczet przedstawicieli „teorii pierwszego rzutu oka”, zaraz obok Benthama, Milla i Spencera. Owszem, Rousseau starał się ożywić ideał antycznej *polis* z właściwą jej wizją obywatelstwa, wybijając się tym samym na tle pozostałych przedstawicieli tradycji oświeceniowej, ale musiał tu polec, skoro wychodził od przesłanek kontraktualistycznych. Nie potrafił rozdzielić woli partykularnej od powszechnej. Tak zwana zasada plus-minus, przypisanie obydwu rodzajów woli każdemu obywatelowi – to tylko niektóre spośród licznych dowodów wewnętrznego rozdarcia pomiędzy antycznym i nowożytnym percypowaniem kwestii społeczno-politycznych.

Rousseau był jednak także myślicielem w historii filozofii politycznej na wskroś wyjątkowym i zasłużonym dla jej rozwoju. Dostrzegł przecież możliwość i zasadność zwalczania własnych wynaturzonych potrzeb i impulsów, a więc racjonalnego zdystansowania się wobec pożądań w imię realizacji ideału moralnego. Jako pierwszy uczynił wolę podstawą państwa. I w jednej, i w drugiej kwestii antycypował stanowisko idealistów niemieckich. Wola powszechna mająca z jednej strony przemienić człowieka w istotę racjonalną, zdolną zmierzać za swym obowiązkiem, z drugiej zaś uczynić go częścią wspólnoty, z którą miałby być on złączony obyczajem i tradycją – nietrudno dostrzec tu, kolejno, zapowiedź myśli Kanta i Hegla. Ta słuszna intuicja prosiła się jednak o oczyszczenie z naleciałości indywidualistycznych. Sam Rousseau, niestety, tego nie dostrzegł.

Bradley, Green i Bosanquet poddali Rousseau'wską koncepcję modyfikacji, zachowując z niej tezę uznającą wolę ciała moralnego, wspólnoty, za fundament państwa, unikając wszakże jej braków. Pierwszy wyraz stanowiska idealistycznego w tej kwestii dał Bradley, utożsamiając wolę uniwersalną z wolą wspólnoty, partykularną zaś z wolami jednostek. Pierwsza miałyby przejawiać się zarówno pod postacią obyczajów, jak i instytucji życia publicznego. Cnoty upatrywał autor *Ethical Studies* w ograniczonym konformizmie wobec

woli uniwersalnej, uznając, że choć „moje miejsce i jego obowiązki” powinny stanowić wyznacznik postępowania, to niekiedy zaistnieje konieczność i etyczny obowiązek sprzeciwienia się etosowi wspólnoty.

Oryginalniejszej modyfikacji *volonté générale* dokonali Green i Bosanquet. Pierwszy upatrywał jej przejawów w „nieokreślonym zbiorze nadziei i lęków ludu zjednoczonego wspólnym interesem i sympatią”, przypisując jej charakter zasadniczo irracjonalny i niewyraźny, ją samą zaś wspólnocie, nie zaś indywidualom. To ona spoczywa u podstaw każdej umowy, legitymując wszelką władzę. Dwóch jest bowiem suwerenów, *de facto* – wola powszechna, i *de jure* – osoba lub grupa osób u steru władzy. Ten drugi może być obalany i wynoszony na urzędy, pierwszy panuje niezmiennie. Rozwijając tę samą intuicję, Bosanquet dostrzegł w woli powszechnej twór na wskroś logiczny, choć niewyraźny, podobnie do Greena i Bradleya upatrując jej ucieśnienia w instytucjach życia publicznego. Oznaczała ona dla niego samoregulujący system idei wyznaczający każdemu członkowi wspólnoty miejsce i obowiązki. Dzięki tymże wspólnym ideom jednostki podobnie definiują sytuacje społeczne, godząc się, nawet nieświadomie, na ogólny plan realizacji dobra wspólnego.

Choć prezentowane tu wizje *general will* niekiedy odbiegały od siebie charakterem, to można wskazać kilka cech charakteryzujących każdą z nich. Po pierwsze, łączy je teza o ucieśnieniu woli powszechnej w obyczaju i ładzie publicznym wspólnot, po drugie, uznanie jej za fundament legitymacji ładu publicznego, po trzecie, jej niezwiązanie z jednym ideałem etycznym i politycznym oraz, po czwarte, jej samorzutny charakter. Już na podstawie tak krótkiego opisu nietrudno dopatrzeć się różnic dzielących idealistyczną wersję woli powszechnej od tej w ujęciu Rousseau. Nieuchronność jej rządów, jej samorzutność, niezwiązanie z jednym ideałem etyczno-politycznym – wszystko to kłóci się z fundamentalnymi tezami *Umowy społecznej*. Podczas gdy idealistyczna *general will* nieuchronnie konstytuje rzeczywistość społeczno-polityczną, jej Rousseau’wska odmiana to zaledwie bardziej lub mniej realistyczny dezyderat. Wspólnoty zawsze rządzą się, twierdzili idealisci, wedle nakazów woli powszechnej, czy to pod postacią „nadziei i lęków”, czy systemu idei.

Sytuacje, gdy klóci się ona z porządkiem normatywnym, należą do wyjątków, gdy zaś rzeczywiście dochodzi do starcia suwerenów *de facto* i *de jure*, zwycięsko musi z tej rywalizacji wyjść pierwszy z nich. Nic dziwnego, że tak trudno znaleźć na kartach pism idealistów pojęcie woli partykularnej. Skoro jednostki są z natury swej społeczne, zaś ich osobowość kształtuje się pod tym samym przemożnym wpływem woli powszechnej, co instytucje życia publicznego, trudno, ażeby miały jeszcze jakąś wolę partykularną. Na tle pism Greena i Bosanqueta tylko pozornie wyróżniają się Bradleyowskie *Ethical Studies*, powielające owo rozróżnienie<sup>229</sup>.

---

<sup>229</sup> Apoteoza woli uniwersalnej oraz uznanie jej nadrzędności wobec tej partykularnej stanowi raczej odzwierciedlenie początkowej aprobaty Bradleya dla koncepcji „mojego miejsca i jego obowiązków”, zastąpionej później koncepcją „ideału moralnego”. Przeciwwstawienie dwóch typów woli pojawia się tylko w tym kontekście. Podobnie do Greena i Bosanqueta, Bradley widzi ucieśnienie woli powszechnej w obyczajach, systemach moralnych i instytucjonalnych wspólnot.



## ROZDZIAŁ 4

# Idealizm, wola powszechna i spór liberalno-komunitarystyczny

Skoro rozpatrzyliśmy już zarzuty wystosowane przez idealistów pod adresem Rousseau'wskiej *volonté générale*, przybliżyliśmy charakter ich własnej modyfikacji owej kategorii oraz wpisaliśmy ją w szerszy kontekst idealistycznych zapatrywań politycznych, przejdźmy do omówienia ostatniej z zamierzonych tu kwestii. Rozpatrzmy mianowicie zasadność upatrywania w myśli idealistów, zwłaszcza zaś w ich przeformułowaniu kluczowej kategorii Jeana Jacques'a Rousseau, środka służącego pogodzeniu dwóch zwaśnionych tradycji filozoficzno-politycznych: indywidualistycznej i wspólnotowej. Aby tego dokonać, trzeba będzie najpierw zidentyfikować reprezentantów zarówno każdej z nich, jak i stanowiska wobec nich koncyliacyjnego, dokonać ekstrakcji najważniejszych elementów idealistycznej filozofii politycznej, by na koniec sprawdzić, czy rzeczywiście przejawia ona cechy indywidualistyczno-wspólnotowe. Czytelnik zajmowany tu dotychczas tematyką dziewiętnasto- i wczesnodwudziestowiecznej filozofii politycznej za chwilę zostanie rzucony zatem w wir rozważań niekiedy na wskroś współczesnych w swym przedmiocie, a przeważnie umiejscowionych tematycznie w drugiej połowie minionego stulecia. Przyjdzie nam bowiem rozpatrywać kwestie możliwości pogodzenia indywidualizmu z holizmem, zaś ich obydwu z liberalizmem i komunitaryzmem, zdefiniować stanowisko liberalnego komunitaryzmu, w końcu zaś także wskazać zbieżności między każdą z owych doktryn a myślą idealistyczną.

### **Indywidualizm we współczesnej filozofii politycznej**

Współcześnie pojęcie „indywidualizm” najczęściej niesie ze sobą konotacje negatywne. Indywidualistyczny znaczy partykularystyczny,

egoistyczny, nieoglądający się na innych, wspólnotę i jej dobro, skupiony na sobie i własnych, egoistycznych pragnieniach. Jest to zresztą rozumienie trwale osadzone w tradycji. Termin *individualisme* nosił znamiona stygmatu już w chwili jego powstania, w 1820 roku. Najwcześniej pojawił się on przecież w pismach kontrrewolucyjnych i socjalistycznych krytyków Oświecenia. Pierwszy użył go Joseph de Maistre, określając tym mianem „zradikalizowany protestantyzm polityczny” wynikły ze zbytńskiego rozplenienia się wolności sprzeciw obywateli wobec rządów, poddawanie tradycyjnych prawd pod debatę, fragmentaryzację poglądów i doktryn<sup>1</sup>. W zbliżonym znaczeniu używali tego terminu saintsimoniści wskazujący na destrukcyjny charakter owego zjawiska, powiązanego z dziewiętnastowiecznym liberalizmem, a polegającego na podważaniu panujących powszechnie przekonań, prowadzącego do nieograniczonej konkurencji i rozpadu wspólnot tradycyjnych. W drugiej połowie dziewiętnastego wieku socjaliści: Alexandre de Saint-Cheron i Pierre Leroux rozróżnili indywidualizm (*individualisme*) od indywidualności (*individualité*). Saint-Cheron uczynił to w 1831 roku w artykule w *La revue encyclopédique*, pierwszy termin utożsamiając z egoizmem, wyniesieniem indywiduum ponad wszystko inne, „zmysł indywidualności” definiując zaś jako świadomość wartości ludzkiego życia<sup>2</sup>. Rok później w imię indywidualności Leroux krytykował zarówno indywidualizm, jak i socjalizm<sup>3</sup>.

Obok tych przykładów antyliberalnej krytyki indywidualizmu (które dziwić nie powinny, skoro zdiagnozowany na początku dziewiętnastego wieku indywidualizm niemal od zarania swych dziejów był przypisywany liberałom), znaczne było także grono myślicieli piętnujących go z pozycji wolnościowych. Najczęściej w tym kontekście przytacza się słowa Alexisa de Tocqueville’a, który w pracy

---

<sup>1</sup> J. de Maistre, *Extrait d'une conversation entre J. de Maistre et M. Ch. de Lavau*, w: idem, *Ceuvres complètes de J. de Maistre*, Vol. 14, Libraire Générale Catholique et Classique, Lyon 1886, s. 286.

<sup>2</sup> Cyt. za: Y. Arieli, *Individualism and Nationalism in American Ideology*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1964, s. 232.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 233.

*O demokracji w Ameryce* wskazywał te same cechy indywidualizmu, co jego kontrrewolucyjni i socjalistyczni poprzednicy:

Indywidualizm to uczucie spokojne i umiarkowane, które sprawia, że każdy obywatel izoluje się od zbiorowości i trzyma się na uboczu wraz ze swoją rodziną i przyjaciółmi. Stwarzając sobie w ten sposób na własny użytek swoje małe społeczeństwo, pozostawia wielkie społeczeństwo jego własnym losom. [...] indywidualizm powstaje raczej z niewłaściwego myślenia niż z deprawacji uczuć. Indywidualizm bierze początek zarówno w ułomności serca, jak i w błędach umysłu. [...] Indywidualizm ma źródło w demokracji i rośnie w miarę rozwoju równych możliwości<sup>4</sup>.

Również liberałowie przychylni koncepcji wolności pozytywnej krytykowali go jako stanowisko egoistyczne, promujące samowolę, upatrujące cnoty w samym tylko wyborze, bez względu na jego przedmiot<sup>5</sup>, diametralnie przeciwne wspomnianej już indywidualności (poglądowi głoszącemu istnienie dóbr i wartości, o których realizację warto zabiegać, jak i tych niegodnych zachodu). Czynił tak m.in. John Stuart Mill, „nowi liberałowie” (o których więcej w kolejnym podrozdziale) czy w końcu także omawiani tu myśliciele brytyjscy.

Równie krytycznie indywidualizm jest oceniany współcześnie. Z prawej strony atakują go konserwatyści, komunitaryści i republikanie uwypuklający zarówno jego teoretyczną niespójność, abstrakcyjność nieprzystającą do praktyki społecznej, jak i destrukcyjny wpływ na wspólnoty oraz kondycję moralną jednostek. Z lewej strony swoich wrogów ma on w socjalistach i socjaldemokratkach, w dalszym ciągu utożsamiających go z liberalizmem wolnorynkowym, jego skutków upatrujących w pauperyzacji społeczeństw. Braki wykane przez obydwa te obozy zauważają także postmoderniści, nie waloryzując ich wszakże negatywnie. Rozpad tradycyjnych współ-

---

<sup>4</sup> A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, tłum. M. Król, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1976, s. 339.

<sup>5</sup> Na rozróżnienie indywidualizmu jako ideału moralnego i zjawiska amoralnego – egoizmu, kładzie nacisk m.in. Charles Taylor (Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002, s. 27).

not postrzegają oni jako uwolnienie jednostek spod wpływu społecznej „przemocy symbolicznej”, by posłużyć się pojęciem Pierre’a Bourdieu, jako wyzwolenie z ograniczających i totalizujących dyskursów, odrzucenie metanarracji umożliwiające nieskrępowaną apoteozę Ja wiecznie poszukującego samego siebie<sup>6</sup>.

### Indywidualizm(y) i doktryny polityczne

Magdalena Środa słusznie zauważa, że „jest niemal tyle indywidualizmów co indywidualności, które wypromowały lub opisały jakąś z jego postaci”<sup>7</sup>. Na dowód tego wymienia ona kolejne ich postacie: ontologiczną/metafizyczną, etyczną, polityczną, metodologiczną, religijną, „twardą”, „radykałną”, anarchistyczną, „arystokratyczną”, elitarną, eskapistyczną, biblijną, „samotniczą”, posesywną, egoistyczną, utylitarystyczną, ekspresyjną, „narcystyczną”, opartą na potrzebie buntu, mityczną, typu „cool”, umiarkowaną, republikańską, liberalną, libertariańską, konserwatywną, socjalistyczną, autoteliczną, instrumentalną, „genetyczną” oraz „teleologiczną”<sup>8</sup>. Gdyby chcieć, choćby tylko skrótowo, zaprezentować każdą z nich, znacznie przekroczyłyby to zakres tej pracy. Nie byłoby to też, z punktu widzenia jej tematu, konieczne. Tym, na czym należałoby natomiast skupić uwagę, jest kwestia relacji łączących dwie odmiany indywidualizmu: metodologiczną i polityczną. Pierwszą definiuje się zazwyczaj jako „postać redukcjonizmu”, zgodnie z którą „wszelkie zjawiska społeczne – czy będzie to proces, struktura, instytucja czy *habitus* – mogą być

---

<sup>6</sup> Ch. Lash, *Culture of Narcissism. American Life in the Age of Diminishing Expectations*, Warner Books, New York 1979.

<sup>7</sup> M. Środa, *Indywidualizm i jego krytycy. Współczesne spory między liberalami, komunitarianami i feministkami na temat podmiotu, wspólnoty i płci*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003, s. 26.

<sup>8</sup> Ibidem. Jerzy Szacki prezentuje następujące płaszczyzny (a zatem i odmiany samego indywidualizmu), na bazie których wykrystalizowała się jego zdaniem opozycja indywidualizm – kolektywizm: ontologiczna, metodologiczna, aksjologiczna, antropologiczna, ekonomiczna, polityczna, religijna, pedagogiczna, socjologiczna, oraz ocen jednostek (J. Szacki, *Indywidualizm i kolektywizm*, w: K. Gawlikowski et al., *Indywidualizm a kolektywizm*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1999, s. 14–18).



wyjaśnione przez działania i własności uczestniczących w nich jednostek”<sup>9</sup>, „jej fundamentalna teza ontologiczna głosi, że ludzie są numerycznie oddzielnymi jednostkami”<sup>10</sup>. Druga, polityczna, nakazuje upatrywać źródła legitymacji ładu państwowego jedynie w nieskrępowanej opinii obywateli, niosąc ze sobą implikacje liberalno-demokratyczne<sup>11</sup>. Częstokroć za jej komponent uznaje się przekonanie, że suma takich pojedynczych decyzji, czy to w kwestiach politycznych, czy ekonomicznych, w najsprawniejszy sposób przyczynia się do dobrobytu wspólnoty. Dlaczegoż akurat te dwie odmiany indywidualizmu powinny nas tu zająć? Wybór ten uzasadnia charakter rozważań toczonych w dalszych częściach tego rozdziału. Będzie on dotyczył bowiem potencjalnie komunitarystyczno-liberalnego charakteru myśli idealistycznej. Należałoby najpierw zatem rozważyć kwestię, czy indywidualizm i holizm – te perspektywy metodologiczne przypisuje się przeważnie liberałom i komunitarystom – to stanowiska kategorycznie wykluczające się, czy też nie. Gdyby odpowiedź okazała się twierdząca, oznaczałoby to teoretyczną niemożliwość konceptualizacji stanowiska pośredniego, liberalno-komunitarystyczne, podważając tym samym sensowność dalszych rozważań.

Rozpocznijmy więc od kwestii definicyjnych. Charles Taylor w szeroko dyskutowanym eseju *Nieporozumienia wokół debaty liberalno-komunitariańskiej* rozróżnił kwestie ontologiczne („dotyczące tego, co uznajemy za czynniki wyjaśniające życie społeczne”<sup>12</sup>) i pre-

<sup>9</sup> J. Elster, *Marxism and Methodological Individualism*, tłum. J. Gaffney, w: *Individualism: Theories and Methods*, eds. P. Birnbaum, J. Leca, Oxford University Press, Oxford 1990, s. 47; por. H. Kincaid, *Reduction, Explanation, and Individualism*, „Philosophy of Science” 1986, Vol. 53, s. 493).

<sup>10</sup> T. R. Machan, *Classical Individualism. The Supreme Importance of Each Human Being*, Routledge, New York–London 1998, s. 12. Dlatego Steven Lukes za metodologicznych indywidualistów ma wszystkich badaczy, którzy tłumaczyli rzeczywistość społeczną determinantami psychologicznymi: Vilfreda Pareto (rezydual), Williama McDougalla (instynkty), Williama Grahama Sumnera (popędy), Bronisława Malinowskiego (potrzeby) i George’a Caspara Homansa (S. Lukes, *Individualism*, Basil Blackwell, Oxford 1973, s. 122).

<sup>11</sup> J. Szacki, *Indywidualizm i kolektywizm*, s. 16.

<sup>12</sup> Ch. Taylor, *Nieporozumienia wokół debaty liberalno-komunitariańskiej*, tłum. P. Rymarczyk, w: *Komunitarianie. Wybór tekstów*, red. P. Śpiewak, Fundacja Aletheia, Warszawa 2004, s. 37.

ferencji („dotyczące zajmowanej przez nas postawy moralnej lub linii postępowania”<sup>13</sup>). Dwa opozycyjne sposoby ustosunkowania się wobec pierwszej z nich to atomizm, zrównany przez Taylora z indywidualizmem metodologicznym<sup>14</sup> (a więc stanowiskiem, zgodnie z którym wszelkie procesy społeczne należy tłumaczyć działaniami składających się na nie jednostek, zaś dobro wspólne trzeba rozumieć jako sumę dóbr indywidualnych<sup>15</sup>), oraz holizm (przekonanie, wedle którego „aby zrozumieć całości społeczne, trzeba brać pod uwagę indywidua w ich relacjach zarówno do siebie nawzajem, jak i do ich środowiska”<sup>16</sup>). Stanowiska te wykluczają się w oczywisty sposób. Nie można być jednocześnie holistą i atomistą<sup>17</sup>. Kluczowa jest tu za to inna kwestia. Czy zajęcie stanowiska w kwestii metodologicznej, a więc opowiedzenie się za holizmem lub atomizmem, determinuje wybór jednego ze stanowisk w kwestiach preferencji: indywidualizmu, kolektywizmu, bądź jednej z wielu pozycji sytuujących się między tymi dwoma ekstremami. Z wymienianych przez Taylora przykładowych przedstawicieli indywidualizmu (gdzie atomistyczny indywidualizm reprezentuje Robert Nozick, holistyczny zaś Wilhelm von Humboldt) można wnioskować, że utożsamia on go z po-

---

<sup>13</sup> Ibidem, s. 38.

<sup>14</sup> Takie zrównanie atomizmu z indywidualizmem metodologicznym nie jest czymś oczywistym. Ścisłe rozróżnienie obydwu tych kategorii postulują na przykład Erik Olin Wright, Andrew Levine i Elliott Sober (E. O. Wright, A. Levine, E. Sober, *Marxism and Methodological Individualism*, w: *Debates in Contemporary Political Philosophy. An Anthology*, eds. D. Matavers, J. Pike, Routledge, London–New York 2003, s. 54–66). Podobne stanowisko zajął Lukes (S. Lukes, *Methodological Individualism Reconsidered*, „British Journal of Sociology” 1968, Vol. 19, s. 120–121).

<sup>15</sup> Ch. Taylor, *Nieporozumienia wokół debaty liberalno-komunitariańskiej*, s. 37–38.

<sup>16</sup> E. Sober, *Holism, Individualism, and The Units of Selection*, „Philosophy of Science” 1980, Vol. 2, s. 93.

<sup>17</sup> Nie wszyscy badacze godzą się z tą tezą. Lars Udehn twierdzi na przykład, że można dopatrzeć się ewolucji idei indywidualizmu metodologicznego (L. Udehn, *Methodological Individualism. Background, History and Meaning*, Routledge, New York–London 2001, s. 347). Tylko jego pierwotna postać, kontraktualistyczna, zwana przez Udehna „silną wersją” indywidualizmu, jest całkowicie opozycyjna wobec holizmu. Zwolennikom „wersji słabej”, do których zalicza Udehn m.in. Karla Raimunda Poppera, można przypisać stanowisko pośrednie między tymi dwoma metodologicznymi ekstremami (ibidem, s. 349).

stawą liberalną, w pełnej rozpiętości jej przejawów. Pytanie brzmi zatem, czy „atomista” oznacza „indywidualistę”, a więc i liberała, zaś „holistą” trzeba określić konserwatystę, komunitarystę lub socjalistę? Taką właśnie zasadę odpowiedniości zdawali się wyznawać badacze dotychczas analizujący debatę liberalno-komunitarystyczną. Taylor nie podziela ich opinii. Nie dostrzega on konieczności wynikania preferencji z zajmowanych pozycji ontologicznych, choć „stanowisko, jakie zajmujesz na poziomie ontologicznym, może należeć do istotnych fundamentów twoich preferencji”<sup>18</sup>, „pozwala określić, za jakimi opcjami możemy sensownie się opowiedzieć”<sup>19</sup>. „Dowolne stanowisko w sporze między atomizmem i holizmem może iść w parze z dowolnym stanowiskiem w sporze między indywidualizmem i kolektywizmem”<sup>20</sup>. Nie brak autorów, którzy zgadzają się w tej kwestii z Taylorem. Przykład dają choćby pisma Philipa Pettita<sup>21</sup>, opowiadającego się właśnie za holistycznym indywidualizmem<sup>22</sup>, czy Jona Elstera, utrzymującego, że z metodologicznego indywidualizmu nie wynika żadne konkretne stanowisko polityczne<sup>23</sup>. Mimo odmiennego zdefiniowania relacji łączących indywidualizm metodologicz-

---

<sup>18</sup> Ch. Taylor, *Nieporozumienia wokół debaty liberalno-komunitariańskiej*, s. 38–39.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 40.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 43.

<sup>21</sup> Ph. Pettit, *The Common Mind. An Essay on Psychology, Society, and Politics*, Oxford University Press, New York–Oxford 1996; por. R. P. Wierzchosławski, *Filozofia społeczna i problem wspólnotowości: o pożytkach płynących z rozważań na temat ontologii społecznej dla filozofii politycznej*, w: *Indywidualizm, wspólnotowość, polityka*, red. K. Abriszewski, M. N. Jakubowski, A. Szahaj, Wydawnictwo UMK, Toruń 2002, s. 81–108.

<sup>22</sup> Podobne, koncyliacyjne stanowisko formułuje Jack Crittenden, określając je teorią „złożonego indywidualizmu” (*compound individualism*). Jest to koncepcja rozwoju psychicznego, gdzie kolejne etapy zakładają dalsze trwanie efektów etapów poprzednich. W ten sposób indywidualna autonomia łączy się z relacjami społecznymi konstytutywnymi dla naszej osobowości (J. Crittenden, *Beyond Individualism. Reconstructing thr Liberal Self*, Oxford University Press, Oxford–New York 1992, s. 5): „tożsamość osobowa jest konstytuowana zarówno przez indywidualną autonomię, jak i konstytutywne dla niej stosunki. Taka osobowość jest tworzona zarówno przez własne, niezależne Ja i przez inne Ja. Jest ona zatem złożonym indywiduum [...] właśnie takie złożone Ja jest przekształconym liberalnym Ja, Ja wykraczającym poza indywidualizm” (*ibidem*, s. 5)

<sup>23</sup> J. Elster, *Political Psychology*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, s. 7.

ny i ontologiczny, zgadzał się z nimi także Joseph Schumpeter. Według niego polityczna postać indywidualizmu nie ma z poprzednimi nic wspólnego. Zakłada ona przecież, że wolność obywateli najlepiej przyczynia się zarówno do ich rozwoju, jak i dobrobytu społecznego, podczas gdy indywidualizm metodologiczny po prostu tłumaczy procesy społeczne działaniami indywidualuów<sup>24</sup>, nie będąc w żadnym wypadku stanowiskiem normatywnym.

Nie brak jednak badaczy niepodzielających wniosków Taylora. Dla przykładu, Cyrus Patell<sup>25</sup> wyróżnia oprócz indywidualizmów: metodologicznego, politycznego, ekonomicznego i posesywnego<sup>26</sup>, także ontologiczny, leżący jego zdaniem u podłoża poprzednich. Autor definiuje go jako „pogląd, zgodnie z którym istnienie jednostki ma charakter aprioryczny i pierwotny, zaś wspólnota jest derywatywnym konstruktem drugiego rzędu”<sup>27</sup>. Definicja ta w wyraźny sposób implikuje relację warunkowania między tą postacią indywidualizmu a pozostałymi, właściwymi dziedzinie określonej przez Taylora sferą preferencji. „Ontologiczny indywidualizm to teoria społeczna postrzegająca społeczeństwo jako zło konieczne”, implikuje ona koncepcję wolności negatywnej, wskazując na konkretną postać doktryny politycznej – liberalizm<sup>28</sup>. Wedle Stevena Lukesa, indywidualizm metodologiczny „odmalowuje jednostki jako zastane, z konkretnymi interesami, pragnieniami, celami, potrzebami etc.; zaś społeczeństwo i państwo jako zespoły rzeczywistych lub możliwych

---

<sup>24</sup> J. Schumpeter, *Methodological Individualism*, Institutum Europaeum, Brussels 1980, s. 3.

<sup>25</sup> C. R. K. Patell, *Negative Liberties. Morrison, Pynchon, and the Problem of Liberal Ideology*, Duke University Press, Durham–London 2001.

<sup>26</sup> Zdiagnozowanego przez Crawforda Brough Macphersona w siedemnastowiecznej myśli liberalnej. Zgodnie z tą postacią indywidualizmu wolny jest ten, kto ma na własność siebie i dobra materialne, zaś społeczeństwo służyć ma jedynie ochronie tychże dóbr i umożliwiać ich wymianę (C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possesive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford University Press, Oxford 1962).

<sup>27</sup> C. R. K. Patell, *Negative Liberties*, s. 12. Podobnie definiuje „indywidualistyczną koncepcję świata” Janusz Reykowski (J. Reykowski, *Kolektywizm i indywidualizm jako kategorie opisu zmiany społecznych*, w: K. Gawlikowski et al., *Indywidualizm a kolektywizm*, s. 25–26).

<sup>28</sup> C. R. K. Patell, *Negative Liberties*, s. 14.

układów społecznych odpowiadających bardziej lub mniej sprawnie na owe oczekiwania indywiduów”, jest to „abstrakcyjna koncepcja jednostki postrzeganej jako posiadająca [...] ustalone i niezienne cechy psychologiczne [...] przesądzające o jej zachowaniu, określające jej interesy, potrzeby i prawa”<sup>29</sup>. Stąd też Lukes ogólnie definiuje indywidualizm jako stanowisko przypisujące jednostkom władzę rozstrzygnięcia w kwestiach poczynań i wartości<sup>30</sup>. Opinie te podziela Susan James, która za najlepszy dowód tego, że zajmowane pozycje ontologiczne determinują wybór stanowiska metodologicznego i ideologicznego, uznaje fakt niemożliwości załagodzenia sporu między ich zwolennikami (autorka wskazuje tu na liberałów i komunitarystów)<sup>31</sup>, oraz Anthony Arblaster, twierdzący, że każdy indywidualizm zakłada „kompletność” jednostek, ich pierwotność w stosunku do całości społecznej, co musi skutkować tezą, że „oddzielność, autonomia, stanowią fundamentalną, metafizyczną kondycję ludzką”<sup>32</sup>. Silną korelację między indywidualizmem politycznym i metodologicznym dostrzegali także James Buchanan<sup>33</sup> i Friedrich August von Hayek. Wedle tego ostatniego indywidualizm to zarazem teoria społeczna i stanowiący jej konsekwencję zespół maksym politycznych<sup>34</sup>. Analogicznie, John Dunn w jednej ze swych prac zaznaczał:

---

<sup>29</sup> S. Lukes, *Individualism*, s. 72–73.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 101.

<sup>31</sup> S. James, *The Content of Social Explanation*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, s. 54–56.

<sup>32</sup> A. Arblaster, *The Rise and Decline of Western Liberalism*, Basil Blackwell, Oxford 1984, s. 16. W podobnym duchu wypowiada się Tibor R. Machan (T. R. Machan, *Liberalism and Atomistic Individualism*, „The Journal of Value Enquiry” 2000, Vol. 34, s. 231–232).

<sup>33</sup> J. M. Buchanan, *Marginal Notes on Reading Political Philosophy*, w: J. Buchanan, G. Tullock, *The Calculus of Consent. Logical Foundations of Constitutional Democracy*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1965, s. 315.

<sup>34</sup> F. A. Hayek, *Individualism and Economic Order*, Henry Regery, Chicago 1948, s. 6. Friedrich August Hayek utrzymywał, że u fundamentów dwóch głównych postaci indywidualizmu, „prawdziwej” i „kolektywnej” (pokrewnych indywidualizmowi humanistycznemu i rynkowemu) spoczywa „indywidualizm abstrakcyjny” (J. Marshall, M. Peters, *Individualism and Community: Education and Social Policy in The Postmodern Condition*, The Farmer Press, London–Washington D.C. 1996, s. 181).

Liberalizm postrzega się niekiedy jako postać indywidualizmu. Myśliciele liberalni próbują rozumieć społeczeństwo, państwo i ekonomię jako sumę działań indywidualuów. Stworzyli nawet dla tego celu systematyczną, profesjonalną ideologię intelektualną, znaną pod nazwą indywidualizmu metodologicznego, zgodnie z którą ona sama jest jedyną niezabobną drogą poznania tych całości, że, dosłownie, badać można tylko jedną cholerną jednostkę po drugiej<sup>35</sup>.

Z badaczy polskich na związek kwestii metodologicznych z politycznymi wskazuje Filip Pierzchalski, jednoznacznie utożsamiający w tym kontekście indywidualizm z „projektami liberalnymi i postliberalnymi”, zaś holizm z komunitarystycznymi<sup>36</sup>.

Stanowisko pośrednie wobec zaprezentowanych powyżej zajmuje Lars Udehn. Choć za Taylorem odróżnia on kwestie metodologiczne od ideologicznych, stwierdzając, że można rozmawiać o pierwszych bez poruszania tematu drugich, utrzymuje także, że są one powiązane<sup>37</sup>. Nieprzypadkowo większość indywidualistów metodologicznych była liberałami. Wymieńmy choćby Milla, Maxa Webera, Ludwiga von Misesa, Hayeka czy Karla Raimunda Poppera<sup>38</sup>. Nie jest to jednak konieczność wynikania, ale zbieżność określana przez Udehna „potencjalnym powinowactwem”<sup>39</sup>. Obydwie doktryny, indywidualizm metodologiczny i liberalizm, opierają się bo-

<sup>35</sup> J. Dunn, *Western Political Theory in the Face of the Future*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, s. 32–33.

<sup>36</sup> F. Pierzchalski, *Podmiotowość polityczna w perspektywie indywidualistycznej i holistycznej*, Akademia Humanistyczna im. A. Gieysztor, Pułtusk 2009, s. 240.

<sup>37</sup> L. Udehn, *Methodological Individualism*, s. 337.

<sup>38</sup> Ibidem, s. 338. O dziwo, nie stosuje się to do myśliciela, który pierwszy wsparł swe teorie na indywidualizmie metodologicznym, a mianowicie Thomasa Hobbesa (S. Lukes, *Individualism*, s. 110, 120; C. R. K. Patell, *Negative Liberties*, s. 12; T. Machan, *Classical Individualism*, s. 3–4; J. W. N. Watkins, *Historical Explanation in the Social Sciences*, w: *Theories of History: Readings for Classical and Contemporary Sources*, ed. P. Gardiner, Free Press, New York 1959, s. 505), którego zaliczanie w obręb myśli liberalnej jest co najmniej dyskusyjne.

<sup>39</sup> Udehn podobny pogląd przypisuje Jamesowi Buchananowi (L. Udehn, *The Limits of Public Choice. A Sociological Critique of The Economic Theory of Politics*, Routledge, London–New York 1996, s. 174).

wiem na tym samym poglądzie na naturę społeczeństwa, w pierwszym przypadku stanowiącym założenie metafizyczne, w drugim zaś ideał polityczny<sup>40</sup>. Formą najbliższą owemu ideałowi jest wolnorynkowe społeczeństwo wczesnokapitalistyczne. Doktryny te łączy również argumentacja epistemologiczna. Indywidualizm metodologiczny przeczy możliwości wiedzy o społeczeństwie jako całości. Skoro nie sposób przewidzieć zachowań indywidualuów, nie można też wyrokować w kwestiach całości społecznej, składającej się przecież wyłącznie z nich. Na tej samej zasadzie indywidualizm polityczny odrzuca interwencjonizm i gospodarkę planową. Nikt nie jest w stanie stworzyć teorii społecznej adekwatnej do rzeczywistości, opisującej naturę wszystkich zachodzących w niej procesów i pozwalającą przewidywać ich kierunek. Stąd każda próba centralnego sterowania musi zakończyć się porażką. Tylko jednostki znają swe pragnienia, zostawmy im więc wybory polityczne i ekonomiczne. Zdajmy się na samoregulujący system polityczny (demokracja) i rynkowy (liberalizm).

Podobna zbieżność zachodzi, zdaniem Udehna, między indywidualizmem metodologicznym i humanistycznym (tzw. humanizmem – poglądem głoszącym, że każdej jednostce, z racji zarówno samego jej istnienia, jak i jej niepowtarzalności, przysługuje niezbywalna godność<sup>41</sup>). Ten ostatni, podkreślając wartość każdego człowieka, nie jest bezpośrednio powiązany z pierwszym. Można być indywidualistą metodologicznym, ale nie humanistą. Przykładem niech będzie stanowisko behawiorystycznego indywidualizmu metodologicznego (Georg Caspar Homans, John Broadus Watson, Burrhus Frederic Skinner)<sup>42</sup>. Nie znaczy to jednak, że nie ma między obydwojema tymi pozycjami żadnych zależności. Zdaje się, twierdzi Udehn, że indywidualizm metodologiczny wynika z humanistycznego. Skoro wedle tego ostatniego człowiek, przez swą niepowtarzalność i godność, jest absolutnie niezawisły w wyborach, to społeczeństwo można tłumaczyć jedynie działaniami takich niezależnych

---

<sup>40</sup> Idem, *Methodological Individualism*, s. 338–339.

<sup>41</sup> Ibidem, s. 339.

<sup>42</sup> Ibidem, s. 190–199.

indywiduów<sup>43</sup>. Najlepszy przykład owych zbieżności dają, zdaniem Udehna, niektóre eseje Isaiaha Berlina<sup>44</sup> i prace Josepha Agassiego<sup>45</sup>.

Jak widać, opinie badaczy w kwestii możliwości ekstrapolacji poglądów metodologicznych na kwestie preferencji są podzielone. Choć nie brak kontrprzykładów dla tejże tezy (z których bodaj najlepszy stanowi indywidualizm metodologiczny marksistów analitycznych oraz wymieniona przez Taylora właśnie w tym kontekście myśl Skinnera), wielu z nich doszukuje się konotacji łączących indywidualizm metodologiczny z politycznym, właściwym perspektywie liberalnej. Nie znaczy to jednak, że takowych powiązań nie można doszukać się między holizmem i liberalizmem. Taylor jako przykład takiego stanowiska wskazuje myśl Humboldta, jednak, jak zostanie wykazane w kolejnych podrozdziałach, przedstawiciele liberalizmu holistycznego można znaleźć znacznie więcej.

### Indywidualizm w tradycji liberalnej

Skoro została już rozpatrzona kwestia relacji indywidualizmu metodologicznego do politycznego, należy potwierdzić pozycję tego ostatniego w ramach myśli liberalnej. Istnienia nierozzerwalnej więzi łączącej go z liberalizmem dowodzą pisma nie tylko zaprzysiężonych krytyków myśli wolnościowej, ale też samych liberałów i badaczy doktryn politycznych. Spośród pierwszych takie konotacje dostrzegają przede wszystkim konserwatyści i komunitaryści<sup>46</sup>, wśród których wyróżnia się pod tym względem Alasdair MacIntyre<sup>47</sup>, dia-

---

<sup>43</sup> Ibidem, s. 340.

<sup>44</sup> I. Berlin, *Konieczność historyczna*, tłum. D. Lachowska, w: idem, *Cztery eseje o wolności*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2000, s. 105–182.

<sup>45</sup> J. Agassi, *Methodological individualism*, „The British Journal of Sociology” 1960, Vol. 11, s. 244–270; idem, *Institutional individualism*, „British Journal of Sociology” 1975, Vol. 26, s. 144–155.

<sup>46</sup> A. E. Buchanan, *Assessing The Communitarian Critique of Liberalism*, „Ethics” 1989, Vol. 99, 1989, s. 852–854.

<sup>47</sup> A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1996, s. 286, 350, 396, 459–462; idem, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, tłum. A. Chmielewski et al., Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, s. 459–460, 462–465.



gnozujący afiliację indywidualistyczno-liberalną w całej tradycji wolnościowej, reprezentującej w jego oczach upadek moralny nowożytności. Pozostali komunitaryści koncentrują się raczej na krytyce współczesnego „abstrakcyjnego indywidualizmu”<sup>48</sup> Johna Rawlsa, oszczędzając tym samym wcześniejsze odmiany zarówno myśli wolnościowej, jak i indywidualizmu. Jeśli zaś chodzi o konserwatyistów, to ich sprzeciw wobec liberalizmu zawsze wiązał się z odrzuceniem właściwych mu: indywidualizmu, racjonalizmu i abstrakcjonizmu. Począwszy od kontrrewolucjonistów francuskich, piętnujących relatywizm *les philosophes*, za de Maistre’em podważających poprawność leżącego u podłoża hipotez kontraktualistycznych indywidualizmu antropologicznego, przez romantyków niemieckich, takich jak Adam Müller czy Carl Ludwig von Haller, podkreślających znaczenie tradycji wspólnotowej i hierarchii społecznej, antyliberałów francuskich: Maurice’a Barrèsa<sup>49</sup> i Charlesa Maurrasa, aż po Carla Schmitta, myśl konserwatywna dawała bezustannie dowody tezy, że indywidualizm i liberalizm to zjawiska wzajemnie sprzężone.

Związek indywidualizmu z liberalizmem znajduje potwierdzenie także w pracach akademików. Niemal każdy z nich, jeśli tylko zajmuje go kwestia fundamentalnych cech myśli liberalnej, zalicza w ich poczet właśnie indywidualizm. „Liberalny indywidualizm – teza, że liczą się tylko indywidua – to substancja i siła tradycji libe-

---

<sup>48</sup> W. Kymlicka, *Liberalizm a komunitaryzm*, tłum. P. Rymarczyk, w: *Komunitarianie. Wybór tekstów*, s. 155.

<sup>49</sup> Mimo że negował liberalizm, Maurice Barrès nie pozostawał całkowicie krytyczny wobec indywidualizmu. Jego postać faworyzowana przez tego myślicie-la niewiele miała jednak wspólnego z odmianą liberalną, stanowiąc inherentną część doktryny przez samego Barrèsa określonej „socjalizmem indywidualistycznym”. Określał go następująco: „Indywidualizm wolny i głęboki, solidarność społeczna – to przedmiot naszej troski, który jest naszym ideałem. [...] Całkowite wyzwolenie każdego człowieka jest tym, co należy osiągnąć, tak, aby każdy był indywidualnością! Aby każdy mógł rozwijać siły swojej natury! [...] Każda jednostka rozwijając swój talent, gotowa będzie do współpracy korporacyjne, narodowej [...], poświęcona ojczyźnie, dumna z cywilizacji” (cyt. za: J. Bartyzel, *Umierać, ale powoli! O monarchistycznej i katolickiej kontrrewolucji w krajach romańskich 1815–2000*, Wydawnictwo Arcana, Kraków 2006, s. 458).

ralnej<sup>50</sup>, twierdzi David Johnston<sup>51</sup>, którego wspierają tu John Gray<sup>52</sup> i Norberto Bobbio<sup>53</sup>. Nawet Taylor, tak kategorycznie oddzielający indywidualizm metodologiczny od indywidualizmu jako zasady etycznej czy też kwestii preferencji, widzi wyraźny związek między tym ostatnim a liberalizmem: „Indywidualizm rozpadu i anomii jest naturalnie pozbawiony etyki społecznej, podczas gdy indywidualizm jako zasada moralna albo ideał musi oferować jakąś wizję właściwego współżycia jednostek. Nic dziwnego, że wielkie filozofie indywidualistyczne zawierały również modele społeczeństwa<sup>54</sup>”.

Podobnie konotacje dostrzegają badacze polscy. Zbigniew Rau stwierdza, że w „filozoficznej perspektywie liberalizmu INDYWIDUALIZM sprowadza się do założenia o moralnym i koncepcyjnym pierwszeństwie, które przysługuje jednostce przed jakąkolwiek ludzką zbiorowością<sup>55</sup>, Jacek Bartyzel za jedną z cech konstytutywnych liberalizmu ma „antropologiczny indywidualizm, wychodzący od jednostki jako początku i zasady bytu społecznego<sup>56</sup>, zaś Barbara

<sup>50</sup> D. Johnston, *The Idea of a Liberal Theory. A Critique and Reconstruction*, Princeton University Press, Princeton, N.J. 1994, s. 191.

<sup>51</sup> Podobnie utrzymują Susan Mendus (S. Mendus, *Liberal Man*, w: *Philosophy and Politics*, ed. G. M. K. Hunt, Cambridge University Press, Cambridge 1991, s. 46–47) i Andrew Cohen (A. Cohen, *Liberalism, Communitarianism, and Asocialism*, „Journal of Value Inquiry” 2000, Vol. 34, s. 249–250).

<sup>52</sup> John Gray definiuje indywidualizm wolnościowy jako „uznanie moralnego prymatu jednostki nad jakimikolwiek roszczeniami ze strony społeczeństwa” (J. Gray, *Liberalizm*, tłum. R. Dziubecka, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków–Warszawa 1994, s. 8).

<sup>53</sup> „Spójna koncepcja organicystyczna, uznająca państwo za całość wcześniejszą i wyższego rzędu w stosunku do części, nie dopuszcza możliwości działań niezależnych od całości; nie może uznać rozróżnienia na sferę prywatną i publiczną ani usprawiedliwić wyłączenia jednostkowych interesów [...] spod supremacji interesu publicznego” (N. Bobbio, *Liberalizm i demokracja*, tłum. P. Bravo, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków–Warszawa 1998, s. 31).

<sup>54</sup> Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, s. 47.

<sup>55</sup> Z. Rau, *Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 12.

<sup>56</sup> J. Bartyzel, *W gąszczu liberalizmów. Próba periodyzacji i klasyfikacji*, Fundacja *Servire Veritati*, Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2004, s. 236. Podobnie Piotr Przybysz określił indywidualizm „antropologiczną podstawą liberalizmu”

i Marek Sobolewscy uznali liberalizm za „ideologię indywidualistyczną”, w której „jednostka i jej dobro uznane są za naczelną wartość społeczną, której podporządkowana ma być organizacja społeczeństwa”<sup>57</sup>. Najradykałniej w tym kontekście wypowiadają się Marcin Król i Stanisław Kowalczyk. Pierwszy stwierdza, że z „filozoficznego punktu widzenia liberalizm, jeżeli przyjmiemy za jego niezbędne cechy zarówno pluralizm, jak niewspółmierny charakter wartości, musi być indywidualistyczny, i to radykalnie”<sup>58</sup>, drugi zaś, że

[...] charakterystyka liberalizmu wskazuje na jego ściśle związki z ekstremalnym indywidualizmem i kapitalizmem. [...] Ekstremalny indywidualizm kwestionuje społeczną naturę człowieka, dlatego życie społeczne interpretuje jako efekt wolnego wyboru i konwencji. [...] Konsekwencją ontologicznego indywidualizmu jest indywidualizm etyczny, który normy moralne interpretuje jako ekspresję subiektywno-jednostkowych pragnień człowieka [...]. Obie wspomniane formy indywidualizmu są podstawą ideologii liberalizmu, zgodnie z którą jednostkowy człowiek ma prawo do nieograniczonej wolności w życiu osobistym i społecznym<sup>59</sup>.

Naturalnie nie brak badaczy zwracających uwagę na fakt, że rola przypisywana indywidualizmowi w myśli liberalnej podlegała zasadniczej ewolucji. Egotystyczny elitaryzm Ayn Rand czy Maxa Stirnera w niczym nie przypomina liberalizmu klasycznego, którego przedstawiciele sytuowali indywidua w ramach sieci normatywnych ustanawianych prawem natury (John Locke)<sup>60</sup>. Indywidualizm „liberałów

---

(P. Przybysz, *Liberalna koncepcja jednostki a marksizm*, w: *Marksizm, liberalizm, próby wyjścia*, red. L. Nowak, P. Przybysz, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1997, s. 136).

<sup>57</sup> B. Sobolewska, M. Sobolewski, *Myśl polityczna XIX i XX w. Liberalizm*, PWN, Warszawa 1978, s. 10.

<sup>58</sup> M. Król, *Filozofia polityczna*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 234.

<sup>59</sup> S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, Wydawnictwo Unia, Katowice 1995, s. 12–13.

<sup>60</sup> Dlatego Machan zdecydowanie przeciwstawia subiektywistyczny indywidualizm radykalny, obecny choćby w pismach Hobbesa, obiektywistycznemu indywidualizmowi klasycznemu, właściwemu myśli Johna Locke’a (T. R. Machan, *Classical Individualism*, s. XI–XV, 3–14).

antytotalitarnych” (Jakob Leib Talmon, Popper, Berlin)<sup>61</sup>, upatrujący ostatecznych arbitrów w kwestiach dobrego życia w jednostkach, klóci się z podejściem „nowych liberałów” (Leonard Trelavny Hobhouse, John Atkinson Hobson, David George Ritchie) optujących za koncepcją wolności pozytywnej. Apoteoza nieskrępowanego wyboru anarchokapitalistów (Murray Newton Rothbard, Karl Hess, David D. Friedman) jedną z największych oponentek znajduje w myśli socjalliberalnego Rawlsa.

Mimo owych przekształceń w liberalnym pojmowaniu indywiduum i wolności, więź łącząca indywidualizm polityczny z liberalizmem wydaje się niepodważalna. Co do relacji łączących indywidualizm metodologiczny z politycznym, to jedynie nieliczni badacze diagnozują ich trwałość, zaś ci, którzy to czynią, nie wykluczają także możliwości powiązania indywidualizmu politycznego z holizmem. Nie negują zatem istnienia potencjalnego fundamentu dla liberalnego komunitaryzmu – stanowiska łączącego holizm metodologiczny z indywidualizmem politycznym, metafizykę wspólnoty z dowartościowaniem politycznej i ekonomicznej wolności jednostek.

## Perspektywa wspólnotowa

We współczesnym dyskursie filozoficzno-politycznym perspektywa wspólnotowa jest kojarzona przede wszystkim z tradycją komunitarystyczną. Rzadziej wskazuje się dziś w tym kontekście na myśl konserwatywną, co stanowi w dużej mierze konsekwencję popularności, jaką myśliciele komunitarystyczni zyskali, krytykując liberalną teorię Rawlsa. Uciekając się do apoteozy kontekstualizmu kulturowego, uczynili oni z tego, stanowiącego dotychczas niemalże ekskluzywny element teorii romantyków konserwatywnych, głównego składnika paradygmatu wspólnotowego, koło zamachowe większości swych koncepcji. I choć niekiedy słusznie podkreśla się doktrynalne po-

---

<sup>61</sup> J. Bartyzel, *Tradycjonalistów francuskich krytyka kontraktualizmu*, w: idem, *Śmiertelny bóg Demos. Pięć wykładów o demokracji i jej krytykach*, Fijor Publishing, Warszawa 2009, s. 97–98.

krwieństwo komunitaryzmu i konserwatyizmu<sup>62</sup>, prosta inherentna przedstawicielei jednej z tych tradycji w obręb drugiej musiałaby pociągać za sobą poważną modyfikację listy filozofów najczęściej branych za komunitarystów. Choć bowiem można uznać, że MacIntyre, ze swym uwielbieniem wspólnotowego tradycjonalizmu i neoarystotelesowskiego kontekstualizmu, a tym bardziej tomizmu, wpisuje się w retorykę konserwatywną, to Taylor czy Michael Walzer, z ich zasadniczą akceptacją *modernitas* i próbami „komunitarystycznej korekty liberalizmu” (w przypadku tego ostatniego połączonymi z uznaniem dla socjalliberalizmu) wyraźnie umiejscawiają się na antypodach myśli zachowawczej.

Mimo trudności z jednoznaczną identyfikacją myślicieli reprezentujących perspektywę wspólnotową, w dalszej części za takowych będą uznawani właśnie komunitaryści. Sądzę, że mimo zagrożeń wiążących się z takim ujęciem prezentowanej tu problematyki, ograniczona analiza porównawcza myśli komunitarystów i idealistów znajduje swe uzasadnienie. Do owych niebezpieczeństw metodologicznych trzeba zaliczyć przede wszystkim podatność na błąd anachronizmu czy też prowincjonalizmu historycznego, przed którym przestrzegali przedstawiciele tzw. szkoły kontekstualizmu historycznego z Cambridge: John Greville Agard Pocock<sup>63</sup> i Quentin Skinner<sup>64</sup>. Zagrożenie to polega na interpretacji teorii minionych epok z perspektywy koncepcji współczesnych. Najczęściej przejawia się ono w ignorowaniu odmienności aparatu pojęciowego używanego przez badaczy przeszłych pokoleń<sup>65</sup>. Odniesiony do przedmiotu tego rozdziału, zarzut anachronizmu mógłby stosować się do

---

<sup>62</sup> Syntetyczne zestawienie podobieństw i różnic między konserwatyżmem i komunitaryżmem przedstawia Łukasz Dominiak (Ł. Dominiak, *Wartość wspólnoty. O filozofii politycznej komunitaryżmu*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2010, s. 341–348).

<sup>63</sup> J. G. A. Pocock, *The history of political thought: a methodological enquiry*, w: *Philosophy, Politics and Society. Second Series*, eds. P. Laslett, W. G. Runciman, Basil Blackwell, Oxford 1962, s. 183–202.

<sup>64</sup> Q. Skinner, *Meaning and Understanding in the History of Ideas*, „History and Theory” 1969, Vol. 8, s. 3–53.

<sup>65</sup> Idem, *Visions of Politics. Volume One. Regarding Method*, Cambridge 2002, s. 88; idem, *Meaning and Understanding*, s. 50; por. J. Grygiel, „Mniej filozofii, więcej

analizy dziewiętnastowiecznej tradycji idealistycznej z perspektywy dwudziestowiecznej myśli komunitarystycznej. Istnieje ryzyko, że zarówno punkty zbieżne, jak i rozbieżności dzielące obydwie te tradycje zupełnie inaczej będą się prezentowały ubrane w dwudziestowieczną, inaczej zaś w dziewiętnastowieczną siatkę pojęciową.

Pragnąc częściowo uniknąć powyższego zarzutu, zaznaczymy, że pisząc o komunitaryzmie idealistów, nie będziemy mieli, rzecz jasna, na myśli ich przynależności do jednej ze współczesnych doktryn politycznych, ale raczej, zgodnie z jednym z możliwych sposobów definiowania owego terminu<sup>66</sup>, cechującą ich pisma tendencją prowsółnotową<sup>67</sup>, przypominającą tę właściwą myślicielom współczesnym. I choć nie wyeliminuje to całkowicie zagrożenia wspomnianym zarzutem, to dodatkowo fakt podobnych inspiracji idealistów i komunitarystów pozwala żywić nadzieję co najmniej na dalsze ograniczenie jego stosowności. Podobnie bowiem, jak dla omawianych tu myślicieli dwudziestowiecznych, tak również dla idealistów filozoficznie najważniejsze punkty odniesienia stanowiły dzieła Arystotelesa i Georga Wilhelma Friedricha Hegla. To do nich oraz ich bezpośrednich adwersarzy odwoływali się przedstawiciele obydwu tych tradycji w definiowaniu kluczowych pojęć swych koncepcji etycznych i politycznych. A skoro czerpali oni intelektualnie z tych samych źródeł, można optymistycznie założyć, że fundamentalne terminy ich pism są rozumiane przynajmniej podobnie. Tym bardziej że niektórzy komunitaryści *explicitie* wskazywali na podobieństwa ich krytyki Rawlowskiej *Teorii sprawiedliwości* i Heglowskiej krytyki etyki Immanuela Kanta<sup>68</sup>. I to

---

*historii*". *Quentina Skinnera zmagania z ahistoryzmem w naukach społecznych*, „Dialogi Polityczne” 2009, nr 12, s. 55.

<sup>66</sup> Zob. Ł. Dominiak, *Wartość wspólnoty*, s. 20.

<sup>67</sup> Podobnie termin ten rozumie m.in. Henry Tam, do kolejnych faz rozwoju komunitaryzmu zaliczający m.in. Arystotelesa, Francisa Bacona, Roberta Owena, Charlesa Fouriera, Pierre’a Josepha Proudhona, Johna Stuarta Millę, w końcu zaś także Thomasa Hilla Greena, Leonarda Hobhouse’a, Émile’a Durkheima i Johna Deweya (H. Tam, *Komunitaryzm. Nowy program polityczny i obywatelski*, tłum. J. Grygieńć, A. Szahaj, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2011, s. 57–63).

<sup>68</sup> M. J. Sandel, *Introduction*, w: *Liberalism and its Critics*, ed. M. J. Sandel, New York University Press, New York 1984, s. 5, 7; Ch. Taylor, *Hegel: History and Politics*, w: *Liberalism*, s. 177–199.

właśnie należałoby uznać za drugi argument przeciw wspomnianemu zarzutowi metodologicznemu: idealistów łączą z komunitarystami nie tylko inspiracje, ale też adwersarze. Ta druga tradycja ukonstytuowała się w reakcji na Rawlowską *Teorię sprawiedliwości*, upatrując w niej uniwersalistycznej koncepcji etycznej, beзуżytecznej w analizach moralności oraz szkodliwej przy próbach jej implementacji do praktyki społeczno-politycznej. Z kolei przedstawiciele idealizmu brytyjskiego jako jednego ze swych głównych filozoficznych oponentów na gruncie teorii etycznej wskazywali Kanta, zarzucając mu dokładnie to samo, co komunitaryści Rawlowi (wszakże jego teoria była nade wszystko inspirowana kantyzmem): abstrakcyjność zasad sprawiedliwości przybierających postać formuł imperatywu kategorycznego, praktyczną beзуżyteczność oraz subiektywizm. Stąd napotyka się w literaturze przedmiotu tezę, że współczesny spór komunitaryzmu z liberalizmem stanowi jedynie kolejną odsłonę sporu Romantyzmu z Oświeceniem czy właśnie heglizmu z kantyzmem. Skoro zaś wspólni omawianym tu myślicielom są nie tylko antenaci, ale i adwersarze, daje to mocne podstawy do uznania zbieżności zarówno podejmowanej przez nich problematyki, jak i używanej w ich pismach siatki pojęciowej.

Jednak za zasadnością porównania idealizmu i komunitaryzmu najbardziej przemawia przywoływane już przeświadczenie współczesnych badaczy o możliwości rozpatrywania dorobku Francisca Herberta Bradleya, Thomasa Hilla Greena i Bernarda Bosanqueta jako swoistej trzeciej drogi w debacie liberalno-komunitarycznej. Filozofia polityczna idealizmu brytyjskiego miałaby konstytuować perspektywę tzw. liberalnego komunitaryzmu, pozbawionego braków właściwych paradygmatom: indywidualistycznemu i wspólnotowemu. Gdyby okazało się to prawdą, idealizm można by uznać za pierwszą tradycję filozoficzno-polityczną programowo godzącą liberalizm z postawą komunitarystyczną.

W dalszej części tego rozdziału zaprezentujemy te elementy stanowisk komunitarystów, które mogą stanowić potencjalne punkty stykowe z myślą idealistów, by później dokonać porównania obydwu tych perspektyw. Skupimy się na czterech współczesnych myślicielach i wybranych elementach ich teorii. Będą to: Taylor i jego teza o dialogicznym charakterze rzeczywistości społecznej, MacIntyre

z jego teleologiczną wizją moralności i natury ludzkiej, Michael J. Sandel z jego krytyką jaźni nieuwarunkowanej oraz Walzer z koncepcją sfer sprawiedliwości. Skoro tematyka myśli komunitarystycznej jest już dość dobrze znana polskiemu czytelnikowi, ograniczymy się tu do możliwie skrótowej prezentacji powyższych tez, mającej służyć raczej ich przypomnieniu niż wyczerpującej analizie.

### Dialogiczny charakter rzeczywistości. Uznanie społeczne

Pośród wszystkich komunitarystów najbliższy jest do idealizmu Taylorowi, co zresztą nie dziwi w obliczu inspiracji tego myśliciela. Mowa tu rzecz jasna o Heglu<sup>69</sup>, do którego największych współczesnych popularyzatorów zalicza się właśnie autora *Źródeł podmiotowości*<sup>70</sup>. Znaczna część dokonywanej przez Taylora, zarówno w jego *opus magnum*, jak i pomniejszych pismach, interpretacji rzeczywistości społecznej, czerpiąc swe źródło z dzieł autora *Fenomenologii ducha*, nawiązuje do tych samych koncepcji, co prace omawianych tu angielskich filozofów. Takich zbieżności można dopatrzeć się przede wszystkim w dwóch elementach jego stanowiska, wyróżniających go na tle tradycji komunitarystycznej: nacisku na dialogiczny charakter egzystencji ludzkiej oraz roli uznania w procesie formowania rzeczywistości społecznej.

„Powszechną cechą ludzkiej egzystencji [...] jest jej fundamentalnie dialogiczny charakter. Stajemy się pełnymi podmiotami – zdolnymi rozumieć siebie i dzięki temu określić swą tożsamość – w wyniku przyswojenia bogatych języków ekspresji człowieka”<sup>71</sup>. Teza o dialogicznej naturze egzystencji zasadza się na przekonaniu, że indywidualna tożsamość nie powinna być rozpatrywana w oderwaniu

<sup>69</sup> Zob. R. Prostack, *Rzecz o sprawiedliwości. Komunitarystyczna krytyka współczesnego liberalizmu amerykańskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004, s. 118–123.

<sup>70</sup> Trzeba tu wspomnieć dwie prace Taylora w całości poświęcone filozofii „mędrca z Berlina”: *Hegel* (Ch. Taylor, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge 1975) oraz *Hegel and Modern Society* (idem, *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1979).

<sup>71</sup> Idem, *Etyka autentyczności*, s. 37.



od szerszego kontekstu egzystencjalnego. Człowiek jest istotą z konieczności dokonującą aktów samointerpretacji<sup>72</sup>, w których bezustannie stawia sobie pytanie: „kim jestem?”. Nie może udzielić nie tylko jednej odpowiedzi w oczekiwaniu, że ta trwale go zdefiniuje. W efekcie zmian dokonujących się zarówno w jego życiu prywatnym, jak i w sferze publicznej, jest on skazany na ciągle odtwarzanie własnej tożsamości<sup>73</sup>. Taka autodefinicja dokonuje się na podstawie redefinicji kategorii „dobrego życia” oraz celów, do których realizacji człowiek będzie zmierzał. Aby jednak ich osiągnięcie było możliwe, jest potrzebna konfrontacja wizji własnej osoby i własnych celów z koncepcją dobra preferowaną przez współobywateli oraz z ich oczekiwaniami względem indywiduum<sup>74</sup>. Konieczne jest komunikowanie im swoich planów oraz dyskusowanie o nich. Taki dialog może toczyć się między jednostką i innymi osobami, ale może też przybrać postać debaty wewnętrznej, na przykład z wartościami pozyskanymi w efekcie socjalizacji<sup>75</sup>. Dyskusja ta ma swoje ściśle określone ramy ograniczające dobór jej tematów i ich ujęć. Nie należy wychodzić w dywagacjach poza język własnej wspólnoty. Myśląc, myślimy językiem, więc nasze rozumienie świata i siebie zależy od siatki pojęciowej, którą dysponujemy – ta zaś ma charakter wyłącznie lokalny. Język wspólnoty wytwarza i wyznacza granice przestrzeni publicznej, w której dochodzi do spotkania jednostek<sup>76</sup>, poprzedzając wszelką dyskusję i dopiero ją umożliwiając. Wyznacza on warunki jej prowadzenia, przebieg, a nawet cele, ku którym zmierza. Podobnie jak ję-

---

<sup>72</sup> Idem, *What is Human Agency?*, w: idem, *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, s. 45.

<sup>73</sup> D. Drałus, *Charles Taylor. Sprzeczności między filozofią a praktyką polityczną*, w: *Indywidualizm, wspólnotowość, polityka*, s. 238–239.

<sup>74</sup> Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, s. 38.

<sup>75</sup> Idem, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. A. Lipszyc et al., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 76; por. S. Czerniak, *Tożsamość jednostki ludzkiej w ujęciu Charlesa Taylora. Charles Taylor a Hermann Lübbe*, w: idem, *Kontyngencja, Tożsamość, Człowiek. Studia z antropologii filozoficznej XX wieku*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006, s. 181–182.

<sup>76</sup> Ch. Taylor, *Theories of Meaning*, w: idem, *Human Agency and Language*, s. 259.

zyk, którym jest opisywana, także wizja życia dobrego, redefiniowana bezustannie przez debaty, ma charakter jedynie lokalny.

Gdy Taylor pisze o wspólnotowym języku, nie ma jednak na myśli jedynie kwestii leksykalnych czy zasobu terminologicznego indywidualu. Określa on tym mianem także kształt struktury społecznej oraz system regulacji wspólnotowych, od moralności po instytucje polityczne. To bezustannie odniesienia do nich współkonstytuują indywidualną tożsamość<sup>77</sup>. To w dyskusji z nimi dokonuje się przedefiniowywanie potrzeb i oczekiwań względem siebie i innych. Kategoria języka wspólnoty wskazuje zatem na całe niematerialne dziedzictwo wytyczające jej „horyzonty znaczenia”<sup>78</sup>. Horyzonty te umożliwiają samorozumienie, zaś ludzie ich niedostrzegający doświadczają „kryzysu tożsamości”<sup>79</sup>. Podobnie jak wspólnotowy język, tak też owe horyzonty mają swój wymiar moralny. W ich ramach są definiowane przeciwieństwa koncepcje dobra stanowiące potencjalne źródło spełnienia jednostek. Determinują one charakter wartości i dóbr, spośród których indywiduala będą dokonywać wyboru swych celów życiowych. Tożsamość jest więc czymś wtórnym wobec przestrzeni moralnej otaczającej indywidualum.

Nic dziwnego, że w koncepcji Taylora kontekst egzystencjalny stanowi kategorię kluczową. Brak tu możliwości ścisłego rozgraniczenia jednostki od wspólnoty, „Ja” od „my”, a cóż dopiero określenia łączących je relacji jako wyłącznie antagonistyczne. W każdym „Ja” zawiera się pewne „my” pod postacią społecznych determinant samorozumienia. „Ludzki podmiot jest zatem konstytuowany przez znaczenia, które są intersubiektywne; jego tożsamość i jego wolność są usytuowane w partykularnej wspólnotocie dialogu”<sup>80</sup>. Dialogiczność

<sup>77</sup> Idem, *Etyka autentyczności*, s. 50.

<sup>78</sup> Ibidem, s. 41–45.

<sup>79</sup> „Brak im ram czy horyzontu, w których rzeczy nabierają trwałego znaczenia, a pewne życiowe wybory jawią się jako dobre bądź sensowne, inne zaś jako złe bądź nieistotne. [...] Wiedzieć, kim się jest, znaczy zarazem: być zorientowanym w przestrzeni moralnej, przestrzeni, w której pojawiają się pytania o to, co dobre, a co złe, co warto robić, a czego nie, co ma sens i wagę, co zaś jest nieistotne i drugorzędne” (Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, s. 53–54).

<sup>80</sup> A. Gawkowska, *Biorąc wspólnotę poważnie? Komunitarystyczne krytyki liberalizmu*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2004, s. 101.

natury ludzkiej oznacza co najmniej dwie, bezpośrednio ze sobą powiązane, kwestie. Po pierwsze, myśleć można jedynie, opierając się na zasobie językowym, ten zaś wykształca się w procesach interakcji z innymi, a więc we wspólnocie. Zasób ten konstytuuje płaszczyznę porozumienia, jednocześnie wyznaczając granice, „horyzonty znaczeniowe” samorozumienia. Po drugie, kształtowanie osobowości następuje w wyniku dyskusji nad pojedynczymi wizjami „dobrego życia”. Oznacza to, że dobro jednostki kształtuje się w efekcie debaty z innymi<sup>81</sup>. Tylko dzięki niej można dowiedzieć się, co jest dobrem całej społeczności, by później, ustosunkowawszy się do niego, ustalić własne priorytety życiowe, „silne wartościowania”<sup>82</sup>, ze względu na które będzie oceniał się własne pragnienia. Dlatego też „podmiotem można być tylko pośród innych podmiotów”<sup>83</sup>.

Efektom uznania zasadniczej roli czynnika społecznego w kształtowaniu osobowości indywiduów jest sprzeciw Taylora wobec liberalnej koncepcji tożsamości. Za jej eksponenta, odpowiedzialnego za metodologiczne uchybienia leżące u jej podstaw, uznał autor *Źródła podmiotowości* Locke’a. On bowiem, zawarłszy kartezjańską wizję zdystansowanego wobec całej rzeczywistości podmiotu w swej koncepcji *tabula rasa* i jaźni punktowej<sup>84</sup>, uczynił je fundamentem swej teorii wychowania i filozofii politycznej. Obierając zaś taki punkt wyjścia, Locke nie mógł dostrzec wspólnoty konstytuującej indywidua. Myśliciele podążający za jego intuicjami – a właśnie tę drogę obierali przeważnie liberałowie – byli skłonni wszelkie przejawy współpracy jednostek postrzegać jako działania wyłącznie instrumentalne<sup>85</sup>, nie zaś próby realizacji dobra całego układu społecznego.

Kolejna kwestia kluczowa dla myśli Taylora i jednocześnie wskazująca na jej zbieżność z idealizmem, to akceptacja Hegłowskiej koncepcji uznania jako fundamentu tożsamości i ładu publiczne-

---

<sup>81</sup> S. Czerniak, *Tożsamość jednostki ludzkiej*, s. 178.

<sup>82</sup> Zob. Ch. Taylor, *What is Human Agency?*, s. 15, 27.

<sup>83</sup> Idem, *Źródła podmiotowości*, s. 69.

<sup>84</sup> Idem, *Moralna topografia jaźni*, w: *Komunitarianie. Wybór tekstów*, s. 250–252.

<sup>85</sup> Idem, *Nieporozumienia wokół debaty liberalno-komunitariańskiej*, s. 50–51.

go<sup>86</sup>. „Od chwili gdy aspirujemy do samookreślenia, pojawia się potencjalna niezgodność między istnieniem, do którego pretendujemy, a istnieniem, które inni gotowi są nam przyznać. Jest to przestrzeń uznania, o które się dopominamy, ale którego inni mogą nam odmówić”<sup>87</sup>. Groza zaistnienia takiej sytuacji jest tym większa, że „nasza tożsamość wymaga uznania”<sup>88</sup>, zawsze go wymagała. Kiedyś jednak, gdy była kształtowana przez wzgląd na zajmowaną pozycję społeczną, uznanie pozyskiwało się niemal automatycznie, przez wypełnianie przypisanych sobie obowiązków. Dziś, w „epoce autentyczności”, nie ma już miejsca na takie „aprioryczne uznanie. Taka tożsamość musi je sobie dopiero wywalczyć w procesie wymiany – co może zakończyć się fiaskiem”<sup>89</sup>. Dzisiejsza konieczność walki o uznanie czyni z niej jeden z naczelnych punktów debaty publicznej. Kogo powinniśmy uznawać? Jakie przybrać kryteria przypisywania praw grupom dotychczas ich nieposiadających? Czy samo roszczenie do prawa starczy, by uznać zasadność jego uznania? Taylor nie odpowiada jednoznacznie na to pytanie, choć niekiedy sugeruje odpowiedź pozytywną. Bardziej, niż rozstrzygnięcia tego typu kwestii, zajmuje go diagnoza współczesnych przemian politycznych. Dzisiejsza popularyzacja tematyki uznania znalazła bowiem odzwierciedlenie w kształcie samej sfery publicznej, nade wszystko skutkując odejściem od „polityki tożsamości” czy też „równakiej godności” do „polityki różnicy”. Gdy celem pierwszej była uniformizacja obywateli przez wyznaczenie powszechnych standardów uznania, druga polega na ich dyspersji. W efekcie mamy dziś do czynienia z sytuacją, gdzie coraz bardziej odmienne grupy w imię praktykowania swej autentyczności wysuwają roszczenia do równego traktowania.

U źródeł tez o dialogicznym charakterze egzystencji i uznaniu społecznym jako fundamencie tożsamości i ładu leży sprzeciw wo-

---

<sup>86</sup> Idem, *The Politics of Recognition*, w: *Multiculturalism*, ed. A. Gutmann, Princeton University Press, Princeton, N.J. 1994, s. 25–73.

<sup>87</sup> Idem, *Źródła współczesnej tożsamości*, w: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Wydawnictwo Znak–Fundacja im. Stefana Batorego, Warszawa–Kraków, s. 14.

<sup>88</sup> Idem, *Etyka autentyczności*, s. 48.

<sup>89</sup> Ibidem, s. 51.

bec uniwersalistycznych implikacji abstrakcyjnych teorii etycznych proveniencji kantowskiej (przede wszystkim teorii sprawiedliwości Rawlsa). Etyka i polityka nie mogą mieć charakteru wyłącznie proceduralnego, skupiać się na pojęciu słuszności, abstrahując od koncepcji dóbr wyrażanych w językach wspólnot<sup>90</sup>. Skoro dialogiczność pociąga za sobą niemożliwość zdystansowania wobec partykularnego języka wspólnoty, skoro uznanie, którego oczekujemy, możemy uzyskać jedynie od osób umiejscowionych w ramach tych samych „horyzontów znaczeniowych”, to nie sposób oczekiwać, że będzie nam ono przyznawane na podstawie uniwersalnych kryteriów, zaś instytucje życia społeczno-politycznego reprezentować będą światopoglądową neutralność wobec wszelkich wizji dobra<sup>91</sup>.

Stąd swe źródło czerpie Taylorowska względna akceptacja *modernitas* przywodząca na myśl Hegłowski „nieliberalny liberalizm”<sup>92</sup>, właściwy także przedstawicielom idealizmu proveniencji neoheglowskiej. Podobnie, jak za Hegłem krytykuje Taylor abstrakcjonizm i subiektywizm kantyzmu, tak też przystaje za autorem *Fenomenologii ducha* na zmiany, jakie zapanowały w zachodniej mentalności z nadejściem nowożytności. Dyskutuje on z takimi jej krytykami, jak MacIntyre czy Allan Bloom<sup>93</sup>, dostrzegającymi w owej epoce upadek wszelkiego etosu. Wbrew nim Taylor dostrzega, że u fundamentów nowożytności spoczywają pozytywne ideały autentyczności, autonomii, pozostawania w relacji do transcendencji, „zwyczajnego życia” oraz eliminacji cierpienia<sup>94</sup>. Owszem, uległy one wypaczeniu, by dziś przybrać postać racjonalności instrumentalnej, relatywizmu, egoistycznego indywidualizmu i naturalizmu<sup>95</sup>. Nie znaczy to jed-

---

<sup>90</sup> Por. A. Gawkowska, *Biorąc wspólnotę poważnie?*, s. 119.

<sup>91</sup> Ibidem, s. 105.

<sup>92</sup> Zob. M. N. Jakubowski, *Nieliberalny liberalizm Hegla*, „Principia. Zrozumieć Hegła” 2009, t. 51–52, 2009, s. 133–141.

<sup>93</sup> Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, s. 20–23.

<sup>94</sup> Idem, *The Modern Identity*, w: *Communitarianism. A New Public Ethics*, ed. M. Daly, Wardsworth, Belmont 1994, s. 59–60; por. W. M. Nowak, *Spór o nowoczesność w poglądach Charles Taylora i Alasdaira MacIntyre’a*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2008, s. 318–323.

<sup>95</sup> Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, s. 57–70.

nak, że zostały nieodwracalnie zatracone<sup>96</sup>. Nawet tak krytykowany przez komunitarystów proceduralny liberalizm w jego wersji ucieleśnionej w ustawodawstwie amerykańskim wspiera się nie na koegzystencji autonomicznych, egoistycznych indywidualuów, ale na etosie rządów prawa implikującym istnienie „odmiany patriotycznej identyfikacji”<sup>97</sup>.

### Teleologiczny wymiar egzystencji

Na narracyjny charakter indywidualnych jaźni i egzystencji wspólnotowej wyraźnie wskazywał również MacIntyre, stwierdzając w *Dziedziectwie cnoty*, że „człowiek w swoim postępowaniu i w swojej praktyce, jak również w swoich fantazjach, jest zwierzęciem opowiadającym historię”<sup>98</sup>. Tożsamość ludzka wspiera się na ciągłej reinterpretacji dotychczasowego przebiegu życia w świetle jego stanu teraźniejszego i planowanych zmian. Oznacza to nadawanie sensu przeszłym zdarzeniom, tak by składały się w całość pod postacią spójnej opowieści. Tylko w ten sposób można konstruować osobowość świadomą własnych pragnień i zdolną dokonywać wyborów moralnych. Co szczególnie istotne, „narracja czyjegokolwiek życia jest częścią powiązanego zbioru narracji”<sup>99</sup>. Opowieść o własnym życiu nigdy nie jest przedsięwzięciem indywidualnym, ale zawsze zakłada szerszy kontekst wspólnoty<sup>100</sup>. „Jestem częścią historii życia innych ludzi, tak samo jak oni są częścią mojej historii”<sup>101</sup>, „historia mojego życia jest [...] zawsze wpleciona w historię wspólnot, z których wywodzę swoją osobową tożsamość”<sup>102</sup>. Życie ludzkie przybiera postać historii, w której kluczową rolę odgrywają interakcje, zarów-

<sup>96</sup> Ibidem, s. 28–29.

<sup>97</sup> Ch. Taylor, *Nieporozumienia wokół debaty liberalno-komunitariańskiej*, s. 57–58.

<sup>98</sup> A. MacIntyre, *Dziedziectwo cnoty*, s. 385.

<sup>99</sup> Ibidem, s. 389.

<sup>100</sup> A. MacIntyre, *Kilka projektów Oświecenia na nowo rozpatrzonych*, w: idem, *Etyka i polityka*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 257.

<sup>101</sup> Idem, *Dziedziectwo cnoty*, s. 389.

<sup>102</sup> Ibidem, s. 384.

no z innymi jednostkami, jak i ze światopoglądem wspólnoty ucieleśnionym w jej tradycji<sup>103</sup>.

Egzystencja indywiduum jest zawsze spleciona z życiem społeczności, do której ono przynależy. Nie sposób przecież opisać jego osobowości bez odwołania do pojęć tradycji i praktyk społecznych. Próbowali to czynić nowożytni myśliciele już od czasów Renesansu. Pisma Marcina Lutera, Jana Kalwina i Niccolò Machiavellego zdradzają pierwsze symptomy zjawiska, które później stało się powszechne – odrzucenia hierarchicznej wizji społeczeństwa, zaś akceptacji indywidualizmu i woluntaryzmu. Początkowo był to woluntaryzm protestanckiego Boga nieskrępowanego w swych decyzjach żadnymi prawami<sup>104</sup>. Machiavelli dokonał sekularyzacji owego kapryśnego władcy, rozdzielając etykę od polityki, uznając możliwość oceny moralnej władcy jedynie na podstawie skutków jego decyzji dla siły państwa. Na niwie filozofii politycznej kontynuatorami Machiavellego byli Thomas Hobbes i Baruch Spinoza. Obaj głosili kontraktualistyczne tezy zakładające indywidualistyczny początek wspólnot, wzbogacone przez tego drugiego o postulaty absolutnej wolności myśli, słowa i stowarzyszenia się. Ten sam paradygmat, rozwinięty w Oświeceniu, znalazł swą kulminację w myśli Friedricha Nietzschego i teoriach emotywistycznych. Emotywizm (reprezentowany przez Rudolfa Carnapa, Charlesa Leslie'ego Stevensona, Richarda Mervyna Hare'a, Patricka Horace'a Nowell-Smitha, Henry'ego Davida Aikena), stanowiący etyczną implikację epistemologii pozytywistycznej, wspiera się na sformułowanej przez Davida Hume'a koncepcji błędu naturalistycznego. Zgodnie z nią ze zdań o faktach nie sposób wyprowadzić sądów o wartościach. Skoro zaś sądy moralne nie opisują rzeczywistości, to muszą wyrażać jedynie nasze postawy i dyspozycje (pełniąc tym samym funkcję wykrzykników, opatywów lub performatywów)<sup>105</sup>. Wypowiedzi etyczne da się więc spro-

<sup>103</sup> A. Chmielewski, *Polityka i etyka Alasdaira MacIntyre'a*, w: A. MacIntyre, *Etyka i polityka*, s. 37.

<sup>104</sup> A. MacIntyre, *Krótką historia etyki*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 169.

<sup>105</sup> A. Chmielewski, *Filozofia moralności Alasdaira MacIntyre'a*, w: A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. XXI.

wadzić do aprobatywnych lub dezaprobatywnych. Nie mają funkcji poznawczej, a jedynie imperatywną. Stanowisko to prowadzi do radykalnego subiektywizmu etycznego. Pierwszym filozofem, który w pełni pojął te konsekwencje antytradycjonalizmu Oświecenia, był apostoł autonomii i autokreacji – Nietzsche.

Zdaniem MacIntyre’a relatywizm stanowiska emotywistycznego jest destrukcyjny dla dyskursu etycznego<sup>106</sup>. Tylko moralność ufundowana na szerszym światopoglądzie społecznym umożliwia rozumne rozstrzygnięcie kwestii etycznych. Rozpatrywane niezależnie od tego kontekstu, problemy etyczne stają się nierozstrzygalne. Za przykład niech posłuży obecny kształt debat etycznych. Mnogość tradycji moralnych funkcjonujących współcześnie sprawia, że uczestnicy tych samych debat przeważnie zupełnie nieświadomie reprezentują stanowiska nie do pogodzenia. Trzy są bowiem cechy współczesnego dyskursu moralnego: niewspółmierność terminów występujących w poszczególnych argumentacjach, ich pozorna obiektywność i wsparcie na odmiennych źródłach wartościowania<sup>107</sup>. Razem prowadzą one do sytuacji kuriozalnej, gdzie, choć wszyscy debatujący rozumują poprawnie, nie mogą się porozumieć. Wnioski każdej ze stron są słuszne jedynie z perspektywy przesłanek, od których wychodzi. Upowszechnienie takiej sytuacji doprowadziło do oszłamniającej kariery filozoficznych irracjonalistów, wątpiących w możliwość rozumowego uzasadnienia etyki. Najbardziej wyraziście ten styl myślenia objawił się w *Albo – albo* Sorena Kierkegaarda, gdzie autor przekonuje o niemożliwości racjonalnego wyboru między życiem estetycznym a etycznym. Pozostaje jedynie wybór nieuzasadniony<sup>108</sup>.

<sup>106</sup> W kwestii relatywizmu myśli samego Alasdaira MacIntyre’a oraz jego „zwrotu uniwersalistycznego”, zob.: T. Mosteller, *Relativism in Contemporary American Philosophy*, Continuum, London–New York 2006, s. 45–71; T. Rowland, *Culture and the Tomist Tradition After Vatican II*, Routledge, London–New York 2005, s. 53–71; Ł. Dominiak, *Wartość wspólnoty*, s. 130–155.

<sup>107</sup> A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 32–38.

<sup>108</sup> MacIntyre nie wspomina jednak Johanna Gottlieba Fichtego, który wcześniej niżli Søren Kierkegaard wyraził to samo stanowisko sławnym stwierdzeniem, że „kto ma jaką filozofię, takim jest człowiekiem”. Jego zdaniem nie sposób dokonać racjonalnego wyboru pomiędzy filozofią „krytyczną” a „dogmatyczną”,



Koncepcja narracyjnego poszukiwania spójnej osobowości zakłada istnienie celu, ku któremu zmierza życie. Skoro jest ono historią, musi mieć swój początek i τέλος stanowiący jej zwieńczenie, ucieleśniony w pewnej wizji dobra. Aby bowiem było możliwe zaistnienie etyki *sensu proprio*, jest potrzebna trójczłonowa konstrukcja, na którą składają się: wizja człowieka-jakim-on-faktycznie- jest, człowieka-jakim-mógłby-się-on-stać-gdyby-zrealizował-swoją-istotę oraz nakazy moralne umożliwiające przejście od stanu pierwszego do drugiego<sup>109</sup>. Niezbędności każdego z tych elementów dowodzi historia etyki. W nowożytności relacja ta została rozbita przez negację pojęcia istoty człowieka, a więc i jego τέλος. Pozbawiona tego filaru konstrukcja musiała runąć. Razem z nim odmówiono przecież istnienia obiektywnym nakazom moralnym, z konieczności ugruntowanym w celu, którego realizacji mają służyć. Po jego eliminacji pytanie: „dlaczego miałbym zachować się raczej tak niż inaczej?“, musi pozostać bez odpowiedzi. Z trójczłonowej konstrukcji etycznej nowożytność pozostawiła jedynie człon pierwszy – wizję człowieka-jakim-on-faktycznie- jest, czego konsekwencją było uznanie subiektywizmu, solipsyzmu moralnego. Nowożytni myśliciele szybko jednak zdali sobie sprawę z zagrożenia relatywistycznego. Próbę zapobieżenia mu stanowił nowożytny jurnaturalizm, konstruujący kodeksy etyczne na bazie rzekomej natury człowieka – cech wspólnych całemu rodzajowi ludzkiemu. Pojawiły się także abstrakcyjne projekty deontologiczne, jak etyka kantowska, rezygnujące z pojęcia dobra na rzecz samej tylko słuszności postępowania. Jednak oderwane od

---

czyli między idealizmem a realizmem, między uznaniem wolności ludzkiej woli, a jej całkowitym zdeterminowaniem. Aby to uczynić, trzeba bowiem już uznawać przesłanki jednego z tych paradygmatów za bardziej przekonujące od drugiego. Stąd obstawanie którymsz z tych stanowisk świadczy wyłącznie o psychologiczno-intelektualnych inklinacjach danej osoby. „Decyzję podejmuje się zatem arbitralnie, a ponieważ arbitralna decyzja też musi mieć jakąś podstawę, zatem o akcie tym przesądzają SKŁONNOŚCI I ZAINTERESOWANIA. U podstaw różnicy między idealistą a dogmatykiem leżą zatem ostatecznie rozmaite ich zainteresowania” (J. G. Fichte, *Teoria wiedzy. Wybór pism*, tłum. J. Garewicz, M. J. Siemek, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 481).

<sup>109</sup> A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 115.

konkretnych wspólnot, „imperatywy [...] nie mogą być ani prawdziwe, ani fałszywe”<sup>110</sup>.

Nowoczesność, lekceważąc pojęcia tradycji i narracji, doprowadziła do dzisiejszego kryzysu osobowości i moralności. Współczesny człowiek jest „skazany na wolność”<sup>111</sup>, zmuszony do odgrywania Goffmanowskich „ról w teatrze życia codziennego”<sup>112</sup>, z żadną nie mogąc się utożsamić. Więcej nawet, współczesna kultura każe upatrywać cnoty właśnie w umiejętności swobodnej zamiany ról, w elastyczności osobowościowej. Skutkuje to wszechobecnym poczuciem braku sensu i nieumiejętnością dokonywania wyborów moralnych. Taki subiektywizm i indywidualizm zawodzi jednak nie tylko na płaszczyźnie praktycznej. Podobne braki przejawia w teorii. Zdaniem MacIntyre’a każda z nowożytnych tradycji etycznych poległa, nie potrafiąc sprostać stawianym przed nią celom, nie rozwiązując żadnego z ważkich problemów. Kolejni przedstawiciele Oświecenia podważali tezy poprzednich. Odpowiedzią na filozofie Denisa Diderota i Hume’a były pisma Kanta. Tego ostatniego zwalczał Hegel, którego z kolei krytykował Kierkegaard.

Tak oto wszystkie nowożytne koncepcje etyczne uległy falsyfikacji. Spośród tradycji moralnych na etycznym polu bitwy niepokonany pozostał jedynie arystotelizm. Tylko arystotelesowska antropologia i teoria cnót, ustalająca trwałe więzi łączące jednostkę ze wspólnotą, rozpatrująca indywiduum wyłącznie w kontekście narracji i praktyk wspólnotowych i z tej perspektywy pouczająca o powinnościach, daje adekwatny obraz życia indywidualnego i zbiorowego. Jedynie koncepcja wsparta na wizji naturalnego ludziorum *τέλος* może uniknąć błędów myślicieli nowożytnych. Arystoteles utrzymywał, że „istoty ludzkie [...] mają sobie właściwą naturę; w ich naturze leży, że mają pewne cele i dążenia, że z natury swej dążą ku określonemu *τέλος*. Dobro jest

---

<sup>110</sup> Ibidem, s. 124.

<sup>111</sup> By użyć sformułowania właściwego filozofii Jeana Paula Sartre’a – wedle MacIntyre’a jednego z piewców emotywnizmu (J. P. Sartre, *Problem bytu i nicości. Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. M. Kowalska, J. Krajeński, DeAgostini, Al-taya, Warszawa 2001, s. 139).

<sup>112</sup> E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008.

definiowane za pomocą cech charakterystycznych tak właśnie pojmowanych celów<sup>113</sup>. Godził tym samym uniwersalistyczny esencjalizm z partykularyzmem odniesień do praktyk społecznych, „stawiał sobie zadanie sformułowania takiej teorii dobra, która będzie lokalna i partykularna – umiejscowiona i częściowo zdefiniowana przez πόλις – ale zarazem konieczna i uniwersalna<sup>114</sup>. Wynalazł zatem trzecią drogę między, z jednej strony, radykalnym subiektywizmem i woluntaryzmem, z drugiej zaś abstrakcjonizmem i uniwersalizmem etycznym. Kategorie dobra i cnoty zostały bezpośrednio powiązane w *Etyce nikomachejskiej* z praktykami wspólnotowymi. Celem egzystencji jest εὐδαιμονία, szczęście, które można osiągnąć jedynie przez praktykowanie cnót. To ostatnie polega zaś na realizacji dóbr wewnętrznych wobec praktyk społecznych, a zatem zostaje splecione nierozzerwalnymi więzami z tradycją i narracją właściwymi wspólnotie.

### **Krytyka jaźni nieuwarunkowanej. Rządy praw versus rządy dobra wspólnego**

Swą najszerszej komentowaną pracę, *Liberalizm a granice sprawiedliwości*, postrzeganą jako pierwsze sformułowanie stanowiska komunitarystycznego, wymierzył Sandel w liberalizm deontologiczny. Zgodnie z główną tezą tego stanowiska „społeczeństwo, jako twór złożony z wielu osób o rozmaitych dążeniach, zainteresowaniach, rozumieniu dobra, najlepiej zorganizować podług zasad, które SAME nie zakładają określonej koncepcji dobra<sup>115</sup>. Jest to zatem jedno ze stanowisk opisujących relację sprawiedliwości do dobra. Jego zwolennicy, przyznając prymat sprawiedliwości, głoszą niedopuszczalność konsekwencjonalistycznego relatywizowania słuszności do efektów działań<sup>116</sup>. Najznamienitszych z nich: na przełomie wieków osiemnastego i dziewiętnastego Kanta, w dwudziestym zaś Rawlsa, łączy pragnienie sformułowania etyki uniwersalnej. Aby

---

<sup>113</sup> A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 272.

<sup>114</sup> Ibidem.

<sup>115</sup> M. J. Sandel, *Liberalizm a granice sprawiedliwości*, tłum. A. Grobler, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2009, s. 37.

<sup>116</sup> Ibidem, s. 40, 60–61, 187–188.

stosować się do wszystkich ludzi, musiałaby ona abstrahować od ich warunków egzystencjalnych. Rozumowanie to zaprowadziło Kanta do koncepcji podmiotu transcendentального, wolnego o tyle, o ile jest autonomiczny<sup>117</sup>, niezależny w swych wyborach. Wolność wyboru wymaga nieulegania ani sugestiom innych, ani własnym pragnieniom czy nawet wspomnieniom przeszłych doświadczeń. Taka koncepcja podmiotu implikuje istnienie trzonu osobowościowego całkowicie niezależnego od własnych atrybutów: umiejętności, doświadczeń, preferencji. Jedynie rozumowanie abstrahujące od cech ludzkich, inicjowane przez podmiotowość transcendentálną, taką samą u wszystkich, może dostarczyć wyznaczników słusznego postępowania. W pismach Kanta przybrały one postać formuł imperatywu kategorycznego, ze względu na które należy oceniać potencjalne maksymy działania.

Rawls swoją *Teorią sprawiedliwości* dowiódł filozoficznego długu zaciągniętego u Kanta. W przeciwieństwie do autora *Krytyk*, zrezygnował on jednak z koncepcji podmiotu transcendentального, „zastępując niemieckie mętniactwo udomowioną metafizyką, która jest mniej podatna na zarzut arbitralności, bardziej odpowiadająca amerykańskiemu usposobieniu”<sup>118</sup>. Zbyt wiele napisano już na temat teorii Rawlsa i jest ona nazbyt dobrze znana, aby trzeba tu było ją, choćby nawet skrótowo, rekonstruować. Wspomnijmy tylko, że jej główne (i zarazem najczęściej krytykowane) elementy to hipoteza sytuacji pierwotnej, w której jednostki dokonują wyboru zasad sprawiedliwości, oraz koncepcja zasłony niewiedzy zakrywającej przed nimi informacje o ich pozycji w przyszłej wspólnocie, charakterze i poziomie uzdolnień czy nawet treści planów życiowych. Po przyjęciu dodatkowych założeń o charakterze psychologicznym (występowanie poczucia sprawiedliwości, obowiązywanie zasady maksymalnej minimalizacji ryzyka) oraz formalnym (przyjęte zasady powinny

---

<sup>117</sup> Ibidem, s. 47.

<sup>118</sup> Ibidem, s. 53; por. M. J. Sandel, *Republika proceduralna i nieuwarunkowana jaźń*, tłum. P. Rymarczyk, w: *Komunitarianie. Wybór tekstów*, s. 77. Michael J. Sandel zwracał uwagę na fakt, że próba połączenia w jedną koncepcję etyczną krytycyzmu Immanuela Kanta i empiryzmu Davida Hume'a naraziła Rawlsa na nieuniknione sprzeczności (idem, *Liberalizm a granice*, s. 81–82, 87–88, 205–207).

być ogólne, „uniwersalne w zastosowaniu”, rozpowszechnione, ostateczne oraz porządkujące konfliktowe roszczenia<sup>119</sup>), Rawls utrzymywał, że racjonalne osoby dokonają wyboru dwóch, ściśle określonych zasad sprawiedliwości<sup>120</sup>.

Sandel krytykował nie tylko owe założenia oraz roszczenie Rawlsa do aksjologicznej neutralności jego teorii, ale przede wszystkim wizję osobowości ludzkiej prezentowaną w *Teorii sprawiedliwości*. „Jak zasada prymatu sprawiedliwości wypływa z potrzeby oddzielenia standardów oceny od ocenianego społeczeństwa, tak zasada prymatu jaźni wypływa z analogicznej potrzeby oddzielenia podmiotu od sytuacji, w której się znajduje”<sup>121</sup>. Oto sedno koncepcji jaźni nieuwarunkowanej własnymi atrybutami i przeszłymi doświadczeniami, woluntarystycznej idei osobowości: „podmiot, nawet mocno uwarunkowany przez otoczenie, jest zawsze, nieredukowalnie, pierwotny względem własnych wartości i celów oraz nigdy nie jest w pełni przez nie konstytuowany”<sup>122</sup>. Jego charakter ujawnia się w akcie swobodnego wyboru celów<sup>123</sup>.

Z kolei Sandelowska, konstytutywistyczna koncepcja jednostki i wspólnoty, w opozycji do stanowiska Rawlsa, „zapatruje się na dobro wspólnoty jako na coś, co przenika osobę głębiej i wiąże się nie tyle z jej odczuciami, co ze sposobem rozumienia samego siebie, które to rozumienie po części konstytuuje jej tożsamość, po części decyduje o tym, kim ona jest”<sup>124</sup>. Błędne jest przekonanie, że można roz-

---

<sup>119</sup> J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufiuk, J. Pasek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 201–208.

<sup>120</sup> „Pierwsza zasada: Każda osoba ma mieć równe prawo do jak najszerzego całościowego systemu równych podstawowych wolności, dającego się pogodzić z podobnym systemem dla wszystkich. Druga zasada: Nierówności społeczne i ekonomiczne mają być tak ułożone, (a) aby były z największą korzyścią dla najbardziej upośledzonych, pozostając w zgodzie z zasadą sprawiedliwego oszczędzania; i jednocześnie, (b) aby były związane z dostępnością urzędów i pozycji dla wszystkich, w warunkach autentycznej równości szans” (ibidem, s. 438).

<sup>121</sup> M. J. Sandel, *Liberalizm a granice*, s. 62.

<sup>122</sup> Ibidem, s. 65.

<sup>123</sup> Ibidem, s. 111.

<sup>124</sup> Ibidem, s. 246.

patrywać jednostkę w oderwaniu od jej atrybutów, doświadczenia czy wspólnoty, w której żyje. Czynniki te nie są jedynie akcydentalne, ale konstytutywne względem jej tożsamości. Stąd błędne jest również założenie o możliwości wyboru zasad sprawiedliwości, abstrahując od kontekstu egzystencjalnego indywiduów. Takim jednostkom nie można przypisać nawet osobowości. Będąc niezdeterminowane czynnikami wobec nich rzekomo akcydentalnymi, są one pozbawione kryteriów dokonywania wyboru, który w ten sposób ulega trywializacji. Osoba absolutnie wolna, zdystansowana wobec przeszłych doświadczeń, nie ma powodu, by wybierać cokolwiek<sup>125</sup>. Pozostaje jej jedynie podążanie za realizacją najsilniejszego z pragnień. „Ustalać plan życiowy lub koncepcję dobra po prostu przez wzgląd na moje istniejące chcenia i pragnienia znaczy nie wybierać ani planu, ani pragnień, a tylko dobierać do celów, które już mam, najlepsze środki realizacji”<sup>126</sup>. Takie indywiduum nie może dokonywać, jak określił to Taylor, „silnych wartościowań”, a więc wyboru realizacji pragnień lepiej wpisujących się w pewną narrację moralną. Umiejętność taka zakłada przecież możliwość poświęcenia pragnienia silniejszego na rzecz realizacji aktualnie mniej zachęcających wariantów działania.

Z perspektywy dalszych części tego rozdziału ważny wydaje się jeszcze jeden element myśli Sandela, a mianowicie jego przeciwstawienie polityki praw polityce dobra wspólnego<sup>127</sup>. Do najważniejszych współcześnie stronników pierwszej z nich zalicza on nie tylko neokantowskich liberałów (na czele z Rawlsem), ale także Ronalda Dworkina oraz libertarian (Hayek, Nozick). Choć obóz ten jest targany wewnętrznymi sporami pomiędzy niekiedy zupełnie przeciwstawnymi poglądami na naturę i charakter polityki redystrybucyjnej (egalitaryzm Rawlsa i Ronalda Dworkina natrafia tu na ostry sprzeciw libertarian), to jego przedstawiciele łączy „odrzućcie ideę, że przychód i dobrobyt powinny być dystrybuowane w oparciu o moralne zasługi”<sup>128</sup>. Ludzka osobowość nie jest wedle nich konstytuowana przez miejsce zajmowane w moralnej infrastrukturze współ-

---

<sup>125</sup> Ibidem, s. 247–248.

<sup>126</sup> Ibidem, s. 248.

<sup>127</sup> M. J. Sandel, *Introduction*, w: *Liberalism*, s. 6.

<sup>128</sup> Ibidem, s. 9.

noty. Trzeba ją oceniać w abstrakcji od kontyngentnych funkcji, jakie los przeznaczył jej wypełniać. Myślicielom tym przyświeca cel takiego ugruntowania ładu publicznego, aby stanowiące go prawa czyniły zadość dwojakiemu znaczeniu prymatu słuszności nad dobrem: nigdy nie prowadziły do poświęcenia dobra poszczególnych indywidualów dla realizacji dobra wspólnoty oraz by spoczywające u ich podstaw zasady sprawiedliwości nie wspierały się na żadnej koncepcji dobra<sup>129</sup>. Obydwa te postulaty zakładają nieistnienie ontologicznego tworu transcendującego jednostki, którego dobro byłoby prymarne względem ich dobra, oraz że indywiduala, będąc pierwotne względem wspólnot, przy stanowieniu sprawiedliwych rządów potrafią umiejętnie dystansować się wobec tradycji i przeszłych doświadczeń zarówno społeczności, do której przynależą, jak i swoich własnych. W odmiennych podejściach do kwestii praw liberałowie deontologiczni widzą zagrożenie totalitaryzmem. Uznanie prymatu dobra wspólnego nad słusznością praw, nieskutkujące zniewoleniem indywidualów, to wedle nich piękny, acz całkowicie nieprzystający do realiów obraz wspólnoty<sup>130</sup>. W dobie nieredukowalnego zróżnicowania społeczeństw nie sposób wymagać, by ich członkowie godzili się na wspieranie jednej, naczelnej wizji dobra.

Zwolennicy polityki dobra wspólnego, jak nietrudno się domyślić, to przede wszystkim komunitaryści, choć Sandel zalicza tu też republikańców (Hannah Arendt), Petera Bergera oraz Michaela Oakeshotta. Ich zdaniem promowana przez liberałów polityka praw, ignorująca faktyczne różnice dzielące etosy rzeczywistych wspólnot, narzuca im rozstrzygnięcia zupełnie obce, a co najgorsze, destrukcyjne wobec poczucia jedności z osobami i instytucjami działającymi według podobnego systemu wartości. Jej wsparcie na ideale jaźni niewarunkowanej to nic innego, jak dowód niezrozumienia natury związków społecznych i ludzkiej psychiki. Dyskursy i praktyki zawsze są powiązane z życiem wspólnotowym, nigdy nie reprezentując uniwersalnej racjonalności czy moralności<sup>131</sup>. Stąd też rzekomo abstrahujące od rozstrzy-

---

<sup>129</sup> Ibidem, s. 4.

<sup>130</sup> Ibidem, s. 7.

<sup>131</sup> Ibidem, s. 10.

gnięć w kwestii charakteru pożądaných dóbr koncepcje liberałów *de facto* nieuchronnie na nich bazują, prezentując nie uniwersalnie słuszne zasady sprawiedliwości i prawa, ale partykularny dyskurs moralny właściwy konkretnej tradycji myślenia o polityce.

### Sfery sprawiedliwości

Ostatni z czwórki czołowych reprezentantów komunitaryzmu, Walzer, zapisał się na trwałe w historii owej tradycji swymi *Sferami sprawiedliwości*, gdzie konstruował alternatywną wobec koncepcji Rawlsa teorię pochodzenia i dystrybucji dóbr. I choć niekiedy kwestionuje się komunitaryzm jego tez, dzieli on z pozostałymi przedstawicielami tejże tradycji fundamentalne założenia antropologiczne. Podobnie do Sandela, dekonstruuje Walzer Rawlowską koncepcję podmiotu, podkreślając kulturowy charakter jaźni. Nikt z nas nie jest w stanie zdystansować się wobec swego kontekstu egzystencjalnego. Nie oznacza to, że o wszystkim, co czynimy, przesądzają determinanty kulturowe ściśle wyznaczające normy naszego postępowania. Tym, którzy chcieliby z komunitarystycznej tezy o radykalnym usytuowaniu jednostek wyciągać wnioski o konieczności zanegowania ich odpowiedzialności za własne czyny (wedle zasady: „to nie ja jestem winien, ale społeczeństwo, które mnie takim uczyniło”), mówi Walzer: nie jesteśmy całkowicie określani przez nasze role społeczne, zawsze mamy możliwość wyboru pomiędzy nimi. Choć zatem za rolę stoją ściśle związane z nią obowiązki, możemy dokonać wyboru tych, które chcemy wypełniać. Każde „Ja” stanowi wypadkową takich wyborów między odgrywanymi rolami. A więc o tym, kim jesteśmy, decydujemy sami, choć jest to wybór ograniczony przez spektrum dostępnych ról społecznych. Za Taylorem i MacIntyrem Walzer przyjmuje także tezę o dialogicznym charakterze jaźni, która kształtuje się w wyniku zarówno zewnętrznego (z oczekiwaniami wspólnoty względem nas), jak i wewnętrznego dialogu (między różnymi odgrywanymi przez nas rolami)<sup>132</sup>.

---

<sup>132</sup> Zob. A. Gawkowska, *Biorąc wspólnotę poważnie?*, s. 56–57.



Charakter wartości i dóbr funkcjonujących we wspólnocie – podobnie jak tożsamość – pozostaje od niej zależny. Waloryzacja dóbr zawsze jest pochodną kontekstu kulturowego, w którym funkcjonują, zaś sama definicja dobra determinuje możliwe sposoby jego dystrybucji. Walzer streszcza swe stanowisko w tej kwestii w sześciu punktach:

1. „Wszystkie dobra, których dotyczy sprawiedliwość dystrybucyjna, są dobrami społecznymi”<sup>133</sup>. Nie zależą one od osobistych skłonności. Nie stanowią efektu czyjegoś widzimisię, ale procesów społecznej definicji rzeczywistości.

2. Tożsamość ludzka zależy od sposobu określenia, nabywania i posiadania dóbr. Tych ostatnich nie można rozpatrywać w oderwaniu od konkretnych osób, przedstawicieli rzeczywistych wspólnot językowych, kulturowych i politycznych, zaś tychże osób w oderwaniu od dóbr, których realizacji pragną się oddać.

3. „Nie istnieje jeden zespół naczelnych czy podstawowych dóbr dających się pojąć we wszystkich światach moralnych i materialnych – czy też tego rodzaju zespół musiałby zostać pojęty w kategoriach tak abstrakcyjnych, że byłyby mało przydatne w myśleniu o konkretnych dystrybucjach”<sup>134</sup>.

4. Sposoby dystrybucji dóbr w pełni zależą od charakteru społecznego systemu dóbr, wedle schematu: społeczny kontekst wyznacza charakter dóbr (przypisując im znaczenie), on zaś przesądza o sposobach dystrybucji. „Jeżeli rozumiemy, czym ono jest, co znaczy dla tych, dla których jest dobrem, rozumiemy, jak, przez kogo i z jakich racji powinno być rozdzielane”<sup>135</sup>.

5. „Znaczenia społeczne mają charakter historyczny; i tym samym dystrybucje, w tym sprawiedliwe i niesprawiedliwe dystrybucje, zmieniają się z czasem”<sup>136</sup>.

6. „Każde dobro społeczne lub zespół dóbr ustanawia, że tak powiem, pewną sferę dystrybucyjną, w której odpowiednie są jedynie nie-

---

<sup>133</sup> M. Walzer, *Sfery sprawiedliwości. Obrona pluralizmu i równości*, tłum. M. Szczubiałka, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007, s. 26.

<sup>134</sup> Ibidem, s. 28.

<sup>135</sup> Ibidem, s. 29.

<sup>136</sup> Ibidem, s. 30.

które kryteria i porządku<sup>137</sup>. Pomędzy poszczególnymi sferami mamy do czynienia ze względną autonomią w sposobach dystrybucji.

Każda ze wspólnot stanowi więc autonomiczne środowisko sprawiedliwości<sup>138</sup>, z własnymi wartościami, dobrami i sposobami ich dystrybucji. Podobnie do nich, jest ono redefiniowane z biegiem czasu i zmianami okoliczności egzystencjalnych wspólnoty. Nie ma uniwersalnych standardów dystrybucji, ze względu na które można ewaluować systemy wspólnotowe. Nie sposób tym samym mówić, jak Rawls, o uniwersalnych zasadach sprawiedliwości<sup>139</sup>. Te wymagałyby istnienia uniwersalnych dóbr i wartości, co z kolei zakładałoby istnienie uniwersalnej wspólnoty. Taka wspólnota, nawiasem mówiąc niekompatybilna z teorią Rawlsa, to czysta fikcja, „nigdy nie było jednego kryterium ani też jednego zespołu wzajemnie połączonych kryteriów, obowiązującego dla wszystkich dystrybucji”<sup>140</sup>.

Próba stworzenia pełnego ujęcia sprawiedliwości lub obrony równości przez mnożenie uprawnień szybko zamienia się w farsę tego, co rozmnaża. Gdy o czymkolwiek, co według nas ludzie powinni mieć, powiadamy, że mają prawo to mieć, nie wnosi to wiele. Ludzie rzeczywiście mają uprawnienia wykraczające poza prawo do życia i wolności, lecz nie wynikają one ze wspólnego nam człowieczeństwa, wynikają ze wspólnych koncepcji dóbr społecznych, mają charakter lokalny i konkretny<sup>141</sup>.

Nie tylko jednak wspólnoty polityczne mają właściwe tylko sobie systemy dystrybucji. Skupione bowiem w ich ramach pomniejsze stowarzyszenia i związki społeczne również posiadają własne „sfery sprawiedliwości”. Przeważnie albo wpisują się one w ogólnospołeczny system dystrybucji (za patologiczne trzeba uznać sytuacje, gdy całkowicie mu przeczą) albo dotyczą sfer wobec niego autonomicznych. Gdy zachodzi pierwsza sytuacja (częściej spotykana), wówczas

<sup>137</sup> Ibidem, s. 31.

<sup>138</sup> R. Prostak, *Rzecz o sprawiedliwości*, s. 155.

<sup>139</sup> Zob. M. Walzer, *Interpretacja i krytyka społeczna*, tłum. M. Rakusa-Suszczewski, M. Szuster, Fundacja Aletheia, Warszawa 2002, s. 16–25.

<sup>140</sup> Idem, *Sfery sprawiedliwości*, s. 23.

<sup>141</sup> Ibidem, s. 15.

mamy do czynienia z dominacją jednego zespołu dóbr stanowiącego kryterium wymiany we wszystkich sferach. Jest jednak niepożądane, aby takie dobro zdominowało wszystkie systemy dystrybucji. Zrodziłoby to sytuację monopolową, w której pewne osoby aktywa nabyte w jednej ze sfer mogłyby spożytkować także w innych.

Walzer stosuje zatem kontekstualizm historyczno-kulturowy implikowany tezami Taylora, Sandela i MacIntyre'a o społecznych źródłach osobowości i dialogiczności natury ludzkiej, do sfery publicznej i kwestii dystrybucji dóbr. Odrzuca on uniwersalizm wybranych sposobów nabywania i zbywania dóbr, potencjalną prawdziwość Rawlowskich dwóch zasad sprawiedliwości. „Cokolwiek jest uniwersalne – pisze Aneta Gawkowska – jest małą częścią jakichś partykularnych systemów lokalnych”<sup>142</sup>.

### Liberalny komunitaryzm\*

Współczesne debaty filozoficzno-polityczne zdominowała krytyka zarówno teoretycznych, jak i praktycznych implikacji teorii liberal-

---

\* Niektórzy autorzy, m.in. Andrzej Szahaj (A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota? Spór liberalów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 322) czy Yong Huang (Y. Huang, *Charles Taylor's transcendental arguments for liberal communitarianism*, „Philosophy & Social Criticism” 1998, Vol. 24, s. 79–106), odróżniali liberalizm komunitarystyczny, przypisywany stanowisku „późnego” Rawlsa, od komunitaryzmu liberalnego, cechującego pisma choćby Taylora i Michaela Walzera, sugerując tym samym zasadność rozpatrywania stanowiska pośredniego między liberalnym i komunitarystycznym jako doktrynalnie niesamodzielnego, akcydentalnego wobec obu tych skonfliktowanych obozów filozoficzno-politycznych. Pójdziemy tu jednak drogą odmienną, zgadzając się choćby z Davidem Millerem (D. Miller, *Communitarianism: Left, Right and Center*, w: *Liberalism and Its Practice*, eds. D. Avnon, A. de-Shalit, Routledge, London–New York 2005) i uznając ową pozycję teoretyczną za względnie autonomiczną światopoglądowo od tradycji liberalnej i komunitarystycznej, łącząc doktrynalnie Rawlsa m.in. z Taylorem i Walzerem. Fragmenty kolejnych podrozdziałów zostały opublikowane jako: *Between Individual and Community. On the Uniqueness of the British Idealists' Vision of Politics*, „Colingwood and British Idealism Studies” 2011, Vol. 17, No. 1, s. 64–89.

<sup>142</sup> A. Gawkowska, *Biorąc wspólnotę poważnie?*, s. 60.

nej. Ataki przede wszystkim komunitarystów, ale także republikanów, obnażyły kolejne sprzeczności spoczywające u fundamentów koncepcji Rawlsa, Nozicka czy Ronalda Dworkina. Front tego boju zdaje się przebiegać między dwoma, w różnym stopniu spójnymi teoretycznie, obozami. Po jednej jego stronie grupują się wspomniani już komunitaryści i republikanie (prezentujący względnie spójny zestaw analiz krytycznych koncepcji wolnościowych, oparty na postulatach obrony tradycji poszczególnych wspólnot przed uniformizującym wpływem teorii liberalnej), ale nie zabrakło tu miejsca także dla socjalistów i postmarksistów (Chantal Mouffe<sup>143</sup>), feministek<sup>144</sup> (Catherine MacKinnon<sup>145</sup>, Marilyn Friedman<sup>146</sup>, Susan Moller Okin<sup>147</sup>) i liberałów postmodernistycznych (Gray<sup>148</sup>). Za swych adwersarzy wybrali oni liberalnych stronników postoświeceniowego racjonalizmu Rawlsa z samym autorem *Teorii sprawiedliwości* na czele, zwolenników liberalizmu proceduralnego, jak Bruce Ackerman, czy obrońców liberalnej teorii prawa pokroju Ronalda Dworkina. I choć zarzuty oponentów tej proceduralno-deontologicznej wersji liberalizmu częstokroć dotyczyły odmiennych kwestii<sup>149</sup>, za najdonioślej-

<sup>143</sup> Ch. Mouffe, *Polityczność. Przewodnik Krytyki Politycznej*, tłum. J. Erbel, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008, s. 28–29; idem, *Demokracja, władza i „to, co polityczne”*, tłum. A. Orzechowski, w: idem, *Paradoks demokracji*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, Wrocław 2005, s. 37–54; idem, *Agonistyczny model demokracji*, tłum. A. Orzechowski, w: idem, *Paradoks demokracji*, s. 97–124.

<sup>144</sup> Zob. L. H. Schwartzman, *Challenging Liberalism. Feminism as Political Critique*, The Pennsylvania State University Press, University Park, Pensylwania 2006, s. 13–74; M. C. Nussbaum, *Rawls and Feminism*, w: *The Cambridge Companion to Rawls*, ed. S. Freeman, Cambridge University Press, Cambridge 2003, s. 488–520.

<sup>145</sup> Zob. D. Schaeffer, *Feminism and Liberalism Reconsidered: The Case of Catherine MacKinnon*, „The American Political Science Review” 2001, Vol. 95, No. 2, s. 699–708.

<sup>146</sup> M. Friedman, *Feminism and Modern Friendship: Dislocating the Community*, „Ethics” 1989, Vol. 99, s. 275–290.

<sup>147</sup> S. M. Okin, *Justice, Gender, and the Family*, Basic Books, New York 1989.

<sup>148</sup> J. Gray, *Dwie twarze liberalizmu*, tłum. P. Rymarczyk, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.

<sup>149</sup> Podczas gdy komunitaryści skupiali się zwłaszcza na dekonstrukcji wyłożonej w *Teorii sprawiedliwości* wizji podmiotów dokonujących wyboru zasad

sze uznaje się w literaturze przedmiotu te dowodzące abstrakcyjności zakładanej przez Rawlsa wizji podmiotów, owych odkrywców rzekomo uniwersalnych zasad sprawiedliwości. Doskonały przykład takiej właśnie krytyki daje wspomniana już praca Sandela *Liberalizm i granice sprawiedliwości*. Jej główne tezy powtórzyli później pozostali komunitaryści: Taylor pod postacią „tezy społecznej”, MacIntyre krytyką emotywistycznej teorii osobowości, Walzer – wskazując na kulturowy charakter dóbr. Patrick Neil i David Paris tak oto streścili tę krytykę: „za wiele w liberalnej teorii polityki [...] indywidualizmu, a za mało historyzmu. [...] liberalną tezę, zgodnie z którą społeczeństwo winno być neutralne wobec koncepcji dobra, posądza się o niezrozumienie idei wspólnoty oraz faktu, że społeczeństwa liberalne z konieczności także promują pewne typu cnót, zaś ignorują inne”<sup>150</sup>. Zbliżoną postać przyjmują zarzuty republikanów<sup>151</sup>, skupiające się jednak przeważnie na praktycznych konsekwencjach *Teorii sprawiedliwości*, zwłaszcza zaś zagrożeniach, jakie promowana tam wizja podmiotowości niesie dla sfery publicznej.

Niektórzy badacze zwracają jednak uwagę, że strony tego sporu między wspólnotową i liberalną wizją obywatelstwa mocno upraszczają stanowiący jego przedmiot obraz myśli wolnościowej<sup>152</sup>. Twier-

---

sprawiedliwości, republikanie za cel swych ataków obrali charakter Rawlowskiego rozróżnienia sfer prywatnej i publicznej, zaś feministki nieobecność kwestii płci i ról społecznych w sytuacji pierwotnej (M. Środa, *Indywidualizm i jego krytycy*, s. 303–304) czy też maskulinizację języka *Teorii sprawiedliwości* (S. M. Okin, *Justice, Gender, and the Family*).

<sup>150</sup> P. Neil, D. Paris, *Liberalism and the Communitarian Critique: A Guide for the Perplexed*, „Canadian Journal of Political Science” 1990, Vol. 23, No. 3, s. 419.

<sup>151</sup> Czasem trudno oddzielić tu zarzuty komunitarystyczne od republikańskich, skoro obie te tradycje mają wspólnych przedstawicieli, jak choćby Sandel (M. J. Sandel, *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Policy*, Harvard University Press, Cambridge 1996; zob. *Debating Democracy's Discontent. Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy*, eds. A. L. Allen, M. C. Regan, Jr., Oxford University Press, Oxford 1998) czy wymieniani niekiedy w tym kontekście Taylor (I. Honohan, *Civic Republicanism*, Routledge, London–New York 2003, s. 131–144).

<sup>152</sup> James Kloppenberg twierdzi z kolei, że „kategorie »liberalizmu«, z jego naciskiem na prawa indywidualne, i »komunitaryzmu«, z jego naciskiem na odpowiedzialność społeczną [...] nie uchwytują adekwatnie złożoności i dynamiki

dzą oni, że liberalnej i komunitarystycznej czy republikańskiej koncepcji jednostki, wolności i prawa wcale nie dzieli przepaść. Więcej nawet, teza o nieprzezwyciężalności owego sporu dobitnie dowodzi ignorancji osób ją wysuwających. Podkreślał to na przykład Thomas Spragens<sup>153</sup>, wedle którego uznanie za konstytutywną cechę teorii liberalnej atomistycznego indywidualizmu, co zwykli czynić jej komunitarystyczni adwersarze<sup>154</sup>, jest zwykłym nieporozumieniem<sup>155</sup>. Owszem, twierdzi Spragens, dzisiejsze koncepcje wolnomyślicieli, zarówno libertarian, jak i egalitarystów, wspierają się na metodologii indywidualistycznej, uznając prymat praw nad dobrem oraz wyolbrzymiając wartość indywidualuów, nie doceniając zaś roli odgrywanej przez wspólnoty w życiu ich członków<sup>156</sup>. Nie było tak jednak zawsze. Od siedemnastego do połowy dziewiętnastego wieku liberalizm miał przecież zupełnie inne oblicze. Przykład niech stanowią pisma Locke'a<sup>157</sup>, Antoine'a Nicolasa Condorceta i Milla. Pierwszy

---

dwudziestowiecznej debaty politycznej w Stanach Zjednoczonych. Takie uproszczenia jedynie reprodukcją dopełniają się demonologie stronników politycznych" (J. T. Kloppenberg, *The Virtues of Liberalism*, Oxford University Press, Oxford 1998, s. 125).

<sup>153</sup> T. A. Spragens, Jr., *Communitarian Liberalism*, w: *New Communitarian Thinking: Persons, Institutions, and Communities*, ed. A. Etzioni, University of Virginia Press, Charlottesville 1995, s. 37–51.

<sup>154</sup> Choć nie tylko oni. Równie niefortunny osąd tradycji wolnościowej wydał John Gray, wedle którego nowożytność zrodziła tylko jeden, postoświeceniowy model liberalizmu (J. Gray, *Po liberalizmie*, tłum. P. Maciejko, P. Rymarczyk, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 257–260).

<sup>155</sup> Owo nieporozumienie, tyle że odniesione do kwestii ekonomicznych, zauważyli redaktorzy *The Economist*, którzy w numerze z 18 marca 1995 roku stwierdzili, iż komunitaryści dokonują karykatury klasycznego liberalizmu, „określając ją doktryną ekonomicznego atomizmu, nieprzykładającą żadnej wagi do społecznej natury człowieka” (cyt. za: T. R. Machan, *Classical Individualism*, s. 170).

<sup>156</sup> T. A. Spragens, Jr., *Communitarian Liberalism*, s. 44.

<sup>157</sup> Za uznaniem komunitarystycznych elementów filozofii autora *Dwóch traktatów o rządzie* opowiada się także Matthew Kramer (M. H. Kramer, *John Locke and the Origins of Private Property. Philosophical Explorations of Individualism, Community, and Equality*, Cambridge University Press, Cambridge 1997). Zdefiniowałszy komunitaryzm jako „moralne/polityczne uprzywilejowanie potrzeb zbiorowych nad tymi którejkolwiek z jednostek” (ibidem, s. IX), autor ten dowodzi, że wolność dysponowania własną osobą i posiadanymi dobrami zyskuje u Locke'a legitymację tylko jako narzędzie realizacji interesów

z nich za fundamentalny cel istnienia państwa uznawał dobro wspólne obywateli, edukacji przypisując zadanie promowania cnót, powołując się niejednokrotnie w swych rozważaniach na prawo naturalne, nie opowiadając się nigdy za wolnością absolutną. Myśl Condorceta i Milla łączyło z kolei przekonanie, że społeczeństwo liberalne winno przyczynić się do rozwoju moralnego obywateli oraz nacisk, jaki obydwaj kładli na konieczność solidarności społecznej i znaczenie wspólnoty dla samodoskonalenia jednostek<sup>158</sup>. Błędem jest zestawianie, które niestety zwykło się czynić, tychże myślicieli w jednym rzędzie z Herbertem Spencerem, upatrującym zagrożeń dla wolności obywateli we wszelkiej aktywności państwa. Locke, Condorcet i Mill nie rozpatrywali przeciw jednostki w oderwaniu od wspólnoty, zaś jej praw w abstrakcji od obowiązków, nie postrzegali relacji łączących obywateli i państwo jako zasadniczo antagonistycznych, ale jako obopólnie korzystne. Z tej perspektywy współczesny komunitaryzm zdaje się nie uderzać, jak chcieliby niektórzy jego przedstawiciele, w myśl liberalną *in toto*, ale raczej w jej niereprezentatywną dla całości, dwudziestowieczną odmianę<sup>159</sup>. Zapewne gdyby żyli, do takiej krytyki przyłączyliby się także wspomniani już Locke, Condorcet i Mill<sup>160</sup>.

Zbliżony wydźwięk ma esej Taylora *Nieporozumienia wokół debaty liberalno-komunitariańskiej*, gdzie autor forsuje wspomnianą już tezę, że kwestii preferencji nie sposób wyprowadzić bezpośrednio z kwestii ontologicznych<sup>161</sup>. Opowiedzenie się po stronie pro-

---

kolektywnych (ibidem, s. 251, 277–279). Tezę tę Machan rozszerza na Bernarda Mandeville'a i Adama Smitha (T. R. Machan, *Classical Individualism*, s. 137–138; por. J. Klos, *Wolność, indywidualizm, postęp. Liberalizm konserwatywny wobec nowoczesności*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007, s. 214–215). Kramer posuwa się nawet do stwierdzenia nieindywidualistycznego charakteru liberalizmu Locke'a (M. H. Kramer, *John Locke and the Origins of Private Property*, s. 3).

<sup>158</sup> T. A. Spragens, Jr., *Communitarian Liberalism*, s. 40–42.

<sup>159</sup> Ibidem, s. 47.

<sup>160</sup> Marinus Richard Rongo Ossewaarde ten sam charakter przypisuje myśli Alexis de Tocqueville'a (M. R. R. Ossewaarde, *Tocqueville's Moral and Political Thought. New Liberalism*, Routledge, London–New York 2004, s. 14–47).

<sup>161</sup> Stanowisko to wcześniej już zostało sformułowane przez Josepha Schumpetera, którego zdaniem ze stanowiska indywidualizmu metodologicznego „nie

wspólnotowej lub proindywidualistycznej nie wynika nieuchronnie z wcześniejszej akceptacji atomizmu bądź holizmu metodologicznego. Dowodzić tej tezy miałyby, zdaniem Taylora, szerokie spektrum stanowisk napotykanych w historii filozofii politycznej, łączących owe dwa rozróżnienia na wszelkie możliwe sposoby. Znamy przecież: a) atomistycznych indywidualistów (Nozick), b) holistycznych kolektywistów (Karol Marks), c) holistycznych indywidualistów (Humboldt) i d) atomistycznych kolektywistów (Skinner)<sup>162</sup>. Współczesna debata liberalno-komunitarystyczna pomija milczeniem dwa ostatnie stanowiska, utrwalając tym samym coraz powszechniejsze dziś przekonanie, że nie sposób uciec przed opowiedzeniem się albo za a), albo za b). W podobnym duchu Will Kymlicka w pracy *Liberalism, Community and Culture*<sup>163</sup> wskazywał na niewłaściwość ścisłego rozróżnienia tradycji liberalnej od wspólnotowej. Krytykował tu zwłaszcza Taylora, wedle którego tzw. teza społeczna może stanowić podwalinę jedynie komunitarystycznej polityki dobra wspólnego, nie zaś liberalnej, deontologicznej polityki neutralności normatywnej<sup>164</sup>. Zdaniem Kymlicki społeczna ontologia nie musi stać w sprzeczności z neutralnością państwa w kwestiach dobra. Komunitarystyczna wizja konkretnego, zdeterminowanego tradycją danej społeczności *common good* doskonale wpisuje się w liberalną wizję wspólnoty, „skoro realizując je sprzyjamy właśnie interesom członków wspólnoty”<sup>165</sup>. Liberalizm nie kłóci się zatem z perfekcjonizmem etycznym, co stanowiło główny zarzut republikanów. Postulowaną przez nich (ale też przez MacIntyre’a) koncepcję cnót, gdzie wartości jednostek upatruje się w umiejętnym sprzyjaniu dobrobytowi

---

sposób wydobyc [...] jakichkolwiek argumentów, czy to za, czy przeciw indywidualizmowi politycznemu” (J. Schumpeter, *Methodological Individualism*, s. 3).

<sup>162</sup> Ch. Taylor, *Nieporozumienia wokół debaty liberalno-komunitariańskiej*, s. 43.

<sup>163</sup> W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford University Press, Oxford 1989.

<sup>164</sup> Tezę tę wysunął Taylor w eseju pt. *Atomism* (Ch. Taylor, *Atomism*, w: idem, *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, s. 188), gdzie utrzymywał, że opowiadanie się za prawami negatywnymi zakłada, jako swą przesłankę, pogląd atomistyczny (przypisywany przez autora Hobbesowi i Locke’owi).

<sup>165</sup> W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, s. 76.



wspólnoty bądź w realizacji własnego potencjału moralnego, można łączyć z liberalną wizją wspólnoty na co najmniej kilka sposobów. Kymlicka wyróżnia cztery takie stanowiska: a) deontologicznego antyperfekcjonizmu (Rawls), b) teleologicznego antyperfekcjonizmu (liberałowie utylitarystyczni), c) deontologicznego perfekcjonizmu (Marks) oraz d) teleologicznego perfekcjonizmu<sup>166</sup>. Ostatnie z tych stanowisk w największym stopniu zadaje kłam współczesnym tezom o nieuniknionej sprzeczności liberalizmu, komunitaryzmu i republikanizmu. I choć Kymlicka nie wskazuje jego reprezentantów, to w swych wcześniejszych wywodach przywołuje niejednokrotnie nazwiska Hobhouse'a, Greena i Johna Deweya (określając ich *nota bene* prekursorami dzisiejszego liberalnego komunitaryzmu), w których pismach liberalizm zostaje złączony z perfekcjonizmem i teleologizmem.

Taylorowi i Kymlicce wtórują Stephen Macedo, Stephen Holmes i William Galston. Pierwszy z nich w pracy *Cnoty liberalne* stwierdza, że „liberalna teoria polityczna może uniknąć pułapek, na jakie skazują ją jej komunitariańscy krytycy: teoria liberalna nie ogranicza się do »instrumentalnej« koncepcji rozumu lub sceptycznego czy subiektywnego poglądu na cele życia; liberalnego indywidualizmu nie należy utożsamiać z atomizmem czy powierzchowną koncepcją wspólnoty”<sup>167</sup>. Drugi z niepokojem przygląda się amnezji panującej pośród dzisiejszych liberałów<sup>168</sup>. Nie dziwi go, że komunitaryści, w poszukiwaniu własnej tożsamości, przeciwstawiają własne koncepcje deontologicznemu liberalizmowi Rawlsa, uznając go za *pros hen*<sup>169</sup> współczesnej myśli wolnościowej i odmalowując go jako pełen sprzeczności. Z dużo mniejszym zrozumieniem przyjmu-

---

<sup>166</sup> D. Weinstein, *The New Liberalism and The Rejection of Utilitarianism*, w: *The New Liberalism. Reconciling Liberty and Community*, eds. A. Simhony, D. Weinstein, Cambridge University Press, Cambridge 2001, s. 181.

<sup>167</sup> S. Macedo, *Cnoty liberalne*, tłum. G. Łuczkiwicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, s. 255.

<sup>168</sup> S. Holmes, *The Permanent Structure of Antiliberal Thought*, w: *Liberalism and the Moral Life*, ed. N. Rosenblum, Harvard University Press, Cambridge, MA. 1989.

<sup>169</sup> Arystotelesowską kategorię *pros hen* do polskiej literatury filozoficzno-politycznej wprowadził Dominiak w swojej pracy poświęconej myśli komunitarystycznej (Ł. Dominiak, *Wartość wspólnoty*). Autor dowodził tam, że za *pros hen* ko-

je Holmes tezy „wczesnego” Rawlsa, Ronalda Dworkina i Nozicka, broniących, jako wyłącznie liberalnego, stanowiska, którego nie sposób utożsamić z myślą wolnościową<sup>170</sup>. Nie każdy liberalizm musi opierać się na akceptacji prymatu słuszności nad dobrem, być wrogi wobec koncepcji teleologicznych, dobra wspólnego czy wolności pozytywnej. Współcześni myśliciele traktują tradycję wolnościową ahistorycznie, nie przyjmując do wiadomości, że obejmuje ona bogactwo możliwych sposobów pojmowania kluczowych dla niej pojęć, takich jak wolność, indywidualizm czy wspólnota. A skoro obydwie strony debaty liberalno-komunitarystycznej powielają i utrwalają taki właśnie, wypaczony obraz liberalizmu, nic dziwnego, że nie dostrzegają potencjalnej wspólnoty przekonania je łączących.

Ostatni z wymienionych badaczy, Galston, w pracy *Cele liberalizmu* za nieprawdziwą uznaje tezę jakoby kiedykolwiek istniał liberalizm czysto proceduralny, faktycznie zmierzający do ustanowienia owej ideologicznej neutralności, tak napiętnowanej przez komunitarystów jako destrukcyjna dla wspólnot, zaś przez konserwatystów jako pozorna<sup>171</sup>. Liberalizm to doktryna oparta na wizji dobra wyznaczającej granice owej tak często wyolbrzymianej przez jego przeciwników tolerancji<sup>172</sup>. Stąd też nieprawdą jest, jakoby myśl wolnościowa wykluczała perfekcjonizm. Wręcz przeciwnie, każda jej odsłona zakłada zestaw cnót, których praktykowania wymaga się od obywateli<sup>173</sup>. „Liberalizm opowiada się za równością, ale wymaga

---

munitaryzmu, jego przypadek główny, a zatem najbardziej „komunitarystyczny komunitaryzm” uznać należy filozofię MacIntyre’a.

<sup>170</sup> Podobny pogląd Mark Evans przypisuje Grayowi (M. Evans, *Issues and Trends in Contemporary Liberalism*, w: *The Edinburgh Companion to Contemporary Liberalism*, ed. M. Evans, Edinburgh University Press, Edinburgh 2001, s. 3–5).

<sup>171</sup> W. A. Galston, *Cele liberalizmu*, tłum. A. Pawelec, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków 1991, s. 24.

<sup>172</sup> Na zbieżność, która zachodzi w tym względzie między myślą Williama Galstona, Milla i Greena, zwrócił uwagę Andrew Vincent (A. Vincent, *The Nature of Political Theory*, Oxford University Press, Oxford–New York 2004, s. 213).

<sup>173</sup> Zob. J. B. Benestad, *William Galston’s Defence of Liberalism. Forging Unity and Diversity*, w: *Liberalism at the Crossroads. An Introduction to Contemporary Liberal Political Theory and Its Critics*, ed. Ch. Wolfe, Rowman & Littlefield Pub. Inc, London 2003, s. 178–186.

także doskonałości. Opowiada się za równością, ale potrzebuje cnoty<sup>174</sup>. Do badaczy wysuwających podobne twierdzenia zalicza Galston<sup>175</sup> Judith Nisse Shklar<sup>176</sup>, upatrującą cnoty liberalnej na przykład w tolerancji, Rogera Smitha<sup>177</sup> i Nathana Tarcova<sup>178</sup>, Jana Budziszewskiego<sup>179</sup>, Harveya Mansfielda<sup>180</sup>, Jamesa Quinn Wilsona<sup>181</sup> i Spragensa<sup>182</sup>. Wedle nich wszystkich niezakłócone funkcjonowanie państwa liberalnego wymaga pozytywnego ustosunkowania obywateli do pewnego zespołu wartości<sup>183</sup>.

Najbardziej radykalny w swych tezach o przekłamaniu wspólnego obrazu liberalizmu jest jednak Charles McCann, który w *Individualism and the Social Order* utrzymuje, że nawet myśliciele uznawani za „najbardziej indywidualistycznych” z liberalnych in-

---

<sup>174</sup> W. A. Galston, *Cele liberalizmu*, s. 26.

<sup>175</sup> Ibidem, s. 236–238.

<sup>176</sup> J. N. Shklar, *Zwyczajne przywary*, tłum. M. Król, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków 1994, s. 13–14.

<sup>177</sup> R. Smith, *Liberalism and American Constitutional Law*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1985.

<sup>178</sup> N. Tarcov, *Locke's Education for Liberty*, University of Chicago Press, Chicago 1984.

<sup>179</sup> J. Budziszewski, *The Resurrection of Nature: Political Theory and the Human Character*, Cornell University Press, Ithaca 1986.

<sup>180</sup> H. Mansfield, Jr., *Constitutional Government: The Soul of Modern Democracy*, „The Public Interest” 1987, Vol. 86.

<sup>181</sup> J. Q. Wilson, *The Rediscovery of Character: Private Virtue and Public Policy*, „The Public Interest” 1987, Vol. 81.

<sup>182</sup> T. A. Spragens, Jr., *Reconstructing Liberal Theory: Reason and Liberal Culture*, w: *Liberals on Liberalism*, ed. A. J. Damico, Rowman & Littlefield, Totowa, N.J. 1986.

<sup>183</sup> Podobnie utrzymywał Taylor, którego zdaniem dzisiejsze społeczeństwo amerykańskie, choć nie raz już diagnozowano je jako skrajnie indywidualistyczne, cały czas daje dowody istnienia w jego ramach wspólnego etosu, wspartego na poszanowaniu takich wartości, jak uczciwość i państwo prawa (Ch. Taylor, *Nieporozumienia wokół debaty liberalno-komunitariańskiej*, s. 59–60).

dywidualistów: Spencer<sup>184</sup>, Mises<sup>185</sup> i Hayek, nigdy nie akceptowali poglądów przypisywanych im dziś przez komunitarystów i konserwatystów, zaś ich myśl zawiera wiele z konstytutywnych elementów komunitarystycznego namysłu nad rzeczywistością społeczną<sup>186</sup>. Autor ten pisze, że

[...] filozofie te zawierają wiele z elementów charakterystycznych dla konserwatyizmu i komunitaryzmu. W pracach owych można znaleźć nawet komunitarystyczną i konserwatywną terminologię, stosowaną z tym samym efektem i dla oddania tej samej wizji: człowiek jest istotą społeczną, jego indywidualność definiuje się poprzez jego zobowiązania względem siebie i innych, zaś owe zobowiązania są nie tyle narzucone, co akceptowane jako postępowanie prawowite i słuszne. Dzięki założeniu społecznej natury egzystencji ludzkiej, liberal, jakim odmalowujemy go w tym miejscu, nie musi reprezentować ontologii spo-

<sup>184</sup> Podobnie uważają David Boucher i Andrew Vincent. W ich opinii idealistów brytyjskich odrzucał nie tyle radykalny indywidualizm Herberta Spencera czy Leslie'ego Stephena (obydwaj postrzegali bowiem społeczeństwo jako organizm, odrzucając agregatywną wizję wspólnot), ile ich mechanicystyczny i biologiczny naturalizm (D. Boucher, A. Vincent, *British Idealism and Political Theory*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2000, s. 11).

<sup>185</sup> Por. L. von Mises, *Human Action*, Contemporary Books, Chicago 1966, s. 41–44. W polskiej literaturze tezę tę rozwija Jan Kłós, wskazujący na „antyindywidualistyczny indywidualizm” Ludwiga von Misesa oraz jego tendencję do łączenia indywidualizmu metodologicznego z postawą prowsólnotową (J. Kłós, *Wolność, indywidualizm, postęp*, s. 256–257, 280–283; por. J. Aranzadi, *Liberalism Against Liberalism. Theoretical Analysis of the Works of Ludwig von Mises and Gary Becker*, Routledge, London–New York 2006).

<sup>186</sup> Na innego rodzaju zbieżność myśli liberalnej i komunitarystycznej wskazał Ronald Beiner (R. Beiner, *What's the Matter with Liberalism?*, University of California Press, Berkeley 1992). Jego zdaniem te same wady, które komunitaryści wytykają liberalom, można przypisać także im samym. Weźmy, twierdzi Beiner, dwa przykłady: rzekomą liberalną aspołeczność oraz formalizm. Po pierwsze, liberalizm nie wyklucza wspólnoty, nie przeczy też, że wspólnota jest konstytutywna dla życia indywidualów. Utrzymuje zaś, że owo ukonstytuowanie nie jest na tyle trwałe, by wykluczyć możliwość zmiany przynależności wspólnotowej, a w trwaniu w danej wspólnotcie nie doszukiwać się ekspresji liberalnej autonomii (ibidem, s. 29–30). Po drugie zaś, liberalny formalizm wyrażający się w rozpatrywaniu jednostki-jako-takiej żywo przypomina komunitarystyczny formalizm przejawiający się w namysle nad wspólnotą-jako-taką (ibidem, s. 31–32).

ŁECZNEJ. Z rozpatrywanych tu osób, najbliższej do takiej reifikacji społeczeństwa zbliża się Spencer. Co do pozostałych, starczy, że przyjmują ontologię INDYWIDUALISTYCZNĄ, wzbogaconą o przekonanie, że indywidua są kreowane społecznie, że są powiązаны ze sobą istotami społecznymi. Społeczeństwo jest wówczas złożone z indywiduów i łączących je relacji, zawierających obowiązki i zobowiązania opierające się na dobroczynności, solidarności i uspołecznieniu<sup>187</sup>.

Pośród badaczy polskich takie opinie podzielają choćby Andrzej Szahaj i Jan Kłós. Pierwszy jednoznacznie krytykuje ściśle przeciwstawienie myśli liberalnej i komunitarystycznej. „Liberalizm może wyjść naprzeciw komunitarystom i, uszlachetniając siebie, dowartościować życie wspólnotowe oraz wyraźniej wydobyć na jaw własne wspólnotowe zakorzenienia. Nie ma wszak sprzeczności pomiędzy założeniami liberalizmu a chęcią zakorzenienia własnego życia w wartościach jakiejś wspólnoty ludzkiej, tak jak nie ma sprzeczności między liberalizmem a moralnym perfekcjonizmem”<sup>188</sup>. Wedle drugiego, dzisiejszy obraz myśli liberalnej, kreowany głównie przez jej adwersarzy, znacznie odbiega od rzeczywistości<sup>189</sup>. Liberalizm nie sprowadza się przecież do poglądów atomistycznych, nie wyklucza istnienia obiektywnej moralności, wspólnoty czy cnót. Najpełniej widać to w dziewiętnastowiecznej myśli wolnościowej, tym „zdrowym odłamie liberalizmu”<sup>190</sup>. „Owa korekta – nazwijmy ją [...] korektą konserwatywną – [...] polegała na przekroczeniu racjonalistycznego punktu widzenia, przekroczeniu nowożytnej podstawy *ego-cogito*, rozumu naukowego i otwarcie się na integralną wizję człowieka-jako-całości: na tradycję, wspólnotę, religię”<sup>191</sup>. Przedstawiciele tegoż właśnie liberalizmu doskonale zdawali sobie sprawę z faktu, że bez kultywacji specyficznych wartości i cnót nie sposób utrzymać wspólnoty przy życiu. Stąd też Kłós formułuje tezę, że „libera-

<sup>187</sup> Ch. R. McCann, Jr., *Individualism and the Social Order. The Social Element in Liberal Thought*, Routledge, London–New York 2004, s. 215.

<sup>188</sup> A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota?*, s. 135–136; zob. J. P. Hudzik, *Wykłady z filozofii polityki*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2002, s. 186–190.

<sup>189</sup> J. Kłós, *Wolność, indywidualizm, postęp*, s. 29.

<sup>190</sup> Ibidem.

<sup>191</sup> Ibidem, s. 20.

lizm nie tylko nie wyklucza moralności (wywodzącej się z chrześcijaństwa), ale nawet nie może bez niej istnieć, jeśli ma nadal stanowić ostoję dla podstawowych dla siebie wartości – wolności, indywidualizmu, postępu. Wszelki demoliberalny ład polityczny zakłada taką moralność jako swój fundament<sup>192</sup>. W poczet owych reformatorów myśli liberalnej, świadomych funkcji, jaką nieuchronnie muszą pełnić w niej wspólnota i kultywacja nieegoistycznych wartości, Kłos wpisuje m.in. Lorda Actona, Frédérica Bastiata, Benjamin Constanta, Johna Henry'ego Newmana czy Tocqueville'a.

Wszyscy wymienieni powyżej badacze wskazywali na fakt, że doktryna liberalna nie narodziła się w zeszłym stuleciu, zaś rozpowszechnione dziś przypuszczenie, że w toku własnej historii nie ulegała zasadniczym przemianom, stanowi dowód niewiedzy lub złej woli osób je podzielających. Bogactwo odmian teorii wolnościowej nie ogranicza się do wąskich granic antyteleologizmu i antyperfekcjonizmu właściwych współczesnemu liberalizmowi deontologicznemu<sup>193</sup>. Nie tylko autor *Źródeł podmiotowości* należy do grona komentatorów omawianej tu debaty, odkrywających zarówno jej wcześniejsze odsłony, jak i stanowiska filozoficzne idące w poprzek obydwu spierających się w jej ramach obozów. Także inni badacze wskazują na zapomnianych lub niewłaściwie dziś odczytywanych liberałów minionych pokoleń, łączących perspektywę indywidualistyczną i wolnościową ze wspólnotową. W tym kontekście przywołuje się na przykład Milla, określanego niekiedy liberałem komunitarystycznym. Klasyfikował go tak Alan Ryan<sup>194</sup>, w którego opinii takie elementy światopoglądu Milla, jak perfekcjonizm czy konsekwencjonalistyczne uznanie prymatu dobra nad słusnością, dystansują go wobec współczesnej myśli liberalnej (szczególnie, jeśli za

<sup>192</sup> Ibidem, s. 28.

<sup>193</sup> Zob. M. Freedon, *Twentieth-Century Liberal Thought: Development or Transformation?*, w: *Edinburgh Companion to Contemporary*, s. 24–25, 29–31.

<sup>194</sup> A. Ryan, *Mill in a Liberal Landscape*, w: *The Cambridge Companion to Mill*, ed. J. Skorupski, Cambridge University Press, Cambridge 1998, s. 530; por. M. Małek, *Liberalizm polityczny Johna Stuarta Milla. Współczesne ujęcia u Johna Graya i Petera Singera*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2010, s. 69–70.

jej wyznacznik przyjąć myśl „wczesnego” Rawlsa)<sup>195</sup>. Nie sposób jednak, rzecz jasna, uznać Milla za protokomunitarystę, skoro był on przekonany, że jesteśmy determinowani społecznie jedynie w znikomym stopniu, zaś samą wspólnotę traktował czysto instrumentalnie, jako narzędzie doskonalenia i uszczęśliwiania obywateli. Nie przypisywał jej zatem tak kluczowej roli, jak czynili to późniejsi myśliciele komunitarystyczni.

Cechy kwalifikujące Milla do grona protoplastów dzisiejszego liberalnego komunitaryzmu można napotkać także u innych myślicieli. Miał on przecież w brytyjskiej tradycji liberalnej swych kontynuatorów, do których Michael Freeden<sup>196</sup> i David Weinstein<sup>197</sup> zaliczają przedstawicieli tzw. Nowego Liberalizmu. Sam termin *New Liberalism* w literaturze przedmiotu zwykło tłumaczyć się dwojako: wąsko lub szeroko. W pierwszym przypadku odnosi się on do reform światopoglądowych dokonanych w łonie brytyjskiej Partii Liberalnej na początku dwudziestego wieku oraz zmian kierunku polityki rządów wywodzących się z jej zaplecza. Zgodnie z tą definicją, początków Nowego Liberalizmu należałoby szukać w przedsięwzięciach pierwszego rządu Williama Ewarta Gladstone’a (1868–1874), zwłaszcza w jego zaangażowaniu w reformę edukacyjną oraz regulację obrotu ziemią w Irlandii (*Irish Land Act* z 1870 roku). Tę interwencjonistyczną i socjalną politykę kontynuował kolejny, konserwatywny, drugi rząd Benjamina Disraeliego (1874–1880), inicjujący ustawy zdrowotne i o budownictwie mieszkaniowym, przychylny związkom zawodowym. Za wzorcowy przykład praktyki Nowego Liberalizmu uznaje się jednak w literaturze dopiero rządy Henry’ego Campbella-Bannermana (1905–1908) i Herberta Henry’ego Asquitha (1908–1916), za których dokonana się w prawodawstwie brytyjskim największa reforma socjalna tamtego okresu. Składała się na nią seria aktów ustawodawczych, jak na przykład *Provision of School Meals* (1906), *Children and Young Person’s Act* (1908), budżet roku

---

<sup>195</sup> A. Ryan, *Mill in a Liberal Landscape*, s. 528–529.

<sup>196</sup> M. Freeden, *The New Liberalism. An Ideology of Social Reform*, Clarendon Press, Oxford 1978, s. 23–24.

<sup>197</sup> D. Weinstein, *The New Liberalism and the Rejection of Utilitarianism*, s. 165–168.

1909 (tzw. *People's Budget*), *Trade Boards Act* (1909) czy *National Insurance Act* (1911).

Z kolei rozumiany szeroko, termin „Nowy Liberalizm” denotuje pewną tendencję w ramach brytyjskiej myśli liberalnej, opozycyjną wobec, z jednej strony, tradycji użytecznej i atomistycznej, z drugiej zaś, tzw. manchesterskiej szkoły liberalizmu<sup>198</sup>. Myśliciele i działacze podzielających paradygmat nowoliberalny łączyło przekonanie o konieczności interwencji państwa w gospodarkę, tak by los najuboższych nie spoczywał wyłącznie w rękach ich samych. Ich pisma przenikał język dobra wspólnego oraz krytyka partykularyzmów poszczególnych grup społecznych. Zgodnie z ich fundamentalnymi przekonaniami, każda wspólnota ma charakter duchowej więzi spajającej wszystkie uczestniczące w niej jednostki, stanowiąc konstytutywny składnik ich tożsamości. Z tych dwu założeń owi „nowi liberałowie”<sup>199</sup> wnioskowali, że swe szczęście indywidualne mogą odnaleźć jedynie w harmonii pokojowej koegzystencji oraz współpracy na rzecz dobrobytu całości społecznej. Owa *prosperity* nie była jednak rozumiana tu wyłącznie materialnie. Celem wspólnoty nie był komfort finansowy jej członków, ale poprawa ich kondycji moralnej<sup>200</sup>. Do grona przedstawicieli tak pojmowanego Nowego Liberalizmu zalicza się dziennikarzy, ekonomistów, filozofów i teoretyków liberalizmu, takich jak Hobhouse, Hobson, Ritchie, Charles Prestwich Scott, Charles Masterman czy William Clarke<sup>201</sup>. Choć ruch ten na-

<sup>198</sup> Pojęcie „szkoła manchesterska” ukuł Benjamin Disraeli dla nazwania ruchu związanego z *Anti-Corn League* (jego główni reprezentanci to John Bright i Richard Cobden), organizacją nawołującą do zniesienia ceł handlowych. W wieku dziewiętnastym ów „manchesteryzm” utożsamiano z postulatami leseferystycznymi najróżniejszej maści.

<sup>199</sup> By uniknąć określenia „neoliberałowie”, w literaturze przedmiotu zarezerwowanego dla dziewiętnasto- i dwudziestowiecznych zwolenników leseferyzmu, takich jak przedstawiciele szkoły austriackiej (Carl Menger, Eugen von Böhm-Bawerk, Friedrich von Wieser, Fritz Machlup, Hayek i Mises) i chicagowskiej (Frank A. Knight, Henry C. Simons, Henry Hazlitt, Milton Friedman, George J. Stigler i Gary Stanley Becker); zob. J. Bartyzel, *W gąszczu liberalizmów*, s. 118–127.

<sup>200</sup> J. Crittenden, *Beyond Individualism*, s. 64, 154–160.

<sup>201</sup> Zob. M. Freedman, *The New Liberalism*.



rodził się w Wielkiej Brytanii, jego reprezentantów można znaleźć także poza jej granicami. Dewey, Guido De Ruggiero, Albert Lange, Karl Vorländer, Weber – to tylko najznamienitsi z nich<sup>202</sup>. Niejednokrotnie, w efekcie przyjęcia tejże szerokiej definicji terminu *New Liberalism*, za „nowych liberałów” uznaje się także wybranych myślicieli połowy i końca dziewiętnastego wieku. W tym kontekście padają najczęściej nazwiska Milla<sup>203</sup>, Greena<sup>204</sup>, a nawet Bosanqueta<sup>205</sup>, którego niechęć do państwowego interwencjonizmu znacząco oddala go jednak od tradycji socjalliberalnej.

Myślicieli nowoliberalnych określa się niekiedy protoplastami współczesnego liberalnego komunitaryzmu. Jednak o liberalnym komunitaryzmie *par excellence*, bez narażenia się na błąd anachronizmu, można mówić dopiero w odniesieniu do autorów współczesnych. Stanowisko to przypisuje się przede wszystkim niektórym przedstawicielom obydwu stron sporu liberalno-komunitarystycznego. Z grona liberałów, taki właśnie koncyliacyjny, wolnościowo-indywidualistyczno-wspólnotowy charakter niektórzy odnajdują w pismach „późnego” Rawlsa, zwłaszcza zaś w jego *Liberalizmie politycznym*. Szahaj<sup>206</sup> dopatruje się tu ustępstw na rzecz komunitaryzmu zwłaszcza w akceptacji faktu pluralizmu światopoglądowego współczesnych społeczeństw zachodnich oraz w przyjęciu założenia, że liberalna teoria sprawiedliwości winna ograniczać się do sfery politycznej życia jednostek, nie przesądzając o wartościowości przyjmowanych przez nie koncepcji dobra. Liberalizm polityczny miałby wytwarzać jedynie ramy koegzystencji obywateli, ustanawiając mię-

---

<sup>202</sup> A. Vincent, *Liberalism and Citizenship*, w: *Edinburgh Companion*, s. 54–55, 57; idem, *The New Liberalism and Citizenship*, w: *The New Liberalism. Reconciling*, s. 206.

<sup>203</sup> M. Freedon, *The New Liberalism*.

<sup>204</sup> A. Vincent, *The New Liberalism and Citizenship*, s. 209. O wpływie Greena na „nowych liberałów” pisałem szerzej w: J. Grygieńć, *Thomas Hill Green. Od epistemologii do filozofii politycznej*, Europejskie Centrum Edukacyjne, Toruń 2009, s. 149–165.

<sup>205</sup> G. Gaus, *Bosanquet's Communitarian Defense of Economic Individualism: a Lesson in the Complexities of Political Theory*, w: *The New Liberalism. Reconciling*, s. 137–158.

<sup>206</sup> A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota?*, s. 55–72.

dzy nimi „częściowy konsensus” w kwestii fundamentalnych zasad współżycia<sup>207</sup>. Komunitarystyczne w poglądach „późnego” Rawlsa miałyby być także przekonanie o nieredukowalnej złożoności świata społeczno-politycznego, gdzie różne wspólnoty preferują odmienne koncepcje dobra, oraz zwątpienie w możliwość i zasadność sformułowania uniwersalnej teorii etycznej. Z zachodnich badaczy podobnej obrony teorii Rawlsa, tym razem wzbogaconej o krytykę zarzutów komunitarystycznych, podejmowali się Allen Buchanan<sup>208</sup>, Gerald Dworkin<sup>209</sup>, Joel Feinberg<sup>210</sup> i Amy Gutmann<sup>211</sup>.

W obozie samych komunitarystów za tych liberalnych ma się częstokroć Walzera, Taylora i Amitaia Etzniego. Dlaczego właśnie ich? Przede wszystkim przez fakt ich akceptacji demoliberalizmu jako właściwej płaszczyzny uwspólnotowienia polityki. Nie zależy im na całkowitym potępieniu filozoficznych i światopoglądowych zdobyczy nowożytności, co oznaczałoby negację współczesnych postaci samorządu (dokonywaną przez MacIntyre’a<sup>212</sup>), ale raczej na krytyce tych postaci myśli liberalnej, które można obarczyć odpowiedzialnością za wypaczenia fundamentalnych idei nowożytności, a zatem za naturalizm, egoistyczny indywidualizm, racjonalizm instrumentalny i relatywizm. Podobnie jak „późny” Rawls, myśliciele ci łączą przekonanie o zależności koncepcji dobra od kontekstu kulturowego z akceptacją liberalizmu jako płaszczyzny kooperacji indywidualuów<sup>213</sup>. Ich celem jest zaledwie „komunitarystyczna korek-

---

<sup>207</sup> Zob. R. Bellamy, *Liberalism and Pluralism. Towards a Politics of Compromise*, Routledge, London–New York 2001, s. 43–51.

<sup>208</sup> A. E. Buchanan, *Assessing The Communitarian*, s. 852–882; por. S. Czarnecki, *Czy liberalizm deprecjonuje wspólnotę? W odpowiedzi na krytykę komunitarystyczną*, w: *Indywidualizm, wspólnotowość, polityka*, s. 163–176.

<sup>209</sup> G. Dworkin, *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, s. 3–48.

<sup>210</sup> J. Feinberg, *Liberalism, Community and Tradition*, „Tikkun” 1987, Vol. 3, s. 38–41.

<sup>211</sup> A. Gutmann, *Communitarian Critiques of Liberalism*, „Philosophy and Public Affairs” 1985, Vol. 14, s. 308–322.

<sup>212</sup> Zob. P. McMyler, *Alasdair MacIntyre. Critic of Modernity*, Routledge, London–New York 2005.

<sup>213</sup> Szahaj analizuje w tym kontekście podobieństwa zachodzące między filozofią Rawlsa i Walzera (A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota?*, s. 84–87).

ta” liberalizmu. Zdaniem Walzera „żadna krytyka komunitariańska, choćby nie wiem jak wnikliwa, nie stanie się nigdy niczym więcej niż nietrwałym fenomenem towarzyszącym liberalizmowi”<sup>214</sup>, „liberalizm jest doktryną samoobalającą się i z tego powodu w istocie potrzebuje okresowej komunitariańskiej korekty”<sup>215</sup>. Sprzeciw tegoż autora wobec liberalnego „języka praw” oraz uniwersalizmu etyczno-politycznego deprecjonującego lokalne rozstrzygnięcia na tychże płaszczyznach, jego partykularyzm społeczny, to dowody zaledwie „miękkiego antyliberalizmu” jego pism, w których nie brak też miejsca na apoteozę dorobku współczesnego państwa socjalliberalnego<sup>216</sup>. Walzera odrzuca nie tyle społeczeństwo liberalne jako takie, z jego rzekomą atrofią wartości kluczowych dla uczestnictwa we wspólnotach, ile raczej uniwersalizujący sposób jego obrony i legitymacji, gwałcący faktyczną mnogość stylów życia oraz koncepcji dobra i sprawiedliwości. Walzer okazuje się zatem liberalno-komunitarystycznym perspektywistą czy nawet relatywistą<sup>217</sup>, ale nie antyliberalnym komunitarystą. Także Taylor nie pragnie podważać teoretycznych fundamentów społeczeństwa liberalnego, lecz proponuje ich reformę. Współczesne, neokantowskie, proceduralne ujęcia liberalizmu należy zastąpić *quasi*-heglowskim antyuniwersalizmem implikującym instytucjonalną decentralizację. Nie próbujemy tworzyć kulturowego monolitu w miejsce mozaiki, którą przypominają współczesne społeczeństwa. Decentralizujemy je, pozostawiając ich elementom składowym znaczną swobodę wyznaczania celów, których realizacji zapragną się oddać. Ukształtujemy państwo liberalne w agorę, na której będą debatować odmienne wizje dóbr i sprawiedliwości. Współtwórzmy społeczeństwo multikulturowe, nie powielajmy złudnych wizji liberalnego, uniformistycznego uniwersa-

---

<sup>214</sup> M. Walzer, *Komunitariańska krytyka liberalizmu*, tłum. P. Rymarczyk, w: *Komunitarianie, Wybór tekstów*, s. 91.

<sup>215</sup> *Ibidem*, s. 103.

<sup>216</sup> R. Prostak, *Rzecz o sprawiedliwości*, s. 158–159.

<sup>217</sup> A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota?*, s. 86; A. Chmielewski, *Spółczesność liberalna czy wspólnota? Filozoficzne i moralne podstawy nowoczesnego liberalizmu oraz jego krytyka we współczesnej filozofii społecznej*, Oficyna Wydawnicza Arbotum, Wrocław 2001, s. 239–240.

lizmu. Także Etzioni „odcina się od najbardziej konserwatywnych wykładni komunitarystycznych i opowiada się za znalezieniem »złotego środka« pomiędzy autonomią jednostki a wymogami życia we wspólnocie”<sup>218</sup>. Owa wspólnota miałaby wytworzyć się między autonomicznymi indywiduami zgromadzonymi wokół pewnych centralnych wartości<sup>219</sup>, nie za sprawą państwowego przymusu, ale „moralnego głosu”<sup>220</sup> społeczności.

Takie projekty antyuniwersalistycznej korekty liberalizmu, zrodzone po ofensywie komunitarystycznej, zyskały sobie szerokie grono zwolenników. Nie było to zasługą samych tylko komunitarystów czy też powiązanych z nimi doktrynalnie republikanów. O dziwo, ich główne tezy pokrywały się z postulatami innych myślicieli, *nota bene* ich intelektualnych adwersarzy, a mianowicie postmodernistów. Tym, co obie te grupy łączyło, był sprzeciw wobec postoświeceniowych, uniformizujących aspiracji współczesnej teorii liberalnej. Przedstawiciele zarówno jednych, jak i drugich widzieli tu zagrożenie dla wolności samostanowienia i swobody rozwoju. W jeden, antyliberalny front nie pozwalała ich złączyć fakt, że gdy komunitaryści walczyli piórem o wolność dla wspólnot i tradycji kulturowych, postmoderniści (Georges Bataille, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Michel Foucault, Jean-François Lyotard, Zygmunt Bauman) opowiadali się za woluntaryzmem i indywidualizmem, przeciwstawiając się rzekomo uniwersalnym (jak w przypadku Ralwsowskich zasad sprawiedliwości), a także obiektywnym (jak w przypadku sankcjonowanych wspólnotowo reguł postępowania) źródłom nakazów moralnych, przypisując im charakter opresyjny. Choć zatem łączył ich antyuniwersalizm, obie grupy krytykowały go z innej perspektywy: komunitaryści – obiektywnej, postmoderniści zaś subiektywnej. Mimo pozorowanej niemożliwości złączenia tych dwu stanowisk, w li-

---

<sup>218</sup> A. Szahaj, *Jaka wspólnota?*, w: *Indywidualizm, wspólnotowość, polityka*, s. 54. Szahaj wskazuje tu na podobieństwo myśli Amitaia Etzioniego i Tama, który wysunął podobny projekt „wspólnoty inkluzywnej” wspierającej indywidualną autonomię.

<sup>219</sup> A. Etzioni, *The New Gulden Rule. Community and Morality in a Democratic Society*, Basic Books, New York 1996, s. 28.

<sup>220</sup> *Ibidem*, s. 120, 123.

teraturze przedmiotu napotyka się myślicieli określanych niekiedy liberałami zarówno postmodernistycznymi, jak i komunitarystycznymi. Dotyczy to zwłaszcza reprezentantów pluralizmu, z Grayem i Josephem Razem na czele<sup>221</sup>. Obydwaj mieli za swego mistrza Berlina, którego niechęć do filozofii monistycznych, próbujących w jednej teorii ująć wszystkie przejawy rzeczywistości (szczególnie, jeśli te miały swe implikacje polityczne), skutkowałą pozytywną waloryzacją różnorodności kulturowej, w jej wymiarze zarówno politycznym, jak i etycznym. Podobnie do swego mistrza utrzymuje Gray, że liberalizm winien bronić tej mnogości światopoglądów, nie zaś narzucać jarzmo etyczno-politycznego uniformizmu. Autor *Dwóch twarzy liberalizmu* forsuje własną wizję liberalizmu *modus vivendi* (swego wielkiego protoplasty upatrując tu w Hobbesie)<sup>222</sup> – liberalizmu ideowej różnicy, nie zaś jedności, gdzie instytucje wyrosłe z tradycji wolnościowej tworzą płaszczyznę sporu o wartości, a nie narzucają jego rozwiązanie<sup>223</sup>. Komunitarystyczne jest w nim przekonanie o nieprzewycięzalnej złożoności rzeczywistości społecznej przesądzającej o niemożliwości pogodzenia wszystkich wartości w ramach

---

<sup>221</sup> Niektórzy zaliczają do tego grona również, uznawanego przeważnie za konserwatystę, Michaela Oakeshotta (P. Dybel, Sz. Wróbel, *Granice polityczności. Od polityki emancypacji do polityki życia*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2008, s. 370–384).

<sup>222</sup> J. Gray, *Dwie twarze liberalizmu*, s. 8–21.

<sup>223</sup> Tutaj należy upatrywać głównej różnicy między Grayowską koncepcją *modus vivendi* a liberalnym komunitaryzmem „późnego” Rawlsa. Zdaniem tego drugiego „częściowy konsensus” (*overlapping consensus*) wieńczący proces integracji społeczeństwa liberalnego muszą poprzedzać etapy: *modus vivendi* (gdzie żadna ze stron sporów toczonych w ramach wspólnoty nie może zyskać przewagi pozwalającej jej narzucić własną wizję świata) i konsensu konstytucyjnego (gdzie owa sytuacja równowagi zyskuje usankcjonowanie prawne). *Overlapping consensus* zakłada bowiem pozytywną waloryzację ideałów spoczywających u podstaw zgody, na przykład tolerancji. Inaczej w przypadku koncepcji Graya – tutaj brakuje wspólnych fundamentów ideowych, w miejsce których mamy do czynienia jedynie ze zderzeniem odmiennych stylów życia i wartości (por. J. Grygieńć, *Liberalna wizja polityki: od konsensu do kompromisu*, w: *Ponowoczesność w poszukiwaniu nowej wizji polityki*, red. Ł. Dominiak, B. Michalak, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012; w druku).

jednej teorii etyczno-politycznej oraz utworzenia spójnej teorii rozstrzygającej wszystkie spory natury moralnej.

Czy z wymienionych powyżej przykładów stanowiska liberalno-komunitarystycznego da się dokonać ekstrakcji jego cech charakterystycznych? Można mieć co do tego uzasadnioną wątpliwość. Skoro bowiem brak jest jednoznacznej definicji zarówno komunitaryzmu<sup>224</sup>, jak i liberalizmu<sup>225</sup>, trudno oczekiwać, aby takową miało stanowisko wobec nich koncyliacyjne. Kilka czynników pozwala wszakże zachować optymizm co do prezentacji takiej *differentia specifica*. Po pierwsze, jest to fakt, że liberalni komunitaryści zarówno w swej krytyce, jak i następującej po niej modyfikacji teorii wolnościowej, skupiają się tylko na jednej z jej postaci. Ich koncepcje łączą akceptacja społeczeństwa liberalnego jako podstawy rozstrzygania sporów etycznych. Pociąga to za sobą uznanie, jak twierdzi David Miller, „doniosłości autonomicznego wyboru: którąkolwiek ze ścieżek życiowych osoba podąży, ważne, że to ona dokonała tego wyboru po rozpatrzeniu jego alternatyw, a nie została do tego przymuszona, np. wychowaniem jezuickim”<sup>226</sup>. Po drugie, jest to sprzeciw wobec abstrakcyjnego uniwersalizmu współcześnie najdobitniej reprezentowanego przez pisma „wczesnego” Rawlsa, zaś na przełomie wieków osiemnastego i dziewiętnastego przez koncepcje etyczne Kanta. W jego miejsce pojawia się komunitarystyczne przekonanie, że „zarówno dostępność spektrum ścieżek życiowych, jak i zdolność bycia autonomicznym zależą od uwarunkowań wspólnotowych”<sup>227</sup>. Po trzecie wreszcie, myśliciele konstruujący ową „trzecią drogę” między zwaśnionymi tradycjami: wspólnotową i wolnościowo-indywidualistyczną, diagnozują nieuchronną różnorodność kulturową społeczeństw zachodnich. Wierzą, że różne wspólnoty, mając odmienne tradycje etyczno-polityczne, winny być rządzone zgodnie z nimi, nie zaś wedle nakazów abstrakcyjnych teorii filozoficznych. Liberalni komunitaryści kładą zatem nacisk na konkretne dobra wspólne, których wizje różnią poszczególne wspólnoty, deprecjonując tym

<sup>224</sup> Zob. Ł. Dominiak, *Wartość wspólnoty*, rozdz. 1.

<sup>225</sup> Zob. J. Bartyzel, *W gąszczu liberalizmów*, s. 231–232.

<sup>226</sup> D. Miller, *Communitarianism: Left, Right and Center*, s. 142.

<sup>227</sup> Ibidem.

samym politykę uniformizującego prawodawstwa. „Kluczową ideą wizji liberalno-komunitarystycznej – pisze Miller – jest, że społeczeństwo polityczne winno składać się z mnogości wspólnot, które z kolei, tak dalece, jak tylko to możliwe, powinny mieć charakter stowarzyszeń dobrowolnych”<sup>228</sup>. Do owych trzech cech konstytutywnych dla omawianego tu stanowiska można dołączyć jeszcze jedną, fakultatywną: perfekcjonizm etyczny, który wszakże w niektórych odmianach liberalnego komunitaryzmu, szczególnie tych doktrynalnie kojarzonych z postmodernizmem, kłóci się z antyesencjalizmem i subiektywizmem. W kolejnym podrozdziale rozpatrzymy, na ile owe cechy liberalnego komunitaryzmu można przypisać myśli idealistów brytyjskich, a więc czy rację mają badacze upatrujący w przedstawicielach tejże tradycji protoplastów „późnego” Rawlsa, Taylora, Wazlera czy Graya.

### **Czy idealizm jest liberalno-komunitarystyczny?**

Przeżywające w ostatnich latach renesans zainteresowanie brytyjską myślą idealistyczną nie ograniczyło się do przybliżania kolejnych jej wątków i wznawiania edycji dzieł jej przedstawicieli. Niektóre z ujęć tego zagadnienia wskazują na wyjątkowe nowatorstwo tej tradycji i to nie tylko w obliczu problemów przełomu wieków dziewiętnastego i dwudziestego, ale również późniejszych debat filozoficzno-politycznych. Obok dyskusji nad kwestią roli odegranej przez idealizm w doktrynalnym zwrocie dokonanym na początku dwudziestego wieku w łonie tradycji liberalnej, tj. przejściu od liberalizmu manchesterskiego do Nowego Liberalizmu, najbardziej teoretycznie doniosłe wydaje się idealistyczne stanowisko w kwestii relacji łączących indywiduala ze wspólnotami oraz sposób, w jaki wpisuje się ono w spór liberalizmu z komunitaryzmem. W podrozdziale tym przybliżymy aktualny stan wiedzy o tym zagadnieniu, poddając analizie prace badaczy podkreślających liberalno-komunitarystyczny charakter myśli idealistycznej. Mowa tu o artykułach Geralda Gau-

---

<sup>228</sup> Ibidem.

sa<sup>229</sup>, Rexa Martina<sup>230</sup>, Avital Simhony<sup>231</sup>, Williama Sweeta<sup>232</sup> i Weinsteina<sup>233</sup>. Zgodnie zaznaczają oni, że już u progu dwudziestego wieku w Wielkiej Brytanii myśliciele związani z tradycją idealistyczną wysuwali w swych pismach te same zarzuty pod adresem liberalizmu, co ponad pół wieku później komunitaryści. Nie odrzucali przy tym liberalizmu jako takiego, ale raczej pewną jego postać, niemożliwą do pogodzenia z uznaniem prymatu wspólnoty nad jednostką, kontekstualizmu etyczno-politycznego nad uniwersalizmem oraz konkretnych dóbr nad abstrakcyjną słusnością. Także w odróżnieniu od komunitarystów, nie stronili oni od formułowania własnej teorii prawa, intencjonalnie łącząc „język praw” z „językiem dobra wspólnego”. W miejsce właściwej perspektywie komunitarystycznej konfrontacyjnej wizji praw i wspólnot, szczególnie widocznej w pismach Sandela, idealiści jednali strony tej opozycji, dając tym samym wykład „liberalnej, ale nieindywidualistycznej teorii praw”<sup>234</sup>.

Jako myśliciele fundujących właściwą owej szkole teorii praw badacze wskazują na Greena (Martin, Simhony, Weinstein) i Bosanqueta (Gaus, Sweet)<sup>235</sup>. Ci, przypisujący w tym względzie kluczową rolę autorowi *The Philosophical Theory of the State*, przywołują przede wszystkim jego sprzeciw wobec uniwersalistycznych implikacji liberalnych koncepcji jurydycznych, a w szczególności abstrakcjo-

<sup>229</sup> G. Gaus, *Bosanquet's Communitarian Defense of Economic Individualism*, w: *The New Liberalism. Reconciling*, s. 137–158.

<sup>230</sup> R. Martin, *T. H. Green on Individual Rights and the Common Good*, w: *The New Liberalism. Reconciling*, s. 49–68.

<sup>231</sup> A. Simhony, *Rights that Bind*; T. H. Green on *Rights and Community*, w: T. H. Green, *Ethics, Metaphysics Metaphysics and Political Philosophy*, eds. M. Dimova-Cookson, W. J. Mander, Clarendon Press, Oxford 2006, s. 236–261; eadem, *T. H. Green's Complex Common Good: Between Liberalism and Communitarianism*, w: *The New Liberalism. Reconciling*, s. 69–91.

<sup>232</sup> W. Sweet, *Individual Rights, Communitarianism and British Idealism*, w: *The Bill of Rights. Bicentennial Reflections*, eds. Y. Hudson, C. Peden, Edwin Mellen Press, New York 1993, s. 261–277.

<sup>233</sup> D. Weinstein, *The New Liberalism and the Rejection of Utilitarianism*, s. 159–183; A. Simhony, D. Weinstein, *Introduction*, w: *The New Liberalism. Reconciling*.

<sup>234</sup> W. Sweet, *Individual Rights, Communitarianism and British Idealism*, s. 261.

<sup>235</sup> Pominięcie tu Francisa Herberta Bradleya jest uzasadnione faktem, że w najmniejszym stopniu zajmowała go teoria prawa.



zmu praw człowieka oraz prób kodyfikacji ładu międzynarodowego. Sweet, największy współcześnie popularyzator myśli Bosanqueta, za rozstrzygające o wyjątkowości wyłożonej w jego pracach koncepcji prawa uznał ujęcie jego źródeł i natury. Wszelkie prawo zależy, według Bosanqueta, od uznania społecznego, pozostając nierozzerwalnie powiązane z dobrem wspólnym obywateli oraz ich *telos*, doskonałością moralną<sup>236</sup>.

Liberalny komunitaryzm Bosanqueta diagnozuje także Gaus, podkreślając znaczenie, jakie w kontekście rozwoju doktryny Nowego Liberalizmu miało dokonane w *The Philosophical Theory of the State* złączenie metafizyki organicystycznej z indywidualizmem ekonomicznym<sup>237</sup>. Społeczeństwo i jego dobrobyt zostały tu uznane za *conditio sine qua non* doskonalenia jednostek. Wolność stanowienia o własnym losie i dobytku zaskakująco nie stoi tu w sprzeczności z realizacją moralnego *telos*, ale jeszcze mu sprzyja. Swoboda działań nie powinna być przy tym całkowita. Podobnie, jak między liberalizmem i komunitaryzmem, lawirował Bosanquet między myślą wolnościową i socjalistyczną. Z jednej strony, odmówienie jednostkom możliwości decydowania o sobie pozbawia je nauki działania odpowiedzialnego, nieodłącznego składnika rozwoju moralnego. Z drugiej strony, dopuszczenie bezgranicznej swobody działań pogłębiłoby społeczne dysproporcje majątkowe, uniemożliwiając doskonalenie najuboższym. Dobro powszechne klóci się zatem zarówno z interwencjonizmem socjalizmu, jak i liberalnym leseferyzmem, wymagając jednocześnie promocji indywidualizmu i zachowania względu na potrzeby współobywateli oraz wspólnoty jako całości.

Simhony wysuwa te same tezy w odniesieniu do myśli Greena. Autorka zadaje sobie trud osadzenia treści jego pism w szerszym kontekście współczesnych dystynkcji filozoficzno-polityczno-prawnych. Prezentuje ona Greena jako myśliciela, który „włączył ideę wspólnoty (i dobra wspólnego) do pojęciowego serca liberalizmu”<sup>238</sup>, zadając tym samym kłam tezom zwolenników konfronta-

<sup>236</sup> W. Sweet, *Individual Rights, Communitarianism and British Idealism*, s. 263–268.

<sup>237</sup> G. Gaus, *Bosanquet's Communitarian Defense of Economic Individualism*, s. 137.

<sup>238</sup> A. Simhony, *Rights that Bind*, s. 237.

cyjnej wizji praw i wspólnoty. Ci ostatni utrzymują, że pojęcie prawa implikuje atomistyczno-egoistyczną wizję jednostek, że doktryna liberalna zakłada istnienie nieprzezwycięzalnego antagonizmu między nimi i wspólnotami oraz że liberalna teoria praw uwzględnia jedynie prawa negatywne, a te z kolei wzmagają w indywidualach poczucie ograniczenia własnej wolności przez współobywateli. Wedle zwolenników tej wizji liberalizmu, różnica dzieląca perspektywę liberalną i komunitarystyczną pokrywa się z tą pomiędzy „polityką praw” i „polityką dobra wspólnego”. Pierwsza musi skutkować wyobcowaniem indywidualów ze wspólnoty, sankcjonując i utrwalając antagonizmy społeczne, uniemożliwiając tym samym narodziny sentymentów prowspólnotowych. Jedynie drugi typ polityki trwale umiejscawia indywidualum w życiu wspólnoty, gwarantując mu stabilny punkt odniesienia moralnego, chroniąc przed subiektywizmem i relatywizmem. Ta jakże ponura diagnoza liberalnego ujęcia praw nie wyłania się jedynie z pism myślicieli antyliberalnych. Częstokroć sami liberałowie utrzymywali, że potrzeba prawa pojawia się dopiero, gdy więzy społeczne uległy korozji, gdy brakuje woli walki o dobro wspólne, gdy została nieodwracalnie zatracona jedność organizmu społecznego. Taki pogląd Simhony przypisuje Ronaldoowi Dworkinowi<sup>239</sup>, Richardowi Flathmanowi<sup>240</sup> i Razowi<sup>241</sup>. Autorka wskazuje jednocześnie, że niemal równie szerokie jest grono liberałów polemizujących z tą wizją. Zalicza ona do nich Jeremy’ego Waldrona<sup>242</sup>, Alana Gewirtha<sup>243</sup> (i, o dziwo, znów Raza<sup>244</sup>). W tym kontekście wskazuje też na Greena. Na długo przed wymienionymi powyżej myślicielami, dokonał on pojednania praw i wspólnoty, zdecydowanie odrzucając ich wizję konfrontacyjną (w dziewiętnastym wieku

---

<sup>239</sup> R. Dworkin, *Biorąc prawa poważnie*, tłum. J. Woleński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 333.

<sup>240</sup> R. Flathman, *The Practice of Rights*, Cambridge University Press, Cambridge 1976.

<sup>241</sup> J. Raz, *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford 1986, s. 194–198.

<sup>242</sup> J. Waldron, *Nonsense Upon Stilts? – A Reply*, w: „Nonsense upon Stilts”: *Bentham, Burke, and Marx on the Rights of Man*, ed. J. Waldron, Meuthen, London–New York 1987, s. 157–209.

<sup>243</sup> A. Gewirth, *Community of Rights*, University of Chicago Press, Chicago 1996.

<sup>244</sup> A. Simhony, *Rights that Bind*, s. 241–243.

uosabianą pismami Spencera). W jego pracach pojęcie prawa zostaje złączone z wizją obywatelstwa zaangażowanego w realizację dobra wspólnego, jednostka jest na trwałe powiązana ze wspólnotą, nie mogąc w pełni porzucić wartości właściwych jej dziedzictwu kulturowemu, prawo liberalne nie ma charakteru negatywnego, zaś wolność liberalna nie jest tożsama z samowolą<sup>245</sup>.

Gdzie indziej<sup>246</sup> Simhony kreśli linię oddzielającą liberalizm od komunitaryzmu już nie między dwoma rodzajami polityki: praw i dobra wspólnego, ale raczej dwiema wizjami dobra wspólnego: „słuszności” (*rightness-common good*) i „dobra” (*goodness-common good*), gdzie pierwsza wspiera się na idei prawa, druga zaś na idei dobrego życia. Doniosłość i aktualność myśli Greena kryje się zdaniem autorki nie tylko w fakcie, że w swoich pismach po raz pierwszy złączył on liberalizm z koncepcją dobra wspólnego, ale też w tym, że prezentowana przez niego wizja *common good* – choć znacząco czerpał on z kandydatury – nie przybrała charakteru proceduralnego, będąc zorientowana na realizację konkretnego dobra (doskonałości moralnej obywateli). Nie odrzucał przy tym Green liberalizmu, co do tej pory stanowiło zwykle konsekwencję akceptacji teleologizmu, ale rozważania swe świadomie sytuował w ramach właśnie tej tradycji. Tak oto na długo przed wykształceniem opozycji liberalizm – komunitaryzm oraz słuszność – dobro idealizm brytyjski pogodził w myśli Greena obydwie te perspektywy.

Simhony zwraca uwagę w zasadzie na te same cechy światopoglądu idealistycznego, które Sweet odnajdywał u Bosanqueta. Przyjęcie „tezy społecznej” jako fundamentu rozważań skutkuje w pismach Greena dowartościowaniem uznania społecznego jako podstawy ładu społeczno-politycznego. Stąd już tylko krok do koncepcji „wspólnoty praw”, w której niepowtarzalność relacji społecznych przechodzi w wyjątkowość prawodawstwa, zaś system regulacji prawnych wspiera się na ich powszechnym uznaniu<sup>247</sup>. Simhony upatruje tu zbieżności pism Greena zwłaszcza z myślą Taylora. Obydwaj tworzyli

---

<sup>245</sup> Ibidem, s. 244–249.

<sup>246</sup> A. Simhony, *T. H. Green's Complex Common Good*, s. 70.

<sup>247</sup> Eadem, *Rights that Bind*, s. 249.

koncepcje alternatywne wobec, z jednej strony, tradycji kontraktualistycznej, z drugiej zaś, absolutystycznej (przypisującej wspólnocie byt ontologicznie niezależny od jej członków), oferując tym samym „trzecią drogę” między ekstremami indywidualizmu i kolektywizmu<sup>248</sup>. Podobnych zbieżności dopatruje się Simhony między myślą Greena i Raza, dla którego wspólnota oznacza jedność interesów i wynikającą stąd wzajemność praw, a nie instytucjonalne wspieranie indywidualizmu i konkurencji<sup>249</sup>.

W polskiej literaturze podobne tezy pojawiły się w artykułach Macieja Potępy<sup>250</sup>, odnoszącego je wszelako nie do idealistów brytyjskich, ale niemieckich. W szczególności autor ten przywołuje autorytet Hegla, który „podjął próbę zakończenia walki sprzecznych ze sobą zasad, uwalniając wolność z wyłącznego ograniczenia do obowiązku moralnego i związanej z nim sfery wolności wewnętrznej człowieka. Na miejsce związku moralności z abstrakcyjnym obowiązkiem postawił związek moralności z instytucjami społecznymi”<sup>251</sup>, odrzucając kantowski aprioryczny proceduralizm na rzecz substancjalnej etyki Arystotelesa<sup>252</sup>. W miejsce dokonanego później przez MacIntyre’a radykalnego odrzucenia *modernitas*, Hegel antycypuje stanowisko Taylora, podkreślając z jednej strony nieuchronność wewnętrznego rozdarcia jednostek we współczesnym świecie, z drugiej zaś fundamentalne znaczenie pojęcia dobra dla tożsamości wspólnotowej. Godzi on zatem apologię procesów społecznych dokonanych w nowożytności z odrzuceniem etycznego subiekty-

<sup>248</sup> Ibidem, s. 249–250; W. Sweet, *L'individu et les droits de la personne selon Maritain et Bosanquet*, „Études maritainiennes/Maritain Studies” 1990, Vol. 6, s. 3–5.

<sup>249</sup> J. Raz, *The Morality of Freedom*, s. 198–210.

<sup>250</sup> M. Potępa, *Hegel a spór komunitaryzmu z liberalizmem*, w: *Hegel a współczesność*, red. R. Kozłowski, Poznań 1997, s. 148–162. Te same tezy dwukrotnie jeszcze powtórzył autor w: idem, *Kant i Hegel. Spór między teorią moralności a teorią etyczności*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1998, t. 43, s. 3–19 oraz w: idem, *Spór liberalizmu z komunitaryzmem*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2000, t. 45, s. 133–147.

<sup>251</sup> Idem, *Hegel a spór komunitaryzmu*, s. 149.

<sup>252</sup> Ibidem, s. 150.

wizmu i abstrakcjonizmu<sup>253</sup>. Podobne stanowisko zajęł w swej niedawno opublikowanej pracy Timothy C. Luther<sup>254</sup>. Wedle „mędrca z Berlina”, twierdzi ten autor, „nie istnieje jażń wcześniejsza od wzajemnego uznania, zaś jednostką stać się można jedynie w ramach konkretnej wspólnoty lub kultury”<sup>255</sup>. Hegel pragnął „pogodzić indywidualną wolność ze wspólnotą” (współcześnie podobną postawę reprezentuje Jürgen Habermas<sup>256</sup>). „Wedle Hegla elementy wspólnoty złączone są niby części organizmu”<sup>257</sup>. Jego filozofia, „odrzucając atomistyczną ontologię, która nakazuje postrzegać indywidua jako pierwotniejsze w stosunku wspólnoty” oraz „podkreślając, że prawa polityczne muszą być ugruntowane w intersubiektywnej relacji uznania”<sup>258</sup>, konstytuuje stanowisko pośrednie w sporze liberalno-komunitarystycznym. Widać tu pokrewieństwo myśli autora *Fenomenologii ducha* z późniejszymi pracami Sandela i Walzera<sup>259</sup>.

## Idealistyczna teoria prawa

Cóż jest podstawą prawa? Odpowiedź brzmi: zdolność podmiotu do uczestnictwa w społeczeństwie – do determinacji woli, a przez to

---

<sup>253</sup> Stąd Dirk Westerkamp doszukuje się także podobieństwa między koncepcjami Hegla i głównymi tezami *Prawa ludów* Rawlsa (D. Westerkamp, *Etyczność i uznanie: Hegel w Rawlsie*, w: *Filozofia polityczna Hegla*, red. A. Przyłębski, Wydawnictwo Campo dei Fiori, Poznań 2007, s. 103–108), gdzie autor przenosi zastosowanie kategorii uznania z polityki wewnątrzpaństwowej na poziom międzynarodowy.

<sup>254</sup> T. C. Luther, *Hegel's Critique of Modernity. Reconciling Individual Freedom and the Community*, Lexington Books, New York 2009.

<sup>255</sup> Ibidem, s. 327.

<sup>256</sup> Na podobieństwo Hegłowskiej i Habermasowskiej koncepcji uznania jako środka przezwyciężenia sprzeczności dzielących jednostkę i wspólnotę wskazują także Robert R. Williams (R. R. Williams, *Hegel's Ethics of Recognition*, s. 14–16) i Ciaran Cronin (C. Cronin, *Translator's Introduction*, w: J. Habermas, *Justification and Application Remarks on Discourse Ethics*, MIT Press, Cambridge, Mass. 1995, s. xxvii).

<sup>257</sup> T. C. Luther, *Hegel's Critique of Modernity*.

<sup>258</sup> Ibidem, s. 328.

<sup>259</sup> M. Potępa, *Hegel a spór komunitaryzmu*, s. 152.

i ciała, przez koncepcję dobrobytu wspólnego sobie i innym. Ta zdolność jest podstawą prawa lub lepiej – prawa potencjalnego, które aktualizuje się dzięki społecznemu uznaniu<sup>260</sup>.

Wymienieni powyżej badacze zgodnie zwracają uwagę na znaczenie teorii prawa konstruowanej w ramach tradycji idealistycznej. Tutaj zawiera się wszystko, co najistotniejsze w kontekście sporu indywidualistyczno-wspólnotowego. Właściwa myśli komunitarystycznej „teza społeczna” łączy się tu z dowartościowaniem uznania jako fundamentu ładu publicznego, naciskiem na *bonum publicum* oraz powiązaniem go z dobrobytem jednostek, zostają uwypuklone tu pozytywne funkcje prawodawstwa przy jednoczesnym podkreśleniu doniosłości swobodnych działań obywateli. Jurydyczne teorie idealistów wychodzą naprzeciw przekonaniom o źródłowym antagonizmie jednostek i państwa oraz podobnie konfrontacyjnym wizjom prawa i wspólnot.

Co do swych cech charakterystycznych, koncepcje prawne idealistów brytyjskich wykazują niemałą zbieżność z klasyczną filozofią niemiecką. Również jej przedstawicielom właściwe było zawieszenie między pozytywizmem i jusnaturalizmem, partykularyzmem i uniwersalizmem, indywidualizmem i zorientowaniem na dobro wspólne<sup>261</sup>. Uniwersalizm idealistów niemieckich, szczególnie Kanta i Hegla, źródło swe czerpał z ich racjonalizmu. „Wszelako [...] wolno nam przyjąć, że jest tylko jeden ludzki rozum, co z góry już wyklucza wielość filozofii, ergo: możliwy jest tylko jeden prawdziwy system rozumu, oparty na jego pryncypiach, niezależnie od tego, jak bardzo podzielone i zgola przeciwstawne byłyby zdania co do jego zasady naczelnaj [Satz], która także jest jedna i niepodzielna”<sup>262</sup>. U Kanta racjonalizm ten objawił się zwłaszcza w teorii etycznej i jurydycznej.

---

<sup>260</sup> T. H. Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation*, w: idem, *Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Writings*, ed. P. Harris, J. Morrow, Cambridge University Press, Cambridge 1986, s. 118 (§ 151).

<sup>261</sup> R. Kwiecień, *Między wartością wspólnoty a wspólnotą wartości. Studia i szkice z filozofii prawa idealizmu niemieckiego*, Wydawnictwo Verba, Lublin 2007, s. 101.

<sup>262</sup> I. Kant, *Metafizyka moralności*, tłum. E. Nowak, PWN, Warszawa 2007, s. 8.

Czysty rozum [*reine Vernunft*], będąc instancją prawodawczą, dostarcza więc pryncypiów praktycznych, skierowanych do woli arbitralnej [...]. Ponieważ ludzkie maksymy odznaczają się charakterem nieuchronnie subiektywnym i jako takie nie okazują same przez się zgodności z maksymami obiektywnymi, przeto rozum musi tę naczelną zasadę przepisywać pod postacią nie znoszącego sprzeciwu nakazu lub zakazu, znane jako imperatyw nakazu lub zakazu [*Imperativ des Verbots oder Gebots*]<sup>263</sup>.

Z kolei racjonalizm heglowski wspiera się na panlogizmie, tezie o tożsamości myśli i bytu: „byt musi być identyczny z myślą, skoro realizuje tylko jej prawa i skoro wszystko, co dzieje się w świecie naprawdę, stanowi etap rozwijającej się myśli”<sup>264</sup>. Stąd czerpie swe źródło filozofia dziejów, w której ramach immanentny światu *Weltgeist* systematycznie poszerza zakres wolności skończonych podmiotów. Środek do tego celu stanowi racjonalizacja sfery publicznej, w której w miejsce samowoli pierwszych władców, przez podobną spontaniczność działań coraz szerszych rzesz obywateli podążających za poruszeniami swej woli nierozumnej (*Willkür*), indywidualia zaczynają realizować wolę rozumną (*Wille*), odnajdując swe miejsce w etycznej wspólnoty, czyli w państwie<sup>265</sup>. Wraz z kolejnymi etapami tego procesu, osiągnane są wyższe stopnie rzeczywistości stosunków społecznych. „Co jest rozumne, jest rzeczywiste; a co jest rzeczywiste, jest rozumne”<sup>266</sup> – owa maksyma, której dwojaka możliwość odczytania obrazuje istotę sporu późniejszej „prawicy” i „lewicy” heglowskiej, oddaje także istotę filozofii dziejów Hegla, w których kolejne eksterioryzacje *Weltgeist*, postępując ku coraz wyższym stopniom rozumności, osiągają też wyższe stopnie rzeczywistości<sup>267</sup>.

<sup>263</sup> Ibidem, s. 17–18.

<sup>264</sup> T. Kroński, *Hegel*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1966, s. 22.

<sup>265</sup> Zob. M. Żelazny, *Hegłowska filozofia ducha*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2000, s. 302–303.

<sup>266</sup> G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1969, s. 17.

<sup>267</sup> Por. M. N. Jakubowski, *Wszystko, co jest rzeczywiste, jest rozumne. Czy także wadliwe cytaty?*, „Studia z Nauk Społecznych WU WSP” 1993, t. 10, s. 35–51; idem, *Nieliberalny liberalizm Hegla*, s. 135.

Jednak obok uniwersalizmu i racjonalizmu, w filozofii niemieckiej jest obecny także element relatywizowania prawodawstwa w obliczu zmiennych okoliczności historycznych. Widać go zwłaszcza w historycystycznej myśli Hegla, dla którego „duch obiektywny w żadnym ze swych przejawów nie może być uznany za nośnik ostatecznej, absolutnej prawdy. Zawsze reprezentuje on tylko prawdę tej oto epoki i tego oto społeczeństwa”<sup>268</sup>. Nikt zatem nie może osądzać swych współczesnych z perspektywy wiedzy rzekomo absolutnej, jak chciał to czynić Kant swym uniwersalnym probierzem zachowania etycznie dobrego (formułami imperatywu kategorycznego<sup>269</sup>). Kontekstualizm heglizmu doskonale komponuje się przy tym zarówno z racjonalizmem, jak i z uniwersalizmem, skutkując teleologiczną wizją rzeczywistości zmierzającej do realizacji pełni tkwiącego w niej potencjału. Tą samą drogą podążyli idealiści brytyjscy, w których pismach racjonalizm i uniwersalizm łączy się z kontekstualizmem kulturowo-politycznym, współtworząc teorię prawa obiektywnego wspartego na obyczaju, powiązanego z realizacją dobrobytu całości społecznej i jej poszczególnych członków. Przyjrzyjmy się zatem głównym elementom idealistycznej teorii prawa w jej wydaniu brytyjskim: tezom o uznaniowym charakterze praw, ich uwikłaniu w realizację dobra wspólnego oraz ich pozytywnym charakterze.

### Uznaniowy charakter prawa

Wedle Greena każde prawo składa się z dwóch ściśle powiązanych elementów: roszczenia wysuwanego przez osobę lub grupę osób „do swobodnego rozwijania pewnej zdolności” oraz uznania zasadności tego roszczenia ze strony wspólnoty<sup>270</sup>. Dla Bosanqueta pra-

---

<sup>268</sup> M. Żelazny, *Hegłowska filozofia ducha*, s. 293.

<sup>269</sup> Por. Z. Kuderowicz, *Wolność i historia. Studia o filozofii Hegla i jej losach*, Książka i Wiedza, Warszawa 1991, s. 79–104.

<sup>270</sup> T. H. Green, *Lectures on the Principles*, s. 108 (§ 139).



wo „w najszerszym znaczeniu” to moralne roszczenie uznane przez wspólnotę<sup>271</sup>.

Prawa przyrównać można do drewna w drzewie lub szkieletu zwierzęcia, z których każde, choć stanowi sztywną strukturę, w całości uformowane zostało poprzez rozrost części elastyczniejszych, pozornie [wyłącznie] na nich spoczywających. Drewno lub kość mogą obumrzeć utrzymując jednocześnie swą siłę; lecz martwe prawo nie ma żadnej mocy, zaś może stać się martwą literą nawet bez aktu jego uchylenia. Prawo siłę swą czerpie i rodzi się z woli publicznej<sup>272</sup>.

Dlatego też dla zdefiniowania roli prawa w tradycji idealistycznej jest konieczne rozpatrzenie obu tych składników – roszczenia i uznania – z osobna, by później dopiero określić łączące je relacje.

Czymże jest roszczenie praw i skąd się ono bierze? Jego bezpośrednie źródło stanowi pragnienie samorealizacji – w tym zgadzają się omawiani tu autorzy, choć każdy rozumie to stwierdzenie inaczej. Według Greena jednostki projektują wizje ideału moralnego, którym później starają się sprostać. Takich wizji jest wiele, rodzą się one w umysłach hedonistów szukających spełnienia w schlebaniu cielesnym zachciankom, perfekcjonistów zmierzających do opanowania sprawności właściwej którejś z dziedzin życia, osób aspirujących do roli twierdz strzegących ortodoksji systemów moralnych. Każda z nich, mimo dzielących je różnic, do realizacji wybranego ideału będzie jednak potrzebowała wsparcia społecznego, czy to pod postacią możliwości nabywania, konsumpcji i gwarancji posiadania dóbr, czy też zwykłego „pozostawienia w spokoju”, nieingerencji w wybraną drogę życiową. Bosanquet u kresu ludzkich starań upatrywał celu pod postacią realizacji spójnej, możliwie rozwiniętej osobowości. Wedle Bradleya spełnienie może dać jednostkom tylko

---

<sup>271</sup> B. Bosanquet, *The Philosophical Theory of the State*, Macmillan, London 1910, s. 188.

<sup>272</sup> Idem, *Individual and the Social Reform*, w: idem, *Essays and Addresses*, Swan Sonnenschein & Co., London 1891, s. 24–25; por. idem, *The Notion of the General Will*, „Mind” 1920, Vol. 19, s. 81; idem, *Note on Mr. Cole’s Paper*, „Aristotelian Society Proceedings” 1914–1915, Vol. 15, s. 162.

uczestnictwo w całości przekraczającej ich ograniczenia, we wspólnocie<sup>273</sup>. Obydwaj oni przyznawali, że do osiągnięcia tego stanu potrzeba wsparcia społecznego. Krytykowali więc tezy o możliwości samorealizacji poza wspólnotą. Spełnienie wymaga współpracy z innymi, współpraca – uznania podmiotowości moralnej i prawnej, warunkiem uznania jest zaś odpowiednia treść roszczenia.

Co przesądza o zasadności roszczenia? Uznanie przez wspólnotę, że wpisuje się ono w projekt realizacji dobra publicznego<sup>274</sup>. „Prawa są roszczeniami uznanymi przez państwo [...] dla ustanowienia korzystnych warunków realizacji życia doskonałego”<sup>275</sup>. Projekt ten stanowi pochodną woli powszechnej danej społeczności. Nic zatem dziwnego, że zdaniem zarówno Greena<sup>276</sup>, jak i Bosanqueta<sup>277</sup>, jednostki są go przeważnie nieświadome. Skoro nie mogą one mieć pełnej wiedzy o zbiorze „nadziei i lęków” czy charakterze „systemu idei”, nie mogą być też świadome celów przez nie wyznaczanych. Aby wspólnota zmierzała w pożądanym przez wszystkich jej członków kierunku, nie potrzeba, aby był on wskazany i poddany pod debatę publiczną. Stąd też tak trudno poznać owe cele, co nie znaczy, że nie można poznać ich wcale. Choć w dalszym ciągu niedoskonały, to najpełniejszy wyraz znajdują one w moralności wspólnoty, a więc w powszechnie przyjmowanej w niej hierarchii dóbr i wartości. „Ta jedność – z jednej strony [jedność] bycia dla innych czy uzewnętrzniania się, z drugiej zaś bycia dla siebie – ta uniwersalna istota przemawia w swym uniwersalnym języku poprzez zwyczaj i prawa ludu”<sup>278</sup>.

Doktryna, zgodnie z którą prawa rządu zależą od zgody rządzonych jest zawołowanym twierdzeniem, że instytucje moralizujące człowieka – dzięki którym czyni on to, co uważa za konieczne, nie zaś to, co

<sup>273</sup> F. H. Bradley, *Ethical Studies*, Clarendon Press, Oxford 1927, s. 174.

<sup>274</sup> T. H. Green, *Lectures on the Principles*, s. 113–114 (§ 144–145), 119–120 (§ 154–155), 135 (§ 172), 160–161 (§ 208–209); B. Bosanquet, *The Philosophical Theory*, s. 191.

<sup>275</sup> B. Bosanquet, *The Philosophical Theory*, s. 188.

<sup>276</sup> T. H. Green, *Lectures on the Principles*, s. 96 (§ 121).

<sup>277</sup> B. Bosanquet, *The Philosophical Theory*, s. 117, 155, 164, 202, 285.

<sup>278</sup> F. H. Bradley, *Ethical Studies*, s. 186.

chce – stanowią wyraz pewnej koncepcji dobra wspólnego; że dzięki nim właśnie nabiera ona kształtu i rzeczywistości; to właśnie dzięki nim jednostki posiadają władzę panowania nad sobą – władzę, która nie opiera się jedynie na zwykłym strachu<sup>279</sup>.

Jeżeli indywiduum wysuwa roszczenie do swobód, które będą zagrażać dobru wspólnemu, nie zostanie ono uznane, zaś osoba je zgłaszająca będzie postrzegana jako irracjonalna i amoralna. Owo uznanie fundujące ład społeczny ma zatem charakter dwustronny. Z jednej strony indywiduum musi uznać wspólnotę i jej potrzeby składające się na wizję jej dobra. Z drugiej strony wspólnota musi uznać indywiduum, jego użyteczność dla całości społecznej, jego zdolność przyczyniania się do powszechnego dobrobytu. „Prawo jest władzą (realizacji własnych celów, tego, co uważa się za swe dobro) daną jednostce przez wspólnotę, przy założeniu, że przyczyni się ona do dobra tejże wspólnoty”<sup>280</sup>. Podobny schemat argumentacyjny objawił się już wcześniej, przy okazji analizy Greenowskiej wizji relacji łączących prawo i moralność. Skoro kształtowanie praw musi być poprzedzone analogicznym rozwojem moralności, tę ostatnią zaś trzeba rozumieć jako zespół nakazów oddających požądany w danej wspólnotcie obraz relacji społecznych, to prawo zawsze będzie wspierać się na konsensie w kwestii akceptowanych dróg samorealizacji. Te współgrające z celami ogólnospołecznymi zostaną zaakceptowane. Te, choćby tylko potencjalnie, wyrotowe wobec dominującej wizji τέλος zostaną odrzucone. Podobnie z władzami: jeśli kształtują przestrzeń publiczną zgodnie z roszczeniami płynącymi z woli powszechnej, zyskują legitymację, nawet gdy są niedemokratyczne<sup>281</sup>. Jeśli jednak strzegą *status quo*, nie zważając na zmiany zachodzące w świadomości społecznej, wcześniej czy później zostaną zmienione. Tak oto przekonanie o reprezentacji woli powszechnej i dobra wspólnego stanowi fundament ładu politycznego, „bez tego żadna grupa ludzi nie uznałaby władzy wysuwającej roszczenie do powszechnego posłuszeństwa. Tylko tak długo, jak rząd reprezen-

<sup>279</sup> T. H. Green, *Lectures on the Principles*, s. 91 (§ 116).

<sup>280</sup> Ibidem, s. 159 (§ 208).

<sup>281</sup> Ibidem, s. 93 (§ 119).

tuje w ich oczach dobro wspólne, poddani są świadomości powinności posłuszeństwa, tj. posłuszeństwo wobec niego jest środkiem do celu pożądanego dla niego samego<sup>282</sup>.

„Państwo jest [dla swych członków – J. G.] kompleksem tych relacji społecznych, z których rodzi się prawo<sup>283</sup>. Prawo odzwierciedla zatem naturę związku społecznego, stanowiąc zwierciadło, w którym odbijają się jego cele. W podobnym duchu Bosanquet stwierdzał, że ma ono charakter systemowy. Konceptualizuje ono pragnienia i wskazuje kolejność ich realizacji. Uprawnienia jednostek, znajdujące swe odzwierciedlenie w ustawodawstwie wspólnoty, ukazują i hierarchizują cele uznawane przez jej członków za wartościowe. Jako takie, prawo zawsze ma charakter lokalny<sup>284</sup>, przynależy

<sup>282</sup> Ibidem, s. 79 (§ 98). Wyłącznie uznanie przesądza o możliwości przypisania jednostkom praw. Jeden z fragmentów *Lectures on The Principles of Political Obligation* stanowił szczególnie przedmiot sporu badaczy: „Prawo nie istnieje poza ludzką myślą – nie ma prawa nie zrodzonego z idei, jakie ludzie mają odnośnie do siebie. Nic ma nic bardziej rzeczywistego niż prawo, a jednak jego istnienie ma charakter czysto idealny, jeśli przez »idealność« rozumieć będziemy niezależność od czynników materialnych, istnienie wyłącznie w świadomości” (ibidem, s. 106 (§ 136)). Powołujący się na ten fragment badacze (np. J. P. Plamenatz, *Consent, Freedom and Political Obligation*, Oxford University Press, Oxford 1968, s. 90–91) przypisywali częstokroć Greenowi inklinacje skrajnie subiektywistyczne, w najlepszym wypadku zaś pozytywistyczne. Miałby on być radykalnym demokratą, zwolennikiem boskiej natury *vox populi*. W obliczu opisanego już stosunku Green do koncepcji jusnaturalnych, takie odczytanie, ignorujące jego arystotelesowski teleologizm, trzeba uznać za rażąco upraszczające. Niemniej jednak fragment ten doskonale uwypukla znacznie, jakie jego autor przypisuje uznaniu w procesie formowania prawa.

<sup>283</sup> T. H. Green, *Lectures on the Principles*, s. 110 (§ 141).

<sup>284</sup> Nie ma instytucji władnej rozstrzygać w tej materii w oparciu o uniwersalny system wartości. Żadna organizacja ponadnarodowa nie może w prawomocny sposób ustalać standardów działania politycznego wiążących podmioty narodowe. Rządy i prawodawstwo czerpią legitymację z woli powszechnej, zaś państwo jest największym tworem, któremu można ją przypisać. Nie istnieje nic takiego, jak doświadczenie wspólne przedstawicielom wielu narodów, a zatem właściwa im *general will* (B. Bosanquet, *The Philosophical Theory*, s. 315; idem, *The Function of the State in Promoting the Unity of Mankind*, w: idem, *Social and International Ideals. Being Studies in Patriotism*, Books for Libraries Press, Inc., New York 1967, s. 288). Podobnie rzecz się ma z ludzkością. Po pierwsze, „nie ma dziś ciała, które przynależałoby ludzkości. Aby takowe zaistniało, konieczna jest świadomość więzi [łączącej jego organy]” (idem, *The Philosophical Theory*,

określonej społeczności, nie zaś „ludzkości” czy „człowieczeństwu jako takiemu”<sup>285</sup>. Pogląd ten podzielał Bradley. W *Ethical Studies* pisał: „wspólnota jest prawdziwą ideą moralną, jest trwalsza niż teorie i praktyki wymierzane w nią przez jej członków, zapewnia nam samorealizację. Lecz zaiste wielkie to ograniczenie; każe nam pożegnać wizje moralności nadludzkiej, społeczności idealnej i w ogóle wszystkie »ideały«”<sup>286</sup>. Równie kategorycznie wypowiadał się Green: „prawa nie mają żadnej racji bytu poza społeczeństwem osób uznających się wzajemnie za *isoi kai homoioi* [równych]. Konstruuje je wzajemne uznanie”<sup>287</sup>. Stąd również celem prawa jest nie stanowie-

---

s. 291). Po drugie zaś, „biorąc pod lupę zbiór wszystkich osób na powierzchni ziemi, nie sposób odnaleźć u nich wspólnego charakteru, na który składałyby się wszystkie wartości, w których upatrujemy istoty człowieczeństwa. Nie twierdzą przy tym, że coś takiego jak ludzkość, w najszlachetniejszym znaczeniu tego słowa, nie jest obecne wszędzie tam, gdzie są ludzie. Ale oczywiście jest też, że ani wartości wyznaczające treść naszych wizji życia doskonałego, ani też ich ocena, nie są wspólne całemu rodzajowi ludzkiemu” (ibidem; por. B. Bosanquet, *The Reality of the General Will*, w: *Aspects of the Social Problem*, ed. B. Bosanquet, Macmillan & Co., London 1895, s. 330). Nie sposób dokonywać analogii pomiędzy obowiązkami wobec wspólnot a bliżej niesprecyzowanymi obowiązkami wobec ludzkości. Tej ostatniej nic nie jesteśmy dłużni.

<sup>285</sup> Idem, *Three Lectures on Social Ideals*, w: idem, *Social and International Ideals. Being Studies in Patriotism*, Books For Libraries Press, Freeport–New York 1967, s. 196, 205; por. D. Boucher, *British Idealism: Practical Philosophy and Social Responsibility*, w: *The Routledge Companion to Nineteenth Century Philosophy*, ed. D. Moyar, London–New York 2010, s. 699–704. Stąd też niektórzy, jak choćby Harold Joseph Laski (H. J. Laski, *Bosanquet's Theory of General Will*, „Proceedings of Aristotelian Society. Supplement” 1928, Vol. 8, s. 49–50), twierdzili, że mimo swych intencji („Austinowska suwerenność opiera się na sile; nasza opiera się na woli całości”; B. Bosanquet, *Introduction to the Second Edition*, w: idem, *The Philosophical Theory*, s. LV) Bosanquet nie wykroczył poza pozytywizm Austina, dając mu jedynie pewniejsze ugruntowanie filozoficzne. Bertil Pfannenstill z kolei przyrównywał koncepcję Bosanqueta, przez wzgląd na jej systemowy charakter, do pozytywistycznych teorii Hansa Kelsena (B. Pfannenstill, *Bernard Bosanquet's Philosophy of the State. A Historical and Systematical Study*, Håkan Ohlsson, Lund 1936, s. 279).

<sup>286</sup> F. H. Bradley, *Ethical Studies*, s. 201.

<sup>287</sup> T. H. Green, *Lectures on the Principles*, s. 108 (§ 139); por. ibidem, s. 111–113 (§ 142–144). Krytycy myśli Greena niejednokrotnie wskazywali na niekonsekwencję, której rzekomo się dopuścił, rozważając kwestię niewolnictwa. Uzasadniając zasadność roszczenia jednostki do przypisania jej praw od uznania go

nie ideału politycznego, ale raczej możliwie doskonały byt wspólnoty rzeczywistej. To, jaką postać ona przybierze, zależy wyłącznie od jej członków.

---

przez wspólnotę, Green był gotów przypisać jednocześnie niewolnikom prawa naturalne niezależnie od tego, czy cieszą się one aprobatą społeczną (znajdując swe odzwierciedlenie w prawodawstwie), czy też nie. Jeśli bowiem we wspólnocie sankcjonującej niewolnictwo istnieje grupa ludzi wolnych dostrzegających w niewolnikach równych sobie, *isoi kai homoioi*, to należy uznać wolność zniewolonych za przynależne im prawo naturalne. Skoro stosunki łączące obie te grupy mogą opierać się na uznaniu i poszanowaniu zasady równości, nic nie stoi na przeszkodzie, by podobne relacje połączyły zniewolonych z pozostałą częścią społeczeństwa: „Owa umiejętność życia we wspólnocie z pewną liczbą osób, której nie sposób niewolnikowi odmówić, oznacza zasadniczo także umiejętność życia we wspólnocie z kimkolwiek, jeśli tylko zezwoli się na rozwijanie owej zdolności; skoro zaś każda taka umiejętność konstituuje prawo, to można przypisać niewolnikowi prawo do obywatelstwa – do uznania jego wolności równej wolności innych [...] – zaś odmawiając mu nie tylko obywatelstwa, lecz także środków rozwijania zdolności bycia obywatelem, państwo gwałci to prawo” (ibidem, s. 109, § 140) Sam fakt możliwości respektowania praw niewolników musi zatem skutkować uznaniem jego powinności. Co więcej, owa argumentacja znajduje zastosowanie także w analogicznych przypadkach z zakresu innych dziedzin prawa, jak choćby w prawie międzynarodowym. Żadne państwo nie ma prawa niewolić drugiego lub odmawiać mu podmiotowości, jeśli tylko istnieją przesłanki możliwości oparcia łączących z nim stosunków na zasadach poszanowania suwerenności i prawa do samostanowienia. Oczywiście zarzut wobec powyższej argumentacji przybiera postać pytania: co z sytuacją, gdy nikt z osób wolnych nie uznaje niewolników za *isoi kai homoioi*? Czy wówczas także można uznać zasadność ich roszczeń? Green odpowiadał twierdząco. Nawet jeśli żaden obywatel nie przypisuje niewolnikom praw, w dalszym ciągu mogą je posiadać w oczach osób tego samego stanu oraz członków rodziny, przypisujących ojcu, matce lub dziecku podmiotowość moralną, a za nią także uprawnienia i obowiązki. „Żadne prawo pozytywne nie może neutralizować owego prawa. Państwo może odmówić [niewolnikowi – J. G.] praw rodzinnych i własności, lecz nie przeszkodzi jego rodzinnej egzystencji – działaniu i byciu traktowanym jako ojciec, mąż, syn lub brat – stąd nie może też stłumić praw, których istnienie jest z konieczności założone w owym działaniu lub byciu traktowanym w taki właśnie sposób” (ibidem, s. 115, § 145; por. A. C. Cacoullos, *Thomas Hill Green. Philosopher of Rights*, Twayne Publishers, New York 1974, s. 105–106). Niezależnie od tego, czy większość obywateli jest gotowa uznać prawa zniewolonych, i tak przynależą im prawa naturalne. Jakie płyną stąd praktyczne konsekwencje? Czy stanowisko to może uzasadniać walkę o włączenie tak pojmowanych praw naturalnych w poczet praw pozytywnych? A jeśli tak,

Jeśli pragnę domagać się nieznanego prawa, muszę wykazać, jakiej „pozycji” odpowiada oraz jak ta pozycja wpisuje się w system uznania, tj. umysłu społecznego [...]. Mówiąc inaczej, muszę wykazać, że to rze-kome prawo jest niezbędne do aktualizacji umiejętności realizacji do-bra oraz, dalej, że nie wymaga poświęcenia zdolności, które już są re-alizowane [...]. Muszę wykazać, ujmując rzecz w skrócie, że jeśli owo roszczenie nie zyska gwarancji ze strony państwa, społeczeństwo po-zostanie bytem wewnętrznie sprzecznym, dalekim od bycia tym, czym utrzymuje, że jest – narzędziem realizacji życia doskonałego<sup>288</sup>.

To nie uniwersalne rozumowania czy międzynarodowe autorytety powinny wyznaczać treść porządków legislacyjnych wspólnot. Jeśli mają one wypełniać swe fundamentalne zadanie, doskonalić swych członków, ich funkcjonowanie musi wspierać się na wolach powszechnych, „nie ma praw absolutnych lub oderwanych od całości [społecznej], wszystkie ugruntowane są w jej celach”<sup>289</sup>.

Analogicznie do tego, prawa i obowiązki nie przynależą wszystkim członkom wspólnoty, niezależnie od pełnionych przez nich funkcji, ale pozostają w ścisłym związku z zajmowaną pozycją społeczną. Nie wszystkim winny przysługiwać te same uprawnienia, nie każdy czyni bowiem ten sam wkład w realizację dobra wspólnego. Nie jest to wyłącznie efekt większej lub mniejszej nieudolności w wywiązywaniu się ze swych funkcji. Niektóre z nich, choć użyteczne, przejawiają niską wartość w realizacji *common good*. „Pierwotna jest zatem pozycja, miejsce lub miejsca, funkcja lub funkcje wy-

---

to czy w wyniku tego wola powszechna wspólnoty, do tej pory jedyny wyznacznik słuszności, musi abdykować na rzecz *jus naturae*? Tutaj udzielał Green odpowiedzi negatywnej. Ostateczną podstawę prawa zawsze stanowi wola powszechna. Praw „wyprzedzających” radykalizmem postulatów etyczny poziom rozwoju wspólnoty nie powinno się ustanawiać z przynajmniej trzech powodów. Po pierwsze, pozbawione legitymacji społecznej nie odniosą zamierzonego celu, będąc przez obywateli notorycznie łamane. Po drugie, mogą przyczynić się one do zahamowania postępu świadomości społecznej. Po trzecie wreszcie, będą prowadzić do wyalienowania względem instytucji państwowych, a więc pośrednio także do destabilizacji ładu społeczno-politycznego, ten zaś zawsze ma pierwszeństwo przed wszelkimi postulatami emancypacyjnymi.

<sup>288</sup> B. Bosanquet, *The Philosophical Theory*, s. 198–199.

<sup>289</sup> Ibidem, s. 216.

znaczone naturą życia doskonałego właściwego danej wspólnoty oraz zdolność pojedynczych osób do czynienia wyjątkowego wkładu w owo życie doskonałe<sup>290</sup>. Żadne prawo nie jest tym samym niezbywalne. Przysługuje ono ze względu na wypełniane funkcje społeczne, i tylko w czasie, gdy się je pełni. Wraz ze zmianą funkcji, zmieniają się zarówno prawa, jak i obowiązki<sup>291</sup>.

## Dobro wspólne

Charakter roszczeń zyskujących uznanie społeczne i znajdujących swe odzwierciedlenie w systemie prawnym wspólnoty jest bezpośrednio związany z właściwą jej wizją dobra wspólnego. To, czy roszczenie uzyska afirmację, zależy od tego, czy jego realizacja przyczyni się do dobrobytu całości<sup>292</sup>. Prawa, pisał Green, można przypisać osobom jedynie „jako członkom społeczności, [...] w której jakieś

<sup>290</sup> Ibidem, s. 191; por. B. Bosanquet, *Kingdom of God on Earth*, w: idem, *Essays and Addresses*, s. 116.

<sup>291</sup> Idem, *The Philosophical Theory*, s. 216; zob. W. Sweet, *Idealism and Rights. The Social Ontology of Human Rights in the Political Thought of Bernard Bosanquet*, University Press of America, Lanham–New York–London 1997, s. 69. Niezbędność uznania w procesie konstytucji prawa wskazuje także na istnienie ścisłej korelacji między uprawnieniami i obowiązkami. „Nie ma żadnych podstaw, by twierdzić, że, podczas gdy prawo wyrasta z jakiejś pierwotnej ludzkiej zdolności, będąc tym samym »wrodzone«, to samo rozumowanie nie stosuje się to do obowiązku” (T. H. Green, *Lectures on the Principles*, s. 29, § 30); „z przyjętego tu punktu widzenia, nie może być »prawa«, jeśli nie służy ono dobru wspólnemu, a skoro tak, obecny musi być tu również obowiązek” (ibidem, s. 85, § 107). Idealści okazują się zdecydowanymi oponentami myślicieli skłonnych przypisywać uprawnieniom charakter wolnościowy, zobowiązaniom zaś wyłącznie opresyjny. „Czymże jest obowiązek? To tylko inna strona prawa” (F. H. Bradley, *Ethical Studies*, s. 208). „Prawo to wola uniwersalna implikująca wolę partykularną. To strona obiektywna implikująca stronę subiektywną, tj. obowiązek. Obowiązek to wola partykularna implikująca wolę uniwersalną. To strona subiektywna implikująca stronę obiektywną, tj. prawo. Obydwie te strony są nierozdzielne. Nie ma prawa bez obowiązku; nie ma obowiązku bez prawa lub praw” (ibidem; por. T. H. Green, *Fragments on Moral and Political Philosophy*, w: idem, *Lectures on the Principles*, s. 312–313, § 3).

<sup>292</sup> B. Bosanquet, *The Philosophical Theory*, s. 82, 113.



dobro wspólne zostało rozpoznane przez jej członków jako ich własne, idealne dobro, które w interesie każdego z nich POWINNO BYĆ zrealizowane. Zdolność bycia determinowanym przez tak rozpoznane dobro ustanawia osobowość w sensie etycznym<sup>293</sup>. Czy charakter dobra wspólnego jest z góry przesądzony, czy też wspólnoty mają tu pełną swobodę wyboru? Ile wolności mają społeczeństwa w kreśleniu wizji własnej przyszłości? W obliczu tego, co powiedzieliśmy dotychczas, wydaje się jasne, że to obywatele przesądzą o charakterze *bonum publicum*. Wybór ten nigdy nie jest jednak kwestią ich autonomicznej decyzji, lecz wypadkową czynników od nich niezależnych, zwłaszcza tradycji wspólnoty. To ona formuje jej wolę powszechną, wpływając na charakter dóbr i wartości cenionych przez jej członków. Jednak bardziej niż kontyngencją uwarunkowań historycznych i geopolitycznych, społeczności są determinowane naturą samych jednostek. Idealistyczna etyka i filozofia polityczna bazowały przecież na metafizycznej wizji natury ludzkiej. Te dwa czynniki: obiektywne (uwarunkowania historyczno-geopolityczne) i absolutny (τέλος ludzkiej egzystencji) wyznaczają charakter woli powszechnej wspólnoty oraz jej dobra.

Idealistycznej koncepcji dobra wspólnego można przypisać dwa określenia: niezbywalny rys moralny oraz zbieżność z realizacją dobra osobistego indywiduów<sup>294</sup>. O moralnym charakterze *common good* przesądza fakt, że u swych podstaw jest ono zbiorem przekonań obywateli o pożądanym kierunku samorealizacji. To samo przesądza o jego powiązaniu z interesami członków wspólnoty<sup>295</sup>. Pragnienie samorealizacji, stanowiące motor ludzkich działań, może realizować się jedynie we wspólnocie. To związanie interesu

---

<sup>293</sup> T. H. Green, *Lectures on the Principles*, s. 25–26 (§ 25); por. ibidem, s. 103 (§ 132), 104 (§ 134), 106 (§ 136).

<sup>294</sup> W. Sweet, *L'individu et les droits*, s. 5–6.

<sup>295</sup> Avital Simhony rozróżnia dwa znaczenia dobra wspólnego. Pierwsze, kolektywne, odnosi się do wspólnoty jako całości, sugerując jej autonomiczność wobec interesów jej członków. Drugie, dystrybutywne (właśnie je autorka przypisuje myśli Greena), nakazuje definiować dobro wspólne jako to, które „odnosi się do każdego z członków społeczeństwa indywidualnie, ale nie oddzielnie [od całości – J. G.]” (A. Simhony, *T. H. Green's Complex Common Good*, s. 73).

indywidualnego ze wspólnotowym prowadziło niechętnych idealizmowi badaczy do wysuwania tez o tyranizującym charakterze koncepcji jego przedstawicieli. Zdawali się oni bowiem nie dopuszczać możliwości sytuacji, w której interes części wchodzi w konflikt z dobrem całości. Doszukiwano się tu prób złożenia wolności jednostek na ołtarzu kolektywu. Ignorowano indywidualizm pism Greena, Bradleya i Bosanqueta, ich nacisk na realizację ludzkiego *τέλος* oraz uzależnienie instytucjonalnego bytu wspólnoty od poziomu świadomości jej obywateli. Pozornie poddane dyktatowi dobra wspólnego indywidua *de facto* czynią tu wspólnotę narzędziem realizacji własnych planów, narzędziem zawsze posłusznym ich woli.

Samą kategorię dobra wspólnego można powiązać z zagadnieniem uznania społecznego na co najmniej dwa sposoby. Po pierwsze, wzajemne uznanie przez obywateli podmiotowości moralnej i prawnej tworzy system wartości i praw pozytywnych, w którym niektórzy<sup>296</sup> badacze upatrują wyrazu dobra wspólnego. Autor *Lectures on the Principles* niejednokrotnie sugerował, że wspólnoty zmierzają do uznania równości praw swych członków na wszystkich płaszczyznach egzystencji<sup>297</sup>. W tym kontekście *common good* można utożsamiać z tą postacią systemu politycznego, gdzie obyczaj najsilniej oddziałuje na kształt ustawodawstwa (demokracja), oraz z systemem praw gwarantującym swobodę obrotu dobrami, ale też niwelującym nierówności materialne, gdy te utrudniają doskonalenie obywateli (liberalizm socjalny). Tak proceduralnie postrzegane dobro wspólne Maria Dimova-Cookson

<sup>296</sup> Na tę perspektywę szczególnie nacisk kładły Simhony (eadem, *T. H. Green: the Common Good Society*, „History of Political Thought” 1993, Vol. 14, s. 122–145) i Maria Dimova-Cookson (M. Dimova-Cookson, *T. H. Green's Moral and Political Philosophy. A Phenomenological Perspective*, Palgrave, Basingstoke 2001, s. 100–102). Stanowisko Dimovy-Cookson, w porównaniu z Simhony, jest w tym przedmiocie znacznie łagodniejsze. Ta druga badaczka uznaje „instytucjonalną” interpretację dobra wspólnego za najbardziej uprawnioną, pierwsza dopuszcza również możliwość innej, ściśle etycznej interpretacji tej kategorii.

<sup>297</sup> T. H. Green, *Prolegomena to Ethics*, w: idem, *Collected Works of T. H. Green*, ed. P. P. Nicholson, Thoemmes Press, Bristol 1997, s. 222 (§ 209).

określiła „społeczeństwem równych”<sup>298</sup>. Wiele przemawia przeciw takiej wykładni idealistycznej *common good*. Ujęcie to implikuje przecież proceduralizm i antyteleologizm<sup>299</sup>. Będąc zorientowane na zasady sprawiedliwości, nie zaś na τέλος wspólnoty, stoi ono w sprzeczności z fundamentalnymi założeniami myśli idealistów, ignorując jej charakter antykantowski i arystotelesowsko-hegłowski. System demokracji liberalnej może być uznany za warunek realizacji celu egzystencji wspólnotowej, jak zdawał się utrzymywać Green<sup>300</sup>, nigdy nie jest jednak celem samym w sobie. Uwaga ta tym bardziej stosuje się do myśli Bradleya i Bosanqueta. Pierwszy z nich wiązał kategorię dobra wspólnego z realizacją „tego, co uniwersalne, w tym, co partykularne”, drugi – z „życiem doskonałym” jednostek. Wedle obydwu wypełnienie tej misji zależy od realizacji obowiązków związanych z „moim miejscem”. Żaden nie przesądzał ani o charakterze owych ról społecznych, ani też o postaci ładu publicznego jako całości. Nie wysuwali oni dezyderatów konkretnego ułożenia stosunków władzy. Stąd też bardziej zasadna wydaje się odmienna interpretacja dobra wspólnego.

Drugie odczytanie *common good* wskazuje na τέλος ludzkiej egzystencji – doskonałość moralną<sup>301</sup>. Zgodnie z nim, pożądanym stanem społecznym to ten umożliwiający rozwój moralny indywidualów. Nie

---

<sup>298</sup> M. Dimova-Cookson, *T. H. Green's Moral and Political Philosophy*, s. 102. Simhony dopatrywała się tu analogii z Rawlowską teorią sprawiedliwości (A. Simhony, *Rights that Bind*, s. 258–260; eadem, *T. H. Green's Complex Common Good*, s. 78).

<sup>299</sup> M. Dimova-Cookson, *T. H. Green's Moral and Political Philosophy*, s. 102. Simhony stwierdza jednak, że problemem kandyzmu nie jest antyteleologizm (skoro można doszukać się tu koncepcji „człowieczeństwa jako celu absolutnego” (por. T. H. Green, *Lectures on the Philosophy of Kant*, w: idem, *Works of Thomas Hill Green*, Vol. 2: *Philosophical Works*, ed. R. L. Nettleship, Longmans, Green & Co., London 1890, s. 130–133, § 110–112), ile raczej niewłaściwe ujęcie *telos* (A. Simhony, *T. H. Green's Complex Common Good*, s. 76).

<sup>300</sup> T. H. Green, *Lectures on the Principles*, s. 97 (§ 122), 120 (§ 155); por. J. Grygieńć, *Thomas Hill Green*, s. 128–129.

<sup>301</sup> Por. C. A. Smith, *The Individual and Society in T. H. Green's Theory of Virtue*, „History of Political Thought” 1981, Vol. 2, No. 1, s. 198–200; A. Simhony, *T. H. Green's Theory of Morally Justified Society*, „History of Political Thought” 1989, Vol. 10, No. 3, s. 485–489.

przesądza się tu ani o charakterze fundujących go ideałów, ani też o jego postaci politycznej. Czynniki te zależą od woli powszechnej wspólnoty<sup>302</sup>, a więc m.in. od jej tradycji i doświadczenia historycznego. Ta interpretacja, substancjalna, zasadniczo różni się od poprzedniej. Zgodnie z nią to nie abstrakcyjne procedury czy ideały polityczne winny stanowić determinantę rozwoju instytucjonalnego wspólnot. Funkcję tę pełnią raczej koncepcje dobra wspólne członkom społeczności<sup>303</sup>. „Państwo to instytucja służąca wspieraniu dobra wspólnego”<sup>304</sup>. Nie słuszna procedura postępowania, ale τέλος pod postacią wspólnej wizji dobra konstytuuje życie społeczne, umożliwiając jednocześnie indywidualne spełnienie.

### **Wolność negatywna – wolność pozytywna. Prawo negatywne – prawo pozytywne**

Z zagadnieniem uznania oraz charakteru prawa bezpośrednio łączy się w pismach idealistów problem wolności. Zgodnie rozróżniali oni między dwoma jej rodzajami najczęściej przywoływanymi w dyskursie filozoficzno-politycznym. Jeden z nich to wolność „jurydyczna”, jak określał ją Green<sup>305</sup>, lub „negatywna”, jak pisali o niej Bosanquet<sup>306</sup> i Bradley<sup>307</sup>. Termin ten rozumieli oni w duchu właściwym późniejszej filozofii Berlina<sup>308</sup>. Wolność utożsamia się tu ze swobodą

<sup>302</sup> Dlatego też należy odrzucić interpretację Johna Robertsa (J. Roberts, *T. H. Green*, w: *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, eds. Z. A. Pelczynski, J. Gray, London 1984, s. 258), dopatrującego się zbieżności stanowisk Rousseau i Greena w przeciwstawieniu woli „prawdziwej”, gdyż „społecznej”, tej indywidualnej, „aktualnej” i dlatego „fałszywej”. Błąd Robertsa wynika z niedostrzeżenia faktu, że na gruncie myśli Greena wola jednostki zawsze jest powszechna i wspiera się na wizji dobra wspólnego.

<sup>303</sup> Zob. T. H. Green, *Lectures on the Principles*, s. 91 (§ 116); por. ibidem, s. 95 (§ 120).

<sup>304</sup> Ibidem, s. 97 (§ 124).

<sup>305</sup> T. H. Green, *On Different Senses of „Freedom” as Applied to Will and the Moral Progress of Man*, w: idem, *Lectures on the Principles*, s. 234–235 (§ 8), 240–241 (§ 17).

<sup>306</sup> B. Bosanquet, *The Philosophical Theory*, s. 124.

<sup>307</sup> F. H. Bradley, *Ethical Studies*, s. 57.

<sup>308</sup> W literaturze przedmiotu toczy się ożywiona dyskusja dotycząca kwestii wielości koncepcji wolności prezentowanych przez Greena. Dimova-Cookson (M. Dimova-Cookson, *T. H. Green’s Moral and Political Philosophy*.

samostanowienia, pełną autonomią, niezawisłością od innych, absolutną samowolą. Ma ona swego wroga w prawie, w państwie, we współobywatelach wzajemnie wadzących sobie w osiągnięciu wybranych celów. Obranie takiej perspektywy skutkuje wizją indywiduum idiotycznego (od gr. *ιδιώτης*), całkowicie niezdeteminowanego w swych aktach chcenia<sup>309</sup>. To już nie człowiek z krwi i kości, ale filozoficzna abstrakcja, jak pisał Bradley, „wolna«, gdyż [całkowicie] obojętna<sup>310</sup> wobec wszystkiego co ją otacza:

Jeśli „wolny” = „wolny od”, to być całkowicie wolnym znaczy być wolnym od wszystkiego – od innych ludzi, od prawa, moralności, myśli, od znaczenia, od... Czy jest coś, od czego nie powinniśmy być wolni? Być wolnym od wszystkiego znaczy być... niczym. Tylko nic jest wolne całkowicie, zaś wolność jest abstrakcyjną nicością. Jeśli umierając przestajemy być czymkolwiek, wówczas dopiero stajemy się wolni, bowiem wówczas dopiero nas nie ma<sup>311</sup>.

Zwolennicy tegoż ujęcia są świadomi faktu, że absolutna wolność negatywna jest niemożliwa do zrealizowania w praktyce, choćby tylko dlatego, że swoboda jednych zawsze będzie kolidować z planami innych. Stąd też prawodawstwo widziane ich oczami to zło konieczne. Bez niego większość członków wspólnoty szybko utraciłaby możliwość samostanowienia na rzecz silniejszej mniejszości. Prawo negatywne, a więc takie, które w największym stopniu przyczynia się do realizacji owej niezależności, strzeże jedynie, aby każdy zachował ją w równym stopniu, skoro wszyscy nie mogą zachować jej w całości. Nie ma ono na celu realizacji dobra wspólnego (jeśli rozumie się pod tym terminem coś innego niż konfliktowy

---

*A Phenomenological Perspective*, Palgrave 2005) zaproponowała uwzględnienie szerszej ich gamy, obok „jurydycznej” i „prawdziwej” dostrzegając w pismach Greena jeszcze pozytywną i negatywną (ibidem, s. 120–124; por. J. Grygieńć, *Thomas Hill Green*, s. 101–103). Pogląd ten krytyce poddał Adrian Blau (*A. Blau, Against Positive and Negative Freedom*, „Political Theory” 2004, Vol. 32, s. 547–553; por. M. Dimova-Cookson, *Conceptual Clarity, Freedom, and Normative Ideas: Reply to Blau*, „Political Theory” 2004, Vol. 32, s. 554–562).

<sup>309</sup> F. H. Bradley, *Ethical Studies*, s. 12.

<sup>310</sup> Ibidem.

<sup>311</sup> Ibidem, s. 56.

kompromis<sup>312</sup>). Jego zadaniem nie jest podporządkowanie sfery publicznej jednej wizji życia i natury ludzkiej rozstrzygającej o sposobach dystrybucji dóbr. U jego fundamentów spoczywa raczej przekonanie, że każdy najlepiej zadba o własne szczęście, bowiem w największym stopniu zna własne potrzeby i ma najwięcej determinacji w zabieganiu o ich realizację. Ta właśnie wizja jednostki, wspólnoty, wolności i prawa legła u podstaw „teorii pierwszego rzutu oka” oraz utylitaryzmu.

Druga z postaci wolności to wolność „prawdziwa”, jak nazywali ją Green<sup>313</sup> i Bradley<sup>314</sup>, lub „pozytywna” czy też „polityczna”, jak określał ją Bosanquet<sup>315</sup> i również autor *Ethical Studies*<sup>316</sup>. Wedle idealistów gwarancja możliwości czynienia tego, czego tylko się pragnie z własną osobą i dobytkiem, nie oznacza, że będzie realizowane to, co naprawdę wartościowe. Założenie głoszące, że każdy wie najlepiej, co dla niego odpowiednie, okazuje się błędne. Skoro bowiem *telos* ludzkiej egzystencji leży w moralnej doskonałości, prawdziwie wolny jest tylko ten, kto zmierza w owym kierunku. Ci poświęcający życie zabieganiu o przyjemności, nie dość, że tracą, niekiedy nawet nieuchronnie, szansę samorealizacji, częstokroć swoimi czynami uniemożliwiają ją także innym<sup>317</sup>. Wolność „prawdziwą” defi-

<sup>312</sup> O różnicy między dwiema wizjami konsensu oraz kompromisem w ramach tradycji liberalnej pisałem szerzej w: *Liberalna wizja polityki*.

<sup>313</sup> T. H. Green, *Lecture on „Liberal Legislation and Freedom of Contract”*, w: idem, *Lectures on the Principles*, s. 200.

<sup>314</sup> F. H. Bradley, *Ethical Studies*, s. 56.

<sup>315</sup> B. Bosanquet, *The Philosophical Theory*, 127.

<sup>316</sup> F. H. Bradley, *Ethical Studies*, s. 57.

<sup>317</sup> Przykład może tu stanowić pogląd Greena w kwestii sprzedaży alkoholu. W swym wykładzie z dnia 18 stycznia 1881 roku wygłoszonym w Leicester stwierdzał on, że „nie istnieje prawo do wolności nabywania i sprzedaży [...] artykułu, jeśli ogólnym rezultatem dopuszczenia takiej wolności jest szkodenie wolności w wyższym znaczeniu” (T. H. Green, *Lecture on „Liberal Legislation and Freedom of Contract”*, s. 210). Odnosił się tu Green do handlu alkoholem, nad którym brak społecznej kontroli nieuchronnie musi skutkować upadkiem moralnym nie tylko samych alkoholików, ale też osób zależnych od nich finansowo (por. P. P. Nicholson, *T. H. Green and State Liquor Legislation*, w: *The Philosophy of T. H. Green*, ed. A. Vincent, Gower Publishing Company,

niował zatem Green trojako<sup>318</sup>, widząc w niej: „maksimum władzy dla wszystkich członków społeczności, by mogli wydobyć z siebie to, co najlepsze”<sup>319</sup>, „równomierne wyzwolenie władz wszystkich ludzi dla przyczyniania się do powszechnego dobra”<sup>320</sup> oraz „prawdziwy cel wszystkich naszych wysiłków jako obywateli [...], pozytywną władzę lub zdolność czynienia lub korzystania z czegoś wartego czynienia lub korzystania”<sup>321</sup>. Bosanquet pisał o niej, że „nasza wolność lub, by użyć starego, dobrego powiedzenia, nasze wolności można utożsamić z systemem [praw – J. G.] warunkującym i gwarantującym nasze stawanie się tak doskonałymi, jak tylko możemy, a więc nasze stawanie się sobą”<sup>322</sup>. Jak widać, każde z tych określeń zakłada pozytywne samookreślenie, a nie samowolę, jako fundament wolności:

[...] żaden człowiek nie ma takiej możliwości czynienia tego, co chce, jak błąkający się dzikus. Nie ma pana. Nie ma nikogo, kto powie mu „nie”. A jednak nie postrzegamy go jako osoby wolnej, gdyż wolność barbarzyństwa nie jest siłą, lecz słabością. Rzeczywiste władze najszlachetniejszego dzikusa nie dają się porównać z tymi przynależnymi najskromniejszemu obywatelowi praworządnego państwa. Nie jest on niewolnikiem człowieka, lecz jest niewolnikiem natury<sup>323</sup>.

Dlatego też wolności prawdziwej trzeba upatrywać nie w pełnej swobodzie działań, ale w pragnieniu realizacji ściśle określonych dóbr. Do najwybitniejszych reprezentantów tego stanowiska zaliczał Green św. Pawła, stoików, Kanta i Hegla. U nich bowiem wolność

[...] oznacza szczególny rodzaj samookreślenia [...] – [ten] stan człowieka, który rzeczywiście żyje dla siebie, [...] dla spełnienia się jako

---

Vermont 1986, s. 76–103; W. H. Greenleaf, *The British Political Tradition*, Vol. 2: *The Ideological Heritage*, Methen, London–New York 1983, s. 124–129).

<sup>318</sup> Zob. J. Grygieńć, *Thomas Hill Green*, s. 96.

<sup>319</sup> T. H. Green, *Lecture on „Liberal Legislation and Freedom of Contract”*, s. 200.

<sup>320</sup> Ibidem.

<sup>321</sup> Ibidem, s. 199.

<sup>322</sup> B. Bosanquet, *The Philosophical Theory*, s. 119.

<sup>323</sup> T. H. Green, *Lecture on „Liberal Legislation and Freedom of Contract”*, s. 199; por. F. H. Bradley, *Ethical Studies*, s. 57.

„twórca prawa uniwersalnego” (Kant); który żyje dla siebie, ale tylko zgodnie z prawdziwą ideą samego siebie, zgodnie z prawem swego istnienia, „zgodnie z naturą” (stoicy); który zostaje wzniesiony do Boga, któremu Bóg [...] udziela ducha, [tak] że nie ma przeszkód dla jego posłuszeństwa wobec boskiej woli (św. Paweł); którego zainteresowania, jako lojalnego obywatela, leżą w dobrze zarządzonym państwie, w którym wyraża się rozum praktyczny (Hegel)<sup>324</sup>.

Wolność pozytywna implikuje konieczność naginania własnej woli do woli czegoś przekraczającego skończoność, ludzkie ego<sup>325</sup>. Może to być wspólnotowa *general will* przemawiająca przez „moje miejsce i jego obowiązki” (owa „pełniejsza wolność – pisał Bosanquet – [...] ucieleśnia się w państwie”<sup>326</sup>), mogą być to Bradleyowskie wizje ideału doskonałości społecznej i pozaspołecznej. Ważne, że jednostka naprawdę wolna to ta, która realizuje swój *telos*, świadomie zmierzając do moralnej perfekcji, a nie, jak chcą liberalni indywidualiści, ta, władna wystąpić przeciw wszystkiemu, podtrzymując w ten sposób złudzenie swej niezależności i autonomii.

Nie tyle nawet wynoszenie na piedestał wolności negatywnej, co zwykli czynić liberałowie nowożytni, ile już samo przeciwstawienie wolności i prawa negatywnego wolności i prawu pozytywnemu, jest niedorzeczne. O niemal stulecie wyprzedził tu Bosanquet tezę Geralda MacCalluma<sup>327</sup> wyłożoną w głośnym artykule *Negative and Positive Freedom*<sup>328</sup>, a diagnozującą sztuczność Berlinowskiego rozróżnienia dwóch koncepcji wolności. Każde jej ujęcie zakłada bowiem trójelementowy schemat. Mówiąc o wolności, zawsze poruszamy problem swobody pewnego *x* od działania pewnego *y* do czynienia *z*.

<sup>324</sup> T. H. Green, *On Different Senses*, s. 234 (§ 7).

<sup>325</sup> Por. G. C. Bussey, M. D. Crane, *Bosanquet's Doctrine of Freedom*, „Philosophical Review” 1916, Vol. 25, s. 723–724.

<sup>326</sup> B. Bosanquet, *The Philosophical Theory*, s. 127.

<sup>327</sup> Por. T. Baldwin, *MacCallum and the Two Concepts of Freedom*, „Ratio” 1984, Vol. 26, s. 126–127.

<sup>328</sup> G. C. MacCallum, Jr., *Negative and Positive Freedom*, w: *Liberty*, ed. D. Miller, Oxford University Press, Oxford 1991, s. 102–122; por. E. Nelson, *Liberty: One or Two Concepts of Liberty: One Concept Too Many?*, „Political Theory” 2005, Vol. 33, s. 59–60; J. Christman, *Saving Positive Freedom*, „Political Theory” 2005, Vol. 33, s. 5–6.



Bosanquet pisał zaś w *The Philosophical Theory of the State*, że każda koncepcja wolności zakłada relację dwuelementową: zawsze jest „wolnością OD czegoś KU czemuś innemu”<sup>329</sup>. Stąd też prawo pozornie tylko negatywne zawsze zawiera już aspekt pozytywny. „To, co rzekomo jedynie negatywne, ma swe korzenie i czerpie swój sens z pozytywnego”<sup>330</sup>. Kryterium przyjęcia jakiejś koncepcji wolności, później zaś utrwalenia jej obowiązywania przez prawo, zawsze stanowi wizja dobra, które pragnie się w ten sposób urzeczywistniać. Trzeba zakładać już istnienie wartościowych celów i dóbr, których realizację i posiadanie uznaje się za dobre samo w sobie. A skoro tak, to prawo i wolność zawsze wspierają się na wizji uniwersalnych potrzeb implikowanych naturą ludzką, a więc na *telos* ludzkiej egzystencji<sup>331</sup> (w tym z kolei wyprzedził Bosanquet tezę Berlina postawioną w jego *Dwóch koncepcjach wolności*<sup>332</sup>). Myśliciele głoszący apologię „wolności OD”, utrzymywali, że dzięki niej każdy będzie mógł autonomicznie decydować o własnych potrzebach, nie dostrzegali teoretycznego metapoziomu, na którym zostało już dokonane metafizyczne ugruntowanie tejże koncepcji wolności.

W podziale na wolność negatywną i pozytywną to nie istota wolności jest odmiennie rozumiana. W obydwu przypadkach polega ona przecież na posłuszeństwie wyłącznie wobec samego siebie. Wolność oznacza „warunek konieczny naszej bezustannej walki, by oddać się w kontrolę temu czemuś, co jest wewnątrz nas i czemu przypisujemy charakter imperatywny lub w czym dostrzegamy nasze prawdziwe Ja, ale czemu nigdy nie potrafimy być całkowicie posłuszni”<sup>333</sup>. „Ten jest wolny, kto realizuje swe PRAWDZIWE Ja”<sup>334</sup>. To charakter kategorii „bycia określanym jedynie przez siebie”<sup>335</sup> i „Ja prawdziwe” poddawany jest tu pod dyskusję. Co znaczy autono-

---

<sup>329</sup> B. Bosanquet, *The Philosophical Theory*, s. 128.

<sup>330</sup> Ibidem, s. 127.

<sup>331</sup> Ibidem, s. 128.

<sup>332</sup> I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, tłum. D. Grinberg, w: idem, *Cztery eseje o wolności*, Prószyński i S-ka, Poznań 1997, s. 192–193.

<sup>333</sup> B. Bosanquet, *The Philosophical Theory*, s. 118.

<sup>334</sup> F. H. Bradley, *Ethical Studies*, s. 57.

<sup>335</sup> B. Bosanquet, *The Philosophical Theory*, s. 134.

nia, samostanowienie? W jakich czynach, dokonywanych przy jakiej dyspozycji moralnej, są one realizowane? Na takie właśnie pytania w pierwszej kolejności muszą odpowiedzieć uczestnicy sporów o naturę wolności. Łatwo dostrzec, że nie sposób uciec tu przed metafizycznym samookreśleniem. Przekonanie o istnieniu praw negatywnych, a więc takich, które ustanawiają przestrzeń nieskrępowanego samostanowienia oraz w opozycji do praw pozytywnych nie narzucają żadnej wizji dobra, jest liberalną złudą.

Idealiści przyjmowali, że „Ja prawdziwe”, to, które zakłada każda koncepcja wolności i praw, to „Ja doskonałe moralnie, „bycie w pełni”<sup>336</sup>, *greatness and unity of life*<sup>337</sup>, jak określali je Bradley i Bosanquet. Owszem, różnie tę doskonałość można pojmować. Niektórzy mylnie upatrywali jej esencji w maksymalizacji przyjemności. Nic dziwnego, że widzieli wówczas ograniczenia pod postacią osób stających na drodze do spełnienia cielesnego, nie zaś tam, gdzie wznoszą się najwyższe bariery rozwoju – wewnątrz nich samych<sup>338</sup>. Wolność negatywna, tj. swobodne działanie zgodnie z poruszeniami własnej woli, to wolność złudna, niewspomagająca realizacji ludzkiego powołania<sup>339</sup>. Jest ona jednak każdemu człowiekowi niezbędna. „Wolność DO” wymaga „wolności OD”. Możliwość dokonywania słusznego wyboru zakłada bowiem możliwość swobody podejmowania działań. Wolność samorealizacji wymaga odpowiedzialności, świadomości konsekwencji własnych czynów, tego zaś nie można nauczyć się, nie dysponując własną osobą.

### Dalsze losy idealistycznej teorii prawa

Teoria prawa rozwijana przez Greena i Bosanqueta znalazła swą kontynuację w pracach ich następców i zwolenników. W tym kontekście najczęściej padają w literaturze nazwiska Jonesa, Johna MacCunna (1846–1929), Edwarda Cairda, Muirheada i Hetheringtona oraz

---

<sup>336</sup> F. H. Bradley, *Ethical Studies*, s. 68, 73–74; B. Bosanquet, *The Philosophical Theory*, s. 146.

<sup>337</sup> *Ibidem*, s. 135.

<sup>338</sup> *Ibidem*, s. 119, 137.

<sup>339</sup> T. H. Green, *On Different Senses*, s. 228 (§ 1).

Wallacea. Wedle pierwszego z nich, profesora etyki na uniwersytecie w Glasgow, wspólnota na charakter moralny, co przesądza bezpośrednio o jej naczelnnej funkcji<sup>340</sup>. Jej zadaniem jest bowiem doskonalenie obywateli, „zapewnia ona środki służące pełniejszemu życiu, poszerza i pogłębia doniosłość ich indywidualizmu”<sup>341</sup>. Jones krytykował zarówno radykalny kolektywizm socjalistów, jak i indywidualizm klasycznych liberałów. Pierwsi chcieliby zniszczyć indywidualium, zamiast je doskonalić, kolejni pragną eksplozji samowoli i destrukcji tego, co wspólne. Ani jedni, ani drudzy nie dostrzegają, że indywidualna tożsamość zakłada istnienie wspólnoty – „jak nie ma w ciele ludzkim komórki czy włókna, które nie pochodziłoby z natury, tak też nie ma części osobowości człowieka, której nie zawdzięczałby on światu społecznemu”<sup>342</sup> – zaś ta ostatnia to nic innego, jak więź spajająca niepowtarzalne i wolne indywidualia. Stąd też staraniom zarówno wspólnoty, jak i jej członków przyświeca jeden cel – dobrobyt całości społecznej („państwo to indywidualium, którego części także są indywidualiami, to jedna wola, w której [...] jednoczy się wiele woli i które za cel swych działań ma wspólne czy też uniwersalne dobro”<sup>343</sup>). W *The Principles of Citizenship* Jones definiował obywatelstwo jako współpracę na rzecz *common good*, współpracę wymagającą poświęcenia, w gotowości do którego należy upatrywać najlepszego dowodu patriotyzmu<sup>344</sup>. Wolność nie oznaczała tu sprzeciwu wobec ograniczających naszą samowolę instytucji, ale ograniczony konformizm wobec nich, wypełnianie obowiązków związanych z naszym miejscem we wspólnocie. Owe miejsca, instytucje oraz prawo ucieleśniają wizję *common good* wspólną członkom danej społeczności. Powstały one dzięki i wspierają się na ich wzajemnym uznaniu<sup>345</sup>, odzwierciedlając ich ducha etycznego. To trady-

---

<sup>340</sup> H. Jones, *The Working Faith of a Social Reformer and Other Essays*, Macmillan & Co., London 1910, s. 114.

<sup>341</sup> Ibidem, s. 144.

<sup>342</sup> Ibidem, s. 278.

<sup>343</sup> H. Halder, *Neo-hegelianism*, Heath Cranton Ltd., London 1927, s. 360.

<sup>344</sup> H. Jones, *The Principles of Citizenship*, Macmillan, London 1919; A. Vincent, R. Plant, *Philosophy, Citizenship and Citizenship*, s. 26.

<sup>345</sup> H. Halder, *Neo-hegelianism*, s. 358.

cja kształtuje wspólnoty. Jest niczym kręgosłup, bez którego by się rozpadły<sup>346</sup>. Nie znaczy to jednak, że nie należy sprzeciwiać się prawom i etosowi naszych przodków, ale jedynie, że przy próbach ich zmiany trzeba mieć wzgląd na przeszłość wspólnoty. Największym z grzechów reformatorów zawsze było przekonanie o możliwości ustanowienia królestwa praw apriorycznych, ignorujących egzystencjalny kontekst danej społeczności, mających konstytuować wspólnotę idealną, pozbawioną sprzeczności i niesprawiedliwości. Osobowości indywidualne nie można oddzielić od środowiska, w którym żyją. „To, co z jednej strony zwiemy charakterem, z innej nazywamy środowiskiem. Charakter i środowisko nie są nawet oddzielnymi elementami, a co dopiero niezależnymi, wyizolowanymi, jedynie zewnętrznie na siebie oddziałującymi rzeczami”<sup>347</sup>.

MacCunn w *The Ethics of Citizenship*<sup>348</sup> podkreślał z kolei wagę powszechnej aktywizacji politycznej oraz poprawy sytuacji materialnej obywateli jako warunku ich moralnego doskonalenia oraz kształtowania postaw patriotycznych. Podobnie do niego, Muirhead i Hetherington utrzymywali, że jedynie państwo demokratyczne może wypełnić owo zadanie. „Jeśli celem państwa jest promowanie dobrego życia, nie tylko poprzez bezpośrednią gwarancję stosownych, zewnętrznych jego warunków, lecz także pośrednio, poprzez ustanawianie instytucji, uczestnictwo w życiu których da jednostce możliwość rozwoju woli społecznej, to wówczas demokracja zdaje się być nie tylko najlepszą, ale nieuchronną postacią życia politycznego”<sup>349</sup>. Intencją tych autorów nie była jednak propagacja uniwersalizmu politycznego. Ich pisma przenikała ta sama mieszanka historycyzmu i kontekstualizmu, która wcześniej pojawiła się w pracach Greena, Bosanqueta i Bradleya. Moralność nie była dla nich czymś niezmiennym i absolutnym, ale podlegała ciągłemu rozwojowi. Nie można oceniać któregoś z jego etapów z perspektywy innego. Także kultury żyjące w tych samych czasach nie muszą kierować się podobnymi regułami

---

<sup>346</sup> Ibidem, s. 362.

<sup>347</sup> H. Jones, *The Working Faith*, s. 31.

<sup>348</sup> J. MacCunn, *The Ethics of Citizenship*, J. Maclehoose & Sons, Glasgow 1894.

<sup>349</sup> H. J. W. Hetherington, J. H. Muirhead, *The Social Purpose. A Contribution to a Philosophy of Civic Society*, George Allen & Unwin, London 1918, s. 249.

moralnymi. Postęp etyczny, choć zawsze tak samo ukierunkowany, dokonując się w odmiennych okolicznościach, przybiera różną postać<sup>350</sup>. Dlatego jedyny wyznacznik postępowania może stanowić etos wspólnoty ucieleśniony w jej prawie i instytucjach. W przedmowie do *Lectures on Birmingham Institutions* pisał Muirhead, że „instytucje [...] reprezentują przeszłe starania i terażniejszą współpracę całych rzesz osób, podporządkowaną jednemu, niezmiennemu celowi, i przez wzgląd na to przypisać im można indywidualność, nawet wyższego stopnia niż te właściwe osobom”<sup>351</sup>. Wolność nie jest tożsama z samowolą, ale ze świadomym wypełnianiem nakazów wspólnoty. Nie oznacza to wyrzeczeń i poświęceń, lecz połączenie się z innymi w zabieganiu o realizację dobra wspólnego<sup>352</sup>. Ten właśnie cel, a nie rzekomo uniwersalne prawidła postępowania, ma stanowić kryterium oceny działań<sup>353</sup>. Podporządkowanie wspólnocie nie jest jednak jednoznaczne z negacją indywidualizmu. Dobro wspólne to zawsze i wyłącznie dobro indywidualuów, to możliwie doskonałe życie etyczne, harmonijnie skonstruowana pełnia ludzkich możliwości. „Narzuca się ono jednostce samo, bowiem odpowiada jej najgłębszej potrzebie BYCIA JEDNOSTKĄ”<sup>354</sup>.

Również Caird rozumiał wolność jako możliwość poświęcenia w imię realizacji *bonum publicum*<sup>355</sup>. Tylko bowiem będąc członkiem wspólnoty, jednostka może realizować swą najbardziej fundamentalną potrzebę doskonalenia moralnego. Bez wspólnoty nie byłoby moralności.

Jesteśmy podmiotami WIEDZĄCYMI tylko, jeśli przekraczamy naszą indywidualną egzystencję i postrzegamy się jako obiekt pośród innych takich samych [...]. Podobnie też jesteśmy podmiotami praktycznymi

---

<sup>350</sup> J. H. Muirhead, *The Elements of Ethics*, John Murray, London 1912, s. 232–233.

<sup>351</sup> *Birmingham Institutions*, ed. J. H. Muirhead, Cornish Bros., Birmingham 1911, s. VII; cyt. za: A. Vincent, R. Plant, *Philosophy, Politics and Citizenship. The Life and Thought of the British Idealists*, Basil Blackwell, Oxford 1984, s. 28.

<sup>352</sup> J. H. Muirhead, *The Elements*, s. 163–164.

<sup>353</sup> *Ibidem*, s. 167.

<sup>354</sup> *Ibidem*, s. 180.

<sup>355</sup> E. Caird, *Lay Sermons and Addresses Delivered in the Hall of Balliol College, Oxford*, J. Maclehose & Sons, Glasgow 1907.

czy MORALNYMI tylko, jeśli jesteśmy świadomi siebie i innych jako członków JEDNEGO społeczeństwa i potrafimy spoglądać na siebie tak, jak na nich – bezstronnie i w odniesieniu do celów społecznych<sup>356</sup>.

Nie oznacza to jednak konieczności całkowitego podporządkowania wspólnocie. Odmawiając jednostkom wolności wyboru i sprzeciwu wobec instytucjonalnego *status quo*, popełniamy błąd kolektywistycznych socjalistów, z dbałości o dobro indywiduów dokonując ich duchowej anihilacji. „Skoro indywiduum poza społeczeństwem jest tworem abstrakcyjnym, to nie mniejszą abstrakcją jest społeczeństwo bez indywiduów”<sup>357</sup>.

Z kolei Wallace w *Lectures and Essays on Natural Theology* przypisywał wspólnotom charakter niemalże sakralny. Tylko dzięki przynależności do nich zyskujemy szansę na jedność z Absolutem. Pozwalają one panować nad przyrodą zagrażającą naszemu zewnętrznemu bytowi, a także nad naszą własną, zwierzęcą naturą pod postacią popędów<sup>358</sup>, umożliwiając zatem zarówno byt fizyczny, jak i rozwój duchowy. Realizacja tych dwu celów stanowi jedyne kryterium oceny poszczególnych *modi vivendi* i ładów instytucjonalnych. W eseju *On Human Rights* Wallace ściśle podążał ścieżką argumentacji Greena<sup>359</sup>, stwierdzając, że tylko wkład w realizację dobra wspólnego daje podstawę do przypisania indywiduom osobowości moralnej i prawnej. Ludziom z samej ich natury nie przysługują żadne prawa. Można pozyskać je jedynie w życiu zbiorowym, a i to dopiero po wykazaniu własnej użyteczności dla dobra wspólnego<sup>360</sup>. To wspólnota jest ostatecznym arbitrem w kwestii ładu wewnętrznego.

---

<sup>356</sup> Idem, *Critical Philosophy of Kant*, Vol. 2, J. Maclehose & Sons, Glasgow 1889, s. 399.

<sup>357</sup> H. Haldar, *Neo-hegelianism*, s. 104.

<sup>358</sup> W. Wallace, *Lectures and Essays on Natural Theology and Ethics*, ed. E. Caird, Clarendon Press, Oxford 1898, s. 200–202.

<sup>359</sup> H. Haldar, *Neo-hegelianism*, s. 180; por. W. Wallace, *Lectures and Essays on Natural Theology and Ethics*, s. 213–254.

<sup>360</sup> W. Wallace, *Lectures and Essays on Natural Theology and Ethics*, s. 258.

go i praw jej członków, to ona wyznacza im funkcje i obowiązki<sup>361</sup>, „państwo – pisał Wallace – jest śmiertelnym bogiem”<sup>362</sup>.

### Wyznaczniki liberalnego komunitaryzmu idealistów\*

W poprzednich podrozdziałach przytoczyliśmy tezy i argumentacje badaczy przypisujących idealizmowi brytyjskiemu charakter liberalno-komunitarystyczny. Zaprezentowaliśmy także elementarne składniki idealistycznej teorii prawa, na bazie których można pokusić się o ekstrakcję fundamentalnych cech filozofii politycznej właściwej owej tradycji, a które, złączone w całość, współtworzą filozofię idącą w poprzek utrwalonych podziałów teoretycznych (szczególnie jej dwóch współczesnych paradygmatów: wolnościowego i wspólnotowego). Za takowe cechy należy uznać: 1) teleologizm heglowsko-arystotelesowski, 2) metafizyczne ugruntowanie polityki, 3) kontekstualizm etyczno-polityczny, 4) wahanie między relatywizmem a uniwersalizmem, 5) krytykę koncepcji wolności negatywnej, apologię wolności jako pozytywnego, zorientowanego na konkretny cel samostanowienia oraz 6) indywidualizm. Przyjrzyjmy się każdemu z nich z osobna.

#### Teleologizm

Idealiści przyjmowali, że, używając terminologii MacIntyre’a, niektóre pojęcia, wśród nich pojęcie człowieka, mają charakter funkcjonalny. A zatem tak jak definicja zegarka pokrywa się treściowo z definicją dobrego zegarka, tak też człowieczeństwo trzeba definiować poprzez wskazanie ideału człowieka dobrego. Ten zaś jest dale-

---

\* Część tego podrozdziału została opublikowana jako *Between Individual and Community: On the Uniqueness of the British Idealists' Vision of Politics*, „Colingwood and British Idealism Studies” 2011, Vol. 17, No. 1, s. 63–89.

<sup>361</sup> W. Wallace, *Lectures and Essays on Natural Theology and Ethics*, s. 303–305.

<sup>362</sup> Ibidem, s. 263.

ce różny od wszystkich niedoskonałych stanów rozwoju osobowości ludzkiej. Bosanquet oddał tę samą myśl następująco:

Najzwyczajniejsza koncepcja wzrostu zakłada stan dojrzałości, zaś termin „natura” w grece i łacinie, podobnie jak w języku angielskim, wskazuje nie tylko na to, jako CO się rodzi, lecz także DO CZEGO się rodzi, naszą prawdziwą, rzeczywistą, pełną naturę. Dlatego wielcy myśliciele wszystkich epok skłaniali się ku czemuś przypominającemu koncepcję Arystotelesa [...] specyficzna naturalność tego, co prymitywne i proste to tylko złuda powodowana trudnością dostrzeżenia pełniejszej indywidualności, która realizuje się na późniejszych i bardziej skomplikowanych etapach życia<sup>363</sup>.

Nie inaczej odnosili się do tej kwestii Green i Bradley. Pierwszy w *Lectures on The Principles* przepowiedział porażkę liberalnych prób odkrycia istoty człowieczeństwa z hipotetycznego jego początku, stanu natury, zaznaczając, że cel ludzkiej egzystencji nie kryje się u jej zarania, ale u kresu. Jest on założony w każdym dezyderacie moralnym. Fundament moralności zawsze stanowi bowiem rozróżnienie na „to, co jest” i „to, co być powinno”<sup>364</sup>. Tezę tę powtarza za Greenem Bradley: „moralność zakłada istnienie celu samego w sobie”<sup>365</sup>, którego realizację nakazuje wewnętrzny imperatyw. Idealiści nie szczędzili słów uznania dla koncepcji Arystotelesa i Hegla. To ich pisma dały przecież najlepszy wykład celu ludzkiej egzystencji i roli wspólnoty w jego realizacji. Green, uznawany za pierwszego dziewiętnastowiecznego myśliciela brytyjskiego rewitalizującego na Wyspach myśl antyczną<sup>366</sup>, oraz Bosanquet, w tym względzie jego wierny uczeń, przypisywali Platonowi i Arystotelesowi zasługę sformułowania pierwszej „prawdziwej teorii praw”<sup>367</sup>, zakładającej celowy roz-

<sup>363</sup> B. Bosanquet, *The Philosophical Theory*, s. 122–123.

<sup>364</sup> T. H. Green, *Prolegomena to Ethics*, s. 90 (§ 85).

<sup>365</sup> F. H. Bradley, *Ethical Studies*, s. 65.

<sup>366</sup> B. Pfannenstill, *Bernard Bosanquet's*, s. 107.

<sup>367</sup> T. H. Green, *Lectures on the Principles*, s. 36 (§ 39).



wój państwa niczym organizmu<sup>368</sup>, której Hegel był tylko nowożytnym kontynuatorem<sup>369</sup>. Autor *Lectures on the Principles* za *dictum* oddające fundamentalną ideę Arystotelesa uznał τὸ τί ἦν εἶναι, przełożone przez niego na jako: *what a thing has in it to become*<sup>370</sup>. Nie γένεσις, ale οὐσία definiuje istotę człowieczeństwa<sup>371</sup>. Również za Platonem i Arystotelesem przyjmowali filozofowie brytyjscy za cel rozwoju ludzkiej natury doskonałość charakteru, pełną aktualizację możliwości<sup>372</sup>. Widać tu oczywiste podobieństwo ze współczesnym, neoarystotelesowskim teleologizmem MacIntyre'a oraz sprzeczność z deontologicznymi koncepcjami neokantystów, jak Rawls, czy liberałów proceduralnych pokroju Ackermana.

### Metafizyczne ugruntowanie polityki

Nieobecność brytyjskiej myśli idealistycznej we współczesnych opracowaniach myśli liberalnej częstokroć stanowi pokłosie właśnie tej cechy pism jej przedstawicieli. Choć ostatnie dziesięciolecia przyniosły rehabilitację metafizyki Hegla, w której rzadko już upatruje się dziś intelektualnej podpory pruskiej monarchii, zaś częściej wysuwa się tezy o jej częściowym, a niekiedy nawet całkowicie liberalnym<sup>373</sup> charakterze, wciąż przeważa pogląd, że już nawet samo ugruntowanie teorii na metafizycznym fundamencie daje asumpt do

<sup>368</sup> B. Bosanquet, *The Philosophical Theory*, s. 5–7, 30–31, 123, 274; por. B. Pfannes-till, *Bernard Bosanquet's Philosophy*, s. 42–45; A. P. Leland, *The Educational Theory and Practice of T. H. Green*, Columbia University, New York 1911, s. 38, 43.

<sup>369</sup> T. H. Green, *On the Different Senses*, s. 231 (§ 4).

<sup>370</sup> F. H. Harris, *The Neo-Idealist Political*, s. 23. Frederick Philip Harris mylił się jednak, przypisując ów cytat *Polityce* Arystotelesa. Greenowski zwrot *what a thing has in it to become* (T. H. Green, *Prolegomena to Ethics*, s. 180, § 172, 268, § 248, 391, § 352), częstokroć pojawiający się w nieco innej, niż ta przytoczona przez Harrisa, postaci – *what it has in it in itself to become / which it has in it in itself to become* (ibidem, s. 197, § 187; T. H. Green, *On the Different Senses*, s. 241, § 18, 243, § 20; idem, *Lectures on the Principles*, s. 118, § 151) – zawsze występuje bez jakiegokolwiek odniesienia do konkretnych pism Stagiryty.

<sup>371</sup> W. H. Fairbrother, *The Philosophy of Thomas Hill Green*, Methuen & Co., London 1900, s. 16–17.

<sup>372</sup> Ibidem, s. 80–82, 119–120.

<sup>373</sup> M. N. Jakubowski, *Nieliberalny liberalizm Hegla*, s. 134.

skreślenia jej z listy koncepcji liberalnych. Metafizyczne teorie państwa i polityki, z których ostatnią (przynajmniej zdaniem Petera LaSletta) próbę na pograniczu myśli liberalnej podjął u początku dwudziestego wieku Bosanquet, a które znalazły później swe kontynuacje choćby w wizjach zgody powszechnej „wczesnego” Rawlsa i Habermasa, poniosły ostateczną porażkę w obliczu ofensywy komunitaryzmu i ontologicznie agnostycznego liberalizmu postmodernistycznego. Green, a za nim także Bradley i Bosanquet, wiązali swe tezy etyczno-polityczne z efektami rozstrzygnięć epistemologicznych i ontologicznych. Ostateczna wizja funkcji państwa oraz obowiązków obywatelstwa zależy, wedle tych myślicieli, od charakteru Absolutu. To właśnie ten filozoficzny konstrukt, przez niektórych idealistów (m.in. Greena, Josiah Royce’a, Cairda) utożsamiany z chrześcijańskim Bogiem<sup>374</sup>, ma decydujący wpływ na kierunek i tempo rozwoju rzeczywistości, jaką znamy. Nie trzeba dodawać, że podobne, *quasi*-teologiczne ujęcie polityki jest obce współczesnym liberałom, nie bardziej zresztą niż większości komunitarystów, z których jedynie „późny” MacIntyre, zdecydowanie optujący za tradycją tomistycznego arystotelizmu, uznaje uniwersalną doniosłość wartości chrześcijańskich przeciw relatywistycznym odczytaniom etycznej i politycznej myśli Arystotelesa. O dziwo, swego drugiego wielkiego kontynuatora w projekcie metafizycznego ugruntowania polityki znaleźli tu idealisci we „wczesnym” Rawlsie. O podobieństwie ich myśli przesądza niejedno. Przede wszystkim, podobnie jak neohegliści, łączył Rawls esencjalizm z liberalizmem, ostateczne jego ugruntowanie znajdując w tezach o esencji człowieczeństwa objawiającej się pod postacią praw psychologicznych właściwych indywidualom w sytuacji pierwotnej<sup>375</sup>. Stąd też, podobnie do Greena, Rawls uznawał za ustawodawstwo zgodne z *jus naturae* takie, które realizuje nakazy płynące z natury ludzkiej. Także jego praktyczne implikacje pod postacią akceptacji demokracji socjalliberalnej zbliżają *Teorię*

<sup>374</sup> T. S. Sprigge, *The God of Metaphysics and Religious Doctrines of Spinoza, Hegel, Kierkegaard, T. H. Green, Bernard Bosanquet, Josiah Royce, A. N. Whitehead, Charles Hartshorne, and Concluding with a Defense of Pantheistic Idealism*, Oxford University Press, Oxford 2006, s. 223–225.

<sup>375</sup> J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 208–210, 216–220, 230–232, 604–616.

*sprawiedliwości* do prac Greena (one bowiem spośród omawianych tu idealistów w największym stopniu przepełnione są duchem liberalnego interwencjonizmu).

Różni natomiast idealistów i Rawlsa sam charakter owej metafizyki. W przypadku autora *Teorii sprawiedliwości* przybierała ona postać ściśle kantowską, wspierając się na etycznym aprioryzmie i uniwersalizmie, zakładając istnienie autonomicznych jaźni odnajdujących swą wolność w niezależności od czynników heteronomicznych i posłuszeństwie rozumnym prawom moralnym. Myśliciele brytyjscy zaś, za Heglem, odrzucali ten paradygmat na rzecz uznania ścisłego związku indywiduów z czynnikami heteronomicznymi, przede wszystkim z dziedzictwem ich wspólnot i aktualnym kontekstem egzystencjalnym.

### **Kontekstualizm etyczno-polityczny**

To cecha bodaj najbardziej zbliżająca idealistów do komunitaryzmu, zazwyczaj relatywizującego normy etyczno-prawne do tradycji konkretnych wspólnot. W tym aspekcie już nie tyle Green, ile Bradley i Bosanquet z ich koncepcją „mojego miejsca i jego obowiązków” najbardziej przypominają neoarystotelizm MacIntyre’owskiego *Dziedzictwa cnoty*. Zarówno bowiem wedle myślicieli brytyjskich, jak i MacIntyre’a, cnota leży w umiejętnym wywiązywaniu się z obowiązków nakładanych przez wspólnotę. Tutaj też idealistyczny sprzeciw wobec apriorycznej, formalistycznej filozofii Kanta z jednej strony, zaś abstrakcjonizmu i indywidualizmu metodologicznego kontraktualistów z drugiej, wyprzedza krytykę koncepcji jaźni nieuwarunkowanej Sandela, „tezę społeczną” i diagnozę dialogicznego charakteru ludzkiej egzystencji Taylora oraz wizję „sfer sprawiedliwości” Walzera. Jednostki żyjące poza układem społecznym lub co najmniej potrafiące, choćby nawet tylko teoretycznie (jak zakładała to Rawlowska *Teoria sprawiedliwości*), zdystansować się wobec całego dziedziczonego w procesach socjalizacji dorobku kulturowego wspólnoty, abstrahować od swych przeszłych doświadczeń oraz zajmowanej pozycji społecznej, to filozoficzne fikcje, praktycznie tyle bezużyteczne, co niebezpieczne. A skoro tak, to również i uniwer-

salne systemy polityczno-prawne, mające konsekwentnie realizować nakazy płynące z tychże konstrukcji etycznych, są naznaczone tymi samymi wadami. Należy je odrzucić na rzecz kontekstualizmu etyczno-politycznego, przekonania, zgodnie z którym standardy moralności obowiązujące w danej wspólnocie powinny stanowić naczelną źródło wzorców postępowania jej członków. Życ dobrze oznacza przyczyniać się do dobrobytu wspólnoty, być dobrym człowiekiem znaczy być dobrym obywatelem, sąsiadem, mężem, rodzicem. Nie ma człowieczeństwa poza funkcjami społecznymi, a więc również standardów ocen etycznych poza wspólnotowym systemem wartości.

Z zagadnieniem tym są bezpośrednio związane: problem uznania jako fundamentu świata społecznego oraz kluczowa rola woli powszechnej w kreowaniu systemu normatywnego wspólnoty. Idealisci, antycypując stanowisko Taylora, uznawali, że świat społeczny ma charakter dialogiczny, a zatem stanowi efekt zgody indywidualów, zaś jego przemiany są ograniczone zasobem językowym wspólnoty, „horyzontami znaczeniowymi”. Utrzymywali oni, że skryta w sferze irracjonalnych „lęków i nadziei” czy też co prawda logicznego, ale nieuświadomionego przez jednostki „systemu idei”, wola powszechna wyznacza granice możliwych sposobów samookreślenia. Analogie nasuwają się szczególnie między myślą Taylora i Bosanqueta. Czymże innym jak nie „horyzontem znaczeniowym” jest ów „system idei”, wyznaczający m.in. zakres ról społecznych, ale przede wszystkim odpowiedzialny za znaczenie pojęć fundamentalnych dla egzystencji wspólnoty? Obywatelstwo, ojcostwo, braterstwo, wolność, równość – sens tych słów w pełni zależy od złożoności i rozkładu elementarnych idei woli powszechnej. Zależy od niej również samorozumienie obywateli, skoro ci definiują się nade wszystko przez swe role społeczne. Widać tu wyraźną różnicę względem *Teorii sprawiedliwości*, ale za to podobieństwo z koncepcją liberalizmu politycznego „późnego” Rawlsa. W miejsce wcześniejszego uniwersalizmu dwóch zasad sprawiedliwości, w swych późniejszych pracach<sup>376</sup>, a zwłaszcza

---

<sup>376</sup> Idem, *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, „Philosophy and Public Affairs” 1985, Vol. 14, No. 3, s. 223–251.

cza w *Liberalizmie politycznym*<sup>377</sup>, autor ten opowiadał się za uznaniem nieredukowalnej złożoności współczesnych państw demokratycznych, a w konsekwencji również za wytworzeniem przestrzeni publicznej, w ramach której partykularne systemy etyczne i światopoglądowe mogłyby koegzystować w oparciu o „częściowy konsensus” co do fundamentalnych reguł współżycia. Nie przedkłada tu już zatem uniwersalnych rozstrzygnięć etycznych, ale bierze za punkt wyjścia fakt różnorodności społeczeństw. Stąd proponowane tu etyka i polityka są etyką i polityką koegzystencji, konsensu przedmiotowo ograniczonego do warunków współżycia, nie zaś uniwersalnego, jedynego akceptowalnego przez racjonalne indywidua<sup>378</sup>. Podobieństwo w myślą idealistyczną kryje się tu w akceptacji nieuniknionej wielości etosów oraz porzuceniu prób przekształcenia przestrzeni publicznej zgodnie z nakazami implikowanymi przez uniwersalne zasady sprawiedliwości.

### Między relatywizmem a uniwersalizmem

Mimo że idealisci tak zdecydowanie opowiadali się przeciw formalistycznemu uniwersalizmowi kantyzmu oraz rzekomo dowiedzionym w eksperymentach myślowych koncepcjom kontraktualistycznym, nie popadli przez to w relatywizm. Odrzucili zarówno liberalny język uniwersalnych praw człowieka, jak i protagorejski homomensuryzm. Choć więc narazili się na te same zarzuty, które później wyśtosowywano pod adresem komunitarystów, a mianowicie uzależnienia istoty moralności od kontyngencji egzystencji wspólnotowej, wyszli z nich obronną ręką dzięki wspomnianemu już metafizycznemu ugruntowaniu polityki. Doskonale obrazuje tę sytuację sprzeciw Bradleya wobec relatywistycznych implikacji koncepcji „mojego miejsca” rodzący potrzebę uznania ponadspołecznego wyznacznika postępowania. W efekcie autor *Ethical Studies* wysunął tezę o istnieniu ideałów doskonałości społecznej i pozaspołecznej, umożliwiającą

---

<sup>377</sup> Idem, *Liberalizm polityczny*, tłum. Cz. Porębski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.

<sup>378</sup> Por. J. Grygieńć, *Liberalna wizja polityki*.

cą uniknięcie nie tylko zarzutu relatywizmu, ale też statycznego charakteru myśli idealistycznej. Tylko z pomocą tychże ideałów można wytłumaczyć fakt dokonywania się zmian społecznych oraz krytyki raz ustalonych norm postępowania. Z podobną sytuacją ma do czynienia czytelnik pism Bosanqueta i Greena. Obydwaj zdradzali swe uniwersalistyczne inklinacje m.in. uznaniem możliwości i zasadności podważania legitymacji *status quo* przez obywateli. Czyż każda krytyka nie zakłada istnienia ideałów, w imię których się jej dokonuje, obcych dotychczasowej praktyce społeczno-politycznej? Nie muszą być one ponadczasowe, skoro istnienie takowych ideałści odrzucali. Ich postać i znaczenie zmieniają się wraz z kontekstem kulturowym i historycznym. W pismach Bosanqueta owe ideały, torujące sobie w woli powszechnej drogę do statusu „idei dominującej”, podlegały bezustannym przeformułowaniom. Sama wolność, dawał przykład Green, nie dość, że wraz z rozwojem moralności jednostek jest przypisywana w równym stopniu coraz szerszym kręgom społecznym, rozszerzając w ten sposób swój zakres podmiotowy, to zmienia również swą treść, coraz inne akty utożsamiając z czynami wolnymi. Widać tu zwłaszcza ewolucję od idei wolności negatywnej do pozytywnej. Indywidua, nie poprzestawszy na zagwarantowaniu pobratymcom równej swobody działań, stopniowo zabiegają o zapewnienie im „wolności prawdziwej”, tożsamej z rozwojem etycznym. Podobnie też i równość, z ideału gwarantującego takie samo traktowanie przez prawo, rozwija się w ideę równości szans, zakładając redystrybucję umożliwiającą każdemu realizację „życia doskonałego”.

Zmienność egzystencji powodowana zależnością od czynników heteronomicznych nie podważa jednak tezy o jednakim jej celu – doskonałości moralnej. Stąd też nieuchronność idealistycznego balansowania między uznaniem moralnego autorytetu wspólnoty, zmiennego i niedoskonałego, a zawieraniem własnemu sumieniu, wyrażającemu rzekomo nakazy moralności ponadspołecznej (acz zawsze grożącemu popadnięciem w subiektywizm). Ten właśnie czynnik, wahania między uniwersalizmem a relatywizmem etycznym, nie będąc jednoznacznie ani ściśle liberalny, ani komunitarystyczny, jest obecny w obydwu tych tradycjach. W pierwszej wyraża się

na przykład w napięciu między sprzeciwem wobec metafizycznego ugruntowania polityki a jednoczesną obroną koncepcji uniwersalnych praw człowieka (m.in. kwestia „wartości gatunkowych” i praw człowieka u Graya<sup>379</sup>, Richarda Rorty’ego sprzeciw wobec zadawania bólu i upokorzenia<sup>380</sup>). U przedstawicieli komunitaryzmu podobne napięcie pojawia się w myśli MacIntyre’a (zderzenie antycznego kontekstualizmu z chrześcijańskim uniwersalizmem<sup>381</sup>), Taylora (uznanie kulturowego charakteru moralności kłóci się tu z wizją uniwersalnego minimum moralnego<sup>382</sup>) czy też, co mniej oczywiste w obliczu relatywistycznych odczytań twórczości tego myśliciela, Walzera (zderzenie diagnozy społecznych źródeł systemów wartości z tezą o istnieniu uniwersalnych praw człowieka<sup>383</sup>).

### Krytyka koncepcji wolności negatywnej

W przypadku problemu wolności najbardziej uwidacznia się zbieżność myśli idealistycznej i komunitarystycznej. Choć bowiem również tradycja liberalna dawała w swej historii dowody żywotności ideału wolności jako pozytywnego samookreślenia<sup>384</sup>, to jednak w dalszym ciągu prymat wiodła tu wolność pojmowana jako niezawisłość od innych. Nawet koncepcja Rawlsa, socjalliberalna i interwencyonistyczna w swym wymiarze praktycznym, kładła w pierwszej zasadzie sprawiedliwości – „każda osoba ma mieć równe prawo do jak najszerzego całościowego systemu równych podstawowych wol-

<sup>379</sup> J. Gray, *Dwie twarze liberalizmu*, s. 17–18, 37–38.

<sup>380</sup> R. Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność*, tłum. W. J. Popowski, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1996, s. 132–134; por. A. Szahaj, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty’ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2002, s. 108–112.

<sup>381</sup> Zob. A. Chmielewski, *Filozofia moralności Alasdaira*, s. XLII–LV; A. Gawkowska, *Biorąc wspólnotę poważnie?*, s. 141–147.

<sup>382</sup> Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, s. 12–14; zob. A. Laitinen, *Strong Evaluations without Moral Sources. On Charles Taylor’s Philosophical Anthropology and Ethics*, Walter de Gruyter, Berlin–New York 2008, s. 218–257.

<sup>383</sup> M. Walzer, *O tolerancji*, tłum. T. Baszniak, PIW, Warszawa 1999, s. 16; por. A. Gawkowska, *Biorąc wspólnotę poważnie?*, s. 74.

<sup>384</sup> Zob. podrozdział *Liberalny komunitaryzm*.

ności, dającego się pogodzić z podobnym systemem dla wszystkich” – nacisk na wolność samookreślenia, wedle zamierzeń jej autora nie narzucając jednostkom wizji dobrego życia, ale dopuszczając pluralizm odmiennych planów życiowych. Podobnie też Habermas, kolejny oskarżany o *quasi*-metafizyczny uniwersalizm<sup>385</sup> swych koncepcji myśliciel liberalny, w pracy *Faktyczność i obowiązywanie* akcentował wielość perspektyw etycznych i światopoglądowych<sup>386</sup>. Nieuniknione skażenie każdego dyskursu praktycznego partykularyzmami skłoniło Habermasa do porzucenia nadziei na racjonalne, aprioryczne ufundowanie etyki i polityki. Uniwersalna pragmatyka mowy oraz wytworzenie „idealnej sytuacji komunikacyjnej”, gdzie jest założona możliwość zdystansowania się uczestników dyskursu wobec ideologii i doświadczeń „systematycznie zakłócających” porozumienie, forsowane przez tego autora jeszcze w *Teorii działania komunikacyjnego*<sup>387</sup>, abdykują tu na rzecz tezy o niemożliwości przezwyciężenia faktycznych ograniczeń indywiduów, a tym samym i osiągnięcia pełnego konsensu w kwestiach etyczno-politycznych<sup>388</sup>.

Myśl idealizmu brytyjskiego idzie pod prąd liberalnej teorii wolności. Jego przedstawiciele zdecydowanie opowiadali się za wolnością „pozytywną”, „prawdziwą”, „polityczną”, jej ideału upatrując nie w samowoli, ale w konkretnym rodzaju samookreślenia etycznego. Wolny nie jest ten, kto może czynić wszystko z własną osobą i dobytkiem. Tym mianem można określić jedynie człowieka czyniącego to, co warte jest czynienia, tego, który nie zaprzepaszcza samowolnymi działaniami szans na dalszą samorealizację. Zresztą sama „wolność od” wszelkiej zależności jest zwykłą fikcją. Implikuje ona przecież koncepcję podmiotu kartezjańskiego, zdolnego zdystansować się wobec przeszłego doświadczenia, zwątpić we wszystko, zachowując przy tym własną tożsamość. Nie można, twierdzą idealisci,

<sup>385</sup> Zob. np. A. Vincent, *The Nature of Political*, s. 213.

<sup>386</sup> J. Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, tłum. R. Marszałek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005.

<sup>387</sup> Idem, *Teoria działania komunikacyjnego*, tłum. M.J. Siemek, t. 1–2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.

<sup>388</sup> Por. A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota?*, s. 101.



„wziąć w nawias” przeszłych doświadczeń, osiągnąć postkonwencjonalnego poziomu rozwoju moralnego (co zakładał choćby Habermas<sup>389</sup>) cechującego się możliwością chłodnej, bezstronnej oceny moralności, w szacunku dla której zostaliśmy wychowani. Nie sposób uciec przed społeczną determinacją, wyzwalając się całkowicie spod wpływu innych. Także Kantowską jaźń transcendentálną, odkrywającą apriorycznie ugruntowane nakazy etyczne, zgodnie określali idealiści brytyjscy fikcją nieznajdującą odpowiednika w rzeczywistości.

Można doszukać się tu zbieżności między idealistami i komunitarystami, szczególnie zaś Taylorem. W eseju *What's Wrong with Negative Liberty?*<sup>390</sup> wyróżnił on dwa możliwe ujęcia wolności: rozumianej jako „pojęcie realizacji” (*exercise-concept*) i „pojęcie szansy” (*opportunity-concept*)<sup>391</sup>. Pierwsze z nich odpowiada Berlinowskiej „wolności do”, definiując ją jako korzystanie z możliwości rozwoju własnej osobowości. Drugie pokrywa się znaczeniowo z „wolnością od”, jedyne jej wyznacznika upatrując w absolutnej samowoli. Jednakże, zaznaczał Taylor, ścisły rozdział obydwu tych koncepcji jest niewłaściwy, skoro ta rzekomo wyłącznie negatywna może zakładać pozytywną, zaś pozytywna – negatywną. Wolność „szansy” nie musi być tożsama z niezależnością od innych. Może przecież oznaczać swobodę w obliczu własnych ograniczeń, wymagając w ten sposób wzmożonej pracy nad sobą, wspierając się na pozytywnym ideale osobowości pozbawionej wszelkich ułomności. Podobnie, jeśli „wolność do” nie ma być jednoznaczna z bezgranicznym oddaniem we władanie osób bardziej światłych (na przykład w kwestiach natury ludzkiej czy właściwych kierunków samorealizacji), a nie musi być

---

<sup>389</sup> Zob. idem, *Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej. Wprowadzenie*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, s. 93–95, 199–203.

<sup>390</sup> Ch. Taylor, *What's Wrong with Negative Liberty?*, w: *Contemporary Political Philosophy. An Anthology*, eds. R. E. Goodin, Ph. Pettit, Blackwell Publisher, Cambridge 1997, s. 418–428; korzystam tu z tłumaczenia owych terminów autorstwa Marcina Poręby w: Ch. Kukathas, *Wolność*, tłum. M. Poręba, w: *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, eds. R. E. Goodin, F. Pettit, Książka i Wiedza, Warszawa 2002, s. 685.

<sup>391</sup> Ch. Taylor, *What's Wrong with Negative Liberty?*, s. 419.

tak rozumiana, wówczas powinna wspierać się na koncepcji „szansy” jako fundamencie samodzielnych poszukiwań swego *telos*. Jednakże z tych dwu ujęć wolności tylko jedno nie naraża się na zarzut sprzeczności performatywnej. Pierwsze z nich, negatywne (właściwie choćby myśli Hobbesa i Benthama), nie daje się utrzymać jako samodzielny konstrukt teoretyczny<sup>392</sup>: „nie sposób bronić poglądu na wolność, który nie zakłada pośród koniecznych warunków wolności pewnej jakościowej dyskryminacji motywów”<sup>393</sup>. A skoro zwolennicy wolności jako „pojęcia szansy” każdy akt wpływania na decyzje jednostki rozpatrują w kategoriach zniewolenia, wszelka dyskryminacja motywów będzie dla nich oznaczała ingerencję w samowolę. Rozumując w ten sposób, są jednak w błędzie. Nie wszystkie szanse, twierdzi Taylor, są tyle samo warte<sup>394</sup>. Są przecież pragnienia, z których możemy zrezygnować, zachowując własną tożsamość, a więc akcydentalne względem naszego bycia sobą, ale są też i te, których realizacja stanowi warunek konieczny „zachowania siebie”. Gdy oba te typy pożądań wchodzą ze sobą w konflikt i trzeba dokonać spośród nich wyboru, utrzymywanie, że każda z opcji jest równoważnościowa, jest błędne. Jeśli poświęcam małżeństwo dla przyjemności spotykania się z kolegami w pubie, to poświęcam pragnienie konstytutywne dla mej osobowości – związek z osobą bardzo mi bliską – na rzecz tego zupełnie nieistotnego z perspektywy całokształtu mojej tożsamości. Utrzymywanie, że obydwa są tyle samo warte, a więc, że realizując każde z nich, jestem tak samo wolny, jest zwykłym nonsensem<sup>395</sup>. Jeśli dokonuję wyboru błahej skłonności, narażając tym samym całą konstrukcję własnej tożsamości, znaczy to, że dokonuję nieumiejętnego rozumowania praktycznego. Stąd, jeśli definiuje się wolność przez niezawisłość, nie powinno się odnosić jej wyłącznie do zależności od innych osób, ale również od własnych wad wymuszających nierozsądne wybory. Trzeba więc przededefiniować pojęcie wolności, upatrywać w nim „nieobecności wewnętrznych lub zewnętrznych przeszkód na drodze do tego, czego naprawdę czy

---

<sup>392</sup> Ibidem, s. 420.

<sup>393</sup> Ibidem, s. 421–422.

<sup>394</sup> Ibidem, s. 423.

<sup>395</sup> Ibidem, s. 423–424.

też autentycznie chcę”<sup>396</sup>, albowiem „człowiek zakuty w wewnętrzne kajdany nie jest wolny”<sup>397</sup>.

Rozumowanie Taylora w wielu punktach pokrywa się z idealistycznym. Po pierwsze, także myśliciele brytyjscy dostrzegali zależność łączącą owe dwie koncepcje wolności: negatywną i pozytywną. Green stwierdzał, że wolność pozytywna zakłada negatywną, skoro samorealizacja wymaga możliwości nieskrępowanego wyboru, zaś negatywna pozytywną, aby mieć jakikolwiek sens. Sama w sobie samowola jest tak samo nieuzasadniona, jak przymus stosowany wobec indywiduów w imię ich rzekomego dobra, którego jeszcze nie pojmują<sup>398</sup>. Dlatego też osoba definiująca wolność przez samowolę musi zakładać cel, którego osiągnięciu ma ona służyć. Temu, co w pismach Greena jest zawarte jedynie *implicite*, Bosanquet nadał jednoznaczne sformułowanie: „To, co rzekomo jedynie negatywne, ma swe korzenie i czerpie swój sens z pozytywnego”<sup>399</sup>. Każda koncepcja wolności bazuje na poglądzie na naturę ludzką, którą zamierza w stosowny tylko sobie sposób realizować. Stąd też prawdziwy spór na temat natury wolności nie dotyczy zakresu działań, ale raczej definicji działania prawdziwie autentycznego.

## Indywidualizm

Pomimo nagromadzonych w literaturze przedmiotu zarzutów wobec idealistów, głoszących rzekomy kolektywizm ich teorii, gotowość złożenia wolności indywiduów na ołtarzu abstrakcyjnej lub, co gorsza, jedynej samoistnej ontologicznie całości – wspólnoty, ostatnie lata zaowocowały szeregiem głosów za uznaniem indywidualizmu ich myśli. Choć częstokroć wypowiadający je badacze nie doceniali w swych analizach konserwatywnych elementów dzieł Greena, Bradleya i Bosanqueta, bez wątplenia słusznie wskazywali na ich indywidualizm. Nie jest to jednak indywidualizm podobny do tego,

---

<sup>396</sup> Ibidem, s. 424.

<sup>397</sup> Ibidem, s. 427.

<sup>398</sup> Zob. J. Grygieńć, *Thomas Hill Green*, s. 97–98.

<sup>399</sup> Ibidem, s. 127.

który dotychczas był kojarzony z perspektywą wolnościową<sup>400</sup>. Tamten, opierając się na jednoznacznym rozróżnieniu sfery prywatnej od publicznej, jedynie w pierwszej upatrywał możliwości ekspresji własnego Ja. Wedle tej wykładni, zaprezentowanej najpełniej w pismach przedstawicieli „teorii pierwszego rzutu oka”, wszelka ingerencja instytucji życia publicznego w decyzje obywateli narusza granice ich swobody ekspresji, a zatem też i indywidualizm. Jednakże, jak wskazywał Bosanquet, jest to podejście skutkujące paradoksem politycznego zobowiązania. „Potrzebujemy nowego indywidualizmu, ożywianego uczestnictwem w grupie. Członek państwa nie będzie częścią tłumu [...], ale jednostką pełną, [...] objawiającą się i realizującą w systemie takich grup”<sup>401</sup>.

Różnica między tym, co prywatne, a tym, co publiczne, nie jest, wedle idealistów, aż tak kategoryczna. Nie sposób sztywno oddzielić mnie jako osoby prywatnej ode mnie jako obywatela. Czy w życiu prywatnym posługuję się innym zasobem pojęciowym niż w życiu publicznym, czy przyświecają mi tu inne ideały, nadzieje i wartości? Czy jako obywatel potrafię całkowicie zapomnieć o własnych potrzebach, zaś jako osoba prywatna o wspólnotcie, w której żyję na co dzień? Otóż nie – zgodnie twierdzili idealisci. „Teoria idealistyczna za punkt wyjścia obiera koncepcję obywatela PRAWORZĄDNEGO czy też, ujmując rzecz inaczej, jednostki obdarzonej duchem publicznym, nawet w sprawach »prywatnych«, rodzinnych, biznesowych i zawodowych działającej ze świadomością, że aktywność w tychże sferach pozwala skutecznie przysłużyć się realizacji »dobra wspólnego«”<sup>402</sup>. Dlatego też ani wolności, ani indywidualizmu nie można rozpatrywać w oderwaniu od całości społecznej. Nie polegają one

---

<sup>400</sup> Simhony i David Weinstein dla podkreślenia tej różnicy wykorzystują wspomniany już podział Saint-Cherona i Leroux na indywidualizm i indywidualność. Termin pierwszy autorzy ci odnoszą do egoistycznej wizji osobowości prezentowanej we współczesnej myśli liberalnej, drugi zaś do wizji Ja doskonalącego się moralnie dzięki aktom uznania i kooperacji z innymi (A. Simhony, D. Weinstein, *Introduction*, s. 16–17).

<sup>401</sup> B. Bosanquet, *Introduction to the Second Edition*, s. LVIII.

<sup>402</sup> A. R. F. Hoernlé, *Idealism as a Philosophy*, George H. Doran Company, New York 1927, s. 277.

bowiem na dystansie wobec instytucji życia publicznego, ale raczej na właściwym sposobie uczestnictwa w nich, nie są zagrożone przez pobratymców, lecz dopiero dzięki nim zyskują swój sens. Oryginalność, inwencja, nieprzeciętność, jeśli nie przyczyniają się do dobrobytu grupy osób, nigdy nie będą cnotą. Najzdolniejszy i najgenialniejszy ze złodziei, choć własna sprawność może napawać go dumą, nie może być nazwany naprawdę wolnym, zaś jego działalność uznana za przejaw indywidualizmu. Pod tym ostatnim pojęciem nie kryje się, wedle idealistów, apologia samowoli, ekspresji niczemu nie służącej lub szkodliwej dla innych oryginalności. Skoro o charakterze jednostki przesądzają odgrywane przez nią role społeczne, to jej indywidualizm musi zarówno wymagać wspólnoty z innymi, jak i ją zakładać. Związane z funkcjami społecznymi obowiązki nie ograniczają wolności, nie krępują indywidualizmu. Aby tak rzeczywiście było, ludzie musieliby posiadać zdolność zdystansowania się wobec własnej przeszłości i terażniejszych wpływów oraz poddania ich surowemu osądowi. I choć idealisci dopuszczali pewną dozę takiego krytycyzmu, to ich zdaniem granice osobowości, a zatem i oryginalności, wyznaczane są właśnie przez to, co społeczne. A skoro źródła indywidualizmu mają charakter społeczny, takie również muszą być jego cele.

Wolność gospodarowania własną osobą, a za nią także dowartościowanie oryginalności, zyskują w pismach idealistów co najmniej dwojakie uzasadnienie. Po pierwsze, aby wolność „prawdziwa” każdego z członków wspólnoty mogła być realizowana, potrzeba, aby mieli oni możliwość swobodnego wyboru dróg osiągnięcia spełnienia. Doskonałość moralna wymaga odpowiedzialności, tej zaś nie sposób osiągnąć bez znajomości konsekwencji własnych czynów. Po drugie, cel istnienia wspólnoty w pełni pokrywa się z celem indywidualu. Nie jest nim ani dominacja nad innymi społecznościami, ani zasobność materialna (będąca wyłącznie środkiem służącym osiągnięciu innych celów), ale przybliżanie obywateli do realizacji ich *telos* – doskonałości moralnej. Dlatego też absurdem jest twierdzenie, że podporządkowanie nakazom wspólnotowym to sprzeniewierzenie się własnej osobowości. Idealiści nie byli jednak zwolennikami zupełnego podporządkowania indywidualu nakazom płynącym ze

struktur wspólnotowych. Nonkonformizm stanowi warunek, z jednej strony, indywidualizmu, z drugiej zaś realizacji dobra wspólnego. Instytucje powinny dopuszczać krytycyzm, a nawet go promować. To jedyny sposób na trafną diagnozę i możliwe szybką eliminację nieprawidłowości życia publicznego stojących na drodze rozwoju organizmu społecznego.

## Podsumowanie

Myśl idealistyczna wykazuje zbieżność doktrynalną zarówno z liberalizmem, jak i komunitaryzmem. Z pierwszym łączy ją indywidualizm, uznanie zasadności społecznej krytyki instytucji wspólnotowych oraz doniosłości swobodnego poszukiwania dróg samorealizacji, zaś z dwudziestowieczną, neokantowską jej odmianą, także metafizyczne ugruntowanie polityki. Z kolei za komunitarystyczne elementy światopoglądu idealistycznego trzeba uznać: teleologizm, kontekstualizm oraz krytykę negatywnej koncepcji wolności i praw. Obydwie te tradycje przypominają idealizm swym zawieszeniem między uniwersalizmem i relatywizmem.

W rozdziale tym wymieniliśmy konstytutywne elementy postawy liberalno-komunitarystycznej: a) akceptację liberalnej demokracji jako właściwej płaszczyzny rozstrzygnięcia sporów etyczno-politycznych; b) sprzeciw wobec abstrakcyjnego uniwersalizmu oraz c) akceptację faktu różnorodności kulturowo-światopoglądowej. Wyróżnione powyżej cechy brytyjskiej myśli idealistycznej doskonale wpisują się w tak odmalowaną perspektywę liberalno-wspólnotową. Z elementem (a) jest kompatybilny indywidualizm, a także kontekstualizm idealizmu. Pierwszy zakłada wolność i prawo negatywne jako fundamenty hołubionej przez Greena, Bradleya i Bosanqueta wolności pozytywnej oraz dopuszcza, a nawet zaleca krytycyzm instytucji życia publicznego. Drugi, choć legitymuje rządy zarówno demokratyczne, jak i niedemokratyczne (jeśli tylko funkcjonują one w zgodzie z nakazami woli powszechnej), nakazuje akceptację zmian zachodzących w świadomości społecznej, zaś świat instytucji politycznych każe postrzegać jako odzwierciedlenie

woli powszechnej. Tak oto idealistyczna koncepcja *general will* może służyć za uzasadnienie monarchii absolutnej, konstytucyjnej oraz współczesnej liberalnej demokracji, u podstaw każdej z tych form rządu dopatrując się przyzwolenia poddanych. Element (b), sprzeciw wobec abstrakcyjnego uniwersalizmu, przybrał w myśli idealistycznej postać krytyki kantowskiej i kontraktualistycznej wizji natury ludzkiej, abstrahujących od rzeczywistych, środowiskowych i historycznych determinant rozwoju jednostek i wspólnot. Skutkowała ona opowiedzeniem się za holizmem metodologicznym oraz kontekstualizmem arystotelesowsko-heglowskim nakazującym rozpatrywać prawa etyczne i polityczne wyłącznie w świetle obyczajów konkretnych społeczeństw. Podobne są także źródła zbieżności myśli idealistycznej z ostatnim elementem liberalizmu komunitarystycznego, a mianowicie (c) akceptacją różnorodności kulturowo-światopoglądowej.

Pozostałe cechy idealizmu: teleologizm, metafizyczne ugruntowanie polityki oraz apologia wolności pozytywnej, sytuują przedstawicieli tejże tradycji pośród tych liberałów komunitarystycznych, którym nieobcy był (d) perfekcjonizm etyczny. Przypomnijmy, do grona tego zalicza się m.in. Locke'a, Condorceta, Bastiata, Constanta, Tocqueville'a, Milla, „nowych liberałów”, Actona, zaś ze współczesnych myślicieli: Galstona, Macedo, Shklar i Szahaja. Idealści brytyjscy, odrzucając polityczny uniwersalizm liberalizmu, nie zmierzali więc drogą pozytywistyczną, właściwą antytotitalarnemu liberalizmowi pierwszej połowy dwudziestego wieku. Krytykując filozofię Kanta, nie rezygnowali oni z wiary w istnienie niezmienniej natury ludzkiej, jej istoty upatrując w arystotelesowskiej tezie o człowieku jako *zoon politikon* i w twierdzeniu Stagiryty o doskonałości moralnej jako celu egzystencji. Choć zatem posiada ona wszelkie znamiona myśli indywidualistyczno-wspólnotowej, filozofia idealistyczna klóci się w tym punkcie z metafizycznie agnostycznymi liberalno-komunitarystycznymi teoriami „późnego” Rawlsa czy Graya.





## Zakończenie

Na koniec spróbujmy podsumować nasze rozważania, sformułować nasuwające się wnioski oraz wskazać kierunki, w jakich można by rozszerzyć analizy tytułowego zagadnienia. Prześledziliśmy kształtowanie się pojęcia woli powszechnej od jego wykładni *stricte* teologicznej, uwikłania w spory dotyczące Bożego planu zbawienia oraz praw rządzących światem, przez pojawianie się jego pierwszych inklinacji społecznych i politycznych w pismach Blaise'a Pascala, Nicolasa Malebranche'a, Monteskiusza, by w końcu poddać analizie niemalże całkiem upolitycznione znaczenie, jakie przybrało ono w pracach Denisa Diderota i Jeana Jacques'a Rousseau. Następnie zajmowała nas filozofia polityczna idealizmu brytyjskiego. Wyłożyliśmy jej główne tezy oraz koncepcje społeczne i polityczne. Zaprezentowaliśmy także krytykę, jaką wystosowali idealiści pod adresem koncepcji Rousseau, wreszcie wskazaliśmy jej modyfikacje dokonane w ich pismach. Nie ograniczyliśmy się przy tym wyłącznie do trzech głównych przedstawicieli brytyjskiej tradycji idealistycznej, ale także, w miarę możliwości, rozszerzaliśmy egzemplifikację idealistycznego *Weltanschauung* także na innych myślicieli, zarówno tych o afiliacjach idealistycznych, jak i tych powiązanych doktrynalnie z Nowym Liberalizmem. Na koniec zaprezentowaliśmy miejsce omawianej tu tradycji na tle współczesnych sporów między indywidualistyczną a wspólnotową perspektywą filozoficzno-polityczną. Zarysowaliśmy najważniejsze z punktu widzenia omawianej tu tematyki koncepcje komunitarystów oraz podjęliśmy się sformułowania definicji i egzemplifikacji stanowiska liberalizmu komunitarystycznego, które zostało następnie odniesione do myśli idealistycznej. Było ono przy tym rozumiane nie tyle jako współczesna doktryna polityczna, ile swoista postawa indywidualizmu uwspólnotowionego. Za-

prezentowaliśmy i pokrótce opisaliśmy zestaw cech, który naszym zdaniem dowodzi indywidualistyczno-wspólnotowych afiliacji idealistów, pozwalając upatrywać w nich jednych z pierwszych kodyfikatorów liberalnego komunitaryzmu.

Przejdźmy do prezentacji wniosków, jakie mogą nasuwać przeprowadzone tu rozważania. Czy postawione we Wstępie tezy zostały wystarczająco uzasadnione? Jedna z nich głosiła nieuchronność dwojakiego odczytywania Rousseau'wskiej koncepcji woli powszechnej. Uzasadnialiśmy ją, wyróżniając na podstawie fragmentów pism Rousseau dwa, równie uzasadnione, co niesprowadzalne do siebie sposoby odczytania *volonté générale*: polityczno-prawny i etyczny. Zostało wykazane, że obydwa implikują zupełnie inny typ wspólnoty. W pierwszym przypadku jest to społeczność polityczna, w której ideał woli powszechnej realizuje się w aktach głosowania obywateli, zaś swą najdoskonalszą inkarnację zyskuje w kształcie uchwalonego przez nich prawodawstwa. Jej członkowie to ludzie z krwi i kości, niewyzbyci troski o dobro własne, a nawet egoistyczni w stawianiu go ponad interesem wspólnym. W drugim przypadku, etycznej interpretacji woli powszechnej, mamy do czynienia z wizją wspólnoty, której członkowie są złączeni nierozzerwalnymi więzami natury emocjonalnej, gdzie każdy całkowicie poświęca się realizacji dobra wspólnego, nie umiając nawet rozróżnić między wspólnotową *volonté générale* a własną, egoistyczną *volonté particulière*. Jest to wizja społeczności apolitycznej, której idealni członkowie, świadomi swego udziału w pracy na rzecz dobrobytu całości, sumiennie wywiązują się ze swych obowiązków, nie pragnąc niczego poza dobrem wspólnego. Ja. I choć jest możliwe pogodzenie obu tych wizji – wspólnoty cnoty i wspólnoty obowiązku – uznając pierwszą za ideę regulatywną przyświecającą funkcjonowaniu drugiej lub też za kolejny, zapewne niemożliwy do osiągnięcia, etap jej funkcjonowania, to wskazanej dwuznaczności interpretacji woli powszechnej nie sposób wyeliminować, nie dopuszczając się jednocześnie zbytniego uproszczenia filozofii politycznej Rousseau.

Zgodnie z drugą z kluczowych tez książki filozofia polityczna idealizmu brytyjskiego programowo łączy elementy postaw indywidualistycznej i wspólnotowej. Uzasadnienie tego twierdzenia prze-

biegało dwutorowo. Po pierwsze, wyróżniliśmy elementy stanowiska idealistycznego, które są właściwe, w różnym stopniu, tradycjom współczesnego liberalizmu i komunitaryzmu: teleologizm, próbę metafizycznego ugruntowania polityki, kontekstualizm etyczno-polityczny, wahanie między relatywizmem i uniwersalizmem, krytykę koncepcji wolności negatywnej oraz indywidualizm. W toku opisywania każdego z nich konsekwentnie wykazywaliśmy podobieństwa myśli idealistycznej z rozstrzygnięciami dotyczącymi tych samych zagadnień, tyle że cechującymi ujęcia współczesne. Podobne wnioski nasunęło zestawienie wymienionych wyżej elementów myśli idealistycznej z trzema cechami charakterystycznymi dla liberalnego komunitaryzmu, zaprezentowanymi przez Davida Millera. Chodzi mianowicie o akceptację liberalnej demokracji jako właściwej płaszczyzny rozwiązywania sporów etycznych, sprzeciw wobec abstrakcyjnego uniwersalizmu oraz akceptację faktu różnorodności kulturowo-światopoglądowej współczesnych społeczeństw.

Zrealizowaliśmy także cele określone we wstępie jako drugoplanowe. Przypomnijmy, że udało się tu zaprezentować idealistyczną wizję woli powszechnej, nakreślić historię kształtowania kategorii woli powszechnej w okresie poprzedzającym pisma Rousseau. Dokonaliśmy ponadto rekonstrukcji filozofii społeczno-politycznej idealizmu brytyjskiego, zgodnie z pierwotnymi założeniami nie ograniczając się do trzech głównych przedstawicieli tej tradycji, ale uzupełniając prezentowany obraz o poglądy ich późniejszych uczniów i zwolenników. Ostatnie z zamierzeń zrealizowaliśmy nawet z pewnym naddatkiem, sprowadzającym się do nakreślenia obszernej analizy poglądów prawnych idealistów.

Tyle udało nam się uczynić, realizując tym samym zamierzenia uwzględnione we Wstępie. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na tematykę, która nie została tu poruszona lub została zaledwie zasygnalizowana. Przede wszystkim, nie prześledziliśmy użytku, jaki z koncepcji woli powszechnej czynili niektórzy myśliciele kontynentalni i amerykańscy. Do pierwszych trzeba zaliczyć w zasadzie jedynie idealistów niemieckich: Immanuela Kanta, Johanna Gottlieba Fichtego i Georga Wilhelma Friedricha Hegla. O ich fascynacji Rousseau'wską wolą powszechną, niekiedy wyłącznie młodzieńczej

(Fichte, Hegel), innym razem towarzyszącej im całe życie (Kant), wiadomo wiele, lecz mimo to brak jest rozbudowanych studiów badających ten temat. Przeważnie uwypuklając w tym kontekście wątki krytyczne wobec *Umowy społecznej*, rzadko kiedy komentatorzy zwracają uwagę na pozytywne więzi łączące filozofię polityczną Rousseau z koncepcjami myślicieli niemieckich.

Drugim pominiętym, potencjalnym polem eksploracji badawczych jest zależność łącząca myśl Rousseau z projektem politycznym Johna Rawlsa, wyłożonym w jego *Liberalizmie politycznym*. Chodzi tu zwłaszcza o koncepcję rozumu publicznego. Niejednokrotnie już upatrywano w *volonté générale* źródła inspiracji Rawlowskiego „częściowego konsensu” (*overlapping consensus*), zawieranego przez jednostki dokonujące racjonalnego ograniczenia swych roszczeń politycznych i prawnych w imię konstytucji stabilnego ładu publicznego ucieleśnionego w instytucjach demokracji liberalnej. Założenie Rousseau, zgodnie z którym obywatele, nie komunikując się ze sobą, kierując się troską o dobro wspólne, samodzielnie mogą dojść do podobnych konkluzji w kwestii podjęcia niezbędnych działań, żywo przypomina ideę jednego rozumu łączącego uczestników procesu legislacyjnego. Obywatele wedle Rawlsa mają odkrywać z pomocą rozumu publicznego nakazy woli powszechnej skierowanej na realizację *bonum publicum*, z konieczności wymagające podporządkowania ich własnych interesów, a zatem *volontés particulières*. Na tym zbieżności się jednak nie kończą. Choć nie ma tu miejsca na ich szczegółową analizę, wspomnimy jeszcze tylko jedno podobieństwo – akceptację pluralizmu światopoglądowego obywateli, którzy nie muszą być złączeni jedną koncepcją dobra, by w kwestiach politycznych osiągać porozumienie. Idea ta obecna jest zarówno u Rawlsa, jak i u Rousseau.

Podobieństw do Rousseau’wskiej woli powszechnej można doszukać się także w projektach demokracji deliberatywnej Jürgena Habermasa i Joshuy Cohena (*nota bene* autora pracy *Rousseau: A Free Community of Equals*). Także tutaj główne źródło analogii może stanowić pragnienie stworzenia platformy decydowania o charakterze dobra publicznego, dostępnej dla jednostek różniących się pod względem zapatrywań etycznych i politycznych, które niemniej

jednak, przymuszone do tego koniecznością koegzystencji, dokonują niewymuszonego żadnym zewnętrznym wobec nich autorytetem aktu redukcji własnych oczekiwań i roszczeń w trosce o dobro wspólne. Taki akt debatowania wieńczy demokratyczny proces decyzyjny, ten zaś – prowadzący do uchwalenia stosowanego prawa, zgodnego z wolą powszechną danej społeczności – stanowi warunek konieczny legitymacji systemu politycznego i zrodzonego z niego ładu publicznego.

Niestety, próby systematyzacji zagadnień powiązania koncepcji woli powszechnej z ideami rozumu publicznego oraz demokracji deliberatywnej nie wyszły poza wąskie ramy artykułów kilku badaczy zachodnich, pochodzących w większości jeszcze z lat osiemdziesiątych dwudziestego wieku.

O pominięciu tu wspomnianych wyżej tematów przesądziły różnorodne czynniki, z których główny stanowiła konieczność ograniczenia przedmiotu rozważań do kształtu możliwego do zrealizowania w ramach jednej tylko książki. Przyrównanie woli powszechnej do koncepcji rozumu publicznego czy też wyrokowanie o pożytku, jaki mogą z niej czerpać teorie demokracji deliberatywnej, wymagałyby dalszego, znacznego rozszerzenia i tak już rozległych analiz. Pozostaje zatem żywić nadzieję, że któryś z badaczy podejmie poruszoną tu problematykę z miejsca, w którym ją pozostawiamy.



# Bibliografia

## Teksty źródłowe

### Druki zwarte

- Arendt H., *O rewolucji*, tłum. M. Godyń, Czytelnik, Warszawa 2003.
- Arnauld A., *Des vraites et des fausses idées*, w: idem, *Œuvres philosophiques de Antoine Arnauld*, ed. J. Simon, Adolphe Delahays, Paris 1813, s. 25–266.
- Arnauld A., *Responsé du Père Malebranche au livre Des vraites et des fausses idées*, w: idem, *Œuvres philosophiques de Antoine Arnauld*, ed. J. Simon, Adolphe Delahays, Paris 1813, s. 265–453.
- Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.
- Austin J., *Province of Jurisprudence Determined*, John Murray, London 1832.
- Bayle P., *Pensées diverses écrites à un docteur de Sorbonne à l'occasion de la Comète qui parut au mois de décembre 1680*, Reinier Leers, Rotterdam 1704.
- Beiner R., *What's the Matter with Liberalism?*, University of California Press, Berkeley 1992.
- Bellamy R., *Liberalism and Pluralism. Towards a Politics of Compromise*, Routledge, London–New York 2001.
- Bentham J., *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1958.
- Birmingham Institutions*, ed. J. H. Muirhead, Cornish Bros., Birmingham 1911.
- Bosanquet B., *A Companion to Plato's „Republic” for English Readers*, Macmillan & Co., New York 1895.
- Bosanquet B., *The Education of the Young in „The Republic” of Plato*, Cambridge University Press, Cambridge 1900.
- Bosanquet B., *A History of Aesthetic*, George Allen and Unwin, London 1892.
- Bosanquet B., *Life and Finite Individuality. Two Symposia*, Williams and Norgate, London 1918.
- Bosanquet B., *Logic or the Morphology of Knowledge*, Vol. 1, Clarendon Press, Oxford 1888.
- Bosanquet B., *Logic or the Morphology of Knowledge*, Vol. 2, Clarendon Press, Oxford 1911.

- Bosanquet B., *The Meaning of Teleology*, Oxford University Press, London 1906.
- Bosanquet B., *The Philosophical Theory of the State*, Macmillan, London 1910.
- Bosanquet B., *Principle of Individuality and Value*, Macmillan, London 1912.
- Bosanquet B., *Social and International Ideals Being Studies in Patriotism*, Macmillan & Co., London 1917.
- Bosanquet B., *Some Suggestions in Ethics*, Macmillan & Co., London 1918.
- Bosanquet B., *Three Lectures on Aesthetic*, Macmillan & Co., London 1915.
- Bossuet J.-B., *Discours sur l'Histoire Universelle pour expliquer la suite de la Religion et les changemens des Empires*, Vol. 1, J. B. Kindelem, Lyon 1813.
- Bradley F. H., *Appearance and Reality. A Metaphysical Essay*, S. Sonnenschein & Co., London 1906.
- Bradley F. H., *Essays on Truth and Reality*, Clarendon Press, Oxford 1914.
- Bradley F. H., *Ethical Studies*, Clarendon Press, Oxford 1927.
- Bradley F. H., *Zjawisko a rzeczywistość: rozważania metafizyczne. Księga I i fragmenty księgi II*, tłum. J. Szymura, Wydawnictwo Comer, Toruń 1996.
- Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1989.
- Budziszewski J., *The Resurrection of Nature: Political Theory and the Human Character*, Cornell University Press, Ithaca 1986.
- Burke E., *Rozważania o rewolucji we Francji*, tłum. D. Lachowska, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Fundacja im. Stefana Batorego, Warszawa–Kraków 1994.
- Caird E., *Evolution of Religion*, Macmillan, London 1894.
- Caird E., *Lay Sermons and Addresses Delivered in the Hall of Balliol College, Oxford*, J. MacLehose & Sons, Glasgow 1907.
- Caird J., *Fundamental Ideas of Christianity*, J. MacLehose & Sons, Glasgow 1899.
- Caird J., *Introduction to the Philosophy of Religion*, J. MacLehose & Sons, Glasgow 1894.
- Constant B., *Zasady polityki mające zastosowanie do wszystkich rządów (wersja z lat 1806–1810)*, tłum. A. Dwulit, Fundacja Res Publica Nowa im. H. Krzeczковского, Warszawa 2008.
- Crittenden J., *Beyond Individualism. Reconstructing the Liberal Self*, Oxford University Press, New York–Oxford 1992.
- Derrida J., *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- Descartes R., *Listy do księżniczki Elżbiety*, Wydawnictwo Naukowe PWN, tłum. J. Kopania, Warszawa 1995.
- Dewey J., *Lectures on Psychological and Political Ethics: 1898*, Hafnem Press, New York 1976.



- Dworkin G., *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.
- Dworkin R., *Biorąc prawa poważnie*, tłum. J. Woleński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.
- Elster J., *Political Psychology*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- Epinas A., *Spółczesność zwierzęca*, Nakładem Redakcji „Prawdy”, Warszawa 1886.
- Etzioni A., *The New Golden Rule. Community and Morality in a Democratic Society*, Basic Books, New York 1996.
- Fénelon F. de, *Réfutation du système du Père Malebranche sur la nature et la grâce*, w: idem, *Œuvres philosophiques de Fénelon*, Charpentier, Paris 1845.
- Ferrero G., *Pouvoir. Les génies invisibles de la cité*, Plon, Paris 1943.
- Fichte J. G., *Powołanie człowieka*, tłum. A. Zieleńczyk, PWN, Warszawa 1956.
- Fichte J. G., *Teoria wiedzy. Wybór pism*, tłum. J. Garewicz, M. J. Siemek, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.
- Fisher H. A. L., *The Common Weal*, Clarendon Press, Oxford 1924.
- Flathman R., *The Practice of Rights*, Cambridge University Press, Cambridge 1976.
- Galston W. A., *Cele liberalizmu*, tłum. A. Pawelec, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków–Warszawa 1991.
- Gewirth A., *Community of Rights*, University of Chicago Press, Chicago 1996.
- Gierke O. F. von, *Natural Law and Theory of Society*, transl. E. Barker, Vol. 1–2, Cambridge University Press, Cambridge 1934.
- Gierke O. F. von, *Political Theories of the Middle Age*, transl. F. W. Maitland, Cambridge University Press, Cambridge 1913.
- Goffman E., *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008.
- Gray J., *Dwie twarze liberalizmu*, tłum. P. Rymarczyk, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.
- Gray J., *Liberalizm*, tłum. R. Dziubecka, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków–Warszawa 1994.
- Gray J., *Po liberalizmie*, tłum. P. Maciejko, P. Rymarczyk, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.
- Green T. H., *Four Lectures on the English Revolution*, w: idem, *Works of Thomas Hill Green*, Vol. 3: *Miscellanies and Memoir*, ed. R. L. Nettleship, Longmans, Green & Co., London 1889, s. 277–364.
- Green T. H., *Lectures on the Philosophy of Kant*, w: idem, *Works of Thomas Hill Green*, Vol. 2: *Philosophical Works*, ed. R. L. Nettleship, Longmans, Green & Co., London 1890, s. 1–157.

- Green T. H., *Lectures on the Principles of Political Obligation*, w: idem, *Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Writings*, ed. P. Harris, J. Morrow, Cambridge University Press, Cambridge 1986, s. 13–193.
- Green T. H., *Prolegomena to Ethics*, w: idem, *Collected Works of T. H. Green*, ed. P. P. Nicholson, Thoemmes Press, Bristol 1997.
- Habermas J., *Faktyczność i obowiązki. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, tłum. R. Marszałek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005.
- Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego*, tłum. M. J. Siemek, t. 1–2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.
- Haldane R. B., *The Pathway to Reality: Stage the First. Gifford Lectures 1902–1903*, J. Murray, London 1903.
- Haldane R. B., *The Pathway to Reality: Stage the Second. Gifford Lectures 1903–1904*, J. Murray, London 1904.
- Haldane R. B., *The Reign of Relativity*, J. Murray, London 1921.
- Hayek F. A. von, *Individualism and Economic Order*, Henry Regery, Chicago 1948.
- Hegel G. W. F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś. F. Nowicki, PWN, Warszawa 1990.
- Hegel G. W. F., *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, t. 2, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1965.
- Hegel G. W. F., *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. J. Grabowski, A. Landman, t. 1, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958.
- Hegel G. W. F., *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1969.
- Hetherington H. J. W., Muirhead J. H., *The Social Purpose. A Contribution to a Philosophy of Civic Society*, George Allen & Unwin, London 1918.
- Hobbes T., *Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil*, George Routledge & Sons, London 1887.
- Hobhouse L. T., *Development and Purpose. An Essay Towards a Philosophy of Evolution*, Macmillan & Co., London 1913.
- Hobhouse L. T., *Liberalism*, Henry Holt & Co., New York 1911.
- Hobhouse L. T., *Mind in Evolution*, Macmillan, London 1901.
- Hobhouse L. T., *Rational Good*, Henry Holt & Co., New York 1921.
- Hobhouse L. T., *Social Evolution and Political Theory*, The Columbia University Press, New York 1911.
- Hobhouse L. T., *The Metaphysical Theory of State: A Criticism*, George Allen & Unwin, London 1918.
- Hobhouse L. T., *Theory of Knowledge. A Contribution to Some Problems of Logic and Metaphysics*, Methuen & Co., London 1896.

- Hobhouse L. T., *Morals in Evolution. A Study in Comparative Ethics*, Henry Holt, New York 1906.
- Hobhouse L. T., *Questions of War & Peace*, Unwin, London 1916.
- Hobson J. A., *Confessions of an Economic Heretic*, George Allen & Unwin, London 1938.
- Hobson J. A., *The Crisis of Liberalism. New Issues of Democracy*, P. S. King & Son, London 1909.
- Hobson J. A., *John Ruskin. Social Reformer*, Dana Estes & Co., Boston 1898.
- Hobson J. A., *The Social Problem. Life and Work*, Nisbet & Co., London 1919.
- Hobson J. A., *Work and Wealth. A Human Valuation*, Macmillan Company, New York 1926.
- Hoernlé A., *Idealism and Philosophy*, George H. Doran Company, New York 1927.
- Höffe O., *Sprawiedliwość polityczna. Podstawy krytycznej filozofii państwa i prawa*, tłum. J. Merecki SDS, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999.
- Honohan I., *Civic Republicanism*, Routledge, London–New York 2003.
- Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1963.
- James S., *The Content of Social Explanation*, Cambridge University Press, Cambridge 1984.
- Joan C. E. M., *Guide to the Philosophy of Morale and Politics*, Gollancz, London 1938.
- Johnston D., *The Idea of a Liberal Theory. A Critique and Reconstruction*, Princeton University Press, Princeton, N.J. 1994.
- Jones H., *The Principles of Citizenship*, Macmillan, London 1919.
- Jones H., *The Working Faith of a Social Reformer and Other Essays*, Macmillan & Co., London 1910.
- Kant I., *Krytyka władzy sądzania*, tłum. A. Landman, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1986.
- Kloppenber J. T., *The Virtues of Liberalism*, Oxford University Press, Oxford 1998.
- Kołąkowski L., *Obecność mitu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005.
- Kymlicka W., *Liberalism, Community and Culture*, Oxford University Press, Oxford 1989.
- Lash Ch., *Culture of Narcissism. American Life in the Age of Diminishing Expectations*, Warner Books, New York 1979.
- Laski H. J., *A Grammar of Politics*, George Allen & Unwin, London 1925.
- Leibniz G. W. L., *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, tłum. M. Frankiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.

- Lindsay A. D., *The Modern Democratic State*, Oxford University Press, London–New York 1943.
- Lukes S., *Individualism*, Basil Blackwell, Oxford 1973.
- Mabbott J. D., *The State and the Citizen. An Introduction to Political Philosophy*, Hutchison's University Library, New York 1952.
- MacCunn J., *The Ethics of Citizenship*, J. Maclehose & Sons, Glasgow 1894.
- Macedo S., *Cnoty liberalne*, tłum. G. Łuczkiwicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995.
- MacIntyre A., *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, tłum. A. Chmielewski et al., Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007.
- MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1996.
- MacIver R. M., *Community. A Sociological Study. Being an Attempt to Set Out the Nature & Fundamental Laws of Social Life*, Macmillan, London 1917.
- MacIver R. M., *The Modern State*, Clarendon Press, Oxford 1926.
- MacKenzie J. S., *Introduction to Social Philosophy*, J. Maclehose & Sons, Glasgow 1895.
- Maistre J. de, *Extrait d'une conversation entre J. de Maistre et M. Ch. de Lavau*, w: idem, *Œuvres complètes de J. de Maistre*, Vol. 14, Librairie Générale Catholique et Classique, Lyon 1886.
- Malebranche N., *De la recherche de la vérité. Où l'on traite de la Nature de l'Esprit de l'homme, et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les Sciences*, Librairie Ch. Delagrave, Paris 1885.
- Malebranche N., *Dialogi o metafizyce i religii. Dialogi o śmierci*, tłum. P. Rak, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003.
- Malebranche N., *Traité de la nature et de la grâce*, Reinier Leers, Rotterdam 1684.
- Mandeville B., *Bajka o pszczołach*, tłum. W. Chwalewik, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1957.
- Marshall J., Peters M., *Individualism and Community: Education and Social Policy in The Postmodern Condition*, The Farmer Press, London–Washington D.C. 1996.
- McCann Ch. R., Jr., *Individualism and the Social Order. The Social Element in Liberal Thought*, Routledge, London–New York 2004.
- McDougall W., *The Group Mind. A Sketch of the Principles of Collective Psychology With Some Attempt to Apply Them to the Interpretation of National Life and Character*, Cambridge University Press, Cambridge 1920.
- McTaggart J. M. E., *The Nature of Existence*, Vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge 1927.

- Mill J. S., *Utylitaryzm*, w: idem, *Utylitaryzm. O wolności*, tłum. M. Ossowska, PWN, Warszawa 1959.
- Mill J. S., *O wolności*, tłum. A. Kurlandzka, Wydawnictwo AKME, Warszawa 1999.
- Montesquieu Ch., *Listy perskie*, tłum. T. Boy-Żeleński, CIL, Warszawa 2000.
- Montesquieu Ch., *Mes Pensées*, w: idem, *Œuvres complètes*, Vol. 1, Gallimard, Paris 1956/1958.
- Montesquieu Ch., *O duchu praw*, tłum. T. Boy-Żeleński, DeAgostini & Altaya, Warszawa 2002.
- Mosteller T., *Relativism in Contemporary American Philosophy*, Continuum, London–New York 2006.
- Mouffe Ch., *Polityczność. Przewodnik Krytyki Politycznej*, tłum. J. Erbel, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008.
- Muirhead J. H., *The Elements of Ethics*, John Murray, London 1912.
- Muirhead J. H., *The Platonic Tradition in Anglo-saxon Philosophy. Studies in the History of Idealism in England and America*, George Allen & Unwin–Macmillan Company, London–New York 1926.
- Muirhead J. H., Hetherington H. J. W., *The Social Purpose. A Contribution to a Philosophy of Civic Society*, George Allen & Unwin, London 1918.
- Nisbet R. A., *Prejudices: A Philosophical Dictionary*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1982.
- Nisbet R. A., *The Quest for Community. A Study in the Ethics of Order and Freedom*, Oxford University Press, Oxford 1953.
- Nisbet R. A., *Tradition and Revolt*, Transaction Publishers, New Jersey 1999.
- Norman R., *Free and Equal. A Philosophical Examination of Political Values*, Oxford University Press, Oxford 1987.
- Oakeshott M., *On History and Other Essays*, Basil Blackwell, Oxford 1983.
- Okin S. M., *Justice, Gender, and the Family*, Basic Books, New York 1989.
- Pascal B., *Mysli*, tłum. T. Boy-Żeleński, DeAgostini & Altaya, Warszawa 2001.
- Peters M., Marshall J., *Individualism and Community: Education and Social Policy in the Postmodern Condition*, The Farmer Press, London–Washington D.C. 1996.
- Pettit Ph., *The Common Mind. An Essay on Psychology, Society, and Politics*, Oxford University Press, New York–Oxford 1996.
- Pierzchalski F., *Podmiotowość polityczna w perspektywie indywidualistycznej i holistycznej*, Akademia Humanistyczna im. A. Gieysztor, Pułtusk 2009.
- Plamenatz J. P., *Consent, Freedom and Political Obligation*, Oxford University Press, Oxford 1968.
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001.

- Pope A., *Wiersz o człowieku*, tłum. R. Dąbrowski, w: idem, *Poematy. Wybór*, Universitas, Kraków 2002.
- Prichard H. A., *Moral Obligation. Essays and Lectures*, Clarendon Press, Oxford 1957.
- Pufendorf S., *De Iure Naturae et Gentium Libri Octo*, Londini Scanorum 1672.
- Rawls J., *Liberalizm polityczny*, tłum. C. Porębski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.
- Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufiuk, J. Pasek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
- Raz J., *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford 1986.
- Ritchie D. G., *Darwin and Hegel. With Other Philosophical Studies*, S. Sonnenschein, London 1893.
- Ritchie D. G., *Darwinism and Politics*, S. Sonnenschein, London 1889.
- Rorty R., *Przygodność, ironia, solidarność*, tłum. W. J. Popowski, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1996.
- Rousseau J. J., *Emil, czyli o wychowaniu*, tłum. W. Husarski, t. 1–2, Wydawnictwo PAN, Wrocław 1955.
- Rousseau J. J., *Nowa Heloiza*, tłum. E. Rządowska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kraków 1962.
- Rousseau J. J., *Projekt konstytucji dla Korsyki*, tłum. M. Błaszke, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2009.
- Rousseau J. J., *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, w: idem, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. R. Ingarden, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Kraków 1956, s. 107–278.
- Rousseau J. J., *Social Contract*, tłum. M. Cranston, Penguin Books, Baltimore 1968.
- Rousseau J. J., *Umowa społeczna*, tłum. A. Peretiatkowicz, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002.
- Rousseau J. J., *Umowa społeczna*, tłum. M. Starzewski, DeAgostini, Warszawa 2002.
- Rousseau J. J., *Uwagi o rządzie polskim*, tłum. M. Starzewski, w: idem, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim, Przedmowa do Narcyza, List o widowiskach, List o Opatrzności, Listy moralne, List do arcybiskupa de Beaumont, Listy do Malesherbesa*, tłum. B. Baczko et al., PWN, Warszawa 1966, s. 181–304.
- Sandel M. J., *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Policy*, Harvard University Press, Cambridge 1996.
- Sandel M. J., *Liberalizm a granice sprawiedliwości*, tłum. A. Grobler, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2009.

- Sartre J. P., *Problem bytu i nicości. Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. M. Kowalska, J. Krajeński, DeAgostini, Altaya, Warszawa 2001.
- Schumpeter J., *Methodological Individualism*, Institutum Europaeum, Brussels 1980.
- Shklar J. N., *Zwyczajne przywary*, tłum. M. Król, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków 1994.
- Skinner Q., *Liberty Before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- Skinner Q., *Visions of Politics. Volume One. Regarding Method*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- Smith A., *Essays on Philosophical Subjects*, eds. W. P. D. Wightman, J. C. Bryce, Clarendon Press, Oxford 1980.
- Smith R., *Liberalism and American Constitutional Law*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1985.
- Spencer H., *Jednostka wobec państwa*, tłum. A. Bosiacki, Liber, Warszawa 2002.
- Spinoza B., *Traktat teologiczno-polityczny*, w: idem, *Traktaty*, tłum. I. Halpern-Myślicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003.
- Talmon J. L., *Political Messianism. The Romantic Phase*, Frederick A. Praeger, New York 1960.
- Talmon J. L., *The Origins of Totalitarian Democracy*, Frederick A. Praeger, New York 1961.
- Tam H., *Komunitaryzm. Nowy program polityczny i obywatelski*, tłum. J. Grygieńć, A. Szahaj, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2011.
- Tamir Y., *Liberal Nationalism*, Princeton University Press, Princeton 1993.
- Taylor Ch., *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002.
- Taylor Ch., *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.
- Taylor Ch., *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge 1975.
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. A. Lipszyc et al., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.
- Tocqueville A. de, *O demokracji w Ameryce*, tłum. M. Król, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1976.
- Udehn L., *The Limits of Public Choice. A Sociological Critique of The Economic Theory of Politics*, Routledge, London–New York 1996.
- Unpublished Manuscripts in British Idealism. Political Philosophy, Theology and Social Thought*, ed. C. Tyler, Vol. 2, Thoemmes Continuum, Bristol 2005.
- Voegelin E., *Nowa nauka polityki*, tłum. P. Śpiewak, Fundacja Aletheia, Warszawa 1992.

- Wallace W., *Lectures and Essays on Natural Theology and Ethics*, ed. E. Caird, Clarendon Press, Oxford 1898.
- Walzer M., *Interpretacja i krytyka społeczna*, tłum. M. Rakusa-Suszczewski, M. Szuster, Fundacja Aletheia, Warszawa 2002.
- Walzer M., *O tolerancji*, tłum. T. Baszniak, PIW, Warszawa 1999.
- Walzer M., *Sfery sprawiedliwości. Obrona pluralizmu i równości*, tłum. M. Szczubiałka, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007.
- Ward J., *The Realm of Ends or Pluralism and Theism*, Cambridge University Press, Cambridge 1920.
- Watson J., *The State in Peace and War*, J. Maclehose & Sons, Glasgow 1919.
- Wolf R. P., *In Defense of Anarchism*, Harper and Row, New York 1971.

### Artykuły i pozostałe źródła

- Agassi J., *Institutional individualism*, „British Journal of Sociology” 1975, Vol. 26, s. 144–156.
- Agassi J., *Methodological individualism*, „The British Journal of Sociology” 1960, Vol. 11, s. 244–270.
- Arblaster A., *The Rise and Decline of Western Liberalism*, Basil Blackwell, Oxford 1984.
- Baczko B., *Oświecenie i demokracja*, „Przegląd Polityczny” 2010, nr 100, s. 109–113.
- Bayle P., *Brutus*, w: idem, *Dictionnaire historique et critique. Tome quatrième*, Desoer, Paris 1820, s. 186–194.
- Bentham J., *Letter to Simon Snyder*, No. 4 (July 1814), w: idem, *Works of Jeremy Bentham, Part. IV*, Edinburgh 1838.
- Berlin I., *Dwie koncepcje wolności*, tłum. D. Grinberg, w: idem, *Cztery eseje o wolności*, Prószyński i S-ka, Poznań 1997, s. 183–240.
- Bosanquet B., *The Antithesis Between Individualism and Socialism Philosophically Considered*, w: idem, *Civilization of Christendom*, Swan Sonnenschein & Co., Macmillan & Co., New York 1893.
- Bosanquet B., *The Communication of Moral Ideas as a Function of an Ethical Society*, w: idem, *Civilization of Christendom and Other Studies*, Swan Sonnenschein & Co., Macmillan & Co., London–New York 1893, s. 160–207.
- Bosanquet B., *The Duties of Citizenship*, w: *Aspects of the Social Problem*, ed. B. Bosanquet, MacMillan & Co., New York 1895, s. 14–27.
- Bosanquet B., *The Function of the State in Promoting the Unity of Mankind*, w: idem, *Social and International Ideals. Being Studies in Patriotism*, Books for Libraries Press, Inc., New York 1967, s. 270–301.



- Bosanquet B., *Individual and the Social Reform*, w: idem, *Essays and Addresses*, Swan Sonnenschein & Co., London 1891, s. 24–47.
- Bosanquet B., *Kingdom of God on Earth*, w: idem, *Essays and Addresses*, Swan Sonnenschein & Co., London 1891, s. 108–130.
- Bosanquet B., *Les idées politiques de Rousseau*, „Revue de métaphysique et de morale” 1912, Vol. 20, s. 321–240.
- Bosanquet B., *Liberty and Legislation*, w: idem, *Civilization of Christendom and Other Studies*, Swan Sonnenschein & Co.–Macmillan & Co., London–New York 1893, s. 358–383.
- Bosanquet B., *Note on Mr. Cole’s Paper*, „Aristotelian Society Proceedings” 1914–1915, Vol. 15, s. 160–163.
- Bosanquet B., *The Notion of the General Will*, „Mind. New Series” 1920, Vol. 19, s. 77–81.
- Bosanquet B., *On The True Conception of Another World*, w: idem, *Essays and Addresses*, Swan Sonnenschein & Co., London 1891, s. 181–199.
- Bosanquet B., *The Principle of Private Property*, w: *Aspects of the Social Problem*, ed. B. Bosanquet, Macmillan & Co., New York 1895, s. 308–318.
- Bosanquet B., *The Principles and Chief Dangers of the Administration of Charity*, „International Journal of Ethics” 1893, Vol. 3, s. 323–336.
- Bosanquet B., *The Reality of the General Will*, w: *Aspects of the Social Problem*, ed. B. Bosanquet, Macmillan & Co., London 1895, s. 319–332.
- Bosanquet B., *Science and Philosophy*, w: idem, *Science and Philosophy and Other Essays by the Late Bernard Bosanquet*, ed. J. H. Muirhead, R. C. Bosanquet, George Allen & Unwin, London 1927.
- Bosanquet B., *Three Lectures on Social Ideals*, w: idem, *Social and International Ideals. Being Studies in Patriotism*, Books For Libraries Press, Freeport–New York 1967, s. 195–249.
- Bosanquet B., *Wisdom of Naaman’s Servants*, w: idem, *Social and International Ideals. Being Studies in Patriotism*, Books For Libraries Press, Freeport–New York 1967, s. 302–320.
- Bossuet J.-B., *Oraison funèbre de Marie-Thérèse d’Autriche*, w: idem, *Oraisons funèbres de Bossuet*, La Société National, Bruxelles 1838, s. 98–155.
- Buchanan A. E., *Assessing The Communitarian Critique of Liberalism*, „Ethics” 1989, Vol. 99, s. 853–882.
- Buchanan J. M., *Marginal Notes on Reading Political Philosophy*, w: Buchanan J. M., Tullock G., *The Calculus of Consent. Logical Foundations of Constitutional Democracy*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1965.
- Christman J., *Saving Positive Freedom*, „Political Theory” 2005, Vol. 33, s. 79–88.

- Cohen A. J., *Liberalism, Communitarianism, and Asocialism*, „Journal of Value Inquiry” 2000, Vol. 34, s. 249–261.
- Cole G. D. H., *Conflicting Social Obligations*, „Proceedings of Aristotelian Society” 1914–1915, Vol. 16, s. 140–159
- Cole G. D. H., *Loyalties*, „Proceedings of the Aristotelian Society” 1925–1926, Vol. 26, s. 151–170.
- Cole G. D. H., Russell B., Delisle Burns C., *The Nature of The State in Its Internal Relations*, „Proceedings of the Aristotelian Society. New Series” 1915–1916, Vol. 16, s. 290–325.
- Constant B., *Wolność starożytnych z wolnościami nowoczesną porównana*, „Res Publica Nowa” 2003, nr 194, s. 148–160.
- Delisle Burns C., Cole G. D. H., Russell B., *The Nature of The State in Its Internal Relations*, „Proceedings of the Aristotelian Society. New Series” 1915–1916, Vol. 16, s. 290–325.
- Feinberg J., *Liberalism, Community and Tradition*, „Tikkun” 1987, Vol. 3, s. 38–41, 116–120.
- Fontenelle B., *Doutes sur le système physique des causes occasionnelles*, w: idem, *Œuvres de Fontenelle*, Vol. 8, J.-F. Bastien et J. Serviere, Paris 1792, s. 81–116.
- Frankena W. K., *The Naturalistic Fallacy*, „Mind. New Series” 1939, Vol. 48, s. 464–477.
- Friedman M., *Feminism and Modern Friendship: Dislocating the Community*, „Ethics” 1989, Vol. 99, s. 275–190.
- Goethe J. W., *Vier Jahreszeiten*, w: idem, *Selected Verse. Dual-Language Edition with Plain Prose Translation of Each Poem*, ed. D. Luke, Penguin Books, London 1986.
- Green T. H., *Fragments on Moral and Political Philosophy*, w: idem, *Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Writings*, eds. P. Harris, J. Morrow, Cambridge University Press, Cambridge 1986, s. 310–317.
- Green T. H., *Lecture on „Liberal Legislation and Freedom of Contract”*, w: idem, *Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Writings*, eds. P. Harris, J. Morrow, Cambridge University Press, Cambridge 1986, s. 194–212.
- Green T. H., *Lectures on Moral and Political Philosophy*, w: idem, *Collected Works of T. H. Green*, Vol. 5: *Additional Writings*, ed. P. P. Nicholson, Thoemmes Press, Bristol 1997, s. 108–182.
- Green T. H., *Lojalność*, tłum. J. Grygieńć, „Dialogi Polityczne” 2007, nr 8, s. 297–300.
- Green T. H., *On Different Senses of „Freedom” as Applied to Will and the Moral Progress of Man*, w: idem, *Lectures on the Principles of Political*

- Obligation and Other Writings*, eds. P. Harris, J. Morrow, Cambridge University Press, Cambridge 1986, s. 228–249.
- Green T. H., *Popular Philosophy in Its Relation to Life*, w: idem, *Works of Thomas Hill Green*, Vol. 3: *Miscellanies and Memoir*, ed. R. L. Nettleship, Longmans, Green & Co., London 1889, s. 92–125.
- Green T. H., *The Philosophy of Aristotle*, w: idem, *Works of Thomas Hill Green*, Vol. 3: *Miscellanies and Memoir*, ed. R. L. Nettleship, Longmans, Green & Co., London 1889, s. 46–91.
- Green T. H., „*National Loss and Gain under Conservative Government*”, 5 December 1879, w: idem, *Collected Works of T. H. Green*, Vol. 5: *Additional Writings*, ed. P. P. Nicholson, Thoemmes Press, Bristol 1997, s. 347–356.
- Gutmann A., *Communitarian Critiques of Liberalism*, „*Philosophy and Public Affairs*” 1985, Vol. 14, No. 3, s. 308–322.
- Harley J. H., *The Theory of the State*, „*Aristotelian Society Proceedings*” 1924–1925, Vol. 25, s. 175–198.
- Hobhouse L. T., *The Ethical Basis of Collectivism*, „*International Journal of Ethics*” 1898, No. 8, s. 137–156.
- Hobson J. A., *The Re-Statement of Democracy*, „*Contemporary Review*” 1902, No. 81, s. 262–272.
- Holmes S., *The Permanent Structure of Antiliberal Thought*, w: *Liberalism and the Moral Life*, ed. N. Rosenblum, Harvard University Press, Cambridge, MA. 1989, s. 227–254.
- Kant I., *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, tłum. I. Krońska, w: idem, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historyzoficzne*, tłum. M. Żelazny, I. Krońska, A. Landman, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995, s. 35–52.
- Kincaid H., *Reduction, Explanation, and Individualism*, „*Philosophy of Science*” 1986, Vol. 53, s. 492–513.
- Kukathas Ch., *Wolność*, tłum. M. Poręba, w: *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, red. R. E. Goodin, Ph. Pettit, Książka i Wiedza, Warszawa 2002, s. 682–699.
- Kymlicka W., *Liberalizm a komunitaryzm*, tłum. P. Rymarczyk, w: *Komunitarianie. Wybór tekstów*, red. P. Śpiewak, Fundacja Aletheia, Warszawa 2004, s. 151–178.
- Levine A., Sober E., Wright E. O., *Marxism and Methodological Individualism*, w: *Debates in Contemporary Political Philosophy. An Anthology*, eds. D. Matravers, J. Pike, Routledge, London–New York 2003, s. 54–66.
- Locke J., *An Examination of P. Malebranche’s Opinion of Seeing All Things in*

- God, w: idem, *The Works of John Locke*, Vol. 8, London 1824, s. 210–255.
- Lukes S., *Methodological Individualism Reconsidered*, „British Journal of Sociology” 1968, Vol. 19, s. 119–129.
- MacCallum G. C., Jr., *Negative and Positive Freedom*, w: *Liberty*, ed. D. Miller, Oxford University Press, Oxford 1991, s. 131–162.
- Machan T. R., *Liberalism and Atomistic Individualism*, „The Journal of Value Enquiry” 2000, Vol. 34, s. 227–247.
- MacIver R. M., *Society and the State*, w: R. M. MacIver, *Politics and Society*, ed. D. Spitz, Atherton Press, New York 1966, s. 225–237.
- Mansfield H., Jr., *Constitutional Government: The Soul of Modern Democracy*, „The Public Interest” 1987, Vol. 86, s. 53–64.
- Mayo B., *Is there a case for general will?*, w: *Philosophy, Politics and Society. First Series*, ed. P. Laslett, Macmillan, New York 1956, s. 247–252.
- McTaggart J. M. E., *The Unreality of Time*, „Mind” 1908, Vol. 17, s. 456–473.
- Mendus S., *Liberal Man*, w: *Philosophy and Politics*, ed. G. M. K. Hunt, Cambridge University Press, Cambridge 1991, s. 45–58.
- Miller D., *Communitarianism: Left, Right and Center*, w: *Liberalism and Its Practice*, eds. D. Avnon, A. de-Shalit, Routledge, London–New York 2005, s. 138–148.
- Mouffe Ch., *Agonistyczny model demokracji*, tłum. A. Orzechowski, w: idem, *Paradoks demokracji*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, Wrocław 2005, s. 97–124.
- Mouffe Ch., *Demokracja, władza i „to, co polityczne”*, tłum. A. Orzechowski, w: idem, *Paradoks demokracji*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, Wrocław 2005, s. 37–54.
- Mure G. E. G., *The Organic State*, „Philosophy” 1951, Vol. 26, s. 205–218.
- Nelson E., *Liberty: One or Two Concepts of Liberty: One Concept Too Many?*, „Political Theory” 2005, Vol. 33, s. 58–78.
- Nicholls D., *Positive Liberty 1880–1914*, „American Political Science Review” 1962, Vol. 56, No. 1, s. 114–128.
- Oakeshott M., *Racjonalizm w polityce*, tłum. A. Lipszyc, w: idem, *Wieża Babel i inne eseje*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 21–58.
- Ostrowski M., *Ogród pana Rousseau*, „Niezbędnik inteligenta. Bezpłatny dodatek tygodnika »Polityka«”, nr 25(2509), 25 czerwca 2005 roku, s. 10–14.
- Pelczyński Z. A., *Liberalna demokracja a idealizm filozoficzny – porównanie Hegla z Greenem*, tłum. M. N. Jakubowski, w: idem, *Wolność, państwo, społeczeństwo. Hegel a problemy współczesnej filozofii politycznej*, red.

- K. Bal, M. N. Jakubowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998, s. 156–182.
- Piowowski W., *Religia cywilna. Koncepcje J.-J. Rousseau, R. N. Bellaha i Niklasa Luhmanna*, „Przegląd Religioznawczy” 1995, nr 2, s. 43–53.
- Pocock J. G. A., *The history of political thought: a methodological enquiry*, w: *Philosophy, Politics and Society. Second Series*, eds. P. Laslett, W. G. Runciman, Oxford 1962, s. 183–202.
- Raphael D. D., *Problemy filozofii polityki*, w: *Współczesna filozofia polityki. Wybór tekstów źródłowych*, red. B. Szlachta, D. Pietrzyk-Reeves, Wydawnictwo Dante, Kraków 2003.
- Rawls J., *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, „Philosophy and Public Affairs” 1985, Vol. 14, No. 3, s. 223–251.
- Ripstein A., *The General Will*, w: *The Social Contract Theorists. Critical Essays on Hobbes, Locke, and Rousseau*, ed. C. W. Morris, Rowman & Littlefield Publishers, Inc, Lanham–Boulder–New York–Oxford 1999, s. 219–234.
- Rousseau J. J., [MS. Neuchâtel, 7840, s. 61], w: idem, *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau. Edited from the Original Manuscripts and Authentic Editions*, ed. C. E. Vaughan, Vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge 1915, s. 311.
- Rousseau J. J., *Ekonomia polityczna*, w: idem, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. R. Ingarden, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Kraków 1956, s. 279–342.
- Rousseau J. J., *Letat de la guerre* [MS Neuchâtel, 7856], w: idem, *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau. Edited from the Original Manuscripts and Authentic Editions*, ed. C. E. Vaughan, Vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge 1915, s. 293–306.
- Rousseau J. J., *Lettres écrites de la Montagne*, w: idem, *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau. Edited from the Original Manuscripts and Authentic Editions*, ed. C. E. Vaughan, Vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge 1915, s. 197–291.
- Rousseau J. J., *List do arcybiskupa de Beaumont*, tłum. H. Rosnerowa, w: idem, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim, Przedmowa do Narcyza, List o widowiskach, List o Opatrzności, Listy moralne, List do arcybiskupa de Beaumont, Listy do Malesherbesa*, tłum. B. Baczek et al., PWN, Warszawa 1966, s. 595–712.
- Rousseau J. J., *List do Woltera o Opatrzności*, tłum. J. Rogoziński, w: idem, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim, Przedmowa do Narcyza, List o widowiskach, List o Opatrzności, Listy moralne, List do arcybiskupa de Beaumont, Listy do Malesherbesa*, tłum. B. Baczek et al., PWN, Warszawa 1966, s. 517–546.

- Rousseau J. J., *Listy moralne*, tłum. M. Pawłowska, w: idem, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim, Przedmowa do Narcyza, List o widowiskach, List o Opatrzności, Listy moralne, List do arcybiskupa de Beaumont, Listy do Malesherbesa*, tłum. B. Baczek et al., PWN, Warszawa 1966, s. 547–594.
- Rousseau J. J., *O społeczności powszechnej rodzaju ludzkiego*, tłum. B. Strumiński, w: idem, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim, Przedmowa do Narcyza, List o widowiskach, List o Opatrzności, Listy moralne, List do arcybiskupa de Beaumont, Listy do Malesherbesa*, tłum. B. Baczek et al., PWN, Warszawa 1966, s. 167–180.
- Rousseau J. J., *Réponse a une Lettre Anonyme dont le contenu se trouve en Caractere Italique dans cette Réponse*, w: idem, *Œuvres complètes de J. J. Rousseau avec des notes historiques*, Vol. 3, Furne, Paris 1835, s. 178–183.
- Runciman W. G., Sen A. K., *Games, Justice and General Will*, w: Runciman W. G., *Sociology in Its Place and Other Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 1970, s. 224–232.
- Russell B., Cole G. D. H., Delisle Burns C., *The Nature of The State in Its Internal Relations*, „Proceedings of the Aristotelian Society. New Series” 1915–1916, Vol. 16, s. 290–325.
- Sandel M. J., *Introduction*, w: *Liberalism and its Critics*, ed. M. Sandel, New York University Press, New York 1984, s. 1–12.
- Sandel M. J., *Republika proceduralna i nieuwarunkowana jaźń*, tłum. P. Rymarczyk, w: *Komunitarianie. Wybór tekstów*, red. P. Śpiewak, Fundacja Aletheia, Warszawa 2004, s. 71–90.
- Schmitt C., *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności*, w: idem, *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M. A. Cichocki, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków 2000, s. 33–83.
- Sen A. K., Runciman W. G., *Games, Justice and General Will*, w: Runciman W. G., *Sociology in Its Place and Other Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 1970, s. 224–232.
- Sen A. K., *Utilitarianism and Welfarism*, „Journal of Philosophy” 1979, Vol. 76, s. 463–489.
- Shields F. R., *The Notion of Common Good*, „Aristotelian Society Proceedings. New Series” 1913–1914, No. 14, s. 274–290.
- Skinner Q., *Meaning and Understanding in the History of Ideas*, „History and Theory” 1969, Vol. 8, s. 3–53.
- Sober E., Wright E. O., Levine A., *Marxism and Methodological Individualism*, w: *Debates in Contemporary Political Philosophy. An Anthology*,

- eds. D. Matravers, J. Pike, Routledge, London–New York 2003, s. 54–66.
- Strauss L., *Czym jest filozofia polityki*, w: idem, *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*, tłum. P. Maciejko, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998, s. 61–106.
- Strauss L., *Trzy fale nowożytności*, tłum. W. Madej, „Res Publica” 1988, nr 11, s. 15–24.
- Taylor Ch., *Atomism*, w: idem, *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.
- Taylor Ch., *Moralna topografia jaźni, w: Komunitarianie. Wybór tekstów*, red. P. Śpiewak, Fundacja Aletheia, Warszawa 2004, s. 237–262.
- Taylor Ch., *Nieporozumienia wokół debaty liberalno-komunitariańskiej*, tłum. P. Rymarczyk, w: *Komunitarianie. Wybór tekstów*, red. P. Śpiewak, Fundacja Aletheia, Warszawa 2004, s. 37–70.
- Taylor Ch., *The Modern Identity*, w: *Communitarianism. A New Public Ethics*, ed. M. Daly, Wardsworth, Belmont 1994.
- Taylor Ch., *The Politics of Recognition*, w: *Multiculturalism*, red. A. Gutmann, Princeton University Press, Princeton, N.J. 1994, s. 25–74.
- Taylor Ch., *Theories of Meaning*, w: idem, *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, s. 248–293.
- Taylor Ch., *What is Human Agency?*, w: idem, *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, s. 15–44.
- Taylor Ch., *What's Wrong with Negative Liberty?*, w: *Contemporary Political Philosophy. An Anthology*, eds. R. E. Goodin, Ph. Pettit, Blackwell Publisher, Cambridge 1997, s. 418–428.
- Voltaire, *Grace*, w: idem, *Dictionnaire philosophique portatif*, Londres 1764.
- Waldron J., *Nonsense Upon Stilts? – A Reply*, w: „Nonsense upon Stilts”: *Bentham, Burke, and Marx on the Rights of Man*, ed. J. Waldron, Meuthen, London–New York 1987, s. 151–209.
- Walzer M., *Komunitariańska krytyka liberalizmu*, tłum. P. Rymarczyk, w: *Komunitarianie. Wybór tekstów*, red. P. Śpiewak, Fundacja Aletheia, Warszawa 2004, s. 91–114.
- Watkins J. W. N., *Historical Explanation in the Social Sciences*, w: *Theories of History: Readings for Classical and Contemporary Sources*, ed. P. Gardiner, Free Press, New York 1959, s. 104–117.
- Wilson J. Q., *The Rediscovery of Character: Private Virtue and Public Policy*, „The Public Interest” 1985, Vol. 81, s. 3–16.
- Wright E. O., Levine A., Sober E., *Marxism and Methodological Individu-*

alism, w: *Debates in Contemporary Political Philosophy. An Anthology*, eds. D. Matravers, J. Pike, Routledge, London–New York 2003, s. 54–66.

## Literatura pomocnicza

### Druki zwarte

- Aranzadi J., *Liberalism Against Liberalism. Theoretical Analysis of the Works of Ludwig von Mises and Gary Becker*, Routledge, London–New York 2006.
- Arieli Y., *Individualism and Nationalism in American Ideology*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1964.
- Baczko B., *Hiob, mój przyjaciel. Obietnice szczęścia i nieuchronność zła*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.
- Baczko B., *Rousseau: samotność i wspólnota*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1964.
- Badiou A., *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, tłum. J. Kutyla, P. Mościcki, Korporacja Ha!art, Kraków 2007.
- Barckhausen H., *Montesquieu. Ses idées et ses œuvres d'après les papiers de la Brède*, Librairie Hachette, Paris 1907.
- Barker E., *Political Thought in England 1848 to 1914*, Oxford University Press, London 1928.
- Barker E., *Greek Political Theory. Plato and His Predecessors*, Methuen & Co. Ltd., London 1918.
- Barth K., *Protestant Thought from Rousseau to Ritschl*, transl. B. Cozens, Harper, London 1959.
- Bartyzel J., *Umierać, ale powoli! O monarchistycznej i katolickiej kontrrewolucji w krajach romańskich 1815–2000*, Wydawnictwo Arcana, Kraków 2006.
- Bartyzel J., *W gąszczu liberalizmów. Próba periodyzacji i klasyfikacji*, Fundacja Servire Veritati, Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2004.
- Bengtsson J. O., *The Worldview of Personalism. Origins and Early Development*, Oxford University Press, Oxford 2006.
- Besse G., *De Rousseau á Lénine*, Gordon & Breach, Paris–London–New York 1974.
- Bobbio N., *Liberalizm i demokracja*, tłum. P. Bravo, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków 1998.



- Bosanquet H., *Bernard Bosanquet. A Short Account of his Life*, Macmillan & Co., London 1924.
- Boucher D., Vincent A., *British Idealism and Political Theory*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2000.
- Bravo J. M., Schökel L. A., *A Manual of Hermeneutics*, transl. L. M. Rosa, Sheffield Academic Press, Sheffield 1998.
- Burgelin P., *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Presses Universitaires de France, Paris 1952.
- Cacoullous A. C., *Thomas Hill Green. Philosopher of Rights*, Twayne Publishers, New York 1974.
- Caird E., *Critical Philosophy of Kant*, Vol. 2, J. Maclehose & Sons, Glasgow 1889.
- Carritt E. F., *Morals and Politics. Theories of their Relation from Hobbes and Spinoza to Marx and Bosanquet*, Clarendon Press, Oxford 1952.
- Cassirer E., *Rousseau, Kant, Goethe*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2008.
- Cassirer E., *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, tłum. P. Gay, Columbia University Press, New York 1956.
- Champion E., *J.-J. Rousseau et la Révolution Française*, Armand Colin, Paris 1909.
- Chapman J. W., *Rousseau – Totalitarian or Liberal*, Columbia University Press, New York 1956.
- Chmielewski A., *Spółczeństwo liberalne czy wspólnota? Filozoficzne i moralne podstawy nowoczesnego liberalizmu oraz jego krytyka we współczesnej filozofii społecznej*, Oficyna Wydawnicza Arboretum, Wrocław 2001.
- Cobban A., *Rousseau and The Modern State*, Archon Books, London 1964.
- Cole G. D. H., *Introduction*, w: J. J. Rousseau, *The Social Contract and Discourses*, transl. G. D. H. Cole, Dent, London 1973, s. VII–VLII.
- Colletti L., *From Rousseau to Lenin. Studies In Ideology and Society*, NLB, London 1976.
- Collins J. Ch., *Voltaire, Montesquieu and Rousseau in England*, Eveleigh Nash, London 1908.
- Contemporary Indian Philosophy*, eds. J. H. Muirhead, S. Radhakrishnan, George Allen & Unwin, London 1936.
- Copleston F., *Historia filozofii*, tłum. B. Chwedeńczuk, t. 1, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2004.
- Cunningham G. W., *The Idealistic Argument in Recent British and American Philosophy*, Books for Libraries Press, New York 1967.

- De Sanctis A., *The „Puritan Democracy of Thomas Hill Green. With Some Unpublished Writings*, Imprint Academic, Charlottesville 2005.
- Debating Democracy's Discontent. Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy*, eds. A. L. Allen, M. C. Regan, Jr., Oxford University Press, Oxford 1998.
- Den Otter S. M., *British Idealism and Social Explanation. A Study in Late Victorian Thought*, Clarendon Press, Oxford 1996.
- Derathé R., *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Slatkine Reprints, Genève 1979.
- Derathé R., *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1970.
- Devigne R., *Reforming Liberalism. J. S. Mill's Use of Ancient, Religious, Liberal, and Romantic Moralities*, Yale University Press, New Haven–London 2006.
- Dewey J., *Lectures on Psychological and Political Ethics: 1898*, Hafnem Press, New York 1976.
- Dimova-Cookson M., *T. H. Green's Moral and Political Philosophy. A Phenomenological Perspective*, Palgrave, Basingstoke 2005.
- Domiński Ł., *Wartość wspólnoty. O filozofii politycznej komunitaryzmu*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2010.
- Dunn J., *Western Political Theory in the Face of the Future*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.
- Dybel P., Wróbel S., *Granice polityczności. Od polityki emancypacji do polityki życia*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2008.
- Dybowski K., *Johanna Austina filozofia prawa*, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń 1991.
- Faguet É., *La Politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire*, Societe Française d'Imprimerie et de Librairie, Paris 1902.
- Faguet É., *Rousseau penseur*, Société Française d'Imprimerie et de Librairie, Paris 1912.
- Fairbrother W. H., *The Philosophy of Thomas Hill Green*, Methuen & Co., London 1900.
- Ferrarin A., *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- Fetcher I., *Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs*, Luchterhand, Neuwied 1960.
- Freedman M., *The New Liberalism. An Ideology of Social Reform*, Clarendon Press, Oxford 1978.
- Friedlander E., *J. J. Rousseau. The Afterlife of Words*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London 2004.

- Gawkowska A., *Biorąc wspólnotę poważnie? Komunitarystyczne krytyki liberalizmu*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2004.
- Gay P., *The Enlightenment: An Interpretation. The Science of Freedom*, W. W. Norton, New York–London 1969.
- Grant R. W., *Hypocrisy and Integrity. Machiavelli, Rousseau and the Ethics of Politics*, The University of Chicago Press, Chicago 1999.
- Greengarten I. M., *Thomas Hill Green and the Development of Liberal-Democratic Thought*, University of Toronto Press, Toronto 1981.
- Greenleaf W. H., *The British Political Tradition*, Vol. 2: *The Ideological Heritage*, Methen, London–New York 1983.
- Grimsley R., *Rousseau and the Religious Quest*, Clarendon Press, Oxford 1968.
- Grygień J., *Thomas Hill Green. Od epistemologii do filozofii politycznej*, Europejskie Centrum Edukacyjne, Toruń 2009.
- Haldar H., *Neo-Hegelianism*, Heath Cranton Ltd., London 1927.
- Hallowell J. H., *Main Currents in Modern Political Thought*, Henry Holt & Company, New York 1950.
- Harris F. P., *The Neo-Idealist Political Theory. In Continuity with the British Tradition*, King's Crown Press, New York 1944.
- Hayden P., *The Philosophy of Human Rights: Readings in Context*, Paragon House Publishers 2001.
- Haymann F., *J.-J. Rousseau Sozialphilosophie*, Veit & Co., Leipzig 1899.
- Hazard P., *Kryzys świadomości europejskiej 1680–1715*, tłum. J. Lalewicz, A. Siemek, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1974.
- Heidenhain A., *Jean-Jacques Rousseau Persönlichkeit, Philosophie, und Psychose*, J. F. Bergmann, München 1924.
- Hoernlé R. F. A., *Idealism as a Philosophical Doctrine*, Hodder & Stoughton, London 1924.
- Höfding H., *Jan Jakub Rousseau. Życie i dzieła*, tłum. Z. Heryng, Bronisław Natason, Warszawa 1900.
- Hudzik J. P., *Wykłady z filozofii polityki*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2002.
- Hypolite J., *Introduction to Hegel's Philosophy of History*, transl. B. Harris, J. B. Spurlock, University Press of Florida, Gainesville 1996.
- Kingston R., *Montesquieu and the Parlement of Bordeaux*, Libraire Droz, Genève 1996.
- Kłós J., *Wolność, indywidualizm, postęp. Liberalizm konserwatywny wobec nowoczesności*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007.
- Kołąkowski L., *Bóg nic nam nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994.

- Kołakowski L., *Filozofia pozytywistyczna*, PWN, Warszawa 2009.
- Kowalczyk S., *Liberalizm i jego filozofia*, Wydawnictwo Unia, Katowice 1995.
- Krafft O., *La politique de Jean-Jacques Rousseau: Aspects Méconnus*, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, Paris 1958.
- Kramer M. H., *John Locke and the Origins of Private Property. Philosophical Explorations of Individualism, Community, and Equality*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.
- Krasnodębski Z., *Upadek idei postępu*, Ośrodek Myśli Politycznej, Wyższa Szkoła Europejska im. ks. Józefa Tischnera, Kraków 2009.
- Król M., *Filozofia polityczna*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008.
- Kroński T., *Hegel*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1966.
- Krook-Gilead D., *Three Traditions of Moral Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1959.
- Kuderowicz Z., *Doktryna moralna młodego Hegla*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1962.
- Kuderowicz Z., *Wolność i historia. Studia o filozofii Hegla i jej losach*, Książka i Wiedza, Warszawa 1991.
- Kwiecień R., *Między wartością wspólnoty a wspólnotą wartości. Studia i szkice z filozofii prawa idealizmu niemieckiego*, Wydawnictwo Verba, Lublin 2007.
- Laitinen A., *Strong Evaluations without Moral Sources. On Charles Taylor's Philosophical Anthropology and Ethics*, Walter de Gruyter, Berlin–New York 2008.
- Lancaster L. W., *Masters of Political Thought. Volume Three. Hegel to Dewey*, George G. Harrap & Co. Ltd, London 1959.
- Leland A. P., *The Educational Theory and Practice of T. H. Green*, Columbia University, New York 1911.
- Lemaitre J., *Jan Jakób Rousseau*, Skład Główny w Księgarni Gebethnera, Kraków–Warszawa 1910.
- Levine A., *The General Will. Rousseau, Marx, Communism*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- The Life and Philosophy of Edward Caird*, eds. J. H. Muirhead, H. Jones, J. Maclehoose, Glasgow 1921.
- Luther T. C., *Hegel's Critique of Modernity. Reconciling Individual Freedom and the Community*, Lexington Books, New York 2009.
- MacCunn J., *Six Radical Thinkers: Bentham, J. S. Mill, Cobden, Carlyle, Mazzini, T. H. Green*, Edward Arnold, London 1910.
- Machan T. R., *Classical Individualism. The Supreme Importance of Each Human Being*, Routledge, New York–London 1998.

- MacIntyre A., *Krótką historia etyki*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.
- MacNiven D., *Bradley's Moral Psychology*, E. Mellen Press, New York 1987.
- Macpherson C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford University Press, Oxford 1962.
- Maistre J. de, *Examen d'un écrit de J.-J. Rousseau Sur l'inégalité des conditions parmi les hommes*, 1975.
- Małek M., *Liberalizm polityczny Johna Stuarta Milla. Współczesne ujęcia u Johna Graya i Petera Singera*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2010.
- Man P. de, *Alegorie czytania. Język figuralny u Rousseau, Nietzschego, Rilkego i Prousta*, tłum. A. Przybyśławski, Universitas, Kraków 2004.
- Mandelbaum M., *History, Man and Reason. A Study in Nineteenth-Century Thought*, The John Hopkins University Press, Baltimore 1977.
- Mander W., *British idealism. A History*, Oxford University Press, Oxford 2011.
- Manent P., *Intelektualna historia liberalizmu*, tłum. M. Miszański, Wydawnictwo Arcana, Kraków 1994.
- Marcuse H., *Rozum i rewolucja. Hegel a powstanie teorii społecznej*, tłum. D. Petsch, Książka i Wiedza, Warszawa 1966.
- Maritain J., *Trzej reformatorzy. Luter – Descartes – Rousseau*, tłum. K. Michałski, Verbum, Warszawa 1935.
- Masson P. M., *La formation religieuse de J.-J. Rousseau*, Hachette, Paris 1916.
- Masters R. D., *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton University Press, New Jersey 1976.
- May G., *Rousseau par lui-même*, Seuil, Paris 1961.
- McGovern W. M., *From Luther to Hitler. The History of Fascist-Nazi Political Philosophy*, Houghton Mifflin Company, New York 1941.
- McMylor P., *Alasdair MacIntyre. Critic of Modernity*, Routledge, London–New York 2005.
- Meadowcroft J., *Conceptualizing the State. Innovation and Dispute in British Political Thought 1880–1914*, Clarendon Press–Oxford University Press, New York–Oxford 1995.
- Milne A. J. M., *The Social Philosophy of English Idealism*, George Allen & Unwin Ltd., London 1962.
- Mordarski R., *Klasyczny racjonalizm polityczny w ujęciu Leo Straussa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2007.
- Morley J., *Rousseau*, Vol. 1, Macmillan, London 1910.
- Muirhead J. H., *The Service of the State. Four Lectures on the Political Teaching of T. H. Green*, John Murray, London 1908.

- Murray R. H., *Studies in the English Social and Political Thinkers of the Nineteenth Century*, Vol. 2, W. Heffer, Cambridge 1929.
- Nicholson P. P., *The Political Philosophy of the British Idealists. Selected Studies*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.
- Nowak W. M., *Spór o nowoczesność w poglądach Charles Taylora i Alasdaira MacIntyre'a*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2008.
- Ossewaarde M. R. R., *Tocqueville's Moral and Political Thought. New Liberalism*, Routledge, London–New York 2004.
- Paciorkiewicz M. M., *Bossuet i Fenelon: studium*, Gebethner i Wolff, Warszawa 1908.
- Palonen K., *Quentin Skinner. History, Politics, Rhetoric*, Polity Press, Cambridge 2003.
- Parandowski J., *Rousseau. Szkic literacko-filozoficzny*, Drukarnia A. Szykowskiego we Lwowie, Lwów 1913.
- Passmore J., *A Hundred Years of Philosophy*, Basic Books Inc., New York 1966.
- Patell C. R. K., *Negative Liberties. Morrison, Pynchon, and the Problem of Liberal Ideology*, Duke University Press, Durham–London 2001.
- Peretiatkiewicz A., *Jan Jakub Rousseau – filozof demokracji społecznej*, Księgarnia Zdzisława Gustowskiego, Poznań 1949.
- Pezzillo L., *Rousseau et le „Contrat social”*, Presses Universitaires de France, Paris 2000.
- Pfannenstill B., *Bernard Bosanquet's Philosophy of the State. A Historical and Systematical Study*, Håkan Ohlsson, Lund 1936.
- Plant R., Vincent A., *Philosophy, Politics and Citizenship. The Life and Thought of the British Idealists*, Basil Blackwell, Oxford 1984.
- Polin R., *La politique de la solitude. Essay sur la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau*, Sirey, Paris 1971.
- Porębski Cz., *Umowa społeczna. Renesans idei*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999.
- Proal L., *La Psychologie de Jean-Jacques Rousseau*, Seuil, Paris 1930.
- Prostak R., *Rzecz o sprawiedliwości. Komunitarystyczna krytyka współczesnego liberalizmu amerykańskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004.
- Proust J., *Diderot et l'Encyclopédie*, Armand Colin, Paris 1962.
- Pucelle J., *La Nature et l'Esprit dans la Philosophie de T. H. Green. La Renaissance de l'Idealisme en Angleterre au XIXe siècle. I. Metaphysique-Morale*, Béatrice Nauwelaerts, Paris 1960.
- Rau Z., *Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.

- Richter M., *The Politics of Conscience. T. H. Green and His Age*, Harvard University Press, Cambridge 1964.
- Riley P., *General Will Before Rousseau. The Transformation of the Divine into the Civic*, Princeton University Press, Princeton N.J. 1986.
- Riley P., *Will and Political Legitimacy. A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts–London 1982.
- Rowland T., *Culture and the Tomist Tradition After Vatican II*, Routledge, London–New York 2005.
- Russell B., *Dzieje filozofii Zachodu*, tłum. T. Banasiak, A. Lipszyc, M. Szczubiałka, Fundacja Aletheia, Wrocław 2001.
- Sabine G. H., *A History of Political Theory*, Dryden Press, Hinsdale, Illinois 1973.
- Schinz A., *La Pensée religieuse de J.-J. Rousseau et ses récents interpretes*, Alcan, Massachusetts 1927.
- Schökel L. A., Bravo J. M., *A Manual of Hermeneutics*, transl. L. M. Rosa, Sheffield Academic Press, Sheffield 1998.
- Schwartzman L. H., *Challenging Liberalism. Feminism as Political Critique*, The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania 2006.
- Shklar J. N., *Men and Citizens. A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1969.
- Skorupski J., *A History of Western Philosophy*, Vol. 6: *English-Langage Philosophy 1750 to 1945*, Oxford University Press, Oxford–New York 1993.
- Sobolewska B., Sobolewski M., *Myśl polityczna XIX i XX w. Liberalizm*, PWN, Warszawa 1978.
- Sprigge T. S., *The God of Metaphysics and Religious Doctrines of Spinoza, Hegel, Kierkegaard, T. H. Green, Bernard Bosanquet, Josiah Royce, A. N. Whitehead, Charles Hartshorne, and Concluding with a Defense of Pantheistic Idealism*, Oxford Univeristy Press, Oxford 2006.
- Stankiewicz W. J., *Niezbędność teorii politycznej. Klasyczne pojęcia w dobie relatywizmu*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 2003.
- Starobinski J., *Jean-Jacques Rousseau. Przejrzystość i przeszkoda oraz siedem esejów o Rousseau*, tłum. J. Wojcieszak, Warszawa 2000.
- Starobinski J., *La pensée politique de Jean-Jacques Rousseau*, w: *Jean-Jacques Rousseau*, ed. S. Baud-Bovey, Editions de la Baconnière, Neuchâtel 1962.
- Stawrowski Z., *Prawo naturalne a ład polityczny*, Instytut Studiów Politycznych PAN, Kraków–Warszawa 2006.
- Strauss L., *Prawo naturalne w świetle historii*, tłum. T. Górski, Instytut Naukowy PAX, Warszawa 1969.

- Sweet W., *Idealism and Rights. The Social Ontology of Human Rights in the Political Thought of Bernard Bosanquet*, University Press of America, Lanham–New York–London 1997.
- Szacki J., *Kontrrewolucyjne paradoksy. Wizje świata francuskich antagonistów Wielkiej Rewolucji 1789–1815*, PWN, Warszawa 1965.
- Szahaj A., *E pluribus unum? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*, Universitas, Kraków 2004.
- Szahaj A., *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2002.
- Szahaj A., *Jednostka czy wspólnota? Spór liberałów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.
- Szahaj A., *Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej. Wprowadzenie*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008.
- Szymura J., *Relacje w perspektywie absolutnego monizmu F. H. Bradleya*, nakł. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1990.
- Środa M., *Indywidualizm i jego krytycy. Współczesne spory między liberałami, komunitarianami i feministkami na temat podmiotu, wspólnoty i płci*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003.
- Tarcov N., *Locke's Education for Liberty*, University of Chicago Press, Chicago 1984.
- Taubes J., *Teologia polityczna świętego Pawła*, tłum. M. Kurkowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.
- Thakurdas F., *Rousseau and the Concept of the General Will (The Pursuit of an Elusive Concept)*, Minerva Associates (Publications), Calcutta 1976.
- Thomas G., *The Moral Philosophy of T. H. Green*, Clarendon Press, Oxford 1987.
- Tokarczyk R., *Klasycy praw natury*, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1988.
- Trybusiewicz J., *De Maistre*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1968.
- Udehn L., *Methodological Individualism. Background, History and Meaning*, Routledge, New York–London 2001.
- Vincent A., Boucher D., *British Idealism and Political Theory*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2000.
- Vincent A., Plant R., *Philosophy, Politics and Citizenship. The Life and Thought of the British Idealists*, Basil Blackwell, Oxford 1984.
- Vincent A., *The Nature of Political Theory*, Oxford University Press, Oxford–New York 2004.
- Warchala M., *Autentyczność i nowoczesność*, Universitas, Kraków 2006.
- Wempe B., *T. H. Green's Theory of Positive Freedom. From Metaphysics to Political Theory*, Imprint Academic, Charlottesville 2004.



- Williams R. R., *Hegel's Ethics of Recognition*, University of California Press, Berkeley 1997.
- Wollheim R., *F. H. Bradley*, Penguin Books, Baltimore 1969.
- Wróbel S., Dybel P., *Granice polityczności. Od polityki emancypacji do polityki życia*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2008.
- Zapaśnik S., *Absolut jako projekt ideału moralnego w filozofii F. H. Bradleya*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1973.
- Zdybel J., *Filozofia Robina George'a Collingwooda*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1997.
- Żelazny M., *Hegłowska filozofia ducha*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2000.
- Żyro T., *Wola polityczna. Siedem prób z filozofii praktycznej*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008.

### Artykuły i pozostałe źródła

- Alexander S., *L. T. Hobhouse. His Life and Work*, „Economica” 1931, No. 33, s. 265–269.
- Baczo B., *Demokracja i konserwatyzm w utopii J. J. Rousseau*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1964, t. 10, s. 5–51.
- Baczo B., *Hegel a Rousseau*, w: idem, *Człowiek i światopoglądy*, Książka i Wiedza, Warszawa 1965, s. 101–142.
- Baldwin T., *MacCallum and the Two Concepts of Freedom*, „Ratio” 1984, Vol. 26, s. 125–142.
- Barber B. R., *Political Participation and the Creation of Res Publica*, w: *Rousseau's Political Writings*, eds. J. C. Bondanella, A. Ritter, W. W. Norton, New York 1988, s. 292–306.
- Barnes H. E., *Some Typical Contributions of English Sociology to Political Theory*, „The American Journal of Sociology” 1922, Vol. 27, No. 5, s. 573–587.
- Bartyzel J., *Tradycjonalistów francuskich krytyka kontraktualizmu*, w: idem, *Śmiertelny bóg Demos. Pięć wykładów o demokracji i jej krytykach*, Fijor Publishing, Warszawa 2009, s. 45–72.
- Bedell G., *Bradley and Hegel*, „Idealistic Studies” 1977, Vol. 7, s. 262–290.
- Benestad J. B., *William Galston's Defence of Liberalism. Forging Unity and Diversity*, w: *Liberalism at the Crossroads. An Introduction to Contemporary Liberal Political Theory and Its Critics*, ed. Ch. Wolfe, Rowman & Littlefield Pub. Inc, London 2003, s. 177–195.
- Bengtsson J. O., *The Moral, Social, and Political Philosophy of British Ideal-*

- ism, w: *The Moral, Social and Political Philosophy of the British Idealists*, ed. W. Sweet, Imprint Academics, Charlottesville 2009, s. 175–208.
- Benn S. I., Gaus G. F., *The Liberal Conception of the Public and the Private*, w: *Public and Private in Social Life*, eds. S. I. Benn, G. F. Gaus, London 1983, s. 31–65.
- Berlin I., *Konieczność historyczna*, tłum. D. Lachowska, w: idem, *Cztery eseje o wolności*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2000, s. 105–182.
- Berlin I., *Rzekomy relatywizm w XVIII-wiecznej myśli europejskiej*, tłum. M. Pietrzak-Merta, w: idem, *Pokrzywione drzewo człowieczeństwa*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2004, s. 61–79.
- Bernardi B., *O idei religii obywatelskiej: jej paradoksalna aktualność*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 2003, nr 3(135), s. 105–113.
- Besse G., *De Rousseau au communisme*, „Europe”, listopad–grudzień 1961 roku, s. 167–180.
- Besse G., *Od Jana Jakuba Rousseau do Hegla. Początki „Fenomenologii”*, „Studia Filozoficzne” 1975, nr 1(110), s. 5–13.
- Bishirjian R. J., *Thomas Hill Green’s Political Philosophy*, „The Political Science Reviewer” 1974, Vol. 4, s. 29–53.
- Błaszke M., *Człowiek a historia w filozofii Jana Jakuba Rousseau*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1983, t. 29, s. 59–85.
- Błaszke M., *Granice egalitaryzmu. Społeczeństwo Clarens z „Nowej Heloizy”*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1993, t. 38, s. 69–85.
- Błaszke M., *Umowa społeczna J. J. Rousseau – polityka i racjonalność*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1987, t. 32, s. 41–74.
- Blau A., *Against Positive and Negative Freedom*, „Political Theory” 2004, Vol. 32, s. 547–553.
- Boucher D., *British Idealism, the State and International Relations*, „Journal of the History of Ideas” 1994, Vol. 55, s. 671–694.
- Boucher D., *British Idealism: Practical Philosophy and Social Responsibility*, w: *The Routledge Companion to Nineteenth Century Philosophy*, ed. D. Moyal, London–New York 2010, s. 689–710.
- Boucher D., *The Creation of the Past. British Idealism and Michael Oakeshott’s Philosophy of History*, „History and Theory. Studies in the Philosophy of History” 1984, Vol. 23, s. 193–214.
- Boucher D., *David Ritchie: Evolution and the Limits of Rights*, w: D. Boucher, A. Vincent, *British Idealism and Political Theory*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2000, s. 127–156.
- Boucher D., *Oakeshott*, w: *Political Thinkers. From Socrates to Present*, eds. D. Boucher, P. Kelly, Oxford University Press, Oxford 2003, 459–479.

- Boucher D., *Rousseau, w: Political Thinkers From Socrates to the Present*, eds. D. Boucher, P. Kelly, Oxford University Press, Oxford 2005, s. 235–252.
- Bourn J. B., *Philosophy and Action in Politics*, „Political Studies” 1965, Vol. 13, s. 377–385.
- Brink D. O., *Self-Realization and the Common Good: Themes In T. H. Green*, w: T. H. Green. *Ethics, Metaphysics and Political Philosophy*, eds. M. Dimova-Cookson, W. J. Mander, Clarendon Press, Oxford 2006, s. 17–46.
- Broad C. D., *The Notion of General Will*, „Mind. New Series” 1919, Vol. 28, s. 502–504.
- Brooks T., Muirhead, Hetherington, and Mackenzie, w: *The Moral, Social and Political Philosophy of the British Idealists*, ed. W. Sweet, Imprint Academics, Charlottesville 2009, s. 209–223.
- Brown S., *The Critical Reception of Malebranche*, w: *Cambridge Companion to Malebranche*, ed. S. Nadler, Cambridge University Press, New York 2000.
- Browning G. K., *Sweet’s Bosanquet: Rights and Society*, w: *Collingwood Studies*, Vol. 9: *Collingwood and Bosanquet*, eds. D. Boucher, B. Haddock, A. Vincent, Robin George Collingwood Society, Llandybie 2002, s. 103–111.
- Burgelin P., *Kant lecteur de Rousseau*, w: *Jean-Jacques Rousseau et son œuvre. Problemes et recherches. Commémoration et Colloque de Paris (16–20 octobre 1962)*, Klincksieck, Paris 1964, s. 303–316.
- Bussey G. C., Crane M. D., *Bosanquet’s Doctrine of Freedom*, „Philosophical Review” 1916, Vol. 25, s. 711–719, 728–730.
- Carroll M. C., *The Nature of the Absolute in the Metaphysics of Bernard Bosanquet*, „Philosophical Review” 1921, Vol. 30, s. 178–191.
- Carroll M. C., *The Principle of Individuality in the Metaphysics of Bernard Bosanquet*, „Philosophical Review” 1921, Vol. 30, s. 1–23.
- Chapman R. A., *The Basis of T. H. Green’s Philosophy*, „International Review of History and Political Science” 1966, Vol. 3, s. 72–88.
- Chmielewski A., *Filozofia moralności Alasdaira MacIntyre’a*, w: MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1996, s. VII–LVIII.
- Chmielewski A., *Polityka i etyka Alasdaira MacIntyre’a*, w: MacIntyre A., *Etyka i polityka*, red. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 7–40.
- Cohen J., *Reflections on Rousseau: Autonomy and Democracy*, w: *The Social Contract Theorists. Critical Essays on Hobbes, Locke, and Rousseau*, ed. C. W. Morris, Rowman & Littlefield Publishers, Inc, Lanham–Boulder–New York–Oxford 1999, s. 192–204.

- Cole G. D. H., *Introduction*, w: Rousseau J. J., *The Social Contract & Discourses*, London 1913, s. VII–XLII.
- Collini S., *Hobhouse, Bosanquet and the State. Philosophical Idealism and Political Argument in England 1880–1918*, „Past and Present” 1976, No. 72, s. 86–111.
- Conroy P. V., Jr., *Rousseau’s Organic State*, „South Atlantic Bulletin” 1979, Vol. 44, No. 2, s. 1–13.
- Copp D., *Hobbes on Artificial Persons and Collective Actions*, „Philosophical Review” 1980, Vol. 89, s. 579–606.
- Courtney C. P., *Natural Law*, w: Carrithers D. W., Mosher M. A., Rahe P. A., *Montesquieu’s Science of Politics: Essay on „The Spirit of Laws”*, Rowman & Littlefield, Lanham, Md. 2001.
- Cowen M. P., Shenton R. W., *British Neo-Hegelian Idealism and Official Colonial Practice In Africa: The Oluwa Land Case of 1921*, „Journal of Imperial and Commonwealth History” 1994, Vol. 22, s. 217–250.
- Crane M. D., Bussey G. C., *Bosanquet’s Doctrine of Freedom*, „Philosophical Review” 1916, Vol. 25, s. 711–719, 728–730.
- Crocker L. G., *Rousseau et la voie du totalitarisme*, w: *Rousseau et la philosophie politique. Annales de philosophie politique*, Vol. 5, Press Universitaires de France, Paris 1965 s. 99–136.
- Cronin C., *Translator’s Introduction*, w: Habermas J., *Justification and Application Remarks on Discourse Ethics*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1995, s. XI–XXXI.
- Crossley D. J., *Holism, Individuation, and Internal Relations*, „Journal of the History of Philosophy” 1977, No. 15, s. 183–194.
- Crossley D. J., *Self-realization as Perfection in Bradley’s Ethical Studies*, „Idealistic Studies” 1977, Vol. 7, s. 200–213.
- Cunningham G. W., *Bosanquet on Teleology as a Metaphysical Category*, „Philosophical Review” 1923, Vol. 32, s. 612–624.
- Czarnecki S., *Czy liberalizm deprecjonuje wspólnotę? W odpowiedzi na krytykę komunitarystyczną*, w: *Indywidualizm, wspólnotowość, polityka*, red. K. Abriszewski, M. N. Jakubowski, A. Szahaj, Wydawnictwo UMK, Toruń 2002, s. 163–176.
- Czerniak S., *Tożsamość jednostki ludzkiej w ujęciu Charlesa Taylora. Charles Taylor a Hermann Lübbe*, w: idem, *Kontyngencja, Tożsamość, Człowiek. Studia z antropologii filozoficznej XX wieku*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006, s. 167–200.
- Dewey J., *The Philosophy of T. H. Green*, w: idem, *The Early Works, 1882–1898*, Vol. 3: 1889–1892, Carbonadale & Edwardsville, Illinois 1969, s. 14–35.

- Dewey J., *Austin's Theory of Sovereignty*, w: idem, *The Early Works, 1882–1898*, Vol. 4: 1893–1894, Carbonadale & Edwardsville, Illinois 1969, s. 70–90.
- Dewey J., *Green's Theory of the Moral Motive*, w: idem, *The Early Works, 1882–1898*, Vol. 3: 1889–1892, Carbonadale & Edwardsville, Illinois 1969, s. 155–173.
- Dewey J., *Self-Realization as the Moral Ideal* w: idem, *The Early Works, 1882–1898*, Vol. 4: 1893–1894, Carbonadale & Edwardsville, Illinois 1969, s. 42–53.
- Diderot D., *Moralność a prawo naturalne*, tłum. M. Skrzypek, w: Skrzypek M., *Diderot*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1982, s. 332–337.
- Dimova-Cookson M., *Conceptual Clarity, Freedom, and Normative Ideas: Reply to Blau*, „Political Theory” 2004, Vol. 32, s. 554–562.
- Drahus D., *Charles Taylor. Sprzeczności między filozofią a praktyką polityczną*, w: *Indywidualizm, wspólnotowość, polityka*, red. K. Abriszewski, M. N. Jakubowski, A. Szahaj, Wydawnictwo UMK, Toruń 2002, s. 229–248.
- Dunning W. A., *Review: The Philosophical Theory of the State*, „Political Science Quarterly” 1899, Vol. 14, s. 530–533.
- Durkheim É., *Le „Contrat Social” de Rousseau*, „Revue de Metaphysique et de Morale” 1918, Vol. 25, s. 1–23.
- Dyle S. W., *Review: The Philosophical Theory of the State*, „Philosophical Review” 1911, Vol. 20, s. 559–562.
- Dyle S. W., *Review: The Philosophical Theory of the State*, „Philosophical Review” 1900, Vol. 9, s. 198–206.
- Ellenburg S., *Rousseau and Kant: principles of political right*, w: *Rousseau after 200 years. Proceedings of the Cambridge Bicentennial Colloquium*, ed. R. A. Leigh, Cambridge University Press, Cambridge 1982, s. 3–36.
- Elster J., *Marxism and Methodological Individualism*, transl. J. Gaffney, w: *Individualism: Theories and Methods*, eds. P. Birnbaum, J. Leca, Oxford University Press, Oxford 1990, s. 46–61.
- Emmet D., *Bosanquet's Social Theory of the State*, „Sociological Review” 1989, Vol. 37, s. 104–127.
- Evans M., *Issues and Trends in Contemporary Liberalism*, w: *The Edinburgh Companion to Contemporary Liberalism*, ed. M. Evans, Edinburgh University Press, Edinburgh 2001, s. 3–20.
- Frazier A. M., *F. H. Bradley's Analysis of Religious Consciousness*, „Idealistic Studies” 1977, Vol. 7, s. 239–251.
- Freedman M., *Twentieth-Century Liberal Thought: Development or Transformation?*, w: *The Edinburgh Companion to Contemporary Liberalism*, ed. M. Evans, Edinburgh University Press, Edinburgh 2001, s. 21–34.

- Gaus G. F., Benn S. I., *The Liberal Conception of the Public and the Private*, w: *Public and Private in Social Life*, eds. S. I. Benn, G. F. Gaus, London 1983, s. 31–64.
- Gaus G. F., *The Rights Recognition Thesis: Defending and Extending Green*, w: *T. H. Green. Ethics, Metaphysics and Political Philosophy*, eds. M. Dimova-Cookson, W. J. Mander, Clarendon Press, Oxford 2006, s. 209–235.
- Gaus G., *Bosanquet's Communitarian Defense of Economic Individualism: a Lesson in the Complexities of Political Theory*, w: *The New Liberalism. Reconciling Liberty and Community*, eds. A. Simhony, D. Weinstein, Cambridge University Press, Cambridge 2001, s. 137–158.
- Gibbon J., *Review: The Philosophical Theory of the State*, „International Journal of Ethics” 1899–1900, Vol. 10, s. 399–401.
- Ginsberg M., *Is There a General Will?*, „Proceedings of Aristotelian Society” 1920, Vol. 20, s. 89–112.
- Griffin C. M., *L. T. Hobhouse and the Idea of Harmony*, „Journal of the History of Ideas” 1974, Vol. 35, s. 647–661.
- Grygień J., „Mniej filozofii, więcej historii”. *Quentina Skinnera zmagania z ahistoryzmem w naukach społecznych*, „Dialogi Polityczne” 2009, nr 12, s. 51–65.
- Grygień J., *Autonomia, irracjonalizm i wspólnota. Szkic o filozoficzno-politycznych wymiarach „Nowej Heloizy” J.-J. Rousseau*, „Dialogi Polityczne” 2009, nr 11, s. 299–319.
- Grygień J., *Bernard Bosanquet a Leonard Hobhouse – spór o metafizyczną teorię państwa*, „Politeja” 2011, nr 13, s. 127–150.
- Grygień J., *Krytyka koncepcji państwa minimalnego w filozofii politycznej brytyjskiego idealizmu*, w: *Libertarianizm. Teoria, praktyka, interpretacje*, red. W. Bulira, W. Gogłóza, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2010, s. 197–205.
- Grygień J., *Liberalna wizja polityki: od konsensu do kompromisu*, w: *Ponowoczesność w poszukiwaniu nowej wizji polityki*, red. Ł. Dominiak, B. Michalak, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012.
- Grygień J., *Lojalny poddany a inteligentny patriota w filozofii politycznej T. H. Greena*, „Dialogi Polityczne” 2007, nr 8, s. 300–302.
- Grygień J., *Między konserwatyzmem a liberalizmem. Miejsce myśli Francisca Herberta Bradleya na filozoficzno-politycznej mapie*, w: *O granicy i graniczności*, red. M. Szulakiewicz, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2010, s. 337–345.
- Grygień J., *Prawne zobowiązania a obowiązki moralne w filozofii politycznej Thomasa Hilla Greena*, „Dialogi Polityczne” 2007, nr 7, s. 79–90.

- Gutmann A., *Communitarian Critiques of Liberalism*, „Philosophy and Public Affairs” 1985, Vol. 14, s. 308–322.
- Haddock B., *Hegel’s critique of the theory of social contract*, w: *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, eds. D. Boucher, P. Kelly, Routledge, London–New York 1994, s. 149–164.
- Harris H. S., *Hegelianism of the „Right” and „Left”*, „Review of Metaphysics” 1958, Vol. 11, s. 603–609.
- Harris P., *Moral Progress & Politics: The Theory of T. H. Green*, „Polity” 1989, Vol. 21, No. 3, s. 538–562.
- Haymann F., *La loi naturelle dans la philosophie politique de J. J. Rousseau*, „Annales” 1943–1945, Vol. 30, s. 65–109.
- Hoernlé A. R. F., *Bernard Bosanquet’s Philosophy of the State*, „Political Science Quarterly” 1919, Vol. 34, s. 609–631.
- Hoernlé A. R. F., *On Bosanquet’s „Idealism”*, „Philosophical Review” 1923, Vol. 32, No. 5, s. 567–588.
- Hoover K. R., *Liberalism and the Idealist Philosophy of Thomas Hill Green*, „Western Political Quarterly” 1973, Vol. 26, s. 550–565.
- Huang Y., *Charles Taylor’s transcendental arguments for liberal communitarianism*, „Philosophy & Social Criticism” 1998, Vol. 24, s. 79–106.
- Hynlon P., *The nature of the proposition and the revolt against Idealism*, w: *Philosophy in history. Essays on the historiography of philosophy*, eds. R. Rorty, J. B. Schneewind, Q. Skinner, Cambridge University Press, Cambridge 1984, s. 375–397.
- Irwin T. H., *Green’s Criticism of the British Moralists*, w: *T. H. Green. Ethics, Metaphysics and Political Philosophy*, eds. M. Dimova-Cookson, W. J. Mander, Clarendon Press, Oxford 2006, s. 106–136.
- Jack M., *One State of Nature: Mandeville and Rousseau*, „Journal of the History of Ideas” 1978, Vol. 39, No. 1, s. 119–124.
- Jakubowski M. N., *Nieliberalny liberalizm Hegla*, „Principia. Zrozumieć Hegla” 2009, t. 51–52, s. 133–141.
- Jakubowski M. N., *Wszystko, co jest rzeczywiste, jest rozumne. Czy także wadliwe cytaty?*, „Studia z Nauk Społecznych WU WSP” 1993, t. 10, s. 35–51.
- Jenks C., Smith C. A., *Correspondence*, „British Journal of Sociology” 1979, Vol. 30, No. 2, s. 222–223.
- Jennings J., *Rousseau, social contract and the modern Leviathan*, w: *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, eds. D. Boucher, P. Kelly, Routledge, London–New York 1994, s. 117–134.
- Kaufman A., *Reason, Self-Legislation and Legitimacy: Conceptions of Freedom in the Political Thought of Rousseau and Kant*, „The Review of Politics” 1997, Vol. 59, No. 1, s. 25–52.

- Kendal G., *Bradley and Moral Engagement*, „Philosophy” 1982, Vol. 57, s. 373–379.
- King J. C., *Bradley’s „Duty for Duty’s Sake” and Kant’s Ethics*, „Kant-Studien” 1968, Vol. 59, s. 309–317.
- Kloc-Konkołowicz J., *Portret Rousseau. Próba porównania koncepcji „woli powszechnej” z filozofią moralną i historiozofią Kanta*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2000, nr 1/33, s. 39–55.
- Kozłowski M., *Hegel jako krytyk idei umowy społecznej*, w: *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, red. Z. Rau, M. Chmieliński, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2010, s. 378–398.
- Kuniński M., *Problem stanu natury i stanu politycznego w teorii umowy społecznej Thomasa Hobbesa*, w: *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, red. Z. Rau, M. Chmieliński, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2010, s. 111–126.
- Kuniński M., *Wolność i demokracja*, w: idem, *O cnotach, demokracji i liberalizmie rozumnym. Zebrane eseje i szkice*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2006.
- Lamont W. D., *On the „Moral” Argument for God’s Existence*, „Aristotelian Society Proceedings” 1930–1931, No. 31, s. 103–126.
- Lanson G., *L’Unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, „Annales de la société Jean-Jacques Rousseau” 1912, Vol. 8, s. 1–12.
- Laski H. J., *Bosanquet’s Theory of General Will*, „Proceedings of Aristotelian Society. Supplement” 1928, Vol. 8, s. 45–61.
- Laslett P., *Introduction*, w: *Philosophy, Politics and Society. A Collection*, ed. P. Laslett, Basil Blackwell, Oxford 1956, s. VII–XV.
- Lecerclé J.-L., *Rousseau et Marx*, w: *Rousseau after 200 years. Proceedings of the Cambridge Bicentennial Colloquium*, ed. R. A. Leigh, Cambridge University Press, Cambridge 1982, s. 67–86.
- Leight R. A., *Liberté et autorité dans le Contrat social*, w: *Jean-Jacques Rousseau et son œuvre. Problemes et recherches. Commémoration et Colloque de Paris (16–20 octobre 1962)*, Klincksieck, Paris 1964, s. 249–262.
- Leighton J. A., *An Estimate of Bosanquet’s Philosophy*, „Philosophical Review” 1923, Vol. 32, s. 625–632.
- Lewis H. D., *„Self-Satisfaction” and the „True Good” in Green’s Moral Theory*, „Aristotelian Society Proceedings. New Series” 1941–1942, No. 42, s. 151–182.
- Lindsay A. D., *Bosanquet’s Theory of the General Will*, „Proceedings of Aristotelian Society” 1928, Vol. 8, s. 31–42.
- Lindsay A. D., *T. H. Green and the Idealists*, w: *The Social and Political Ideas of Some Representative Thinkers of the Victorian Age*, ed. F. J. C. Hearnshaw, Barnes & Noble, New York 1967, s. 150–164.



- Łukasiewicz M., *Rousseau i Fichte. Dwie koncepcje kultury*, „Archiwum Filozofii i Myśli Społecznej” 1984, t. 30, s. 23–69.
- MacAdam J., *What Rousseau Meant by the General Will*, „Dialogue” 1966–1967, No. 5, s. 498–515.
- MacIntyre A., *Kilka projektów Oświecenia na nowo rozpatrzonych*, w: idem, *Etyka i polityka*, red. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 253–269.
- MacNiven D., *Bradley's Critiques of Utilitarian and Kantian Ethics*, „Idealistic Studies” 1984, Vol. 14, s. 67–83.
- Malcom J., *One State of Nature: Mandeville and Rousseau*, „Journal of the History of Ideas” 1978, Vol. 39, No. 1, s. 119–124.
- Martin R., *Green on Natural Rights in Hobbes, Spinoza and Locke*, w: *The Philosophy of T. H. Green*, ed. A. Vincent, Gower Publishing Company, Vermont 1986, s. 104–126.
- Martin R., *T. H. Green on Individual Rights and the Common Good*, w: *The New Liberalism. Reconciling Liberty and Community*, eds. A. Simhony, D. Weinstein, Cambridge University Press, Cambridge 2001, s. 49–68.
- Masson P.-M., *Rousseau contre Helvétius*, „Revue d'histoire littéraire de la France” 1911, Vol. 18, s. 104–113.
- McNeil G. H., *The Antirevolutionary Rousseau*, „American Historical Review” 1953, Vol. 58, No. 4, s. 808–821.
- Meadowcroft J., *Bernard Bosanquet, Leonard Hobhouse and the State*, w: Meadowcroft J., *Conceptualizing the State. Innovation and Dispute in British Political Thought 1880–1914*, Clarendon Press, Oxford 1995, s. 113–166.
- Mehta V. R., *T. H. Green and the Problem of Political Obligation*, „Indian Political Science Review” 1973, Vol. 7, s. 115–124.
- Méthais P., *Contrat et volonté générale selon Hegel et Rousseau*, w: *Hegel et le siècle des Lumières*, ed. J. d'Hondt, Presses Universitaires de France, Paris 1974, s. 101–148.
- Milne A. J. M., *The common good and rights in T. H. Green's ethical and political theory*, w: *The Philosophy of T. H. Green*, ed. A. Vincent, Gower Publishing Company, Vermont 1986, s. 62–75.
- Monro D. H., *Green, Rousseau and Culture Pattern*, „Philosophy” 1951, Vol. 26, s. 247–257.
- Moreau D., *The Malebranche-Arnauld Debate*, w: *Cambridge Companion to Malebranche*, ed. S. Nadler, Cambridge University Press, New York 2000.
- Morrow J., *British Idealism, „German Philosophy” and the First World War*, „Australian Journal of Politics and History” 1982, Vol. 28, 380–390.

- Morrow J., *Liberalism and British Idealist Political Philosophy: A Reassessment*, „History of Political Thought” 1984, Vol. 5, s. 91–108.
- Mościcki P., *Poza zasadą partykularyzmu. Alan Badiou: uniwersalność i myśl postsekularna*, w: Badiou A., Świąty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu, tłum. J. Kutyla, P. Mościcki, Korporacja Ha!art, Kraków 2007, s. 119–133.
- Muirhead J. H., *Recent Criticism of the Idealist Theory of the General Will (I)*, „Mind. New Series” 1924, Vol. 33, No. 130, s. 166–177.
- Muirhead J. H., *Recent Criticism of the Idealist Theory of the General Will (II)*, „Mind. New Series” 1924, Vol. 33, No. 131, s. 233–241.
- Muirhead J. H., *Recent Criticism of the Idealist Theory of the General Will (III)*, „Mind. New Series” 1924, Vol. 33, No. 132, s. 166–175.
- Nadler S., *Malebranche on Causation*, w: *Cambridge Companion to Malebranche*, ed. S. Nadler, Cambridge University Press, New York 2000.
- Neil P., Paris D., *Liberalism and the Communitarian Critique: A Guide for the Perplexed*, „Canadian Journal of Political Science” 1990, Vol. 23, No. 3, s. 419–439.
- Nicholson P. P., *A Moral View of Politics: T. H. Green and the British Idealists*, „Political Studies” 1987, Vol. 35, s. 116–122.
- Nicholson P. P., „*Lectures on the Principles of Political Obligation*”, w: *The Political Classics. Green to Dworkin*, eds. M. Forsyth, M. Keens-Soper, Oxford University Press, Oxford 1996, s. 17–35.
- Nicholson P. P., *A Bibliography of the Writings of Bernard Bosanquet (1848–1923)*, „Idealistic Studies” 1978, Vol. 8, s. 261–280.
- Nicholson P. P., *Bradley as a Political Philosopher*, w: *The Philosophy of F. H. Bradley*, eds. A. Manser, G. Stock, Clarendon Press, Oxford 1984, s. 116–130.
- Nicholson P. P., *T. H. Green and State Liquor Legislation*, w: *The Philosophy of T. H. Green*, ed. A. Vincent, Gower Publishing Company, Vermont 1986, s. 76–103.
- Noone J. B., Jr., *Rousseau’s Theory of Natural Law as Conditional*, „Journal of the History of Ideas” 1972, Vol. 33, No. 1, s. 23–42.
- Nowak A. W., *Czy możliwa jest globalna etyczność? Kultura, prawa człowieka a nowoczesny system światowy*, w: *Filozofia polityczna Hegla*, red. A. Przyłębski, Wydawnictwo Campo dei Fiori, Poznań 2007, s. 119–130.
- Nussbaum M. C., *Rawls and Feminism*, w: *The Cambridge Companion to Rawls*, ed. S. Freeman, Cambridge University Press, Cambridge 2003, s. 488–520.
- Ottmann H., *Realizm polityczny Hegla*, w: *Filozofia polityczna Hegla*, red. A. Przyłębski, Wydawnictwo Campo dei Fiori, Poznań 2007, s. 27–42.

- Pant N., *Political Authority and Individual Liberty in Rousseau and Green: An Autopsy*, „Journal of Political Studies” 1974, Vol. 7, s. 70–77.
- Paris D., Neil P., *Liberalism and the Communitarian Critique: A Guide for the Perplexed*, „Canadian Journal of Political Science” 1990, Vol. 23, No. 3, s. 419–439.
- Potępa M., *Hegel a spór komunitaryzmu z liberalizmem*, w: *Hegel a współczesność*, red. R. Kozłowski, Poznań 1997, s. 148–163.
- Potępa M., *Kant i Hegel. Spór między teorią moralności a teorią etyczności*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1998, t. 43, s. 3–20.
- Potępa M., *Spór liberalizmu z komunitaryzmem*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2000, Vol. 45, s. 133–147.
- Przybysz P., *Liberalna koncepcja jednostki a marksizm*, w: *Marksizm, liberalizm, próby wyjścia*, red. L. Nowak, P. Przybysz, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1997, s. 135–158.
- Randall J. H., Jr., *T. H. Green: the Development of English Thought from J. S. Mill to F. H. Bradley*, „Journal of the History of Ideas” 1966, Vol. 27, s. 217–244.
- Reykowski J., *Kolektywizm i indywidualizm jako kategorie opisu zmiany społecznych*, w: Gawlikowski K. et al., *Indywidualizm a kolektywizm*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1999, s. 23–50.
- Riley P., *A Possible Explanation of Rousseau’s General Will*, „The American Political Science Review” 1970, Vol. 64, No. 1, s. 64–88.
- Riley P., *Malebranche’s Moral Philosophy: Divine and Human Justice*, w: *Cambridge Companion to Malebranche*, ed. S. Nadler, Cambridge University Press, New York 2000, s. 220–261.
- Riley P., *Introduction*, w: Bossuet J.-B., *Politics drawn from the Very Words of Holy Scripture*, transl. P. Riley, Cambridge University Press, Cambridge 1990, s. XIII–LXVIII.
- Riley P., *Introduction*, w: Malebranche N., *Treatise on Nature and Grace*, transl. P. Riley, Clarendon Press, Oxford 1992, s. 1–106.
- Roberts J., *T. H. Green*, w: *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, eds. Z. A. Pelczynski, J. Gray, London 1984, s. 243–262.
- Robinson J., *Bradley and Bosanquet*, „Idealistic Studies” 2000, Vol. 6, s. 1–23.
- Rodman J., *What Is Living and What Is Dead in the Political Philosophy of T. H. Green*, „Western Political Quarterly” 1973, Vol. 26, s. 566–586.
- Rodman R., *Introduction*, w: *The Political Theory of T. H. Green. Selected Writings*, ed. J. R. Rodman, Appleton-Century-Crofts, New York 1964, s. 1–40.
- Rojek P., *Konkretny powszechnik*, „Principia. Zrozumieć Hegla” 2009, t. 51–52, s. 77–91.

- Rutherford D., *Malebranche's Theodicy*, w: *Cambridge Companion to Malebranche*, ed. S. Nadler, Cambridge University Press, New York 2000, s. 165–189.
- Ryan A., *Mill in a Liberal Landscape*, w: *The Cambridge Companion to Mill*, ed. J. Skorupski, Cambridge University Press, Cambridge 1998, s. 497–540.
- Sabine G. H., *Bosanquet's Theory of the General Will*, „Philosophical Review” 1923, Vol. 32, s. 633–651.
- Sabine G. H., *Social Origin of Absolute Idealism*, „Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods” 1915, Vol. 12, s. 169–177.
- Santayana G., *Fifty Years of British Idealism*, w: idem, *Some Turns of Thought in Modern Philosophy. Five Essays*, Scribner, New York 1933, s. 48–70.
- Schaeffer D., *Feminism and Liberalism Reconsidered: The Case of Catherine MacKinnon*, „The American Political Science Review” 2001, Vol. 95, No. 2, s. 699–708.
- Schnädelbach H., *Hegel i teoria umowy społecznej*, w: Schnädelbach H., *Rozum i historia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 136–159.
- Seaman J. W., *L. T. Hobhouse and the Theory of „Social Liberalism”*, „Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique” 1978, Vol. 11, s. 777–802.
- Shelton H. S., *The Hegelian Concept of the State and Modern Individualism*, „International Journal of Ethics” 1913, Vol. 24, s. 23–27.
- Shenton R. W., Cowen M. P., *British Neo-Hegelian Idealism and Official Colonial Practice In Africa: The Oluwa Land Case of 1921*, „Journal of Imperial and Commonwealth History” 1994, Vol. 22, s. 217–250.
- Siemek M. J., *Hegel jako filozof nowoczesnego państwa praworządneho*, w: *Filozofia polityczna Hegla*, red. A. Przyłębski, Wydawnictwo Campo dei Fiori, Poznań 2007, s. 43–54.
- Simhony A., *British Idealism: Its Political and Social Thought*, „Bulletin of the Hegel Society of Great Britain” 1981, No. 3, s. 16–31.
- Simhony A., *Rights that Bind: T. H. Green on Rights and Community*, w: *T. H. Green. Ethics, Metaphysics and Political Philosophy*, ed. M. Dimova-Cookson, W. J. Mander, Clarendon Press, Oxford 2006, s. 236–261.
- Simhony A., *T. H. Green: the Common Good Society*, „History of Political Thought” 1993, Vol. 14, s. 225–247.
- Simhony A., *T. H. Green's Complex Common Good: Between Liberalism and Communitarianism*, w: *The New Liberalism. Reconciling Liberty and Community*, eds. A. Simhony, D. Weinstein, Cambridge University Press, Cambridge 2001, s. 69–91.

- Simhony A., *T. H. Green's Theory of Morally Justified Society*, „History of Political Thought” 1989, Vol. 10, No. 3, s. 481–498.
- Simhony A., Weinstein D., *Introduction*, w: *The New Liberalism. Reconciling Liberty and Community*, eds. A. Simhony, D. Weinstein, Cambridge University Press, Cambridge 2001, s. 1–25.
- Skorupski J., *Green and the Idealist Conception of a Person's Good*, w: *T. H. Green. Ethics, Metaphysics and Political Philosophy*, eds. M. Dimova-Cookson, W. J. Mander, Clarendon Press, Oxford 2006, s. 47–75.
- Smith C. A., Jenks C., *Correspondence*, „British Journal of Sociology” 1979, Vol. 30, No. 2, s. 222–223.
- Smith C. A., *The Individual and Society in T. H. Green's Theory of Virtue*, „History of Political Thought” 1981, Vol. 2, No. 1, s. 187–201.
- Sober E., *Holism, Individualism, and The Units of Selection*, „Philosophy of Science” 1980, Vol. 2, s. 93–121.
- Spector C., *Honor, Interest, Virtue: The Affective Foundations of the Political in „The Spirit of Laws”*, w: *Montesquieu and His Legacy*, ed. R. E. Kingston, State University of New York Press, New York 2009, s. 49–80.
- Spragens T. A., Jr., *Communitarian Liberalism*, w: *New Communitarian Thinking: Persons, Institutions, and Communities*, ed. A. Etzioni, University of Virginia Press, Charlottesville 1995, s. 37–51.
- Spragens T. A., Jr., *Reconstructing Liberal Theory: Reason and Liberal Culture*, w: *Liberals on Liberalism*, ed. A. J. Damico, Rowman & Littlefield, Totowa, N.J. 1986.
- Starzewski M., *Wstęp*, w: J. J. Rousseau, *O umowie społecznej*, DeAgostini, Warszawa 2002, s. IX–LXVIII.
- Stawrowski Z., *Aktualność heglowskiej filozofii polityki*, w: *Hegel a współczesność*, red. R. Kozłowski, Wydawnictwo PTPN, Poznań 1997, s. 164–171.
- Sweet W., „*Idealism and Rights*” – *and challenges to it*, w: *Collingwood Studies*, Vol. 9: *Collingwood and Bosanquet*, eds. D. Boucher, B. Haddock, A. Vincent, Robin George Collingwood Society, Llandybie 2002, s. 139–159.
- Sweet W., *Bernard Bosanquet and the Development of Rousseau's Idea of General Will*, „Man and Nature/L'homme et la nature” 1991, Vol. 10, s. 179–197.
- Sweet W., *Bosanquet and Bradley: Some Recent Discussions*, „Bradley Studies” 2000, Vol. 6, s. 63–91.
- Sweet W., *F. H. Bradley and Bernard Bosanquet*, w: *Philosophy after Bradley*, ed. J. Bradley, Thoemmes Press, Bristol 1996, s. 31–56.
- Sweet W., *Individual Rights, Communitarianism and British Idealism*, w: *The*

- Bill of Rights. Bicentennial Reflections*, eds. Y. Hudson, C. Peden, Edwin Mellen Press, New York 1993, s. 261–277.
- Sweet W., *L'individu et les droits de la personne selon Maritain et Bosanquet*, „Études maritainiennes/Maritain Studies” 1990, Vol. 6, s. 141–166.
- Sweet W., *Liberalism, Bosanquet and the Theory of the State*, w: *Liberalism, Oppression and Empowerment*, ed. C. Peden, Y. Hudson, Edwin Mellen Press, New York 1995, s. 3–34.
- Sweet W., *Was Bosanquet a Hegelian?*, „Bulletin of the Hegel Society of Great Britain” 1995, No. 31, s. 39–60.
- Szacki J., *Indywidualizm i kolektywizm*, w: K. Gawlikowski et al., *Indywidualizm a kolektywizm*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1999, s. 9–22.
- Szahaj A., *Jaka wspólnota?*, w: *Indywidualizm, wspólnotowość, polityka*, red. K. Abriszewski, M. N. Jakubowski, A. Szahaj, Wydawnictwo UMK, Toruń 2002, s. 45–64.
- Szlachta B., *W stronę „Nowego Liberalizmu”*. Szkic o doktrynie politycznej Thomasa Hill Greena, „Historyka” 2000, t. 30, s. 107–119.
- Taylor A. E., *Critical Notice of Hobhouse's Metaphysical Theory of the State*, „Mind” 1920, Vol. 29, s. 91–105.
- Taylor Ch., *Hegel: History and Politics*, w: *Liberalism and its Critics*, ed. M. Sandel, New York University Press, New York 1984, s. 177–199.
- Thomas G., *Philosophy and Ideology in Bernard Bosanquet's Political Theory*, w: *Anglo-American Idealism, 1865–1927*, ed. W. J. Mander, Greenwood Press, London 2000, s. 101–122.
- Tsanoff R. A., *The Destiny of The Self in Professor Bosanquet's Theory*, „Philosophical Review” 1920, Vol. 29, s. 59–79.
- Turner J. E., *Dr. Bosanquet's Theory of Mental States, Judgment and Reality*, „Mind” 1918, Vol. 27, s. 304–317.
- Tyler C., *Contesting the Common Good: T. H. Green and Contemporary Republicanism*, w: T. H. Green. *Ethics, Metaphysics and Political Philosophy*, eds. M. Dimova-Cookson, W. J. Mander, Clarendon Press, Oxford 2006, s. 262–291.
- Tyler C., *The Value of Persons*, w: *Collingwood Studies*, Vol. 9: *Collingwood and Bosanquet*, eds. D. Boucher, B. Haddock, A. Vincent, Robin George Collingwood Society, Llandybie 2002, s. 130–138.
- Vattimo G., *Aktualność Hegłowskiego myślenia o polityce*, w: *Filozofia polityczna Hegla*, red. A. Przyłębski, Wydawnictwo Campo dei Fiori, Poznań 2007, s. 17–26.
- Vaughan C. E., *Droit Naturelle*, w: Rousseau J. J., *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau. Edited from the Original Manuscripts and Au-*

- thentic Editions*, ed. C. E. Vaughan, Vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge 1915, s. 422–428.
- Vaughan C. E., *First Draft of Contrat Social*, w: Rousseau J. J., *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau. Edited from the Original Manuscripts and Authentic Editions*, ed. C. E. Vaughan, Vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge 1915, s. 434–446.
- Vaughan C. E., *Introduction. Rousseau as a Political Philosopher*, w: Rousseau J. J., *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau. Edited from the Original Manuscripts and Authentic Editions*, ed. C. E. Vaughan, Vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge 1915, s. 1–118.
- Vincent A., *F. H. Bradley: Ethical Idealism and hedonism*, w: D. Boucher, A. Vincent, *British Idealism and Political Theory*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2000.
- Vincent A., *Liberalism and Citizenship*, w: *The Edinburgh Companion to Contemporary Liberalism*, ed. M. Evans, Edinburgh University Press, Edinburgh 2001, s. 51–62.
- Vincent A., *The Individual In Hegelian Thought*, „Idealistic Studies” 1982, Vol. 12, s. 156–168.
- Vincent A., *The New Liberalism and Citizenship*, w: *The New Liberalism. Reconciling Liberty and Community*, eds. A. Simhony, D. Weinstein, Cambridge University Press, Cambridge 2001, s. 205–227.
- Walsh W. H., *Green's Criticism of Hume*, w: *The Philosophy of T. H. Green*, ed. A. Vincent, Gower Publishing Company, Vermont 1986, s. 21–35.
- Watson J., *Bosanquet on Mind and the Absolute*, „Philosophical Review” 1925, Vol. 34, s. 427–442.
- Watson J., *Review: The Philosophical Theory of the State*, „Queen's Quarterly” 1900, Vol. 7, s. 320–322.
- Weil E., *Jean-Jacques Rousseau et sa politique*, „Critique” 1952, Vol. 56, No. 8, s. 4–28.
- Weinstein D., Simhony A., *Introduction*, w: *The New Liberalism. Reconciling Liberty and Community*, eds. A. Simhony, D. Weinstein, Cambridge University Press, Cambridge 2001, s. 1–25.
- Weinstein D., *The New Liberalism and The Rejection of Utilitarianism*, w: *The New Liberalism. Reconciling Liberty and Community*, eds. A. Simhony, D. Weinstein, Cambridge University Press, Cambridge 2001, s. 159–183.
- Weinstein D., *The New Liberalism of L. T. Hobhouse and the Re-envisioning of Nineteenth-Century Utilitarianism*, „Journal of the History of Ideas” 1996, Vol. 57, No. 3, s. 187–507.
- Westerkamp D., *Etyczność i uznanie: Hegel w Rawlsie*, w: *Filozofia politycz-*

- na Hegla*, red. A. Przyłębski, Wydawnictwo Campo dei Fiori, Poznań 2007, s. 91–108.
- Wielomski A., *Jan Jakub Rousseau jako prekursor konserwatyzmu*, „Stańczyk. Pismo Konserwatystów i Liberalistów” 1995, nr 4(27), s. 37–42.
- Wierchosławski R. P., *Filozofia społeczna i problem wspólnotowości: o pożytkach płynących z rozważań na temat ontologii społecznej dla filozofii politycznej*, w: *Indywidualizm, wspólnotowość, polityka*, red. K. Abri-szewski, M. N. Jakubowski, A. Szahaj, Wydawnictwo UMK, Toruń 2002, s. 81–108.



## Summary

### The General Will in Political Philosophy

This book, an undertaking conducted at the juncture of the history of ideas and political philosophy, treats of the role and place attributed to the general will in modern and contemporary political philosophy. On the one hand, historical and philosophical topics are explored by tracing the modifications which the idea of the general will has undergone in the writings of various philosophers, often representing very remote eras. The author follows the birth and evolution of the idea through Antiquity, the Middle Ages, the modern era and contemporary times, devoting the bulk of his attention to the thought of Jean-Jacques Rousseau as well as nineteenth and twentieth century British idealists. On the other hand, the author's aim is to provide arguments in support of the work's main theses. These state, firstly, that it is by a modification of the Rousseauian idea of the general will that the program of British idealist political philosophy came to include a blending of individualist and communitarian attitudes, becoming the prototype for today's liberal-communitarian orientation, and secondly, that the Rousseauian general will must inevitably be interpreted in a twofold manner. It ought, on the one hand, to be viewed as a strictly ethical concept, and as a political and legal one on the other.

The exposition proceeds in four parts. The first describes the history of the category of the general will prior to its taking shape as Rousseau's well-known conception of the *volonté générale*. The author first describes the process whereby the idea evolved as an as-yet nonpolitical category, strictly theological in nature. In this context, he presents the turns taken by disputes concerning the nature of Divine will, both in respect of salvation as well as the universal laws governing the world. Hence the chapters that follow present the views of thinkers whose deliberations focused on these topics – St. Paul, philosophers and theologians involved in the dispute on predestination, Blaise Pascal, Nicolas Malebranche, Jacques-Bénigne Bossuet, François Fénelon, Charles de Montesquieu, Denis Diderot and finally Rousseau himself. The latter's thought dominates Chapter I. The author makes an attempt, respectively, to give a more precise account of the attributes ascribed to the category of *volonté générale* by Rousseau and

to define the categories of *volonté particulière/volonté de tous* as well as their relationship to the general will, the political implications of each of the possible readings of the *volonté générale*, finally also the problem of the constitution of an ideal community.

The thesis proclaiming the necessity of a twofold reading of the Rousseauian general will is justified by the distinction of two mutually irreducible ways of understanding the *volonté générale*: as a political and legal concept on the one hand, and an ethical one on the other. In the first of these readings the general will is defined by reference to a specific type of democratic institutional order in which the general nature of the enacted law as well as the direct character of the legislative process compel the citizens to an equal concern for the common good as for their own private interest. The second, ethical, reading makes it necessary to define the *volonté générale* as a specific state of the civic spirit, rendering individuals indifferent to the dictates of particular interest. Going further, the author demonstrates that each of these readings implicates a wholly different type of community. In the first case, we are dealing with a political community in the proper sense, where the ideal of the general will is realized in the act of voting by citizens, and achieves its most perfect incarnation in the legislation enacted by them. The members of such a community are people of flesh and blood, not devoid of concern for their own good, and even egotistical in placing it above the common interest. In the ethical interpretation meanwhile we are faced with a community whose members are bound together by indissoluble emotional bonds, where each fully devotes himself to the pursuit of the common good, being in fact unable to differentiate between the communal *volonté générale* and his own egotistical *volonté particulière*. This is the vision of an apolitical society whose ideal members, conscious of their part in laboring towards the well-being of the whole, conscientiously fulfill their duties, desiring nothing beyond the good of the common Self. Although seemingly irreconcilable at first sight, these two visions are not mutually exclusive. Both types of community, that of virtue and that of duty, can be combined if we consider the former a regulative idea governing the functioning of the latter or the subsequent (most certainly unattainable) stage of the latter's development. Despite the possibility of such a reconciliation, the interpretative duality of the general will cannot be eliminated from the thought of Rousseau, while the two readings advanced here cannot be made into one. Unless of course we are prepared to pay the price of an unjustified impoverishment of the entirety of Rousseau's political thought.

The second chapter centers on the political thought of British idealism, focusing on three figures of key importance to the subject at hand: Thomas

Hill Green, Francis Herbert Bradley and Bernard Bosanquet. Having outlined their biographies, the author gives a twofold, negative and positive, characterization of their philosophical positions. Within the first of these approaches, he presents idealist critiques aimed against the proponents of apriorism, individualism, contractualism and modern jusnaturalism. The idealist critique of exponents of the “duty for duty’s sake” conception as well as “theories of the first look” – J.S. Mill, J. Bentham and H. Spencer or, for that matter, modern contractualists like Hobbes, Locke and Spinoza, is therefore outlined here. The chief mistake of these theories has, above all, to do with the abstractionism and individualism at their basis, which renders them of little use for diagnosing communal life. The fundamental political theses of the idealists are next described. The first, positing the social origins of human identity, found expression in Bradley’s conception of “my station and its duties”, Bosanquet’s community of ideas as well as Green’s vision of the relationship between moral duties and legal obligations. All of these point to the contextual character of idealist thought, discerning the origins of moral prescriptions in the customs and law of specific communities. In seeming (but only apparent) opposition to them is the second idealist thesis, emphasizing the teleological dimension of reality (both ethical and political), which even against the will of individuals pushes towards the unfolding of the moral potential dormant within them.

In the third chapter, the author analyses the place and role of the general will in the writings of the British idealists. Here the exposition also proceeds in two parts. Green’s and Bosanquet’s idealist critiques of the Rousseauian *volonté générale* are first presented. The former charged the author of the *Social Contract* with individualism as well as excessive rigor in defining the conditions for establishing the government of the general will. Bosanquet, on the other hand, viewed Rousseau’s thought as incapable of developing a real concept of community, hence also of a will that could be seen as truly general. To his mind, the thought of Rousseau was an apotheosis of the will of the majority, scorned by the author of the *Social Contract* himself. The second part of the argument contained in Chapter III focuses on the way in which the notion of the general will was modified by the idealists. In Bradley’s *Ethical Studies*, the general will took the form of a community’s universal will which, as manifested in its institutional order, ought to be the main foundation of individual conduct. For Green, the general will was “impalpable congeries of the hopes and fears of a people bound together by common interest and sympathy”, whereas in the writings of Bosanquet it represented a community of ideas. In spite of fundamental differences between the last two interpretations, in both cases the general will forms the

basis on which communities function. In presenting the subject, the author additionally touches on a wide range of issues of importance in idealist thought, such as its ambivalent attitude towards legal positivism (especially of the variety present in the thought of J. Austin) or the supposed differences between the political perspectives of Green, Bradley and Bosanquet.

The reflections of Chapter III are supplemented with an account of the subsequent career of the idealist conception of the general will. Here one may read of the nature of Hobhouse's attack on Bosanquet's interpretation, and about other interpretations of the concept as exemplified in the writings of the last exceptional representatives of the British idealist tradition, including John Henry Muirhead and Hector James Wright Hetherington, or those of the "new liberals" – Hobhouse and Hobson.

Chapter IV attempts to evaluate the academic thesis assigning a crucial role to idealist thought within contemporary philosophical and political debates. Since one of the two main theses of the book concerns the conciliatory nature of idealism with regard to the individualist and communitarian positions, these two orientations are introduced along with their chief exponents. In the first case, we are looking at liberals, and at communitarians in the second. Communitarian conceptions closest in content to idealist thought are then presented: Charles Taylor's theses concerning the dialogical nature of reality and the fundamental importance of social recognition, Alasdair MacIntyre's statement of the teleological dimension of human existence, Michael J. Sandel's critique of the unencumbered self as well as Michael Walzer's theory of the spheres of justice. The presentation of individualist and communal positions is followed by an analysis of the intermediate standpoint of liberal communitarianism. At the end, arguments are given in favor of counting exponents of the idealist tradition among nineteenth-century proponents of communalised liberalism. The part played by the theory of law elaborated in their writings turns out to be of key importance here, in particular, three of its theses, proclaiming the recognition-based nature of laws, their inevitable connection to the common good as well as the fundamental importance of the notion of positive freedom (interestingly, the idealists turn out to be nearly 100 years ahead of George MacCallum and Taylor's theses about the indivisibility of positive and negative liberty). Having also presented the further career of the idealist theory of law, the author finally indicates those elements of idealist thought which ultimately confirm its conciliatory nature with respect to the two feuding traditions of liberalism and communitarianism. Mentioned and presented are, in order, the teleologism of British idealism as well as the attempt to give politics a metaphysical grounding undertaken within its bounds, ethico-political

contextualism, the hesitation between relativism and universalism, the critique of negative liberty, and individualism. In describing each of these elements the author consequently demonstrates similarities between idealist thought and contemporary statements regarding these issues. Similar conclusions can be drawn from reading the abovementioned elements of idealist thought in conjunction with three elements characteristic of liberal communitarianism, presented by David Miller. Namely the acceptance of liberal democracy as the proper platform for resolving ethical debates, opposition to abstract universalism as well as the acceptance of the cultural and ideological diversity of contemporary societies.

To conclude, the author presents further directions in which reflection on the general will has scholarly potential to develop, placing particular emphasis on its relation to the idea of public reason present especially in the writings of J. Rawls as well as the idea of deliberative democracy.

*translated by Dominika Gajewska*



## Indeks osobowy

### A

Abriszewski Krzysztof 299  
Ackerman Bruce 332, 385  
Acton Lord (John Emerich Edward Dalberg-Acton) 342, 399  
Agassi Joseph 304  
Aiken Henry David 319  
Aleksander VII, papież 28  
Alexander Samuel 265  
Allen Anita L. 333  
Althusser Louis 12  
Aranzadi Javier 340  
Arblaster Anthony 301  
Arendt Hannah 12, 74, 327  
Arieli Yehoshua 294  
Arnaud Antoine 27, 29, 31–32, 37, 43  
Arrow Kenneth 10  
Arystoteles 24–25, 125, 132–133, 142–143, 155–156, 165, 212, 309–310, 322, 337, 356, 364, 371, 383–386, 399  
Asquith Herbert Henry 343  
Augustyn, św. 26–30  
Austin John 136, 244–150, 265  
Avnon Dan 331

### B

Babbit Irving 12  
Bacon Francis 310  
Baczko Bronisław 13, 23, 32, 47, 68, 105–106, 108, 110, 113, 117–119, 218

Badiou Alan 26  
Bal Karol 143  
Baldwin Tom 376  
Banasiak Bogdan 59  
Barber Benjamin R. 12, 116  
Barckhausen Henri 49  
Barker Ernst 74, 159, 167, 183, 221  
Barnes Harry E. 267  
Barrès Maurice 305  
Barth Karl 56  
Bartyzel Jacek 20, 216, 305–306, 308, 344, 350  
Bastiat Frédéric 342, 399  
Baszniak Tadeusz 60, 391  
Bataille Georges 348  
Bauman Zygmunt 348  
Bayle Pierre 26, 32, 39, 42–45  
Beaumont Christophe de 32, 81  
Becker Gary Stanley 340, 344  
Bedell Gary 126  
Beiner Ronald 340  
Bellamy Richard 346  
Benestad J. Brian 338  
Bengtsson Jan Olof 186  
Benn Stanley I. 131  
Bentham Jeremy 137, 146–152, 185, 211, 220, 229, 289, 354, 394  
Berger Peter 327  
Berkeley George 220  
Berlin Isaiah 12, 268, 304, 308, 349, 372, 376–377, 393  
Bernardi Bruno 108  
Besse Guy 57, 67

- Beveridge William Henry 14, 123  
 Bieńkowska Wiera 80  
 Binder Julius 258  
 Birnbaum Pierre 297  
 Bishirjian Richard J. 155  
 Blaszkę Marek 79, 87, 103, 106, 109  
 Blau Adrian 373  
 Bloom Allan 12, 317  
 Bobbio Norberto 12, 306  
 Böhm-Bawerk Eugen von 344  
 Bonald Louis (Gabriel Ambrose)  
     216  
 Bondanella Julia Conaway 116  
 Bosanquet Bernard 11–14, 18–19,  
     24–25, 74, 95, 101, 123–125,  
     128–138, 143–153, 155–156,  
     166–167, 173–180, 187, 189,  
     196–213, 220, 228–235, 250,  
     252–291, 311, 345, 352–156,  
     360–380, 384–390, 395, 396,  
     398  
 Bosanquet Helen 15, 129  
 Bosanquet Robert Carr 178  
 Bosiacki Adam 150  
 Bossuet Jacques Benigne 17, 26, 32,  
     39–43  
 Boucher David 15, 88, 130, 137,  
     184, 193, 258, 340, 365  
 Bourdieu Pierre 286  
 Bourn John Bryant 187  
 Bradley Francis Herbert 13, 16,  
     18–19, 25, 123–143, 153, 156,  
     163–174, 186–198, 201–202,  
     207–214, 234–241, 259, 265,  
     280, 282, 288–291, 311, 352,  
     361–362, 365, 368, 370–378,  
     380, 384–389, 395, 398  
 Bravo José Maria 59  
 Bravo Paweł 306  
 Bright John 344  
 Brink David O. 145  
 Broad Charlie Dunbar 254, 279  
 Brooks Thom 280  
 Brown Borden Parker 186  
 Brown Stuart 36, 55  
 Bryce J. C. 67  
 Buchanan Allen E. 304, 346  
 Buchanan James M. 301–302  
 Budziszewski Jan 339  
 Burgerlin Pierre 55  
 Burke Edmund 185, 216–217, 354  
 Burlamaqui Jean Jacques 84  
 Busse Martin 258  
 Bussey Gertrude Carman 376  
 Butler Joseph 222
- C**
- Cacoullou Ann R. 145, 159, 161–  
     –162, 366  
 Caird Edward 123, 127, 155, 166,  
     188, 220, 280–281, 378, 381–  
     –382, 386  
 Caird John 188  
 Campbell-Bannerman Henry 343  
 Carlyle Thomas 123, 185  
 Carnap Rudolf 319  
 Carrithers David W. 49  
 Carritt Edgar Frederick 101  
 Carroll Marion Crane 187, 260  
 Cassirer Ernst 55–56, 70, 86  
 Champion Edmé 57  
 Chapman John W. 76  
 Chapman Richard A. 143  
 Chmielewski Adam 184, 304, 319,  
     347, 391  
 Chmieliński Maciej 160, 218  
 Christman John 376  
 Chrystus Jezus 28, 44  
 Chwalewik Witold 68  
 Chwedeńczuk Bogdan 143



- Cichocki Marek A. 120  
 Clarke William 14, 344  
 Clauberg Johannes 32  
 Clifford William Kingdon 137  
 Cobban Alfred 57, 81–82, 86, 88  
 Cobden Richard 185, 344  
 Cohen Andrew J. 306  
 Cohen Joshua 12, 110, 404  
 Cole George Douglas Howard 55,  
     133, 210  
 Coleridge Samuel Taylor 123, 267,  
     361  
 Colletti Lucio 12, 67  
 Collingwood Robin George 130,  
     158, 175  
 Collini Stefan 210, 265–266  
 Collins John Churton 46  
 Comte August 258, 266  
 Condorcet Antoine Nicolas 334–  
     –335, 399  
 Conroy Peter V. Jr. 73  
 Constant Benjamin 57, 215, 230,  
     342, 399  
 Copp David 74  
 Cornet Nicolas 39  
 Courtney Cecil Patrick 49  
 Cowen Michael P. 132  
 Cozens Brian 56  
 Crane Marion Delia 376  
 Cranston Maurice 228  
 Crittenden Jack 299, 344  
 Croce Benedetto 134  
 Crocker Lester G. 105  
 Cromwell Olivier 248  
 Cronin Ciaran 357  
 Crossley David J. 142, 194, 240–241  
 Cunningham Frank 12  
 Cunningham Gustavus Watts 187  
 Czarnecki Sławomir 346  
 Czerniak Stanisław 313, 315
- D**  
 Dąbrowski Roman 96  
 Dahl Robert Alan 12  
 Damico Alfonso J. 339  
 Darwin Karol 124, 167, 196–197, 280  
 Datner-Śpiewak Helena 322  
 De Ruggiero Guido 345  
 De Sanctis Antonio 242  
 Deleuze Gilles 348  
 Demolets Nicolas 46  
 Den Otter Sandra M. 131  
 Derathé Robert 55, 74–75, 80–86  
 Derrida Jacques 59, 348  
 de-Shalit Avner 331  
 Dewey John 141, 144, 158, 182,  
     246, 310, 337, 345  
 Diderot Denis 17, 26, 50–54, 89,  
     120, 322, 401  
 Dimova-Cookson Maria 15, 159,  
     175, 223, 352, 370–373  
 Disraeli Benjamin 343–344  
 Dominiak Łukasz 309–310, 320,  
     337, 349–350  
 Drałus Dorota 313  
 du Bay Michał 27, 29  
 Dunn John 301–302  
 Dunning William A. 267  
 Durkheim Émile 61, 258, 310  
 Dworkin Gerald 346  
 Dworkin Ronald 159, 227, 326,  
     332, 338, 354  
 Dwulit Anastazja 57, 215  
 Dybel Paweł 193, 349  
 Dybowski Krzysztof 245  
 Dyle S. W. 267  
 Dziubecka Radosława 306
- E**  
 Eliot Thomas Stearns 123  
 Ellenburg Stephen 70

- Elster Jon 297, 299  
 Emmet Dorothy 210  
 Epinas Alfred 108–109  
 Erbel Joanna 332  
 Eriugena Jan Szkot 27–28  
 Etzioni Amitai 334, 346, 348  
 Evans Mark 338
- F**
- Faguet Émile 57–58, 75  
 Fairbrother William Henry 385  
 Faustus z Riez 27–28  
 Feinberg Joel 346  
 Fénelon François 17, 26, 32, 39,  
 41–42  
 Ferrarin Alfredo 144  
 Ferrero Guglielmo 61  
 Fetcher Iring 57  
 Fichte Johann Gottlieb 78, 95, 97,  
 99, 123, 125, 132, 165, 218,  
 320–321, 403  
 Fisher Herbert Albert Laurence 167  
 Flathman Richard 354  
 Fontenelle Bernard 32, 43, 46  
 Foucault Michel 348  
 Frankena William K. 153  
 Frankiewicz M. 32  
 Frazier A. M. 190  
 Freeden Michael 148, 283–285,  
 287, 342–345  
 Freeman Samuel 332  
 Freud Sigmund 273  
 Friedlander Eli 59  
 Friedman David D. 308  
 Friedman Marilyn 332  
 Friedman Milton 344
- G**
- Gaffney John 297  
 Galston William A. 337–339, 399  
 Gardiner Patrick 302  
 Garewicz Jan 321  
 Gaus Gerald F. 131, 159, 345, 352–  
 353  
 Gauthier David 10, 12  
 Gawkowska Aneta 314, 317, 328,  
 331, 391  
 Gawlikowski Krzysztof 296, 300  
 Gay Peter 57  
 Gecker Gary 340, 344  
 Gentile Giovanni 134  
 Geulincx Arnold 32  
 Gewirth Alan 354  
 Gibbon John 267  
 Giddens Anthony 134  
 Gierke Otto Friedrich von 74, 185,  
 262  
 Ginsberg Morris 133, 254, 277  
 Gladstone William Ewart 343, 283  
 Godyń Mieczysław 74  
 Goethe Johann Wolfgang von 56, 168  
 Goffman Erving 322  
 Goodin Robert E. 393  
 Gore Charles 123  
 Górski Tomasz 67  
 Gotschalk 27  
 Grabowski Janusz 197  
 Grant Ruth Weissbourd 107  
 Gray John 306, 332, 334, 338, 342,  
 349, 351, 372, 391, 399  
 Green Thomas Hill 12–14, 16, 18,  
 24–25, 95, 123–138, 141–145,  
 153–163, 166–168, 175, 177,  
 181–187, 195–198, 201, 211–  
 213, 220–228, 234, 241–252,  
 265–267, 273–275, 279–283,  
 287–291, 310–311, 337–338,  
 345, 352–380, 382, 384–387,  
 390, 395, 398  
 Greengarten I. M. 248

- Greenleaf William Howard 357  
 Griffin Colin Michael 274  
 Grimsley Ronald 56  
 Grinberg Daniel 377  
 Grobler Adam 323  
 Grocjusz Hugo 79, 162  
 Grygieńć Janusz 79, 126, 137, 141,  
 145, 154, 159, 182, 185, 187,  
 197, 245, 309–310, 345, 349,  
 371, 373, 375, 389, 395  
 Gutmann Amy 316, 346, 423
- H**
- Habermas Jürgen 10, 12, 65–66,  
 357, 386, 392, 393, 404  
 Haddock Bruce 130, 218  
 Haldane Richard Burdon 14, 123,  
 166–167  
 Haldar Hiralal 124, 188, 190, 379,  
 382  
 Haller Carl Ludwig von 305  
 Hallowell John H. 182, 248  
 Halpern-Myślicki Ignacy 157  
 Hare Richard Mervyn 319  
 Harley John Hunter 242  
 Harris Bond 218  
 Harris Frederick Philip 192, 240,  
 259, 385  
 Harris Henry Stilton 132, 198  
 Harris Paul 144, 225, 228, 358  
 Hartshorne Charles 386  
 Hartz Louis 12  
 Hayden Patrick 78  
 Hayek Friedrich August von 301–  
 –302, 326, 340, 344  
 Haymann Franz 60, 81  
 Hazard Paul 40, 43  
 Hazlitt Henry 344  
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich 12,  
 23, 25, 67, 70, 74, 95, 106, 123–  
 –126, 130–133, 135, 140, 143–  
 –144, 158, 166–167, 170, 172,  
 177, 184–188, 190, 197–198,  
 205, 212, 217–222, 229, 266–  
 –269, 273, 275–280, 289, 310,  
 312, 317, 322, 356–360, 375–  
 –376, 384–387, 403  
 Heidenhein Adolf 56  
 Helvetius Claude Adrien 96  
 Herbart Johann Friedrich 173  
 Heryng Zygmunt 61  
 Hess Karl 308  
 Hetherington Hector James  
 Wright 167, 264, 280–282, 287,  
 378, 380  
 Hinkmar 27–28  
 Hitler Adolf 249  
 Hobbes Thomas 49, 57, 70, 74, 79,  
 81, 84, 88, 98–99, 101, 125,  
 134, 155, 157, 160–163, 211,  
 215, 218, 226, 229, 233–234,  
 246, 300, 302, 307, 319, 336,  
 349, 394  
 Hobhouse Leonard Trelavny 12, 14,  
 16, 19, 123, 131, 133, 210, 259,  
 187–264, 308, 310, 337, 344  
 Hobson John Atkinson 12, 14, 16,  
 19, 123, 264, 280, 282–283,  
 286–287, 308, 344  
 Hoernlé Reinhold Friedrich  
 Alfred 167, 179, 196, 396  
 Höfding Harald 61, 66  
 Höffe Otfried 78  
 Holland Henry Scott 123, 279  
 Holmes Stephen 337–338  
 Homans George Casper 297, 303  
 Hondt Jacques de 218  
 Honohan Iseult 333  
 Hooker Richard 162  
 Hoover Kenneth R. 143

- Huang Yong 331  
 Hudson Yaer 352  
 Hudzik Jan Paweł 341  
 Hugo Gustav von 185  
 Humboldt Wilhelm von 298, 304, 336  
 Hume David 220, 222–225, 242, 288, 319, 322, 324  
 Hunt G. M. K. 306  
 Hus Jan 27, 28  
 Husarski Waclaw 47  
 Hynlon Peter 140  
 Hyppolite Jean 218
- I**  
 Ingarden Roman 52  
 Irwin Terence H. 223
- J**  
 Jack Malcolm 103  
 Jakubowski Marek N. 21, 143, 299, 317, 359, 385  
 James Susan 301  
 Jansenius Cornelius 27, 29, 39  
 Jenks Craig 242  
 Jennings Jeremy 88  
 Joad Cyril Edwin Mitchinson 133, 179, 277  
 Johnston David 306  
 Jones Henry 123, 168, 185, 264, 280–281, 378–380  
 Jowett Benjamin 25, 283  
 Jurieu Pierre 32, 84
- K**  
 Kalwin Jan 27, 44, 319  
 Kania Ireneusz 29  
 Kant Immanuel 56, 69–71, 97, 116, 123, 125–126, 132, 136, 138–140, 155–156, 165–166, 172, 181, 185, 194, 197, 211, 220–223, 229, 267–268, 273, 289, 310, 322–324, 350, 356, 358, 360, 371, 375–376, 382, 387, 393, 399, 403  
 Kartezjusz (René Descartes) 40, 42, 46, 61  
 Kasjan Jan, św. 27  
 Kaufman Alexander 116  
 Kelly Paul 12, 88, 184  
 Kendal George 236  
 Kierkegaard Søren 320, 322, 386  
 Kincaid Harold 297  
 King J. Charles 138  
 Kingston Rebecca E. 48, 50  
 Kjellén Johan Rudolf 50  
 Klemens XI, papież 28  
 Kloc-Konkołowicz Jakub 79, 116  
 Kłos Jan 335, 340–342  
 Knight Frank A. 344  
 Kołakowski Leszek 28, 229, 245  
 Kopania Jerzy 46  
 Kowalczyk Stanisław 307  
 Kowalska Małgorzata 322  
 Kozłowski Marek 218  
 Kozłowski Roman 164, 356  
 Krafft Olivier 58  
 Krajeński Janusz 322  
 Kramer Matthew 334–335  
 Krasnodębski Zdzisław 166  
 Król Marcin 295, 307, 339  
 Krońska Irena 165, 197  
 Kroński Tadeusz 359  
 Krook-Gilead Dorothy 192  
 Kuderowicz Zbigniew 143, 217, 360  
 Kukathas Chandran 393  
 Kuniński Miłowit 21, 102, 160  
 Kurkowska Magdalena 26  
 Kwiecień Roman 184, 358  
 Kymlicka Will 305, 336–337

**L**

La Forge Louis de 32  
 Lachowska Dorota 217, 304  
 Laitinen Arto 391  
 Lalewicz Janusz 40  
 Lamont William Dawson 197  
 Lancaster Lane W. 158  
 Landman Adam 165–166, 184, 197,  
 218–219, 359  
 Lange Albert 345  
 Lanson Gustav 55  
 Larenz Karl 258  
 Lash Christopher 296  
 Laski Harold Joseph 133, 178, 200,  
 277, 365  
 Laslett Peter 134, 259, 309, 386  
 Le Bon Gustav 258  
 Leca Jean 297  
 Lecercle Jean-Louis 57  
 Leibniz Gottfried Wilhelm 32, 54  
 Leigh Richard A. 57  
 Leland Abby Porter 385  
 Lemaitre Jules 95  
 Lenin Włodzimierz Ilicz 57, 67  
 Leroux Pierre 294, 396  
 Levine Andrew 10, 69, 73, 298  
 Lewis Cornewall 246  
 Lewis Hywel David 144, 249  
 Likurg 104, 107  
 Lindsay Alexander Dunlop 133,  
 167, 221, 251, 261, 277  
 Lipszyc Adam 60, 313  
 Lübbe Hermann 313  
 Łuczkiwicz Grzegorz 337  
 Łukasiewicz Małgorzata 78, 99  
 Lukes Steven 297–298, 300–302  
 Luter Marcin 27–28, 44, 61, 319  
 Luther Timothy C. 357  
 Lyotard Jean-François 348

**M**

Mabbott John David 132  
 MacAdam John 60–61, 71, 75  
 MacCallum George C. 20, 376  
 MacCunn John 185, 378, 380  
 Macedo Stephen 12, 337, 399  
 Machan Tibor R. 297, 301–302,  
 307, 334–335  
 Machlup Fritz 344  
 Maciejko Paweł 109, 143, 334  
 MacIntyre Alasdair 184, 304, 309,  
 311, 317–323, 328, 331, 333,  
 336, 338, 346, 356, 383–387, 391  
 MacIver Robert Morrison 133, 198,  
 210  
 MacKenzie John Stuart 123, 168, 280  
 MacKinnon Catherine 332  
 MacNiven Don 138, 140, 192  
 Macpherson Crawford Brough 300  
 Madej Wojciech 143  
 Maine Henry 246  
 Mairan Dortous de 46  
 Maistre Joseph de 215–217, 294, 305  
 Maitland Frederick William 262  
 Malcom Jack 67  
 Malebranche Nicolas 17, 26, 29,  
 31–47, 54–55, 401  
 Małek Monika 342  
 Malesherbes Guillaume-Chrétien  
 de Lamoignon de 32  
 Malinowski Bronisław 297  
 Man Paul de 59  
 Mandelbaum Maurice 192  
 Mander William 129, 137, 159, 187,  
 223, 352  
 Mandeville Bernard 67–68, 96,  
 102–103, 335  
 Manent Pierre 69  
 Mansbridge Jane 12  
 Mansfield Harvey, Jr. 339

- Marcuse Herbert 132, 143, 279  
 Maritain Jacques 61, 134, 356  
 Marks Karol 12, 336–337  
 Marshall James 301  
 Marszałek Robert 66, 392  
 Martin Rex 160, 163, 352  
 Masson Pierre-Maurice 56, 96  
 Masterman Charles 14, 123, 344  
 Masters Roger D. 103  
 Matravers Derek 298  
 Maurras Charles 305  
 May Georges 56  
 Mayo Bernard 256  
 Mazzini Giuseppe 185  
 McCann Charles R. Jr. 339, 341  
 McDougall William 297  
 McGovern William M. 249  
 McMylor Peter 346  
 McNeil Gordon H. 57  
 McTaggart John McTaggart Ellis  
     166, 172, 186, 196  
 Meadowcroft James 266  
 Mehta Vrajendra Raj 198, 246  
 Mendus Susan 306  
 Menger Carl 344  
 Merecki Jarosław 78  
 Méthais Pierre 218  
 Michalski Krzysztof 31, 316  
 Mill John Stuart 146, 148–149,  
     151–152, 156, 185, 211, 229,  
     266, 289, 295, 302, 310, 334–  
     –335, 338, 342–343, 345, 399  
 Miller David 331, 350–351, 376, 403  
 Milne Alan John Mitchell 140, 145,  
     192  
 Mises Ludwig von 302, 340, 344  
 Miszalski Marian 69  
 Mojżesz 40, 107  
 Monro David Hector 198  
 Montaigne Michele 46  
 Monteskiusz (Charles Louis de  
     Montesquieu) 17, 26, 42, 45–  
     –55, 54, 57, 97, 104, 120, 221,  
     230, 401  
 Moore George Edward 140, 153  
 Mordarski Ryszard 85  
 Moreau Denis 37  
 Morley John 57  
 Morris Christopher W. 98  
 Morrow John 131, 144, 210, 225,  
     228, 279, 358  
 Mosher Michael A. 49  
 Mosteller Timothy 320  
 Mouffe Chantal 12, 332  
 Muirhead John Henry 123, 126,  
     131, 159, 167, 178, 235, 259,  
     264, 279–282, 287, 378, 380–  
     –381  
 Müller Adam 305  
 Mure Geoffrey Reginald Gilchrist  
     143, 156  
 Murray Robert Henry 155, 185
- N**
- Nadler Steven 33  
 Neil Patrick 333  
 Nelson Eric 376  
 Nettleship Richard Lewis 223, 371  
 Newman John Henry 342  
 Nicholson Peter P. 125, 129, 131,  
     141, 144–145, 159, 170, 182,  
     190, 193, 195, 227, 233, 240–  
     –241, 251, 280, 370, 374  
 Nietzsche Friedrich 12, 59, 317, 320  
 Nisbet Robert A. 57  
 Noone Jerome B., Jr. 86  
 Norman Richard 144  
 Nowak Andrzej W. 132  
 Nowak Ewa 181, 358  
 Nowak Leszek 307

- Nowak Witold M. 317  
 Nowell-Smith Patrick Horace 319  
 Nowicki Świętosław Florian 170  
 Nozick Robert 134, 298, 326, 332, 336, 338  
 Numa Pompiliusz, król Rzymu 107  
 Nussbaum Martha C. 332
- O**  
 Oakeshott Michael 184–185, 193, 327, 349  
 Okin Susan Moller 12, 332  
 Orzechowski Andrzej 332  
 Ossewaarde Marinus Richard Rongo 335  
 Ossowska Maria 148  
 Ostrowski Marek 76  
 Ottmann Henning 205  
 Owen Robert 310
- P**  
 Paciorekiewicz Maurycy Michał 41  
 Palonen Kari 134  
 Pant Nalini 250  
 Panufiuk Maciej 325  
 Parandowski Jan 55  
 Pareto Vilfredo 297  
 Paris David 333  
 Pascal Blaise 17, 26–31, 46, 54, 401  
 Pasek Jarosław 325  
 Passmore John 190  
 Patell Cyrus R. K. 300, 302  
 Pateman Carol 12  
 Pattison Mark 283  
 Paweł, św. 17, 26, 30, 375–376  
 Pawelec Andrzej 295, 338  
 Pawłowska Maria 81  
 Peden Creighton 352  
 Pelagiusz 27  
 Pełczyński Zbigniew A. 143  
 Peretiatkowicz Antoni 13, 56, 59–61, 71, 78, 92–93, 98–99, 104, 110, 228  
 Peters Michael 301  
 Petsch Danuta 132, 279  
 Pettit Philip 12, 15, 299, 393  
 Pezzillo Lelia 55, 116  
 Pfannenstill Bertil 132, 173, 178, 187, 201, 220, 234, 257–258, 260, 279, 365, 384  
 Pierzchalski Filip 302  
 Pike Jon 298  
 Pius VI, papież 28  
 Piwowarski Wojciech 110  
 Plamenatz John Petrov 71, 138, 178, 210, 279, 364  
 Plant Raymond 266, 379, 381  
 Platon 24–25. 46, 57, 64, 132, 140, 155–156, 177, 199, 384–385  
 Pockock John Greville Agard 309  
 Polignac Melchior de 46  
 Polin Raymond 58, 79  
 Pope Alexander 96, 220  
 Popowski Waław J. 391  
 Poradecki Mateusz 55  
 Poręba Marcin 184, 393  
 Porębski Czesław 66, 105, 389  
 Potępa Maciej 185, 356–357  
 Prichard Harold Arthur 145  
 Priestley Joseph 222  
 Pringle-Pattison Andrew Seth 166, 186  
 Proal Louis 56  
 Prostak Rafał 312, 330, 347  
 Proudhon Pierre Joseph 310  
 Proust Jacques 51  
 Proust Marcel 59  
 Przeworski Adam 12  
 Przybysz Piotr 306–307  
 Przyłębski Andrzej 132, 357

Pucelle Jean 154  
 Puchta Georg Friedrich 185  
 Pufendorf Samuel 49, 74  
 Putnam Robert 12

**Q**

Quesnel Pasquier 27

**R**

Radhakrishnan S. 281  
 Rahe Paul A. 49  
 Rak Piotr 32  
 Rakusa-Suszczewski Mikołaj 330  
 Randall John Herman, Jr. 156  
 Ratzel Friedrich 50  
 Rau Zbigniew 160, 162, 218, 306  
 Rawls John 10, 12, 15, 88, 134, 305,  
     308, 310-311, 317, 323-326,  
     328, 330-333, 337-338, 343,  
     345-346, 349-351, 357, 385-  
     -389, 391, 399, 404  
 Raz Joseph 15, 354, 356  
 Regan Milton C., Jr. 333  
 Régis Pierre-Sylvain 38  
 Reykowski Janusz 300  
 Richter Melvin 154, 226, 246, 248  
 Riley Patrick 10, 24, 26, 30, 32, 34,  
     38-42, 44, 46, 69-71, 75  
 Rilke Rainer Maria 59  
 Ripstein Arthur 98, 110  
 Ritchie David George 123-124,  
     137, 156, 166-167, 188, 197,  
     264, 280, 287, 308, 344  
 Ritter Alan 116  
 Rivarol Antoine de 216  
 Roberts John 372  
 Robespierre Maximilien 26  
 Robinson Jonathan 201  
 Rodman John R. 155, 185  
 Rogoziński Julian 32

Rojek Paweł 140  
 Romaniuk Adam 325, 392  
 Rorty Richard 140, 391  
 Rosa Liliana M. 59  
 Rosanvallon Pierre 12  
 Rothbard Murray Newton 308  
 Rousseau Jean Jacques 9-19, 23-  
     -26, 30-34, 38-40, 42, 44-47,  
     49, 51-121, 125, 131-133, 136,  
     143, 145-146, 152, 155, 162,  
     179, 198, 205, 210, 214-241,  
     244-245, 247, 249-250, 256,  
     273-274, 288-290, 293, 372,  
     401-404  
 Rowland Tracey 320  
 Royce Josiah 386  
 Runciman Walter Garrison 10, 66,  
     309  
 Russell Bertrand 60, 140  
 Rutherford Donald 37  
 Ryan Alan 342-343  
 Rymarczyk Piotr 66, 297, 305, 324,  
     332, 334, 347  
 Rzadkowska Ewa 67

**S**

Sabatier de Castres Antoine 216  
 Sabine George Holland 85, 131,  
     200, 279  
 Saint-Cheron Alexandre de 294, 396  
 Sandel Michael J. 19, 310, 312, 323-  
     -328, 331, 333, 352, 357, 387  
 Santayana George 192  
 Sartori Giovanni 12  
 Sartre Jean Paul 332  
 Savigny Friedrich Carl von 185  
 Schaeffer Denise 332  
 Scheler Max 258  
 Schelling Friedrich Wilhelm Joseph  
     von 165



- Schinz Albert 56  
Schmitt Carl 12, 120, 134, 184, 305  
Schnädelbach Herbert 158  
Schökel Luis Alonso 59  
Schumpeter Joseph 12, 300, 335–  
–336  
Schwarzman Lisa H. 332  
Scott Charles Prestwich 14, 344  
Seaman John W. 265  
Sen Amartya Kumar 10, 66  
Seth James 186  
Shaftesbury Lord (Anthony Ashley  
Cooper) 46, 220  
Shelton H. S. 130  
Shenton Robert W. 132  
Shields F. Rosamond 145  
Shklar Judith Nisse 12, 71, 106,  
339, 399  
Sidgwick Henry 137  
Siemek Andrzej 40  
Siemek Marek J. 205, 321, 392  
Simhony Avital 125, 197, 337, 352–  
–356, 369–371, 396  
Simon Jules 29  
Simons Henry C. 344  
Singer Peter 342  
Skinner Burrhus Frederic 303, 336  
Skinner Quentin 12, 75, 134, 140,  
304, 309–310  
Skorupski John 181, 342  
Skrzypek Marian 52  
Smith Adam 67, 335  
Smith Craig A. 197, 242, 371  
Smith Roger 339  
Snyder Simon 147  
Sober Elliott 298  
Sobolewska Barbara 307  
Sobolewski Marek 307  
Sokrates 148  
Sombart Werner 258  
Sorel George 12  
Spann Othmar 258  
Spector Céline 48  
Spencer Herbert 146, 150–152, 156,  
211, 229, 258, 266, 289, 335,  
340–341  
Spinoza Baruch 79, 101, 157–163,  
181, 211, 215, 319, 386  
Spitz David 198  
Spragens Thomas A., Jr. 334–335,  
339  
Sprigge Timothy S. 386  
Spurlock Jacqueline Bouchard 218  
Środa Magdalena 296, 333  
Stankiewicz Władysław J. 71, 74  
Starobinski Jean 55–56, 68  
Starzewski Maciej 60, 68, 92, 98,  
104, 110, 113  
Stawrowski Zbigniew 184, 221  
Stephen Leslie 340  
Stevenson Charles Leslie 319  
Stigler George J. 344  
Stirling James Hutchison 123  
Strauss Leo 66–67, 84–86, 88, 107,  
109, 134, 143, 248  
Strumiński Bogdan 72  
Sumner William Graham 297  
Sweet William 352–356, 368–369  
Szacki Jerzy 216, 296–297  
Szahaj Agnieszka 310  
Szahaj Andrzej 21, 171, 299, 331,  
341, 345–348, 391–392, 399  
Szczubiałka Michał 60, 329  
Szlachta Bogdan 159, 185, 249  
Szulakiewicz Marek 21, 141  
Szymor-Rólczak Marta 55  
Szymura Jerzy 127, 140
- Ś  
Śpiewak Paweł 66, 184, 297, 322

**T**

- Talmon Jakob Leib 57, 74, 95, 105, 308  
 Tam Henry 310  
 Tamir Yael 171  
 Tarcov Nathan 339  
 Tarde Gabriel 258  
 Taubes Jakob 26  
 Tawney Richard Henry 14, 123  
 Taylor Alfred Edward 210, 259, 277-278  
 Taylor Charles 295, 297-300, 302, 304, 306, 309-318, 326, 328, 331, 333, 335-339, 346-347, 351, 355-356, 387-388, 391, 393-395  
 Thakurdas Frank 11, 60, 74, 85, 133, 233-234  
 Thomas Geoffrey 129, 134, 155-156, 201, 222  
 Tocqueville Alexis de 294-295, 335, 342, 399  
 Tokarczyk Roman 78  
 Tönnies Ferdinand 117-118  
 Toynbee Arnold 14, 123  
 Trybusiewicz Jan 216  
 Tsanoff Radoslav Andrea 187  
 Tullock Gordon 301  
 Turner J. E. 187  
 Tyler Colin 15, 130, 156, 221

**U**

- Udehn Lars 298, 302-304

**V**

- Vane Henry, Sir 248  
 Vaughan Charles Edwin 51-52, 57, 85, 228  
 Vincent Andrew 338, 340, 345, 374, 379, 381, 392

- Voegelin Eric 134, 184

- Vorländer Karl 345

**W**

- Waldron Jeremy 354  
 Wallace William 166-167, 188, 264, 379, 382-383  
 Walsh William Henry 223  
 Walzer Michael 15, 19, 309, 312, 328-231, 233, 246-247, 357, 387, 391  
 Warchala Michał 104  
 Ward James 167, 186  
 Watkins John W. N. 302  
 Watson John 166-167, 177, 267  
 Watson John Broadus 303  
 Webb Beatrice 14, 123, 258  
 Webb Clement C. J. 186  
 Webb Sidney 14, 123, 258  
 Weber Max 258, 302, 345  
 Weil Eric 70  
 Weinstein David 265, 337, 343, 352, 396  
 Wempe Ben 226  
 Westerkamp Dirk 357  
 Whitehead Alfred North 386  
 Wielomski Adam 57  
 Wierchosławski Rafał P. 299  
 Wieser Friedrich von 344  
 Wightman William Persehouse Delisle 67  
 Williams Robert R. 357  
 Wilson James Quinn 339  
 Wittig Monique 12  
 Witwicki Władysław 25  
 Wojcieszak Janusz 56  
 Woleński Jan 354  
 Wolf Robert Paul 12, 95  
 Wolfe Christopher 338  
 Wollheim Richard 192

Wright Eric Olin 298  
Wróbel Szymon 193, 349  
Wycliffe John 27–28

**Z**

Zapaśnik Stanisław 16, 138–139,  
153, 169, 189, 192, 196, 202,  
240

Zdybel Jolanta 158  
Żelazny Mirosław 97, 165, 359–360  
Żeleński (Boy) Tadeusz 30, 47–48  
Zieleńczyk Adam 97  
Znamierowski Czesław 153  
Żyro Tomasz 11, 30, 75



## **PROGRAM**

### **MONOGRAFIE FUNDACJI NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ**

W 1994 roku Fundacja na rzecz Nauki Polskiej zainaugurowała publikację serii Monografie FNP, obejmującej swoim zakresem nauki humanistyczne i społeczne.

W serii są wydawane niepublikowane wcześniej prace polskich naukowców, wyłaniane w drodze konkursu.

Nadsyłane na konkurs prace powinny charakteryzować się:

- \* wysokim poziomem naukowym,
- \* odkrywczością założeń i wagą wyników,
- \* oryginalnością ujęcia,
- \* integralnością tematyki i formy,
- \* interesującym przedstawieniem tematu, dostępnym dla szerszego grona czytelników.

Fundacja zapewnia Laureatom pokrycie kosztów wydania książki w serii Monografie FNP oraz honorarium.

Konkurs odbywa się w trybie ciągłym. Prace należy składać w Fundacji w dwóch egzemplarzach (wydruk oraz wersja elektroniczna), wraz z wypełnionym wnioskiem.

Od 2011 roku wydawcą serii Monografie FNP jest Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Oprócz wersji papierowych książki będą dostępne również w formie e-book. Ponadto tytuły wydane w poprzednich latach będą zamieszczane na stronie internetowej [www.fnp.org.pl/monografie](http://www.fnp.org.pl/monografie) w formule Open Access.

Dodatkowe informacje znajdują Państwo na stronach

**[www.fnp.org.pl](http://www.fnp.org.pl)**  
**[www.fnp.org.pl/monografie](http://www.fnp.org.pl/monografie)**





**DOTYCHCZAS W SERII  
MONOGRAFIE FNP  
UKAZAŁY SIĘ NASTĘPUJĄCE TYTUŁY**

**1995**

- Jerzy Michalski**, *Sarmacki republikanizm w oczach Francuza.  
Mabły i konfederaci barscy*
- Magdalena Micińska**, *Między Królem Duchem a mieszczaninem.  
Obraz bohatera narodowego w piśmiennictwie polskim przełomu  
XIX i XX wieku (1890–1914)*
- Dariusz Słapek**, *Gladiatorzy i polityka.  
Igrzyska w okresie późnej Republiki Rzymskiej*
- Maciej Soin**, *Filozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza*
- Wojciech Wrzosek**, *Historia – Kultura – Metafora.  
Powstanie nieklasycznej historiografii*

**1996**

- Jerzy Bobryk**, *Akty świadomości i procesy poznawcze*
- Teresa Kostkiewiczowa**, *Oda w poezji polskiej. Dzieje gatunku*
- Józef Maciuszek**, *Obraz człowieka w dziele Kępińskiego*
- Janusz Ruszkowski**, *Adam Mickiewicz i ostatnia krucjata.  
Studium romantycznego millenaryzmu*
- Teresa Rysiewska**, *Struktura rodowa w społecznościach  
pradziejowych*
- Katarzyna Stemplewska-Żakowicz**, *Osobiste doświadczenie a  
przekaz społeczny. O dwóch czynnikach rozwoju poznawczego*
- Andrzej Szahaj**, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda  
Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*

1997

**Zbigniew Bokszański**, *Stereotypy a kultura*

**Andrzej Dziubiński**, *Na szlakach Orientu. Handel między Polską a Imperium Osmańskim w XVI–XVIII wieku*

**Jan Hartman**, *Heurystyka filozoficzna*

**Jacek Leociak**, *Tekst wobec Zagłady*  
(*O relacjach z getta warszawskiego*)

**Sławomir Mazurek**, *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej 1917–1950*

**Jacek Migasiński**, *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*

**Tomasz Mikocki**, *Zgodna, pobożna, płodna, skromna, piękna...  
Propaganda cnót żeńskich w sztuce rzymskiej*

**Ryszard Nycz**, *Język modernizmu.*  
*Prolegomena historycznoliterackie*

**Łucja Okulicz-Kozaryn**, *Dzieje Prusów*

**Józef Piórczyński**, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*

**Lucylla Pszczołowska**, *Wiersz polski. Zarys historyczny*

**Joanna Tokarska-Bakir**, *Wyzwolenie przez zmysły.*  
*Tybetańskie koncepcje soteriologiczne*

**Szymon Wróbel**, *Odkrycie nieświadomości. Czy destrukcja kartezyjańskiego pojęcia podmiotu poznającego?*

1998

**Jacek Banaszekiewicz**, *Polskie dzieje bajeczne*  
*Mistrza Wincentego Kadłubka*

**Jan Doktor**, *Śladami Mesjasza-Apostaty*

**Alina Motycka**, *Nauka a nieświadomość.*  
*Filozofia nauki wobec kontekstu tworzenia*





**Cezary Wodziński**, *Światłocienie zła*

**Ryszard Zajączkowski**, „*Głos prawdy i sumienie*”. *Kościół w pismach Cypriana Norwida*

**Piotr Żbikowski**, „...*bólem śmiertelnym ściśnione mam serce...*”  
*Rozpacz oświeconych u źródeł przełomu w poezji polskiej w latach 1793–1805*

**1999**

**Łukasz Chimiak**, *Gubernatorzy rosyjscy w Królestwie Polskim 1863–1915. Szkic do portretu zbiorowego*

**Henryk Domański**, *Prestiż*

**Marcin Kula**, *Anatomia rewolucji narodowej (Boliwia w XX wieku)*

**Wojciech Tomasiak**, „*Inżynieria dusz*”. *Literatura realizmu socjalistycznego w planie „propagandy monumentalnej”*

**Michał Tymowski**, *Państwa Afryki przedkolonialnej*

**Andrzej Wierzbicki**, *Historiografia polska doby romantyzmu*

**Grzegorz Wołowicz**, *Nowocześni w PRL. Przyboś i Sandauer*

**2000**

**Hanna Bojar**, *Mniejszości społeczne w państwie i społeczeństwie III Rzeczypospolitej Polskiej*

**Bogusława Budrowska**, *Macierzyństwo jako punkt zwrotny w życiu kobiety*

**Katarzyna Cieślak**, *Między Rzymem, Wittenbergą a Genewą. Sztuka Gdańska jako miasta podzielonego wyznaniowo*

**Anna Engelking**, *Klątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*

**Agnieszka Fulińska**, *Naśladowanie i twórczość. Renesansowe teorie imitacji, emulacji i przekładu*



**Grzegorz Grochowski**, *Tekstowe hybrydy*  
**Andrzej Hejmej**, *Muzyczność dzieła literackiego*

**Gerard Labuda**, *Święty Wojciech.*  
*Biskup-męczennik, patron Polski, Czech i Węgier*

**Lech Leciejewicz**, *Nowa postać świata.*  
*Narodziny średniowiecznej cywilizacji europejskiej*

**Paweł Rodak**, *Wizje kultury pokolenia wojennego*

**Wojciech Sady**, *Spór o racjonalność naukową.*  
*Od Poincarégo do Laudana*

**Danuta Sosnowska**, *Seweryn Goszczyński: biografia duchowa*

**Tomasz Stryjek**, *Ukraińska idea narodowa*  
*okresu międzywojennego*

**Przemysław Urbańczyk**, *Władza i polityka*  
*we wczesnym średniowieczu*

**Magdalena Zowczak**, *Biblia ludowa.*  
*Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*

## 2001

**Andrzej Dąbrówka**, *Teatr i sacrum w średniowieczu*

**Iwona Massaka**, *Eurazjatyzm. Z dziejów rosyjskiego misjonizmu*

**Maciej Sojn**, *Gramatyka i metafizyka. Problem Wittgensteina*

**Wojciech Szczerba**, *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli*  
*wczesnochrześcijańskiej*

## 2002

**Henryk Domański**, *Polska klasa średnia*

**Magdalena Heydel**, *Obecność T.S. Eliota w literaturze polskiej*

**Kazimierz Kondrat**, *Racjonalność i konflikt wierzeń religijnych*

**Teresa Kostkiewiczowa**, *Polski wiek światel. Obszary swoistości*  
**Krzysztof Lewalski**, *Kościół chrześcijański w Królestwie Polskim*  
*wobec Żydów w latach 1855–1915*

**Stanisław Łojek**, *Hegel i Nietzsche wobec problemu polityczności*

**Tomasz Małyшек**, *Romans Freuda i Gradivy. Rozważania*  
*o psychoanalizie*

**Marek Nalepa**, „*Takie życie dziś nasze, gdy Polska ustaje...*”  
*Pisarze stanisławowscy a upadek Rzeczypospolitej*

**Zbigniew Nerczuk**, *Sztuka a prawda.*  
*Problem sztuki w dyskusji między Gorgiaszem a Platonem*

**Ewa Nowak-Juchacz**, *Autonomia jako zasada etyczności.*  
*Kant, Fichte, Hegel*

**Wawrzyniec Rymkiewicz**, *Ktoś i Nikt.*  
*Wprowadzenie do lektury Heideggera*

**Barbara Szmigielska**, *Marzenia senne dzieci*

**2003**

**Wojciech Brojer**, *Diabeł w wyobraźni średniowiecznej.*  
*Trzynastowieczne exempla kaznodziejskie*

**Małgorzata Czarnocka**, *Podmiot poznania a nauka*

**Adam Fitas**, *Głos z labiryntu.*  
*O pismach Karola Ludwika Konińskiego*

**Maciej Gołąb**, *Spór o granice poznania dzieła muzycznego*

**Jan Krasicki**, *Bóg, człowiek i zło.*  
*Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*

**Antoni Mączak**, *Nierówna przyjaźń.*  
*Układy klientalne w perspektywie historycznej*

2004

**Jan Doktor**, *Początki chasydyzmu polskiego*

**Przemysław Gut**, *Leibniz. Myśl filozoficzna w XVII wieku*

**Alicja Jarzębska**, *Spór o piękno muzyki.*

*Wprowadzenie do kultury muzycznej XX wieku*

**Agnieszka Kluba**, *Autoteliczność – referencyjność – niewyraźność. O nowoczesnej poezji polskiej (1918–1939)*

**Katarzyna Kuczyńska-Koschany**, *Rilke poetów polskich*

**Franciszek Longchamps de Bérier**, *Nadużycie prawa w świetle rzymskiego prawa prywatnego*

**Maciej Mycielski**, *„Miasto ma mieszkańców, wieś obywateli”.*

*Kajetana Koźmiana koncepcje wspólnoty politycznej*

**Krzysztof Nawotka**, *Aleksander Wielki*

**Dorota Pietrzyk-Reeves**, *Idea społeczeństwa obywatelskiego.*

*Współczesna debata i jej źródła*

**Jan Pisuliński**, *Nie tylko Petlura. Kwestia ukraińska w polskiej polityce zagranicznej w latach 1918–1923*

**Radosław Sojak**, *Paradoks antropologiczny.*

*Socjologia wiedzy jako perspektywa ogólnej teorii społeczeństwa*

**Tomasz Szlendak**, *Supermarketyzacja.*

*Religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej*

**Przemysław Urbańczyk**, *Zdobywcy północnego Atlantyku*

2005

**Andrzej Dziubiński**, *Stosunki dyplomatyczne polsko-tureckie w latach 1500–1572 w kontekście międzynarodowym*

**Magdalena Górską**, *Polonia – Respublica – Patria.*

*Personifikacja Polski w sztuce XVI–XVIII wieku*



**Roman Michałowski**, *Zjazd gnieźnieński. Religijne przesłanki powstania arcybiskupstwa gnieźnieńskiego*

**Jerzy Rohoziński**, *Święci, biczownicy i czerwoni chanowie. Przemiany religijności muzułmańskiej w radzieckim i poradzieckim Azerbejdżanie*

**Krzysztof Skwierczyński**, *Recepcja idei gregoriańskich w Polsce do początku XIII wieku*

**2006**

**Nikodem Bończa Tomaszewski**, *Źródła narodowości. Powstanie i rozwój polskiej świadomości w II połowie XIX i na początku XX wieku*

**Sławomir Buryła**, *Opisać Zagładę. Holocaust w twórczości Henryka Grynberga*

**Zbigniew Kloch**, *Odmiany dyskursu. Semiotyka życia publicznego w Polsce po 1989 roku*

**Sebastian Tomasz Kołodziejczyk**, *Granice pojęciowe metafizyki*

**Rafał Koschany**, *Przypadek. Kategoria egzystencjalna i artystyczna w literaturze i filmie*

**Józef Piórczyński**, *Pierwszy egzystencjalista. Filozofia absolutnej skończoności Fryderyka Jacobiego*

**Maciej Płaza**, *O poznaniu w twórczości Stanisława Lema*

**Małgorzata Puchalska-Wasył**, *Nasze wewnętrzne dialogi. O dialogowości jako sposobie funkcjonowania człowieka*

**Justyna Straczuk**, *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*

**Stanisław Zapaśnik**, *„Walczący islam” w Azji Centralnej. Problem społecznej genezy zjawiska*

2007

**Katarzyna Filutowska**, *System i opowieść. Filozofia narracyjna w myśli F. W. J. Schellinga w latach 1800–1811*

**Jakub Kloc-Konkołowicz**, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego. Prymat praktyczności w klasycznej myśli niemieckiej*

**Barbara Krawcovicz**, *William James. Pragmatyzm i religia*

**Paweł Majewski**, *Między zwierzęciem a maszyną. Utopia technologiczna Stanisława Lema*

**Teresa Michałowska**, *Średniowieczna teoria literatury w Polsce. Rekonesans*

**Małgorzata Mikołajczak**, *Pomiędzy końcem i apokalipsą. O wyobraźni poetyckiej Zbigniewa Herberta*

**Aneta Pieniądz**, *Tradycja i władza. Królestwo Włoch pod panowaniem Karolingów, 774–875*

**Wojciech Tomasik**, *Ikona nowoczesności. Kolej w literaturze polskiej*

**Piotr Żbikowski**, *W pierwszych latach narodowej niewoli. Schyłek polskiego Oświecenia i zwiastuny romantyzmu*

2008

**Grażyna Jurkowlaniec**, *Epoka nowożytna wobec średniowiecza. Pamiątki przeszłości, cudowne wizerunki, dzieła sztuki*

**Halina Manikowska**, *Jerozolima – Rzym – Compostela. Wielkie pielgrzymowanie u schyłku średniowiecza*

**Maciej Potz**, *Granice wolności religijnej w państwie demokratycznym. Kwestie wolności sumienia i wyznania oraz stosunek państwa do religii w Stanach Zjednoczonych Ameryki w latach 90. XX wieku*

**Beata Śniecikowska**, *„Nuż w uhu”? Koncepcje dźwięku w poezji polskiego futuryzmu*

**Przemysław Urbańczyk**, *Trudne początki Polski*

2009

**Weronika Chańska**, *Nieszczęsny dar życia.*

*Filozofia i etyka jakości życia w medycynie współczesnej*

**Jacek Gądecki**, *Za murami.*

*Krytyczna analiza dyskursu na temat osiedli grodzonych w Polsce*

**Maciej Gorczyński**, *Prace u podstaw.*

*Polska teoria literatury w latach 1913–1939*

**Krzysztof Jaskułowski**, *Nacjonalizm bez narodów.*

*Nacjonalizm w koncepcjach anglosaskich nauk społecznych*

**Justyna Kowalska-Leder**, *Doświadczenie Zagłady z perspektywy  
dziecka w polskiej literaturze dokumentu osobistego*

**Stanisław Łojek**, *Megalopsychokracja. O cnocie w polityce  
i polityce cnoty (Od Homera do Arendt i Straussa)*

**Grzegorz Myśliwski**, *Wrocław w przestrzeni gospodarczej Europy  
(XIII–XV wiek). Centrum czy peryferie?*

**Robert Poczobut**, *Między redukcją a emergencją.*

*Spór o miejsce umysłu w świecie fizycznym*

**Artur Przybysławski**, *Buddyjska filozofia pustki*

**Tadeusz Szubka**, *Filozofia analityczna.*

*Koncepcje, metody, ograniczenia*

**Tomasz Tiuryn**, *Boecjusz i problem uniwersaliów*

**Marcin Trzęsiok**, *Pieśni drzemią w każdej rzeczy.*

*Muzyka i estetyka wczesnego romantyzmu niemieckiego*

**Adam Workowski**, *Ontologiczne podstawy posiadania*

**Paweł Żmudzi**, *Władca i wojownicy.*

*Narracje o wodzach, drużynie i wojnach w najdawniejszej  
historiografii Polski i Rusi*

2010

**Piotr Celiński**, *Interfejsy. Cyfrowe technologie w komunikowaniu*

**Anna Dziedzic**, *Antropologia filozoficzna*  
*Edwarda Abramowskiego*

**Piotr Filipkowski**, *Historia mówiona i wojna. Doświadczenie*  
*obozu koncentracyjnego w perspektywie narracji biograficznych*

**Krzysztof Hubaczek**, *Bóg a zło. Problematyka teodycealna*  
*w filozofii analitycznej*

**Monika Małek**, *Liberalizm etyczny Johna Stuarta Milla.*  
*Współczesne ujęcia u Johna Graya i Petera Singera*

**Ireneusz Piekarski**, *Z ciemności.*  
*O twórczości Juliana Strykowskiego*

**Marek Słoń**, *Miasta podwójne i wielokrotne*  
*w średniowiecznej Europie*

**Jan Wasiewicz**, *Oblicza nicości.*  
*Z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX wieku*

2011

**Wojciech Bałus**, *Gotyk bez Boga?*  
*W kręgu znaczeń symbolicznych architektury sakralnej XIX wieku*

**Natalia Bloch**, *Urodzeni uchodźcy.*  
*Tożsamość diasporyczna pokolenia młodych Tybetańczyków*  
*w Indiach*

**Mirosława Buchholtz**, *Henry James i sztuka auto/biografii*

**Paweł Gancarczyk**, *Muzyka wobec rewolucji druku.*  
*Przemiany w kulturze muzycznej XVI wieku*

**Bartosz Kuźniarz**, *Goodbye Mr. Postmodernism.*  
*Teorie społeczne myślicieli późnej lewicy*

**Monika Murawska**, *Filozofowanie z zamkniętymi oczami.*  
*Fenomenologia ciała Michela Henry'ego*





**Roman Murawski**, *Filozofia matematyki i logiki  
w Polsce międzywojennej*

**Andrzej Wypustek**, *Bogowie, herosi i wybrańcy:  
studia nad wizerunkiem zmarłych w greckich epigramatach  
nagrobnych w epoce hellenistycznej i grecko-rzymskiej*

**Radosław Zenderowski**, *Religia a tożsamość narodowa  
i nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej.  
Między etniczyczą religii a sakralizacją etnosu (narodu)*

**Dorota Zygmuntowicz**, *Praktyka polityczna.  
Od „Państwa” do „Praw” Platona*

**2012**

**Łukasz Afeltowicz**, *Modele, artefakty, kolektywy.  
Praktyka badawcza w perspektywie współczesnych studiów  
nad nauką*

**Tamara Brzostowska-Tereszkiewicz**, *Ewolucje teorii.  
Biologizm w modernistycznym literaturoznawstwie rosyjskim*

**Michał Łuczewski**, *Odwieczny naród.  
Polak i Katolik w Żmijcej*

**Anna Markowska**, *Dwa przełomy.  
Sztuka polska po 1955 i 1989 roku*

**Magdalena Rembowska-Płuciennik**, *Poetyka intersubiektywności.  
Kognitywistyczna teoria narracji a proza XX wieku*

**Tadeusz Szubka**, *Neopragmatyzm*

**Paweł Załęski**, *Neoliberalizm i społeczeństwo obywatelskie*

**Krzysztof Wójtowicz**, *O pojęciu dowodu w matematyce*

## W PRZYGOTOWANIU

**Anna Engelking**, *Kołchoźnicy. Antropologiczne studium tożsamości wsi białoruskiej przełomu XX i XXI wieku*

**Iwona Krupecka**, *Filozoficzny kichotyizm Pokolenia '98. O idei podmiotu w myśli hiszpańskiej przełomu XIX i XX wieku*

**Łukasz Niesiołowski-Spanò**, *Dziedzictwo Goliata. Filistyni i Hebrajczycy oraz ich wzajemne relacje*

**Grzegorz Pac**, *Rola społeczna żon i córek w dynastii piastowskiej do połowy XII wieku. Studium porównawcze*