

Janusz GRYGIENĆ

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Bernard Bosanquet a Leonard Hobhouse – spór o metafizyczną teorię państwa

Abstract

The subject of this article is the course and consequences of a dispute between Bernard Bosanquet and Leonard Hobhouse over philosophical concepts expounded by the first of those thinkers in his *The Philosophical Theory of the State*. The Author begins by presenting the profiles of those philosophers, focusing mainly on the similarities between them. The nature of those had both theoretical (being the outcome of the fact that they had the same teacher and role-model – Thomas Hill Green) and practical (they were both engaged in activities leading to the improvement of the moral and material condition of the poorest) character. The Author continues by sketching Bosanquet's political theories, dedicating most of his attention to the concept of the general will, which he describes as system of ideas responsible for the character of social and political order. This concept was the main object of Hobhouse's launched attack. Hobhouse was especially concerned about practical consequences of identifying the general will with the real will and juxtaposing them with the actual wills of particular citizens. Hobhouse saw here the possibility of legitimizing dictatorship as a system of rule where the representatives of the state's institutions 'know best' the real needs of the individuals.

Peter Laslett określił niegdyś nowożytną filozofię polityczną jako okres *między Hobbesem i Bosanquetem*¹, co wielu mogło wprawić, i najpewniej wprawiło, w konsternację. Dlaczego akurat taki przedział czasowy? Większość osób zapewne spytała wpierw, kim był Bernard

¹ P. Laslett, *Introduction*, [w:] *Philosophy, Politics and Society. First Series*, red. P. Laslett, W.G. Runciman, Oxford 1956, s. vii.

Bosanquet i dlaczego przypisywać mu aż tak doniosłą rolę? Laslett, wyznaczając w 1956 r. filozofii politycznej takie właśnie ramy czasowe, dał do zrozumienia, że w okresie od XVII do początku XX w. dyscyplina ta przeżywała fazę rozkwitu i świetności².

Od czasów Hobbesa nowożytni myśliciele uprawiali filozofię maksymalistycznie, stawiając przed sobą wielki cel wytyczenia uniwersalnych warunków legitymacji porządku politycznego. Starali się określić naturę społecznej egzystencji człowieka, zaprojektować takie urządzenia ustawodawcze, które pozwolą zrealizować jego istotę, dociec obiektywnych podstaw i zasad sprawiedliwości³. Według Lasletta okres ten kończy się wraz z Bosanquetem. Później filozofia polityczna umiera. *Dziś, jak się zdaje, nie mamy już [takich myślicieli]. Tradycja ta została przełamana [...] filozofia polityczna nie żyje*⁴.

Oczywiście Laslett, pisząc te słowa, nie mógł przewidywać wielkiego powrotu filozofii politycznej pod postacią Rawlowskiej *Teorii sprawiedliwości*⁵. Był przekonany, że dzieła Bosanqueta wyznaczają jej smutny koniec, zaś przeświadczenie to wiązał bezpośrednio ze spektakularnym sukcesem różnego typu koncepcji minimalistycznych, przede wszystkim formułowanych przez myślicieli neopozytywistycznych i analitycznych. Przedstawiciele obu tych tradycji występowali zdecydowanie przeciw próbom rozwiązania wszelkich problemów polityki jako nieuchronnie uwikłanym w „nienaukowe” roztrząsania metafizyczne i opowiadali się za ograniczeniem się jedynie do zagadnień natury empirycznej. W odniesieniu do polityki oznaczało to zgodę na dowodzenie co najwyżej *praktycznej* wyższości demoliberalizmu nad innymi systemami politycznymi lub *praktycznego* (gdyż najefektywniejszego) uzasadnienia takiej bądź innej dystrybucji dóbr.

² Q. Skinner przekonywał, że teza Lasletta zawiera duży ładunek normatywny. Laslett „przeoczył” bowiem takie dzieła, jak wydane w 1952 r. *Natural Right and History* L. Straussa (wyd. polskie: L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, przeł. T. Górski, Warszawa 1969) czy opublikowana w tym samym czasie *The New Science of Politics* E. Voegelina (wyd. polskie: E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, przeł. P. Śpiewak, Warszawa 1992). Oba te dzieła, zgodnie z lasletowskim określeniem przedmiotu filozofii politycznej, powinny zostać przez niego zaliczone do tej dziedziny. Wskazać także można, czego Skinner nie czyni, cały szereg dwudziestowiecznych myślicieli spoza kręgu anglosaskiego, których koncepcje polityczne bez wątpienia można określić mianem „metafizycznych”. Dotyczy to choćby neoheglistów włoskich (B. Croce, G. Gentile), tomistów francuskich (J. Maritain) czy teologów politycznych (C. Schmitt).

³ Nawet rzekomo „relatywistyczni” myśliciele osiemnastowieczni, na co wskazywał I. Berlin, nie podważali tezy o istnieniu natury ludzkiej, na odpowiedniej jej interpretacjach wspierając wszystkie swoje projekty ustrojowe (I. Berlin, *Rzekomy relatywizm w XVIII-wiecznej myśli europejskiej*, przeł. M. Pietrzak-Merta, [w:] tenże, *Pokrzywione drzewo człowieczeństwa*, red. H. Hardy, przeł. M. Pietrzak-Merta, M. Tański, Warszawa 2004, s. 61-79).

⁴ P. Laslett, *Introduction*.

⁵ Zresztą już w późniejszych wydaniach *Philosophy, Politics and Society*, uświadomiwszy sobie przesadę tezy o śmierci filozofii, Laslett stopniowo łagodził stanowisko. W wydaniu drugim (Oxford 1962) otwarcie przyznawał, że widać ślady ożywienia w filozoficzno-politycznym świecie oraz że jego wcześniejsza, pesymistyczna teza była mocno przesadzona. W wydaniu trzecim (Oxford 1968) redaktorzy piszą już o ostatecznym wskrzeszeniu filozofii politycznej.

Odpowiadając na stawiane niejednokrotnie pytania o źródła takiego stanu rzeczy, wskazywano najczęściej na wpływ, jaki na przedmiot filozofii politycznej pierwszej połowy XX w. miały okoliczności historyczne – głównie doświadczenie wojen światowych i totalitaryzmów. One właśnie w przeważającej mierze spowodowały, że już nie metafizyczne próby ostatecznego ugruntowania porządku liberalnego, który po II wojnie światowej niemal powszechnie uznawano za niewymagający uzasadnienia, ale krytyka totalitaryzmu i despotyzmu stanowiły wówczas główny przedmiot filozofii politycznej. Tu też, zdaniem Lasletta, kryje się źródło ówczesnego kryzysu filozofii politycznej – w jej zasadniczej rezygnacji z określenia podstaw legitymacji powojennego ładu politycznego, *politycznych i społecznych relacji na najwyższym stopniu ogólności*⁶.

Ostatnie wielkie dzieło, którego autor brał za cel holistyczne ujęcie roli i celów istnienia państwa, wsparcie legitymacji porządku społecznego na ściśle określonej koncepcji natury wszelkich związków politycznych, stanowiła Bosanquetowska *The Philosophical Theory of the State*⁷. Krytyka, którą z jaką się spotkała, przede wszystkim ze strony Leonarda Trelawney’ego Hobhouse’a, okazała się miazdząca nie tylko dla filozofii samego Bosanqueta czy nawet całej tradycji brytyjskiego idealizmu, lecz także dla nowożytnej filozofii politycznej w ogóle. Wyznaczyła ona cezurę oddzielającą okres filozofii dochodzącej fundamentów społecznej egzystencji człowieka od okresu społecznej filozofii pozytywistycznej ograniczonej do namysłu nad sposobami efektywnego zarządzania zasobami. Można więc powiedzieć, że spór o metafizyczną teorię państwa miał dla dwudziestowiecznej filozofii politycznej znaczenie fundamentalne. W swoim artykule postaram się przybliżyć zarówno sylwetki obu filozofów biorących w nim udział, jak i jego przedmiot.

Gdy w 1899 r. Bernard Bosanquet (1848-1923) publikował swoją *The Philosophical Theory of the State*, był już uznanym i zasłużonym filozofem. Absolwent Oksfordu, gdzie studiował pod okiem Thomasa Hilla Greena, w swych czasach pierwsza persona zapoczątkowanej przez Greena tradycji brytyjskiego idealizmu, autor dwudziestu książek, których same tytuły świadczą o rozległości zainteresowań i ogromie wiedzy autora (można wśród nich odnaleźć publikacje poświęcone estetyce, etyce, psychologii, logice, religii, w końcu też i polityce⁸).

Bosanquet był jedną z najbardziej znaczących postaci Oksfordu na przełomie XIX i XX w. I choć w jego życiu naukowym nie brakło sukcesów, zdecydował się, z różnych względów, porzucić je. Jego żona pisała później, że *tym, co najprawdopodobniej drażniło go*

⁶ P. Laslett, *Introduction*.

⁷ B. Bosanquet, *The Philosophical Theory of the State*, London 1899.

⁸ Por. chociażby prace Bosanqueta: *History of Aesthetic*, London 1892; *Three Lectures on Aesthetic*, London 1923; *Some Suggestions in Ethics*, London 1918; *Distinction Between Mind and Its Objects*, Bristol 1990; *Psychology of the Moral Self*, London 1897; *Value and Destiny of the Individual*, London 1913; *Essentials of Logic. Being the Lectures on Judgment and Inference*, London 1895; *Logic or the Morphology of Knowledge*, Oxford 1888; *Knowledge and Reality*, London 1885; *Implication and Linear Inference*, London 1920; *Civilization of Christendom And Other Studies*, London 1893; *What Religion Is*, London 1931.

[w życiu naukowym – J.G.] *najbardziej, była konieczność nauczania osób, które uczyć się nie chciały*⁹. Zapewne najbardziej brakło mu jednak czasu na pracę intelektualną.

Odziedziczony spadek pozwolił mu porzucić uniwersytecką katedrę i przenieść się do Londynu. Tam zajął się przede wszystkim pisaniem i publikowaniem, lecz nie ograniczył się wyłącznie do teoretyzowania. Jego oddanie kwestiom społecznym, szczególnie zaś przekonanie o zbawiennej roli aktów dobroczynnych, zaowocowało zaangażowaniem w działalność Charity Organisation Society oraz London Ethical Society. Razem z żoną Helen aktywnie działał w tych instytucjach na rzecz poprawy nie tylko materialnej, ale przede wszystkim moralnej kondycji londyńskiego proletariatu. Sprawy tej bronił również piórem.

Do końca życia pozostał aktywnym polemistą autorów zarówno socjalistycznych (za adwersarzy biorąc sobie z ich szeregów Sidneya i Beatrice Webb¹⁰ – członków Fabian Society), jak i liberałów. Jego samego trudno byłoby przypisać do którejś z istniejących doktryn politycznych, o czym świadczy krytyka jego filozoficznego dorobku. Socjaliści mieli go za liberała, przedstawiciela i obrońcę klas posiadających, liberałowie widzieli w nim socjalistę, demokraci – autokratę, konserwatyści – socjalliberała.

Sam Bosanquet uznawał się przede wszystkim za idealistę, co w tamtym okresie znaczyło, że do każdej z wymienionych doktryn było mu niemal równie blisko, co daleko. Podobnie jak u innych eksponentów brytyjskiego idealizmu, liberalny był w nim nacisk, jaki kładł na konieczność dbania o spontaniczność działań indywiduów, oraz przekonanie o nieuchronności zmian w każdej z dziedzin życia, w konserwatyzmie cenił unikanie abstrakcji i szacunek dla tradycji, z socjalistami łączyło go uznanie konieczności interwencjonizmu dla poprawienia sytuacji warstw najuboższych. Czy bliżej mu było do autokraty czy demokracji? To bez wątplenia najtrudniejsza z kwestii. Ona właśnie stanowiła punkt wyjścia omawianego tu sporu.

Druga jego postać to Leonard Trelawney Hobhouse (1864-1929), znany przede wszystkim z tego, że został w 1907 r. pierwszym profesorem socjologii na brytyjskim uniwersytecie¹¹. Ten zdeklarowany socjalliberał, autor do dziś popularnej pracy *Liberalism*¹², pozornie miał z Bosanquetem wiele wspólnego. On również był płodnym twórcą, i to nie tylko prac naukowych (czternaście książek zdradzających rozległość zainteresowań autora¹³), ale parającym się również publicystyką polityczną. On także porzucił katedrę uniwersytecką, by aktywnie zaangażować się w promocję reform społecznych,

⁹ H. Bosanquet, *Bernard Bosanquet. A Short Account of His Life*, London 1924, s. 30.

¹⁰ Zob.: A.M. McBriar, *An Edwardian Mixed Doubles. The Bosanquets versus the Webbs. A Study in British Social Policy, 1890-1929*, Oxford 1987.

¹¹ Formalnie stanowisko to nazwano „Martin White Professor of Sociology”. Hobhouse został też pierwszym wydawcą „Sociological Review”.

¹² L.T. Hobhouse, *Liberalism*, New York 1911.

¹³ Zob. np. prace Hobhouse’a: *Theory of Knowledge. A Contribution to Some Problems of Logic and Metaphysics*, London 1896; *Mind in Evolution*, London 1901; *Morals in Evolution. A Study in Comparative Ethics*, New York 1906; *Questions of War & Peace*, London 1916; *Rational Good*, New York 1921.

dołączając do grona publicystów liberalnego „Manchester Guardian”, później zaś socjalliberalnej „Tribune”.

Jednak tym, co zbliżało obie te postaci najbardziej, był bez wątpienia wspólny mistrz – Thomas Hill Green¹⁴. Każdy z nich miał się za jego wiernego ucznia i obydwu wydawało się, że ich myśl stanowi jedynie rozwinięcie filozofii Greena¹⁵.

I rzeczywiście, z racji tych wspólnych intelektualnych korzeni filozofie Bosanqueta i Hobhouse’a pozostają do pewnego stopnia zbieżne, przynajmniej w dezyderatach politycznych. Hobhouse stał się bowiem jednym z liderów tzw. nowego liberalizmu¹⁶ – radykalnie zrywającego z tradycją liberalizmu klasycznego. Opowiadał się, podobnie jak Bosanquet¹⁷, za zwiększeniem roli agend rządowych w życiu obywateli, za dowartościowaniem roli wspólnot w kształtowaniu ich osobowości, występował przeciw fałszywym założeniom antropologii radykalnie indywidualistycznej¹⁸.

¹⁴ S. 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).

¹⁵ Choć nie można powiedzieć, żeby w tym samym stopniu krytykowali spuściznę Greena. Bez wątpienia prym wiodł tu Hobhouse. W swojej *The Theory of Knowledge*, zapowiadającej wszystkie pozostałe dwudziestowieczne krytyki epistemologii idealistycznej, obierając na obiekt swej krytyki teorie Bradleya, nie oszczędził również Greena. Zawarte w tej pracy argumenty niejednokrotnie odczytane mogą być jako zapowiedź *The Metaphysical Theory of the State* (S. Alexander, *L.T. Hobhouse. His Life and Work*, „Economica” 1931, nr 33, s. 268). Bosanquet nie krytykował Greena *explicite*, choć wielu elementów wyłożonych w *Prolegomena to Ethics* (T.H. Green, *Prolegomena to Ethics*, London 1883), zdecydował się nie rozwijać. Przede wszystkim, najbardziej zaskakuje fakt, że nie rozwinął historiozofii, której zrębów można szukać w Greenowskiej tezie o etycznej samorealizacji „wiecznej świadomości” w dziejach. W końcu z wszystkich brytyjskich idealistów to Bosanquet najczęściej oskarżany był o propagowanie heglowskiego absolutyzmu. Greena postrzegano przede wszystkim jako neokantystę, zaś rozważania Bradleya, również zdradzające niemalą sympatię dla dorobku Hegla, ograniczały się w zasadzie do kwestii ontologicznych i etycznych. Autor ten niemal zupełnie pominął problematykę polityczną.

¹⁶ 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, nr 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.

¹⁷ Paradoksalnie, praktyczne dezyderaty obydwu myślicieli sugerują raczej zasadność interpretacji dokładnie odmiennej, niż powszechnie przyjęta – ta nakazująca w Hobhouse’ie widzieć liberała, a w Bosanquecie konserwatystę. To właśnie Bosanquet, przekonany o zbawiennej roli spontaniczności działań jednostek, miał dużo więcej wątpliwości niż Hobhouse w kwestii dopuszczenia państwowego interwencjonizmu (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 społecznej bierności. Taki był też „statutowy” pogląd na pomoc społeczną w Charity Organisation Society (A. Vincent, R. Plant, *Philosophy, Politics and Citizenship. The Life and Thought of the British Idealists*, Oxford 1984, s. 94-131), w której aktywnie działali Bosanquetowie. Autora *The Philosophical Theory...* powszechnie wówczas uważano za twórcę doktryny społecznej COS.

¹⁸ Zob.: L.T. Hobhouse, *The Ethical Basis of Collectivism*, „International Journal of Ethics” 1898, nr 8, s. 140-145.

Jednak obok tej inspiracji Greenem, stanowiącej główne źródło podobieństw między politycznymi koncepcjami Hobhouse'a i Bosanqueta, ulegał autor *Liberalism* dziwnemu amalgamatowi najróżnorodniejszych wpływów. Obok kantyzmu oraz historiozofii i teleologizmu Hegla inspirowały go np. pozytywizm Augusta Comte'a, ewolucjonizm Herberta Spencera, utylitaryzm Johna Stuarta Milla¹⁹. I właśnie tę mieszankę niekompatybilnych zupełnie systemów myśli wskazuje się częstokroć jako źródło niektórych niespójności dzieł Hobhouse'a.

Tych dwu myślicieli i działaczy społeczno-politycznych – Hobhouse i Bosanquet – wdało się na początku XX w. w tak brzemienne w skutkach, przynajmniej w opinii Lasletta, dysputę. Jej punkt wyjścia stanowiła oczywiście publikacja w 1899 r. Bosanquetowskiej *The Philosophical Theory of the State*. Dzieło to dawało, w powszechnej wówczas opinii, wykład politycznej teorii brytyjskiego neoheglizmu. Choć nie było to do końca zgodne z prawdą, przede wszystkim z racji różnic, jakie dzieliły teorie Bosanqueta od koncepcji pozostałych idealistów, to jednak za aksjomaty przyjmował on w swej pracy wszystko, co wspólne było niemal całej tradycji idealistycznej (zarówno niemieckiej, jak i brytyjskiej), a co jednocześnie obce było tradycji empiryzmu, pozytywizmu i klasycznego liberalizmu.

Zgodnie z idealistycznym duchem, autor *The Philosophical Theory...* rozpoczął swoje wywody sprzeciwem wobec radykalnego, atomistycznego indywidualizmu. Bosanquet wdał się w polemikę z poglądami trzech jego głównych przedstawicieli – Jeremy'ego Benthama, Johna Stuarta Milla i Herberta Spencera, określając ich mianem eksponentów „teorii pierwszego rzutu oka” (*theories of the first look*). Zdaniem Bosanqueta myśliciele ci dają w swych pismach dowody zupełnego niezrozumienia natury fundamentów społecznej egzystencji człowieka. Tylko bowiem pierwsze wrażenie czy też „pierwszy rzut oka” obserwatora każe mu widzieć wspólnotę jako zbiór autonomicznych jednostek, z których każda zmierza do realizacji obranego przez siebie celu. Mało wnikliwy badacz sądzić też może, że w tych staraniach współobywatele i instytucje rządowe wzajemnie sobie przeszkadzają. Rozumuje bowiem następująco: im więcej siły mają inni, im więcej władzy ma rząd, tym bardziej skrupowane są ręce konkretnej jednostki, tym mniejsze pole do popisu dla jej umiejętności, tym bardziej czuć się może zniewolona. A więc na „pierwszy rzut oka” relacje między jednostką i wspólnotą wydają się antagonistyczne. *Jednostka wobec państwa*²⁰ to tytuł, który najlepiej oddaje fundamentalną tezę paradygmatu indywidualistycznego. Perspektywa ta oferuje jednak nazbyt uproszczony obraz rzeczywistości. Nie obejmuje bowiem oglądem tego, co skrywa się pod powierzchnią codziennych aktów jednostek, a co stanowi sedno społecznej egzystencji. Nie docieka fundamentów społecznego współżycia.

Nie istnieje nic takiego, twierdzi Bosanquet, jak autonomiczne indywidua – nieskrępowane w swych wyborach ani własnym doświadczeniem, ani tradycją wspólnoty, w

¹⁹ J. Meadowcroft, *Conceptualizing the State. Innovation and Dispute in British Political Thought 1880-1914*, Oxford 1995, s. 136-137.

²⁰ H. Spencer, *Jednostka wobec państwa*, oprac. A. Bosiacki, Warszawa 2002.

której zostały wychowane. Nie jest także zgodna z prawdą teza o nieuchronnie konfliktowym charakterze relacji między wspólnotą czy też państwem a pojedynczymi obywatelami. Dlatego żaden z tzw. indywidualistów nie umie dać odpowiedniego wyjaśnienia procesów społecznych. A skoro twierdzą, że potrafią, to niech wyjaśnią, stwierdza Bosanquet, rzecz najbardziej fundamentalną. Jeśli ludzie rzeczywiście są autonomiczni, to jak wytłumaczyć fakt zasadniczego psychologicznego podobieństwa²¹ członków tych samych narodów, grup społecznych oraz ich jednoczesnej odmienności od przedstawicieli pozostałych grup? Jak wytłumaczyć, że w życiu codziennym posługujemy się pewnymi społecznymi schematami postępowania i interpretacji rzeczywistości, które egzystencję wspólnotową w ogóle umożliwiają, a nad którymi nie dokonujemy świadomego namysłu? W końcu nie definiujemy za każdym razem, gdy poznajemy nową osobę, ani naszych oczekiwań względem niej, ani też praw i obowiązków, jakie jej i sobie w dalszych naszych relacjach będziemy przypisywać. Jak zatem możliwa jest wspólnotowa egzystencja? Czy fakt, że najbardziej skomplikowane procesy społeczne dokonują się poniekąd samoczynnie, bez świadomej kontroli kogokolwiek, uznać trzeba za cud?

Gdyby radykalny indywidualizm rzeczywiście dawał właściwy obraz ludzkiej egzystencji, wówczas współzycie społeczne opierać by się musiało, twierdzi Bosanquet, na ciągłej, nigdy się niekończącej debacie na temat definicji i redefinicji celów własnych i grup, do których przynależymy, od rodziny poczynając, na klasach i narodzie kończąc. W efekcie trzeba by się wówczas spodziewać całkowitego paraliżu decyzyjnego skutkującego praktyczną agonią wspólnoty. Tak się jednak *de facto* nie dzieje. W praktyce bowiem każdym swym czynem dajemy dowody zasadniczej zbieżności naszego oglądu rzeczywistości społeczno-kulturowej z oglądem pobratymców, mimo że przeważnie niemal z nikim go nie konsultujemy. Jak to możliwe? Gdzie kryje się rezerwuar tej apriorycznej wiedzy, która wspólna jest członkom poszczególnych społeczności?

Bosanquet do odpowiedzi na to pytanie wykorzystuje, odpowiednio zmodyfikowaną, koncepcję woli powszechnej Jeana-Jacques'a Rousseau. Twierdzi, że to, co dostrzegamy, obserwując codzienną egzystencję wspólnoty, a mianowicie indywidua podporządkowujące się nakazom płynącym z systemu instytucji życia prywatnego i publicznego, to zaledwie

²¹ Teza ta wywołała szereg zarzutów natury zarówno politycznej, jak i psychologicznej. Przykłady pierwszego typu wątpliwości znaleźć można w pismach Laskiego, którego zdaniem nie da się odnaleźć zbyt wielu podobieństw w sposobie postrzegania rzeczywistości przez przedstawicieli brytyjskiej klasy robotniczej z jednej strony i klasy posiadaczy z drugiej (H.J. Laski, *A Grammar of Politics*, London 1925, s. 31-33). Z kolei dobrym przykładem krytyk psychologicznych są zarzuty Ginsberga, którego zdaniem system społecznych instytucji czy też wola powszechna wspólnoty nie wyczerpują treści umysłu jednostki, a zatem ich utożsamienie zakładać musi uproszczony obraz indywiduów, których pragnienia wybiegają dalece poza to, co społeczne i racjonalne (M. Ginsberg, *Is There a General Will?*, „Proceedings of Aristotelian Society” 1920, Vol. 20, s. 106-108, 110-112). Zbliżony zarzut wystosował Broad, który w znanej polemice z Bosanquetem dotyczącej pojęcia „woli powszechnej” stwierdził m.in., że to, co wspólne osobom cechującym się tą samą wolą powszechną, a więc te same założone cele społeczne, stanowią jedynie niewielką część ich osobowości (C.D. Broad, *The Notion of General Will*, „Mind” 1919, Vol. 28, s. 503).

obraz odzwierciedlający pewien dużo głębiej skryty porządek, przenikający każdy aspekt społecznego bytu jednostek. Ten widzialny ład, jak cienie przesuwające się po ścianach platońskiej jaskini, stanowi jedynie niedoskonałe odwzorowanie tych elementów szeroko rozumianej świadomości społecznej, które pozostają skryte przed mało dociekliwymi badaczami, szczególnie, jeśli ci programowo ograniczają się wyłącznie do świata empirii. Efektem tego ukrytego ładu jest, wspomniana już, niewypowiedziana, choć stanowiąca jednocześnie absolutny fundament życia wspólnot, zgoda obywateli co do celów, które wspólnoty powinny realizować, oraz ról, które winny odgrywać w tym procesie jednostki. „Wewnętrzny” odpowiednikiem takiego „zewnątrznego” życia instytucji, odpowiedzialnym za tę zgodę, jest właśnie wola powszechna²².

Autor *The Philosophical Theory*... nadaje jednak temu terminowi znaczenie zasadniczo odmienne, niż to wcześniej czynił Rousseau. *Volonté générale* nie denotuje tu już woli nakierowanej na realizację dobra wspólnego, wyłaniającej się po wyrzeczeniu się przez obywateli ich partykularnych zachcianek. Wola powszechna, twierdzi Bosanquet, to porządkujący życie i ustanawiający społeczno-polityczny ład system idei. Wszelka wspólnota *sensu proprio* zawsze bowiem opiera się na podzielanych przez jej członków, specyficznym rozumianych ideach, na nigdy nie konsultowanym konsensusie co do znaczenia pewnych fundamentalnych terminów, poczynając od tak bliskich życiu codziennemu, jak „przykładowy ojciec”, „sumienny pracownik”, „mąż stanu”, po najbardziej abstrakcyjne, jak „wolność”, „sprawiedliwość” czy „dobre życie”.

Te i setki innych idei, co do których definicji we wspólnocie panuje niemal powszechna zgoda, formułują system, w którego ramach łączą je najróżniejsze relacje. Najważniejsze z nich to relacje nadrzędności czy też pierwszeństwa jednych idei wobec pozostałych. Uporządkowanie wszystkich możliwe jest dzięki szczególnej pozycji jednej z nich, przez Bosanqueta określanej mianem „idei dominującej”. To do niej „dopasowane” są wszystkie pozostałe. To zatem idee dominujące w największym stopniu odpowiedzialne są za charakter ładu społeczno-politycznego. Zmiany w ich pojmowaniu nieuchronnie skutkować muszą perturbacjami w sferze instytucjonalnej danej wspólnoty.

W państwach demoliberalnych rolę takiej idei dominującej odgrywa zazwyczaj specyficznym w konkretnie rozpatrywanym przypadku rozumiana „wolność” lub „równość”. W państwach autorytarnych może to być „porządek” lub „hierarchia”. Każda wspólnota cechuje się odmiennym układem systemu idei, w każdej też te same idee rozumiane są odmiennie. Nie ma dokładnie dwu takich samych odmian ładu, tak jak i nie ma dwu dokładnie takich samych systemów idei.

²² [...] dla pełnego zrozumienia życia zbiorowego, zawsze będzie konieczne, by odnieść jego wewnętrzną i duchową stronę do czegoś takiego jak wola powszechna wraz z jej zewnętrzną i widzialną formą, do kompleksu instytucji, aby tak oto zestawzić jego zewnętrzny i wewnętrzny aspekt na sposób oddający prawdziwą naturę ich relacji do siebie i całości społecznej w ogóle (B. Bosanquet, *Introduction*, [w:] tenże, *The Philosophical Theory of the State*, Aldershot 1993, s. xxxi).

Co sprawia, że akurat dana idea dominuje nad pozostałymi? Bosanquet utrzymuje, że wyróżnia ją przede wszystkim zdolność porządkowania, nadawania spójności całemu systemowi, a więc jej *logiczna wydajność*²³. Przykładowo, gdy u początków nowożytności zmieniały się w europejskich państwach stosunki gospodarcze i pojawiały się postulaty nowego ułożenia stosunków społecznych, w sposobie myślenia niektórych warstw społecznych zachodziły rewolucyjne zmiany w pojmowaniu rzeczywistości. Pojęcie „wolności”, od dawna obecne w kulturze europejskiej, choć dotychczas o drugorzędnej roli, nabierało nowego znaczenia. Teraz zaczynało oddawać to, co wspólne wszystkim postulatom rosnącego w liczbę mieszkańców, stając się tym samym ideą najlepiej porządkującą światopogląd wczesnych liberałów. Gdy idea wolności została ideą dominującą, przeformułowaniu zaczęła ulegać cała wola powszechna. W pierwszej kolejności przemiany te odcisnęły swoje piętno na ideach bezpośrednio powiązanych z wolnością. W taki właśnie sposób rodzi się każda wola powszechna – na drodze stopniowej, najczęściej zupełnie nieuświadomionej przez nikogo adaptacji pojęciowej²⁴.

Praktycznym efektem założenia istnienia tak rozumianych woli powszechnych była Bosanquetowska apologia *status quo*, będąca *nota bene* źródłem większości zarzutów wobec *The Philosophical Theory...* Skoro bowiem układ instytucji społecznych i politycznych, życia zarówno prywatnego, jak publicznego odwzorowuje jedynie pewien konkretny porządek ideowy panujący w danej wspólnocie (czyli wolę powszechną), ten zaś cechuje możliwie wysoka wewnętrzna spójność (będąca efektem funkcjonowania idei dominujących), to, wnioskuje Bosanquet, instytucjonalne *status quo* zawsze jest najlepszą z możliwych (bo najbardziej stabilną) postacią ładu społeczno-politycznego. Cnota obywatelska opiera się tym samym na podtrzymywaniu tego ładu przez sprawne wykonywanie przypisywanych przez wspólnotę funkcji.

Bosanquet na tym jednak nie poprzestaje, choć już to samo mogłoby wystarczyć do wywołania lawiny liberalnych zarzutów. Autor *The Philosophical Theory...* w swym rozumowaniu idzie dalej, wiążąc porządek instytucjonalny wspólnoty z duchowym ładem lub nieładem poszczególnych jednostek. Jego argumentacja jest prosta. Wola powszechna jest uporządkowanym, możliwie spójnym systemem idei. Jej „zewnątrzne” odwzorowanie stanowi względnie spójny system instytucji życia społeczno-politycznego. Termin „wola powszechna” denotuje jednak nie tylko pewien układ instytucji. Wskazuje też na pewien konkretny sposób myślenia poszczególnych jednostek. Gdy określa się nim instytucje, na myśli ma się układ ciał politycznych i społecznych, od rodziny aż po ciała rządowe. Użyty w

²³ Tenże, *The Reality of the ...*, s. 323.

²⁴ Co prawda Bosanquet wyróżnia dwa sposoby formowania woli powszechnej – „praktyczną organizację” i „refleksyjną dyskusję”. Pierwszy z nich polega na nieuświadomionym przez członków danej wspólnoty procesie koordynacji między ideami, prowadzącym ostatecznie do ich harmonii. Drugiemu ze sposobów przypisuje Bosanquet dużo mniejsze znaczenie praktyczne. „Refleksyjna dyskusja” stanowić może co najwyżej uzupełnienie „praktycznej organizacji”. Dokonuje się ona, gdy indywidualia dostrzegają zasadniczą niespójność rozpowszechnionych w danej wspólnocie ideałów. Publiczna dyskusja tylko niekiedy może prowadzić do przemian w świadomości społecznej (tamże, s. 329-330).

odniesieniu do indywidualów, odnosi się do sposobu rozumienia przez nie najważniejszych kategorii politycznych i społecznych – od „wolności” po „dobre życie”.

Zarówno w pierwszym (instytucje), jak i w drugim (indywidua) przypadku wola powszechna denotuje ideowy ład stanowiący podstawę definicji rzeczywistości i pewien wyznacznik działań. Skoro zatem zarówno ludzie, jak i instytucje funkcjonują w oparciu o ten sam system idei – wolę powszechną, to w przypadku wątpliwości w sprawie zasad słusznego sposobu postępowania indywidua powinny kierować się nakazami płynącymi z instytucji życia społeczno-politycznego. Te ostatnie, w przeciwieństwie do jednostek, nie okazują bowiem skłonności do niespójności działań, nie ulegają „logice uczuć”, ale z żelazną konsekwencją wywiązują się z przypisywanych im zadań konstytuowania ładu. Jeśli chcemy, aby w naszych myślach panował podobny ład, powinniśmy przyjąć za własną hierarchię wartości leżących u podstaw instytucji życia społeczno-politycznego.

Co więcej, tylko postępując w zgodzie z wolą powszechną przez te instytucje wyrażaną, jednostki działają w zgodzie ze swoją *wolą prawdziwą*²⁵. Innymi słowy, jest możliwe, że lepsze odzwierciedlenie woli prawdziwej indywiduów dawać będą instytucje niż własne odczucia jednostek. W chwilach słabości, gdy z jakichś powodów (najczęściej z pychy lub egoizmu) zaburzeniu ulegnie hierarchiczny porządek woli prawdziwej, zaś jednostce przypisać będzie można co najwyżej „wolę aktualną” – tę samą, która w Rousseau’owskiej *Umowie społecznej* nazywana była partykularną, zaś w tradycji idealizmu niemieckiego samowolą (*Willkür*) – powinna ona obejrzeć się na obyczaje i tradycje polityczne swej wspólnoty. Tylko na tej drodze uzyska wskazówki co do słusznego postępowania.

Jeśli chcemy zachować zarówno wewnętrzną spójność myślenia, jak i zewnętrzną spójność działań, a zdaniem Bosanqueta celem każdego z nas jest realizacja osobowości możliwie najbardziej rozwiniętej i koherentnej, powinniśmy postępować zgodnie z oczekiwaniami wysuwanymi wobec nas przez instytucje. Opór wobec porządku społecznego czy politycznego świadczy o chaosie panującym w umysłach nonkonformistów, zaś pokora lojalnych obywateli odzwierciedla porządek panujący w ich umysłach. Widać tu echa młodoheglowskiej, później zaś wyłożonej precyzyjnie w *Ethical Studies* Francisa Herberta Bradleya koncepcji „mego miejsca i jego obowiązków”²⁶ (*my station and its duties*). Zgodnie z nią indywidua mogą znaleźć spełnienie jedynie we wspólnocie, stanowiąc jeden z elementów „konkretnego powszechnika”, jakim jest państwo.

Można syntetycznie sprowadzić główne założenia *The Philosophical Theory...* do pięciu tez: (1) istnieje „umysł społeczny” czy też „społeczne ja” posiadające swą własną wolę, (2) którą utożsamiać można z „prawdziwą wolą” obywateli i przeciwstawić ją „woli aktualnej”, czyli samowoli, (3) „prawdziwa wola” jednostek czyni je elementami organizmu społecznego i politycznego, w którego ramach ustalona jest ich relacja do współobywateli, (4)

²⁵ Tenże, *The Philosophical Theory...*, s. 100.

²⁶ F.H. Bradley, *Ethical Studies*, Oxford 1959, s. 160-206.

wola powszechna zmierza do realizacji specyficznym pojmowanego dobra wspólnoty, (5) wolę powszechną utożsamić można z systemem instytucji społeczno-politycznych.

Właśnie takie przesłanie niosło opublikowane w 1899 r. dzieło Bosanqueta. Początkowo nic nie zapowiadało jego krytyki. Nikt nie zarzucił mu absolutyzmu, co więcej, pierwsze odczytania *The Philosophical Theory...* nakazywały upatrywać w nim raczej wykładu indywidualizmu, może nawet zbyt jednostronnego, gdyż lekceważącego znamiennej rolę państwa w życiu obywateli²⁷. Owszem, trafiały się i głosy krytyczne, choć dopiero nieco później²⁸. Swe wątpliwości wyrażali tzw. pluraliści – autor do dziś popularnej na zachodzie pracy *The Modern State*²⁹, Robert Morrison MacIver³⁰, oraz George Douglas Howard Cole³¹, tłumacz m.in. pism Rousseau oraz uznany historyk filozofii.

Trzeba było jednak dopiero uwagi jednego z liberalnych autorytetów, aby podnieść prawdziwą wrzawę, dać sygnał do obrony demokracji i liberalizmu przed tymi, którzy pragną usprawiedliwiać dyktaturę. Trzeba było, aby ktoś zarzuty swoje zawarł w osobnym dziele, gdzie krok po kroku podważyłby całą argumentację Bosanqueta. Mówiąc krótko, trzeba było Leonarda T. Hobhouse'a, który odegrał tę rolę doskonale. Jego wydana w 1918 r. *Metaphysical Theory of the State*³² miała stanowić refutację politycznych teorii Bosanqueta i Hegla, zadać ostateczny cios politycznemu idealizmowi, a zgodnie z tym, co pisał Laslett, na ponad pół wieku uśmierciła całą „metafizyczną” filozofię polityczną.

Choć i samemu Hobhouse'owi blisko było do Kanta, jeszcze zaś bliżej do Greena (na autorytet obydwu niejednokrotnie w swej pracy się powoływał), choć i w jego pismach nieraz natrafia się tezy, które określić trzeba mianem co najmniej hipotetycznych (choćby teoria moralnego i politycznego ewolucjonizmu, zgodnie z którą dwudziestowieczne demokracje powstały na skutek stopniowej aktualizacji potencjału tkwiącego już w antycznych

²⁷ 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; tenże, *Review: The Philosophical Theory of the State*, „Philosophical Review” 1911, Vol. 20, s. 559-562

²⁸ W 1915 r. jedno z sympozjów Aristotelian Society poświęcono właśnie politycznym teoriom Bosanqueta, które skrytykowano 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*.

²⁹ R.M. MacIver, *The Modern State*, Oxford 1926.

³⁰ Tenże, *Community. A Sociological Study*, London 1917, Appendix B: *A Criticism of the Neo-Hegelian Identification of Society and the State*, s. 425-433.

³¹ G.D. H. Cole, *Conflicting Social Obligations*, „Proceedings of Aristotelian Society” 1914-1915, Vol. 16; tenże, *Social Theory*, London 1920; tenże, *Essays in Social Theory*, London 1950.

³² L.T. Hobhouse, *The Metaphysical Theory of The State*, London 1918. Nie była to pierwsza praca tego autora, w której pojawiała się krytyka koncepcji Bosanqueta. Już ponad dekadę wcześniej pierwsza próba refutacji jego idealizmu zawarta została w Hobhouse'owskiej *Democracy and Reaction* (London 1904).

*poieis*³³), efektem 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 *Spółeczeństwo 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*³⁴.

Nic dziwnego zatem, że w Bosanquetowskiej koncepcji woli powszechnej, szczególnie zaś w jej utożsamieniu z „wolą prawdziwą” i przeciwstawieniu „wólom aktualnym” indywidualów, dostrzegł Hobhouse zagrożenie dla wolności i demokracji. To, co zdaniem wielu u Hegla mogło jeszcze nasuwać konotacje z liberalizmem, jak choćby jego ścisłe odróżnienie społeczeństwa obywatelskiego od państwa, w *The Philosophical Theory...* zostało zagubione na rzecz utożsamienia *state* z *society*. Jakże inaczej miał zatem na książkę Bosanqueta zareagować Hobhouse, który w pismach politycznych Hegla nie widział nic poza manifestem konserwatyzmu, wstecznictwa i apologią państwa totalnego.

Dwa są bowiem, zdaniem autora *The Metaphysical Theory...*, ujęcia państwa: demokratyczne, czy też humanitarne, zgodnie z którym instytucje polityczne są jedynie środkiem do osiągnięcia pozapolitycznych celów wyznaczanych przez obywateli, oraz metafizyczne – tutaj państwo samo jest celem, do którego realizacji środek 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 innych³⁵.

Zwolennicy koncepcji demokratycznej czerpią inspiracje z empirii – z faktu nieuniknionej różnorodności współczesnych społeczeństw. Dlatego nie godzą się na metafizyczne tezy o istnieniu jakiejś ponadjednostkowej całości, tym bardziej, jeśli idzie za

³³ Tenże, *Social Evolution and Political Theory*, New York 1911, s. 126-148. Zob.: H.E. Barnes, *Some Typical Contributions of English Sociology to Political Theory*, „The American Journal of Sociology” 1922, Vol. 27, s. 444-449, 459-461.

³⁴ L.T. Hobhouse, *The Metaphysical Theory...*, s. 6.

³⁵ Tamże, s. 137.

tym przypisanie tej całości „woli”, a co dopiero woli wyższej niż wole skończonych ludzkich bytów. Nie widzą też podstaw do utożsamienia tej całości z państwem³⁶.

„Metafizycy” uczą z kolei, że „całość” jest bardziej rzeczywista niż jej „części”, a więc że powinna mieć przed nimi pierwszeństwo. A zatem, jak obrazuje to Hobhouse, ich zdaniem dobro rodziny ma pierwszeństwo przed dobrem jej poszczególnych członków³⁷.

„Demokraci” mają podobne tezy za niemal magiczne zaklęcia – zupełnie nieuzasadnione, a nawet nie do uzasadnienia. Odmawiają im jakiegokolwiek wartości poznawczej. Ich zdaniem nie ma rodziny poza jej poszczególnymi członkami, zaś mówienie o „dobru” takiej bliżej nieokreślonej „całości” biorą za zbyt daleko posuniętą abstrakcję³⁸.

Podobny przykład błędu hipostazowania stanowi stwierdzenie, że wola „rzeczywista” chce może czegoś innego niż „wola aktualna”. W końcu czy istnieje jakiś inny wyznacznik tego, czego chcę, niż samo to chcenie? I czy wola może być powszechna? Czy z definicji swej nie musi być „partykularna”? Czy można w uzasadniony sposób powiedzieć, że z samego faktu powszechnego charakteru tego systemu idei, który określa Bosanquet wolą powszechną, wynika jego woluntarny charakter? Na wszystkie te pytania Hobhouse udziela odpowiedzi negatywnej.

Te i podobne idealistyczne „absurdy” nie dziwią, jeśli tylko weźmie się pod uwagę fakt, że zwolennicy „metafizycznej teorii państwa” czerpią głównie z teorii, niemal zupełnie ignorując społeczną praktykę. Nie biorą rzeczywistości taką, jaką ona jest, ale taką, jaką ich zdaniem być powinna. I właśnie tę wersję 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 tym, co na co dzień obserwuje wokół siebie każdy badacz społeczny, są dowody spontaniczności ludzkich działań, częstokroć, czy może nawet przeważnie, irracjonalnych, niepowiązanych ze sobą i chaotycznych³⁹. *Nasz główny zarzut pod adresem idealizmu głosi, że zaczyna on fundamentalną pomyłką, której zresztą nigdy później nie prostuje, ideału z faktycznością (the actual)*⁴⁰, wymierzony jest więc przede wszystkim w heglowską koncepcję *konkretnego powszechnika*⁴¹ mającą godzić to, co uniwersalne, z tym, co kontyngentne,

³⁶ Tamże, s. 30.

³⁷ Tamże, s. 28.

³⁸ Por.: tamże, s. 126. Nie znaczy to jednak, że Hobhouse opowiada się za radykalnym indywidualizmem. Jak pisze: *życie całości jest czymś więcej czy też czymś innym niż życie części w postaci, w jakiej istnieją czy też istniałyby poza tą całością. Ciało jest czymś więcej niż komórkami, które się na nie składają, choćby z tego prostego powodu, że oddzielone od ciała komórki obumierają, tym samym przestając być tym, czym są obecnie. Lecz powiedzieć, że ciało jest czymś innym niż totalnością komórek, które się na nie składają, gdy znajdują się w granicach ciała, gdzie harmonijnie współdziałają, to nieco inny i, jak mniemam, fałszywy sąd (tamże).*

³⁹ Tamże, s. 81.

⁴⁰ Tamże, s. 22-23. Por.: tamże, s. 112.

⁴¹ Tamże, s. 65-69.

poprzez 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 wzbudzają w Hobhousie szczególne wątpliwości: (1) stwierdzenie, że rzeczywista wola indywiduum leży w konformizmie wobec jakiejś „woli prawdziwej”, (2) że „wola prawdziwa” jest tożsama z wolą powszechną oraz (3) że ucieleśnienia tej ostatniej szukać należy w państwie. Oto, zdaniem Hobhouse’a, trzy kluczowe założenia *The Philosophical Theory...* i jednocześnie trzy największe metodologiczne błędy, jakie można w tym dziele napotkać.

Pierwszy źródło swe czerpie z dwu fałszywych teorii, którym równocześnie stara się oddać sprawiedliwość: koncepcji głoszącej, że ludzka natura jest czymś dużo bogatszym niż to może sugerować „aktualny” stan świadomości poszczególnych ludzi, oraz tej, zgodnie z którą istnieje idealny, bo doskonale harmonijny, stan ludzkiej duszy⁴². Pierwsza z nich, twierdzi 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 można 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 „prawdziwa wola” 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 różnica między różnymi osobami zostaje zagubiona [...]*⁴³. Tak oto z powodu doboru niewłaściwej aparatury terminologicznej kładącej z abstrakcyjnego pojęcia woli powszechnej „metafizycy” wnioskuje istnienie bytu, któremu tę wolę można przypisać.

Trzeci kluczowy błąd Bosanqueta to zupełnie arbitralne złączenie woli powszechnej z państwem. Owszem, pisze Hobhouse, można znaleźć uzasadnienie powiązania jej ze społeczeństwem, co zresztą czynili niektórzy zainspirowani heglowską teorią prawa filozofowie. Można tu wspomnieć np. myślicieli z kręgu tzw. historycznej szkoły prawa czy choćby Greena. Ten ostatni uznawał istnienie dialektycznej więzi między obyczajem i prawem, w której ramach zmiany świadomości społecznej powodowały bezpośrednio lub pośrednio zmiany w sferze instytucjonalno-prawnej. Jednak przypisać wolę powszechną samemu państwu, a to właśnie uczynił Bosanquet, oznacza odrzucić tę relację kształtowania

⁴² Tamże, s. 71.

⁴³ Tamże.

prawa przez obyczaj, przystając za to na ostateczną negację istnienia społecznej presji, pod jakąkolwiek postacią, na sferę instytucjonalno-prawną.

Jednak 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 aplikowania podobnych, „metafizycznych”, teorii do praktyki społeczno-politycznej.

Tych wskazać można przynajmniej kilka. Pierwszy niech stanowi deprecjacja indywiduum i płynące stąd zagrożenia. Zdaniem „metafizyków” jednostka nie powinna decydować o pożądanej formie ładu politycznego. Co więcej, nie jest ona nawet kompetentna do wypowiedzania się na temat własnych pragnień. To system społeczno-polityczny, owo ucieleśnienie „woli prawdziwej”, lepiej niż samo indywiduum potrafi ocenić jego potrzeby i optymalne sposoby ich zaspokojenia.

Bosanquet pisze o wypełnianiu obowiązków wynikających ze społecznej pozycji jednostki jako o „prawdziwej wolności”. Nic bardziej niebezpiecznego. Zdaniem Hobhouse’a, przyjąwszy to raz za polityczny pewnik, nigdy już nie zezwoli się na jakikolwiek przejaw obywatelskiego nieposłuszeństwa, nawet na społeczne konsultacje którejs z kluczowych kwestii politycznych. Jeśli uzna się poprawność argumentacji idealistycznej, demokracja na zawsze pozbawiona zostanie wszelkiego teoretycznego uzasadnienia. Jak bronić liberalnej koncepcji wolności, skoro, *mówiąc krótko, jesteśmy moralnie wolni, gdy nasze działania dostosowują się do naszej woli prawdziwej, nasza wola prawdziwa to wola powszechna, zaś wola powszechna najpełniej ucieleśniona jest w państwie*⁴⁴?

To i podobne pytania obnażają zagrożenie, jakie, zdaniem Hobhouse’a, niosą ze sobą teorie wyłożone na kartach *The Philosophical Theory...* 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 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 idei⁴⁵. A do czego zmierzają wszystkie indywidua, jeśli nie do tej

⁴⁴ Tamże, s. 43.

⁴⁵ Tamże, s. 56-57.

właśnie wewnętrznej harmonii? Nic dziwnego, że przyjęcie teorii Bosanqueta musi skutkować uznaniem zasadności Rousseau’owskiego *dictum*⁴⁶ o przymuszaniu do wolności⁴⁷.

Cała ta antyindywidualistyczna argumentacja stanowi prosty efekt powielenia co najmniej dwóch z wszystkich Heglowskich 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 poprzez świadomą autodeterminację, w pismach Hegla i Bosanqueta skutkuje, zdaniem Hobhouse’a, społecznym i państwowym paternalizmem⁴⁸. Jednostki nie muszą mieć wolności poszukiwania dróg samorealizacji – zostają im one „podane na talerzu”, w formie obowiązujących obyczajów i praw wspólnoty. Po cóż mają błądzić w swych poszukiwaniach właściwej drogi postępowania? Szukane prawdy można wskazać w każdej chwili.

Przypisuje się Freudowi powiedzenie, że człowiek zdrowy psychicznie nie rozważa sensu istnienia. Parafrazując je, można stwierdzić, że według Bosanqueta zdrowy obywatel nie rozważa sposobu właściwego postępowania. Po prostu przyjmuje ten, który podsuwa mu tradycja jego 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 to bardzo użyteczna doktryna; jej przedpotopowy (bed-rock) 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, czyni wojnę koniecznym elementem jego istnienia [...]*⁴⁹.

Ten antyindywidualizm stanowi też efekt adaptacji Rousseau’owskiej koncepcji woli powszechnej, choć z całą stanowczością trzeba zaznaczyć, że adaptacji nie do końca zgodnej z duchem pierwowzoru. W *Umowie społecznej* wola powszechna określała bowiem stan wyrzeczenia się przez jednostki ich interesów partykularnych, tak by w abstrakcji od nich podejmować mogły, najlepsze z punktu widzenia dobra całej wspólnoty,

⁴⁶ [...] 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*, przeł. A. Peretiatkowicz, Kęty 2002, s. 22).

⁴⁷ Jeśli pojmiemy społeczeństwo (social person) jako rzeczywiście istniejące, okaże się, jak wskazuje Rousseau, że siła użyta przeciw jednostce może warunkować wolność (B. Bosanquet, *The Philosophical Theory...*, s. 90); Odpowiedź daje, jak sądzę, koncepcja woli powszechnej, która obejmuje istnienie rzeczywistej wspólnoty, w której naturze leży identyczność umysłu i uczucia. Nic innego nie tłumaczy faktu, że człowiek wolny może zgodzić się na przymus, a nawet wyjść mu naprzeciw (tenże, *The Function of the State in Promoting the Unity of Mankind*, [w:] tenże, *Social and International Ideals. Being Studies in Patriotism*, New York 1967, s. 271).

⁴⁸ L.T. Hobhouse, *The Metaphysical Theory...*, s. 31.

⁴⁹ Tamże, s. 24-25. Por. tamże, s. 86.

decyzje polityczne. Miała ona zatem wymiar jawnie indywidualistyczny, co zresztą wytknął Rousseau sam Bosanquet⁵⁰. Natomiast w *The Philosophical Theory...* pojęcie woli powszechnej denotuje pewną całość, w której ginie indywidualna osobowość. Zostaje tu zresztą także przedefiniowany sam termin „indywidualność”. Nie oznacza on już odstępstwa od pewnej przeciętności, wyjątkowości, ale zaledwie egzemplifikację czy też ucieleśnienie tego, co ogólne⁵¹.

Druga Hegłowska „omyłka” dziedziczona przez Bosanqueta to pomieszanie prawa (*law*) z uprawnieniem (*right*). Dialektyczna więź łącząca obie te kategorie w liberalnej teorii Greena, zdaniem Hobhouse’a, w pismach Bosanqueta zostaje zarzucona⁵². Tutaj prawo i uprawnienie zostają zrównane. Co wolno jednostce (tzn. do czego jest uprawniona)? To, na co prawo zezwala i tylko to. Nie można więc kwestionować uregulowań prawnych, argumentując, że gwałcą one pozalegalne (np. przyrodzone jednostce) uprawnienia. Tym samym brak podstaw rozróżnienia między takimi kategoriami, jak słuszość, zobowiązanie, uprawnienie, nakaz. Teorie Hegla i Bosanqueta zostawiają miejsce jedynie na nakazy, czy to natury społecznej (pochodzące ze sfery Hegłowskiej *Sittlichkeit*⁵³), czy polityczno-prawnej (ustawodawstwo). Cnotą jest postępowanie zgodnie z nimi, wykroczeniem zaś – podważanie ich prawomocności. *My station and its duties* – tak określił tę koncepcję w swoich *Ethical Studies* Bradley. Moje miejsce i jego obowiązki – oto wszystko, co jest mi dane i zadane jako obywatelowi. Do tego też obywatelstwo się ogranicza.

Efektom takiego ujęcia woli powszechnej, tj. 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 zarówno społecznych, jak politycznych inaczej niż jako „zewnętrznych” przejawów tego samego systemu idei konstytuującego ład społeczny.

Hobhouse zdecydowanie odrzuca twierdzenie o tożsamości państwa i społeczeństwa. Zdaniem zwolenników „demokratycznej” teorii państwa (do których on sam się zalicza), te dwie kategorie – państwo i społeczeństwo – nawet jeśli nie powinny być sobie przeciwstawiane, z pewnością winny być od siebie odróżniane. Państwo stanowi bowiem jedynie narzędzie w rękach społeczeństwa, *państwo 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*⁵⁴.

⁵⁰ B. Bosanquet, *The Philosophical Theory...*, s. 85-89. Por.: tenże, *The Reality of the General Will*, [w:] *Aspects of the Social Problem*, red. tenże, London 1895, s. 320; F. Thakurdas, *Rousseau and the Concept of the General Will (The Pursuit of an Elusive Concept)*, Calcutta 1976, s. 99-100.

⁵¹ L.T. Hobhouse, *The Metaphysical Theory...*, s. 32.

⁵² C.M. Griffin, *L.T. Hobhouse and the Idea of Harmony*, „Journal of the History of Ideas” 1974, Vol. 35, s. 653-654.

⁵³ L.T. Hobhouse, *The Metaphysical Theory...*, s. 38.

⁵⁴ Tamże, s. 76.

Hobhouse skłania się bardziej ku greenowskiej interpretacji relacji łączącej prawo i moralność czy też, mówiąc inaczej, państwo i społeczeństwo⁵⁵. Jest przekonany, że głównym zadaniem instytucji państwowych jest ucieleśnianie w ustawodawstwie i praktyce politycznej zasad, które zyskały społeczną akceptację i wpisały się na trwałe w obyczaje i moralne przekonania obywateli⁵⁶. Państwo w tym ujęciu stanowi jedynie środek do osiągnięcia celów, jakie stawia sobie społeczeństwo, a które znajdują odzwierciedlenie w powszechnie przyjmowanym systemie wartości. Utożsamiając środek z celem, państwo ze społeczeństwem, dopuszcza się Bosanquet niewybaczalnego, bo wyraźnie antydemokratycznego przewinienia.

Drugi niepożądany efekt teorii „metafizycznej” to odrzucenie jakichkolwiek uniwersalnych standardów postępowania. Przyjrzyjmy się bliżej stanowisku Bosanqueta w tej kwestii. Czym jest państwo? Wspólnotą spajaną tą samą definicją rzeczywistości, w tym także podobnymi u wszystkich jej członków lękami i oczekiwaniami⁵⁷. 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. *Idee nie biorą się znikąd; stanowią wewnątrz, które odzwierciedla materialne działania i rzeczywiste warunki formujące zewnątrz. A zatem wspólne obywatelom wspólnoty życie zakłada wspólny element w ich ideach, nie tylko w ich rozumieniu samych siebie, choć bez wątpienia jest to ważne, ale bardziej jeszcze w dominujących lub porządkujących ideach, które kierują ich umysłami*⁵⁸.

A zatem o kształcie instytucji życia społeczno-politycznego danej wspólnoty decyduje jej tradycja. A czy jest coś bardziej odróżniającego od siebie poszczególne narody niż właśnie ich tradycje? Zdaniem Bosanqueta nie. Dlatego też zupełną abstrakcją jest, jego zdaniem, mówienie o „prawach człowieka” czy „prawach naturalnych”, które miałyby przynależeć wszystkim przedstawicielom rodzaju ludzkiego. Polityczna wersja tego antropologicznego błędu uniwersalizmu opiera się na postulacie gwarancji prawnej ochrony sugerowanych przez „naturę ludzką” uprawnień. Otóż nie ma czegoś takiego, jak natura ludzka, przynajmniej nie potwierdza tego doświadczenie.

Prawa stanowią pokłosie woli powszechnej wspólnej wszystkim członkom danej wspólnoty, a zatem istnieją ze względu na wspólnotę polityczną i tylko w niej.

⁵⁵ Por.: J. Grygieńć, *Prawne zobowiązania a obowiązki moralne w filozofii politycznej Thomasa Hilla Greena*, „Dialogi Polityczne” 2007, nr 7, s. 79-90.

⁵⁶ L.T. Hobhouse, *The Metaphysical Theory...*, s. 86.

⁵⁷ Podobnie wolę powszechną postrzegał Green. W swoich *Lectures on The Principles of The Political Obligation* pisał: *trzeba zaznaczyć, że jeśli władzę suwerena rozumiemy w szerszym znaczeniu [...] nie można już powiedzieć, że rezyduje ona w określonej osobie lub grupie osób, lecz w tym nieokreślonym zbiorze nadziei i lęków ludzi zgromadzonych wspólnym interesem i sympatią, który nazywamy wolą powszechną* (T.H. Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation*, [w:] tenże, *Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Writings*, red. P. Harris, J. Morrow, Cambridge 1986, s. 70).

⁵⁸ B. Bosanquet, *The Philosophical Theory...*, s. 324. Por.: tenże, *The Reality of the...*, s. 327.

A skoro jednostkom prawa przynależą tylko o tyle, o ile one same przynależą do wspólnoty, zaś ludzkość nigdy nie będzie stanowiła wspólnoty *sensu proprio* (zdaniem Bosanqueta jednak niemożliwe jest, by miała wspólną tradycję, a więc i jedną wolę powszechną), to wynika stąd, że człowiekowi jako przedstawicielowi rodzaju ludzkiego nie przysługują ani żadne apriorycznie przypisane mu prawa, ani też odpowiadające im obowiązki.

Argumentację tę da się zastosować również do organizacji ponadnarodowych. Czy możliwy jest „naród europejski”? – pyta Bosanquet, rozpatrując perspektywy zjednoczenia Europy pod egidą Ligi Narodów, i odpowiada zaraz, że choć nie sposób przewidzieć, jak będzie wyglądała sytuacja za lat sto czy dwieście⁵⁹, to na początku XX w. brak przekonujących argumentów na korzyść tezy o jedności Europejczyków. *Tak więc wydaje mi się oczywiste, że organizacja praw może być całkowita jedynie we wspólnocie, która spełnia konieczne warunki posiadania woli powszechnej; oznacza to bardzo wysoki stopień wspólnego doświadczenia, tradycji i dążeń. Nie sposób dziś znaleźć takie wspólnoty poza państwami narodowymi. [...] Nie twierdzę przy tym, że większe jednostki niż państwa narodowe nigdy nie spełnią tych warunków; [utrzymuję] jedynie, że jeśli to uczynią, będą musiały wykazywać jedność taką samą, co dzisiejsze państwa narodowe*⁶⁰.

Skoro tam, gdzie nie można mówić o wspólnej tradycji, nie można też mówić o wspólnych prawach, nic dziwnego, że nie widzi Bosanquet możliwości teoretycznego ufundowania międzynarodowego prawodawstwa i legitymacji ponadnarodowych organizacji, które by strzegły jego przestrzegania⁶¹. Ostatecznie o treści globalnego ładu przesądza więc nie prawo, tego bowiem w tym wypadku ugruntować nie sposób, ale siła – jedyny środek prowadzenia polityki międzynarodowej. A zatem narody małe i słabe, wydane na pastwę potężnych imperiów, nie mogą wysuwać roszczeń do sprawiedliwego traktowania czy też żądać gwarancji prawa do samostanowienia. Porządek międzynarodowy rządzi się bowiem nie prawem, a siłą.

To stanowi, według Hobhouse’a, źródło trzeciego niebezpieczeństwa płynącego z zastosowania „metafizycznej teorii państwa” do politycznej praktyki, a mianowicie zagrożenia militarystycznym. Praktycznie rzecz biorąc, w krytyce wysuniętej w tym przedmiocie przez Hobhouse’a pod adresem autora *The Philosophical Theory...* dopatrzeć się można powielenia argumentów nieraz już używanych jako oręż w walce z heglizmem. Bez wątpienia

⁵⁹ W tym zdaniu niektórzy upatrują dowodu tezy, że Bosanquet pozostawał otwarty na możliwość istnienia organizacji ponadnarodowych obdarzonych wolami powszechnymi, a więc stanowiących „międzynarodowe państwa”, zaś pozostawał jedynie sceptyczny co do możliwości powstania takich tworów na początku XX w. (G. Thomas, *Philosophy and Ideology...*, s. 111). D. Boucher zwraca uwagę na wyjątkową w tej kwestii zbieżność, mimo rozpowszechnionego w literaturze przedmiotu przeciwnego przekonania, filozofii Bradleya i Bosanqueta z „bardziej liberalnymi” idealistami, takimi jak Green, J.A. Hobson, czy nawet sam Hobhouse (D. Boucher, *British Idealism, the State and International Relations*, „Journal of the History of Ideas” 1994, Vol. 55, s. 684-685, 688-689).

⁶⁰ B. Bosanquet, *The Function of the State...*, s. 294.

⁶¹ L.T. Hobhouse, *The Metaphysical Theory...*, s. 33.

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 środek rozwoju ducha ogólnego, dla którego zwycięstwo narodu prezentującego sobą 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 ujęciu⁶². Wojnie przypada tu zatem rola fundamentalna. Bez niej duch ogólny nie doskonaliłby się.

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 nałożone na nie przez ich tradycje. Konflikt zbrojny nie odgrywa już fundamentalnej roli metafizycznej, a jest jedynie niepożądanym efektem ubocznym ludzkich ograniczeń. Nie sposób jednak go uniknąć.

I zdaje się, że właśnie to stwierdzenie najbardziej boli Hobhouse’a. Jako liberał i demokrat nie może on przystać na nieuchronność konfliktu, uznanie jałowości debaty, która nie jest w stanie doprowadzić do porozumienia między narodami i ich odmiennymi wolami powszechnymi. Różne państwa, a więc i narodowości, to odmienne systemy idei z ich wyjątkową hierarchią stanowioną każdorazowo przez idee dominujące. Jak negocjować między tymi, przeważnie nawet nieświadomionymi przez obywateli, aksjomatycznie przyjmowanymi przez nich schematami widzenia rzeczywistości⁶³? Zdaniem Bosanqueta nie da się. „Metafizyczna teoria państwa” odpowiedzialna jest tym samym za deprecjację roli rozmowy oraz relatywizm kulturowy i prawny.

Tak przedstawiały się główne zarzuty Hobhouse’a wysunięte przez niego w *The Metaphysical Theory...* W podobnym tonie wypowiedziało się jeszcze wielu, zachęconych właśnie tą publikacją, badaczy. Do najważniejszych z nich zaliczyć trzeba Harolda Josepha Laskiego⁶⁴, Alexandra Dunlopa Lindsaya⁶⁵, Cyrila Edwina Mitchinsona Joada⁶⁶ oraz Morrisa Ginsberga⁶⁷. Sposoby ich argumentacji przeciw teoriom politycznym Bosanqueta niejednokrotnie się różniły, wszystkie jednak stanowiły jedynie uzupełnienie krytyki autorstwa Hobhouse’a.

⁶² G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1969, § 343.

⁶³ *Tak oto wola powszechna jest jedynie w części samoświadoma, zaś jeśli podjęty zostaje trud zawarcia jej formuł w sądach, staje się omylna. Wówczas bowiem przestaje być faktem, stając się [jedynie] jego interpretacją* (B. Bosanquet, *The Reality of the ...*, s. 329).

⁶⁴ H.J. Laski, *Bosanquet's Theory of General Will*, „Proceedings of Aristotelian Society” 1928, Supplement, Vol. 8; tenże, *The State in Theory and Practice*, New York 1935.

⁶⁵ A.D. Lindsay, *Bosanquet's Theory of the General Will*, „Proceedings of Aristotelian Society” 1928, Supplement, Vol. 8; tenże, *The Modern Democratic State*, London 1959, s. 21-24.

⁶⁶ C.E.M. Joad, *Guide to the Philosophy of Morale and Politics*, London 1938.

⁶⁷ M. Ginsberg, *Is There...*

Prawdopodobnie i bez tych dodatkowych głosów w debacie dziedzictwo filozoficzno-polityczne brytyjskich idealistów zostałoby zaprzepaszczone. Nie znaczy to jednak, że treść *The Metaphysical Theory*... nie wywołała żadnego sprzeciwu w środowisku intelektualnym. Choć nie był to głos samego Bosanqueta, który nigdy nie ustosunkował się do zarzutów Hobhouse'a, temat ten podjęty został przez innych badaczy, w tym też idealistów, jak np. Alfred Edward Taylor.

W jednym ze swych artykułów⁶⁸, nie pozostając bezkrytycznym wobec teorii samego Bosanqueta, bezlitośnie wyliczył błędy jego adwersarza. Przede wszystkim, twierdził Taylor, w zupełnie nieuprawniony sposób zrównał Hobhouse to, co realne, z tym, co aktualne. Owszem, z jego nominalistycznego punktu widzenia twierdzenia o możliwości przypisania istnieniu pewnych abstrakcyjnych kategorii większego stopnia realności niż ten cechujący egzystencję ludzką czy przedmiotową musiały wydawać się absurdalne. *Jednak uczyniwszy to utożsamienie [realnego z aktualnym – J.G.], odmówić trzeba sensowności pismom nie tylko filozofów, którzy mówili o en realissimum, ale i poetów rozpisujących się na temat form bardziej realnych od żywych ludzi. Oczywiście można utrzymywać, że Anzelm czy Shelley głosili tezy bezsensowne. A jednak przynajmniej im wydawało się, że jakiś sens one mają. Próba dojścia jego znaczenia mogłaby okazać się przynajmniej warta zachodu*⁶⁹.

Czy zresztą w ogóle można uważać podobną krytykę za sensowną, jeśli wymierzona jest w treść *The Philosophical Theory*...? Przecież sam Bosanquet nie zrównywał tego, co realne, z tym, co idealne, nie sprowadzał ani woli prawdziwej do woli aktualnej, ani na odwrót. Weźmy przykład manifestującego tłum, proponuje Taylor. Jego spontaniczne działania doprowadzą nieraz do pokrzywdzenia jego własnych uczestników. Czy można powiedzieć zatem, że stanowią one wyraz jego woli prawdziwej? Oczywiście, że nie. Dużo lepszy wyraz prawdziwej woli tłumy daje swymi działaniami kordon służb porządkowych chroniący manifestantów przed nimi samymi. Tłum kieruje się bowiem zazwyczaj wyłącznie swoją wolą aktualną, „tak naprawdę” nie chcąc tego, czego „aktualnie” pożąda. Podobnie rzecz się ma z pojedynczymi ludźmi. Czy ich wola aktualna to ich wola prawdziwa? – pyta Taylor. Przecież bez popadania w sprzeczność uznajemy niekiedy *post fatum*, że podejmując wcześniej jakieś działania, „nie byliśmy tak naprawdę sobą”. Osobowość ludzka to w końcu coś więcej niż pojedyncze odczucia i pragnienia. Hobhouse myli się, utożsamiając ją z aktualnym stanem świadomości konkretnego indywiduum.

To nie jedyny błąd wytknięty przez Taylora autorowi *The Metaphysical Theory*... Podobne metodologiczne niedociągnięcia odnaleźć można bowiem w jego koncepcji indywidualizmu, definiowanego przez odwołanie do sytuacji wyizolowanej jednostki⁷⁰. W opinii Hobhouse'a indywidualność, jako niezależność od wszelkich wpływów, zakłada możliwość zdystansowania się pewnej osoby wobec tego, co ją otacza. Ale to przecież nic

⁶⁸ A.E. Taylor, *Critical Notice of Hobhouse's Metaphysical Theory of the State*, „Mind” 1920, Vol. 29.

⁶⁹ Tamże, s. 98.

⁷⁰ Tamże, s. 100.

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 odmienną definicję tych terminów, by dalej, z tej właśnie pozycji, atakować autora *The Philosophical Theory*... To poważne niedopatrzenie Hobhouse’a zrodziło kolejne błędy w jego argumentacji. Nie sposób inaczej wytłumaczyć przejścia, jakie czyni ten autor, 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. Taylor słusznie stwierdza, że twierdzeń tych nie łączy relacja wynikania⁷¹.

Mimo że badaczy upierających się przy zasadniczo demokratycznym charakterze filozofii Bosanqueta było znacznie więcej (trzeba tu wymienić nazwiska George’a Hollanda Sabine’a⁷², Charliego Dunbara Broada⁷³, Johna Petrova Plamenatza⁷⁴, Bertila Pfannenstilla⁷⁵ oraz ostatniego walczącego o dobre imię tradycji brytyjskiego idealizmu jej przedstawiciela – Johna Henry’ego Muirheada⁷⁶), żaden z nich nie podjął się obrony jego teorii w osobnej rozprawie. Zapewne skutek tego zrodziło się w powszechnej opinii kolejnych pokoleń badaczy przekonanie o tym, że praca Hobhouse’a wyszła ze sporu o metafizyczną teorię państwa zwycięsko.

Na około osiem dekad utarło się bowiem przeświadczenie o antydemokratycznym i antyliberalnym charakterze teorii politycznych Bosanqueta. 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*⁷⁷. Jej autor pisze, że *polityczna filozofia Greena nie jest bynajmniej apologią systemu autorytatywnego i w pewnym sensie może być nazwana superliberalistyczną*⁷⁸. 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 jednostek⁷⁹. Żadne z tych określeń nie opisuje natomiast, zdaniem Marcusego, filozofii politycznej Bosanqueta⁸⁰.

⁷¹ Tamże.

⁷² G.H. Sabine, *Bosanquet's Theory of the General Will*, „Philosophical Review” 1923, Vol. 32, s. 639-649.

⁷³ C.D. Broad, *The Notion of...*

⁷⁴ J.P. Plamenatz, *Consent, Freedom and Political Obligation*, London–New York 1968.

⁷⁵ B. Pfannenstill, *Bernard Bosanquet's Philosophy of the State. A Historical and Systematical Study*, Lund 1936.

⁷⁶ J.H. Muirhead, *Recent Criticism of the Idealist Theory of the General Will*, „Mind” 1924, Vol. 33.

⁷⁷ H. Marcuse, *Rozum i rewolucja. Hegel a powstanie teorii społecznej*, przeł. D. Petsch, Warszawa 1966.

⁷⁸ Tamże, s. 370.

⁷⁹ Tamże, s. 369.

⁸⁰ Por.: J. Morrow, *British Idealism, „German Philosophy” and the First World War*, „Australian Journal of Politics and History” 1982, Vol. 28, s. 383-386.

Niedawno dopiero badacze zajmujący się filozofią polityczną brytyjskiego idealizmu zaczęli zwracać uwagę na zasadniczą doktrynalną spójność pism wszystkich przedstawicieli tej tradycji⁸¹. Tym razem jednak nie przypisuje się im już antyindywidualistycznego konserwatyzmu, ale raczej uspołeczniony liberalizm i demokratyzm. Asumpt do przyjęcia takiej interpretacji dało liberalne odczytanie quasi-heglowskiej koncepcji społecznego uznania praw, obecnej w pismach Greena i Bosanqueta. Skąd biorą się prawa? Z tradycji danej wspólnoty. Dlaczego jednak obyczaj miałby przemieniać się w ustawę? Czy w końcu Bosanquet nie dopuszcza sytuacji, w której państwo nie ogląda się na poglądy obywateli, na powszechnie akceptowane normy postępowania? Otóż nie. Hobhouse, przypisując *The Philosophical Theory...* zasadniczo antydemokratyczny charakter, mylił się. Z faktu, że Bosanquet nie uznał absolutnej wyższości demokracji nad innymi formami rządów, nie wynika jeszcze, że nie uznawał konieczności kształtowania instytucji politycznych przez opinię obywateli. Jak sam wyraźnie zaznaczył, „zewnątrzne” życie instytucji wskazuje na „wewnętrzne” życie powszechnego systemu idei, od którego jest też bezpośrednio zależne. Instytucje mają zatem ucieleśniać porządek pojęciowy obecny w umysłach obywateli.

W przypadku systemu demokratycznego kwestia ta przedstawia się bardzo prosto. Posiadające konkretną wolę powszechną społeczeństwo wybiera tych przedstawicieli, którzy fundamentalne idee polityczne rozumieją podobnie jak ono.

Inaczej wygląda to w przypadku systemów niedemokratycznych. W jaki sposób tutaj dokonuje się proces uzgodnienia instytucji z wolą powszechną? I czy takie uzgodnienie rzeczywiście musi zachodzić? W końcu czy uznanie Rousseau’owskiej perspektywy „przymuszania do wolności” nie sugeruje, że Bosanquet dopuszczał polityczną dyktaturę zupełnie niewrażliwą na społeczne oczekiwania? Znowu odpowiedź musi być negatywna. Zgodność porządku instytucjonalnego z wolą powszechną – oto uniwersalny fundament ładu społeczno-politycznego. Gdy takiej zgodności brak, wówczas stabilność polityczną osiągnąć można jedynie na drodze siłowego wymuszania posłuszeństwa obywateli dla nakazów władzy.

Nie taki stan miał na myśli Bosanquet, wypowiadając się z uznaniem o wspomnianym fragmencie *Umowy społecznej*. Nie zawsze władza polityczna ucieleśnia bowiem najbardziej harmonijny układ systemu idei (woli powszechnej). Gdy autor *The Philosophical Theory...* pisze o państwie jako ideale koherencji, pamiętać trzeba, że pod terminem „państwo” rozumie nie tylko twór polityczny, ale przede wszystkim społeczeństwo. W przypadku, gdy władzę polityczną różni od społeczeństwa kwestia definicji fundamentalnych terminów politycznych, przyjąć należy, że właściwym eksponentem woli powszechnej jest właśnie to ostatnie.

Taka „demokratyczna” interpretacja myśli zarówno samego Bosanqueta, jak i całego idealizmu brytyjskiego jest dziś – ponad 90 lat po publikacji krytycznej pracy Hobhouse’a –

⁸¹ P.P. Nicholson, *Political Philosophy of the British Idealists. Selected Studies*, Cambridge 1990; W. Sweet, *Idealism and Rights. The Social Ontology of Human Rights in the Political Thought of Bernard Bosanquet*, Lanham–New York–London 1997.

niemal powszechnie przyjmowana. W literaturze przedmiotu rzadko pisze się już o konserwatyzmie Bosanqueta, niemal nigdy natomiast o jego rzekomej „apologetyce dyktatury”. Jednak również głosy uznające go za liberała czystej wody w ostatnim dziesięcioleciu znacząco przycichły. Terminem, którym coraz częściej zaczyna się określać myśl autora *The Philosophical Theory...*, jest raczej „liberalny komunitaryzm”⁸².

Tym samym zwraca się uwagę na dwuznaczny charakter jego filozofii – kładącej z jednej strony nacisk m.in. na fakt politycznego samookreślenia wspólnot oraz uznanie roli zmiany społecznej i politycznej, z drugiej zaś na zasadniczo wspólnotowy wymiar życia indywidualuów oraz Bosanquetowską krytykę antropologii indywidualistycznej. Dopiero zatem od niedawna badacze postrzegają myśl Bosanqueta w całej jej złożoności. Nie czynił tego ani Hobhouse i zainspirowanymi jego dziełem liberalni krytycy *The Philosophical Theory...*, ani też ci jej interpretatorzy, którzy próbując ocalić to dzieło przed „zarzutem” konserwatyzmu, upatrywali w nim wyłącznie wyrazu demokratyzmu i liberalizmu jego autora.

⁸² Zob.: G.F. Gaus, *Bosanquet's Communitarian Defense of Economic Individualism. A Lesson in the Complexities of Political Theory*, [w:] *The New Liberalism. Reconciling Liberty and Community*, red. A. Simhony, D. Weinstein, Cambridge–New York 2001, s. 137-158. A. Simhony podobnie postrzega filozofię polityczną Greena (A. Simhony, *T.H. Green's Complex Common Good. Between Liberalism and Communitarianism*, [w:] *The New Liberalism...*, s. 69-91).