

Janusz Grygieńć

THOMAS HILL GREEN

OD EPISTEMOLOGII
DO FILOZOFII POLITYCZNEJ

Recenzenci:
prof. dr hab. Adam Chmielewski
prof. dr hab. Marek N. Jakubowski

Redaktor prowadzący:
Joanna Orzeł

Redaktor techniczny:
Ryszard Kurasz

Korekta:
Wioleta Malec

Projekt okładki:
Andrzej Kilanowski

Na okładce zdjęcie Thomasa Hill Greena. Źródło: T.H. Green, *Works of T.H. Green* (ed. Nettleship R.L.), t. 3: *Miscellanies and Memoir*, Longmans, Green, and Co., London 1889, s. II–III.

© Copyright by Europejskie Centrum Edukacyjne
Toruń 2009

Publikacja dofinansowana przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego

ISBN 978-83-60738-89-4

Wydawnictwo prowadzi sprzedaż wysyłkową:
tel./fax 56 648 50 70; e-mail: marketing@marszalek.com.pl

Europejskie Centrum Edukacyjne, ul. Warszawska 52, 87-148 Łysomice,
tel. 56 678 34 78, 56 623 87 77; www.marszalek.com.pl e-mail: info@marszalek.com.pl,
Drukarnia nr 2, ul. Warszawska 52, 87-148 Łysomice, tel. 56 678 34 78

Rodzicom

SPIS TREŚCI

PODZIĘKOWANIA	7
PRZEDSŁOWIE – Marek N. Jakubowski	9
WPROWADZENIE –	
O ŹRÓDŁACH IDEALIZMU W WIELKIEJ BRYTANII	15
Thomas Hill Green – życie i dzieła	19
ROZDZIAŁ PIERWSZY – EPISTEMOLOGIA	
1.1. Krytyka Hume’a	27
1.2. Krytyka Kanta	32
1.3. Założenia epistemologiczne	37
ROZDZIAŁ DRUGI – METAFIZYKA I TEOLOGIA	
2.1. Konsekwencje metafizyczne: koncepcja „wiecznej świadomości”	45
2.2. „Wieczna świadomość” a teologia	53
2.3. Krytyka heglowskiej koncepcji Absolutu	62
ROZDZIAŁ TRZECI – ETYKA	
3.1. Metafizyka działania moralnego	65
3.2. Ideał moralny jako samorealizacja i dobro wspólne	72
3.3. Krytyka idei dobra wspólnego	82
3.3.1. Problem niedostatku i konfliktu	83
3.3.2. Problem ogólnikowości	85
3.3.3. Problem niespójności	88
3.4. Green a utilitaryzm	89
ROZDZIAŁ CZWARTY – PROBLEM WOLNOŚCI	
4.1. Wolność formalna	94
4.2. Wolność pozytywna i wolność negatywna	96
4.3. Berlin vs Green	103

ROZDZIAŁ PIĄTY – FILOZOFIA POLITYCZNA

5.1. Moralne obowiązki a prawne zobowiązania.	
Nieposłuszeństwo obywatelskie	113
5.2. Funkcje państwa	121
5.3. Historiozofia	129
5.4. Green a Hegel	135

ROZDZIAŁ SZÓSTY – DZIEDZICTWO GREENA

6.1. Green a tradycja liberalna	144
6.2. Związki z Nowym Liberalizmem	149
6.3. Uczniowie i zwolennicy	158
6.4. Green a „socjalizm z liberalną twarzą”	165

ZAKOŃCZENIE	171
SUMMARY	175
BIBLIOGRAFIA	179
INDEKS OSÓB	195

PODZIĘKOWANIA

Książka ta z pewnością nie powstałaby, gdybym nie miał zaszczytu i przyjemności uczęszczać na filozoficzno-polityczne seminaria prof. Marka N. Jakubowskiego. Właśnie Jemu winien jestem największą wdzięczność i to przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, to dzięki Jego sugestiom zdecydowałem się po raz pierwszy zagłębić w lekturę pism Thomasa Hilla Greena, od niego też otrzymałem pierwsze, tak trudno dostępne w Polsce teksty dotyczące tego brytyjskiego filozofa. Po drugie, zawsze mogłem liczyć na Jego intelektualne wsparcie, głównie pod postacią uwag, które wielokrotnie uchroniły mnie przed interpretacyjnymi błędami.

Chciałbym też serdecznie podziękować prof. Jackowi Bartyzelowi oraz prof. Adamowi Chmielewskiemu, których wnikliwie analizy wsparte olbrzymią wiedzą pozwoliły nanieść na pierwotną wersję tekstu liczne poprawki czyniące tę książkę spójniejszą i łatwiejszą w lekturze. Za wsparcie, na które mogłem liczyć przy jej wydaniu, dziękuję prof. Romanowi Bäckerowi.

Wiele jest osób, które poprzez rozmowy, jakie miałem przyjemność z nimi prowadzić, ukształtowały mój ogląd zagadnień będących przedmiotem tej książki. Część z nich, czasem nawet zupełnie bezwiednie, przyczyniała się w istotny sposób do formowania jej konstrukcji i treści. Łukasz Dominiak i Andrzej Karalus, gdyż ich mam przede wszystkim na myśli, swoją mądrą krytyką i wyważonymi sądami, z którymi zawsze się liczyłem, niejednokrotnie umożliwili korektę moich zapatrywań na kwestie bezpośrednio związane z filozofią T.H. Greena i nie tylko. Serdecznie im dziękuję.

PRZEDSŁOWIE

Czy warto polskiemu czytelnikowi przybliżyć myśl T.H. Greena? Przybliżyć, bo przecież nie przypomnieć. Rzecz bowiem nie polega na tym, że niemal całkowita nieobecność Greena we współczesnej polskiej literaturze filozoficznej (zwłaszcza dotyczącej tego, co polityczne) jest wyrazem zapomnienia. Green po prostu nigdy nie zaistniał w polskim obiegu intelektualnym¹, jego myśl nie została u nas dostrzeżona. Dlaczego tak się stało i czy zatem warto ją dzisiaj dostrzec?

Zacznijmy od pierwszej części tego pytania. Najprościej nań odpowiedzieć, odwołując się do nieco paradoksalnej, nierównoległej historii recepcji myśli niemieckiego idealizmu, zwłaszcza Hegła. Kiedy Green zainteresował się niemiecką filozofią, w Polsce (jak zresztą i w Niemczech, i na całym kontynencie) ona już dawno przebrzmiała. Apogeum zainteresowania idealizmem absolutnym Polacy przeżyli w latach 30. i 40. XIX wieku. Zainteresowanie to zresztą niezbyt dobre słowo dla określenia stosunku czołowych polskich myślicieli do filozofii Hegła. To była raczej fascynacja czy też wręcz zauroczenie. Warto przy tym dodać, że w Polsce dostrzeżono filozofię niemiecką raczej późno. Spóźniona polska myśl oświeceniowa schyłku XVIII i początków XIX wieku, będąc pod przemożnym wpływem prądów francuskich, zupełnie nie dostrzegała ważności koncepcji Kanta czy Herdera. Polacy zobaczą w Niemczech fascynujący fenomen dopiero po kongresie wiedeńskim, który pogrzebał nadzieję na ponowną niepodległość. No cóż, z takiej, raczej beznadziejnej perspektywy musiało fascynować to, że Niemcy od stuleci niezdolni do stworzenia jednego organizmu politycznego, podzieleni politycznie i religijnie nie zatracili swej jedności narodowej. Owa jedność narodowa Niemców, nie, rzecz jasna, jako narodu politycznego, lecz „Kulturvolku” wyraziła się ostatecznie w ich wielkiej literaturze, a zwłaszcza filozofii. Nic tylko naśladować! Tym bardziej, że już w trzecim dziesięcioleciu zaczyna się kształtować wielka poezja Wieszców, której dopełnieniem winna zatem być własna filozofia narodowa, która będąc ostatecznym przejawem samowiedzy (ducha) narodu, odpowiadałaby na fascynujące pytanie o to, jakie jest jego miejsce w pochodzie historii. Dlatego też polskich fi-

¹ Dotyczy to nie tylko Greena, ale całego brytyjskiego idealizmu, który święcił na Wyspach swe triumfy w drugiej połowie XIX wieku.

lozofów narodowych interesowała w heglizmie zwłaszcza dialektyka, koncepcja ducha oraz filozofia dziejów. Czytelnik tej książki bez trudności dostrzeże zatem, że polskie i brytyjskie zainteresowania myślą Hegla miały różne źródła i różne cele. *Nota bene* Janusz Grygieńc pokazuje w niej przekonywująco, że określanie Greena czy w ogóle brytyjskich idealistów „heglistami” jest nadużyciem lub też wręcz dezinterpretacją, że wprawdzie Hegla myśl odgrywa w budowie ich koncepcji istotną rolę, to nie są oni jej modernizatorami czy też kontynuatorami. Otóż podobnie jest z polskimi filozofami narodowymi, z Cieszkowskim na czele. Ani nie czuli się oni heglistami, ani nimi byli. Heglizm natomiast traktowali jako trampolinę pozwalającą osiągnąć dwa cele: uniwersalny, jakim było ponowne, pokantowskie uzasadnienie jedności myśli i bytu, a co zatem idzie teorii i praktyki; i narodowy, zawarty w pytaniu o miejsce ducha narodu polskiego wśród innych „duchów powszechno-dziejowych” (a więc wyznaczających bieg historii).

To jednak ciągle nie wyjaśnia całkowitego braku zainteresowania myślą Greena w Polsce. Popatrzmy zatem na filozofię polską dwie, trzy dekady po okresie tryumfów polskiej filozofii narodowej, zwanej nader często polskim heglizmem. Jej główny przedstawiciel, August Cieszkowski, przeżył wprawdzie Greena o lat dwanaście i cieszył się do końca swych lat wielkim szacunkiem, lecz jego filozofia jak cała myśl romantyczna przebrzmiała. Mało tego, dominująca wówczas myśl pozytywistyczna, ze swoją specyficznie polską ideą pracy organicznej przeciwstawiała temu co określała „idealizmem” politycznym myśli romantycznej, własny „realizm” racjonalnego programu modernizacji społeczeństwa. W dodatku ten polski pozytywizm utożsamiał naszą filozofię romantyczną (czy też jej największe koncepcje) z heglizmem. To w myśli autora *Fenomenologii ducha* pozytywiści widzieli źródła owego niepożądanego czy wręcz zgubnego (powstanie styczniowe!) „idealizmu”. Nic to, że zarówno to przeciwstawienie, jak też utożsamienie były fałszywe – Hegel został skutecznie wyparty z polskiego życia intelektualnego.

Lecz myśl Greena nie została też dostrzeżona w Niemczech. Tam zresztą również filozofia Hegla w drugiej połowie XIX wieku stała się czymś niechcianym; ba! podejrzany. Przyczyny tego były zresztą nie takie same co w Polsce. Heglizm nie był tam postrzegany jako stanowisko romantyczne, przeciwnie, jako antyromantyczne. Odejściu w zapomnienie idealizmu absolutnego towarzyszył renesans też antyromantycznej, lecz zwłaszcza antyheglowskiej filozofii Schopenhauera. Jednakże nieobecność Hegla w kulturze filozoficznej Niemiec drugiej połowy XIX wieku ma w dużej mierze (jeśli nie przede wszystkim) wymiar polityczny. Świetnie temu wyraz daje słynna i nader mocno wówczas oddziałująca książka Rudolfa

Hayma Hegel und seine Zeit (1856), która przedstawiała myśl autora *Zasad filozofii prawa* jako całkowicie obcą czy wręcz wrogą pożądanemu z punktu widzenia perspektywy zjednoczenia Niemiec nurtowi liberalnemu. Atmosfera dysput filozoficzno-politycznych w Niemczech tych czasów zdecydowanie nie sprzyjała zainteresowaniom heglizmem, tym bardziej jakąś jego brytyjską wersją.

Jest wszakże zapewne jeszcze inny powód niedostrzeżenia myśli Greena w Polsce (a i zapewne w Niemczech). Green mianowicie stał się znanym i wpływowym filozofem w Wielkiej Brytanii nade wszystko dzięki bezpośredniemu oddziaływaniu. To zwłaszcza za sprawą swych oksfordzkich wykładów wpłynął on na wielu słuchaczy, którzy następnie podążyli jego ścieżkami (pisze się wręcz o szkole Greena). Główne prace tego członka Balliol College zostały wydane już po jego przedwczesnej śmierci i właściwie, trochę paradoksalnie, jakby zmaterializowały wpływy, które wywierał za życia. Można zatem rzec, że ten, kto nie poznał (słuchał) Greena, miał małe szanse go (jego myśl) poznać później.

Na początku wieku XX, niemal w tym samym czasie ukazują się trzy nader ważne książki: Wilhelma Dilthaya *Die Jugendgeschichte Hegels* (1905), Bertranda Russella *The Principles of Mathematics* (1903) oraz George'a E. Moora *The Refutation of Idealism* (1903). Ta pierwsza rozbudziła na nowo w Niemczech zainteresowanie filozofią Hegla czy wręcz zapoczątkowała tam neoheglizm, dwie następne w wielkim stopniu przyczyniły się do wyrugowania heglowskich wpływów w Wielkiej Brytanii². Można zatem powiedzieć, że filozofia analityczna zaczyna się od odrzucenia idealizmu w dużej mierze proveniencji heglowskiej. Choć ta nowa filozofia zdominowała myśl brytyjską, to jednak nie odesłała ona w zapomnienie ani Greena, ani idealizmu, do którego nawiązywał choćby Collingwood. Literatura poświęcona myśli Greena (i szerzej brytyjskiemu idealizmowi) jest wcale obszerna, w Oksfordzie organizowane są konferencje greenoznawcze, a jej znaczenie nie jest kwestionowane. Daje się jednak dostrzec w tym brytyjskim szacunku dla jego myśli pewną swoistą ambiwalencję. Dobrze to ilustrują trzy zdania z krótkiej noty informacyjnej zawartej na skrzydełku obwoluty monografii o Greenie opublikowanej przed ponad dwudziestu laty³. Przytoczmy je. „Intelektualne oddziaływanie Thomasa Hilla Greena (1836–1882) jest jasne dla każdego badacza dziewiętnastowiecznej

² Warto tu może przypomnieć, że tak Moore, jak i Russell (niemal rówieśnicy) kształtowali się intelektualnie w Cambridge w atmosferze brytyjskiego idealizmu. Tu nauczał ich m.in. J. M. E. McTaggart i J. Ward. Obaj też byli pilnymi czytelnikami wówczas najwybitniejszego oksfordzkiego idealisty F.H. Bradleya (ucznia Greena, który od 1870 był członkiem Merton College).

³ G. Thomas, *The Moral Philosophy of T.H. Green*, Clarendon Press, Oxford 1987.

brytyjskiej myśli politycznej, jako że poglądy Greena dotyczące właściwej społecznej i ekonomicznej roli państwa wpłynęły na pokolenie społecznych reformatorów i teoretyków polityki. Jego miejsce w historii idei jest pewne. Natomiast jego filozoficzny status podupadł, przechodząc niemal w całkowite zapomnienie”. Po dwudziestu z okładem latach od ukazania się tej książki trudno byłoby ciągle uznać (w krajach anglosaskich) filozofię Greena za niemal całkowicie zapomnianą. Przeczy temu chociażby powstanie szeregu istotnych publikacji jej poświęconych. Zwróćmy jednak uwagę na zasadniczą tezę zawartą w tym krótkim cytacie. Otóż jego autor zauważa (i nie jest w tym odosobniony), że mianowicie Green jako filozof najwyraźniej współcześnie nie ma wiele do zaoferowania, natomiast jako myśliciel polityczny, teoretyk polityki jest ciągle (i będzie) postacią nader interesującą. Innymi słowy, jego metafizyka i epistemologia, nie do końca zresztą dopracowane i konsekwentne, już wyraźnie straciły swą intelektualną atrakcyjność, podczas gdy jego filozofia polityki ma swoje stałe i niepoślednie miejsce⁴. Ma zaś to miejsce dlatego, że włączył się on nader istotnie w dysputę, która w zasadniczy sposób określiła kształt współczesnego świata (Zachodu). Najogólniej rzecz ujmując, chodzi tu o dysputę nad kształtem liberalizmu, nad jego głównymi pytaniami, z pytaniem o rolę państwa na czele.

Tu czas przejść do drugiej części pytania postawionego na początku tego przedślowia: czy warto dzisiaj nam, Polakom, pochylić się nad myślą Greena? Myślę, że odpowiedzieć na to można już bardzo krótko: tak! A powodem jest nade wszystko to, że jego filozofia polityczna (czy też szerzej myśl polityczna) dotyka spraw aktualnych, że jej nieznamość zubaża obraz dysput filozoficzno-politycznych. My w Polsce niemal całkowicie pozbawieni przez półwiecze jakiegokolwiek filozofii politycznej (poza bujnie się pleniącym materializmem historycznym), po 1989 zmu-

⁴ Trzeba tu chyba przypomnieć, że współczesna literatura anglosaska stara się odróżnić teorię polityczną od filozofii politycznej. Zgodnie z tym odróżnieniem przedmiotem teorii politycznej jest to, co realnie istnieje, także wówczas gdy są to idee, wartości czy teorie będące częścią świata polityki. Jest więc ona teorią wyjaśniającą, co bynajmniej nie znaczy, że opisuje ona świat (polityki) takim, jakim jest (to jest przedmiotem empirycznej nauki o polityce – politologii). Natomiast filozofia polityki miałaby za swój przedmiot to, co nie jest bezpośrednio wyjaśnialne, pytając o pojęciowe założenia teoretycznych orientacji, o sądy dotyczące prawdy czy wreszcie wartości. W skrajnej i raczej filozofii polityki niechętniej interpretacji jest ona w części teorią normatywną, w części zaś spekulatywną. Ponieważ w myśli kontynentalnej to rozróżnienie raczej funkcjonuje słabo, a podręczniki teorii politycznej i filozofii politycznej (polityki) różnią się tytułami, a nie zawartością, więc nie odróżniam tu Greena filozofa od Greena teoretyka polityki czy twórcy idei.

szeni zostaliśmy jakby do jej rekonstruowania zgodnie z istniejącym zachodnim wzorcem. Częścią tego wzorca, choć zapewne nie najważniejszą, lecz istotną, jest myśl Greena.

Autorowi tej książki należą się wielkie podziękowania za wykonanie pracy tyleż pionierskiej, co solidnej, no i nader potrzebnej. Przedstawił on Greena jako interesującego myśliciela, pokazując zarazem kłopoty wiążące się z interpretacją niektórych jego koncepcji, zwłaszcza dotyczących kwestii metafizycznych czy etycznych. Warto wreszcie dodać, że przedstawił go jako filozofa systemowego, bo takie też były tego myśliciela ambicje (choć z powodu przedwczesnej śmierci nie zostały w pełni zrealizowane). Tak więc książka Janusza Grygieńcia, koncentrując się na tym, co w Greena myśli jest najbardziej interesujące (resp. – aktualne), przedstawia nam ją jako całość.

Marek N. Jakubowski

WPROWADZENIE – O ŹRÓDŁACH IDEALIZMU W WIELKIEJ BRYTANII

Studiując historię anglosaskiej filozofii, nie sposób wyzbyć się wrażenia, że raz na jakiś czas jej wyraźnie jednolity, empirystyczny charakter ulega nie do końca zrozumiałym zakłóceniom. Poczynając od Hobbesa aż do XIX wieku, taki nie pasujący do pozostałych element układanki stanowi bez wątpienia siedemnastowieczna myśl tzw. platoników z Cambridge: Benjamina Whichcote'a (1609–1683), Johna Smitha (1616–1652), Ralpha Cudwortha (1617–1688), Nataniela Culverwela (1618–1651), Petera Sterry'ego (1617–1672) i Henry'ego More'a (1614–1687). W obliczu rosnącej dominacji empiryzmu filozofowie ci jednoznacznie negowali jego trafność w opisie rzeczywistości w aspektach zarówno teoretycznym, jak i praktycznym. Choć pisma każdego z nich kładły nacisk na nieco inne zagadnienia, niekiedy pozostając ze sobą w sprzeczności, pewien wspólny trend przebija przez wszystkie te różnice – jest nim z jednej strony sprzeciw wobec empirystycznej i materialistycznej myśli Hobbesa, z drugiej zaś krytyka kalwińskiego irracjonalizmu. Obie szczególnie widoczne są w pracach najwybitniejszego przedstawiciela tej szkoły – Ralpha Cudwortha¹.

Niecałe dwieście lat później, po empirycznej ofensywie wieku oświecenia, po dziełach Locke'a, Berkeley'a², Hume'a i Milla, badacz historii filozofii znów natrafia na myśl zupełnie nieprzystającą do brytyjskiej tradycji. W połowie wieku XIX bowiem, gdy nawet w Niemczech metafizyczny idealizm jest w wyraźnym odwrocie, gdy po fazie nie do końca skoordynowanych i niezasługujących na miano szkoły prób jego przekształcenia dokonywanych choćby przez Friesa i Herbarta, po jednoznacznym sprzeciwie Schopenhauera, gdy powszechnie uprawiana jest krytyka tzw. heglowskiej lewicy, wówczas właśnie w nie do końca możliwy do wytłumaczenia sposób myśl Kanta, Fichtego i Hegla znajduje podatny grunt w empirystycznej Anglii. Uniwersytety brytyjskie, zdominowane wówczas przez arystotelizm, zda-

¹ Którego twórczość, jako jedynej z brytyjskich platoników, doczekała się monografii w języku polskim – patrz: S. Raube, *Deus Explicatus. Stworzenie i Bóg w myśli Ralpha Cudwortha*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2000.

² Oczywiście akurat Berkeley w największym stopniu wylamuje się z tej tradycji z racji ostatecznego ufundowania obiektywnej rzeczywistości na postrzeżeniach Boga.

wały się ostatnimi placówkami naukowymi Europy skłonnyymi rozwijać myśl tak spekulatywną, jak idealistyczną. A jednak to właśnie tam idealizm przez niemal pół wieku stanowić miał dominujący kierunek badań zawodowych filozofów angielskich i szkockich, ulegając dopiero krytyce dwudziestowiecznych filarów realizmu – Moore’a, Russella i, w mniejszym stopniu, Wittgensteina.

Dzieje brytyjskiego neokantyzmu i neoheglizmu stanowią ciekawy przedmiot badań choćby właśnie z racji tego, że noszą znamiona anomalii. Początkowo myśl niemieckich idealistów nie znalazła żadnej aprobaty na Wyspach, co nie znaczy, że w ogóle była tam nieobecna. Choć jednak wybrane jednostki posiadały wiedzę dotyczącą koncepcji Kanta i Hegla, do tych ostatnich przyłgnęło miano mętnych, niemożliwych do pojęcia. Przez bardzo długi okres brak było chętnych do tłumaczenia ich dzieł. Mimo że wcześniej, bo już w 1799 roku, ukazuje się angielski przekład *Uzasadnienia metafizyki moralności*, na *Krytykę czystego rozumu* czas przychodzi w 1838 roku, zaś na *Logikę* Hegla dopiero w 1874 roku. Pierwsze poważne dzieła komentatorskie, w których można by upatrywać prawdziwych źródeł popularności idealizmu to przede wszystkim *The Secret of Hegel* Jamesa Hutchisona Stirlinga (1865) – pierwsze dzieło prezentujące myśl Hegla jako nie dość, że możliwą do zrozumienia, to jeszcze doniosłą intelektualnie – oraz *Account of the Philosophy of Kant* (1877) i *Hegel* (1883) Edwarda Cairda. Co ciekawe, już te prace zdawały się udzielać wskazówek interpretacyjnych dla późniejszych anglosaskich badaczy Kanta i Hegla. Ich autorzy upatrywali w Kancie jedynie protoplasty heglizmu, obaj twierdzili, że konsekwentnie rozwinięta treść *Krytyki czystego rozumu* musi ostatecznie załamać się pod naporem wewnętrznych sprzeczności i owocować uznaniem wyższości systemu Hegla. Przejście to było szczególnie widoczne właśnie w myśli Greena, którego dzieła stanowią wyjątkowy melanż elementów kantyzmu, fichteanizmu i heglizmu. W pracach późniejszych przedstawicieli tej samej tradycji bogactwo to zostanie zarzucone na rzecz jednoznacznego ukierunkowania na twórczość autora *Fenomenologii ducha*.

Pod postacią „żywej” myśli niemieccy idealisci byli najbardziej obecni w tym wczesnym okresie chyba w pismach Samuela Taylora Coleridge’a (1772–1834), gdzie kantowska epistemologia mieszała się z platonizmem, i Thomasa Carlyle’a (1795–1881), który do tych samych fascynacji dołączał jeszcze woluntaryzm i aktywizm Fichtego. Wszystko to jednak były nieokreślone mieszanki różnorodnych tradycji pozbawione uznania nadrzędności właśnie krytycyzmu. O takiej jednoznacznej orientacji można mówić dopiero w odniesieniu do Jamesa Fredericka Ferriera (1808–1864) i Johna Grote’a (1816–1866). Pierwszy z nich, przede wszystkim

swoimi *The Institutes of Metaphysics* (1854), zapoczątkował wyraźny zwrot w kierunku akademickiej analizy filozoficznej epistemologii i ontologii krytycznej, drugi w *Exploratio philosophica* i *Examination of Utilitarian Philosophy* dał zdecydowany odpór fenomenalizmowi z jednej strony, hedonizmowi i utylitaryzmowi zaś z drugiej – doktrynom powszechnie przyjmowanym przez angielskie intelektualne kręgi.

O samej szkole brytyjskiego idealizmu przyjęło się jednak mówić dopiero w odniesieniu do Thomasa Hilla Greena i jego następców, zarówno bezpośrednich uczniów, jak i późniejszych zwolenników. Wraz z nim myśl idealistyczna nabiera specyficznych rysów, które wyznaczać będą tory rozwoju kolejnego pokolenia nie tylko brytyjskich filozofów, ale i działaczy społecznych i politycznych. „Dlaczego to w nim upatruje się największego popularyzatora idealizmu, skoro w końcu tak wielu pojawiło się już przed nim?” – mógłby ktoś pytać – „cóż tak wyjątkowego kryje się w jego pismach?” Z pewnością nie jest to jasność stylu, która, podobnie jak w przypadku Bradleya, pozostawia wiele do życzenia. Przede wszystkim należy jednak stwierdzić, że nie tyle same pisma, ile wykłady, które prowadził Green na Oxfordzie, zapewniły mu szerokie grono zwolenników i uczniów. Nie licząc Jowetta, którego myśl tylko do pewnego stopnia można uznać za krytyczną, to właśnie Green był pierwszym wykładawcą oksfordzkim nauczającym kantyzmu *ex cathedra*, jednym z niewielu, którzy w tamtym czasie i w tamtym właśnie miejscu próbowali zaprząć teorię krytyczną i teorie filozoficzne w ogóle do rozwiązywania najuciążliwszych problemów społecznych. Zapewne gdyby nie wykłady w Oxfordzie, wpływ Greena byłby mniejszy. Nie była to w końcu jedna z wielu podobnych placówek naukowych w kraju, studiowali tam przyszli ministrowie, społeczni i polityczni reformatorzy, teolodzy. Działacze i ideolodzy *Nowego Liberalizmu* – Leonard T. Hobhouse, John Atkinson Hobson, Herbert Samuel i Herbert Henry Asquith, liberalni teolodzy Kościoła Anglii – Henry Scott Holland i biskup Charles Gore, ale też Sidney i Beatrice Webb z *Fabian Society*, wszyscy oni uważali się za spadkobierców myśli Greena. To nie jego pisma, pośmiertnie w końcu wydane, zapewniły mu tak szeroki rozgłos już za życia³. Bardziej nauczanie i osobiste zaangażowanie

³ O tym, jak bardzo znany i ceniony był przez niektórych Green, może świadczyć fakt, że jeszcze za życia stał się pierwowzorem dla jednego z bohaterów (wydanej już po jego śmierci) powieści Humphry Ward *Robert Elsmere* (H. Ward, *Robert Elsmere*, George Newnes, London 1888), dedykowanej zresztą właśnie Greenowi. Była to ponoć przez kilka lat jedna z najpopularniejszych w Anglii książek, o czym świadczyć może duża liczba kolejnych jej wydań (por. R.A. Chapman, *Thomas Hill Green (1836–1882)*, „Review of Politics”, t. 27 (1965), s. 521). Jej treść poświęcona jest życiowym perypetiom rozdartego wewnętrznie młodzieńca, który nie wie, czy zwrócić się w stronę wiary czy nauki. Tytułowego bohatera, studenta Oxfordu (niewątpliwie

zowanie w problematykę społeczną nakazywały wielu postrzegać w nim sumienie swych czasów.

Gdy mówi się o uczniach Greena, jako pierwsze padają nazwiska Francisa Herberta Bradleya (1846–1924) i Bernarda Bosanqueta (1848–1923)⁴. Nie bez powodu określa się ich mianem „neoheglistów”. Jak już zauważyłem wcześniej, pierwsza faza brytyjskiego idealizmu, której cechą charakterystyczną była próba połączenia kantyizmu i heglizmu, praktycznie zakończyła się wraz ze śmiercią Greena i publikacją jego pism. Owszem, były osobistości, które na wyjątkowy tylko sobie sposób modyfikowały koncepcje myślicieli niemieckich, za żadną z nich jednak zdecydowanie się nie opowiadając. Tak było w przypadku Edwarda Cairda (1835–1908), który modyfikował epistemologię i ontologię kantowską przy użyciu aparatury o heglowskiej proveniencji. Jego brat – John Caird (1820–1898), podobnie jak i uczniowie Greena, nie poszedł już tą samą drogą, zamiast niej obierając opcję ściśle heglowską. Tak było w przypadku Williama Wallace’a, tłumacza *Logiki* Hegla i Davida George’a Ritchiego łączącego heglizm z teorią Darwina, później zaś jeszcze Richarda Burdona Haldane’a (1856 – 1928) i niektórych przedstawicieli „osobowego idealizmu”, przede wszystkim Andrew SETHA Pringle-Pattisona (1856–1931).

Popularność idealizmu na Wyspach tłumaczono różnorako. Częstość jej daleko idącymi postulatami praktycznymi, czasem jej „egzotycznością” właśnie, niekiedy nawet samą osobowością jej największych przedstawicieli. Nie oceniając wpływu, który każdy z tych czynników mógł mieć na ostateczne powodzenie omawianej szkoły, bez wątpienia brytyjski idealizm, zachowując treści zawarte na kartach pism filozofów niemieckich, specyficznie zasymilował je, dostosowując do angielskich realiów. Dowody tej tezy nie trudno odnaleźć. Podczas gdy kantyizm istnienie Boga brał jedynie za postulat rozumu, gdy Hegel w religii upatrywał jedynie przejawu Absolutu w formie przedstawienia, świadomość religijną traktując jako etap na drodze do jego samowiedzy, zaś samo chrześcijaństwo jako jedną z faz religii absolutnej, w pismach Greena stanowiącą podstawę rzeczywistości „wieczna

Balliol College), ratują rozmowy z profesorem Greyem (niewątpliwie Greenem), który, ujmując rzecz w olbrzymim skrócie, rozwiewa wszelkie wątpliwości młodzieńca, budzi w nim wiarę w Boga i umiłowanie człowieka skutkujące ostatecznie poświęceniem życia pomocy ubogim i niewykształconym.

⁴ Jedynie filozofia Bradleya doczekała się monografii w języku polskim autorstwa Stanisława Zapaśnika (S. Zapaśnik, *Absolut jako projekt ideału moralnego w filozofii F.H. Bradleya*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1973).

świadomość” jest przez tego autora utożsamiana z chrześcijańskim Bogiem. O ile zatem we wszechobecnej w dziewiętnastowiecznej Anglii atmosferze nawrotu do iście purytańskiej gorliwości w wierze kantyzm i heglizm w postaci czystej przyjętymi być przez szersze kręgi nie mogły, brytyjscy idealiści tę niezgodność usuwali. I choć już filozofia Bradleya nie nosiła tak wyraźnie teistycznych znamion, niewiele późniejsza ewolucja idealizmu absolutnego w osobowy ponownie ustanawiała taką asocjację.

Ówczesne brytyjskie realia nie stanowiły natomiast przeszkody dla aplikacji, obecnej już przede wszystkim w filozofii Hegla, koncepcji interwencjonizmu państwowego. Dzielnice przemysłowych angielskich metropolii dawały dowody tezy o pauperyzacji dużej części miejskiego proletariatu. Tutaj kryje się źródło niechęci „progresywnych” elit wobec empiryzmu, którego główny przedstawiciel – Locke – słusznie wiązany był, jeśli nie bezpośrednio z ideologią leseferyzmu, to z pewnością z ideami nienaruszalności własności prywatnej i ograniczenia interwencji w gospodarkę.

Thomas Hill Green – życie i dzieła

Thomas Hill Green urodził się 4 kwietnia 1836 roku w Birkin jako najmłodsze dziecko z czwórki potomstwa anglikańskiego proboszcza Valentine’a Greena i, zmarłej w rok po powiciu Thomasa, Anny Barbary Vaughan Green. Jeden z członków rodu miał później stwierdzić, że „Thomas Hill Green był jedyną naprawdę zdolną osobą urodzoną w tej rodzinie w przeciągu siedmiuset lat”⁵.

Ojciec Thomasa, który po śmierci pierwszej żony ponownie zawarł związek małżeński, swą posadę „odziedziczył” po swoim ojcu, więc niewielkim ryzykiem będzie stwierdzenie istnienia religijnych tradycji rodzinnych. Pozostała część rodziny z jego strony to ziemiańscy dziedzice, którzy z pokolenia na pokolenie powiększali rodzinny majątek. Okazali się w tym na tyle dobrzy, że np. starszy brat Valentine’a, Robert, wymieniony został przez Sir Johna Bernarda Burke’a w *Burke’s Landed Gentry*. Rodzina ze strony matki, Vaughanów, miała z kolei większe tradycje intelektualne. Anna Barbara Vaughan była córką wielkiego Edwarda Thomasa Vaughana (członka Trinity College w Cambridge), jednego z pięciu utalentowanych naukowo braci. Jeden z nich był przewodniczącym *Royal College of Physicians*

⁵ M. Richter, *The Politics of Conscience. T.H. Green and His Age*, Harvard University Press, Cambridge 1964, s. 40.

oraz lekarzem Grzegorza II, drugi sędzią, kolejni: dziekanem⁶ Merton College, członkiem All Saints College i dyplomatą.

Do czternastego roku życia edukację Thomas pobierał u ojca. W 1850 roku rozpoczął naukę w Rugby School, w tamtym okresie dość specyficznej dziewiętnastowiecznej *public school*⁷, która za swe główne zadanie obierała zapewnienie synom tak zwanych „self-made men” zarówno wiedzy, jak i manier odpowiednich dla klas wyższych. Tam właśnie Green pierwszy raz zetknął się z dziełami myślicieli i poetów, których wpływ widoczny będzie w jego późniejszej twórczości: Wordsworthem, Coleridgem, Arnoldem, Carlylem, Mauricem, Kingsleyem. Melvin Richter uważa, że te pierwsze upodobania literackie i naukowe doskonale wpisują się w dalszy rozwój intelektualny Greena. I tak, Wordsworth i Carlyle zaszczytli mu „panteistyczną koncepcję Boga jako przejawiającego się w naturze pod postacią zasady duchowej i ujawnionego w historii poprzez żywoty wielkich ludzi oraz instytucje Kościoła i Państwa czyniące ludzi moralnymi”⁸, Maurice i Kingsley zaznajomili go z czaryzmem i aktualnymi zagadnieniami kondycji angielskich warstw najniższych. Wszyscy idole młodego Greena należeli do tej frakcji Kościoła Anglii, która określana jest mianem *Broad Church* lub do Chrześcijańskich Socjalistów. Tych ostatnich (wśród nich Kingsleya) cechowała wiara w konieczność uznania praw pracowników przeciw pracodawcom i ograniczenia leseferyzmu, przekonanie, że Kościół w swych działaniach ignoruje nakazy chrześcijańskiej sprawiedliwości. Uznawali za możliwe do pogodzenia interesy państwa i obywateli, co więcej, funkcją państwa była, ich zdaniem, właśnie ta rekoncylacja. Śledząc greenowską koncepcję relacji człowieka do

⁶ Choć, kiedy tylko zaistnieje taka możliwość, będę stosował polskie tłumaczenie terminów oznaczających funkcje administracyjne na brytyjskich uniwersytetach, warto zaznaczyć, że te same częstokroć nazywane są zupełnie odmiennie. Dotyczy to zwłaszcza funkcji dziekana – termin ten, biorąc pod uwagę jedynie administrację Oxfordu, na angielski tłumaczy się jako: *warden* (kolegia: All Souls, Merton, New College, Keble, Nuffield, Greyfriars, Rhodes Mouse, Wadham, St Antony’s), *master* (St Catherine’s, St Cross, Balliol, University, St Peter’s), *rector* (Lincoln, Exeter), *principal* (Brasenose, Green Templeton, Harris Manchester, Hertford, Jesus, Linacre, Mansfield, St Anne’s, Somerville, St Hugh’s, St Hilda’s), *provost* (Oriental, The Queen’s, Worcester), *president* (Wolfson, Corpus Christi, Kellogg, Magdalen, Trinity, St John) lub po prostu *dean* (Christ Church).

⁷ Określenie „publiczna” nie oznacza w Wielkiej Brytanii pierwszej połowy dziewiętnastowiecznej szkoły bezpłatnej. Przymiotnik „publiczna” przeciwstawiany był wówczas raczej „arystokratyczna” niż „prywatna”. Później, w 1868 roku, *Public Schools Act* użył terminu *public* w odniesieniu do dziesięciu najstarszych i najlepszych brytyjskich szkół: Eton, Winchester, Westminster, Charterhouse, St Paul’s, Merchant Taylors’, Harrow, Rugby i Shrewsbury.

⁸ *Ibidem*, s. 48.

Boga, wyraźnie widać, jak duże wrażenie musiały na nim wywrzeć powyższe poglądy. W ruch Chrześcijańskich Socjalistów zaangażowani byli m.in. wuj Greena ze strony matki, David James Vaughan, członek Trinity College, autor przez wielu uznanego za lepsze niż Jowetta, tłumaczenia *Państwa* Platona, późniejszy pastor anglikański, działacz społeczny głęboko zaangażowany w edukowanie warstw najniższych. Dzięki jego wpływowi Green nieomal został duchownym.

Po ukończeniu szkoły w Rugby Thomas rozpoczął studia w Balliol College w Oxfordzie. Uniwersytet Oxfordzki od czasu swego powstania aż do początku XIX wieku nie uległ zasadniczym zmianom. We wszystkich kolegiach kandydatów na studentów nie przyjmowano w efekcie pozytywnego postępowania egzaminacyjnego, a raczej arystokratycznych korzeni. Podobnie koniec studiów nie był wieńczony żadnym egzaminem, rzadkie były przypadki wyrzucania ze studiów, które opierały się na zgłębianiu przedmiotów wchodzących w skład tzw. *trivium* (gramatyka, logika, retoryka) i *quadrivium* (arytmetyka, geometria, muzyka, astronomia). Każdy z adeptów nauk musiał być anglikaninem, zaś każdy członek oksfordzkiego kolegium – duchownym Kościoła Anglii. Żydzi, katolicy, tzw. nonkonformiści, wszyscy oni byli z tych przywilejów instytucjonalnie wykluczeni. To właśnie Balliol College jako pierwszy zaczął wewnętrzną reformę, początkowo wprowadzając egzaminy mieszane (część studentów przyjmowano z racji ich arystokratycznych korzeni, część na podstawie postępowania kwalifikacyjnego).

Kiedy Green rozpoczął studia, dziekanem Balliol był Benjamin Jowett – kolejna osobowość, która znacząco wpłynęła na jego intelektualny rozwój. Jowett uważał, że chrześcijaństwo może i powinno obyć się bez cudów, dogmatów i rytuałów, choć wierzył „w Boga jako boskiego zarządcę świata i boskiego towarzysza ludzkości”⁹. Jego heterodoksja posunięta była na tyle daleko, że esej *O Interpretacji Pisma* wywołał falę protestów i oskarżeń o herezję. Autor postulował w nim swobodne badanie i interpretację Pisma Świętego. Ten właśnie Jowett dostrzegł w Greenie coś, czego nikt wcześniej w tym „leniwym i przeciętnym” uczniu Rugby School nie widział – olbrzymi potencjał intelektualny, który jednak w połączeniu z marnotrawstwem czasu zdawał się spisany na straty. Dostrzegł też, że Green potrzebuje iście purytańskiej dyscypliny i porządku pracy. Wziął go pod swoje skrzydła, zalecając oprócz samodzielnych studiów filozoficznych m.in. czytanie poezji. Ich swoiste rozmowy „motywacyjne” będą później przez Greena określane mianem punktu zwrotnego w życiu. Drugim akuszerem narodzin Greena-intelektualisty

⁹ Ibidem, s. 64.

był jego *tutor* C.S. Parker. Zaszczepił on swemu podopiecznemu nawyk czytania oraz pomógł dobrać odpowiednią literaturę uwzględniającą religijno-filozoficzne zainteresowania Thomasa. Ostatnią osobą z oxfordzkiego kręgu pedagogicznego, która miała decydujący wpływ na rozwój intelektualny Greena, był tamtejszy profesor łaciny – John Conington, człowiek znany wówczas powszechnie ze swych radykalnych, „postępowych” poglądów.

Po ukończeniu studiów, w 1860 roku, zaczął Green wykładać w nowo powstałej School of Law and Modern History, został też członkiem Balliol, *nota bene* pierwszym świeckim członkiem tego kolegium w historii. Mimo początkowych sukcesów, perspektywa wykładania całe życie filozofii Arystotelesa sprawiła, że Green przeżywał okres zwątpienia w słuszność drogi, którą obrał, w swoje powołanie do nauczania. Wówczas jeszcze był przekonany, że aby kontynuować pracę naukową, będzie musiał zostać protestanckim duchownym. Wahał się między nonkonformizmem, unitarianizmem i anglikanizmem. Na żadną z tych opcji nie mógł się zdecydować. Rozważał rozpoczęcie wykładów w bardziej nonkonformistycznym manchesterskim Owens College.

„Ratunek” przyszedł z nieoczekiwanej strony. Po wizycie w Tybindze, na początku lat 60., Green zaczął zagłębiać się w filozofię niemiecką. Dzieła Baura, Kanta, Fichtego i Hegla wywołały u niego coś w rodzaju konwersji. U autorów tych znalazł inspirację dla własnej odpowiedzi na najbardziej nurtujące go pytania dotyczące wizji Kościoła i religii, funkcji i celu państwa. Metoda idealizmu, tak słabo znanego wśród empirystycznie i utylitarnie nastawionych elit brytyjskiego życia intelektualnego, zdawała się Greenowi oferować świat zupełnie nowych możliwości rozwiązania starych problemów.

Kiedy jednak widać już było światło nadziei na rozwiązanie dylematów natury naukowej, los uderzył w Greena z zupełnie innej strony. Mniej więcej w tym samym czasie jego brat popadał w alkoholizm. Thomas starał się mu pomóc, zamieszkali razem w Oxfordzie. Wszelkie próby wyciągnięcia brata z nałogu spełzły jednak ostatecznie na niczym. Ta porażka w walce z chorobą bliskiej osoby wywarła na Greenie wstrząsający wpływ. Jego późniejszy negatywny stosunek do alkoholizmu w dużej mierze powodowany był właśnie tym zdarzeniem.

W 1864 roku Green starał się o posadę wykładowcy filozofii moralnej w St Andrews, lecz nie otrzymał jej. W 1866 roku opublikował swój esej *Filozofia Arystotelesa* w „North British Review”¹⁰. Było to raczej „nieortodoksyjne” ujęcie zagadnienia,

¹⁰ Melvin Richter utrzymuje, że niepowodzenie w ubieganiu się o posadę w St Andrews

gdyż autor odrzucał zdecydowanie pogląd, że wiedza stanowi efekt doświadczenia zmysłowego. Wskazywał jednocześnie na zbieżności filozofii Platona i Arystotelesa obydwu nadając miano idealistów.

Doniosła doktryna mówiąca, 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 odpowiednie liczbie i wadze, rzadziej popada w fałszywy dualizm duszy i ciała, umysłu i materii, idei i rzeczy, które czyniły Platona, wbrew przyjętym przez niego zasadom, mistykiem (...) ¹¹.

Nie ma doświadczenia niezależnego od interpretacji podmiotu. Nie ma zmysłów niezależnych od myśli. Green utrzymuje w swym eseju, że empiryści dokonują procesu abstrakcji, w którym „wszystkie właściwości, które są dostrzegane w rzeczach zewnętrznych, zawierają się już w pierwszym zmysłowym wrażeniu; lecz gdyby to było właściwym opisem, myśl stałaby się procesem wytwarzającym zawsze [coraz] bardziej skromne przedstawienia rzeczywistości” ¹².

W 1861 roku przyjął Green posadę członka Clarendon Commission, która miała za zadanie sporządzenie raportów o poziomie edukacji dziewięciu najlepszych angielskich szkół ¹³. Jej prace trwały, z przerwami, niemal trzy lata. W 1866 roku został Green mianowany na stanowisko *senior dean* ¹⁴ w Balliol. Od 1870, kiedy Jowett wybrany został dziekanem, Green w zasadzie sam administrował Balliol ¹⁵. W 1871 ożenił się z Charlotte Symonds, siostrą kolegi z czasów studenckich, Johna Addingtona Symondsa i ostatecznie osiadł w Oxfordzie. To umożliwiło mu aktywne zaangażowanie w sprawy miasta. Będąc od 1875 członkiem rady miasta,

było konsekwencją publikacji eseju *Filozofia Arystotelesa* napisanego „heglowskim żargonem” (ibidem, s. 92) i z tego powodu niezrozumianego przez członków komisji dokonującej selekcji kandydatów. Ben Wempe wskazuje jednak fakt nieprawidłowej periodyzacji obu tych zdarzeń, który przypisuje „bezkrytycznej reprodukcji tego zdarzenia z Jowetta *Life and Letters*” (B. Wempe, *T.H. Green's Theory of Positive Freedom. From Metaphysics to Political Theory*, Imprint Academic, Charlottesville 2004, s. 56).

¹¹ T.H. Green, *The Philosophy of Aristotle*, [w:] idem, *Works of Thomas Hill Green*, t. 3, *Miscellanies and Memoir*, Longmans, Green, and Co., London 1889, s. 47.

¹² B. Wempe, op.cit., s. 53.

¹³ Dziewięciu „starych” *public schools*; patrz: przypis 7.

¹⁴ Była to utworzona jeszcze w XVI wieku funkcja administracyjna, która wiązała się przede wszystkim z kierowaniem biblioteką Balliol, w tym ze zbieraniem funduszy na jej działalność i poszerzaniem jej zbiorów.

¹⁵ M. Richter, *The Philosophy of Conscience...*, s. 96.

działał na rzecz łagodzenia animozji między nią i władzami uniwersyteckimi (od 1874 roku zasiadał także w radzie uniwersyteckiej) oraz zbliżenia obydwu społeczności, lokalnej i akademickiej.

Działał też na rzecz samej społeczności uniwersyteckiej. Przeworsował m.in. projekt utworzenia campusu dla ubogich studentów poza obrębem Balliol, angażował się w *University Extension Movement* – program studiów dla dorosłych prowadzonych przez zamiejscowe oddziały uniwersyteckich kolegiów. Był też zaprzysiężonym zwolennikiem *temperance movements* – ruchów na rzecz ograniczenia spożycia alkoholu. Miał członkostwo każdego *temperance society* w Oxfordzie, piastował stanowisko wiceprzewodniczącego *United Kingdom Alliance* i przewodniczącego *Oxford Band of Hope Temperance Union*. Razem z żoną współorganizował oksfordzkie żeńskie kolegium, był pierwszym sekretarzem i członkiem rady *Association for the Higher Education of Women*.

W 1878 roku został mianowany *Whyte's Professor of Moral Philosophy*. Odtąd też, nie będąc związanym żadnymi formalnymi ograniczeniami, mając całkowitą swobodę doboru treści wykładów, zaczął tworzyć zręby swego systemu. Niestety, dwa lata później przeszedł poważną chorobę. Nie mając czasu na pełną kurację, obok prowadzenia regularnych wykładów, rzucił się Green w wir przygotowań do lokalnych wyborów. Wyczerpujący tryb życia bez wątplenia przyczynił się do nawrotu choroby dwa lata później, 14 marca 1882 roku. Wezwany lekarz postawił diagnozę – zakażenie krwi oraz rokowania – kilka godzin życia. Po ciężkiej, na wpół świadomej dla siebie nocy, umarł Green rankiem 15 marca. Pochowany został na St Sepulchre's Cemetery w Jericho – ścisłym centrum Oxfordu.

Za życia publikował niewiele. Dwie jedyne jego książki ukazują się pośmiertnie. *The Principles of Political Obligation and Social Virtues* (wydane jako *Lectures on the Principles of Political Obligation*) powstały na bazie wykładów z lat 1879–1880¹⁶, *Prolegomena to Ethics* to wykłady z lat 1880–1882¹⁷, których Green nie zdążył już dokończyć. Ostatnich wskazówek edytorskich dotyczących tego dzieła udzielał jeszcze na łożu śmierci. Pośmiertnie ukazują się także jego *Lectures on the Philosophy of Kant*, *Lectures on Logic*, a także *On Different Senses of 'Freedom' as Applied to Will and the Moral Progress of Man* zebrane razem z *Principles...* w drugim tomie jego dzieł zebranych opublikowanych w latach 1885–1888. Pierwsze wydanie *Prolegomena to Ethics* ukazało się oddzielnie w 1883 roku. Tom pierwszy

¹⁶ B. Wempe, op.cit., s. 2.

¹⁷ Ibidem.

wspomnianych już *Works of T. H. Green*¹⁸ objął: opublikowane w 1874 roku *Introductions to Hume's 'Treatise of Human Nature' i Mr. Herbert Spencer and Mr. G.H. Lewes: Their Application of the Doctrine of Evolution to Thought*, którego części I, II, III, V opublikowane zostały w latach 1877–1881, IV zaś dopiero z pierwszym wydaniem *Works...* W tomie trzecim znalazły się: wydane za życia Greena eseje *The Force of Circumstances* („Undergraduate Papers”, Oxford w 1858 roku), *The Value and Influence of Works of Fiction* (Oxford 1862), *The Philosophy of Aristotle* („North British Review”, wrzesień 1866), *Popular Philosophy in its Relation to Life* („North British Review”, marzec 1868), recenzje książek Edwarda Cairda *Philosophy of Kant* („Academy”, 22 IX 1877), Johna Cairda *Introduction to the Philosophy of Religion* („Academy”, 10 VII 1880) i Johna Watsona *Kant and His English Critics* („Academy”, 17 IX 1881), świeckie kazania (*lay sermons*) *The Witness of God i Faith* (opublikowane w 1884, wcześniej drukowane prywatnie) oraz wykłady *Liberal Legislation and Freedom of Contract* (Leicester 1881), *The Work to be done by the new Oxford High School* (Oxford 1882) i *The Grading of Secondary Schools* („The Journal of Education”, maj 1877). W tym samym tomie znalazły się też nie publikowane wcześniej eseje *The Influence of Civilisation on Genius i Christian Dogma*, cztery wykłady o Nowym Testamencie, *Four Lectures on the English Revolution i Two Lectures on 'The Elementary School System of England'*.

Na najnowsze wydanie¹⁹ dzieł Greena z 1997 roku składają się też dwa dodatkowe tomy zawierające (tom IV) *Prolegomena to Ethics* z artykułem *Hedonism and Ultimate Good* („Mind”, 1877) oraz (tom V) eseje z okresu studiów, eseje teologiczne, listy i przemówienia – zarówno te publikowane za życia autora, jak i niepublikowane (ponad 120 różnych prac). Uzupełnienie tego zbioru stanowi 9 esejów z lat studenckich stanowiących aneks do książki Alberto de Sanctisa *The 'Puritan' Democracy of Thomas Hill Green*²⁰.

Warto napomknąć także o odkryciu w latach 70. nieznanych wcześniej esejów Greena, które jego żona przekazała Balliol College, a które, z różnych powodów, popadły w zapomnienie. Według Craiga A. Smitha niektóre z nich stanowią mate-

¹⁸ T.H. Green, *Works of T. H. Green* (red. R.L. Nettelship), Longmans, Green, and Co., Londyn 1885–1888. t. I: *Philosophical Works*, t. II: *Philosophical Works*, t. III: *Miscellanies and Memoir*.

¹⁹ Idem, *Collected Works of T.H. Green* (red. P. Nicholson), Thoemmes Press, 1997, tom IV: *Prolegomena to Ethics. With Appendices*, tom V: *Additional Writings*.

²⁰ A. de Sanctis, *The 'Puritan' Democracy of Thomas Hill Green. With Some Unpublished Writings*, Imprint Academic, Charlottesville 2005.

riał dla nowego odczytania filozofii Greena. Pełny ich wykaz wraz z periodyzacją i określeniem stopnia doniosłości można znaleźć w artykule Smitha w *Idealistic Studies*²¹.

W porównaniu ze stanem badań w innych krajach, nie tylko europejskich, ale też amerykańskich lub azjatyckich (sic!), polska recepcja myśli Greena wygląda bardzo ubogo. Najbardziej znaną pracą uwzględniającą omawiany przedmiot jest zestawienie tłumaczeń fragmentów dzieł dziewiętnastowiecznych myślicieli liberalnych dokonane przez Barbarę i Marka Sobolewskich pt. *Myśl polityczna XIX i XX wieku. Liberalizm*. Tam właśnie ukazał się fragment *Wykładów o zasadach zobowiązania politycznego* poprzedzony krótkim biogramem²². Podobny charakter ma też opublikowany w 1982 roku tom pierwszy antologii myśli brytyjskiej pod redakcją Ireny Gogut-Subczyńskiej, zawierający fragment *Prolegomena to Ethics*²³, również poprzedzony biogramem. Niestety, jest to wydanie anglojęzyczne. Listę zamykają dwa przetłumaczone w „Dialogach Politycznych” eseje Greena: *Lojalność i Ustawodawcza ingerencja w kwestie moralne*²⁴. Równie uboga jest polskojęzyczna literatura komentatorska. Artykuł Bogdana Szlachty²⁵, Zbigniewa Pelczyńskiego²⁶ i trzy mojego autorstwa²⁷ zamykają listę.

²¹ C.A. Smith, *T.H. Green's Philosophical Manuscripts: An Annotated Catalogue*, „*Idealistic Studies*”, t. 9 (1978), s. 180–183.

²² T.H. Green, *Wykłady o zasadach zobowiązania politycznego*, [w:] B. Sobolewska, M. Sobolewski, *Myśl polityczna XIX i XX wieku. Liberalizm*, PWN, Warszawa 1978, s. 375–383.

²³ T.H. Green, *Prolegomena to Ethics*, [w:] *Modern Philosophical Thought in Great Britain. Anthology. Part I* (red. I. Gogut-Subczyńska), Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1982, s. 139–149.

²⁴ T.H. Green, *Lojalność*, tłum. J. Grygień, „*Dialogi Polityczne*”, nr 8/2007, s. 297–300. idem, *Ustawodawcza ingerencja w kwestie moralne*, tłum. J. Grygień, „*Dialogi Polityczne*”, nr 9/2008, s. 392–396.

²⁵ B. Szlachta, *W stronę „Nowego Liberalizmu”*. Szkic o doktrynie politycznej Thomasa Hill Greena, „*Historyka*”, t. XXX (2000), s. 113–126.

²⁶ Z.A. Pelczyński, *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. idem, K. Bal), Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998.

²⁷ J. Grygień, *Prawne zobowiązania a obowiązki moralne w filozofii politycznej Thomasa Hilla Greena*, „*Dialogi Polityczne*”, nr 7/2007, s. 79–90; idem, *Greenowska krytyka teologii chrześcijańskiej*, „*Dialogi Polityczne*”, nr 8/2007, s. 143–154; idem, *Od metafizyki do polityki. Zarys filozofii politycznej T.H. Greena*, „*Athenaeum. Political Science*”, nr 18/2008, s. 217–231.

ROZDZIAŁ PIERWSZY – EPISTEMOLOGIA

Green bez wątpienia był myślicielem systemowym, jeśli tylko rozumieć będziemy pod tym pojęciem zbiór teorii dotyczących różnych aspektów rzeczywistości stanowiący całość, której elementy są wzajemnie od siebie zależne i między którymi brak jest sprzeczności definitywnie uniemożliwiających ich współwystępowanie. Każda część jego filozofii wiąże się bezpośrednio z pozostałymi. Epistemologia, jako greenowski punkt wyjścia, jest z tego powodu bardzo istotna. To właśnie przyjęte na gruncie teorii poznania tezy prowadzą, zdaniem ich autora, do konieczności akceptacji dalszych twierdzeń metafizycznych, etycznych i politycznych. I choć, rzeczywiście, można powiedzieć, że przejście, jakiego Green między nimi dokonuje, opiera się bardziej na niczym niewspartym przeświadczeniu niż metodologicznie poprawnym dowodzie, poznanie treści zawartych w tym rozdziale jest niezbędne dla pełnego zrozumienia zarówno greenowskiej etyki, jak i filozofii polityki. Nie można z kolei przeprowadzić rzetelnej analizy epistemologicznych poglądów Greena bez przywołania jego krytyki poglądów Hume'a i Kanta. Obaj ci filozofowie są bardzo istotni z punktu widzenia samego Greena. Pierwszy reprezentuje kierunek filozoficzny, który, choć (jak się dalej okaże) stanowił nieunikniony etap rozwoju filozofii, w XIX wieku stał się przeżytkiem koniecznym do zastąpienia przez idealizm filozoficzny. Kant z kolei, mimo że dostrzegał potrzebę odrzucenia tradycji empirycznej, w swojej teorii był niekonsekwentny i powtórzył błędy empiryzmu. Tak naprawdę zatem dopiero krytyka filozofii Kanta stanowi o wyjątkowości greenowskiego idealizmu.

1.1. Krytyka Hume'a

Krytyka Hume'a jest o tyle pomocna jako wprowadzenie w epistemologiczne i metafizyczne rozważania Greena, że sformułowane w niej argumenty przeciw sensualizmowi, empiryzmowi i naturalizmowi wpisują się doskonale w późniejszą twórczość tego autora. W zasadzie mowa tu o dwóch tekstach. Jednym z nich jest esej *Popular Philosophy in Its Relation to Life* z 1868 roku, drugim *Introductions to Hume's 'Treatise of Human Nature'* – wprowadzenie do pierwsze-

go, prawie¹ pełnego czterotomowego wydania zbiorowego dzieł Hume'a z 1874 roku.

W pierwszym z tych tekstów Green wyjawia, iż krytyka Hume'a nie stanowi owocu zwątpienia w twórczość jednego filozofa, lecz raczej w cały kierunek intelektualnych rozważań, którego Hume był największym przedstawicielem. „Największym” nie dlatego, że myśl jego w swej oryginalności ujęcia tych samych zagadnień odkryła przed całą tradycją empiryzmu nowe drogi filozofowania. Wręcz przeciwnie – „największy” znaczy tu najbardziej konsekwentny. Gdzie myśl Berkeley'a i Locke'a docierała do miejsca, z którego nie odważyła się kroczyć dalej, nawet za cenę wewnętrznych niespójności, tam Hume szedł śmiało naprzód. Powiedział on ostatnie słowo w obronie naturalizmu i sensualizmu, robiąc wszystko, co możliwe, by pogodzić sprzeczności kryjące się w pismach swych poprzedników². Mimo to, zdaniem Greena, misji swej autor *Traktatu o naturze ludzkiej* nie wypełnił. Myliłby się jednak ten, kto byłby skłonny oskarżyć Hume'a o niekonsekwencję podobną jego poprzednikom. W błędzie byłby też ten, kto twierdziłby, że można podjąć projekt empirystyczny w miejscu, do którego przywiódł go ten wielki szkocki filozof. Hume poległ nie dlatego, że zawahał się pójść dalej, lecz dlatego, że dalej już pójść nie sposób. Doprowadził empiryzm do granic możliwości rozwoju i jeśli gdziekolwiek upatrywać przyczyn jego porażki, to jedynie w naturze empiryzmu jako takiego. Green zmierzał do wykazania, że w XIX wieku empirystyczna filozofia angielska stanowi już anachronizm, który najwyższy czas zastąpić czymś bardziej spójnym i dużo lepiej oddającym naturę rzeczywistości – klasyczną filozofią niemiecką³.

Samo użycie pojęcia 'anachronizm' w odniesieniu do pewnego punktu historii filozofii może komuś zasugerować, jakoby Green wierzył w teleologiczny charakter tej dziedziny ludzkiej wiedzy. Rzeczywiście – mamy tu do czynienia z podobnym przekonaniem. Za Heglem uważał Green, że filozofia podlega niezaprzeczalnemu, niemożliwemu do powstrzymania postępowi, że „porządek, w którym (...) [pewne] poglądy pojawiły się w czasie, koresponduje szczegółowo z porządkiem, w którym mogły być niezależnie rozwinięte”⁴. Na każdą filozofię przychodzi tym samym kie-

¹ Zabrakło w nim jedynie *Dialogów o religii naturalnej*.

² T.H. Green, *Introductions to Hume's 'Treatise of Human Nature'*, [w:] idem, *Works...*, t. 1, s. 5.

³ Por.: R.M. Lemos, *Introduction*, [w:] Thomas Hill Green, *Hume and Locke*, Y. Thomas, Crowell Company, New York 1968, s. III–IV.

⁴ W.H. Walsh, *Green's Criticism of Hume*, [w:] *The Philosophy of T.H. Green* (red. A. Vincent), Gower Publishing Company, Vermont 1986, s. 22.

dyś początek – pod postacią zespołu okoliczności, który umożliwia jej uformowanie, pewnego podatnego gruntu, na którym może bezpiecznie, stabilnie wzrastać – każda też musi liczyć się ze swym nieuchronnym końcem. Rolę jej można przyrównać do ogniwa w łańcuchu – łączy to, co przeszłe z tym, co przyszłe – rozwija pewne koncepcje na bazie tych, które zastała, sama stanowiąc podobną bazę dla kolejnych. Green wierzył, że taki właśnie czas zmian i przewartościowań nastąpił dla filozofii angielskiej, zbyt długo, jego zdaniem, podporządkowanej autorytetowi Hume'a.

Pierwszym tekstem, w którym Green wyraźnie przedstawiał swoje zarzuty wobec Hume'a, jest esej *Popular Philosophy in Its Relation to Life*⁵. Autor przyrównuje w nim Kanta do Platona – jak kiedyś Platon sofistom, tak w XIX wieku Kant musi stawić czoło „filozofii popularnej” swoich czasów – empiryzmowi⁶. Jest to światopogląd, który nie sięga do głębi problemów dotyczących ludzkiej egzystencji, zawsze poruszając się po ich powierzchni, werbując nowych zwolenników, jak niegdyś sofisci, nie rzeczową argumentacją i konsekwentnym wywodem, ale retorycznymi chwytami. Spadkobiercami Locke'a są w tym względzie Hume, Rousseau, Butler, Priestley i ci wszyscy, którzy uznawali zmysłowość ludzką za motor rozwoju wszelkich władz świadomości. Jednym z największych przewinień sensualisty jest bowiem to, że nie zauważa prostej rzeczy, tego mianowicie, iż:

jest tak samo metafizyczny, kiedy mówi o ciele lub materii jak wtedy, gdy mówi o sile, o sile [tak samo] jak wtedy, gdy mówi o umyśle, o umyśle zaś [tak samo], jak gdy mówi o Bogu. Wykracza poza zmysły tak samo wtedy, gdy twierdzi, że może jedynie poznać rzeczy jednostkowe lub fenomeny, jak gdy uważa, że zna substancję i powszechnik⁷.

Teorie „filozofii popularnej” mają tę wspólną cechę, że wszystkie „całkowicie opierają się na uczuciach”⁸. Nie wyróżnia się tu niczym filozofia Hume'a – tym, co stanowi o jej wyjątkowości na tle pozostałych jest, wspomniana już, spójność⁹. Główne jej przewinienie polega zatem na tym, że umniejsza rolę rozumu, przyzna-

⁵ T.H. Green, *Popular Philosophy in Its Relation to Life*, [w:] idem, *Works...*, t. 3.

⁶ Ibidem, s. 93.

⁷ Ibidem, s. 95.

⁸ Ibidem, s. 97.

⁹ Zdaniem Greena wpłynęło to decydująco na fakt, że poglądy autora *Traktatu...* nigdy nie były znane szerszej publiczności, „uczynić taką filozofię spójną ze sobą, to uczynić ją wstrętną dla »serca«, zniszczyć jej zastosowanie do wielu dziedzin praktycznego życia, uczynić ją nie- możliwą jako retorykę” (ibidem, s. 106).

jąc decydujący wpływ, zarówno na władze poznawcze, jak i na działania moralne, namiętnościom. One to, bezpośrednio lub nie, stanowią o tym, co dobre i złe, „ból i przyjemność »nie tylko są nie do oddzielenia od wady i cnoty, ale konstytuują ich naturę i esencję«. Zdolnością, dzięki której są odczuwane, jest zmysł moralny”¹⁰. Hume każe nam tym samym sprowadzać poczucie obowiązku do przyjemności odczuwanej z posiadania dobrej reputacji wśród innych. Przeczy to, zdaniem Greena, możliwości działań altruistycznych oraz podstawowym założeniom etyki obowiązku, w ramach której te ostatnie byłyby wykonywane dla samych siebie. Jednocześnie Hume pozbawia nas możliwości bycia wolnymi, gdyż w świecie, który rządzi się wyłącznie hedonistyczną zasadą zmierzania do przyjemności, zawsze pozostajemy jedynie narzędziami naszych własnych namiętności, „ciężar zobowiązania moralnego został usunięty (...), lecz jedynie po to, by być zastąpionym [ciężarem] naturalnej konieczności”¹¹.

Nie tylko fakt narzucającego się moralnego oburzenia czyni tego typu sensualizm niemożliwym do akceptacji. Konsekwentnie rozwinięty, przeczy on także możliwości dystansowania się wobec rzeczywistości, a tym samym jakiegokolwiek namysłu nad nią. Gdyby w rzeczywistości było tak, jak wcześniej wskazywał Berkeley, że „zwykle odczucie nie daje nic poza sobą”¹², nie powstałby nigdy *Traktat o naturze ludzkiej*. Gdyby funkcjonowanie człowieka opierało się jedynie na reakcjach powodowanych namiętnościami, pytanie o jego stosunek do natury byłoby niemożliwe. Dlatego właśnie niezbędne wydaje się przyjęcie założenia o naszym współkonstruowaniu rzeczywistości. „Świat moralny (...) nie może być naprawdę poznany przez wyimaginowaną analizę »naturalnych« odczuć i zdolności. »Poznać go« musi znaczyć »zrekonstruować go w myśli«, tj. wziąć czystą zasadę samoświadomości, która jednocześnie czyni nasze uczucia tym, czym są i umożliwia ich poznanie i podążać za jej stopniową realizacją (...)”¹³.

Bardziej dogłębnie rozprawia się Green z filozofią Hume’a, Locke’a i Berkeley’a w *Introductions to Hume’s ‘Treatise of Human Nature’*. W dużej części wprowadzenie to opiera się na analizie poglądów trzech tych filozofów. Ramon Lemos wymienia kilka punktów stycznych filozofii Locke’a i Hume’a, które Green uważa za potwierdzające tezę o ich tożsamości. Tak więc mamy do czynienia z siedmioma głównymi tezami filozofii Locke’a:

¹⁰ Ibidem, s. 107.

¹¹ Ibidem, s. 111.

¹² Ibidem, s. 109.

¹³ Ibidem, s. 113.

- 1) brak jest wrodzonych idei,
- 2) obiekty ludzkiego rozumienia są ideami,
- 3) „wiedza jest postrzeganiem zgodności lub niezgodności tych idei”¹⁴,
- 4) wszystkie idee są albo proste, albo złożone,
- 5) idee proste dzielą się na dwie klasy:
 - a) proste idee postrzeżenia,
 - b) proste idee refleksyjne,
- 6) idee proste nie powstają w drodze rozumienia, lecz dane są nam przez zmysły lub refleksję,
- 7) idee złożone tworzone są poprzez rozumienie, łączenie, abstrahowanie i inne zestawianie ze sobą idei prostych,
- 8) idee proste determinowane są przez rzeczywistość zewnętrzną względem podmiotu poznającego, jest ona ich przyczyną, a one jej skutkiem; idee proste postrzeżenia mają swe źródło w substancjach materialnych, idee proste refleksyjne – w substancjach duchowych,
- 9) „złożone idee, będąc bezpośrednimi skutkami aktywności rozumienia, mogą także odzwierciedlać naturę rzeczywistości zewnętrznej wobec rozumienia”¹⁵.

Punkty od (1) do (7) Hume przyjmuje, zmieniając jedynie terminologię, wprowadzając zróżnicowanie na „filozoficzne” i „naturalne” pozostawanie w relacji, „utrzymując (...), że przypadkowe relacje obowiązują jedynie między postrzeżeniami, a nie między postrzeżeniami a obiektami, które nie są postrzeżeniami”¹⁶, oraz że trwanie zarówno przedmiotów, jak i jaźni jest jedynie „fikcją” umysłu, a w związku z tym taką samą fikcją pozostaje pojęcie ‘substancji’¹⁷. Dwa ostatnie twierdzenia, zdaniem Greena, przeczą jednak możliwości istnienia jakiegokolwiek wiedzy o naturze, która byłaby czymś innym niż tworem świadomości ludzkiej. Brak jest zatem wystarczających przesłanek dla uznania obiektywnego istnienia świata wobec nas zewnętrznego. Co więcej, jeśli wszystkie idee powstają z prostych wrażeń zmysłowych, niewytłumaczalne pozostaje istnienie takich idei jak idea świata – pewnego, obejmującego całość doświadczenia, systemu. Skoro bo-

¹⁴ R.M. Lemos, op.cit., s. XIV.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibidem. Por. T.H. Green, *Introductions...*, s. 295, gdzie Green pisze, że „jeśli nie ma niczego rzeczywistego poza następstwem wrażeń, jedność ciała znika tak nieuniknienie jak jedność umysłu”.

wiem nie przejawia się on pod postacią wrażeń, nie powinniśmy mieć możliwości pomyślenia go. Istnienie idei świata stanowi zatem dowód występowania takiego rodzaju idei, które nie są zrodzone z wrażeń, bowiem „jak możliwa jest jakakolwiek wiara w istnienie świata, którego aktualnie nie postrzegamy?”. A jako że przekonanie o jego istnieniu mamy, to skąd się ono bierze¹⁸? Zdaniem autora *Prolegomena...* niemożliwa jest odpowiedź na te pytania w oparciu o *Traktat...* Hume'a.

Zarzutów wobec empiryzmu wysuwa Green więcej. Jeden z nich stanowi nie-trwałość wrażeń, które znikają w momencie ich odczucia i stanowiąca jej konsekwencję niemożliwość określenia ich charakteru. Bez tego zaś trudno mówić o ich następstwie, ciągłości i tożsamości¹⁹. Niektóre zarzuty odnoszą się też do etycznych rozdziałów Hume'owskiego *Traktatu...* Wówczas przypisują jego autorowi podobne niekonsekwencje. Przykład może tu stanowić twierdzenie o hedonistycznej genezie sentymentów moralnych. Green znajduje pewną sprzeczność w stwierdzeniu głoszącym, że poczucie obowiązku wypływa z chęci przede wszystkim sprawienia przyjemności innym. Zdaniem Hume'a własna satysfakcja powstaje dopiero, gdy odczuwamy szacunek innych jako nagrodę za nasze postępowanie. Green natomiast utrzymuje, że odczucie tego typu przyjemności nie jest możliwe bez przyjęcia aktywnej roli umysłu dokonującego ekstrapolacji naszych stanów mentalnych na inne jednostki. W *Traktacie...* zaś rola ludzkiego umysłu sprowadzona została do pasywnego nabywania wiedzy.

1.2. Krytyka Kanta

Green powszechnie uważany jest za popularyzatora filozofii niemieckich idealistów w Anglii. Utało się także przekonanie, że był jedynym z brytyjskich idealistów, który w równej mierze co Heglem inspirował się Kantem²⁰. Prawdopodobnie

¹⁸ „Jeśli te twierdzenia są prawdziwe (...) jak to możliwe, że *wierzymy* w »ciągłe istnienie obiektów nawet, gdy nie są obecne dla zmysłów« (...)?» (Ibidem, s. 254).

¹⁹ W.H. Walsh, op.cit., s. 30. Problem świadomości zmiany i greenowskie starania jego rozwiązania określa Knox mianem Mitu Greena, mitu, który uderza nie tyle w empiryzm, ile w możliwość wiedzy w ogóle. Zdaniem tego autora Green słusznie twierdzi, że doświadczenie zmiany nie może być skutkiem jedynie samych ciągów zdarzeń. Knox uważa jednak, że Green w nieuprawniony sposób zrównuje to z twierdzeniem, że „istnieje absolutna różnica między zmianą i inteligentną świadomością lub wiedzą o zmianie, która uniemożliwia nam śledzenie jakiegokolwiek rozwoju jednego w drugie” (H.V. Knox, *Has Green Answered Locke?*, „Mind”, t. 23 (1914), s. 340–341).

²⁰ H.D. Lewis zauważa, że choć u Greena widoczne są zarówno inspiracje kantowskie, jak i heglowskie, to przyjmuje on w swoich pismach terminologię zdecydowanie kantowską (H.D.

jest to jeden z głównych powodów, dla których jego następców nazywa się idealistami, neoidealistami, rzadko zaś neoheglistami²¹. Dla późniejszych filozofów angielskich zaliczanych do tej szkoły główną inspiracją był wszakże Hegel. W poniższym podrozdziale nie będę zajmował się różnicami między greenowską i kantowską etyką. Sam Green zresztą nigdzie nie przedstawia *explicite* wyłożonej krytyki treści etycznych prac Kanta – rozbieżności wynikają dopiero z analizy pism obydwu filozofów. Dokonuje natomiast krytyki kantowskiej metafizyki, głównie w *Prolegomena to Ethics*, dlatego ona też będzie przedmiotem mojego zainteresowania na kolejnych stronach.

O Greenie można powiedzieć, że punkt wyjścia jego myśli ma ściśle kantowski charakter, filozofię Hegla wykorzystuje zaś w celu naprawienia „błędów”, których występowanie w kantyzmie zauważył²². Jak sam pisze, Kant pozostawił swój system niedokończonym i nie do końca zrozumiał konsekwencje własnych twierdzeń²³. Dlatego też niezwykle istotna dla pełnego ujęcia filozofii Greena jest znajomość jego krytyki założeń epistemologicznych filozofii Kanta. Pozwala ona zrozumieć przyczyny, dla których autor *Prolegomena...* czuł się zmuszony wprowadzić do swojej filozofii koncepcję „wiecznej świadomości”²⁴. Warto zauważyć, że niektórzy

Lewis, *The British Idealists*, [w:] *Nineteenth Century Religious Thought in the West* (ed. N. Smart, J. Clayton, S.T. Katz, P. Sherry), t. 2, Cambridge University Press, Cambridge 1985, s. 281). Harris, przeciwnie do powszechnie przyjętego przyporządkowania filozofii Greena, uważa, że Kant u Greena ma wybitnie heglowski charakter, a „widzieć Kanta przez heglowskie okulary jest jednym ze sposobów na bycie heglistą” (H.S. Harris, *Hegelianism of the 'Right' and 'Left'*, „Review of Metaphysics”, t. 11 (1958), s. 606).

²¹ J. Passmore, *A Hundred Years of Philosophy*, Basic Books Inc., New York 1966, s. 56.

²² H. Haldar, *Neo-hegelianism*, Heath Cranton Ltd., London 1927, s. 18. F. Copleston, *Historia Filozofii. Od Benthama do Russella*, tłum. B. Chwedeńczuk, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1989, s. 174.

²³ T.H. Green, *Review of E. Caird: 'Philosophy of Kant'*, [w:] idem, *Works...*, t. 3, s. 130, gdzie autor pisze o Kancie i jego filozofii, że reprezentuje ona „niedokończony rozwój idealizmu, który ujawnia się w jego (Kanta – J.G.) częściowym podtrzymywaniu – po wszystkim, co przypisał działaniu myśli w procesie konstytucji doświadczenia – tej antytezy między światem doświadczenia i światem idei, którą odziedziczył po Leibnizu” (ibidem, s. 137).

²⁴ Niektórzy zaznaczają, że przejście od Kanta do Hegla jest w tym miejscu nie do końca uzasadnione, na pewno zaś nie można powiedzieć, że heglizm jest jedyną odpowiedzią na braki, jakie Green w filozofii Kanta znajduje (por. A. Quinton, *T.H. Green's 'Metaphysics of Knowledge'*, [w:] *Anglo-American Idealism, 1865–1927* (ed. W. J. Mander), Greenwood Press, London 2000, s. 28). A. Seth z kolei uważa, że metoda transcendentálna Kanta miała zastosowanie jedynie do teorii wiedzy, nie zaś ontologii – „transcendentálna teoria wiedzy, ponieważ jest dociekaniem abstrakcyjnym, z konieczności mówi o pojedynczej jaźni lub podmiocie logicznym. Lecz ta pojedynczość jest pojedynczością, która przynależy bardzo abstrakcyjnemu po-

uważają Fichtego bardziej niż Kanta za główne źródło inspiracji Greena²⁵, zarówno na polu epistemologii, jak i etyki. Jednak sam fakt, że ten brytyjski idealista, mimo że wiedzę o filozofii Fichtego niewątpliwie posiadał, nie podjął z nim żadnej polemiki, nie wspierał się jego autorytetem, ani też nie relacjonował żadnej z jego koncepcji teoretycznych, zdaje się wskazywać, że nawet jeśli uznamy istnienie takich korelacji za niepodważalne, musiały być niezamierzone, a może nawet niedostrzeżone przez samego Greena.

Główna część krytyki kantowskiej epistemologii, jak już zostało powiedziane wcześniej, dokonuje się na kartach *Prolegomena to Ethics*. Tu właśnie stwierdza Green, że nie do utrzymania jest teza o istnieniu „rzeczy samych w sobie”. Stanowią one pewien wybieg mający na celu utrzymanie twierdzenia o istnieniu rzeczywistości obiektywnej, jednak, zdaniem Greena, jest to operacja zupełnie nieuzasadniona. O rozróżnieniu dokonany w *Krytyce czystego rozumu* na świat fenomenów i „rzeczy samych w sobie” pisze, że „łatwiej wskazać zażenowanie i niekonsekwencje, do których go (Kanta – J.G.) prowadzi, niż się go pozbyć”²⁶. Konsekwentnie rozwinięte stawia ono świat fenomenów i noumenów na równi. Jak twierdzi Green, można nałożyć na siebie dwa podziały w ramach epistemologii kantowskiej, tzn. podział na materię i formę natury z podziałem na *natura formaliter spectata* jako „relacjami, przez którymi fenomeny połączone są w świat doświadczenia”²⁷ i *natura materialiter spectata* jako „zwykłymi fenomenami lub wrażeniami nie zdeterminowanymi przez

jęciu i nie rozstrzyga niczego w kwestii pojedynczości lub pluralizmu istniejących inteligencji” (W.H. Fairbrother, *Green and His Critics*, „Aristotelian Society Proceedings”, t. 3 (1895–1896), s. 103). Dimova-Cookson zaś pisze, że koncepcja „wiecznej świadomości” nie była niezbędna dla osiągnięcia celów wyznaczonych jej przez Greena na płaszczyźnie rozważań etycznych (M. Dimova-Cookson, *T.H. Green’s Moral and Political Philosophy. A Phenomenological Perspective*, Palgrave 2005, s. 65–66).

²⁵ Por. M. Mandelbaum, *History, Man and Reason. A Study in Nineteenth-Century Thought*, The John Hopkins University Press, Baltimore 1977, s. 219; E.B. McGilvary, *The Eternal Consciousness*, „Mind”, t.10 ns (1901), s. 479; J. Dewey, *Self-Realization as the Moral Ideal*, [w:] idem, *The Early Works, 1882–1898, vol. IV:1893–1894*, Carbonadale & Edwardsville, Illinois 1971, s. 53. Nettleship, za nim zaś też Quinton, uważają, że szczególnie skłania do tego idea wszystko kreującego umysłu (R.L. Nettleship, *Memoir*, [w:] T.H. Green, *Works of Thomas Hill Green*, t. 3, s. XXV–XXVI; A. Quinton, op.cit., s. 28). Joseph Merz, przeciwnie, twierdzi, że myśl Fichtego była przez Greena niedoceniana (J.T. Merz, *A History of European Thought in Nineteenth Century*, t. 4, Dover Publications Inc., New York 1965, s. 216).

²⁶ T.H. Green, *Prolegomena to Ethics. With Appendices*, Thoemmes Press, Bristol 1997, s. 33 (§ 31).

²⁷ Ibidem, s. 40 (§ 38).

relacje”²⁸. Jeśli pierwsze stanowić będą efekt rozumienia i postrzegania podmiotu, drugie zaś, niedostępnych nam poznawczo, „rzeczy samych w sobie”, to ostatecznie mamy do czynienia z dwoma światami. Jednym z nich będzie świat fenomenów, które można określić jako „efekty” „rzeczy samych w sobie”, a które posiadają naturę odmienną niż te ze świata drugiego, czyli fenomeny „skorelowane w kosmosie naszego doświadczenia”²⁹. Rozróżnienie to „stawia (...) te dwie natury w sytuacji wzajemnej separacji, gdyż jakakolwiek korespondencja między nimi, jakakolwiek zależność jednej od drugiej jest niemożliwa”³⁰. Green zakłada zatem, że jako „efekty” „rzeczy samych w sobie”, fenomeny muszą mieć charakter zupełnie nam niedostępny. To, co jest nam dane, to ich obraz wytworzony przez świadomość, która porządkuje je w system skorelowanych wzajemnie elementów. Zdaniem autora *Prolegomena* musimy pamiętać, że tym, czego doświadczamy w akcie poznawczym nie jest „»materialiter spectata« jako przejaw rzeczy samej w sobie”³¹, lecz „jej natura jako uwarunkowana przez konkretny sposób [istnienia] materii i ruchu”³².

Zatem świat, którego doświadczamy, świat wrażeń zmysłowych, musi być całkowicie konstytuowany przez świadomość go postrzegającą, greenowską „odróżniającą się” świadomość. Nie jest i nie może być to świat, w którym w jakikolwiek sposób moglibyśmy mieć kontakt z niepoznawalnymi dla nas „rzeczami samymi w sobie”.

Jeśli fenomeny, jako »materialiter spectata«, mają tak odmienną naturę, w konsekwencji wynika nie, że cała nasza wiedza jest złudzeniem, gdyż to zakłada możliwość korekty przez prawdziwą wiedzę, ale że nie ma podstawy dla przekonania o istnieniu jakiegokolwiek jedności i totalności w rzeczach, od których poszukiwanie wiedzy się zaczyna. Kosmos doświadczenia i porządek rzeczy samych w sobie będą dwoma nie skorelowanymi światami, z których jednak każdy powoduje te same wrażenia³³.

²⁸ Ibidem, s. 41 (§ 38).

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ibidem. Jest to problem, który w literaturze przedmiotu przybiera postać pytania o ostateczne ugruntowanie „przedmiotu transcendentального” stanowiącego w tym kontekście odpowiednik *natura materialiter spectata*. Zapewne zgodziłby się w tym przedmiocie z Greenem Jarosław Rolewski kładący nacisk na fakt, że o ile Kantowi udało się zerwanie ze „starą” metafizyką, to właśnie koncepcja „przedmiotu transcendentального” pchnęła go w kierunku metafizyki „nowej” (J. Rolewski, *Nowa metafizyka Kanta*, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 2002).

³¹ T.H. Green, *Prolegomena...*, s. 41 (§ 39).

³² Ibidem.

³³ Ibidem, s. 42 (§ 39).

Greenowi chodzi o to, że w obu tych światach: zarówno fenomenów, jak i no-umenów, rzeczy są ze sobą wzajemnie skorelowane w jeden system. W świecie fenomenów, czyli znanego nam doświadczenia, tej korelacji dokonuje odpowiednik kantowskiej „transcendentalnej jedności apercepcji”. Na poziomie *natura materia-liter spectata* zaś:

to samo zjawisko, jako efekt rzeczy samej w sobie, będzie należało do innego świata, będzie przedmiotem zupełnie innego porządku determinacji, które mogą mieć (...) jakąś własną zasadę jedności, lecz którego zasada, z racji tego, iż jest to świat rzeczy samych w sobie, musi być postrzegana jako czysta negacja tej, która determinuje świat doświadczenia³⁴.

Jeśli bowiem człowiek konstruuje świat doświadczenia w sposób niezależny od świata „rzeczy samych w sobie”, to trzeba uznać, że (a) nie istnieje żadna relacja konsekwentnej determinacji między obydwojema tymi światami, a więc (b) tak naprawdę nic nie przemawia za koniecznością przyjęcia istnienia świata „rzeczy samych w sobie”. Tak na dobrą sprawę, pisze Green, „uznaliśmy jedność świata naszego doświadczenia tylko [po to], by przekształcić ten świat w jeszcze większy chaos”³⁵. Sprzecznym wewnątrznie jest twierdzenie, że wrażenia zmysłowe stanowią efekt „rzeczy samych w sobie”, których nie możemy w żaden sposób poznać. Nie pozostaje zatem nic innego, jak zrezygnować z koncepcji „rzeczy samych w sobie”.

Skoro jednak odrzucamy ich determinację jako „tworzyw” dostarczających materiału dla kategoryzującej działalności podmiotu poznającego, to czy nie skazujemy się tym samym na zarzut solipsyzmu? Jasne jest, że „Ja” potrzebuje jakiegoś materiału dla swojej działalności polegającej na jednoczeniu wrażeń w pewien system relacji. Pytanie „skąd te wrażenia się biorą?” nie znajduje w pismach Greena zadowalającej odpowiedzi. Jeśli mamy nie popaść w solipsyzm, muszą one mieć jakąś podstawę, która równocześnie stanowiłaby fundament doświadczenia świata obiektywnego. Niedopuszczalne jest przyjęcie twierdzenia, iż materiał ten świadomość wytwarza sama, „gdyż nie możemy zredukować świata doświadczenia do sieci relacji, w której nic nie pozostaje w relacji – jak bez wątpienia byłoby, gdyby wymazane zostało z niego wszystko, czego nie możemy odnieść do łączącej świadomości”³⁶.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ibidem, s. 45 (§ 42).

Powyższy zarzut stanowi bez wątpienia najpoważniejszy z wysuwanych przez Greena odnośnie do teorii epistemologicznych Kanta, choć nie jedyny. John C. McKirachan wymienia jeszcze trzy inne zasadnicze różnice dzielące tych dwu filozofów, a stanowiące bezpośrednią konsekwencję odrzucenia koncepcji „rzeczy samych w sobie”: (1) Kant uznaje niemożność konkretyzacji warunków istnienia „transcendentalnej jedności apercycji” – nie uważa, by dało się na gruncie analizy teoretycznej uzasadnić twierdzenie o tym, że „jaźń jest jednoczącą postacią”³⁷ – taka możliwość zdaje się zachodzić jedynie na bazie działań moralnych. Green, przeciwnie, utrzymuje, że z istnienia wiedzy o rzeczywistości wynika konieczność istnienia jednoczącej jaźni³⁸. (2) Dla Kanta „procesy mentalne, tak dalece, jak są wytwórcze w odniesieniu do doświadczenia, muszą wypaść poza pole świadomości i jako czynności dynamicznie twórcze nie mogą mieć natury idei lub ich treści”³⁹; Green nie uznaje istnienia czegokolwiek poza tym „polem świadomości”, gdyż to ona warunkuje istnienie wszystkiego, czego doświadcza. (3) Na pewno Kant i Green różnią się konsekwencjami natury metafizycznej, wynikającymi z rozbieżności w poprzednich dwu punktach – Green nie mogąc znaleźć podstaw obiektywnego istnienia rzeczywistości, dochodzi do pojęcia „wiecznej świadomości”, która warunkuje „nieodmienność relacji” i dostarcza materiału dla jednoczącej rzeczywistość świadomości.

Choć, jak widać, greenowska krytyka założeń epistemologicznych Kanta nie jest bardzo rozbudowana, sam jej twórca uważał ją za miażdżącą. Z zarzutu dotyczącego niemożliwości utrzymania twierdzenia o równoczesnym istnieniu „prawdziwego” świata noumenów i świata fenomenów Green wyciąga wniosek o konieczności „heglowskiej” modyfikacji filozofii Kanta. Oczywiście jest dla niego, że musi ona przybrać formę filozofii monistycznej, w której siłą twórczą i ostatecznym gwarantem istnienia rzeczywistości jest świadomość. Tu właśnie kryje się źródło greenowskiej koncepcji „wiecznej świadomości” jako rezerwuaru dla materiału, który podmiot poznający będzie porządkował za pomocą siatki relacyjno-kategorialnej.

1.3. Założenia epistemologiczne

Punkt wyjścia greenowskiej epistemologii jest, mimo krytyki przedstawionej w poprzednim podrozdziale, ściśle kantowski. John Randall wymienia sześć głów-

³⁷ J.C. McKirachan, *The Temporal and the Eternal in the Philosophy of Thomas Hill Green*, Princeton 1941, s. 45.

³⁸ Ibidem.

³⁹ Ibidem, s. 47.

nych punktów zbieżności między obiema tymi filozofiami. Jego zdaniem Green przyjmuje za Kantem:

- 1) koncepcję noumenalnego, beczasowego ego⁴⁰,
- 2) że porządek, w jakim odbieramy rzeczywistość, ma źródło w ludzkiej świadomości, i że w doświadczeniu logicznie zawarte są kategorie,
- 3) że istnieje konieczność „transcendentalnej dedukcji kategorii jako obiektywnie niezbędnych warunków każdego doświadczenia”⁴¹,
- 4) że tak naprawdę mamy w doświadczeniu do czynienia z naszymi przedstawieniami przedmiotów jako „praw relacji pomiędzy fenomenami”,
- 5) że czas i przestrzeń stanowią niezbędny warunek przedstawień systemu fenomenów.

Główna epistemologiczna teza Greena pokrywa się z kantowskim *credo* „rozumienie czyni naturę” – nie godzi się on bowiem z uznaniem istnienia przedmiotów niezależnych od świadomości. Autor *Prolegomena...* zadaje sobie następujące pytania: „czy możliwym jest, by funkcje naszej duszy lub świadomości warunkowane były przemianami zachodzącymi w świecie, który postrzegamy jako wobec nas zewnętrzny?”, „czy materia i ruch mogą istnieć niezależnie od świadomości i mieć na nią wpływ?”.

Zacznijmy od pytania o możliwość istnienia pojęć materii i ruchu. Green twierdzi, że „gdyby można było stwierdzić, że materia i ruch istnieją *w sobie*, w dalszym ciągu nie dzięki *takiej* materii i ruchowi, lecz dzięki materii i ruchowi, które my znamy, funkcje duszy (...) mogą być dla nas wytłumaczone”⁴². Jest to bezpośrednia konsekwencja przyjęcia twierdzenia o teoretycznej niemożliwości utrzymania twierdzenia o istnieniu świata numenalnego. Nawet gdyby takowy istniał, byłby dla nas światem całkowicie poznawczo niedostępnym. Dlatego też materia i ruch są dla nas jedynie „relacjami pomiędzy obiektami świadomości, które nazywamy doświadczeniem”⁴³. Gdybyśmy wzięli pojęcie materii lub ruchu, a następnie wyab-

⁴⁰ W świetle tego, co zostało powiedziane do tej pory, wielce dyskusyjne jest przypisanie Greenowi właśnie takiego stanowiska. Skoro bowiem podstawę greenowskiej krytyki Kanta stanowi odrzucenie koncepcji „rzeczy samych w sobie”, to jakkolwiek pojmować rolę i miejsce „Ja” w całokształcie myśli autora *Prolegomena...*, z pewnością nie można określić go mianem noumenalnego. Interesujące jest z kolei pytanie, czy takiego właśnie noumenalnego charakteru nie można by przypisać „wiecznej świadomości” (patrz: rozdział drugi).

⁴¹ 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”, t. 27 (1966), s. 232.

⁴² T.H. Green, *Prolegomena...*, s. 13 (§ 9).

⁴³ Ibidem.

strahowali z niego wszystkie relacje pomiędzy faktami i obiektami, nie pozostałoby nic. W punkcie, w którym przez odjęcie relacji i właściwości niemożliwa jest definicja danego obiektu, przestaje istnieć sam obiekt⁴⁴. Jak pisze Hiralal Haldar:

jeśli odbierzemy realności wszystkie jakości ukonstytuowane przez relacje, nie zostaje nic. Powiedzieć, że relacje są wytworem umysłu i przeciwstawić wytwory umysłu czemuś prawdziwemu to jakby utrzymywać, że nic nie jest prawdziwe. Relacje są nieodłączne rzeczem i są znane dzięki nim. Są więc tak prawdziwe, jak rzeczy, których są esencją⁴⁵.

Wszystko, co nas otacza i czego doświadczamy, składa się z relacji⁴⁶. Nie chodzi tu jedynie o świat, który konstruujemy przy użyciu pojęć intelektu, ale także o same te pojęcia. Za przykład takiego uwarunkowania bierze Green pojęcie ‘substancji’. Rozumiemy przez nie „to, co jest trwale przez cały czas [trwania] określonych zjawisk”⁴⁷. Trwałość ta zaś jest wzajemną relacją między zjawiskami polegającą na ich następstwie – zmienność zakłada bowiem istnienie substancji, jako czegoś warunkującego przemiany, co jednak samo pozostaje niezmienne. Bez zmian nie byłoby pojęcia trwałości. „Substancja jest implikacją zmian. Bez zmian nie byłoby substancji, nie bardziej niż bez efektu przyczyny”⁴⁸. Istnienie pojęcia ‘substancji’ możliwe jest jedynie dzięki świadomości, która za pomocą relacji łączy fenomeny.

Wielu autorów zauważa w tym miejscu, że nie jest jasne na gruncie filozofii Greena, co ostatecznie stanowi „materiał” dla relacji⁴⁹. Co właściwie bowiem one ze sobą łączą? Nawet sam Green zauważa tę nieścisłość i stara się ją nieco rozjaśnić. Zanim intelekt zacznie formować rzeczywistość, musi istnieć coś poprzedzającego jego pracę, żeby ta w ogóle była możliwa. Píše więc, że:

⁴⁴ H.G. Townsend, *The Principle of Individuality in the Philosophy of Thomas Hill Green*, Press of the New Era Printing Company, Lancaster 1914, s. 22.

⁴⁵ H. Haldar, *Neo-hegelianism...*, 20.

⁴⁶ Niektórzy zauważają, że Green zmuszony był przyjąć definicję Locke’a głoszącą, że relacje „nie zawierają się w prawdziwym istnieniu rzeczy, lecz są czymś ubocznym”, w której można doszukać się wpływu Arystotelesa i Ockhama (A. Quinton, op.cit., s. 23). Laurie z kolei zwraca uwagę na fakt, że Green (1) pomieszał „ciąg pozostających w relacji zdarzeń” z „ciągami zdarzeń jako pozostających w relacji”, (2) użył terminu ‘relacja’ odnosząc go jedynie do pewnego systemu, nie zaś do pozostających w relacji części, które ten system tworzą (S.S. Laurie, *The Metaphysics of T.H. Green*, „Philosophical Review”, t. 6, nr 2 (1897), s. 114).

⁴⁷ T.H. Green, *Prolegomena...*, s. 55 (§ 53).

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Por. W.H. Walsh, op.cit., s. 31; J.C. Mckirachan, op.cit., s. 25; A. Quinton, op.cit., s. 26.

tym czymś jest (...) czyste i proste odczucie. Kiedy całe narastanie formy, właściwe intelektualnemu ustanawianiu relacji, zostało usunięte, zdaje się pozostawać zwykle wrażenie, bez którego intelektualna działalność nie miałaby czym się zająć i na czym operować. Ono zatem musi być w absolutnym znaczeniu materią – materią wyłączającą wszelką formę – doświadczenia⁵⁰.

Te odczucia jednak nie istnieją niezależnie od intelektu, nie można wyobrazić sobie jakiegoś „materiału”, nie ważne, czy nazwiemy go „wrażeniami” czy „odczuciami”, który samoświadomość „zastawałaby”. Nie ma niczego takiego, jak odczucie poprzedzające w tym sensie pracę intelektu – takie pojęcie stanowi czystą abstrakcję.

Jest to abstrakcja, która może być ujęta w słowach, ale do której nie można przywiązać żadnego prawdziwego znaczenia. Wrażenie bowiem może jedynie uformować przedmiot doświadczenia [dzięki] byciu określonym przez inteligentny podmiot, który odróżnia je od siebie i kontempluje je w relacji do innych wrażeń; tak więc przypuszczać [istnienie] wstępnego *datum* lub materii doświadczenia jednostki, całkowicie pozbawionego określenia intelektualnego, to przypuszczać [, że] takie doświadczenie zaczyna się tym, co nie mogłoby być w ogóle przedmiotem doświadczenia⁵¹.

Odczucie i myśl nigdy nie występują oddzielnie, a skoro są nierozłączne – żadne nie może poprzedzać drugiego, tym bardziej zaś – być jego przyczyną: „odczucie i myśl są nierozdzielne i wzajemnie zależne w świadomości, dla której istnieje świat doświadczenia, nierozdzielne i wzajemnie zależne w konstytucji faktów, które formują przedmiot tej świadomości”⁵².

Na pytanie, czy istnieje jakaś „materialna” podstawa naszych przedstawień Green zatem odpowiada, że nie ma niczego, czego istnienie nie byłoby warunkowane istnieniem, ustawiającej to w relacji do samej siebie i do innych przedstawień, świadomości. Nie stwierdza nigdzie *explicite*, co dokładnie stanowi podstawę odczucia. Ktoś mógłby powiedzieć, że taka odpowiedź zdaje się niezadowolająca i bez wątplenia miałby rację. Z tego bowiem, że nie istnieje nic takiego, jak „czyste” odczucie, nie płynie wcale odpowiedź na pytanie o podstawę odczuć w ogóle. Dla-

⁵⁰ T.H. Green, *Prolegomena...*, s. 46. (§ 43)

⁵¹ *Ibidem*, s. 47 (§ 44).

⁵² *Ibidem*, s. 51 (§50).

tego kwestia zarówno odczuć, jak i ontologicznej podstawy świata doświadczenia, w filozofii autora *Prolegomena...* wydaje się pozostawać otwarta.

Green uważa, że wszystkie obiekty możliwego doświadczenia są ze sobą połączone w jednym, wszystko obejmującym systemie relacji. Jest to, według niego, logiczna konieczność stanowiąca jedyne wytłumaczenie faktu, iż całość naszego doświadczenia nie rozpada się na nieskończoną ilość przypadkowych, z naszego punktu widzenia, elementów. Jak trafnie określa to Harvey Townsend, „nie pozostające w relacji nie istnieje z żadnym sense”⁵³. Codzienne doświadczenie uczy, że mimo faktu dokonywania przez nas interpretacji doświadczenia świata zewnętrznego, niewątpliwie funkcjonuje on według niezależnych od nas praw, które regulują każdą jego dziedzinę. Przyjmując za Kantem, że „rozumienie czyni naturę”, Green zaznacza jednocześnie, że samo rozumienie nie czyni materiału, z którego natura będzie przez świadomość (współ)tworzona. Choć więc całe doświadczenie jest jedynie doświadczeniem jednostkowej świadomości, nie powinniśmy popadać w solipsyzm. Świat niezależny od jednostki istnieje, to zaś, co przedstawia sobie ona jako doświadczenie, jest wynikiem interpretacji tego niezależnego świata. Istnieje system relacji, któremu nasze przedstawienia są podporządkowane. Dzięki temu możemy przeciwstawić prawdziwe pozornemu.

Terminy „prawdziwy” i „obiektywny” mają więc jakiegokolwiek znaczenie jedynie dla świadomości, która przedstawia sobie swoje doświadczenia jako zdeterminowane przez relacje i jednocześnie widzi jeden i nieodmienny (*unalterable*) system relacji determinujący je, z którym jej tymczasowe przedstawienia (...) mogą być zestawione⁵⁴.

Dlatego też niesłuszne są zarzuty subiektywizmu kierowane pod adresem Greena. Według niego bowiem nieodmienność relacji to tyle co obiektywność, „(...) natura znaczy dla niego świat fenomenów, co z kolei oznacza obiektywny aspekt doświadczenia”⁵⁵. Ta nieodmienność nie oznacza, jak zauważa McKirachan, że to, co prawdziwe, jest niezmiennie, lecz że „pośród swoich zmian pozostaje identyczne ze sobą”⁵⁶. Nasze przekonania co do systemu relacji, który postrzegamy, mogą być różne. Tak jak w przypadku wzgórza, które dziś wydaje się nam być w takiej od-

⁵³ H.G. Townsend, op.cit., s. 20

⁵⁴ Ibidem, s. 17

⁵⁵ Ibidem, s. 11.

⁵⁶ J.C. McKirachan, op.cit., s. 26.

ległości, jutro zaś, przy innych warunkach atmosferycznych, zdaje się odleglejsze lub bliższe. Nasze postrzeżenia w żaden sposób nie zmieniają faktu niezmienności systemu relacji, który sprawia, że jeden z naszych sądów dotyczących tego wzgórze jest złudzeniem.

Skoro zatem istnieje świat obiektywnego doświadczenia – nawet jeśli jest nim świat „nieodmiennych” relacji – to jako taki nie może on być zależny od jednostkowej ludzkiej świadomości. Gdyby tak było, to (1) w niej właśnie należałoby upatrywać źródła praw tym światem rządzących, (2) ostatecznie z konieczności trzeba by uznać możliwość istnienia tylko jednej takiej świadomości – nie do pomyslenia byłoby równoczesne funkcjonowanie wielu odmiennych systemów relacji konstruowanych przez różne świadomości. To nie wszystko – świadomość ustanawiająca taki system relacji musiałaby stanowić *intelectus intuitivus* – byt rozpatrujący rzeczywistość niedyskursywnie, abstrahujący od kategorii czasu i przestrzeni, byt, który w tym systemie relacji jest w stanie zamknąć nie tylko zdarzenia teraźniejsze, ale także wszelkie zdarzenia przeszłe i przyszłe. W końcu świat obiektywny działa według praw, które same zmianie nie podlegają. Kompetencje te zdecydowanie przekraczają ludzką, dyskursywną w swej istocie, świadomość.

Taka zasada jednocząca całość naszego doświadczenia jest dla nas bezpośrednio niepoznawalna, gdyż nasza świadomość może kojarzyć ze sobą relacje jedynie w zakresie świata fenomenów. Że taka zasada w ogóle istnieje, to „założone jest w istnieniu świata; lecz *czym* jest, wiemy jedynie przez jej działanie w nas umożliwiający nam, jakkolwiek częściowo i przerywanie, posiadanie wiedzy o świecie i inteligentnego doświadczenia”⁵⁷. Jak czytamy w *Prolegomena...*:

obiekty nie przestają być „obiektywne”, fakty nie przestają być nieodmierne, ponieważ okazuje się, że świadomość, której nie możemy zmienić ani od niej uciec, poza którą nie możemy się umiejscowić, *dla* której wiele rzeczy rzeczywiście jest zewnętrznych względem siebie, ale [w stosunku] *do* której nic nie może być zewnętrzne, stanowi medium przez które one istnieją dla nas⁵⁸.

Taka świadomość stanowi także podstawę istnienia czasu i przestrzeni. „Relacja zdarzeń do siebie jako czasowa zakłada ich równoczesną obecność wobec podmiotu, który nie jest w czasie”⁵⁹. Podobnie, zdaniem Greena, wygląda kwestia

⁵⁷ T.H. Green, *Prolegomena...*, s. 54 (§ 51).

⁵⁸ Ibidem, s. 69 (§ 64).

⁵⁹ Ibidem, s. 55 (§ 52).

przestrzeni – nie mogłoby być przestrzennego wymiaru rzeczywistości, gdyby wszystko, co przestrzenne, nie było na ten sam sposób odniesione do świadomości, która sama przestrzenna nie jest, „której zewnętrżność wobec czegokolwiek jest niemożliwa”⁶⁰.

Zdaniem Greena powyższe wnioski prowadzą do konieczności opowiedzenia się za jedną z hipotez dotyczących relacji tej „wiecznej świadomości” do świadomości pojedynczego podmiotu. Nasza świadomość może zatem: (1) oznaczać „funkcję zwierzęcego organizmu, z którego czynione jest, stopniowo i nie bez przeszkód, narzędzie wiecznej świadomości”⁶¹, (2) być „samą wieczną świadomością czyniącą zwierzęcy organizm swoim narzędziem”⁶². Ktoś mógłby odnieść wrażenie, że Green postuluje tu istnienie dwu rodzajów świadomości, gdzie ta „wieczna”, niczym Bóg chrześcijaństwa, pozostawałaby wobec poszczególnych jednostek transcendentną. Otóż nie, nie mamy do czynienia z dwoma poziomami rzeczywistości odpowiadającymi dwóm różnym rodzajom świadomości. To nieporozumienie czerpie swe źródło z faktu, że „niepodzielna rzeczywistość naszej świadomości nie może być ujęta poprzez jedną tylko koncepcję (świadomości – J.G.)”⁶³. „Nie mamy tu do czynienia z dwoma umysłami, lecz z jednym”⁶⁴, na który patrzymy z różnych perspektyw. Z jednej strony jawi się on jako „proces w czasie” – tak oglądany przybiera postać świadomości, z którą obcujemy na co dzień, biorąc ją za swą własną. W jej ramach rozwijamy naszą wiedzę o świecie, wytwarzamy „nowe rodzaje reakcji na bodźce i nowe rodzaje kojarzenia odczucia z odczuciem”⁶⁵. Z drugiej zaś strony mamy do czynienia z „systemem myśli i wiedzy, który realizuje i reprodukuje się w jednostce poprzez ten proces”⁶⁶. Nasza świadomość przedstawione jej w relacjach fakty obrazuje sobie jako świat doświadczenia, gromadzi je, tworząc stopniowo poszerzającą się wiedzę o świecie. Istnieje jednak także „wieczna swia-

⁶⁰ Ibidem. Nie można przy tym traktować tej świadomości jako substytutu pojęcia ‘substancji’ – trwałego podłoża wszelkich zmian. Świadomość jako substancja zdaniem Greena musiałaby się znajdować niejako w relacji przyczyny – skutku w odniesieniu do świata fenomenów, a zatem albo (1) powracałby zanegowany wcześniej dualizm kantowskiej epistemologii, albo (2) świadomość byłaby elementem łańcucha relacji, który nazywamy światem natury. Jako taki element nie mogłaby więc odróżniać się od świata fenomenów i, w związku z tym, jednoczyć go w całość jako świata doświadczenia.

⁶¹ Ibidem, s. 72 (§ 67).

⁶² Ibidem.

⁶³ Ibidem, s. 73 (§ 67).

⁶⁴ Ibidem, s. 74 (§ 68).

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ Ibidem.

domość”, wobec której równie obecne są wszystkie terażniejsze, przeszłe i przyszłe fakty. Stanowi ona pełnię wiedzy, zaś „wzrastająca wiedza jednostki jest postępem ku tej świadomości”⁶⁷. Istnienie takiego systemu wiedzy doskonałej, jednolitego, wszystkoobejmującego systemu relacji musi być założone, by można było w ogóle rozpatrywać egzystencję indywidualnej świadomości i jej próby cząstkowego wyobrażenia praw kierujących wszechświatem.

⁶⁷ Ibidem, s. 75 (§ 69).

ROZDZIAŁ DRUGI – METAFIZYKA I TEOLOGIA

*L'acte de chercher la Vérité accuse le pouvoir de la trouver*¹

Przez bardzo długi okres komentatorzy dorobku intelektualnego Greena nieufnie spoglądali w kierunku jego rozważań metafizycznych. Wiadomo, że okres międzywojenny, tym bardziej zaś powojenny cechował się dużym dystansem filozofów anglosaskich do „starych” metafizycznych konstrukcji rodem z początku XIX wieku. O ile na greenowską epistemologię nie zwracano należytej uwagi z racji poczytności bradleyowskich *Appearance and Reality*, w których upatrywano szczytowego osiągnięcia brytyjskiego idealizmu w tym przedmiocie, o tyle jego metafizyka padła w dużej mierze ofiarą innej nieuzasadnionej skłonności badaczy – autonomicznego rozpatrywania wszystkich części filozofii Greena. Było to posunięcie bardzo, rzecz można, wygodne i symptomatyczne dla czasów – uznanie interwencjonistycznej, socjalliberalnej filozofii politycznej przy jednoczesnym odrzuceniu „niebezpiecznego”, metafizycznego jej ufundowania. Punktu zwrotnego w tym przedmiocie upatruje się w znanej, powszechnie cenionej i niejednokrotnie już przeze mnie cytowanej książce Melvina Richtera *The Politics of Conscience...*, w której autor jednoznacznie uznaje konieczność systemowego rozpatrywania spuścizny Greena. Że nie był to ewenement, a rzeczywiście początek wypełniania pewnej próżni w literaturze przedmiotu, o tym może świadczyć niedawno opublikowane dzieło zbiorowe, którego znaczna część jest poświęcona właśnie zagadnieniu „wiecznej świadomości”².

Rozdział ten wypada zacząć zapowiedzią, że przedmiotem rozważań w nim zawartych będzie koncepcja „wiecznej świadomości” w jej ujęciu teoretycznym. Będę tu rozpatrywał stosunek między tą świadomością a świadomością indywidualów, abstrahując od jej wpływu na etyczny proces rozwoju człowieka i ludzkości, którym to problemem zajmę się w rozdziałach następnych. Na najbliższych stronach postaram się nakreślić jedynie pewne teoretyczne ramy istnienia „wiecznej świadomości”.

¹ Napis wyryty na nagrobku Józefa Marii Hoene-Wrońskiego w Neuilly.

² T.H. Green. *Ethics, Metaphysics and Political Philosophy* (red. M. Dimova-Cookson, W.J. Mander), Clarendon Press, Oxford 2006.

2.1. Konsekwencje metafizyczne: koncepcja „wiecznej świadomości”

Koncepcja „wiecznej świadomości” stanowi jedną z najbardziej niedookreślonych w filozofii Greena. Trudno znaleźć w literaturze przedmiotu jej przekonujące określenia³. Sam Green zresztą pisał o niej ogólnikowo, dając czytelnikom swych dzieł do zrozumienia, że wiedza na jej temat musi ze swej natury być bardzo ograniczona. Można o niej powiedzieć niewiele, nic zaś ze stuprocentową pewnością. Według Greena „wieczna świadomość” bez wątplenia istnieje, ale kwestia tego, jaką postacią ta egzystencja przybiera, pozostanie zawsze nierozstrzygnięta. Za najsukuczniejszą, choć może lepiej określić ją mianem „najmniej błędnej”, metodę badania „wiecznej świadomości” uznawał Green introspekcję⁴, drugą było śledzenie jej przejawów w dziejach równoznaczne z analizą kształtowania zasad moralności, idei i instytucji społeczno-politycznych⁵. Z powodu tak nieokreślonego przedmiotu badań niektórzy autorzy określają „wieczną świadomość” tak enigmatycznymi sformułowaniami, jak „wieczna energia”, „wieczna działalność”⁶, inni jako Myśl, Umysł, Intelkt⁷ lub Duch⁸. Quinton uważa, że powinno się ją nazywać „pełną świadomością”⁹. Sam Green przeważnie określa ją mianem Boga.

³ Niektóre są bardzo zagadkowe. McKirachan na przykład pisze o „wiecznej świadomości”, że „wieczne manifestuje się w czasowym procesie, poza którym nie byłaby tym, czym jest” (J.C. McKirachan, op.cit., s. 30).

⁴ R.A. Chapman, *The Basis of T.H. Green's Philosophy*, „International Review of History and Political Science”, t. 3 (1966), s. 77.

⁵ Jednak H.D. Lewis zauważa, że Green zaskakująco rzadko daje przykłady tego sposobu badania „wiecznej świadomości”, choć niewątpliwie interpretacja historii idei mogłaby dostarczyć bardzo ciekawego i doniosłego materiału dla jej określeń (H.D. Lewis, *The British Idealists...*, s. 282–284).

⁶ M. Richter, *The Politics of Conscience. T.H. Green and His Age*, Harvard University Press, Cambridge 1964, s. 177.

⁷ P. Hynlon, *Metaphysics of T.H. Green*, „History of Philosophy Quarterly”, t. 2, nr 1 (1985), s. 103.

⁸ H. Sidgwick, *The Philosophy of T.H. Green*, „Mind”, t. 10 (1901), s. 22. Henry Sidgwick zarzuca Greenowi pomieszanie idealizmu ze „spirytualizmem”. Jego zdaniem u Greena „Duch” (tworząc naturę) sam musi mieć charakter nienaturalny, „to znaczy, że konstytuuje naturę poprzez system relacji powstający z jego działania jako bytu myślącego”. Ale z tego samego powodu te relacje „nie są jego relacjami, nie są relacjami, przez które sam jest determinowany” (ibidem, s. 23).

⁹ A. Quinton, op.cit., s. 22. To określenie wydaje mi się zresztą najbardziej odpowiednie – termin „wieczna świadomość” kładzie nacisk jedynie na epistemologiczne i ontologiczne funkcje tego tworu, pomija zaś całkowicie etyczne odniesienia do relacji łączących „wieczną świadomość” z pojedynczymi ludźmi.

W poprzednich podrozdziałach wyłoniła się potrzeba „ratowania” świata obiektywnego przed zagrożeniem, opartego na fenomenalizmie, solipsyzmu – zagrożeniem stanowiącym bezpośrednią konsekwencję odrzucenia koncepcji „rzeczy samych w sobie”. Przed nim właśnie, w zamierzeniach autora *Prolegomena...*, bronić miała koncepcja „wiecznej świadomości”. Wyznacza ona, jak zostało już powiedziane, ostateczne ramy ludzkiego poznania. Wszystko, co istniało, istnieje, może i będzie istnieć, jest dla „wiecznej świadomości” równie obecne. Bytuje ona poza czasem, gdyż sama warunkuje istnienie czasu. Stanowi pełnię relacji, czyli pełnię rzeczywistości i jako taka jest „tym, co prawdziwe”, stanowiąc tym samym warunek konieczny jakiegokolwiek wiedzy¹⁰. Dzięki temu, że w niej, w bliżej nieokreślony sposób, uczestniczymy m.in.: (1) możemy odróżnić się od tego, czego doświadczamy; nasza świadomość, podobnie jak jej „wieczny” odpowiednik, jest świadomością „samo-odróżniającą się”, (2) możliwa jest wiedza o naturze, gdyż w pewnym stopniu jesteśmy jej twórcami (jako partycypanci w „wiecznej świadomości”)¹¹, (3) dysponujemy ideami, których nie czerpiemy z empirii – ideą czasu, przestrzeni, substancji, przyczyny i skutku, ideami, które umożliwiają wiedzę o świecie obiektywnego doświadczenia¹².

Jak już zauważyłem wcześniej, nasza świadomość może stać w dwojakiej relacji do swego „wiecznego” odpowiednika: może być jego „narzędziem”, którego tamten używa dla uzyskania samowiedzy lub bliżej nieokreślonym „partycypantem” w nim. Green używa obu tych określeń zamiennie¹³. McKirachan pisze, że

¹⁰ Artur Rogers twierdzi, że choć w filozofii Greena mamy do czynienia z dwiema możliwościami rozumienia terminu „jedność świadomości”, tzn. jako „psychologicznej jedności strumienia świadomego doświadczenia” i jako „natychmiastowych wewnętrznych faktów życia, które wracają do mnie w odczuciu lub bezpośredniej świadomości – w tym znaczeniu moje prywatne świadome życie posiada jedność szczególnego lub psychologicznego rodzaju, która nie zawiera w sobie innych rzeczy i jaźni leżących poza jej obszarem”. To właśnie to drugie znaczenie prowadzi go do koncepcji „wiecznej świadomości” jako jedności wiedzy (A.K. Rogers, *English and American Philosophy Since 1800. A Critical Survey*, The MacMillan Company, New York 1928, s. 226–227). Podobnie uważa Cunningham, według którego w pierwszej z tych dwóch interpretacji ludzkiej świadomości można przypisać jej atrybut czasowości, podczas gdy w drugiej, jako podstawie wiedzy, już nie. Dlatego też właśnie druga interpretacja stanowi łącznik między koncepcją świadomości ludzkiej i boskiej (G.W. Cunningham, *The Idealistic Argument in Recent British and American Philosophy*, Books For Libraries Press, Inc., New York 1967, s. 58–60).

¹¹ Por. B. Bosanquet, *Recent Criticism of Green's Ethics*, „Aristotelian Society Proceedings”, t. 1 (1900–1901), s. 31–32.

¹² E.B. McGilvary, op.cit., s. 491.

¹³ Howard Knox uważa, że takie rozwiązanie prowadzi do powtórzenia błędu, który Green wytykał empirystom. Jak pisze, „trudno rozważać to w kategoriach jakiegokolwiek poprawienia najradzykalniejszej z postaci empiryzmu. Rozważmy: podczas gdy z jednej strony myśl jest

ta „uniwersalna samoświadomość, ostateczna zasada obiektywności, obiektywna realność, ma »reprodukować się« w każdym zwierzęcym organizmie charakteryzującym się samoświadomością. Każde skończone centrum samoświadomości stanowi tym samym częściową reprodukcję wiecznej zasady”¹⁴. Jednostka w jakiś niewytłumaczony do końca sposób „partycypuje” w „wiecznej świadomości”, ciężko jednak nawet znaleźć w historii filozofii analogiczną relację, która mogłaby przybliżyć naturę tej „partycypacji”. Geoffrey Thomas rozpatruje w tym kontekście dzieła Berkeley’a, Hegla i Platona¹⁵, stwierdzając, że wszelkie przeniesienie właściwości Boga, Ducha lub Idei na „wieczną świadomość” rozbija się o zasadnicze rozbieżno-

aktywna, »konstytutywna« i autokratyczna, z drugiej jest pasywnie receptywna względem cudownego objawienia. Jesteśmy pozbawieni jakiegokolwiek wiedzy co do możliwości odróżnienia obiektywnej »komunikacji« od subiektywnej mrzonki naszej czysto pasywnej świadomości” (H.V. Knox, *Green’s Refutation of Empiricism*, „Mind”, t. 9 ns (1900), s. 65). Geoffrey Thomas z kolei pisze, że nasz stosunek do „wiecznej świadomości” przypomina relację części do całości, gdzie „wieczna świadomość” stanowi pełne rozwinięcie świadomości jednostkowej i poprzez każdą samoświadomą istotę stara się samowiedzę tej pełni osiągnąć. Tylko dzięki temu obie te świadomości charakteryzuje ta sama samoświadomość, „tak samo, jak samoświadomość jest założona w istnieniu ludzkiej wiedzy, jest też założona w aktywności wiecznej świadomości przy tworzeniu i utrzymywaniu królestwa możliwej wiedzy” (G. Thomas, *The Moral Philosophy of T.H. Green*, Clarendon Press, Oxford 1987, s. 144–145).

¹⁴ J.C. McKirachan, op.cit., s. 26. Sidgwick pisze, że problem wyboru między „reprodukować” i „realizować” nie został przez Greena dostrzeżony. Jeśli bowiem opowiemy się za „realizacją”, „wieczna świadomość”, jej „pełna wiedza i Natura, jeden wszystko-obejmujący system relacji, zdaje się popadać w bycie egzystencją potencjalną, podczas gdy rzeczywistość zostaje zastrzeżona dla skończonych duchów i ich częściowych (...) doświadczeń” (H. Sidgwick, *The Philosophy of T.H. Green...*, s. 23).

¹⁵ G. Thomas, op.cit., s. 143–145. Ciekawą analizę zagadnienia przedstawia Leslie Armour (L. Armour, *Green’s Idealism and the Metaphysics of Ethics*, [w:] *T.H. Green. Ethics, Metaphysics and Political Philosophy* (red. M. Dimova-Cookson, W.J. Mander), Clarendon Press, Oxford 2006, s. 160–186). Przedstawia on cztery możliwe warianty tego monizmu w nadziei, że monizm greenowski uda się któremuś przyporządkować. Mamy więc, zdaniem autora, do czynienia z „Absolutyzmem najwyższym” (F.H. Bradley), „infinitystycznym poglądem Cantora”, „Absolutem jako systemem wiedzy” (J. Royce, B. Bosanquet) i „systemem idei jako najwyższą rzeczywistością” (Platon) (ibidem, s. 177–180), a także czterema odmianami pluralistycznego personalizmu niekiedy zbieżnymi z idealistycznym monizmem: teorią wiecznej świadomości, która „ma swój udział w doświadczeniach każdego”, teorią *primus inter pares*, teorią Absolutu jako wspólnoty i radykalnym pluralizmem (ibidem, s. 180–182). Zdaniem Armoura greenowska koncepcja „wiecznej świadomości” najbardziej przypomina absolutyzm Geорга Cantora, zgodnie z którym „to, co prawdziwe z konieczności jest nieskończone i wykracza poza jednostkowe możliwości rozumienia, zaś najbliższy z tym kontakt możemy mieć w logice i matematyce. Wieczna świadomość, w takim ujęciu, by istnieć, musi się przejawiać, przejawia się zaś poprzez jednostki” (ibidem, s. 178–188).

ści w funkcjach, jakie ta ostatnia w filozofii Greena wypełnia. Właśnie ze względu na nie należy określić filozofię tę mianem monistycznej. Ludzka świadomość, świat wobec niej zewnętrzny i wszystko, czego może ona w życiu doświadczyć, mają tę samą naturę. Wszystkie stanowią części „układanki”, którą Green nazywa „wieczną świadomością”. Wiedza o świecie możliwa jest dlatego, że jednostka stanowi z nim jedną całość, właśnie poprzez tę bliżej nieokreśloną „partycypację”, współkonstruując „nieodmienny” system relacji stanowiący jego podstawę.

Jak widać zatem, relacja świadomości jednostkowej do jej wiecznego odpowiednika zdaje się niemożliwa do sprecyzowania. „Partycypujemy w niej” – to jedynie stwierdza Green. Tak naprawdę jednak nasza samoświadomość jest, w pewnym sensie, tożsama z jej wiecznym odpowiednikiem. Wszelka świadomość ma „boską” naturę, jednak nasze postrzeganie rzeczywistości jako zewnętrznej wobec nas nie jest wynikiem tego, że nasza świadomość stanowi jakąś „niższą” formę „wiecznej świadomości”, lecz tego, że ta ostatnia zmuszona jest funkcjonować w ramach lub z pomocą ludzkiej cielesności. Szczególnie problematyczne kwestie wynikają z tego na płaszczyźnie ustanawiania relacyjnych podstaw rzeczywistości. Wiemy, że to „wieczna świadomość” stanowi fundament tego systemu „nieodmiennych” relacji, który dla nas jest światem możliwego doświadczenia. Jednakże jak wówczas interpretować *dictum*: „rozumienie czyni naturę”? Na czym właściwie polega twórcza rola naszej świadomości? Nie ustanawiamy relacji, tak jak nie ustanawiamy świata obiektywnego doświadczenia, którego istnienie jest niezależne od naszej woli. Wszystko to czyni właśnie „wieczna świadomość”. Nie „czynimy” zatem natury, lecz ją co najwyżej odkrywamy. Z drugiej jednak strony nasza świadomość jest częścią tej wiecznej, więc w pewnym stopniu w tym procesie konstytucji musi uczestniczyć. Jeśli tak, to czy jedynie cielesna część naszej natury nie pozwala nam na pełne odkrycie tego, co tworzymy? Jak wówczas rozumieć stwierdzenie, że stanowimy „narzędzie wiecznej świadomości”? Green bezpośrednio, jednoznacznej odpowiedzi na te pytania nie udziela.

Niektórzy autorzy próbują wywnioskować jakieś konkretne, pozytywne atrybuty „wiecznej świadomości” z faktu samego określenia jej właśnie jako wiecznej. Evander McGilvary pisze, że „wieczność” może tu oznaczać: (1) „wszechświat jako organiczną całość przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, połączone uniwersalnym prawem”, który „rzeczywiście jest całością, której części pozostają w czasie, ale która sama jako całość nie jest czasowa”¹⁶, (2) że wszystkie części tego wszechświata,

¹⁶ E.B. McGilvary, op.cit., s. 495.

choć przemijające, istnieją w skutkach, które wywołały – dzięki temu pozostawałyby jednocześnie czasowe i wieczne, (3) że w swej wiedzy o jakimś dokonanym już wydarzeniu, „świadomość jest mu terażniejsza, nie w czasie (...), ale epistemologicznie”, a zatem „poznanie jest funkcjonalną transcendencją czasu, a z powodu transcendencji czasu jest wieczna”¹⁷. McGilvary uważa także, że wszystkie te definicje wieczności współgrają ze sobą w filozofii autora *Prolegomena*...¹⁸.

Craig Smith w oparciu o niepublikowane manuskrypty Greena twierdzi, że niejednokrotnie ten brytyjski idealista na określenie „wiecznej świadomości” używał terminu ‘*Great energeia*’¹⁹, przez ostatnie słowo rozumiejąc „działanie”, „realizację”. Zdaniem Smitha takie użycie dowodzi, że świat w filozofii Greena nie ma wyrazu panteistycznego. Jako wiecznie działająca, „wieczna świadomość” jest ciągle potencjalną, co stanowi gwarancję jej transcendencji wobec niedoskonałej rzeczywistości²⁰.

Jednak określenia, jakich Green używa odnośnie do swojej koncepcji Absolutu stanowią nie tylko pomoc, ale też przeszkodę dla zrozumienia relacji łączących „wieczną świadomość” z pojedynczymi ludźmi. William J. Mander²¹ rozpoznaje tu kilka problemów. Pierwszy z nich dotyczy samego atrybutu wieczności. Jest on kłopotliwy z przynajmniej dwóch powodów. Po pierwsze, wieczność doświadczenia jest trudna, jeśli nie niemożliwa, do uchwycenia przez człowieka, który ze swej natury jest istotą czasową, po drugie zaś, włączenie takiej „wiecznej świadomości” w świat ludzkiego, czasowego doświadczenia wydaje się rodzić mnóstwo wątpliwości: (1) „skoro rzeczywistość jest bezczasowa, jak może się wyrażać w czasie?”²², (2) jak pogodzić pełnię, kompletność ostatecznej rzeczywistości, determinowaną przez „wieczną świadomość” z naturą czasu, którego cechą jest niekompletność, w końcu

¹⁷ Ibidem, s. 496.

¹⁸ Knox uważa z kolei, że Green używa terminów ‘bezczasowość’ i ‘wieczność’ na skutek niezrozumienia faktu niepodzielności sądu i ciągłości świadomości (H.V. Knox, op.cit., s. 72–74). W konsekwencji, „podczas gdy utrzymuje, że myśl i jej przedmiot są »identyczne«, (...) w tym samym czasie postrzegając myśl jako istotowo »bezczasową«, zmuszony jest logicznie do jednoczesnej konkluzji, że »myśl« nie podlega rozwojowi i że o jakimkolwiek przedmiocie myślimy, on także musi być bezczasowy” (idem, *Has Green...*, s. 341).

¹⁹ C.A. Smith, *The Individual and Society in Green's Theory of Virtue*, „History of Political Thought”, t. 2, nr 1 (1981), s. 91.

²⁰ Ibidem.

²¹ W.J. Mander, *In Defence of the Eternal Consciousness*, [w:] T.H. Green. *Ethics, Metaphysics...*, s. 187–206.

²² Ibidem, s. 192.

„być czasowym to być niedokończonym”²³, (3) „czy pełnia, doskonałość Absolutu nie wyklucza jednostkowej wolności?”. Nie wszystkie te pytania pozostają, zdaniem Mander, bez odpowiedzi. I tak np. co do (3), Green wprowadza koncepcję „prawdziwej wolności”, która godzi wolność indywiduum z procesem doskonalenia „wiecznej świadomości”. Jeśli chodzi o (1), to nie jest niemożliwe wyobrażenie sobie bezczasowej „wiecznej świadomości” jako wyrażającej się w czasie. Za przykład bierze Mander „całość historii ludzkości”²⁴, która, sama będąc bezczasową, realizuje się jedynie w czasie. Najwięcej problemów przysparza (2), a ściślej – relacja „wiecznej świadomości” do człowieka. Green używa tu wykluczających się wzajemnie terminów: reprodukcja, partycypacja i realizacja. Jak zauważa Mander, jeśli przez „realizację” rozumieć będziemy pewien proces, przez „reprodukcję”/”partycypację” zaś pewną jego aktualizację, to musimy uznać jednoczesne użycie tych dwu określeń za niosące wewnętrzną sprzeczność. Poza tym, podczas gdy „partycypacja” świadczy o „numerycznej identyczności”²⁵ natury człowieka i „wiecznej świadomości”, „reprodukcja” zdaje się sugerować istnienie pewnej jakościowej różnicy między nimi.

Warto tu także przypomnieć o zarzucie, jaki przeciw „moralnemu argumentowi na istnienie Boga” wysunął William Lamont²⁶. Twierdzi on, że w pismach Greena mamy do czynienia z całkowicie nielogicznym ciągiem rozumowań, zwłaszcza jeśli chodzi o rzekome „dowody” na istnienie Boga-„wiecznej świadomości”. Autor *Prolegomena...* przeprowadza bowiem wnioskowanie, które za przesłanki ma: (1) twierdzenie, że „jeśli A ma rozwinąć jakość ‘x’, wówczas B musi już posiadać jakość ‘x’. Jeśli Ax jest możliwe, wówczas Bx istnieje”²⁷ oraz (2) twierdzenie, że rozwój człowieka jest możliwy. Z pomocą sylogistyki arystotelesowskiej Green wyciąga wniosek, że z samego faktu możliwości ludzkiego rozwoju wynika konieczność uznania egzystencji świadomości analogicznej do ludzkiej, tyle że w pełni zaktualizowanej. Pierwszy na tę nieścisłość zwrócił uwagę Bernard Bosanquet, nazywając „paradoksem” stwierdzenie, że potencjalne tylko zdolności człowieka muszą już mieć swój w pełni zaktualizowany odpowiednik, by jako potencjalne mogły w ogóle zaistnieć. To, co Bosanquet nazywa „paradoksem”, Lamont określa mianem „sprzeczności” i pisze, że „nie ma żadnego oczywistego powiązania między warunkami możliwo-

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ibidem, s. 205.

²⁶ W.D. Lamont, *On the „Moral” Argument for God’s Existence*, „Aristotelian Society Proceedings”, nr 31 (1930–1931), s. 103–126.

²⁷ Ibidem, s. 117.

ści istnienia obiektywnego świata i warunkami możliwości rozwoju i dopóki takie powiązanie nie zostanie ustanowione, mamy prawo negować doktryny epistemologiczne Greena²⁸. Zgodnie z argumentem Lamonta nie musi istnieć żaden idealny, wieczny odpowiednik pisanej przeze mnie książki, bym mógł zaktualizować jej istnienie.

Jak widać, ekstrapolacja czyniona przez Greena między określeniami świadomości indywidualnej i jej wiecznego odpowiednika pozostaje całkowicie nieuzasadniona. Czy jednak należy interpretować ją jako rzeczywistą próbę charakterystyki świadomości idealnej – boskiej, „wiecznej świadomości”? Można tu wysunąć uzasadnione wątpliwości. Opierając się na kantowskim twierdzeniu o niemożliwości dowodu na istnienie Boga, Green wprowadza „dowód” moralny, który *de facto* żadnym dowodem nie jest i autor musiał mieć tego świadomość, co zresztą sam stwierdza, pisząc, że „dowód takiej doktryny, w normalnym znaczeniu tego słowa, ze względu na naturę tego zagadnienia, istnieć nie może”²⁹. Można określić go co najwyżej mianem pewnej hipotezy, która bez wiary w jej prawdziwość pozostaje bezwartościowa. Jak trafnie zauważa Arthur Quinn, Green nie próbował nawet dać swym czytelnikom jakichkolwiek złudzeń co do możliwości poznania atrybutów Boga, jedynie „opisywał, jak powinni wspomóc realizację w świecie tej wiecznej duchowej inteligencji, której nie poznają nigdy”³⁰. Z poglądem tym zgadza się Peter Nicholson³¹, który, opierając się na rozróżnieniu poczynionym przez Davida Ritchie’go na „metafizykę krytyczną” i „metafizykę spekulatywną”³², stwierdza, że ta druga nigdy nie będzie znajdowała w pierwszej wystarczającego uzasadnienia dla swego istnienia. W przypadku bowiem „metafizyki krytycznej”, która opiera się rozpoznaniu apriorycznych podstaw doświadczenia, możliwa jest dyskusja na temat logicznej poprawności przeprowadzonego wywodu. Jednak gdy przechodzimy do „metafizyki spekulatywnej”, którą ta wcześniejsza zazwyczaj poprzedza, jedynym kryterium oceny wywodów staje się jej użyteczność w wyjaśnianiu relacji scalających świat możliwego doświadczenia. Podczas gdy pierwsza metafizyka stwierdza jedynie konieczność istnienia takiego bytu, jakim jest „wieczna świadomość

²⁸ Ibidem.

²⁹ T.H. Green, *Prolegomena...*, s. 181 (§ 174).

³⁰ A. Quinn, *The Confidence of British Philosophers. An Essay in Historical Narrative*, E.J. Brill, Leiden 1977, s. 183.

³¹ P.P. Nicholson, *Green's 'Eternal Consciousness'*, [w:] T.H. Green. *Ethics, Metaphysics...*, s. 139–159.

³² Ibidem, s. 147–148.

mość”, druga „pokazuje, jak wieczna samoświadomość ujawnia się w Czasie i Przestrzeni”³³. Problem jednak w tym, że czyniąc pierwszy krok, jakim jest „krytyczne” stwierdzenie konieczności istnienia bytu doskonałego, nie ma możliwości nieuczynienia kroku kolejnego, tj. jego „substancjalnego ujęcia”³⁴.

Reasumując, „wieczna świadomość” stanowiła i stanowi wielki problem dla interpretatorów myśli Greena. Sposób jej istnienia, relacje łączące ją z jednostką, pozostają ostatecznie kwestią nierozstrzygniętą. Zadziwiające może się wydawać więc, że Green z jej istnienia wyciąga tak daleko idące wnioski dotyczące moralnych obowiązków jednostek. Konsekwencje te stanowiąc będą przedmiot kolejnych rozdziałów.

2.2. „Wieczna świadomość” a teologia³⁵

W całokształcie intelektualnego dorobku Greena można trafić na kilka problemów wyjątkowo trudnych, o ile nie niemożliwych, do ostatecznego rozstrzygnięcia. Jednym z nich jest niewątpliwie określenie miejsca zajmowanego w systemie Greena przez koncepcję „wiecznej świadomości”. Wśród wielu wątpliwości z tym zagadnieniem związanych, m.in. jej relacją do człowieka oraz jej możliwych atrybutów, napotykaemy zagadnienie relacji łączących „wieczną świadomość” z chrześcijańskim Bogiem. Niewątpliwie terminów ‘Bóg’ i ‘wieczna świadomość’ używa Green zamiennie, jednak na ile „Bóg-wieczna świadomość” jest Bogiem chrześcijańskim, czy w ogóle można mówić w tym przypadku o Bogu osobowym, czy filozofia Greena jest teistyczna, czy panteistyczna – na te pytania jednoznacznej odpowiedzi sam Green nie udziela.

Wskazówek odnośnie do roli Boga w filozofii Greena można doszukiwać się w religijnych esejach i kazaniach tego brytyjskiego filozofa. Kwestie teologiczne, poza koncepcją „wiecznej świadomości” przedstawioną w *Prolegomena to Ethics*, prezentuje Green w dwóch świeckich kazaniach, które wygłosił w Oxfordzie w latach 1870–1871 – *Witness of God* i *Faith*. Były one o tyle nietypowe, że Green podjął się w nich próby ujęcia problematyki religijnej w języku filozoficznym i na filozoficzny sposób. Trzecim źródłem jest *Essay on Christian Dogma* stanowiący zwieńczenie prac Greena nad F.C. Baurem. Ten niemiecki teolog wywarł znaczny wpływ na kształtowanie się poglądów teologicznych Greena i przez jakiś czas Gre-

³³ Cyt. za: ibidem, s. 148.

³⁴ Ibidem, s. 152.

³⁵ Podrozdział ten opublikowany został przez mnie pod innym tytułem: *Greenowska krytyka teologii chrześcijańskiej*, „Dialogi Polityczne”, nr 8/2007, s. 143–153.

en przygotowywał nawet angielski przekład dzieła Baura *Geschichte der Christlichen Kirche*. Z pewnością zainteresowanie Baurem wzmógł w Greenie Benjamin Jowett, w latach 1870–1893 dziekan Balliol College w Oxfordzie, którego esej *On the Interpretation of Scripture* zamieszczony w *Essays and Reviews* z 1860 roku wywołał oskarżenia o herezję i skończył się mało przyjemnym dla autora dochodzeniem³⁶. Jowett, broniąc w nim idei szkoły z Tybingi (w szczególności zaś samego Baura), opowiadał się za koniecznością czytania Pisma Św. niczym zwykłej książki, co oznaczało dezyderat nie przywiązywania większej wagi do niezrozumiałych jego fragmentów (m.in. cudów), a także krytyczną pracę z tekstem³⁷.

Wzmózione zainteresowanie kwestiami natury religijnej, co nie dziwi, wyniósł Green przede wszystkim z rodzinnego domu – jego ojciec, dziadek i wuj byli duchownymi anglikańskimi. Niewątpliwy wpływ wywarli dla niego m.in. metodyści braci Wesleyów, niemieccy pietyści, których duchowym „ojcem” był Phillip Jakob Spencer, chrześcijańscy socjaliści Fredericka Denisona Maurice’a oraz filozofie Hegla, Schellinga i Schleiermachera³⁸.

Przeświadczenie o konieczności dokonania zasadniczych zmian w teologii chrześcijańskiej Green czerpał głównie z obserwacji problemów trwających współczesne mu społeczeństwo. Połowa dziewiętnastego wieku to bowiem w Anglii okres narastającej sprzeczności między nowymi odkryciami naukowymi a nieustającym (głównie dzięki działalności metodystów) wzrostem religijności. Problem rozłamu między naukowym i religijnym spojrzeniem na rzeczywistość wpłynął na nieco „schizofreniczny” charakter epoki. Niemożliwe było pogodzenie zapartywań religijnych z akceptacją osiągnięć nauki bez poczucia swoistej wewnętrznej sprzeczności. Green widział tę potrzebę pojednania zarówno podstawowych ludzkich potrzeb i instynktów, jak i złagodzenia animozji między nauką i religią. Wierzył, że remedium na to powszechnie odczuwane rozdwojenie może stanowić właśnie filozofia (ściślej zaś – filozofia „wiecznej świadomości”).

Zdaniem Greena nauka i wiara stanowią dwa sposoby widzenia tej samej rzeczywistości.

Ludzki duch jest jeden i niepodzielny, a pragnienie wiedzy o naturze i jej znaczeniu jest mu nieodłączne tak jak świadomość Boga i tęsknota za pogodzeniem

³⁶ P. Hinchliff, *Benjamin Jowett and the Christian Religion*, Clarendon Press, Oxford 1987, s. 91–92.

³⁷ Patrz: M. Richter, *The Politics of Conscience...*, Cambridge 1964, s. 75.

³⁸ D.P. Leighton, *The Greenian Moment. T.H. Green, Religion and Political Argument in Victorian Britain*, Imprint Academic, Charlottesville 2004, s. 130–158.

z nim. Naukowy impuls z jednej strony i wiara działająca poprzez miłość z drugiej, ukazują tego samego ducha w różnych relacjach. Tylko jakaś pomyłka, którą czynimy w przedmiocie pochodzenia (...) obu sprowadza je do pozornego współzawodnictwa³⁹.

W końcu Bóg, jako „wieczna świadomość”, stanowi naturę. Starając się poznać rzeczywistość nas otaczającą, próbujemy poznać Jego. Już zresztą samo istnienie nauki dowodzi, zdaniem Greena, istnienia Boga jako „wiecznej świadomości”. Był to jeden z jego argumentów wymierzonych przeciw filozofiom sensualistycznym. Owszem, pisze Green, nauka powinna przeciwstawiać się twierdzeniom o nadnaturalności, jakie napotyka w ramach swoich dociekań. Bada ona system nieodmiennych relacji, więc wszystko, co zdaje się do niego nie pasować lub jego istnieniu przeczyć, powinno się spotkać z jednoznaczną krytyczną odpowiedzią z jej strony. Taka nadnaturalność, jako zakłócenie w systemie, którego fundamentem jest „wieczna świadomość”, zaś istotą niemożliwość istnienia „wypadków” od reguły, nie jest możliwa. Nauka w pewnym sensie broni istnienia Boga poprzez wykrywanie praw przez Niego ustanowionych dla świata doświadczenia.

Nie może natomiast sprzeciwiać się ona wszelkim przejawom duchowości oraz twierdzeniu o istnieniu ducha, który nie miałby materialnego pochodzenia, gdyż takim sprzeciwem przeczy możliwości swego istnienia⁴⁰. „Ona sama jest świadectwem istnienia duchowości, mimo że z powodu tego, że jest ona źródłem wiedzy, nie może być jednocześnie jednym z jej przedmiotów”⁴¹. Zarówno pochodzenie wiedzy, jak i cel, ku któremu ona zmierza, zdaniem Greena, świadczą o istnieniu jej duchowej przyczyny, stanowiącej także jej pełnię. Ku tej pełni właśnie, zarówno w badaniu naukowym, jak i w każdej innej dziedzinie aktywności ludzkiej, zmierzamy. Wszelka nauka to jedynie sposób na odkrycie praw rządzących światem, czyli systemu nieodmiennych relacji, który konstytuuje „wieczną świadomość”. „Natura pozostaje dla nas nieskończonym ciągiem [zdarzeń], w którym wiedza o czymkolwiek sama zakłada [konieczność] istnienia czegoś, co można poznać dalej”⁴². Istnienie tej ostatecznej rzeczywistości, której natury pragniemy dociec, wynika „z obecności w nas rozumu jako naszej samoświadomości, jako świadomości podmiotu, który jest jednocześnie negacją i jednością wszystkich rzeczy, którego

³⁹ T.H. Green, *Faith*, [w:] idem, *Works of T.H. Green* (red. R.L. Nettleship), t. 3: *Miscellanies and Memoir*, Longmans, Green, and Co., Londyn 1889, s. 264.

⁴⁰ Ibidem, s. 265.

⁴¹ Ibidem.

⁴² Ibidem, s. 267.

nie znamy, ale [którym] jesteśmy i dzięki któremu wiemy⁴³. Wszelka sprzeczność między nauką i wiarą religijną jest zatem jedynie pozorna.

Skąd biorą się więc te zakłócenia w naszym odbiorze rzeczywistości? Skąd bierze się w nas przekonanie o niewspółmierności świata wierzeń i świata odkryć naukowych? Oczywiście odpowiedzią jest, że dzieje się tak z powodu cielesnej części naszej natury. Jednak błędne przekonania kulturowane są także dzięki nieprawidłowym założeniom metodologicznym, z jakimi mamy do czynienia w nauce. Green twierdzi zarazem, że nie jest to jedynie problem nastawienia naukowców. Dużą rolę w tym rozłamie odegrała także sama religia, w szczególności zaś Kościół. Poprzez ustanowienie dogmatów uczynił Boga niepojętym, ludzi skazanymi na niezrozumienie Jego istoty, na duchową alienację wobec Niego.

Idealnym „odczuciem Boga” było to, którego doznawał św. Paweł i pierwsi chrześcijanie. Za jedną z głównych idei, które Kościół poprzez dogmaty uczynił niezrozumiałymi, uznaje Green ideę śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Dla św. Pawła „śmierć i ponowne narodziny Chrystusa (...) nie były oddzielnymi i niezależnymi zdarzeniami. Były dwiema stronami tego samego aktu – aktu, który w odniesieniu do grzechu, do ciała, (...) do wszystkiego, co oddziela od Boga, jest śmiercią; ale który z tego samego powodu jest narodzinami nowego życia w odniesieniu do Boga⁴⁴. Takie pojmowanie Boga i więzi z Nim, a także własnej roli w świecie, pozbawione było jakichkolwiek odniesień do faktów historycznych, na których z kolei opierają się dogmaty Kościoła. Nie mogło na nich bazować, gdyż Paweł nie dysponował żadną wiedzą na temat tego, kim Jezus był, zanim stał się dla niego wcielonym Bogiem.

Całą wiarę chrześcijanie opierali na intuicji. W pewnym sensie pojmowali, a nie rozumieli. Ich komunია z Bogiem była idealna. Jak pisze o nich Green, „byli świątynią Boga i duch Boży w nich mieszkał, komunikując im mądrość, której człowiek naturalny lub cielesny nie mógłby otrzymać (...). W narodzonym Panie, którego była ziemia i jej pełnia, wszystkie rzeczy były im należne. Wszystkie rzeczy były ich: świat, życie lub śmierć, to, co terazniejsze i przyszłe⁴⁵. Objawienie Boże przyjęło u nich postać niekomunikowalnej dla innych intuicji, dzięki której pojmowali naturę Boga i Jego stworzenia. Mieli odczucie Boga w sobie, byli nim „wypełnieni”. Dzięki temu utworzyć mogli wspólnotę, która była organizacją idealną, w której „żaden człowiek nie szuka swego [dobra], lecz [jedynie] dobra innych (...)”⁴⁶. Od-

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Idem, *Witness of God*, [w:] idem, *Works...*, t. 3, s. 232–233.

⁴⁵ Ibidem, s. 230.

⁴⁶ Ibidem, s. 245.

bierali Boga tak spontanicznie i tak prawdziwie, jak tylko jest to możliwe dla ograniczonego swą cielesną naturą człowieka.

Niestety, pisze Green, intuicja ta musiała umrzeć wraz z nimi. W jej miejsce pojawił się przekaz ustny, później pisemny, w końcu zaś dogmat.

Teologia św. Pawła, oparta na osobistym doświadczeniu, w świetle którego interpretował on relację człowieka do Boga, nieuchronnie zmieniła swój charakter stając się powszechnym wyznaniem. Takie terminy, jak wybaczenie, pojednanie i zbawienie, zamiast oddawać doświadczenie wierzącego, jego duchową egzystencję, zaczęły oddawać pewne boskie targi, w których wierzący nie odgrywał już osobistej roli, mimo że poprzez wiarę wynosił z nich korzyść ostatecznej szczęśliwości⁴⁷.

Dogmat oddalił chrześcijanina od Boga, zapośredniczając stosunek do niego poprzez rozum. Śmierć i wskrzeszenie:

stały się przeszłymi zdarzeniami, poprzez które zyskaliśmy pewne błogosławieństwa lub boskim świadectwem danym władzom żądającym naszego posłuszeństwa (...). Dar ducha, zamiast być rozumiany jako (...) rozpoznanie wiecznego stosunku między Bogiem i człowiekiem, niosącego ze sobą nowy wgląd w rzeczy Boga i nową energię miłości, został zredukowany do nadprzyrodzonej instytucji strzegącej wypowiedzi pewnych ludzi i rządu Kościoła⁴⁸.

W takim stanie znajduje Green współczesne mu chrześcijaństwo. Więzy człowieka z Bogiem opiera się na podporządkowaniu niezrozumiałej sile, która wykonuje swój plan za pośrednictwem autorytetu Kościoła. Bóg staje się siłą wobec nas zewnętrzną, tworem skrywającym się za cudownymi interwencjami, wobec którego człowiek jest niczym. Ten rodzaj „zewnętrzności” Boga względem pojedynczych ludzi uznaje Green za przekłamany wizerunek zarówno Boga-„wiecznej świadomości”, jak i samego człowieka⁴⁹.

Tak więc chrześcijaństwo, na którym Kościół katolicki⁵⁰ we właściwym sensie

⁴⁷ Idem, *Faith*, s. 256–257.

⁴⁸ Ibidem, s. 257.

⁴⁹ Idem, *Witness...*, s. 239.

⁵⁰ Green zdecydowanie krytykował katolicyzm jako „religię rozporządzeń”, zaś Kościół katolicki jako organizację dogmatyczną, autorytarną, oddalającą chrześcijan od Boga w przeciwieństwie do protestantyzmu, który – poddany filozoficznej korekcie – mógłby utworzyć „chrześcijańskie obywatelstwo” (zob. *Letter Green to Henry Scott Holland*, 9 January 1869, [w:] *Collected Works of T.H. Green* (red. P.P. Nicholson), t. 5, Thoemmes Press, Bristol 1997, s. 425–428; A. Vincent, *T.H. Green and the Religion of Citizenship*, [w:] *The Philosophy of T.H. Green* (red. A. Vincent), Gow-

tego słowa został ufundowany, i które poprzez tę instytucję od tamtej pory przeobrażało świat, nie było chrześcijaństwem samego Chrystusa lub św. Pawła. Było to tłumaczenie na terminy formułującego się intelektu zdarzeń i wypowiedzi, teraz kontemplowanych w przeszłości, ale które kiedyś były wynikiem teraźniejszego doświadczenia. Było to ustanowienie władzy nad prawdami, które (...) były kiedyś świadomymi objawieniami [danymi] przez Boga. Jednym słowem, było dogmatyczne⁵¹.

Dogmat stał się formą wypaczenia pierwotnej chrześcijańskiej intuicji Boga. Przeciwstawił jej przede wszystkim próbę rozumowego poznania Stwórcy. Będąc kompilacją faktów historycznych i relacji o cudach, ustanowił niezrozumiały dla wiernego obraz Boga jako istoty z zaświatów. Samo chrześcijaństwo, w momencie swego powstania, nie było teologiczne. Teologię definiuje Green jako system wzajemnie powiązanych idei, z których każda jest warunkiem niezbędnym istnienia całości systemu⁵². Świadomość św. Pawła nie mogła być zatem świadomością teologiczną *par excellence*. Nie poddawała się autorytetom ziemskim, gdyż nie było potrzeby ustanawiania pośrednika między nią i Bogiem. Dogmaty zaś są „»tajemnicami«, ale już nie »otwartymi« w tym znaczeniu, że można do nich wkroczyć; prawdami, które, jako »objawione« nie rozumieniu wierzącego, lecz bezosobowemu Kościołowi, mogą działać bezpośrednio na świadomość, ale nie mogą stać się jej częścią”⁵³. Są one, jak powiedzieliśmy, czymś zapośredniczonym, bowiem „intuicja i idea są, choć na różne sposoby, swymi własnymi dowodami, lecz dogmat utracił pewność przynależną bezpośrednio przedstawieniu bez bycia zawłaszczonym przez myśl”⁵⁴. Wsparcie dogmatu na cudach, po pierwsze, czyni wiarę bez-

er Publishing Company, Vermont 1986, s. 51–52; D. Boucher, A. Vincent, *British Idealism and Political Theory*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2000, s. 32–35; M. Richter, *T.H. Green and His Audience: Liberalism as a Surrogate Faith*, „Review of Politics”, t. 18, nr 4 (1956), s. 454–455; M. Bevir, *Welfarism, Socialism and Religion: On T.H. Green and Others*, „Review of Politics”, t. 55, nr 4 (1993), s. 651–658).

⁵¹ Idem, *Essay on Christian Dogma*, [w:] idem, *Works...*, t. 3, s. 170. Por. B.M.G. Reardon, *T.H. Green as a Theologian*, [w:] *The Philosophy of...*, s. 42–44.

⁵² T. H. Green, *Essay on...*, s. 164.

⁵³ Ibidem, s. 173. Por. *Letter Green to Henry Scott Holland*, 6 October 1872, [w:] *Collected...*, s. 441–444.

⁵⁴ T.H. Green, *Essay on...*, s. 177. W kwestii rozróżnienia między intuicją i ideą pisze Green, że istnieje możliwość takiego rozumienia tych dwu terminów, które pozwoli na postrzeganie idei jako dopełnienia i uprawomocnienia intuicji. Nie są to pojęcia w jakikolwiek sposób się wykluczające, choć intuicja posiada „ograniczenia, które są tym mniejsze im mniej zmysłowa jest intuicja. Apostolska intuicja Chrystusa przed zmartwychwstaniem była po prostu zmysłowa”.

wartościową, gdyż wiara jest jedynym środkiem komunikacji z Bogiem i musi mieć charakter bezpośredni⁵⁵, po drugie zaś skazane jest na porażkę w perspektywie ciągle rosnących żądań rozumu do intelektualnej przejrzystości⁵⁶.

Taki bieg rzeczy był jednak, zdaniem Greena, przesądzony. Nie dało się go uniknąć, jeśli chrześcijaństwo miało przetrwać i stać się wyznaniem powszechnym. Ta pierwotna intuicja, która łączyła z Bogiem pierwszych chrześcijan, nie mogła przetrwać jednego pokolenia wyznawców. Istniała potrzeba zabiegania o nowych wiernych, początkowo więc nauczanie przyjęło formę przekazu ustnego. Intuicyjna komunია z Bogiem była jednak niedyskursywna, nie można było zatem w żaden sposób przekazać jej dalej, „oryginalna intuicja, zależna, jak się wydaje, od konkretnej osoby i warunków historycznych, nigdy nie mogła być odtworzona w swej pierwotnej formie i sile”⁵⁷. Chrześcijaństwo miało stać się powszechnym wyznaniem, nie można zaś było przekazać tego objawienia, które stanowiło jego esencję. Chrystus i jego czyny przestały więc być ideą, którą były dla św. Pawła, stały się zaś czystą abstrakcją, „aż nie zostaje nic poza pustą skorupą założonego doświadczenia”⁵⁸. Było to jednak jedyne wyjście. Istniało zapotrzebowanie na taką formę chrystianizmu, która, jeśli nie mogła przekazać intuicyjnej esencji tej wiary, musiała (1) zaspokoić w jakimś stopniu rozumną część natury ludzkiej, stanowić pewną formę „kompromisu między świadomością Boga i natręctwem rozumu”⁵⁹, (2) utrzymać wyznawców we względnej jedności poprzez, z jednej strony rozwiewanie pojawiających się wątpliwości, skoro „ludzie zaczęli od czasu do czasu czuć potrzebę jakiegoś nowego twierdzenia uciszającego obiekcje, jakiegoś nowego dogmatu harmonizującego sprzeczności, które rodziły się z »herezji« czy kontrowersji kolejnych pokoleń”⁶⁰, z drugiej zaś przez wyznaczanie wspólnych ram dla różnych sekt funkcjonujących w ramach samego chrześcijaństwa. Gdyby pozwolono wszystkim na zdanie się na osobiste doświadczenia religijne, szybko okazałoby się, że jest tyle rodzajów więzi z Bogiem, ilu jest ludzi. Narzucając odgórnie interpretację Pisma, Kościół przygotowywał wierzących na religijną rewolucję, której koniecznego nadejścia sam nie przewidywał.

lecz już „z Chrystusa św. Pawła te zmysłowe ograniczenia zostały całkowicie usunięte” (ibidem, s. 183).

⁵⁵ Idem, *Faith*, s. 253.

⁵⁶ Ibidem, s. 266.

⁵⁷ Idem, *Witness...*, s. 237.

⁵⁸ Idem, *Essay on...*, s. 176.

⁵⁹ Idem, *Faith*, s. 264.

⁶⁰ Idem, *Essay on...*, s. 162.

We współczesnym Greenowi świecie funkcje te, zdaniem autora *Prolegomena... to Ethics*, przestały wystarczać, o czym świadczą się piętrzące się kryzysy, m.in. między nauką i religią. Nastąpił moment ostatecznego pogodzenia tych dwu form postrzegania rzeczywistości i stanie się to niewątpliwie udziałem filozofii idealistycznej. Istnieje bowiem sposób na powtórne ustanowienie bezpośredniego stosunku z Bogiem. Nie będzie to już ta forma, z którą do czynienia miał św. Paweł, choć spełniać będzie te same funkcje. Najwyższy czas, według Greena, zastąpić dogmat, tę użyteczną, ale tymczasową abstrakcję, ideą filozoficzną. „Postęp myśli polega na walce w celu uwolnienia się ze zwykłej indywidualności i zewnętrżności przedmiotu intuicji. Rzecz zmysłowa, tj. jako przedstawiona w konkretnym momencie czasu i przestrzeni, musi stać się rzeczą wiedzianą, tj. ukonstytuowaną przez ogólne atrybuty”⁶¹. Przedmioty nie istnieją niezależnie od wiedzy. Istnieją tak długo, jak istnieje wiedza o nich, jak długo są w jakikolwiek sposób postrzegane lub pojmowane. „Chrystus, jako przedmiot intuicji, musi przejść podobny proces”⁶². Dzisiaj, jak pisze Green o swoich czasach, idea stała się dla filozofii rzeczywistością, Jezus zaś powinien się stać „koniecznym określeniem wiecznego podmiotu, obiektywizacją przez ten podmiot samego siebie w świecie natury i człowieczeństwa”⁶³. Idea filozoficzna pozwoli zlikwidować dychotomię pomiędzy zmysłowym i duchowym istnieniem Chrystusa.

Ta ewolucja dogmatu, która, jak widzieliśmy, opróżniła intuicję Chrystusa z wszelkiej zawartości, konstytuuje ogólne określenie idei Boga jako przedmiotu dla siebie. Idea ta staje się bardziej konkretna [w miarę] jak intuicja staje się bardziej abstrakcyjna (...). Tak więc intuicja znajduje swe uprawomocnienie wtedy, gdy okazuje się nie być ostateczna lub absolutna⁶⁴.

Okazuje się więc, że okres religii dogmatycznej stanowił jedynie stadium rozpowszechniania chrześcijaństwa i oczekiwania na nadejście jego ostatecznego powrotu do źródłowego odczucia Boga. Historia Kościołów to jedynie przygotowanie do filozoficznego ujęcia idei religijnych. Ostatecznie wierzący musi przemienić się w filozofa lub raczej filozof w wierzącego, gdyż „prawdziwy filozof znajdzie miejsce dla świętego, choć nie święty dla filozofa. (...) Wędruje po całym dziedzictwie,

⁶¹ Ibidem, s. 183.

⁶² Ibidem.

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ Ibidem, s. 184.

które jego ojcowie zdobyli, ale [którego] zbadać nie mogli. Widzi to, co prorocy przeszłości nadaremnie pragnęli ujrzeć: widzi ich oczami to, czego oni sami nie widzieli”⁶⁵.

Wiele wskazuje na to, iż „wieczną świadomość” utożsamia Green właśnie z chrześcijańskim Bogiem⁶⁶. Bóg jest tą wszystko spajającą samoświadomością, która stanowi podstawę naszego doświadczenia.

Bóg jest wiecznym rozumem; i jego przekaz, jego objawienie, także jest rozumem; nie, jednakże, rozumem abstrakcyjnym, lecz rozumem, który bierze ciało i daje [mu] życie pod postacią całego systemu doświadczenia (...). Objawienie zatem nie dokonuje się w dzień, w pokolenie czy stulecie. Boski umysł dotyka, modyfikuje, staje się umysłem człowieka (...), którego stopniowe wypełnienie dokonuje się w nieskończonym ciągu duchowego dyscyplinowania przez wszystkie instytucje życia społecznego⁶⁷.

Bóg więc realizuje się poprzez rozwój człowieka, poprzez rozwój instytucji życia społecznego. Pytanie „dlaczego?” musi zostać bez odpowiedzi. Partycypujemy na niepojęty nam sposób w świadomości Boga. Zresztą wszelka świadomość ma boski charakter, wszystko, co istnieje, jest boskiej natury. Można przypuszczać, że Bóg-„wieczna świadomość” zmierza do jakiejś formy samorealizacji. Nasza cielesna natura stanowi jedynie narzędzie jej osiągnięcia, narzędzie podporządkowane naszej świadomości, o której ciężko właściwie powiedzieć, jak dalece jest nasza i czy w ogóle w jakikolwiek sposób możemy jeszcze postrzegać ją jako jednostkową. W końcu im bardziej zbliżamy się w naszym postępie ku „wiecznej świadomości”, tym bardziej jesteśmy do Boga i do siebie nawzajem podobni.

Jednak nazwanie „wiecznej świadomości” Bogiem tak naprawdę rozwiewa niewiele wątpliwości odnośnie do łączących nas z Nim relacji. Bóg realizuje się w nas i poprzez nas. Mamy zatem w sobie boską naturę. To pozwala w mniejszym lub większym stopniu przewidzieć, jakie dezyderaty moralne będzie Green wysuwał. Przedstawia on bowiem pozytywny program natury etycznej zawierający przede wszystkim oczekiwania względem jednostki, ale pociągający za sobą również postulaty ściśle określonych reform społecznych i politycznych. Jeśli Bóg realizuje się

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ Przede wszystkim zamienne używanie przez Greena terminów ‘wieczna świadomość’ i ‘Bóg’ oraz próba przedstawienia chrześcijaństwa „instytucjonalizowanego”, dogmatycznego jako wielce niedoskonałej formy wiary, która ostatecznie przerodzi się w poznanie pojęciowe.

⁶⁷ Idem, *Witness...*, s. 239.

poprzez nas, to powołaniem człowieka będzie odkrywanie w sobie tego boskiego pierwiastka i niesienie pomocy innym w celu ułatwienia im tego samego. Pełnej realizacji tego programu nie możemy się jednak spodziewać ze względu na to, że jesteśmy „narzędziem” niedoskonałym, ograniczonym naturą cielesną. Życie etyczne, podobnie jak działalność naukowa, może być jedynie zmierzaniem ku osiągnięciu pełnej wiedzy o rzeczywistości, nigdy zaś jej osiągnięciem. Green znajduje tu analogię z dziełem sztuki. Pisze, że świadomość Boga podobna jest do świadomości ideału w umyśle artysty. Ściśle rzecz biorąc, „ideał, który kieruje wytworem dzieła sztuki (...) nie jest we właściwym sensie przedmiotem wiedzy dla artysty. Nie jest czymś, co mogłoby być adekwatnie opisane w słowach. Może on jedynie stopniowo, nigdy zaś kompletnie, definiować ideał poprzez pracę, w której jest, do pewnego stopnia, zrealizowany”⁶⁸. Podobnie jest, zdaniem Greena, z Bogiem. Mamy jakąś nieokreśloną świadomość tego, czym jest, lecz jedyny „namacalny” przejaw jego egzystencji możliwy jest do ujrzenia w cechującym się nieustannym rozwojem świecie idei i instytucji społecznych i politycznych.

2.3. Krytyka heglowskiej koncepcji Absolutu

Warto jeszcze powiedzieć o zarzutach, jakie Green wysuwa pod adresem Hegla, krytykując jego koncepcję Absolutu. Green niestety nigdzie nie przedstawia *explicit* swojej oceny jego dzieł, co dziwi o tyle, że postrzegany jest za największego w swoich czasach popularyzatora heglizmu w Anglii. Z pewnością nie był to jednak stosunek bezkrytyczny. Jeśli chodzi o rozpatrywaną tu koncepcję Boga-„wiecznej świadomości”, to jego opinię o Duchu Hegla znajdujemy przede wszystkim w recenzji książki Johna Cairda *Introduction to the Philosophy of Religion* z 1880 roku, gdzie Green pisze, że „jesteśmy świadomi, że jesteśmy heglistami, jakby to powiedzieć, jedynie ułamkiem naszych myśli – podczas niedzielnych »spekulacji«, nie zaś podczas tygodnia »zwykłych rozważań«”⁶⁹.

Green widzi potrzebę filozofii uniwersalnej, której głównym zadaniem nie byłaby rozrywka intelektualna, ale zmiana rzeczywistości społecznej. Filozofia, podobnie jak religia, nie może być niezrozumiała, nie może się odizolowywać od świata, zamykać w hermetycznych kręgach lub nawet języku. Spekulacja dla samej siebie nie rozwią-

⁶⁸ Idem, *Faith*, s. 268.

⁶⁹ Idem, *Review of J. Caird: 'Introduction to the Philosophy of Religion'*, [w:] idem, *Works...*, t. 3, s. 142.

zuje żadnego z realnie istniejących problemów⁷⁰. W odniesieniu do Hegła oznacza to przede wszystkim, że jego system powinien stać się zrozumiały dla szerszego grona ludzi, nie zaś jedynie filozofów akademickich. Tylko wówczas może oddziaływać na wszystkich, asystując ich zbliżaniu do tego nigdy nie osiągalnego celu egzystencji, jaki stanowi doskonała jedność z Bogiem⁷¹.

Najbardziej oddala filozofię Hegła od szerszej publiczności jego koncepcja natury myśli. Mamy tu do czynienia z podobnym niezrozumieniem ostatecznej zasady rzeczywistości, jak w przypadku teologii. Tam barierą były cuda i dogmaty, które czyniły Boga obcym i niepojętym. W przypadku Hegła przeszkodę stanowi niedookreślenie terminologiczne. Autor *Fenomenologii ducha* nie poradził sobie z odpowiedzią na pytanie o relację myśli do Ducha i samą naturę myśli. Nie sposób bowiem wysuwać twierdzenia o tożsamości rzeczywistości i myśli bez wspierania się określeniami, które istoty Absolutu oddać nie mogą.

Pod nieobecność jakichkolwiek pozytywnych predykatów, które mogłyby absolut określić, pewnym atrybutom myśli, jaką znamy my, a które nie mogą być atrybutami myśli identyfikowanej z absolutem, pozwolono milcząco zająć swoje miejsce. Jeśli myśl i rzeczywistość mają być identyfikowane, jeśli stwierdzenie, że Bóg jest myślą ma być czymś więcej niż paradoksem, myśl musi być czym innym nasze niż dyskursywne wnioskowania i analizy niż [ten] szczególny tryb [działania] świadomości, który wyklucza z siebie uczucie i wolę⁷².

Próby opisanie doskonałej istoty przez tak niedoskonałą, jak człowiek, muszą spełznąć na niczym. O różnicy między myślą jako aktywnością ludzką i jako aktywnością „wiecznej świadomości” oraz o nieporozumieniach, jakie mogą wyniknąć

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ Vincent zauważa jednak, że rola filozofii w myśli Greena ma nie do końca spójny charakter. Problem w tym, że *de facto* nie jest ona w stanie w żaden sposób zmienić rzeczywistości. Zgodnie z Hegłowską maksymą głoszącą, że „sowa Minerwy wylatuje o zmierzchu”, filozofia jest jedynie namysłem nad tym, co minione (bezpośrednio wiąże się to z założeniem konieczności naszej niewiedzy dotyczącej określeń „wiecznej świadomości”), konieczne jest bowiem „wyjście poza coś, by to poznać” (A. Vincent, *Metaphysics and Ethics In the Philosophy of T.H. Green*, [w:] T.H. Green. *Ethics, Metaphysics...*, s. 79). Przejawiająca się w świecie „wieczna świadomość” pozostawia mało miejsca na indywidualną inicjatywę. Wszystko, co istnieje, istnieje jedynie dzięki niej i dla niej (ibidem, s. 89–93). Z drugiej zaś strony, z perspektywy kształtowania postaw moralnych, przyznaje jednak Green jednostce możliwość samorozwoju i wolność zadawania pytań co do kierunku moralnego kształtowania samej siebie i rzeczywistości oraz udzielania na nie odpowiedzi, które jednak modyfikują rzeczywistość.

⁷² T.H. Green, *Review of J. Caird...*, s. 142–143.

z nieświadomego ich zrównywania pisał Green także w *Prolegomena...* Czytamy tam, że:

jeśli przez myśl z konieczności rozumiana jest zdolność, która rodzi się i umiera z każdym człowiekiem; która jest wyczerpywana przez pracę i odświeżana podczas spoczynku; która ujawnia się w konstrukcji łańcuchów rozumowania, lecz nie w powszechnych ideach, które czynią ludzkość i jej doświadczenia jednym; [z powodu] której „wielki myśliciel” może puszyć się niczym atleta ze swoich mięśni; wtedy powiedzieć, że indywiduum czyniącym zmysłowe fakty [tym], czym są, może być jedynie ta myśląca jednostka, jest absurdalną niestosownością⁷³.

Hegel stawia nas, zdaniem Greena, w sytuacji, w której jedyną znaną nam cechą Absolutu jest ta, że absolutnie nic nie można o nim powiedzieć. Myśl tworząca rzeczywistość musi być inna niż ta, którą znamy. Ale nawet jeśli wiemy, że jest ona inna, i tak szukać będziemy zawsze jakiegoś jej określenia w ramach terminologii nawiązującej do naszej własnej myśli. Tak już jesteśmy najwidoczniej skonstruowani, że nawet o tym, co z zasady jest nam niedostępne, wyrabiamy sobie pewne wyobrażenie, które nie może nijak się mieć do przedmiotu, który próbujemy kontemplować. I w ten sposób właśnie „idealizm, mimo że chcieliśmy, by był »absolutny«, pozostaje jedynie »subiektywny«”⁷⁴. Zarzut wobec Hegła opiera na tym, że w badaniu Absolutu polegał jedynie na introspekcji. Ona bowiem zawsze sprowadza Ducha absolutnego do naszego ducha dyskursywnego. Musiał zatem Hegel popaść w wewnętrzną sprzeczność. Podobnie jak Kant, nie do końca zrozumiał konsekwencje swego systemu.

⁷³ Idem, *Prolegomena...*, s. 49 (§ 47).

⁷⁴ Idem, *Review of J. Caird...*, s. 143. Por. A Vincent, *Metaphysics of Ethics...*, s. 96–97.

ROZDZIAŁ TRZECI – ETYKA

Podobnie jak pozostałe części greenowskiej filozofii, tak i etyka jest ściśle sprzężona z całością systemu przez autora *Prolegomena...* tak pieczołowicie konstruowanego. W jego opinii bowiem uznane dotąd tezy o charakterze metafizycznym skutkują konkretnymi dezyderatami natury moralnej. W obliczu przytoczonych w poprzednim rozdziale zarzutów dotyczących konstrukcji „wiecznej świadomości” i precyzji w określaniu jej roli w procesie konstrukcji świata obiektywnego doświadczenia można mieć jednak uzasadnione wątpliwości co do nieuchronności takiego warunkowania. I rzeczywiście, tego typu powiązanie stanowiło jeden z przedmiotów ataku komentatorów pism Greena. Krytyka nie ograniczyła się jednak do niego. Podobnie atrakcyjny cel stanowił fakt uznania dwojakiego charakteru moralnego dobra, które przybierało postać zarówno osobistego doskonalenia moralnego, jak i dobra wspólnego obywateli danej społeczności. Wielu dziewiętnastowiecznych etyków wskazywało fakt niekompatybilności tych dwu ujęć tego samego ideału.

Uwagę swą skoncentruję w tym rozdziale także na zagadnieniu greenowskiej krytyki teorii etycznych utilitaryzmu. Jako zaprzysięgły zwolennik perfekcjonizmu etycznego zdecydowanie przeciwstawiał się on możliwości traktowania kategorii dobra moralnego jako służebnej wobec dóbr innego typu. Zapewne zgodziłby się zatem z bradleyowską, intuicjonistyczną w swej proveniencji tezą, że samo pytanie: „dlaczego powinienem być dobry?” jest sprytnie skonstruowaną pułapką zmuszającą do przyjęcia utilitarnego sposobu rozumowania o dobru moralnym¹. W ostatnim podrozdziale przedstawione zostaną tezy, które, zdaniem Greena, dyskwalifikują ten sposób rozpatrywania kwestii etycznych.

3.1. Metafizyka działania moralnego

Podstawą każdego działania moralnego jest, zdaniem Greena, istnienie różnicowania na to, co „jest”, i to, co „powinno być”. Deontologia, a nawet sama możliwość takiego przeciwstawienia, jako dowód istnienia przedstawię, z których realnymi

¹ F.H. Bradley, *Ethical Studies...*, s. 58–61.

odpowiednikami nie możemy mieć żadnego bezpośrednio naocznego kontaktu, świadczy na korzyść tezy o istnieniu „wiecznej świadomości”. Jak bowiem wytłumaczyć genezę pragnienia odnoszącego się do tego, czego jeszcze nie ma, do pewnej idei nas samych, która nie ma (jeszcze) odpowiednika w świecie realnym?

Jednostka odróżnia się od swoich pragnień, co pozwala jej na dystansowanie się w stosunku do nich i dokonywanie wyboru tego spośród nich, którego realizacji pożąda najbardziej. Podczas takiego zestawiania w umyśle indywiduum rodzi się idea „zadowolenia (*satisfaction*) w ogóle”², niemożliwa do realizacji w praktyce, lecz stanowiąca główny motor ludzkich działań. Ta wola skierowana ku temu, co „powinno być”, musi być odróżniona od samego pożądanego przedmiotu. Teza ta stanowi jeden z głównych punktów greenowskiej krytyki utylitaryzmu. „Metafizyka działania moralnego”, jak nazywa Green fundament swojej etyki, opiera się na „fakcie”, że w pragnieniu pożądamy nie pewnych przedmiotów materialnych, lecz raczej stanów. Gdy doskwiera nam głód, nie zależy nam na pożywieniu, lecz na byciu sytymi. Dlatego też nie jesteśmy w naszym postępowaniu determinowani światem empirycznym, lecz pewną wizją nas samych, którą uznajemy za wartą realizacji. Przedmioty pożądania, „tak długo, jak ich pragnę, (...) istnieją dla mnie jedynie jako idee, do których realizacji dążę, jako coś, czym mógłbym być”³. O ile w przypadku epistemologii istnienie lub nieistnienie obiektów jest zależne od systemu „nieodmiennych relacji”, na polu działań moralnych to, czy idee, które posiadamy, znajdują swój realny odpowiednik, zależy głównie od nas.

Idee stanu przez nas pożądanego nazywa Green motywami⁴. Ich istnienie odróżnia nas od zwierząt, gdyż motyw powstaje dopiero, gdy „po wystąpieniu pragnienia samoświadomy podmiot prezentuje je samemu sobie, wraz z nim zaś ideę samozadowolenia [możliwego] do osiągnięcia poprzez zaspokojenie tego pragnienia”⁵. Naturalna chęć zaspokojenia pragnień, jedyna jakiej doznają zwierzęta, stanowi nieodłączny składnik motywu, lecz jedynie „odróżniająca się” świadomość jako ta, która dystansuje się od świata fizycznego, może czynić przedstawienia

² T.H. Green, *Prolegomena...*, s. 91 (§ 85).

³ *Ibidem*, s. 92 (§ 86).

⁴ Na interesujący problem zwraca uwagę John Kemp, którego zdaniem Green nie dostrzeża możliwości, by idea nas samych jako lepszych od tych, którymi jesteśmy, była ideą zupełnie innego „Ja” niż moje (nie zaś jedynie innego stanu tego samego „Ja”). Dla Greena ciągłość „Ja” zdaje się być pewnikiem (J. Kemp, *T.H. Green and the Ethics of Self-Realisation*, [w:] *Reason and Reality: Royal Institute of Philosophy Lectures, Volume V: 1970–1971*, Macmillan St. Martin's Press, London 1972, s. 230).

⁵ T.H. Green, *Prolegomena...*, s. 93–94 (§ 88).

stanów, do których osiągnięcia będzie dążyła, stanów przeciwstawianych temu, w którym się aktualnie znajduje⁶.

Nawet w przypadku zupełnie naturalnych pragnień (np. głodu) człowiek może się w stosunku do nich zdystansować.

Ego identyfikuje się z jakimś pragnieniem i bierze się za urzeczywistnienie tego idealnego przedmiotu, świadomość [istnienia] którego jest w pragnieniu już obecna. To konstytuuje akt woli, która jest w ten sposób zawsze wolna, nie w znaczeniu bycia niezdeteminowaną przez motyw, lecz w [tym] znaczeniu, że motyw leży w samym człowieku, że on sam go tworzy i jest tego świadom i stąd (...) przypisuje sobie akt, który jest niczym innym jak tylko wyrazem motywu⁷.

Człowiek czyniący zło nie może zatem tłumaczyć się okolicznościami, w których je czyni. „Okoliczności, które wraz z charakterem wpływają na działanie moralne, tylko dlatego, że występują tak skorelowane, nie są już tym, czym byłyby jako same tylko okoliczności. Nie są siłami skupiającymi się na bezwładnym ciełe, które samo nie wpływa na ostateczny kierunek swego ruchu”⁸. Okoliczności nigdy nie stanowią absolutnych determinantów ludzkiej aktywności⁹. Oczywiście, zawsze zastajemy się w jakiejś konkretnej sytuacji, jakoś ukształtowani przez nasze przeszłe doświadczenia. Trzeba jednak pamiętać, że podczas podejmowania wcześniejszych decyzji, tych, które do aktualnej sytuacji doprowadziły, jednostka była tak samo wolna w swych wyborach, jak jest teraz, „historia, która (...) determinuje działanie moralne jest historią działań moralnych, tj. działań, w których jednostka była przedmiotem dla samej siebie, dążyła do realizacji idei swojego dobra, które w świadomy sposób sobie prezentowała”¹⁰. Okoliczności, w obliczu których człowiek staje, „po pierwsze, wpływają jedynie na jego działania za pośrednictwem idei jego własnego dobra (...); i, po drugie, (...) same zakładają osobowe indywiduum”¹¹. „Ja” bowiem nie oznacza dla Greena jakiegoś abstrakcyjnego podmiotu poznania, który może się

⁶ Por. *ibidem*, s. 110 (§ 106), 96 (§ 92).

⁷ *Ibidem*, s. 106. Nie przekonuje to Johna Skorupskiego, którego zdaniem sama możliwość zdystansowania się wobec pragnienia nie czyni jeszcze człowieka wolnym. Owszem, dokonujemy wyboru między różnymi pragnieniami, ale nie zmienia to w niczym faktu, że pozostajemy ich zakładnikami (J. Skorupski, *Green and the Idealist Conception of a Person's Good*, [w:] *T.H. Green. Ethics, Metaphysics...*, s. 56–58).

⁸ T.H. Green, *Prolegomena...*, s. 101 (§ 98).

⁹ *Ibidem*, s. 110 (§ 106).

¹⁰ *Ibidem*, s. 110–111 (§ 106).

¹¹ *Ibidem*, s. 102–103 (§ 99).

zdystansować i zapomnieć o wszystkim, co kiedyś go spotkało lub mogło spotkać. „Ja”, w odróżnieniu od kantowskiego ideału rozumności praktycznej, nie jest zdolne do apriorycznej wiedzy dotyczącej tego, co moralnie dobre.

Jaźń „nie jest czymś [istniejącym] oddzielnie od uczuć, pragnień i myśli, lecz tym, co je łączy (...) w charakter jednostki, która jest dla siebie przedmiotem”¹². Zresztą tylko dlatego możliwy jest jakikolwiek rozwój ludzkiego charakteru rozumiany jako koncentracja działań na osiągnięciu wybranych przez nas motywów. Nie jest to jednak jedyny argument przeciwko możliwości „boskiego punktu widzenia” w etyce. Brak wiedzy apriorycznej oznacza ciągle zbliżanie się ku jedności z „wieczną świadomością” jako moralnym ideałem, ku niemożliwej do osiągnięcia pełni swego istnienia. Gdyby człowiek mógł osiągnąć wiedzę aprioryczną w żaden sposób „niezanieczyszczoną” doświadczeniami swego przeszłego życia, nic nie stałoby na przeszkodzie możliwości osiągnięcia „boskiego” poziomu poznania. Nie tylko na gruncie filozofii Greena jest to niemożliwe.

Wiadomo już, że w systemie autora *Prolegomena...* wszystko stanowi, do pewnego stopnia, jedność: natura i podmiot ją poznający, wiedza i wiara. Jak jednak jedność tego świata przejawia się w dziedzinie działalności praktycznej? Otóż Green wyróżnia trzy składniki wszelkich praktycznych dywagacji: pragnienie, wolę i intelekt. Pozostają one we wzajemnych relacjach czyniących ich współwystępowanie koniecznym. Tym, co pozostaje motorem naszych postępowań, jest zawsze idea „szczęśliwości w ogóle”¹³, której realizacji poszukujemy poprzez pragnienie i realizowanie upragnionych stanów nas samych – takich, jakimi chcielibyśmy być. Jednak powstanie tej idei (jak zresztą każdej idei) jest niemożliwe bez aktywnego udziału świadomości, bez inteligentnego przeciwstawienia samego siebie temu, co zewnętrzne, a także tego, co teraźniejsze temu, co przyszło. Intelekt stanowi zatem niezbędny warunek pojawienia się pragnienia i woli. Dzięki niemu dystansujemy się wobec otaczającej nas rzeczywistości, ale także wobec naszych własnych pragnień. „Nigdy nie jesteśmy na tyle opętani wyłącznie pragnieniem jakiegoś przedmiotu, by być całkowicie nie tknięci myślą o innych pożądanym przedmiotach, co do których jesteśmy świadomi, że [ich] strata lub pozyskanie miałoby wpływ na naszą szczęśliwość”¹⁴. Dzięki temu możemy wytworzyć wspomnianą już ideę „szczęśliwości w ogóle”¹⁵.

¹² Ibidem, s. 104–105 (§ 102).

¹³ Ibidem, s. 133 (§ 128).

¹⁴ Ibidem, s. 131 (§ 127).

¹⁵ Ibidem, s. 133 (§ 128).

Pragnienie i intelekt są ze sobą nierozzerwalnie związane nie tylko przez to, że intelekt umożliwia jakiegokolwiek pragnienie z racji konstytucji świata doświadczenia, ale też dlatego, że każdemu działaniu intelektualnemu nieodłączne jest także pragnienie:

Tę jedność zasady w obydwu przypadkach możemy właściwie wskazać nazywając nasze życie wewnętrzne, jako determinowane przez pragnienia przedmiotów, myślą praktyczną, rozumienie zaś – myślą spekulatywną. To nie wszystko. Wykonanie jednej [z tych] czynności odbywa się zawsze [przy] niezbędnym akompaniamentem drugiej. W każdym rozumieniu działa pragnienie. Wynik jakiegokolwiek procesu poznania przez cały czas [jego trwania] jest pożądanym. Nikt nie uczy się czegokolwiek bez pragnienia, by to umieć. Przedstawienie faktu, który na pierwszy rzut oka nie pasuje do naszych teorii o świecie, budzi pragnienie takiego dostosowania, które uzyskać można przez znajomość relacji faktów lub przez modyfikację naszych wcześniejszych teorii lub przez połączenie obu tych procesów¹⁶.

Rozumienie i pragnienie stanowią dwie strony tego samego procesu – próby „pojednania” jednostki ze światem. Z jednej strony mamy do czynienia z próbą „zagarnięcia świata do siebie”¹⁷, jak ma to miejsce w przypadku rozumienia, z drugiej zaś ze staraniem narzucenia światu naszej woli. Te dwie czynności stanowią nieodłączne składniki każdego ludzkiego postępowania, gdyż, jak pisze Green, „element wspólny obu leży w świadomości Ja i świata, jako w pewnym sensie przeciwstawionych sobie i w świadomym wysiłku przewyciężenia tej opozycji”¹⁸.

Relacja między pragnieniem i wolą została już do pewnego stopnia opisana wcześniej, przy okazji definicji motywu. Jednostka, dzięki możliwości zdystansowania się wobec swoich pragnień, za pomocą intelektu dokonuje spośród nich wyboru. Wybór ten stanowi skutek działania woli i wyraz oczekiwań danej jednostki co do możliwości osiągnięcia zaspokojenia. Wskazuje, w jakich przedmiotach dany człowiek tej szczęśliwości będzie szukał, jest też wskaźnikiem poziomu samoświadomości, na jakim się aktualnie znajduje. Pragnienia bowiem różnią się od siebie tak bardzo, jak przedmioty, które je wywołują. Mamy więc pragnienia skierowane na dobra „zwykłe” i dobra „moralne”¹⁹. Wola, która jakimś pragnieniu „ulega”, będzie różniła się od tej, która musi pragnienie „przewyciężyć”, by być konsekwentną w realizacji pewnego planu życiowego.

¹⁶ Ibidem, s. 138–139 (§ 134).

¹⁷ Ibidem, s. 142 (§ 136).

¹⁸ Ibidem, s. 135 (§ 130).

¹⁹ Ibidem, s. 147–148 (§ 142).

„Pragnienie” będące motywem człowieka, który sprzedaje swoje dziedzictwo za miszkę gotowanej soczewicy bez wątpienia różni się w *swym przedmiocie* od „woli” człowieka, który poświęca swoje skłonności w imię zasady abstynencji, którą sam na siebie nałożył; ale w *tym samym względzie* różni się od „pragnienia” lub „impulsu” człowieka, który przepływa Hellespont by zobaczyć swoją panią; tak jak, znów, „wola” opisana w powyższych przykładach różni się w przedmiocie od „woli” człowieka, który, pod [wpływem] chłodnej kalkulacji, poświęca naturalne afekty dla pozyskania lepszej pozycji w świecie²⁰.

Praktycznie w chwili dokonania wyboru jednego z pragnień, jako najbardziej godnego realizacji i już później, w trakcie jego realizacji, można postanowić znak równości między takim pragnieniem i wolą, wówczas stanowią one bowiem jedność. Wola jest „tym pragnieniem, które najlepiej odzwierciedla system naszych pragnień jako całość”²¹. Jak długo człowiek jest „niezdecydowany co do sposobu przyszłego działania, wszystkie (pragnienia – J.G.) są, w pewien sposób, zewnętrzne wobec niego. Przedstawia je sobie jako wpływy, którym świadomie ulega, ale które nie są nim i z którymi się nie identyfikuje”²². Do tego momentu różnica między wolą i każdym z rywalizujących ze sobą pragnień istnieje. Stają się one jednością po akcie dokonania wyboru. Natomiast różnica pomiędzy naturą poszczególnych pragnień istnieje cały czas.

Relacji łączących wolę z intelektem łatwo się już domyślić. Green uważa, że „spekulacja i moralne działanie są zharmonizowanymi, współdziałającymi składnikami tej samej samoświadomej duszy i tych samych władz tej duszy, jedynie inaczej ukierowanymi”²³. Wyróżnia też rozum praktyczny jako niezbędny składnik postępowania moralnego. Przez „rozum, w znaczeniu praktycznym” należy rozumieć „zdolność (...) podmiotu do postrzegania lepszych stanów samego siebie jako celów do osiągnięcia poprzez działanie”²⁴. Rozum jest zatem łącznikiem między stanem, w jakim obecnie się znajdujemy, i tym, który postrzegamy jako wart realizacji. Dzięki niemu zdolni jesteśmy dokonywać moralnego rozwoju, on bowiem tworzy idee moralne²⁵. „Tak więc (...) prawdziwy rozwój człowieka, jedyny rozwój,

²⁰ Ibidem, s. 149 (§ 143).

²¹ H.D. Lewis, *Freedom and History*, George Allen & Unwin Ltd, London 1962, s. 19.

²² T.H. Green, *Prolegomena...*, s. 151 (§ 146).

²³ Ibidem, s. 155 (§ 149).

²⁴ Ibidem, s. 184 (§ 177); por. idem, *On Different Senses...*, s. 244.

²⁵ Idem, *Lectures on the Principles of Political Obligation*, [w:] idem, *Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Writings* (red. P. Harris, J. Morrow), Cambridge University Press, Cambridge 1986, s. 15 (§ 6).

w którym możliwości jego »niebiańsko zrodzonej« natury mogą być zaktualizowane, zmierza ku jedności rozwiniętej woli i rozwiniętego rozumu²⁶. Choć prawdziwą jedność osiągają jedynie u człowieka doskonałego jako „realnie istniejącego w Bogu”²⁷, wola i rozum zawsze mają ten sam przedmiot – moralną perfekcję²⁸.

Omawiane tu zagadnienie nie jest pozbawione niedociągnięć natury teoretycznej. I tak, nie do końca jasna pozostaje relacja rozumu praktycznego do intelektu. Brak tu wyraźnej precyzji ze strony autora *Prolegomena...*, który nigdzie kompleksowo tego zagadnienia nie wyklada. Funkcją intelektu jest łączenie odczuć w relacje na gruncie „metafizyki wiedzy”. Zadaniem rozumu jest odkrywanie idei stanu, w jakim „powinniśmy” się znaleźć w ramach „metafizyki działania moralnego”. Nasuwa to skojarzenia z epistemologią i etyką Kanta. Wydaje się jednak, że czynienie daleko idących analogii między filozofią Kanta i Greena w tej kwestii jest niestosowne z racji odrzucenia przez tego ostatniego koncepcji „rzeczy samych w sobie”²⁹.

Reasumując, wszystkie trzy składniki ludzkiego działania moralnego: wola, pragnienie³⁰ i intelekt nigdy nie występują osobno. Zawsze są wzajemnie skorelowane³¹. W filozofii Greena nie tylko to, ściśle zazwyczaj u innych filozofów, rozróżnienie zostaje zatarte. Brak jest również ścisłego przeciwstawienia „metafizyki wiedzy” i „metafizyki doświadczenia moralnego”. Obie warunkują wzajemnie swe istnienie.

²⁶ Idem, *Prolegomena...*, s. 185 (§ 177).

²⁷ Idem, *On Different Senses...*, 246.

²⁸ Ibidem, s. 244.

²⁹ Por. idem, *Lectures on the Philosophy of Kant*, [w:] idem, *Works...*, t. 2, s. 113–120.

³⁰ Hywel David Lewis uważa jednak, że Green nie czyni istotnego rozróżnienia na pragnienia i emocje, zamykając oba te pojęcia w jednym terminie „odczucie”, skąd też nieuchronność jego nieprecyzyjnego używania (H.D. Lewis, „*Self-Satisfaction*” and the „*True Good*” in *Green's Moral Theory*, „*Aristotelian Society Proceedings. New Series*”, nr 42 (1941–42), s. 173).

³¹ Interesująca w tym kontekście jest uwaga Alfreda Edwarda Taylora, który pisze, że konieczne wydaje się założenie istnienia w akcie tworzenia motywu jakiegoś czynnika, który nie miałby natury racjonalnej, „wszechobecność tego czynnika jest ledwie skrywana przez metafizyczny język Greena dotyczący »rozumu«, który wybiera z tak dostarczonych »skłonności« tę jedną, z którą racjonalna jednostka się »identyfikuje«” (A.E. Taylor, *The Freedom of Man*, [w:] *Contemporary British Philosophy. Personal Statements (Second Series)* (red. J.H. Muirhead), George Allen & Unwin Ltd., London 1925, s. 286).

3.2. Ideał moralny jako samorealizacja i dobro wspólne

Do tego momentu zapewne jednym z już narzucających się Czytelnikowi pytań jest: „dlaczego »prawdziwe« dobro ma być, jak utrzymuje sam Green, dobrem moralnym³²?”. Otóż z bardzo prostego powodu. Nasz rozum dysponuje ideą „trwałego zadowolenia”, która powstaje, w miarę jak realizujemy nasze pragnienia. Poszukiwanie szczęśliwości równoznaczne jest z próbą wypełnienia pewnej pustki, którą w sobie odczuwamy. Łatwo jednak przekonać się, że pustki tej nie wypełnimy, zabiegając o dobra zapewniające maksymalizację przyjemności, czyli głównie dobra materialne, „zwykłe” – jak określa je Green. Przyjemność tego rodzaju daje tylko chwilowe zaspokojenie. Bardzo szybko przemija, zmuszając do pogoni za kolejnym dobrem tego samego typu, później za kolejnym itd. Green twierdzi, że:

w każdym zaspokojeniu pragnienia jest przyjemność i stąd przyjemność (...) z konieczności towarzyszy jego byciu dobrem. Nie możemy myśleć o przedmiocie jako dobrym, tj. takim, który zaspokaja pragnienie, bez konsekwentnego myślenia o nim jako tym, który daje przyjemność; lecz ta przyjemność zależy od jego [bycia] dobrym, nie [zaś] jego [bycie] dobrym od przyjemności, której dostarcza³³.

Przyjemność dawana nam przez przedmioty materialne jest krótkotrwała i ostatecznie nie wypełnia braku, który skłonił nas do podejmowania prób zdobycia ich. Dobrem przynoszącym trwałe zadowolenie może być jedynie dobro moralne. Pod pojęciem tym rozumie Green „dobro, które zadowala pragnienia jednostki moralnej lub to, w którym jednostka moralna może odnaleźć zadowolenie, którego też z konieczności szuka. Podobnie będziemy pojmowali prawdziwe dobro. Jest to cel, w którym wysiłki jednostki moralnej mogą naprawdę odnaleźć spoczynek”³⁴. Tak więc „dobro moralne” jest pewnym celem, ideałem, co zaś najważniejsze – ideałem moralnym. Zmierzać ku niemu może człowiek rozumiany jako jednostka moralna. Jak zatem ten ideał wygląda? Pojawia się tu problem podobny do tego, który

³² John Skorupski uważa, że greenowską koncepcję moralnego ideału cechują dwie słabości: z jednej strony jest ona „za słaba”, gdyż „jedyna kategoryczność, którą może nam zapewnić, to doświadczane wyzwolenie-poprzez-przymus (...) ideałów” (J. Skorupski, op.cit., s. 69), z drugiej zaś „za mocna”, gdyż nie daje żadnego uzasadnienia dla przyjęcia wyłączności moralnego ideału jako godnego realizacji (ibidem, s. 70).

³³ T.H. Green, *Prolegomena...*, s. 178 (§ 171).

³⁴ Ibidem, s. 179 (§ 171).

wystąpił przy definicji „wiecznej świadomości”. Dobro moralne jest ideałem, ku któremu jednostka może i musi zmierzać, lecz którego nigdy nie osiągnie. Stąd też niemożliwa jest jakakolwiek wiedza na jego temat, „dobro moralne jest realizacją moralnych możliwości, a nie możemy w pełni pojąć, czym taka możliwość jest, dopóki nie znamy jej realizacji”³⁵.

Opisując koncepcję „wiecznej świadomości”, wspomniałem o „moralnym argumentie na istnienie Boga”³⁶ i jego krytyce. Rozumowanie Greena opierało się tam na twierdzeniu, że jeśli istnieje jakaś niezaktualizowana w pełni zdolność, to jej warunkiem jest jakaś forma bytowania tej samej zdolności w pełni zaktualizowanej. Skoro mamy zdolność rozwoju moralnego polegającą na zbliżaniu się do realizacji ideału moralnego dobra, to takie dobro musi już istnieć, choć oczywiście na naszym etapie rozwoju nic nie możemy o nim powiedzieć. Ideał moralny, jak łatwo się domyślić, istnieje w Bogu-„wiecznej świadomości”. Jesteśmy jego uczestnikami, stanowimy w pewnym sensie jego „miniaturowe” odpowiedniki. On jest pełnią możliwej wiedzy relacyjnej, czyli podstawą świata naszego doświadczenia, ale nie tylko. Okazuje się bowiem, że „wieczna świadomość” jest też przyczyną i ostatecznym celem naszego rozwoju moralnego. Reprezentuje sobą to, czym nigdy nie zdołamy być³⁷, choć do realizacji czego z konieczności zmierzamy. Podobnie bowiem jak na gruncie nauki nigdy nie posiadziemy pełnej wiedzy o przyrodzie, tak na gruncie moralności nigdy nie osiągniemy ideału – wówczas wiedza nasza równałaby się wiedzy „wiecznej świadomości”, co z oczywistych względów oznaczałoby koniec świata takiego, jakim go znamy. Mimo wszystko jednak, jeśli mamy możliwość rozwoju moralnego i realizacji tego, co idealnie istnieje jedynie w Bogu, naszym obowiązkiem jest próba aktualizacji tego potencjału, tym bardziej, że odczuwamy wewnętrzny dyskomfort, który możemy jedynie na tej drodze ograniczyć.

„Prawdziwe dobro”, dobro moralne, można realizować jedynie poprzez moralne doskonalenie. Etyka Greena jest etyką perfekcjonistyczną³⁸, ale też i racjonalistyczną. Jej głównym dezyderatem jest hasło ograniczenia skłonności ku osiągnięciu przyjemności. Dokonujemy tego dzięki rozumowi, który odkrywa ideały moralne, tym samym umożliwiając ich realizację. Moralność rozwija się, zaś

³⁵ Ibidem. s. 179 (§ 171).

³⁶ Patrz: rozdz. II.

³⁷ T.H. Green, *Prolegomena...*, s. 392 (§ 352).

³⁸ Gdzie perfekcja stanowi ostateczny cel, dobroć człowieka zaś do tego celu środek (ibidem, s. 206 (§ 195)).

kolejne „etapy” tego rozwoju musi poprzedzać analogiczny rozwój racjonalności jednostki. Proces ten opiera się na zmierzaniu ku zgodności woli z rozumem. Całość przedstawia się następująco. Zawsze odczuwamy pewien brak, zawsze mamy też ideę samych siebie szczęśliwszych od tych, którymi jesteśmy w danej chwili. W każdym naszym postępowaniu przyświeca nam idea permanentnego samoza-dowolenia. Na początku zaczynamy szukać jej realizacji przez pozyskiwanie tzw. dóbr „zwykłych”. Okazuje się jednak, że satysfakcja, którą dają, jest krótkotrwała. Po szeregu prób osiągnięcia jej na tej właśnie drodze, trudna do sprecyzowania iluminacja wskazuje nam wyjście z sytuacji pod postacią realizacji ideałów moralnych³⁹. Zmienia się więc nasza koncepcja hierarchii dóbr. Jednak aby to było możliwe, analogicznie musi postępować rozwój naszego rozumu praktycznego, który tworzy odpowiednie przedstawienia-idee nas samych jako bardziej usatys-fakcjonowanych niż aktualnie. Ukazuje nam on możliwość bycia szczęśliwymi jako konsekwencję bycia moralnie dobrymi.

Moralność ze swej istoty jest zjawiskiem społecznym. Rodzi się ona w grupie ludzi i stanowi wyraz ogólnych zasad, na jakich przestrzeganie jednostki godzą się we wzajemnych stosunkach, „żadna jednostka nie może stworzyć sobie sumienia. Zawsze potrzebuje społeczeństwa, które uczyni to za nią”⁴⁰. Jednostka może realizować się jedynie dzięki wspólnocie i w ramach wspólnoty, bez niej nie ma jednostki. Twierdzenie przeciwne jest powszechnie przyjmowanym błędem teorii indywidualistycznych,

życie społeczne jest dla osobowości człowieka tym, czym język jest dla myśli. Ję-
zyk zakłada myśl jako [pewną] zdolność, ale w nas zdolność myślenia jest aktualizo-
wana jedynie w języku. W ten sam sposób społeczeństwo zakłada [istnienie pewnej]
zdolności, podmiotów zdolnych postrzegać siebie i ulepszenie swego życia jako swój

³⁹ Schemat ten zdaje się stanowić swoisty trzon greenowskiej psychologii, określa bowiem proces emocjonalnego i intelektualnego rozwoju jednostki. Nie należy jednak sądzić, że odpowiednim etapom takiego rozwoju ludzi można przyporządkować konkretne przedziały wiekowe. Schemat ten nie wyraża bowiem wiary w nieuchronność podobnego, etycznego zwrotu w życiu jednostek.

⁴⁰ Ibidem, s. 351 (§ 321). Poza tym, jak zauważa David O. Brink, współzycie społeczne o tyle ułatwia rozwój moralny, że zapewnia możliwość dywersyfikacji doświadczeń, przez co zakres możliwości samorozwoju zostaje automatycznie poszerzony. Jednocześnie inni stanowią arystotelejskie „lustra”, w których jednostka może się przyglądać „postrzegając swe własne cechy z innej perspektywy” (D.O. Brink, *Self-Realization and the Common Good: Themes In T.H. Green*, [w:] *T.H. Green. Ethics, Metaphysics...*, s. 29).

cel. Ale jedynie w stosunkach międzyludzkich, w których każdy postrzega innych jako cel, nie zaś jedynie jako środek (...) zdolność ta może być realizowana (...)”⁴¹.

„Każdy przede wszystkim musi wypełnić obowiązki swojego stanowiska”⁴². Greenowska etyka jest w związku z tym także etyką obowiązku⁴³. Rozum nakazuje dostrzegać w innych istoty o potrzebach podobnych do naszych i traktować je tak, jak sami chcielibyśmy być traktowani. Społeczeństwo opiera się na wzajemnym rozpoznaniu przez współobywateli potrzeb i praw niezbędnych do ich zaspokojenia⁴⁴. Każdy z nas ma jakąś ideę samego siebie jakim chciałby być. Jako obywatele rozpoznajemy potrzebę jej realizacji u innych i chcemy, by oni rozpoznali ją u nas. Wszystkim nam zależy zatem na ustanowieniu takich wspólnych reguł postępowania, które będą zapewniały warunki niezbędne do samorealizacji. Wzajemne rozpoznanie żądania takich gwarancji stanowi podstawę istnienia społeczeństwa. W każdym bowiem musi istnieć system powszechnie podzielanych i przestrzeganych reguł postępowania.

Mamy więc do czynienia z dwoma określeniami dobra moralnego: (1) moralnym perfekcjonizmem zmierzającym do jak najpełniejszej samorealizacji, (2) dobrem wspólnym. Dwojaki charakter tego dobra przysporzył wiele problemów komentatorom myśli Greena. Niektórzy dopatrują się tu np. sprzeczności między egoizmem i altruizmem jako dwoma składnikami doskonałości moralnej. Rze-

⁴¹ T.H. Green, *Prolegomena...*, s. 192 (§ 183).

⁴² Ibidem. Cytat ten brzmi jak wypis z *Ethical Studies* Bradleya, gdzie autor uprawia podobną dialektykę społecznej egzegezy ideałów moralnych przy jednoczesnym uznaniu możliwości ich krytyki z punktu widzenia pozaspołecznego ideału moralności (F.H. Bradley, *Ethical Studies...*).

⁴³ Craig Smith uważa, że określenie Greena mianem „filozofa obowiązku” nasuwa konotacje z Kantem, z którego doktryną etyczną jednak Green polemizował. Autor ten sugeruje, że bardziej właściwym byłoby w odniesieniu do Greena określenie „filozofa charakteru”, gdyż nie pyta on „co powinienem zrobić?”, lecz raczej „kim powinienem być?” (C.A. Smith, C. Jenks, *Correspondence*, „British Journal of Sociology”, t. 30, nr 2 (1979), s. 222–223).

⁴⁴ Kolejny istotny punkt zbieżności Greena z myślą Fichtego i Kanta bardziej niż Hegła. Podczas gdy u dwu pierwszych uznanie potrzeb i praw przez współobywateli pozbawione jest etapu ich wzajemnej negacji, u Hegła taki nieuchronny etap walki o uznanie, przybierający konkretnie postać konfliktu pana i sługi, bez wątpienia istnieje (por. E. Nowak-Juchacz, *Autonomia jako zasada etyczności. Kant, Fichte, Hegel*, Fundacja na rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 2002, s. 115–121, 183–190). Tam gdzie Kant i Fichte widzą możliwość abstrahującego od konkretnej sytuacji historycznej ugruntowania reguł postępowania z bliźnimi na racjonalnych podstawach, u Hegła dialektyka rozwoju zasad moralności wymaga przejścia etapu, „irracjonalnej” z późniejszej perspektywy, walki.

czywiście, kwestia zależności między tymi określeniami dobra moralnego nie jest mocną stroną teorii Greena, choć wydaje się, że można przypisać jednostce oba, bez popadania w sprzeczność. Byłyby wówczas wynikiem dwojakiego spojrzenia na istotę moralną. Po pierwsze, jednostka może znaleźć bezwzględny spokój i szczęście jedynie przez moralne doskonalenie. Ideałów moralnych nie tworzy jednak dowolnie, lecz odnajduje je w powszechnie obowiązującej moralności. Stanowią one zjawisko społeczne, określają relacje między jednostkami. Ulegają one swoistemu rozwojowi – doskonalenie się na bazie ideałów uzyskanych w procesie socjalizacji będzie przeważnie przyjmowało, jak okaże się w dalszych rozdziałach, formę zmierzania ku rozszerzeniu kategorii osób, których ideały te dotyczą. Będą rozpoznawane potrzeby rozwoju kolejnych grup społecznych, a za tym rozpoznaniem będzie postępowało przypisanie im pewnych praw zabezpieczających ich rozwój. W tym miejscu najważniejsza jest jednak konkluzja głosząca, że to społeczeństwo tworzy ideały moralne.

Po drugie, istnieją one przez wzgląd na społeczeństwo. Skoro powstały dzięki niemu i odnoszą się do relacji międzyludzkich, ich realizacja nie jest skierowana ku wnętrzu człowieka, lecz w stronę innych ludzi⁴⁵. Ideały są skutkiem wzajemnego rozpoznania potrzeb wspólnych wszystkim członkom społeczności. Odzwierciedlają powszechne przekonanie współobywateli dotyczące tego, czego człowiek potrzebuje, by swobodnie doskonalic się moralnie. Weźmy na przykład ideał wolności. Każdy człowiek ma jakąś wizję siebie, którą pragnie realizować. Do tego jednak potrzebuje swobody działań. Jest to pogląd akceptowany przez wszystkich, którzy chcą się jakoś realizować. Dlatego też społeczność uznaje potrzebę wolności obywatela, jeśli ta nie ogranicza wolności innych. Podobnie jest z równością⁴⁶. Każdemu zależy na tym, by nie być dyskryminowanym, gdyż mogłoby to oznaczać ograniczenie możliwości samorealizacji. Społeczność daje poprzez ten ideał wyraz potrzebie równego traktowania jej członków. Moralne działanie jednostki musi więc zakładać traktowanie innych jak siebie samej. Rozwój indywidualny z konieczności przybiera więc charakter społeczny – być dobrym znaczy być dobrym dla innych. W ten sposób samodoskonalenie jednostki znajduje swój wyraz w zabieganiu o realizację dobra wspólnego. Czyn dobry będzie czynnem umożliwiającym innym jednostkom doskonalenie moralne, a zatem działanie dla innych i dla siebie jest

⁴⁵ T.H. Green, *Prolegomena...*, s. 201 (§ 190).

⁴⁶ Green nie precyzuje, o jaką dokładnie równość mu chodzi. Z funkcji, jaka przypadnie jej w filozofii autora *Prolegomena...*, można jednak wywnioskować, że pisze głównie o równości szans samorealizacji.

tym samym, zaś rozwój moralny opiera się na altruistycznej pomocy innym, dzięki której i oni mogliby przyjąć postawę moralną analogiczną do naszej⁴⁷. Z powodu konieczności wzajemnego rozpoznania potrzeb i uprawnień z nich wynikających, jedną z głównych zasad postępowania będzie druga formuła kantowskiego imperatywu kategorycznego nakazująca traktowanie innego zawsze zarazem jako celu, nigdy zaś wyłącznie jako środka⁴⁸.

Po trzecie wreszcie:

idea prawdziwego dobra jako [dobra] samego dla siebie nie jest ideą ciągu przyjemności, którą może cieszyć się ktoś [jeden]. Jest to idea zaspokojenia jaźni, która (...) może kontemplować się jedynie poprzez identyfikację z jakąś formą społeczeństwa; która może oczekiwać trwałego zadowolenia (*permanent satisfaction*) jedynie pod warunkiem, że będzie to także zadowolenie tych we wspólnocie, bez których nie może wyobrazić sobie życia⁴⁹.

Spółeczny charakter dobra moralnego ma także inne źródła. Ciekawym argumentem przemawiającym za jego uznaniem jest ten, który Dimova-Cookson określa mianem „argumentu zbawienia”⁵⁰. Opiera się on na twierdzeniu o naturalnej skłonności człowieka do przekraczania swej cielesnej natury i związanej z nią ograniczoności. Jednostka szuka jakiejś formy nieśmiertelności w istnieniu wspólnotowym. „Każdy (...) unieśmiertelnia się (...) za pomocą tego, z czym, z jednej strony, się identyfikuje, a o czym, z drugiej strony, nie może myśleć jako ograniczonym jedynie ziemską egzystencją – za pomocą obiektów, w których widzi się jako żyjącego dalej po śmierci”⁵¹. Na najbardziej elementarnym poziomie taki sposób myślenia przejawia się w dbałości o dobrobyt rodziny – szansy na przetrwanie jakiejś części nas samych w kolejnych pokoleniach:

⁴⁷ Pojawia się tu problem znany z kantowskiej *Metafizyki moralności*, gdzie Kant jako cele stanowiące zarazem obowiązki określa „własną doskonałość moralną” i „cudze szczęście”, zaznaczając przy tym jednocześnie, że sprzecznością jest, „gdy ktoś poczytuje sobie za cel czyjąś moralną doskonałość, poczuwając się do obowiązku zmierzania ku niemu. Wszelako doskonałość innej osoby ludzkiej zasadza się przeciw na tym właśnie, że potrafi ona samodzielnie stanowić dla siebie cele, zgodnie z tym, co podpowiada jej obowiązek” (I. Kant, *Metafizyka moralności*, tłum. E. Nowak, PWN, Warszawa 2007, s. 248; por. J. Kloc-Konkołowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego: prymat praktyczności w klasycznej myśli niemieckiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2007, s. 122–125).

⁴⁸ T.H. Green, *Prolegomena...*, s. 192 (§ 183).

⁴⁹ Ibidem, s. 248 (§ 232).

⁵⁰ M. Dimova-Cookson, *T.H. Green's Moral and Political Philosophy...*, s. 87–92.

⁵¹ T.H. Green, *Prolegomena...*, s. 245–246 (§ 229).

Projektując się w przyszłość jako permanentny przedmiot możliwego dobrobytu (...) – a jednostka musi tak projektować się w poszukiwaniu permanentnego dobra – utożsamia swoich bliskich z sobą. Właśnie to skojarzenie neutralizuje efekt, który antycypacja śmierci musiałaby w przeciwnym wypadku wyrzucić na żądanie permanentnego dobra⁵².

Podobny stosunek zachodzi w relacjach jednostka–społeczeństwo, „społeczeństwo daje jednostce możliwość nieśmiertelności”⁵³.

Społeczny charakter dobra moralnego niesie ze sobą bardzo istotną konsekwencję. Przy jego realizacji nie jesteśmy zmuszeni ze sobą rywalizować. Co więcej, zdaniem Greena taka rywalizacja jest niemożliwa. Jak sam pisze, „dopóki przedmiot ogólnie postrzegany jako dobry nie stanie się stanem umysłu lub charakteru, którego osiągnięcie lub zmierzanie do osiągnięcia przez każdego jest samo w sobie wkładem w jego osiągnięcie przez wszystkich innych, życie społeczne musi być wojną”⁵⁴. Uznając własną przyjemność za dobro nadrzędne, zmuszeni jesteśmy zachowywać się w sposób egoistyczny, nie zważając w swym postępowaniu na fakt ograniczania możliwości realizacji dóbr przez innych oraz, z konieczności, traktować innych jako środki do osiągnięcia własnych przyjemności⁵⁵. Dobro moralne jest zaś „niekonkurencyjne” (*non-competitive*). Jak długo staramy się znaleźć zaspokojenie w dobrach „zwykłych”, których ilość jest ograniczona, tak długo będziemy musieli o nie walczyć. Nie sposób być przy tym altruistą. Gdy jednak zmienimy obraz pożądanego dobra, gdy zrozumiemy, że trwałe zadowolenie może być odnalezione jedynie na zmuszonej drodze moralnego perfekcjonizmu, okaże się, że, czysto teoretycznie, wszyscy możemy być szczęśliwi. Wówczas nie sposób być egoistą.

Z powodu tego, że ideały moralne mogą istnieć jedynie we wspólnocie i w różnych społecznościach przybierają odmienną postać, Green sprzeciwia się wszelkim formom aprioryzmu etycznego, za którego największego przedstawiciela uważa oczywiście Kanta⁵⁶, choć argumenty skierowane przeciw temu ostatniemu wymie-

⁵² Ibidem, s. 247 (§ 231).

⁵³ M. Dimova-Cookson, *T.H. Green's Moral and Political Philosophy...*, s. 88.

⁵⁴ T.H. Green, *Prolegomena...*, s. 263 (§ 245).

⁵⁵ A. Simhony, *Beyond Negative and Positive Freedom: T. H. Green's View of Freedom*, „Political Theory”, t. 21, nr 1 (1993), s. 31–33.

⁵⁶ Por. R. Martin, *Green on Natural Rights in Hobbes, Spinoza and Locke*, [w:] *The Philosophy of...*, s. 104–126. Terence Irwin twierdzi, że dzięki krytyce aprioryzmu i uznaniu „trwałej szczęśliwości” za cel działań ludzkich, Green dokonuje tego, co Kantowi się nie udało, a mianowicie uzasadnienia powinności dokonania wyboru dobra, a nie zła (T. Irwin, *Morality and Personality*:

rzne są także w innych filozofów prawa natury. Krytyka ta opiera się o uznanie społecznego charakteru idei moralnych. Owszem, jest tylko jeden Bóg-„wieczna świadomość” i jeden tylko spójny system idei moralnych. Jednak człowiek, jako partycypant w „wiecznej świadomości” ograniczony swoim ciałem, pełnej wiedzy o ideach moralnych nigdy nie posiada. Gdyby było to możliwe, posiadałby wiedzę boską. Twierdzenie, że ostateczny imperatyw postępowania wygląda tak, a nie inaczej, to jak stwierdzenie, że odkryło się cel i istotę rozwoju moralnego, a więc doprowadziło się proces boskiej samorealizacji do jego kresu.

Co więcej, jednostka zawsze w swych działaniach opiera się na zdobytych w procesie socjalizacji wartościach, a w różnych społecznościach wyglądają one odmiennie. Nie znaczy to, że któraś ze społeczności etycznie się „myli”, ale jedynie, że pod względem moralnym nie rozwijają się one symultanicznie. Poza tym „uniwersalne prawo praktyczne, na którego [istnienie] Kant naciska, jest niezrozumiałe, jeśli nie implikuje przedmiotu bezwarunkowo dobrego, do którego jest relatywne. Nie ma żadnej treści, nie określa niczego, poza tym, co relatywne do tego przedmiotu”⁵⁷. Green zgadza się więc z fichteańską i heglowską krytyką imperatywu kategorycznego, jako pozbawionego treści, wyłożoną przede wszystkim na kartach *Zasad filozofii prawa*. Krótko mówiąc, „Kant miał słuszność sądząc, że jedynym bezwarunkowym dobrem jest dobra wola, mylił się jednak podając jej zbyt abstrakcyjną charakterystykę”⁵⁸. Podobnie wygląda kwestia praw natury u innych filozofów. Moralność i prawa są w filozofii Greena ściśle ze sobą związane – jeśli nie ma apriorycznych zasad moralności, nie ma też apriorycznych praw natury.

Dla pełniejszego przedstawienia problemu wypada powiedzieć jeszcze o innym rozumieniu dobra wspólnego, które, zdaniem Dimovy-Cookson, pojawia się w pismach Greena. Chodzi mianowicie o dobro wspólne jako „społeczeństwo równych”⁵⁹, pewną konkretną formę instytucji państwowych mogącą w najlepszy moż-

Kant and Green, [w:] *Self and Nature in Kant's Philosophy* (red. A.W. Wood), Cornell University Press, London 1984, s. 31–56).

⁵⁷ T.H. Green, *Lectures on the Philosophy...*, s. 111. Por. H.D. Lewis, „Self-Satisfaction” and the „True Good”..., s. 151–153.

⁵⁸ A. MacIntyre, *Krótką historia etyki. Historia filozofii moralności od czasów Homera do XX wieku*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 310. Nicholson zauważa, że etyka Greena to próba ustanowienia „trzeciej drogi” między dwoma ekstremami – imperatywem kategorycznym Kanta z jednej i etyką utylitarystyczną z drugiej strony (P.P. Nicholson, *Green's 'Eternal Consciousness'*, s. 62).

⁵⁹ M. Dimova-Cookson, *T.H. Green's Moral and Political Philosophy...*, s. 100–102. Avital Simhony wymienia w tym samym kontekście dwie „zasady sprawiedliwości”, które jednostki

liwy sposób przyczynić się do rozwoju duchowego jednostek⁶⁰. Ta interpretacja dobra wspólnego, jak zauważa autorka, zdecydowanie różni się od poprzednich. Tamte, wiążąc dobro wspólne z moralnym perfekcjonizmem, nie przypisywały mu żadnego konkretnego kształtu i dotyczyły w zasadzie pojedynczych jednostek i ich wewnętrznego rozwoju. To drugie ujęcie, jako „społeczeństwa równych”, odnosi się już do zewnętrznych warunków tego rozwoju – nakazuje postrzegać dobro wspólne jako pewien instytucjonalny wymiar egzystencji społeczno-politycznej, niezbędny dla realizacji jednostkowych celów. Poza tym dobro wspólne jako pewien idealny system instytucji, według Dimovy-Cookson, nie jest dobrem moralnym⁶¹, lecz stanowi środek zapewnienia „zwykłych” dóbr umożliwiających moralny rozwój⁶².

Jeszcze jedną bardzo istotną kwestię należy tu poruszyć. Chodzi o brak w filozofii Greena ostatecznego rozdziału dóbr moralnych jako duchowych od dóbr materialnych. Te ostatnie nie są bowiem zupełnie pozbawione charakteru moralnego. Green twierdzi, że aby rozwój moralny był możliwy, jednostka musi dysponować pewnym zasobem dóbr materialnych. Jest na tyle świadom ludzkich ograniczeń, że zdaje sobie sprawę, iż nie można dbać o poziom rozwoju moralnego, gdy ciągle trzeba się martwić o przedłużenie swojej egzystencji w jej wymiarze fizycznym. Pozytywny program filozofii politycznej Greena stanowił odpowiedź na fatalne warunki bytowania najuboższych warstw społecznych dziewiętnastowiecznej Anglii. Widział na przykładzie proletariatu, jak niezbędna dla moralnego rozwo-

w takim społeczeństwie „będą musiały” uznać za bezwarunkowo słuszne: równość i powstrzymanie się od wyzysku innych (A. Simhony, *T.H. Green's Theory of Morally Justified Society*, „History of Political Thought”, t. 10, nr 3 (1989), s. 481).

⁶⁰ Daje się tu zaznaczyć wyraźny wpływ *Teorii sprawiedliwości* Johna Rawlsa kierujący autorkę w stronę postrzegania dziewiętnastowiecznej filozofii Greena przez pryzmat dwudziestowiecznego renesansu umowy społecznej i liberalnego postulatu „sprawiedliwości proceduralnej” nie zorientowanej teleologicznie. Taka siatka interpretacyjna nałożona na teorię Greena zdaje się jednak zupełnie do niej nie przystawać z racji ściśle teleologicznego wymiaru jego filozofii.

⁶¹ M. Dimova-Cookson, *T.H. Green's Moral and Political Philosophy...*, s. 102.

⁶² Smith twierdzi, że w filozofii moralnej Greena mamy do czynienia z dwojakim rozumieniem terminu „dobra wspólne”: jako „potrzeby »wspólnej« jednostkom” i jako „moralnej wartości wspólnej jednostkom” (C.A. Smith, op.cit., s. 195). Autor uważa, że powszechne nieporozumienia co do charakteru relacji jednostki do społeczeństwa, więc także i koncepcji dobra wspólnego, wypływają z faktu, że Richard Lewis Nettleship podczas wydawania dzieł zebranych tego filozofa niejednokrotnie „wtrącał” w nie swoje własne poglądy. Z tą tezą nie zgadzają się Paul Harris i John Morrow (P. Harris, J. Morrow, *Did Nettleship Corrupt Green's 'Lectures'? A Comment on Smith*, „History of Political Thought”, t. VI, nr 3 (1985), s. 643–646).

ju jest gwarancja posiadania pewnego minimum materialnego. Ci pozbawieni go, próbujący wyżywić rodziny z dnia na dzień, wiecznie obawiający się utraty pracy, która równa się wyrokowi wydanemu na ich najbliższych, nie mają szans rozwoju moralnego. Ich życie toczy się wokół problemu zdobycia wystarczającej ilości dóbr materialnych. Tym samym, bez pewnego minimum materialnego żaden rozwój racjonalności ani moralności nie jest możliwy. Dlatego też dobrom „zwykłym” przysługuje wartość moralna, jak długo stanowią niezbędny warunek realizacji dobra moralnego. W interesie wspólnoty leży zapewnienie takiego minimum każdemu obywatelowi.

Gdyby Green w opisie dobra wspólnego zatrzymał się w tym miejscu, uniknąłby zarzutów, których refutacja sprawia największe problemy. Czyni on bowiem krok dalej, stwierdzając, że ludzki rozwój duchowy może przybrać także postać rozwoju posiadanych talentów, np. artystycznych. Píše m.in., że człowiek

ma inne zdolności, niż te, które są bezpośrednio przedstawione w wyrażnie moralnych cnotach – zdolności, które znajdują swój wyraz nie w stosunkach między ludźmi, lecz w sztuce i nauce – i ich rozwój musi być koniecznym składnikiem każdego życia, które przedstawia sobie jako to, w którym może odnaleźć zadowolenie⁶³.

Do prawdziwego celu ludzkiej egzystencji, jak pisze gdzie indziej, można zmierzać, nie zdając sobie nawet sprawy ze wspólnoty, jaka w tym zmierzaniu z konieczności się wytwarza, a zatem z pominięciem problematycznej dialektyki szczęścia i doskonałości zarówno własnej, jak i innych. Mogą to czynić „rzemieślnik i pisarz zmierzający do uczynienia ich dzieł tak dobrymi, jak tylko potrafią, nie zważając na własną sławę; (...) ojciec oddany edukacji swej rodziny lub obywatel oddany służbie państwu”⁶⁴. O ile jak najbardziej działalność ojca należy rozpatrywać w kategoriach bezpośredniej troski o dobro innych, o tyle nie wydaje się przekonujące twierdzenie, jakoby artysta jedynie jako artysta z konieczności utożsamiał swe dobro z dobrem współobywateli. Co więcej, zaspokojenie „nie może być osiągnięte w życiu działalności czysto naukowej i artystycznej, podobnie jak w [życiu] wysiłku »praktycznego«, w których te aktywności byłyby nieobecne”⁶⁵. Green niestety nie rozwija tego wątku w stopniu chociaż częściowo zadowalającym, a szkoda, gdyż takie stwierdzenia po-

⁶³ T.H. Green, *Prolegomena...*, s. 415 (§ 370).

⁶⁴ *Ibidem*, s. 305 (§ 284).

⁶⁵ *Ibidem*, s. 311 (§ 288).

wodują szereg wątpliwości. Pierwszą jest kwestia tego, czy rozwój talentów przekłada się w jakiś sposób na rozwój moralny jednostek je posiadających lub tych mających kontakt np. z dziełami sztuki. Green co prawda pisze, że talenty, jeśli są rozwijane, mają „wartość jako element w całości duchowego życia, które nie może się obyć bez cnót moralnych; bez nich niemożliwa byłaby realizacja potencjału ludzkiej duszy”⁶⁶, a także, iż może być tak, że te wartości pozamoralne będą w pełni zaktualizowane jedynie u jednostek moralnie dobrych. Jednym z kluczowych staje się jednak wówczas pytanie o sam charakter tych wartości. Czy jest to zupełnie nowa kategoria wartości innych niż dobra moralne, czy nie? Jaka jest ostateczna relacja między wartościami etycznymi i np. estetycznymi? Tego Green w wystarczającym stopniu nie wyjaśnia⁶⁷.

Drugi problem stanowi fakt, że do rozwoju talentów niezbędne jest posiadanie pewnych, niekiedy znacznych, dóbr materialnych. Te zaś z kolei mogą stanowić podstawę rywalizacji między jednostkami. Tym i innym kłopotliwym kwestiom wynikającymi z etycznych tez Greena poświęcone zostaną kolejne podrozdziały.

3.3. Krytyka idei dobra wspólnego

„Idea dobra wspólnego jest absolutnie centralna dla teorii Greena. Daje fundament, na którym dyskutuje on społeczno-polityczne struktury i warunki niezbędne do realizacji ludzkich potencjałów oraz zakres użycia władzy politycznej w celu ułatwienia indywidualnego samodoskonalenia”⁶⁸. Dlatego też stanowi ona jeden z najbardziej dyskutowanych i atakowanych wątków jego filozofii. W celu systematyzacji różnorodnych krytyk odnoszących się do greenowskiej koncepcji motywu, idei moralnych, a wśród nich idei dobra wspólnego, przyjmę podział proponowany przez Nicholsona⁶⁹. Można na jego podstawie wyróżnić trzy kierunki, w których zmierza krytyka koncepcji Greena.

⁶⁶ Ibidem, s. 426 (§ 381).

⁶⁷ Dużo lepiej radzi sobie z tym problemem Bradley, który doprowadziwszy swe rozważania do tego samego miejsca, pozwala sobie na uwzględnienie rozwoju osobistych talentów jako dóbr o charakterze niespołecznym. Pisze, że „jest moralnym obowiązkiem artysty lub badacza prowadzenie właściwego ich profesjom stylu życia i moralnie naganną jest porażka na tym polu. Lecz z drugiej strony jest niemożliwe, bez niedorzecznego naciągania faktów, obracanie tych cnót na cnoty społeczne lub obowiązki wobec swoich sąsiadów” (F.H. Bradley, *Ethical Studies...*, s. 122–123).

⁶⁸ P. Harris, J. Morrow, *Introduction*, [w:] T.H. Green, *Lectures on the Principles of Political...*, s. 6.

⁶⁹ P.P. Nicholson, *Green's 'Eternal Consciousness'...*, s. 64–82.

3.3.1. Problem niedostatku i konfliktu⁷⁰

Bez wątpienia jednym z najzacieklejszych intelektualnych adwersarzy Greena był Henry Sidgwick. Zastrzeżeń pod adresem tego pierwszego miał wiele, lecz szczególną niechęcią darzył jego koncepcję dobra wspólnego. Miała ona pogodzić dwa aspekty ludzkiej natury – egoizm i altruizm. Sam Sidgwick określił tę kwestię mianem „najdonioślejszego problemu etyki” i przyznał, że w swoich *Methods of Ethics* nie podolał zamknięciu ich obu w jednym systemie. Green, przeciwnie, był przekonany, że tego dokonał. Główny argument Sidgwicka stanowiło twierdzenie o konieczności występowania konfliktu między poświęceniem i względem na własne interesy⁷¹. Jeśli bowiem przyjmiemy założenie, że „bycie całością w sobie” i bycie członkiem całości to dwie różne rzeczy, jak to czyni Sidgwick⁷², to okaże się, że interes wspólnoty może być sprzeczny z interesem jednostki, która w jej skład wchodzi. Duża część poświęceń na rzecz wspólnoty będzie ograniczała możliwości rozwoju indywiduum. Weźmy przykład poboru wojskowego lub zwiększania podatków. Jednostka zmuszona do śmierci za ojczyznę lub płacenia wyższych podatków poświęca się dla innych. Oddaje życie lub pieniądze, przez co albo traci możliwość rozwoju w ogóle, albo jest on bardzo ograniczony. Podobny argument wysuwa Alan Milne oraz Harold Prichard, których zdaniem Green nie bierze pod uwagę sytuacji, w której interes jednostki może być w konflikcie z interesem wspólnoty⁷³. Obaj, jak się wydaje, nie zwracają jednak uwagi na to, że rzeczywistym interesem wspólnoty będzie zawsze rozwój samoświadomości jej członków. Dlatego też „prawdziwy” cel jednostki będzie się zawsze pokrywał z „prawdziwym” celem wspólnoty. Milne pisze, że Green „nie może przyznać, że choć moralnie złe,

⁷⁰ Jako osobny traktuje Nicholson problem egoizmu, lecz, jako że są one ze sobą ściśle powiązane, opiszę je w tym samym miejscu.

⁷¹ Podobne stanowisko zajmował wcześniej już Bradley w swych *Ethical Studies* (F.H. Bradley, op.cit., s. 204; por. G. Kendal, *Bradley and Moral Engagement*, „Philosophy”, 57 (1982), s. 374).

⁷² A. Simhony, *Green and Sidgwick on the 'Profoundest Problem of Ethics'*, [w:] *Anglo-American Idealism...*, s. 36–37; por. J.T. Kloppenberg, *Uncertain Victory. Social Democracy and Progressivism in European and American Thought, 1870–1920*, Oxford University Press, Oxford 1986, s. 123–132; W.D. Hudson, *A Century of Moral Philosophy*, St. Martin's Press, New York 1980, s. 47–50.

⁷³ A.J.M. Milne, *The common good and rights in T.H. Green's ethical and political theory*, [w:] *The Philosophy of...*, s. 68–69; H.A. Prichard, *Moral Obligation. Essays and Lectures*, Clarendon Press, Oxford 1957, s. 72–73.

czasem w interesie człowieka jest bycie nieuczciwym, niełojalnym lub niesprawiedliwym⁷⁴. Autor ten nie dostrzega jednak różnicy między interesem osoby moralnie dobrej i niebędącej taką⁷⁵. Ta pierwsza będzie utożsamiała dobro innych ze swoim, jedynie druga ma swój interes „prywatny”. Jednostka moralnie dobra nie uczestniczy w wojnie w obronie tylko swojego interesu (którym jest ostatecznie samodoskonalenie), ale także w imię dobrobytu (tj. możliwości doskonalenia się) współobywateli. Jej głównym celem jest umożliwienie innym osiągnięcia tego samego poziomu samoświadomości, co ona. Kwestia podatków jest tym bardziej bezdyskusyjna – jak długo podatnik może bez problemu wyżywić siebie i swoją rodzinę, jego dobro osobiste, czyli rozwój moralny, nie jest zagrożone. Oczywiście inaczej będzie wyglądała sytuacja jednostki, która tego poziomu racjonalności i moralnego samodoskonalenia nie osiągnęła. Ona rzeczywiście będzie widziała w działaniach państwa przymus.

Nicholson próbuje odpowiedzieć na zarzuty związane z koniecznością uznania egoizmu jednostek, rozróżniając trzy typy działania moralnego pojawiające się w pismach Greena: (1) działanie dla uzyskania przyjemności, (2) bezinteresowne działanie na rzecz innych, jak na przykład próba zmniejszenia czyjegoś bólu, (3) działania na rzecz dobra wspólnego⁷⁶. Typ ostatni, zdaniem tego autora, znacząco różni się od dwóch poprzednich, gdyż „Green nie zaprzecza istnieniu rozróżnienia na akty interesowne i bezinteresowne (...), lecz zaprzecza jego związkowi z trzecią kategorią⁷⁷. Jednostka, która zdaje sobie sprawę ze złożoności swych relacji ze społeczeństwem, nie może rozpatrywać interesu społecznego jako odmiennego niż swój własny⁷⁸. Koncepcja „pojednania”, która stanowi motyw przewodni większości idealistycznych systemów, w dyskusji nad kwestią relacji jednostka–społeczeństwo przybiera formę „jedności w różnicy”, która „produkuje »wyższy rodzaj społeczeństwa«, przewyższający wyłączość zarówno indywidualnej wolności,

⁷⁴ A.J.M. Milne, op.cit.; por. A. Simhony, *T.H. Green's Theory of Morally...*, s. 36.

⁷⁵ Podobnego zdania jest Rosamond Shields, który zauważa, że „nigdy nie kończący się spór między egoizmem i altruizmem, samorealizacją i poświęceniem opiera się, przynajmniej częściowo, na pomieszaniu pojęć ‘interesu’ i ‘dobra’” (R. Shields, *The Notion of Common Good*, „Aristotelian Society Proceedings. New Series”, nr 14/1913–14, s. 277). Dobro, tak jak prawda, w jego opinii z definicji musi być jedno dla wszystkich (ibidem, s. 274). Zupełnie przeciwnie rzecz ma się z interesem. Głównym problemem jest tu zatem zbyt jednostronna interpretacja takich terminów jak ‘samorealizacja’ i ‘poświęcenie’.

⁷⁶ P.P. Nicholson, *Green's 'Eternal Consciousness'...*, s. 69.

⁷⁷ Ibidem.

⁷⁸ T.H. Green, *Prolegomena...*, s. 249 (§ 232).

jak i spójności społecznej”⁷⁹. Dlatego też przeciwstawienie altruizmu i egoizmu nazywa Green „fikcją filozofów”⁸⁰.

Powraca jednak kwestia rozwoju talentów, w przypadku której zarzuty wobec teorii Greena wydają się w pełni uzasadnione. Rozwój takich talentów wymaga, jak zauważył Sidgwick⁸¹, osiągnięcia pewnego poziomu materialnego, którego ograniczenie stwarza sytuację zawężającą możliwości rozwoju. Co więcej, trudne do zrozumienia jest, w jaki sposób doskonalenie się poprzez rozwijanie umiejętności praktycznych w rozumieniu arystotelesowskiego *τεχνη* miałyby przekładać się na aktualizację potencjału moralnego. Nawet gdyby założyć, że rozwój talentów postępuje równoległe z moralnym, co samo w sobie jest ryzykowne, to i tak w dalszym ciągu stoimy w obliczu problemu konkurencyjności dóbr umożliwiających rozwijanie zdolności. Wydaje się, że sprzeczność między twierdzeniami Greena o moralnym obowiązku rozwoju talentów i tym o niekonkurencyjności jako cesze charakterystycznej dobra moralnego stanowi najtrudniejszy do obrony punkt jego etyki, czyniący ją w zasadzie bezbronną w obliczu zarzutu możliwości wystąpienia konfliktu między jednostkami podczas ich prób realizacji celów moralnych.

3.3.2. Problem ogólnikowości

Problem ten dotyczy w zasadzie całej filozofii Greena, lecz teraz zajmę się nim w kontekście dyskusji o ideale moralnym, konkretnie zaś – dobru wspólnym. Wielu krytyków filozofii autora *Prolegomena...* zwraca uwagę na fakt, że cała „metafizyka działania moralnego” oparta jest na pustych terminach, takich jak ‘dobra wola’, ‘postęp moralny’, ‘dobro wspólne’. Można powiedzieć, że nie tyle są to zarzuty bezpodstawne, co dotyczą kwestii, które z konieczności skazane są na brak precyzji. Cała filozofia Greena opiera się na koncepcji „wiecznej świadomości” będącej aktualizacją wszelkich ludzkich możliwości, całego drzemiącego w człowieku potencjału, którego ten nigdy nie będzie w stanie w pełni zrealizować. Z tego, że prawie nic nie możemy powiedzieć o Bogu-„wiecznej świadomości” wynika, zdaniem Greena, że nie możemy mieć też wiedzy na temat jego możliwych określeń – czyli właśnie

⁷⁹ A. Simhony, *British Idealism: Its Political and Social Thought*, „Bulletin of the Hegel Society of Great Britain”, nr 3 (1981), s. 21.

⁸⁰ T.H. Green, *Prolegomena...*, s. 248 (§ 232).

⁸¹ H. Sidgwick, *Lectures on the Ethics of T.H. Green, Mr. Herbert Spencer, and J. Martineau*, Kraus Reprint Co., New York 1968, s. 71; por. G.F. Barbour, *Green and Sidgwick on the Community of Good*, „Philosophical Review”, t. 17, nr 2 (1908), s. 157–166.

ideałów moralnych. Nie można zatem sprecyzować, czym jest ‘dobra wola’, ‘dobry czyn’, ‘moralnie dobry człowiek’. Nic dziwnego więc, że wiele osób uważa praktyczną stronę tej filozofii za bezwartościową. Lewis twierdzi, że „na próżno szukamy (...) w pismach Greena jakiegokolwiek materialnej prawości lub treści ideału moralnego”⁸². Podobnie uważa Dimova-Cookson pisząca o problemie „koła fenomenologicznego” w greenowskiej koncepcji dobra moralnego. Ze względu na niemożliwość definicji moralnego ideału Green zmuszony jest zdefiniować „dobro moralne przez dobrą wolę, a dobrą wolę jako dyspozycję do bezinteresownego działania”⁸³. Bezinteresowne działania zaś poniekąd ze swej natury są dobrymi. „Koło fenomenologiczne” jest więc błędnym kołem. Ostatecznie, jak zauważa Edgar Frederick Carritt, „moralna dobroć polega na zmierzaniu ku moralnej dobroci”⁸⁴. Faktem jest jednak, że sam Green dostrzegał tu nieuchronność *circulus vitiosus in definiendo*. Pisał, iż jedynie „nieznacznym jego zatuszowaniem” jest stwierdzenie, że dobra wola jest „wolą poddania się uniwersalnemu prawu dla niego samego lub tylko dlatego, że jest postrzegane jako uniwersalne prawo”⁸⁵.

John Dewey uważa, że głównym powodem, dla którego w pismach Greena ideału nie da się określić, jest fakt, że nie udało mu się przezwyciężyć kantowskiego dualizmu, który w tym przypadku przyjmuje formę przeciwstawienia „Ja w swojej całości” – „Ja w konkretnej sytuacji”⁸⁶. Pierwsze z nich szuka „zadowolenia w ogóle”, drugie zaś znajduje spełnienie w poszczególnych sytuacjach przybliżających je do tego celu. Problem w tym, że „zadowolenia w ogóle” jednostka, jak twierdzi Green, nigdy nie osiągnie. Te dwa „Ja” nie stanowią więc jedności, „Ja w swojej całości” cały czas dowodzi temu drugiemu, że wszelkie jego wysiłki są beznadziejne⁸⁷. Inny błąd Greena polega, zdaniem Deweya, na dystansowaniu się „Ja” wobec swoich pragnień. Autor *Prolegomena...* pokazuje nam jak się dystansujemy, lecz „nie wskazuje nam żadnej drogi powrotnej od zobiektywizowanej w ten sposób chęci

⁸² H.D. Lewis, „Self-Satisfaction” and the „True Good” ..., s. 23.

⁸³ M. Dimova-Cookson, *T.H. Green's Moral and Political Philosophy...*, s. 68.

⁸⁴ E.F. Carritt, *Morals and Politics. Theories of their Relation from Hobbes and Spinoza to Marx and Bosanquet*, Clarendon Press, Oxford 1952, s. 132.

⁸⁵ T.H. Green, *Prolegomena...*, s. 204 (§ 194).

⁸⁶ J. Dewey, *Green's Theory of the Moral Motive*, [w:] idem, *The Early Works, 1882–1898, vol. III: 1889–1892*, Carbonadale & Edwardsville, Illinois 1969, s. 159–162.

⁸⁷ Trudno zrozumieć zatem, zdaniem Deweya, jak w ogóle nasze „Ja” aktualne może interesować realizacja niemożliwego do zrealizowania „Ja” idealnego (idem, *Self-Realization as...*, s. 52).

do jaźni”⁸⁸. Dlatego też „idea nie może być użyta. Zamiast być narzędziem, które (...) pomogłoby nam określić, co powinno być zrobione, pozostaje czystą myślą o ideale perfekcji, nie mającą nic wspólnego ze szczególnym układem okoliczności lub ze szczególnym pragnieniem danej chwili”⁸⁹.

Nicholson dostrzega próbę rozwiązania tego problemu poprzez wskazanie na aktualną formę moralności jako pewną bazę dla dalszego jej rozwoju. Z takim podejściem wiąże się jednak problem kolejny, a mianowicie zagrożenie utożsamienia moralności idealnej z realną⁹⁰. Green stwierdza, że nawet jeśli nie możemy nigdy pojąć istoty ideału, to w niektórych sferach naszej moralności, szczególnie tam, gdzie dominują idee chrześcijańskie, ideał musi się w jakimś stopniu przejawiać⁹¹. Poza tym możemy domniemywać dwóch jego cech: (1) to, co dobre musi zawsze być czynione tylko dlatego, że jest dobre, (2) przy jego realizacji „każda istota ludzka musi być traktowana jako osoba, jako cel sam w sobie i musi być zdolna do dobrowolnej współpracy w życiu społecznym”⁹². Dlatego też, skoro nie możemy wiedzieć, jak wygląda dany ideał w postaci pełnej aktualizacji, powinniśmy na podstawie tych dwu cech próbować czynić to, co słuszne w oparciu o moralność konwencjonalną.

Avital Simhony z kolei twierdzi, że dwie „zasady sprawiedliwości”: równość i powstrzymanie się od wyzysku innych, które muszą znaleźć uznanie w społeczeństwie przez Greena postulowanym⁹³, rozwiązują wszelkie problemy związane z niemożliwością określenia ideału, do którego należy zmierzać⁹⁴. Wydaje się, że Simhony chce powiedzieć, iż postępując zgodnie z nimi, nigdy nie możemy zejść na „złą drogę”. Oczywiście zarzutem wobec tego typu twierdzenia może być ten najczęstszemu wysuwany pod adresem teorii sprawiedliwości Rawlsa⁹⁵ – takie zasady

⁸⁸ Idem, *Green's Theory of...*, s. 162.

⁸⁹ Ibidem, s. 163.

⁹⁰ P.P. Nicholson, *Green's 'Eternal Consciousness'...*, s. 72.

⁹¹ Ibidem, s. 74.

⁹² Ibidem, s. 75.

⁹³ Widać tu wyraźną zbieżność z przytaczaną już wcześniej wizją roli dobra wspólnego w *Prolegomena...* przedstawioną przez Dimovę-Cookson. Por. strony 79–80 tej książki.

⁹⁴ A. Simhony, *T.H. Green's Theory of Morally...*, s. 489.

⁹⁵ Por. M. Dimova-Cookson, *Resolving Moral Conflicts: British Idealists and Contemporary Liberal Approaches to Value Pluralism and Moral Conduct*, [w:] T.H. Green. *Ethics, Metaphysics and Political Philosophy* (red. M. Dimova-Cookson, W.J. Mander), Clarendon Press, Oxford 2006, s. 192-315. Autorka porównując filozoficzne perspektywy Rawlsa i Greena, stwierdza, że ten ostatni, skupiając się na konfliktach moralnych rozgrywających się we wnętrzu jednostki i na problemie przejścia od jednej formy moralności do drugiej, nie popada w skrajności wła-

nie są ahistoryczne. Narzucają się jako konieczne do przyjęcia dopiero na pewnym etapie rozwoju społecznego i nie wyrażają żadnej ponadczasowej prawdy. Nie mówią nam, w którym kierunku powinna się moralność rozwijać, a jedynie jak wygląda teraz. Oczywiście, rozwój moralności, jeśli w przeszłości nigdzie nie popełniliśmy, jako społeczeństwo, jakiegoś karygodnego błędu, powinien i musi bazować na zasadach moralnych przez nas internalizowanych w procesie socjalizacji. Jednak na gruncie filozofii Greena nie możemy mieć pewności, czy ideały, w których słuszność aktualnie wierzymy, nie zmienią swej formy w miarę zbliżania się do ideału cechującego Boga-„wieczną świadomość”. Jesteśmy *de facto* skazani na ciągłą niewiedzę i wątpliwości dotyczące słuszności naszych koncepcji moralnych.

3.3.3. Problem niespójności

Niespójności w pismach Greena znaleźć można wiele. Jedną z tych stanowiących szczególnie podatny przedmiot krytyki przedstawia Prichard. Twierdzi on, że pojęcie ‘dobro wspólne’ jest wewnętrznie sprzeczne, gdyż, zdaniem Greena, dobrem jest to, co daje zadowolenie⁹⁶ – to zaś mogą odczuwać jedynie jednostki, bierze się bowiem ono z wiedzy o osiągnięciu danego dobra. W związku z tym wyłania się następująca alternatywa: (1) albo coś takiego jak dobro wspólne nie może istnieć, mogą zaś istnieć jedynie dobra poszczególnych jednostek w skład wspólnoty wchodzących, (2) albo „dwie tak zwane różne osoby naprawdę są jedną i tą samą osobą”⁹⁷. Krytyka ta byłaby miazdząca, gdyby nie fakt, że ukryte założenie

ściwe filozofii Rawlsa, nadając tym samym swej teorii znaczną doniosłość praktyczną. Rawls, a wraz z nim Thomas Nagel, nie dostrzegają, że przekonania moralnych jednostek i społeczności nie można tak po prostu ignorować lub od nich abstrahować, stanowią one bowiem nieodłączną część naszego człowieczeństwa, zaś program głoszący konieczność odseparowania moralności od polityki musi powtórzyć błędy kantowskiego aprioryzmu, co oznacza – być zupełnie bezużyteczny, gdyż nie odnoszący się do żadnej realnie istniejącej jednostki lub wspólnoty:

Musimy uświadomić sobie, że wybór, którego mamy dokonać, to nie ten pomiędzy dwoma różnymi rodzajami moralności, lecz między dwiema różnymi interpretacjami dotyczącymi tego, co jest słuszne. Powinniśmy dostrzec, że kryzys, którego doświadczamy, nie jest kryzysem moralności w ogóle, lecz kryzysem epistemologicznego aspektu naszego moralnego działania. Wówczas rozwiązanie narzuca się samo. Jeśli epistemologiczny aspekt moralności przeżywa kryzys, możemy szukać pomocy ze strony innego, wolicjonalnego aspektu naszej moralności (...) nawet jeśli mamy skonfliktowane wizje tego, co jest słuszne, nie istnieje konflikt co do natury samej naszej dyspozycji (ibidem, s. 310).

⁹⁶ H.A. Prichard, op.cit., s. 70.

⁹⁷ Ibidem, s. 71. Sam Prichard uznaje, że Green wybrał drugą opcję (ibidem, s. 72). Co ciekawe, twierdzi na tej podstawie, że nie tylko dobroczynność jednostek wynika z ich tożsamości

Pricharda mówi, iż w filozofii autora *Prolegomena...* wszelkie działania z konieczności są interesowne⁹⁸. Nicholson uważa, że Prichard nie do końca, w związku z tym, zrozumiał, co Green ma na myśli, używając pojęcia ‘dobro’. Można bowiem w jego pismach wyróżnić trzy sposoby użycia tego terminu: (1) ‘dobro’ będące pewnym przedmiotem działania, (2) ‘dobro’ jako dobro moralne, (3) „moralnie dobry przedmiot”, ku któremu działanie jest skierowane⁹⁹. Co widoczne na pierwszy rzut oka – żadne z nich nie jest bezpośrednio związane z odczuciem przyjemności. W działaniu nie szukamy bowiem ani przyjemności, ani zaspokojenia, lecz realizacji pewnej idei nas samych jako lepszych niż ci, którymi jesteśmy aktualnie. W tym też znaczeniu w pismach Greena występuje pojęcie ‘dobro wspólne’. Określa ono pewną wizję siebie i wspólnoty (skoro nigdy nie możemy ich rozdzielić), którą staramy się realizować. Jako pewna idea, dobro to może być ono wspólne wielu jednostkom naraz. Poza tym, jak zauważa Dimova-Cookson, choć rzeczywiście poczucie zadowolenia może być odczuwane indywidualnie, nie znaczy to, że różne jednostki nie mogą pożądać tego samego dobra¹⁰⁰.

3.4. Green a utylityzm

Green był zdecydowanym przeciwnikiem utylityzmu – filozoficznego reliktu zupełnie nieprzydatnego w realizacji praktycznych celów i uniemożliwiającego dalszy rozwój tak filozoficzny, jak i społeczny, reliktu opartego na założeniu społecznego atomizmu¹⁰¹. Podstawę tego sprzeciwu stanowiło m.in. przekonanie o nie-

czy też identyczności, ale także wrogość (ibidem, s. 74). Jak się zdaje, w konsekwencji prowadzić to musi do uznania, że w każdym wrogim wobec innych akcie jednostka tak naprawdę chce krzywdzić sama siebie.

⁹⁸ C.H. Monson, Jr., *Prichard, Green and Moral Obligation*, „Philosophical Review”, t. 63, nr 1 (1954), s. 83.

⁹⁹ P.P. Nicholson, *Green's 'Eternal Consciousness'...*, s. 66. Nicholson zauważa, że pomimo, iż Prichard myli się zarzucając niespójność pojęciu ‘dobra wspólnego’, to jego zasługą jest wykazanie pewnej luki w argumentacji Greena – obok określenia czym jest przedmiot pożądania i satysfakcja, jaką osiągamy przy jego osiągnięciu, brakuje definicji tego „źródła zadowolenia”, jakie stanowi sama wiedza o osiągnięciu danego przedmiotu” (ibidem, s. 67). Por. A.C. Cacoullous, *Thomas Hill Green. Philosopher of Rights*, Twayne Publishers, New York 1974, s. 147–148.

¹⁰⁰ M. Dimova-Cookson, *T. H. Green's Moral and...*, s. 95.

¹⁰¹ A.D. Lindsay, *T.H. Green and the Idealists*, [w:] *The Social and Political Ideas of Some Representative Thinkers of the Victorian Age* (red. F.J.C. Hearnshaw), Barnes & Noble, New York 1967, s. 152–153. Greengarten stwierdza więc, że dlatego też „greenowska krytyka utylityzmu (...) stanowi odrzucenie nie tylko utylitarnej etyki, lecz moralności rynkowej samej w sobie” (I.M. Greengarten, op.cit., s. 122).

zrozumieniu przez utylitarystów natury pragnień. Zdaniem Greena przyjemność nie jest tym, co skłania nas do działań, przynajmniej nie do działań moralnych. Rzeczywiście, wraz z ich realizacją, odczuwamy przyjemność stąd płynącą, jednak to nie ona jest motorem naszego postępowania:

Jej możliwość zakłada [już] pragnienie i jego realizację. Nie może więc być ona (...) przyczyną pragnienia, nie bardziej niż przyjemność zaspokojenia głodu może być (...) przyczyną głodu. Tylko jeśli idea, którą w swym pragnieniu człowiek stara się zrealizować, jest ideą odczuwania przyjemności (...) możemy słusznie stwierdzić, że przyjemność jest przedmiotem pożądania¹⁰².

Mówiąc o działaniach moralnych, Green ma na myśli takie, do których realizacji skłania poczucie powinności ich wykonania. Można wyróżnić kilka punktów, w których, zdaniem interpretatorów myśli Greena, streszcza się jego krytyka utylitaryzmu¹⁰³:

- 1) wspomniane już pomieszanie przez utylitarystów celu działań z przyjemnością, jaką osiągnięcie tego celu ze sobą niesie; z faktu, że np. doskonaląc się moralnie, czujemy się lepiej, nie wynika, że ta przyjemność była przyczyną naszego działania,
- 2) nie do pogodzenia są dwa twierdzenia utylitarystów: (a) że ostatecznie pożądamy jedynie przyjemności oraz (b) że najwyższe dobro jest równoznaczne z największą ilością odczuwanej przyjemności¹⁰⁴; najwyższa ilość przyjemności sama nie jest przyjemnością, więc postulując jej osiągnięcie, musimy wychodzić od jakichś ukrytych przesłanek, innych niż te zawarte w twierdzeniu podstawowym,
- 3) nie do pogodzenia z założonym przez utylitarystów egoizmem jednostek jest twierdzenie o dobru największym jako największej możliwej sumie przyjemności odczuwanej przez wszystkich ludzi; zapewnienie przyjemności innym ludzi musi mieć altruistyczną podstawę, gdyż bezpośrednio nam samym przyjemności przynieść nie może; zatem jako egoiści nie powinniśmy do niego zmierzać, „pragnienie dobra innych, (...) choć byłoby pragnieniem wytworzenia w nich przyjemności, samo nie jest pragnieniem przyjemności”¹⁰⁵,

¹⁰² T.H. Green, *Prolegomena...*, s. 165–166 (§ 158).

¹⁰³ Por. W.D. Lamont, *Introduction to Green's Moral Philosophy*, George Allen & Unwin Ltd., London 1934, s. 162–175; I.M. Greengarten, op.cit., s. 110–123.

¹⁰⁴ W.D. Lamont, *Introduction to Green's Moral Philosophy...*, s. 166.

¹⁰⁵ T.H. Green, *Prolegomena...*, s. 241 (§ 226). Sigdwick zauważa, że tego problemu nie

- 4) psychologiczny hedonizm i utylitaryzm nie są w stanie zapewnić nam praktycznie przydatnego kryterium postępowania – niemożliwe jest zmierzenie ilości przyjemności znajdującej się na końcu dwóch dróg, spośród których muszę w tej chwili dokonać wyboru; każdy przedmiot, który dziś niesie ze sobą przyjemność, jutro może wywołać cierpienie, brak nam możliwości stwierdzenia, czy taki dyskomfort wystąpi i z jaką siłą, czy odczucie przyjemności będzie wystarczająco silne, by pozostawić „dodatni bilans” całej tej transakcji¹⁰⁶,
- 5) „skoro przyjemności, podobnie jak wrażenia, znikają kiedy tylko zostaną odczute, nie ma znaczącej różnicy między prawdziwym dobrem jako zwykłym następstwem przyjemności (...) i prawdziwym dobrem jako byciem zaspokojonym raz”¹⁰⁷,
- 6) sama możliwość dokonywania sądów moralnych świadczy o istnieniu idei moralnych nie opartych na poczuciu przyjemności lub przykrości¹⁰⁸,
- 7) z samego stwierdzenia, że niektóre rzeczy są pożądane, inne zaś nie, wcale nie wynika, że jedne z nich „powinny być” pożądane, inne zaś nie¹⁰⁹,
- 8) postawienie przez utylitarystów znaku równości między najwyższym, prawdziwym dobrem i największą sumą przyjemności wskazuje na konieczność przyjęcia umiejętności zdystansowania się jednostki wobec własnych pragnień, co świadczy o tym, że człowiek nie jest wyłącznie odbiorcą przyjemności¹¹⁰.

Z powyższych powodów wynika także brak akceptacji Greena dla filozoficznej korekty utylitaryzmu dokonanej przez J.S. Milla. Owszem, bardzo wartościowy jest wprowadzony przez niego podział na kwantytatywne i kwalitatywne postrzeganie dóbr¹¹¹. Jednak dopóki ostatecznym dobrem pozostaje przyjemność, wszyst-

można uniknąć także na gruncie filozofii Greena. Jego zdaniem „nieuzasadnione jest twierdzenie, że naszej własnej perfekcji (...) i perfekcji innych nie można do rozpatrywać jako członów alternatywy” (H. Sidgwick, *Lectures on the Ethics of T.H. Green...*, s. 106). Podobnie uważa Milne (A.J.M. Milne, *The Idealist Criticism of Utilitarian Social Philosophy*, „European Journal of Sociology”, t. 8 (1967), s. 326–327).

¹⁰⁶ T.H. Green, *Prolegomena...*, s. 376–377 (§ 342).

¹⁰⁷ I.M. Greengarten, op.cit., s. 112.

¹⁰⁸ Ibidem, s. 120.

¹⁰⁹ J. Rodman, *Introduction*, [w:] *The Political Theory of T.H. Green. Selected Writings* (red. J. Rodman), Appleton-Century-Crofts, New York 1964, s. 18.

¹¹⁰ I.M. Greengarten, op.cit., s. 120.

¹¹¹ T.H. Green, *Prolegomena...*, s. 170 (§ 163–164).

kie zarzuty wysunięte wcześniej znajdują zastosowanie także w przypadku Milla. Nie zmienia tego rozróżnienie na dobra wyższe i niższe, etyka samodoskonalenia oraz postulat realizacji dobra powszechnego, choć zdecydowanie można znaleźć wiele punktów wspólnych w myśli Milla i Greena¹¹².

Co ciekawe, pojawiały się niekiedy oskarżenia wysuwane pod adresem autora *Prolegomena...* jakoby on sam był kryptoutylitarystą. Tezy takie wysuwali m.in. Sidgwick i Lewis. Pierwszy zgadza się z Greenem co do tego, że „przedmiotem świadomego pragnienia (...) nie jest wyłącznie przyjemność”¹¹³, ale twierdzi jednocześnie, że skoro tak, to nie zawsze zmierzamy do zaspokojenia (*satisfaction*). Rozróżnienie poczynione przez Greena między satysfakcją i przyjemnością jest, zdaniem Sidgwicka, sztuczne. Zaspokojenie, którego szukamy, nie może bowiem obyć się bez uczucia przyjemności:

Bez wątpienia czasem doświadczamy osiągnięcia upragnionego celu bez świadomości przyjemności, gdy to osiągnięcie nadchodzi. Pragnęliśmy jabłka Morza Martwego; obraca się w naszych ustach w gorzki proch. Tutaj osiągnięcie oczywiście niesie ze sobą wygaśnięcie pragnienia; ale czy powinniśmy mówić, że było jakokolwiek „zadowolenie”? Nie sądzę¹¹⁴.

Zdaniem Sidgwicka nie ma zaspokojenia bez odczucia przyjemności. Dlatego też ich przeciwstawienie i ściśle rozgraniczenie jest błędem¹¹⁵, co zauważa także Lewis¹¹⁶. Poglądy obydwu podziela też Prichard, który jednoznacznie stwierdza, że Green popadł w psychologiczny hedonizm¹¹⁷. Harris zwraca z kolei uwagę na fakt, że zamienne używanie przez Greena terminów ‘szczęście’ i ‘samozadowolenie’ zacierają różnicę między etycznym idealizmem Greena i utilitaryzmem Sidgwicka¹¹⁸.

¹¹² Por. I.M. Greengarten, op.cit., s. 131–141.

¹¹³ H. Sidgwick, *Lectures on the Ethics of T.H. Green...*, s. 102.

¹¹⁴ Ibidem, s. 104.

¹¹⁵ Por. F.P. Harris, *The Neo-idealist Political Theory. In Continuity with the British Tradition*, King's Crown Press, New York 1944, s. 49–50.

¹¹⁶ H.D. Lewis, *Was Green a Hedonist?*, „Mind”, t. 45 ns (1936), s. 193–198.

¹¹⁷ F.P. Harris, *The Neo-idealist Political Theory...*, s. 49.

¹¹⁸ Ibidem.

ROZDZIAŁ CZWARTY – PROBLEM WOLNOŚCI

Rozważania Greena poświęcone zagadnieniu wolności, stanowiąc bezpośrednią konsekwencję przyjętych uprzednio założeń natury ontologicznej i etycznej, powielają te same teoretyczne nieścisłości i argumentacyjne braki. Zwraca się częstokroć uwagę na fakt, że autor *Prolegomena...* potraktował omawiany tu przedmiot w stopniu niewyczerpującym zagadnienia, czego najjaskrawszy przykład stanowi brak precyzji przy definicji pojęcia wolności negatywnej.

Można wskazać dwa artykuły Greena, które bezpośrednio dotyczą rozpatrywanej tu kwestii. Chodzi o *Lecture on 'Liberal Legislation and Freedom of Contract'*¹ z 1881 roku i *On Different Senses of 'Freedom' as Applied to Will and the Moral Progress of Man*² z 1879 roku³. Tematyka ta pojawia się również na stronach *Prolegomena...* Te trzy teksty stanowiąc też będą podstawę dalszych rozważań.

Tytułem wstępu do bardziej szczegółowych analiz należy powiedzieć, że rozwijane tu wątki filozofii Greena stanowią, podobnie jak koncepcja dobra wspólnego, pewną formę łącznika między zagadnieniami *stricte* etycznymi i *stricte* politycznymi. Dlatego też treści zawarte w tym rozdziale miejscami nie będą w pełni rozwinięte, a niektóre problemy zostaną jedynie zasygnalizowane. Ich rozwinięcie nastąpi w rozdziale piątym. Tak będzie zwłaszcza z kwestią pozytywnych funkcji państwa, która teoretycznie powinna być poruszona wraz z koncepcją wolności w sensie pozytywnym, lecz dla zachowania spójności wywodu polityczne konsekwencje teoretycznych rozważań dotyczących omawianej tu problematyki rozpatrzone zostaną w rozdziale kolejnym.

¹ Tekst ten ukazał się po raz pierwszy w tomie II *Works...*, w dalszej części będę jednak używał wydania późniejszego zamieszczonego, [w:] T.H. Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Writings* (red. P. Harris, J. Morrow), Cambridge University Press, Cambridge 1986.

² Pierwotnie wydrukowanych w tomie III *Works...* Podobnie jak w przypadku wcześniejszego tekstu, korzystam jednak z przedruku [w:] T.H. Green, *Lectures on the Principles...*

³ Pierwotnie tekst ten stanowił część wykładu pt. *The Theory of Duty*.

4.1. Wolność formalna

Green wyróżnia trzy rodzaje wzajemnie ze sobą powiązanych wolności. Pisze mianowicie o wolności formalnej, jurydycznej i „prawdziwej”. Stwierdza, że z jednej strony świadomość człowieka jako istoty fizycznej jest determinowana przez świat doświadczenia „w tym znaczeniu, że nie byłaby, czym (...) jest, gdyby nie ciąg zdarzeń o charakterze zmysłowym lub ze zmysłowością powiązanych”⁴. Z drugiej jednak strony, „jako wiedząca”, nasza świadomość jest częścią „wiecznej świadomości”. Właśnie „dzięki temu (...) możemy powiedzieć, że człowiek jest, stosownie do pewnego sposobu rozumienia tego terminu, »wolną przyczyną«”⁵. Krótko mówiąc, jednostka jako „partycypant” w „wiecznej świadomości” nie posiada żadnej przyczyny. Dlatego też człowiek „w chceniu jest z konieczności wolny, skoro chcenie konstytuuje wolność, »wolna wola« zaś stanowi pleonazm = »wolna wolność«”⁶. Można powiedzieć, że nasza „odróżniająca się” świadomość, jako partycypant w świadomości Boga, uzyskuje od Niego atrybut wolności⁷.

Z kolei rozpatrywani pod kątem naszej fizyczności możemy być postrzegani jako zdeterminowani przez otoczenie i naszą przeszłość. Wolność przysługuje nam jedynie jako istotom duchowym i inteligentnym. Wątpliwości rozpatrywane we wcześniejszych rozdziałach zmuszają jednak do pytania o wartość takich określeń dla rozważań etycznych. Choć trudno na ich bazie zbudować system normatyw-

⁴ Idem, *Prolegomena...*, s. 79 (§ 74).

⁵ Ibidem.

⁶ Idem, *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...*, s. 228 (§ 1).

⁷ Poza tym nasz stosunek do świata doświadczenia nie może opierać się na zależności między uczestnikami jakiegokolwiek relacji, w tym pojmowanej sprawczo. W greenowskim systemie filozoficznym, gdzie świadomość i świat doświadczenia stanowią jedność, jednostka nie może być ani przez naturę warunkowana ani też, co paradoksalne, jej warunkować. Nie znajdują tu zastosowania takie terminy, jak 'przyczyna' i 'skutek'. Związane jest to z problemem nieprecyzyjnego określenia roli, jaką pełni w „kreacji” świata naturalnego „wieczna świadomość”. Kwestiami decydującymi o formie naszego warunkowania (względnie bycia warunkowanymi przez) świata empirycznego doświadczenia są: (1) forma naszej „partycypacji” w „wiecznej świadomości”, (2) forma relacji ją łączących ze światem empirii. Jeśli bowiem Bóg „determinuje” naszą zewnętrzność, to i my ją determinujemy poprzez „uczestnictwo” w Nim. Na gruncie treści *Prolegomena...* jest to raczej bezsporne. Bardziej problematyczna jest kwestia tego, w jakim sensie rzeczywistość, którą postrzegamy jako wobec nas zewnętrzną, jest przez nas warunkowana. Czy jest to stosunek twórcy do tworzywa, czy może chodzi tu jedynie o łączenie w relacje tego, co wcześniej skorelowane nie było?

ny, niektórzy wyciągają z nich daleko idące wnioski. William Lamont, na przykład, z powyższych tez wnioskuję, że Greena nie można zakwalifikować ani do indeterministów, ani do deterministów. Wymienia trzy powody, dla których jego idealizm nie może być rozpatrywany jako indeterminizm: (1) Green sprzeciwia się twierdzeniu, że 'niezdeteminowany' znaczy 'nieumotywowany', gdyż „akt woli pozbawiony motywu nie zmierzałby nigdzie; w ogóle nie byłby aktem woli”⁸, (2) nie jest prawdą jakoby okoliczności nie miały wpływu na nasze postępowanie, zewnętrzne warunki pełnią bowiem doniosłą rolę w kształtowaniu naszego charakteru i podejmowanych przez nas decyzjach, (3) przyjmując greenowski punkt widzenia „przechrzemy jakoby człowiek mógł dokonywać wyborów niezależnie od ukształtowania swojego charakteru; jego charakter, pozostając osadzonym w czasie, nie byłby tym, czym jest bez swej przeszłości (...)”⁹.

Pomimo niektórych zbieżności z deterministami, filozofia Greena różni się także od ich poglądów. Jeden z punktów stycznych między nimi stanowi przekonanie, że nasze działanie jest, w pewnym stopniu, rezultatem zewnętrznych okoliczności i naszego charakteru. Greenowi nie przeszkadza to jednak w wysunięciu twierdzenia o ludzkiej wolności. Lamont streszcza argumenty autora *Prolegomena...* następująco: (1) „okoliczności nie są rzeczami, nad którymi nie mam kontroli, lecz stanowią istotny przedmiot namysłu brany pod uwagę przy rozpatrywaniu charakteru dalszych działań”¹⁰, (2) „mój charakter to ja. To nie stan lub warunek mojego istnienia. To jest moje istnienie (...). Okoliczności, można powiedzieć, są *przymiotnikowe*; charakter jest *rzeczownikiem*”¹¹; nie możemy więc utrzymywać, że nasz charakter nas determinuje, gdyż to, jak stwierdzić, że sami się determinujemy – nasz charakter to właśnie my, (3) determiniści błędnie abstrahują działanie od charakteru, działanie jest bowiem wyrazem charakteru; „głównym błędem determinizmu jest, że abstrahuje akt lub przejawianie się charakteru od samego charakteru, który »czyni« lub »przejawia się« w działaniu, hipostazuje akt i zaczyna traktować charakter jak gdyby był zdarzeniem lub ciągiem (...) zdarzeń na poziomie okoliczności i aktów”¹².

⁸ W.D. Lamont, *Introduction to Green's Moral Philosophy*, George Allen & Unwin Ltd., London 1934, s. 73.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem, s. 74.

¹¹ Ibidem, s. 74–75.

¹² Ibidem, s. 75.

Nie można zatem na podstawie formalnego ujęcia wolności przypisać jej charakteru indeterministycznego bądź deterministycznego. Jedyne, co można w tej kwestii powiedzieć, to, że pod pojęciem wolności w jej ujęciu formalnym kryje się proste założenie o „konieczności” wolności człowieka jako istoty „autodeterminującej się”. Stanowi ono teoretyczną podstawę pozostałych dwu koncepcji: wolności pozytywnej i negatywnej.

4.2. Wolność pozytywna i wolność negatywna

Green czyni, jak już zostało powiedziane, rozróżnienie na wolność jurydyczną i „prawdziwą”. Pierwsza z nich to, używając terminologii Isaiah Berlina, „wolność od” wszelkiego zewnętrznego przymusu ze strony tak jednostek, jak instytucji życia publicznego. Stanowi ona, zdaniem Nicholsona, „prawne (...) społeczne rozpoznanie wolności formalnej”¹³. Skoro bowiem każdy człowiek w swoim chceniu pozostaje wolny, pierwotna intuicja prowadzi społeczność w kierunku zagwarantowania wszystkim możliwości realizacji tego, czego chcą. Urzeczywistniony w systemie prawnym, ten rodzaj wolności gwarantuje jednostce co najmniej trzy rzeczy: (1) chroni ją przed niepożądanymi przez nią działaniami innych osób, (2) pozwala jej na działanie zgodnie z własnymi preferencjami, nie wymagając jednocześnie posiadania i realizacji jakichkolwiek preferencji, (3) zapewnia nienaruszalność takiej samej wolności innych¹⁴.

Drugą koncepcję wolności można określić mianem „wolności do”, wolności w sensie pozytywnym. Ben Wempe zwraca uwagę¹⁵ na trzy pojawiające się w pismach Greena definicje wolności pozytywnej: (1) Autor *Prolegomena...* pisze, że „ideałem prawdziwej wolności jest maksimum władzy dla wszystkich członków społeczności, tak by mogli wydobyć z siebie to, co najlepsze”¹⁶, (2) że jest nią „równomierne wyzwolenie władz wszystkich ludzi dla przyczyniania się do powszechnego dobra”¹⁷, (3) znajdujemy też klasyczną definicję wolności pozytywnej jako „osiągnięcia (...) prawdziwego celu wszystkich naszych wysiłków jako obywateli

¹³ P.P. Nicholson, *Political Philosophy of the British Idealists. Selected Studies*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, s. 117.

¹⁴ Ibidem, s. 118.

¹⁵ B. Wempe, *T.H. Green's Theory of Positive Freedom. From Metaphysics to Political Theory*, Imprint Academic, Charlottesville 2004, s. 111.

¹⁶ T.H. Green, *Lecture on 'Liberal Legislation and Freedom of Contract'*, [w:] idem, *Lectures on the Principles...*, s. 200.

¹⁷ Ibidem.

(...), pozytywnej władzy lub zdolności czynienia lub korzystania z czegoś wartego czynienia lub korzystania (...)”¹⁸.

Green jest zdecydowanym apologetą pozytywnej definicji wolności. Tłumaczy to przede wszystkim tym, że mając wolność wyboru w sensie negatywnym, nie zawsze wybieramy to, co dla nas najlepsze, czyli co w największym stopniu przyczynia się do realizacji naszych „naturalnych” potrzeb. Człowiek, który za cel obiera poszukiwanie przyjemności „nie jest wolny, gdyż przedmioty, ku którym jego działania są skierowane, są przedmiotami, w których (...) nie odnajdzie zaspokożenia”¹⁹. Ideałem Greena jest podporządkowanie pragnień „samoustanowionym”, samemu sobie narzuconym prawom rozumu. Za głosicieli podobnych poglądów w kwestii natury wolności uważa on 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 „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 urządzonym państwie, w którym wyraża się rozum praktyczny (Hegel)²⁰.

Ten rodzaj wolności zasadniczo różni się od pozostałych. Jego esencją nie jest po prostu możliwość samookreślenia, jak było w przypadku wolności formalnej, ani też jakiegokolwiek działanie zgodne z poruszeniami własnej woli, co jest główną cechą wolności w sensie negatywnym. „Prawdziwa” wolność, wolność w sensie pozytywnym, opiera się na założeniu istnienia pewnego, szczególnie pożądanego sposobu samookreślenia.

Zarówno wolność formalna, jak i negatywna stanowią, zdaniem Greena, niezbędne warunki zaistnienia wolności pozytywnej. Wolność w sensie formalnym jest założona w wolności pozytywnej jako „możliwość chcenia”²¹. Wolność negatywna to z kolei wolność poszukiwana – nieodłączny składnik samodoskonalenia. Jednocześnie błędne jest mniemanie, że wolności: formalna i negatywna mogą obejść się bez pozytywnej. Zapewnienie ludziom samej wolności negatywnej jest

¹⁸ Ibidem, s. 199.

¹⁹ Idem, *On Different Senses...*, s. 228 (§ 1).

²⁰ Ibidem, s. 234 (§ 7).

²¹ P.P. Nicholson, *Political Philosophy...*, s. 119.

niewystarczające, choćby dlatego, że nie można mówić o wolności, gdy człowiek formalnie mając prawo do czynienia wielu rzeczy, *de facto* ma możliwość czynienia niewielu. Pozostaje w końcu niewolnikiem swej cielesności, pragnień, które odwodzą go od realizacji jedyne go prawdziwego celu ludzkiej egzystencji – moralnego doskonalenia. Jak pisze Green:

żaden człowiek nie ma takiej możliwości czynienia tego, co chce, jak błakający 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 przynależnymi najskromniejszemu obywatelowi praworządne go państwa. Nie jest niewolnikiem człowieka, lecz jest niewolnikiem natury²².

W związku z tym „samo umożliwienie człowiekowi czynienia tego, co mu się podoba nie przyczynia się do [ustanowienia] prawdziwej wolności”²³. Skutkiem wprowadzenia w życie ideałów wolności w jej pozytywnym ujęciu jest także to, że w ogóle umożliwia ona niektórym obywatelom korzystanie z wolności negatywnej. Sama gwarancja możliwości swobodnego używania tego, co jednostce przynależne, nie wnosi także w jej życie nic, czym faktycznie mogłaby dysponować²⁴. Realizacja postulatów wolności pozytywnej nie może obejść się bez interwencji agend państwowych. Bez niej, za procesem formalizacji podmiotowości politycznej nie następuje automatycznie jej „ufaktycznienie”. Dlatego też, dzięki interwencji instytucji publicznych jednostka powinna mieć zagwarantowane minimum egzystencjalne, niezbędne do pełnego rozwinięcia swego potencjału. David Nicholls pisze w związku z tym, że jeśli teoria Greena

czyni jeden krok do tyłu od koncepcji wolności jako czynienia tego, co się chce, którą usiłowali ustanowić Spencer i empiryści, to czyni dwa kroki naprzód w kierunku pozytywnej wolności dzięki idei, że społeczeństwo może często wiele uczynić dla zapewnienia władzy lub środków uczynienia czegoś i w tym samym zwiększa indywidualną wolność²⁵.

²² T.H. Green, *Lecture on 'Liberal Legislation...'*, s. 199.

²³ Ibidem.

²⁴ W tym kontekście Berlin dostrzega doniosłość koncepcji Greena dla poprawy położenia ubogich mas społecznych dziewiętnastowiecznej Anglii (I. Berlin, *Wstęp*, tłum. D. Lachowska, [w:] idem, *Cztery eseje o wolności*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2000, s. 48 (przypis)).

²⁵ D. Nicholls, *Positive Liberty 1880–1914*, „*American Political Science Review*”, t. 56, nr 1 (1962), s. 121.

Wolność negatywna, choć niezbędna człowiekowi w jego rozwoju, jest niewystarczająca. Stanowi co prawda konieczny warunek osiągnięcia wolności pozytywnej, lecz jej nie zapewnia. Brak przymusu ze strony innych nie jest celem samym w sobie, gdyż nie wystarcza do realizacji tego, czego wszyscy poszukują – „zadowolenia w ogóle”. Człowiek, któremu pozwoli się czynić wszystko, na co ma ochotę, będzie szukał spełnienia w tysiącach działań, które jedynie oddalą go od realizacji jego przeznaczenia. Dlatego „wolność pod postacią czynienia, co ktoś chce z jego własnością, jest wartościowa jedynie jako środek do celu. Cel ten nazywam wolnością w znaczeniu pozytywnym; ujmując rzecz inaczej, [chodzi o] równomierne wyzwolenie władz wszystkich ludzi dla przyczyniania się do powszechnego dobra”²⁶. Konieczna jest gwarancja wolności negatywnej jako fundamentu pozytywnej, ograniczonej jedynie wolnością poszukiwań samych siebie przez indywidualia. Sama wolność negatywna nie daje żadnych gwarancji, że jednostka wykorzysta ją w odpowiedni sposób. Jej największym „brakiem (...)” jest to, że nie mówi nic o charakterze poszukiwanych przedmiotów²⁷.

Wempe przedstawia cztery elementy składowe filozofii Greena, prezentacja których umożliwia pełne zrozumienie różnicy między rolą i miejscem zajmowanym przez obie koncepcje wolności w pismach tego filozofa:

- 1) istnienie rozróżnienia na to, co jest dozwolone i na to, co czynić w danych warunkach jesteśmy zdolni,
- 2) przeciwstawienie tego, co można czynić temu, co czynu jest warte; stanowiono odwzorowanie podziału na dobro względne i bezwzględne,
- 3) dychotomia wolności, z której można korzystać jedynie kosztem wolności innych jednostek i wolności, która ma charakter „społeczny”, realizując którą jednostki nie mogą ze sobą rywalizować,
- 4) prawdziwa wolność możliwa jest do osiągnięcia przez jednostkę tylko z pomocą współobywateli i państwowych instytucji²⁸.

Do czterech punktów Wempego można dodać jeszcze:

- 5) istnienie rozróżnienia na wolność dotyczącą jedynie zewnętrznych działań jednostki (wolność negatywna) i dotyczącą przede wszystkim jej wewnętrznego rozwoju (wolność pozytywna).

²⁶ T.H. Green, *Lecture on 'Liberal Legislation...*, s. 200.

²⁷ W.H. Greenleaf, *The British Political Tradition. Volume Two. The Ideological Heritage*, Methuen, New York 1983, s. 130.

²⁸ B. Wempe, op.cit., s. 112–113.

Greengarten z kolei wyróżnia trzy cechy przesądzające o wyjątkowości wolności pozytywnej:

- 1) stanowi ona „aktywne i pozytywne dążenie do dobra, wolność działania i rozwoju jako przeciwstawioną wolności po prostu do bycia zostawionym w spokoju”²⁹,
- 2) jest ona wolnością czynienia tego, co jest warte czynienia, w czym znaleźć można trwale zadowolenie,
- 3) jest ona w tym samym stopniu wolnością osobistą i społeczną, „jest dążeniem do dobra osobistego, które jednocześnie jest dobrem dzielonym z innymi, dobrem, które satysfakcjonuje jednostkę jedynie tak długo, jak długo równocześnie satysfakcjonuje innych, przeciwstawionym dobru, które ma charakter wyłączny i może być osiągnięte jedynie kosztem innych”³⁰. Do tych cech warto zaliczyć też:
- 4) fakt, że „rozwój władz i zdolności niektórych członków społeczeństwa nie stanowi postępu w kierunku ich wolności prawdziwej, jeśli jednocześnie odmawia się go innym członkom tego społeczeństwa”³¹.

Wszystkie wymienione rodzaje wolności – formalna, negatywna i pozytywna – pozostają od siebie wzajemnie zależne z przynajmniej dwóch powodów. Po pierwsze, jak twierdzi Nicholson:

prawdziwa wolność zakłada pozostałe dwie, skoro wolny wybór i wolne działanie są jej koniecznymi warunkami. Wolność formalna zakłada wolność jurydyczną, by mogła być skuteczna, a prawdziwą wolność by mogła mieć cel i wartość. Wolność jurydyczna zakłada wolność formalną jako swój konieczny warunek, a prawdziwą wolność dla swego celu i wartości³².

Po drugie, co zauważają Dimova-Cookson, Wempe i Milne³³, jednostka rozwija kolejne koncepcje wolności wraz z analogicznym rozwojem zachodzącym na płaszczyźnie dóbr, bowiem „osiągnięcie jednego dobra poszerza jej horyzont widzenia

²⁹ I.M. Greengarten, *Thomas Hill Green and the Development of Liberal-Democratic Thought*, University of Toronto Press, Toronto 1981, s. 99–100.

³⁰ Ibidem, s. 100. Por. J.E. Barnhart, *Egoism and Idealistic Freedom*, „Idealistic Studies”, t. 1 (1971), s. 120.

³¹ R. Norman, *Free and Equal. A Philosophical Examination of Political Values*, Oxford University Press, Oxford 1987, s. 29.

³² P.P. Nicholson, *Political Philosophy...*, s. 120.

³³ A.J.M. Milne, *The Social Philosophy of English Idealism*, George Allen & Unwin Ltd., London 1962, s. 120.

innych dóbr, stąd też samo pojęcie dobra ulega rozwojowi. Green wierzy, że zmierza on ku idei »dobra permanentnego«, a to odnaleźć można w postępowaniu moralnym. W ten sam sposób ewoluuje rozumienie wolności³⁴, „wraz ze wzrostem świadomości, zmieniają się koncepcje praktyczne”³⁵. Różne rodzaje wolności stanowią odpowiedź na ludzkie zapotrzebowanie na odmienne dobra na kolejnych etapach wewnętrznego rozwoju. Jak długo człowiek poszukuje realizacji „dobra permanentnego” poprzez pozyskiwanie dóbr „zwykłych”, tak długo koncepcja wolności negatywnej wyczerpuje jego aktualne potrzeby. Jednak w momencie, gdy indywiduum zda sobie sprawę z tego, że dobro to może uzyskać jedynie na płaszczyźnie moralnej, poprzez wewnętrzne samodoskonalenie, konieczne okaże się rozwinięcie koncepcji wolności „prawdziwej”. A zatem dwa rodzaje wolności reprezentują jedynie „dwa aspekty naszej moralnej natury”³⁶.

W tym miejscu warto poruszyć jeszcze jedną kwestię. Chodzi o dyskusję toczącą się w literaturze naukowej poświęconej filozofii Greena, dotyczącą kwestii ilości typów wolności, które autor *Prolegomena...* wyróżnia. Większość badaczy, w tym przytaczany niedawno Nicholson, uważa, że w dziełach Greena można znaleźć jedynie trzy opisane wcześniej koncepcje: wolności formalnej, negatywnej i pozytywnej. Inni badacze, jak Milne i Dimova-Cookson, dostrzegają ich więcej³⁷. Autorka *T.H. Green's Moral and Political Philosophy* sądzi, że niezbędne jest wprowadzenie jeszcze jednej, a mianowicie „wolności moralnej” oraz dodatkowe ściśle rozgraniczenie wolności jurydycznej od negatywnej. Jej zdaniem, podział na wolność pozytywną i negatywną odwzorowuje rozróżnienie dóbr względnych i bezwzględnych. Wątpliwości budzi fakt, że w swoich dwóch pismach temu zagadnieniu poświęconych, Green (*On Different Senses...* i *Lecture on 'Liberal Legislation...*) opowiada się za dwoma sposobami samorealizacji: z jednej strony wolność „prawdziwą” utożsamia z samodoskonaleniem, z drugiej zaś z realizacją dobra powszechnego. Dimova-Cookson przyjmuje więc, że pisma te odnoszą się do różnych wymiarów ludzkiej egzystencji. Jako osoba prywatna jednostka znajduje swój cel idealny w samodoskonaleniu, zaś jako członek społeczeństwa – w zabieganiu o realizację dobra współobywateli. Dlatego też

³⁴ M. Dimova-Cookson, *T.H. Green's Moral and Political Philosophy...*, s. 110.

³⁵ B. Wempe, op.cit., s. 117.

³⁶ M. Dimova-Cookson, *T.H. Green's Moral and Political Philosophy...*, s. 106.

³⁷ Choć zdarzają się głosy mówiące o potrzebie ich ograniczenia do dwóch. Tak czyni Ritchie, który uważa, że można mówić jedynie o ogólnym, czyli negatywnym i szczególnym, czyli pozytywnym znaczeniu wolności (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. 146).

konieczne jest wprowadzenie podwójnego przeciwstawienia: wolności jurydycznej i wolności moralnej („prawdziwej”) oraz wolności negatywnej i pozytywnej. Pierwsza dychotomia będzie powiązana z wolnością w jej ujęciu prywatno-moralnym, druga – w społeczno-politycznym. Cechą wspólną wolności jurydycznej i moralnej jest, zdaniem Dimova-Cookson, wola jednostki, a konkretnie to, że „obie są wolnościami czynienia tego, co kto chce – nawet jeśli osoba decyduje się czynić to »co powinna«, to znaczy być »prawdziwie« wolną, w dalszym ciągu działa na własne życzenie”³⁸. Różnica między nimi opiera się zatem na różnicy dóbr, których dotyczą oraz na tym, czy jednostka czyni to, co chce, czy to, co powinna.

Druga z wymienionych powyżej dychotomii odnosi się wyłącznie do życia społecznego, tam zaś sensu ludzkiej egzystencji należy szukać w dążeniu do dobra powszechnego. Z tego też względu zmiana ulega charakter postulatów dotyczących realizacji wolności pozytywnej, a także charakter różnicy między nią a wolnością negatywną. Osoba zmierzająca do realizacji dobra powszechnego, czyli kierująca się zaleceniami wolności pozytywnej, będzie „producentem dóbr”. Pozostałe jednostki, opierające się w swych działaniach na realizacji tego, czego pragną, czyli postulatach wolności negatywnej, będą jedynie „odbiorcami” dobra wytwarzanego przez moralnie bardziej rozwinięte indywidua:

W przypadku wolności pozytywnej, jednostka realizuje swoją wolność poprzez zdolność bycia „producentem” dóbr moralnych; w przypadku wolności negatywnej, jednostka jest „odbiorcą” takich dóbr. Tak jak z konieczności istnieją dwie strony każdej moralnej interakcji – produkcyjna i odbiorcza – polityczna wolność ma dwa aspekty – pozytywny i negatywny³⁹.

Jest to szczególne podejście do zagadnienia zależności między wolnością pozytywną i negatywną. Tak jak „producent” nie może istnieć bez „odbiorcy”, a „odbiorca” bez „producenta”, tak samo niemożliwa jest wolność pozytywna bez wolności negatywnej, a negatywna bez pozytywnej. Dlatego też nie można mówić, że istnieje wolność negatywna, jeśli uzyskujemy ją jedynie „akcydentalnie”⁴⁰, nie zaś dzięki świadomym działaniom jakiejś grupy ludzi. Podobnie, gdy zabiegam o własny rozwój moralny bez jednoczesnego zważania na dobro innych, nie jestem wolny w sensie pozytywnym. Te dwa rodzaje wolności zawsze występują razem.

³⁸ M. Dimova-Cookson, *T.H. Green's Moral and Political Philosophy...*, s. 111.

³⁹ Ibidem, s. 120.

⁴⁰ Ibidem, s. 123.

Różnica między wolnością pozytywną i moralną dotyczy więc podziału na wewnętrzną i zewnętrzną stronę ludzkiej aktywności. Zdaniem Dimovy-Cookson również podział na wolność jurydyczną i negatywną nie ma charakteru jedynie terminologicznego. Różnią się one ze względu na naturę i wartość wolności jurydycznej. „Podczas gdy ze względu na swą naturę wolność jurydyczna jest moralnie neutralna, bowiem związana raczej z dobrem zwykłym niż moralnym, kiedy już przyjmie się, że jest wartościowa, nabiera moralnego znaczenia. Wolność negatywna wyraża polityczną doniosłość wolności jurydycznej”⁴¹.

Milne z kolei twierdzi, że błędem wszystkich przedstawicieli brytyjskiego idealizmu⁴² jest niedostrzeżenie „różnicy między wolnością moralną krytycznej moralnej jednostki i wolnością osobistą osiągniętą w racjonalnej pogoni za prywatnym dobrobytem”⁴³. Problem w tym, że Green nie rozróżnia między wolnością „egoistyczną” i „altruistyczną”, skierowaną na osiągnięcie dobrobytu i moralnego rozwoju innych⁴⁴. Zdaniem Milne’a, to nie jedyne niedopatrzanie w tym względzie. Można bowiem wyróżnić między jednostkami podążającymi za samorealizacją i samopowściągnięciem przez narzucone samym sobie prawa dwie grupy osób. Członkowie pierwszej w swoich poszukiwaniach opierają się na rozwijaniu wartości przez społeczeństwo uznanych, członkowie drugiej zasady idealnej moralności uzyskują przez nieskończone zabiegi introspekcji wiązane przez Milne’a z wysiłkiem i poświęceniem. Te dwie grupy nie mogą być traktowane tak samo i zamykane w rubryce: samodyscyplina, gdyż pierwszą cechuje „samodyscyplina wobec czegoś już istniejącego, zastanej dominującej społecznej moralności, nie zaś czegoś, co w sposób wolny sama określa”⁴⁵.

4.3. Berlin vs Green

Powszechnie znana jest krytyka koncepcji wolności pozytywnej dokonana przez Isaiah Berlina w jego, wygłoszonych jako wykład w 1958 roku, *Dwóch koncepcjach wolności*. Ich autor stwierdza, że:

⁴¹ Ibidem, s. 123–124.

⁴² Z tekstu można jednak wywnioskować, że autorowi temu chodzi głównie o Greena.

⁴³ A.J.M. Milne, *The Idealist Criticism of Utilitarian Social Philosophy*, „European Journal of Sociology”, t. 8 (1967), s. 326.

⁴⁴ Jak już zauważone zostało wcześniej, takie podejście do greenowskiej etyki jest błędne, gdyż opiera się o aksjomatyczne rozdzielenie tych dwu sfer, które przez autora *Prolegomena...* zostały ze sobą nierozzerwalnie powiązane.

⁴⁵ Ibidem, s. 327.

nieraz już obnażano ten paradoks. Czym innym przecież jest twierdzenie, że ja wiem, co jest dobre dla X, podczas gdy on sam tego nie wie, a nawet ignorowanie jego pragnień dla jego dobra, a zupełnie czym innym głoszenie, że *eo ipso* on sam to wybrał – co prawda nie będąc tego świadom, i nie ten, jaki wydaje się w życiu codziennym, lecz racjonalna część jego osobowości, której empiryczne Ja może wcale nie znać – ta jego „prawdziwa” jaźń, która rozpoznaje dobro i nieomylnie kieruje się ku niemu, skoro tylko zostało objawione. To potworne wcielanie się w innych, polegające na podstawieniu decyzji, jakie podejmowałby X, gdyby był kimś, kim nie jest – w każdym razie jeszcze nie jest – w miejsce rzeczywistych pragnień i wyborów X, leży u podstaw wszystkich politycznych teorii samorealizacji⁴⁶.

Berlin widzi tu zagrożenie dla wolności jednostek ze strony rządów, które wiedzą najlepiej jak obywatele „uszcześliwić”, pomagając im osiągnąć wyższe poziomy samoświadomości. Choć gdzie indziej dostrzega wartość tej koncepcji, szczególnie w czasach Greena, to jednak kategorycznie nie zgadza się „z jego metafizyczną doktryną dwóch Ja – wizją indywidualnych prądów i społecznej rzeki, w której powinny się one połączyć, dualistycznym błędem, nazbyt często służącym wspieraniu różnorodnych postaci despotyzmu”⁴⁷. Głównego zagrożenia dla wolności jednostki upatruje Berlin w teoriach politycznych głoszących możliwość jej poświęcenia dla dobra ogółu. Dodatkowe oparcie ich na twierdzeniu o możliwości osiągnięcia pewnego (niewątpliwie najwyższego) poziomu racjonalności i realizacji postulatów Rozumu w sferze działań praktycznych, sugeruje podział na tych, którzy już go osiągnęli i tych, którym trzeba w tym pomóc. Stronnicy takich teorii wykazują tendencję do nadużywania zwrotów typu „prawdziwe dobro”, mających sugerować, że pozostałe dobra obierane przez ludzi są jedynie dobrami pozornymi, nie wartymi ludzkiego wysiłku. Każdy racjonalny rząd dbający o swych obywateli powinien usiłować sprowadzić ich na „właściwą drogę” za pomocą nakazów, zakazów i, jeśli to niezbędne, także przymusu fizycznego. Stanowi to oczywiste pole do nadużyc i kreuje prawdziwy raj dla władców pragnących bezwzględne posłuszeństwa.

Należy spytać czy zarzuty te znajdują uzasadnienie w odniesieniu do filozofii Greena? Odpowiedź jej interpretatorów jego myśli, choć czasem stanowiąca efekt odmiennych sposobów jej czytania, jest w zasadzie jednoznaczna – nie. Dimova-Cookson rozwiązuje problem „dwóch Ja” przez ukazanie, w jaki sposób rozwój

⁴⁶ I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, tłum. D. Grinberg, [w:] idem, *Cztery eseje o wolności*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2000, s. 199.

⁴⁷ Idem, *Wstęp*, s. 48 (przypis).

indywidualny i społeczny stanowią dwa współgrające ze sobą momenty ludzkiej egzystencji. Podobnie jest w przypadku samej wolności politycznej w obu jej aspektach: pozytywnym i negatywnym. Są, jak zostało już powiedziane, nierozdzielnie ze sobą związane, więc bezsensownym wydaje się postulat ograniczenia jednej na rzecz drugiej⁴⁸. Poza tym niewyobrażalne jest bezpośrednie wspieranie przez instytucje państwowe moralnego rozwoju jednostki. Państwo może jedynie korygować niechciane zachowania, gdyż operuje całkowicie w sferze wobec jednostki zewnętrznej. Nie jest władne oddziaływać lub kierować poruszeniami jej woli⁴⁹. Nie istnieje tym samym możliwość wykorzystania agend państwowych do „uszcześliwiania” obywateli na siłę. Jednym, co może czynić państwo, jest strzeżenie wolności negatywnej obywateli i stwarzanie warunków umożliwiających im osiągnięcie samoświadomości pozwalającej na realizację „dobra permanentnego”. Każdy człowiek może „uszcześliwić się” jedynie na drodze własnego wysiłku, państwo ma chronić go przed uczynieniem kroku, który mógłby ten cel uniemożliwić. Oczywiście zakłada to konieczność pewnych pozytywnych regulacji prawnych. Kwestią ich charakteru, ze szczególnym uwzględnieniem stopnia ingerencji w wolność jednostek, zajmę się w rozdziale następnym.

Nicholson, odnosząc się do zarzutów Berlina, także stwierdza, że dowodzą one niezrozumienia sedna filozofii Greena. Jego zdaniem, Berlin zdaje się twierdzić, że autor *Prolegomena...* gotów byłby, w imię „nawrócenia” jednostek na właściwe tory, poświęcić ich wolność negatywną. Tak jednak nie jest, gdyż Green uznaje konieczność obowiązywania wolności w jej negatywnym sensie. Jak już zostało wykazane, stanowi ona niezbędny składnik wolności pozytywnej. Dodatkowo Berlin wyciąga dwa wnioski z pism Greena: (1) człowiek ma dwa „Ja” – jedno racjonalne, „prawdziwe”, drugie zaś irracjonalne; są one nie do pogodzenia, gdyż „prawdziwe Ja” musi ostatecznie przewyciężyć tę niższą formę samoświadomości, (2) „prawdziwe Ja” ma charakter społeczny, znajduje swój wyraz w „społecznej całości takiej jak państwo lub rasa (...). Przez narzucanie woli swoim członkom całość ta osiąga własną, i dlatego wyższą, wolność”⁵⁰.

Przede wszystkim, pisze Nicholson, nigdzie w pismach Greena nie pojawia się rozróżnienie dwóch „Ja”. Człowiek jest jeden, a jego pragnienie różnych rodzajów dóbr wiąże się z faktem możliwości intelektualnego i emocjonalnego rozwoju. W poszukiwaniu „dobra permanentnego” jednostka spostrzega, że osiągnąć

⁴⁸ M. Dimova-Cookson, *T.H. Green's Moral and Political Philosophy...*, s. 122.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 117.

⁵⁰ P.P. Nicholson, *Political Philosophy...*, s. 124.

je można jedynie w sferze etycznej, co stanowi podstawę rozróżnienia na „lepsze i gorsze stany jednego i tego samego Ja”⁵¹, lecz nie negacji pragnienia dóbr względnych. Pogoń za nimi to warunek konieczny rozwoju osobowości i jakiegokolwiek próby jej ograniczenia uniemożliwiają osiągnięcie wolności „prawdziwej”. Można powiedzieć, że „wieczna świadomość” pozostawia człowieka w mało komfortowej sytuacji. Daje mu ideę „dobra permanentnego”, nie wskazując drogi, na której można je osiągnąć. Człowiek pozostawiony samemu sobie z konieczności musi popełniać błędy i zwracać się w stronę rzeczy, które zaspokojenia nie mogą przynieść. „Życie moralne człowieka musi być nieustającą walką, »nigdy nie kończącą się, wiecznie rozpoczynającą«, dla osiągnięcia moralnej perfekcji”⁵². Odgórny zakaz zmierzania w błędnym kierunku musi (1) być nieskuteczny i (2) przekreślać możliwość rozwoju. Z tych właśnie powodów jest też niewybaczalnym błędem. Faktem jest, że każdy człowiek ma świadomość siebie, jako pełnego braków i siebie takiego, jakim być powinien. Już z tego można wyciągnąć wniosek, że rozwój moralny człowieka także jest faktem i nie jest żadną manipulacją mówienie, że istnieją lepsze i gorsze „Ja”. Tym „lepszym” zawsze jest „Ja” przez jednostkę poszukiwane. Nie jest to wszakże zgoda na istnienie dwóch „Ja” – indywidualnego i społecznego. Jest to jedno „Ja” oglądane z dwóch różnych perspektyw. Jednym jest to, którym jesteśmy teraz. Drugim jest „Ja” moralnie dobre, ku któremu, zdaniem Greena, zmierzamy całe nasze życie. Z tego zaś, że można je osiągnąć jedynie w społeczności i przy wzajemnym współdziałaniu jednostek na rzecz dobra powszechnego wcale nie wypływa wniosek, że „Ja” „społeczne” musi wyprzeć „Ja” „indywidualne”. Po drugie, Green nie uważa, żeby społecznościom bądź jakimkolwiek zgrupowaniom jednostek przysługiwało jakieś „Ja” wspólne, „nie zostawia miejsca na »Ja« szersze niż jednostka”⁵³. W końcu nieporozumieniem jest także stwierdzenie, jakoby ktośkolwiek na gruncie filozofii Greena mógł posiadać pełnię wiedzy, która przysługuje jedynie Bogu. Dlatego też ani jednostka, ani żadna instytucja nie może autorytatywnie wypowiadać się na temat drogi prowadzącej do osiągnięcia „dobra permanentnego”.

Kolejny zarzut Berlina pod adresem filozofów głoszących potrzebę realizacji wolności w jej ujęciu pozytywnym dotyczy faktu, że koncepcje te przeczą istnieniu pluralizmu dóbr i celów, ku którym jednostki mogą w swoim życiu zmierzać, w jego miejsce pozostawiając „monistyczną moralną filozofię, w której wszystkie

⁵¹ Ibidem, s. 125.

⁵² I.M. Greengarten, op.cit., s. 30.

⁵³ P.P. Nicholson, *Political Philosophy...*, s. 125.

»prawdziwe« wartości są zharmonizowane”⁵⁴. W oparciu o dzieła Greena można na ten zarzut odpowiedzieć tylko w jeden sposób – częściowo przyznając mu rację. W życiu mierzymy co prawda do różnych celów, ale ostatecznie wszystkie dobra moralne dają się pogodzić⁵⁵. Jak długo zabiegamy o dobra „zwykłe”, których liczba jest ograniczona, tak długo będziemy ze sobą o nie współzawodniczyć. Gdy jednak zdamy sobie sprawę, że niemożliwe jest osiągnięcie dzięki nim permanentnego samozadowolenia, gdy skierujemy swe działania na realizację dóbr moralnych, wówczas okaże się, że w świecie wartości moralnych możemy ze sobą jedynie współdziałać. Konstytuują one bowiem spójny system. Monistyczny wyraz filozofii Greena nie jest w tym wypadku żadnym zarzutem, gdyż autor ten nie postuluje narzucania ludziom jakiejś wartości jako jedynie godnej realizacji. Stwierdza tylko, że dobra, do których powinniśmy, i do których niektórzy z nas zmierzają, są w zupełności ze sobą do pogodzenia. „Z faktu naszej niepełnej wiedzy o ideale moralnym i ponieważ ideał ten wymaga, by każda jednostka wybierała tę ścieżkę wolności i rozwoju moralnego, która najlepiej wpisuje się w jego lub jej konkretne talenty, wynika, że Green jest oddany promocji indywidualności i różnorodności sposobów życia”⁵⁶.

Nawet jeden z najbardziej zaciekłych krytyków idealizmu w jego wymiarze politycznym, Leonard Hobhouse, stwierdza, że greenowska wersja idealizmu nie może prowadzić do niebezpiecznych w praktyce konsekwencji, gdyż „państwo nie absorbuje tu jednostki. (...) Prawa jednostek z pewnością nie istnieją niezależnie od społeczności, lecz są warunkami jej najlepszego życia i dlatego także najlepszego życia osób, które ją konstytuują”⁵⁷. Podobnie Herbert Marcuse, śledzący przejawy absolutyzmu w pismach uczniów Hegla, wyjątkowo pozytywnie wyraża się o Gre-

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Pojawia się tu pytanie, jak należy rozumieć pojęcie monizmu. Czy oznacza ono przeświadczenie, że wszystkie wartości ostatecznie sprowadzają się do jakiejś jednej, czy że, mimo wielości występujących wartości, istnieje możliwość takiego ich ułożenia w jeden system, by wzajemnie się nie wykluczały? Jeżeli monizm pojmować będziemy w tym pierwszym znaczeniu, to z pewnością taki zarzut nie uderza w filozofię Greena, który sam podobnych tez nie wysuwał. Autor *Prolegomena...* wyraźnie pisał o „komplementarności”, „niekonkurencyjności” dóbr, a więc o konieczności istnienia między nimi zróżnicowania. Jak czytamy w *Lectures on the Principles...*, „prawdą jest bowiem, że zasada i cel wszystkich wartości jest jedna. Wszystkie one określone są przez relację do społecznego dobrobytu jako ich ostatecznej przyczyny (...)” (T.H. Green, *Lectures on the Principles...*, s. 191 (§ 248)).

⁵⁶ P.P. Nicholson, *Political Philosophy...*, s. 126.

⁵⁷ L.T. Hobhouse, *Metaphysical Theory of the State*, George Allen & Unwin Ltd., London 1921, s. 119.

enie⁵⁸. Píše, że „polityczna filozofia Greena nie jest bynajmniej apologią systemu autorytatywnego i w pewnym sensie może być nazwana superliberalistyczną”⁵⁹. Państwo nie jest u tego idealisty wartością bezwzględnie nadrzędną wobec jednostek⁶⁰, nawet wojna sprawiedliwa w jego pismach stanowi „wykroczenie przeciw prawu jednostki do życia i wolności”⁶¹. Marcuse zwraca też uwagę na fakt, że Green realizacji heglowskiego ducha obiektywnego nie zatrzymuje w granicach państwa, lecz upatruje go bardziej w „pewnej nadrzędnej organizacji ludzkości”⁶². Krótko mówiąc, „w całym swym dziele daje on wyraz przekonaniu, że państwo powinno podporządkować się zasadom racjonalnym, które zakładają, iż do wspólnego dobra najbardziej się przyczynia możliwie pełne zadośćuczynienie interesom wolnych jednostek”⁶³. Sam Green uznaje konieczność pozytywnych funkcji państwa tylko dlatego, że nie wierzy, by mogła je zastąpić dobroczynna działalność obywateli⁶⁴.

Jednak nie wszyscy badacze myśli autor *Prolegomena...* zgadzają się z tymi tezami. Melvin Richter uważa, że zarzuty Berlina uderzają w słaby punkt teorii wolności Greena, którego istnienia ten ostatni był zresztą świadom. Zwyciężyło jednak przekonanie o tym, że współcześni mu obywatele państw demokratycznych są na tyle oświeceni co do zagrożeń związanych ze zniewoleniem jednostki, że przyszedł czas, by na bazie dokonanych już zmian w świadomości społecznej przeprowadzić

⁵⁸ Jego ucznia – Bernarda Bosanqueta – traktując już z całą surowością (J. Morrow, *British Idealism, 'German Philosophy' and the First World War*, „Australian Journal of Politics and History”, t. 28 (1982), s. 383–386).

⁵⁹ H. Marcuse, *Rozum i rewolucja. Hegel a powstanie teorii społecznej*, tłum. D. Petsch, Książka i Wiedza, Warszawa 1966, s. 370; por. H. Atsuko, *Self-Realization and Common Good: T.H. Green In Meiji Ethical Thought*, „Journal of Japanese Studies”, t. 5, nr 1 (1979), s. 128–129. Sam Green pisze, że „nikt nie jest wystarczająco gorliwy by wiedzieć, co jest dobre lub czynić, co jest piękne; nikt nie jest wystarczająco gotowy, by znosić ból i rezygnować z przyjemności w służbie swym bliźnim; nikt [nie jest] wystarczająco bezstronny, by traktować roszczenia innych dokładnie tak jak swoje” (T.H. Green, *Prolegomena...*, s. 394 (§ 353)). Dodatkowo, jak słusznie zauważa Michael Phillips, „wieczna świadomość może działać w dziwny, czasem sprzeczny sposób i nie ma powodu a priori, by myśleć, że nie mogłaby czasem wyrażać sprzecznych tendencji”, nie sposób zatem nigdy z całą pewnością powiedzieć, co jest słuszne (M.J. Phillips, *Thomas Hill Green, Positive Freedom and the United States Supreme Court*, „Emory Law Journal”, t. 25 (1976), s. 78).

⁶⁰ Por. J. Morrow, *Liberalism and British Idealist Political Philosophy: A Reassessment*, „History of Political Thought”, t. 5 (1984), s. 94–95; R. Bellamy, *T.H. Green and the Morality of Victorian Liberalism*, [w:] *Victorian Liberalism: Nineteenth-Century Political Thought and Practice* (red. R. Bellamy), Routledge, New York 1990, s. 136–141.

⁶¹ Ibidem. Por. T.H. Green, *Prolegomena...*, s. 193 (§ 184).

⁶² H. Marcuse, op.cit., s. 371.

⁶³ Ibidem, s. 369.

⁶⁴ Por. R. Barker, *Political Ideas in Modern Britain*, Methuen, London 1978, s. 14.

nowe. Miałyby się one dopełnić dzięki urzeczywistnieniu ideałów wolności pozytywnej, usprawiedliwiającej interwencyjną aktywność instytucji państwowych, tak niezbędnych dla poprawienia statusu materialnego ubogich mas dziewiętnastowiecznej Anglii⁶⁵.

Wempe z kolei uznaje zasadność berlińskiej krytyki monizmu Greena, który „nie jest w pełni świadomy ostatecznej niespójności tej [racjonalistycznej – J.G.] linii argumentacji z bardziej woluntarystycznymi elementami dostrzegalnymi w jego teorii etycznej”⁶⁶. Racjonalistyczna wiara w ostateczną komplementarność wszystkich wartości i dóbr moralnych prowadzi autora *Prolegomena...* do przekonania o możliwości wzajemnego pogodzenia obowiązków, jakie na nas spoczywają. To z kolei stoi w sprzeczności z woluntarystyczną częścią jego filozofii, gdyż sprowadza etyczny jej wymiar do problemu odkrycia relewantnych okoliczności niezbędnych do podjęcia właściwej decyzji. Dodatkowo, twierdzenia te prowadzą, zdaniem Wempego, do konieczności uznania analogii między dobrem intencji działania i dobrem jego skutków, co jest niedorzecznością, skutkuje bowiem przyjęciem tezy, że wszystkie czyny wypływające z dobrych intencji muszą mieć w gruncie rzeczy dobre skutki. Fakt, że nie zawsze je dostrzegamy, wpływa jedynie z naszej ograniczonej wiedzy o świecie wartości. Można się domyślić, że wiara w bezwzględną wartość naszych czynów niezależnie od ich widocznych skutków musiałaby Berlinowi bardzo nie odpowiadać. Trudno jednak powiedzieć, czym kierował się Wempe, kreśląc taki właśnie obraz etycznej myśli autora *Prolegomena...* Wydaje się bowiem, że nie można mówić w przypadku Greena o sprzeczności między racjonalistycznym przekonaniem o komplementarności dóbr i rzekomym „woluntaryzmem”. Jeśli pod tym ostatnim terminem rozumieć przytaczane już wcześniej stwierdzenie, że człowiek „w chceniu jest z konieczności wolny, skoro chcenie konstytuuje wolność, »wolna wola« zaś stanowi pleonazm = »wolna wolność«”⁶⁷, to jasne jest, że „woluntaryzmu” Greena nie można utożsamiać z indeterminizmem. Nie zawsze wiemy, co powinniśmy czynić, stąd złudzenie, że nasze obowiązki stoją ze sobą w sprzeczności. Green daleki jest jednak od przyjęcia intelektualizmu etycznego – samo uzgodnienie sposobu postępowania w danej sytuacji nie oznacza, że tak się rzeczywiście zachowamy. Problematyka etyczna nie

⁶⁵ M. Richter, *T.H. Green and His Audience:...*, s. 203.

⁶⁶ B. Wempe, op.cit., s. 215; por. J.B. Schneewind, *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1977, s. 406–407.

⁶⁷ Idem, *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...*, s. 228.

zostaje tym samym sprowadzona do problemu ustalenia, co dokładnie w danych okolicznościach jest naszym obowiązkiem, ale moralnego doskonalenia zmierzającego do zbieżności woli z rozumem. Tak pojmowane woluntaryzm i racjonalizm nie stoją do siebie w opozycji.

Hywel David Lewis uważa, że Green powtarza błąd Rousseau, rozwijając jego koncepcję ‘woli powszechnej’. Jej nakazy, odnosząc się do dobra wspólnego wszystkim członkom społeczności, jeśli nie prowadzą do despotyzmu, to z pewnością do tyranii większości⁶⁸. Z konieczności musi więc wystąpić u Greena przejście do „nietolerancyjnego kolektywizmu”⁶⁹, gdzie jednostka traci swe znaczenie, a zaczyna pełnić jedynie rolę części większej całości, której interesom jest całkowicie podporządkowana⁷⁰. W odpowiedzi na ten zarzut można zaznaczyć, że rzeczywiście zwykło się postrzegać za takimi liberałami antytotalitarnymi, jak Hannah Arendt⁷¹ lub Jakob Leib Talmon⁷², pojęcie ‘woli powszechnej’ jako bezpośrednio i nieuniknienie antyetyczne w stosunku do ‘woli partykularnej’, nadrzędne wobec niego, wypierające je i skutkujące ostatecznie instytucjonalnym „despotyzmem dobra wspólnego”. O ile jednak ten domniemany „terror” *volonté générale* w filozofii Rousseau wiązał się bezpośrednio z samorządem niewielkich wspólnot pokroju tej z *Clarens* w *Nowej Heloizie*, w przypadku Greena opisującego rzeczywistość dziewiętnastowiecznej przemysłowej Anglii i głoszącego konieczność wolności negatywnej proste analogie zadają się tu zawodzić. Autor *Prolegomena...* pojęcia ‘woli powszechnej’ używa w odmiennym niż Rousseau kontekście, dlatego też komentarze takie jak Lewisa powinny być czynione dużo ostrożniej.

Berlin nie był jedynym krytykiem greenowskiej koncepcji wolności pozytywnej. Do pozostałych należą m.in. Maurice Cranston⁷³, W.L. Weinstein⁷⁴, który uważa, że wolność pozytywna w ogóle nie jest żadną wolnością, a Green miesza poję-

⁶⁸ H.D. Lewis, *Freedom and...*, s. 106–133.

⁶⁹ Ibidem, s. 89.

⁷⁰ Nie zgadza się z nim John Plamenatz, który stwierdza, że Lewis nie podaje żadnych dowodów na słuszność swoich tez (J. Plamenatz, *Review of H.D. Lewis, 'Freedom and History'*, „Political Studies”, t. 11 (1963), s. 217).

⁷¹ Por. H. Arendt, *O rewolucji*, tłum. M. Godyń, Czytelnik, Warszawa 2003, s. 92.

⁷² J.L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Frederick A. Praeger, New York 1961.

⁷³ M. Cranston, *Freedom: A New Analysis*, Longmans, London 1953.

⁷⁴ W.L. Weinstein, *The Concept of Liberty In Nineteenth Century English Political Thought*, „Political Studies”, nr 13 (1965), s. 145–162.

cia ‘wolności’ i środków niezbędnych do samorealizacji⁷⁵, czy William McGovern, który stwierdza, że absolutystyczne zapędy filozofii autora *Prolegomena...* stanowią nieuchronną konsekwencję purytańskiej tradycji, której kultywacji zawsze był oddany⁷⁶.

W następnym rozdziale poświęconym zagadnieniu greenowskiej filozofii politycznej problem wolności rozpatrzony zostanie z praktycznego punktu widzenia. Omówione w nim zostaną szczegółowe warunki realizacji wolności „prawdziwej” oraz jej miejsce w historiozoficznym projekcie zmierzania „wiecznej świadomości” do samowiedzy.

⁷⁵ Ibidem, s. 152.

⁷⁶ W.M. McGovern, *From Luter to Hitler. The History of Fascist-Nazi Political Philosophy*, Houghton Mifflin Company, New York 1941, s. 158–160.

ROZDZIAŁ PIĄTY – FILOZOFIA POLITYCZNA

Filozofia polityczna bez wątpienia stanowi najlepiej znaną część myśli Greena. O ile bowiem jego rozważania epistemologiczne i ontologiczne w powszechnym odbiorze środowisk akademickich przegrywają z *Appearance and Reality* Bradleya tak pod względem błyskotliwości samego wywodu, jak i kompleksowości poruszanych zagadnień, o tyle kwestie polityczne poddane pod rozwagę czytelników w *Lectures on the Principles of Political Obligation* wyraźnie przyćmiewają podobne rozważania pozostałych przedstawicieli brytyjskiego idealizmu¹. Jednocześnie wyraźnie zaznacza się zarówno praktyczna, jak i teoretyczna doniosłość pism politycznych Greena. Częstokroć to jemu właśnie przypisuje się sprawstwo wielkiego odrotu od gospodarczej polityki tzw. szkoły manchesterskiej liberalizmu² u schyłku XIX wieku.

Przedostatni rozdział tej pracy poświęcić chciałbym właśnie filozoficzno-politycznej części teorii Greena. Stanowi ona zwieńczenie treści zawartych w rozdziałach poprzednich, sam autor *Prolegomena...* zresztą upatrywał w niej nieuniknioną konsekwencję swych teorii metafizycznych i etycznych. Między innymi dlatego właśnie rozpocznę od ukazania wzajemnych zależności łączących moralność i prawodawstwo. Jako że instytucja państwa stanowi jedynie środek do osiągnięcia przez „wieczną świadomość” bliżej nieokreślonej formy samowiedzy, można domyślić się, że administracja publiczna spełniać będzie tylko funkcje pomocni-

¹ Może poza wyjątkiem Bosanqueta, którego zakwalifikowanie do tej samej tradycji filozoficzno-politycznej, co Greena, budzi wątpliwości wielu badaczy. Mimo wyraźnej na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci tendencji do adopcji *The Philosophical Theory of the State* (B. Bosanquet, *The Philosophical Theory of the State*, MacMillan and Co., London 1899) do tradycji liberalnej (por. P.P. Nicholson, *The Political Philosophy...*; 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), wciąż jeszcze żywe jest przekonanie o wyraźnie totalitarnym charakterze myśli Bosanqueta, w odróżnieniu od „miękkiego” konserwatyizmu Bradleya czy socjalnego liberalizmu Greena.

² Powstałej na gruncie sprzeciwu wobec uchwalonych w 1815 roku *Corn Laws* – systemu ceł, który zgodnie z doktryną merkantylizmu, stanowić miał warunek konieczny wzbogacania państwa. Jej główni przedstawiciele – Richard Cobden i John Bright oraz *Anti-Corn Law League*, której byli aktywnymi członkami – w oparciu o ekonomiczne poglądy m.in. Adama Smitha i Davida Ricardo opowiadali się za nieingerencją państwa w procesy gospodarcze.

cze w odniesieniu do tego celu. Fakt jednak bezwzględnej konieczności tego typu asysty przy narodzinach i rozwoju moralnego perfekcjonizmu obywateli sugeruje potrzebę rozpostarcia szerokiego wachlarza takich funkcji.

5.1. Moralne obowiązki a prawne zobowiązania. Nieposłuszeństwo obywatelskie

Po omówieniu w poprzednim rozdziale problemu wolności konsekwencja wyводу nakazuje skierować teraz uwagę ku warunkom możliwości jej realizacji. Przede wszystkim należy zauważyć, że jest ona możliwa jedynie w państwie. Prawdziwa wolność to wolność pozytywna, polegająca na realizacji dobra wspólnego, które jest jednocześnie dobrem każdej z jednostek. Działając dla siebie, muszą one działać jednocześnie dla innych, lecz to nie wszystko. Zdaniem Greena realizacja prawdziwej wolności zostaje osiągnięta jedynie wtedy, gdy cieszą się nią wszystkie jednostki. Najskuteczniejszej pomocy w wypełnieniu tego swoistego „powołania” może jednostkom udzielić państwo. Ta jego funkcja, a także zależność między moralnością i prawodawstwem stanowi kolejny doniosły problem filozofii Greena.

Najważniejszą konsekwencją przyjęcia przez Greena dążenia do perfekcjonizmu moralnego jako naturalnego działania jednostek jest uznanie, że jakiegokolwiek działania instytucji państwowych nie mogą im w tym doskonaleniu pomóc bezpośrednio. Pozostając zapewne pod wpływem *Metafizyki moralności* Kanta, autor *Prolegomena...* utrzymuje, że rozwój osobowości ma charakter wewnętrzny, zaś wszelkie działania agencji państwowych ze swej natury pozostają w stosunku do jednostki zewnętrzne. Dlatego też jednym z głównych podziałów w filozofii politycznej Greena jest ten na moralne obowiązki i zobowiązania prawne. Różnice między nimi są znaczne, gdyż dotyczą one różnych poziomów ludzkiej egzystencji. Obowiązki moralne cechują trzy atrybuty: (1) nikt nie może do nich przymusić, ich wypełnianie musi być dobrowolne, (2) ich wypełnianie możliwe jest jedynie przy osiągnięciu przez jednostkę pewnego poziomu rozwoju rozumu praktycznego, (3) stanowią one wyraz „prawdziwego obowiązku”, wiążą się bowiem z samoograniczeniem jednostki. W przeciwieństwie do nich zobowiązania prawne: (1) wiążą się z państwowym, zewnętrznym przymusem³,

³ Zasadność przeciwstawienia wewnętrzne–zewnętrzne w relacji między moralnością i prawem podważa Dewey, który pisze, że państwo oddziałuje na jednostki choćby poprzez strach przed karą. Jeśli przypisuje mu się jedynie zewnętrzny względem nich charakter, to należy zupełnie odmówić im moralnego oddziaływania (J. Dewey, *Lectures on Psychological and Political*

(2) opierają się na strachu przed karą⁴, (3) obowiązują wszystkich obywateli w takim samym stopniu.

Obowiązki moralne stanowią więc przede wszystkim zobowiązania jednostki względem siebie samej. Musi ona je na siebie nałożyć, gdyż wypływają z nakazów jej rozumu. Żyjąc w zgodzie z nimi, żyje w zgodzie z sobą. Jest to dla niej jedyna droga do osiągnięcia wewnętrznego spokoju – pierwszego znaczącego kroku na niekończącej się drodze ku „trwałej szczęśliwości”. Ze swej istoty muszą zatem obowiązki moralne dotyczyć wnętrza jednostki. Nikt nie jest w stanie powiedzieć, w jakim stopniu jest ona rozwinięta moralnie poza nią samą. Nikt nie ma wglądu w innych, a jedynie w samego siebie. Nikt nie może do takiego rozwoju przymusić, jest on całkowicie dobrowolny. Dlatego też Green zgodziłby się z Rousseau’wskim twierdzeniem, że „wola, nie zaś siła, stanowi podstawę państwa”. Moralne obowiązki dotyczą człowieka jako istoty moralnej. W przeciwieństwie do nich, prawne zobowiązania regulują życie jednostek jako istot przede wszystkim fizycznych. Podczas gdy w sferze indywidualnej rozgrywa się prawdziwa batalia, w której nagrodą jest moralne „zbawienie”, na zewnątrz, na płaszczyźnie społeczno-politycznej, możemy mieć do czynienia jedynie z działaniem instytucji państwowych regulujących zachowania między jednostkami⁵. Dlatego, jak pisze Green, „istnieje moralny obowiązek odnośnie do zobowiązań, lecz nie może być zobowiązania odnośnie do moralnych obowiązków”⁶, zaś:

Ethics: 1898, Hafnem Press, New York 1976, s. 232–235). Z jednej strony można się z Deweyem zgodzić – groźba kary ma powstrzymać przed pewnymi działaniami poprzez wywołanie nawyku zachowania praworządnego (por. J.H. Hallowell, *Main Currents in Modern Political Thought*, Henry Holt and Company, New York 1950, s. 279–281) i choć sam Green pisze, że państwowe „odstraszenie” nie jest „wytwarzaniem, lecz zapobieganiem działaniom” (T.H. Green, *Lectures on the Principles...*, s. 19), to zauważa też, że państwo może w ten sposób przedstawiać jednostkom motywy działania, tym samym rzeczywiście oddziałując na ich wnętrza i wytwarzając zachowania moralne. Z drugiej jednak strony „moralne znaczenie” państwa przejawia się jedynie w działaniach znoszących przeszkody dla moralnego rozwoju. Nie może ono sprawić, że obywatele będą bardziej racjonalnymi i lepszymi ludźmi. Sam strach może jedynie wywołać w jednostkach nawyk działania praworządnego, lecz nie uczyni ich moralnie dobrymi i w tym sensie groźba kary pozbawiona jest doniosłości moralnej (ibidem).

⁴ Por. V. Mehta, *T.H. Green and the Revision of English Liberal Theory*, „Indian Journal of Political Science”, t. 35 (1974), s. 38–39.

⁵ Zatem, jak zauważa John Roberts, o ile Rousseau dopuszczał możliwość „zmuszenia do bycia wolnym”, o tyle u Greena taka sytuacja nie może mieć miejsca (J. Roberts, *T.H. Green [w:] Conceptions of Liberty in Political Philosophy* [red. J. Gray, Z.A. Pelczynski], London 1984, s. 252).

⁶ T.H. Green, *Lectures on the Principles...*, s. 17 (§ 10).

stawiane czasem pytanie, czy obowiązki moralne *powinny* być egzekwowane przez prawo tak naprawdę jest bezsensownym, gdyż one po prostu *nie mogą* być egzekwowane. Są obowiązkami do działania, to prawda, akt zaś może być egzekwowany; lecz [są] obowiązkami działania z *pewnym nastawieniem i z pewnych motywów*, a te nie mogą być egzekwowane⁷.

Relacja między obiema kategoriami jest złożona. Przede wszystkim są one z sobą ściśle powiązane, a nawet wzajemnie zależne. Obowiązki moralne i moralność w szerszym znaczeniu stanowią podstawę prawa, ono natomiast zabezpiecza ich przestrzeganie, umożliwiając tym samym rozwój moralności. Cały proces w skrócie można opisać w następujący sposób. W społeczeństwie funkcjonują jednostki o wyższym i niższym poziomie racjonalności, a co za tym idzie, także moralności. Rozpatrując kwestię rozwoju jakiegoś konkretnego ideału moralnego, można powiedzieć, że początkowo liczba jednostek wyznających go jest stosunkowo niewielka w porównaniu z resztą społeczności. Lecz tak, jak w przypadku tych nielicznych jednostek, z czasem konieczność rozpoznania tegoż ideału zaczynają zauważać także inni. W pewnym momencie staje się on moralnym nakazem, podzielanym przez większość społeczeństwa. Uważa ona, że wszystkim równym⁸ jednostkom powinny przysługiwać prawa gwarantujące możliwość realizacji pewnych działań związanych z tym ideałem. W systemie demokratycznym prędzej czy później rozpoznanie tych ideałów znajduje wyraz w prawodawstwie. Ustawa stanowi tym samym zabezpieczenie moralnych „zdobyczy” danej społeczności⁹. Kiedy bowiem większość z nas podziela te same przekonania co do potrzeb człowieka i obywatela (a więc i nas samych), pierwszym krokiem będzie usiłowanie prawnego zabezpieczenia możliwości osiągnięcia pożądaných przez nas dóbr oraz

⁷ Ibidem.

⁸ Sama „równość” w procesie rozwoju moralności zatacza coraz szersze kręgi i liczba jednostek, które zostają uznane za „obywateli” lub „równych” zawsze wykazuje tendencją wzrostową. Patrz: rozdz. 5.3. tej rozprawy.

⁹ John MacCunn widzi w tym fakcie dowód konserwatywnego dowartościowania tradycji, które w połączeniu z tezą o Bogu jako ostatecznym źródle ludzkich działań czyni Greena dużo bliższym Edmundowi Burke’owi niż liberałom (J. MacCunn, *Six Radical Thinkers: Bentham, J.S. Mill, Cobden, Carlyle, Mazzini, T.H. Green, Edward Arnold*, Londyn 1910, s. 225–241; por. R.H. Murray, *Studies in the English Social and Political Thinkers of the Nineteenth Century*, t. 2, Cambridge 1929, s. 288). Rodman zauważa, że ta zbieżność przejawia się także w niechęci do abstrakcyjnego traktowania jednostki przez filozofów prawa natury (J. Rodman, *Introduction...*, s. 12).

reguł postępowania dla ich realizacji niezbędnych pod postacią prawnych regulacji pewnych przywilejów i obowiązków obywatelskich. Nieokreślony „zbiór nadziei i lęków ludu złączonego wspólnym interesem i sympatią”¹⁰ kształtujący system norm moralnych podzielanych w danej wspólnotce określa Green mianem „woli powszechnej”¹¹. Stanowi ona wyraz dóbr, które członkowie danej społeczności uznają za godne pożądanego. „Wola powszechna” zmierza do realizacji dobra wspólnego jako rozpoznanego przez obywateli wizerunku ich samych przybliżonego, w znacznie większym stopniu niż aktualne *status quo*, do stanu permanentnej szczęśliwości. Najpierw znajduje swe odzwierciedlenie w moralności danej społeczności, później w instytucjach społecznych i prawodawstwie¹². Dzięki temu, że społeczność poprzez nie realizuje swe cele, jej moralny rozwój jest w ogóle możliwy. Każde osiągnięcie moralne znajduje bowiem (w państwie demokratycznym) prawne zabezpieczenie, które sprawia, że gdy instytucje państwowe zapewniają przestrzeganie zamienionych w ustawy reguł moralnych, społeczność może swobodnie moralnie rozwijać się dalej, w kierunku bliższej zgodności z ideałem.

Jak już wcześniej wspomniałem, Green sprzeciwia się kantowskiemu aprioryzmowi w etyce. Jednostkom nie przysługują żadne prawa, które byłyby niezależne od konkretnych warunków społecznych. Wszelkie prawa opierają się na wzajemnym rozpoznaniu tych potrzeb obywateli, których realizacja przysłuży się dobru wspólnemu. Z tego powodu można je przypisać ludziom jedynie: (1) „jako członkom społeczności, (2) społeczności, w której jakieś wspólne dobro zostało rozpoznane przez jej członków jako ich własne idealne dobro, które w interesie każdego z nich *powinno być zrealizowane*”¹³. Z tego względu opowiada się Green zdecydowanie przeciwko teoriiom praw natury. Jedyne możliwe do zaakceptowania ich określenie¹⁴ powinno głosić, że są to prawa niezbędne dla realizacji przez jednost-

¹⁰ T.H. Green, *Lectures on the Principles...*, s. 70 (§ 86).

¹¹ Zwraca się uwagę na koncepcję „woli powszechnej” Greena jako próbę połączenia koncepcji Rousseau i teorii suwerenności Austina (por. V.J. Mehta, *T.H. Green and the Problem of Political Obligation*, „Indian Political Science Review”, t. 7 (1973), s. 115–124; P.P. Nicholson, *Thomas Hill Green: ‘Lectures on the Principles of Political Obligation’*, [w:] *The Political Classics. Green to Dworkin* (red. M. Forsyth, M. Keens-Soper), Oxford University Press, London 1996, s. 25–30).

¹² Dlatego też można natknąć się u Greena na dwa rozumienia pojęcia ‘suweren’: *de jure*, jako władzę i instytucje państwowe oraz *de facto*, jako społeczeństwo (N. Pant, *Political Authority and Individual Liberty in Rousseau and Green: An Autopsy*, „Journal of Political Studies”, t. 7 (1974), s. 75).

¹³ T.H. Green, *Lectures on the Principles...*, s. 25–26 (§ 25).

¹⁴ „»Prawo natury« jako = prawu w stanie natury, który nie jest stanem społecznym, jest

kę jej moralnego powołania¹⁵. Każda empirycznie funkcjonująca społeczność ma swój własny kodeks postępowań moralnie dobrych i moralnie złych. Utrwalenie ich pod postacią reguł prawnych sprawia, że przychodząc na ten świat, internalizujemy pewne zasady moralne, których sformułowanie zajęło wcześniej całe pokolenia. Korzystamy więc z moralnych osiągnięć naszych przodków i tę „wiedzę”, którą przekazali nam w ramach powszechnie obowiązującej moralności, będziemy rozwijać dalej. Jako że z czasem koncepcje dobra wspólnego i ideałów moralnych ulegają zmianom, zmieniać się będzie także forma instytucji państwowych. Prawo musi podlegać ciągłym reformom ze względu na powszechnie podzielaną koncep-

sprzecznością. Nie może być praw bez świadomości wspólnego interesu po stronie członków społeczeństwa” (ibidem, s. 29 (§ 31)).

¹⁵ Przyznawanie praw opiera się na wzajemnym ich rozpoznaniu przez współobywateli. Pytanie jednak brzmi: „czy Green pod pojęciem swoiście rozumianych »praw natury« nie opowiada się jednak za jakąś formą aprioryzmu?”. Weźmy przykład niewolnictwa – „jeśli społeczność nie uznaje niewolnika za podmiot jakichkolwiek praw, to czy postępowanie z nim jak z przedmiotem jest przez to moralnie usprawiedliwione?”. Ciekawie tę kwestię przedstawia Gaus, który pisze, że mamy tu do czynienia ze zderzeniem dwu koncepcji relacji praw i obowiązków: „internalizmu rozpoznania (*recognition*)” i różnych form moralnego eksternalizmu (G.F. Gaus, *The Rights Recognition Thesis: Defending and Extending Green*, [w:] T.H. Green. *Ethics, Metaphysics and...*, s. 219). Internalizm Greena opiera się na tezie głoszącej, że „D jest obowiązkiem moralnym Alfa tylko wtedy, gdy racjonalnie rozważając, Alf dostrzega nieodpartą atrakcyjność (*absolute desirability*) postępowania zgodnie z D (swoim obowiązkiem). Jest *ogólnie prawdziwym*, że Alf jest wówczas zmotywowany do działania zgodnego z D” (ibidem). Takie założenie, zdaniem Gausa, implikuje kilka istotnych kwestii: po pierwsze, że relacja między rozpoznaniem i motywacją do działania jest zazwyczaj bliska, lecz nie ma ostatecznie ustalonego charakteru – Green dopuszcza bowiem możliwość zaistnienia takich warunków, w których mimo rozpoznania jakiegoś prawa po stronie pewnego Alfa i obowiązku D z niego wypływającego po swojej stronie, racjonalna jednostka nie znajduje jednak motywacji do działania zgodnego z tym obowiązkiem D (ibidem, s. 220). Po drugie, „rozpoznanie jest koniecznym, ale niewystarczającym warunkiem realizacji moralnego prawa” (ibidem, s. 231). Niewolnik, zdaniem Greena, uczestnicząc w życiu danej społeczności, dowodzi swej umiejętności współżycia z innymi, co daje mu prawo do obywatelstwa, zaś „odmawiając mu nie tylko obywatelstwa, lecz także środków dla ćwiczenia swej możliwości bycia obywatelem, państwo łamie prawo” (T.H. Green, *Lectures on the Principles...*, s. 109 (§ 140)). Nie może być prawa właściciela niewolnika do samego niewolnika, jeśli nie ma wzajemnego rozpoznania praw między nimi – nie ma praw bez obowiązków, ale także nie ma obowiązków bez praw. Niewolnik nie może mieć więc jedynie obowiązków, zaś jego właściciel jedynie praw. Dlatego też uznaje Green prawo niewolnika do sprzeciwu wobec obowiązującego prawa poprzez ucieczkę – można dopatrywać się tu pewnej sprzeczności polegającej na tym, że z jednej strony uzależnia się istnienie pewnego prawa jedynie od jego społecznego rozpoznania, z drugiej zaś dopuszcza się możliwość uznania niesprawiedliwości takiego prawa na gruncie „prawodawstwa” nie tyle prawa natury, ile prawa rozumu istniejącego poniekąd niezależnie od aktualnej woli powszechnej.

cję dobra wspólnego¹⁶. Zatem z tych samych powodów, dla których jednostka jest istotą społeczną, jest też istotą polityczną¹⁷. Bliżej tym problemem zajmę się przy omawianiu greenowskiej historiozofii. Na razie wystarczy stwierdzić, że obowiązki moralne i zobowiązania prawne charakteryzują się dwiema cechami: (1) obie kategorie wyrażają niechęć do pewnych skłonności, (2) „świadomością tego, że niechęć ta oparta jest na rozumie lub koncepcji jakiegoś właściwego dobra”¹⁸.

Zarówno państwo, jak i społeczeństwo działają:

dla tego samego moralnego celu: zachodzą na siebie, mieszają się (...). Możemy jednak z grubsza powiedzieć, że obszarem jednego jest dobrowolna współpraca, jego energią ta dobrej woli, jego metodą ta elastyczności; podczas, gdy obszarem drugiego jest raczej ten działań mechanicznych, jego energią siła, jego metodą sztywność¹⁹.

Takie zestawienie moralności z prawodawstwem naturalnie rodzi pytanie o możliwości dysonansu między nimi. Po pierwsze, co łatwo wywnioskować, moralność musi „wyprzedzać” zasady prawne i formułować coraz to nowsze postulaty, za którymi litera prawa ma nadążać. Po drugie, w społeczeństwach niedemokratycznych rzadko kiedy obie te kategorie będą szły w parze, a jeśli nawet, to rozdźwięk między nimi będzie dużo większy niż w państwach demokratycznych. Prawo może być (i przeważnie jest) tam sprzeczne z powszechnie obowiązującymi w społeczeństwie zasadami moralnymi.

W kwestii pierwszego przypadku należy zauważyć, że rzeczywiście moralność, ze względu na jej relacje z prawodawstwem, musi je wyprzedzać. W zasadzie można powiedzieć, że rolą tego drugiego jest właśnie „nadążanie” za jej nakazami. W każdym społeczeństwie zawsze będzie grupa osób o bardziej rozwiniętej racjonalności, a więc i moralności. Będą one widziały np. konieczność rozszerzenia ideałów moralnych na kolejne grupy ludzi. Weźmy przykład społeczeństwa akceptującego niewolnictwo. Osoba „wyprzedzająca” moralnie współobywateli będzie widziała konieczność jego zniesienia i przyznania niewolnikom praw należnych obywateli

¹⁶ J. Rodman, *What Is Living and What Is Dead in the Political Philosophy of T.H. Green*, „Western Political Quarterly”, t. 26 (1973), s. 575.

¹⁷ R.J. Bishirjian, *Thomas Hill Green's Political Philosophy*, „Political Science Reviewer”, t. 4 (1974), s. 39.

¹⁸ T.H. Green, *Lectures on the Principles...*, s. 92 (§ 118).

¹⁹ E. Barker, *Political Thought in England 1848 to 1914*, Oxford University Press, London 1928, s. 54.

lom danego państwa. Pytanie brzmi: „co ma zrobić, by zmienić aktualną sytuację?”. W społeczeństwie demokratycznym odpowiedź może być w zasadzie jedna: trzeba nakłaniać obywateli do zmiany światopoglądu. W żadnym wypadku nie można natomiast stosować jakiejkolwiek formy obywatelskiego nieposłuszeństwa (nie mówiąc już o świadomym łamaniu prawa) ani namawiać do tego innych. Pierwsze przykazanie każdego obywatela brzmi: nie istnieją prawa przeciwne państwu i społeczeństwu, „prawo przeciwko społeczeństwu jako takiemu, prawo do działania bez względu na potrzeby lub dobro społeczeństwa, jest niemożliwością, skoro każde prawo opiera się na jakimś stosunku społecznym”²⁰. Priorytetem wszelkich działań obywatela powinno być zawsze zachowanie porządku społecznego. Na drodze nieposłuszeństwa niemożliwe jest osiągnięcie zmiany racjonalności współobywateli, a bez niej nie jest możliwe dokonanie jakichkolwiek trwałych reform w społecznym światopoglądzie, bez których z kolei każda zmiana o charakterze instytucjonalno-politycznym jest bezwartościowa. Dlatego też nie każdy postulat, którego realizacja byłaby koniecznością w państwie idealnym²¹, może i powinien być realizowany w państwie rzeczywiście istniejącym, „warunkiem żądania jego [realizacji] jest, by ta realizacja przyczyniała się do osiągnięcia jakiegoś dobra społecznego rozpoznanego przez świadomość publiczną”²². Poza tym działania „nieobywatelskie” mogą nakłaniać osoby amoralne i immoralne²³ do czynienia podobnie. Krótko mówiąc, na tej drodze nie można osiągnąć nic poza ogólnym zamętem.

Inaczej będzie wyglądała ta sama kwestia w państwie niedemokratycznym, w którym prawodawstwo widocznie kłóci się z powszechnie obowiązującymi zasadami moralności, z wolą powszechną. Green pisze, że:

żadne rozróżnienie nie może być poczynione pomiędzy prawem do życia i prawem do wolności, gdyż nie może być prawa jedynie do życia – nie może być prawa do życia, kiedy nie idzie za nim prawo do kierowania nim zgodnie z poruszeniami własnej woli. Co jest podstawą prawa? Odpowiedź brzmi, zdolność podmiotu do uczestnictwa w społeczeństwie – do determinacji woli, a przez to i ciała, przez koncepcję dobrobytu wspólnego sobie i innym. Ta zdolność jest podstawą prawa, lub

²⁰ T.H. Green, *Lectures on the Principles...*, s. 112 (§ 143).

²¹ Tzn. takim, którego obywatele w działaniach swych odzwierciedlają najwyższy poziom moralnego rozwoju.

²² Ibidem, s. 113 (§ 144).

²³ Osoby immoralne, w odróżnieniu od amoralnych, zdaniem Greena mają zdolność do skonalenia oraz wiedzę na temat tego, co jest dobrem, co zaś złem i wybierają czynienie tego drugiego.

lepiej – prawa potencjalnego, które staje się aktualnym przez społeczne rozpoznanie²⁴.

Przykładem może być sytuacja, w której niewolnictwo jest powszechnie potępiane, lecz warstwy mające możliwość skutecznego wywierania wpływu na decyzje polityczne utrzymują je dla swych korzyści. W takim przypadku Green dopuszcza możliwość stawiania czynnego oporu władzy, jednak możliwość ta ograniczona jest koniecznością spełnienia dwóch warunków: (1) takie działania nie powinny stanowić jakiegokolwiek zagrożenia dla funkcjonowania państwa, (2) powinny się one odbywać w oparciu o wolę powszechną dojrzałą do takich zmian.

Nawet w sytuacji zniewolenia obywateli, jednostka nie powinna stawiać władzy oporu, jeśli świadomość społeczna nie osiągnęła poziomu racjonalności odpowiedniego dla wprowadzenia zmian np. demokratycznych. Taka świadomość stanowi bowiem niezbędny fundament, bez którego wszelka zmiana jest nietrwała i bez którego *de facto* oznaczałaby ona zmianę jednych władz niedemokratycznych na drugie. Zamiana tyranii w chaos nigdy nie będzie, zdaniem Greena, wartościowym osiągnięciem.

Greenowskie podejście do problemu relacji zachodzących między wspólnotą, moralnością i prawem szczególnie interesująco przedstawia się w kontekście sporu liberalistów z komunitarystami. Simhony przedstawia trzy główne zarzuty tych ostatnich skierowane pod adresem liberalnej koncepcji praw i prawa w ogóle²⁵: (1) ich atomistyczny i „egoistyczny” charakter, (2) ich tendencję do podważania celów społecznych i przeciwstawiania jednostki wspólnocie, (3) ich konieczną negatywność „zachęcającą każdą jednostkę do dostrzegania w innych ograniczeń dla swojej wolności”²⁶. Autorka stwierdza jednocześnie, że koncepcje Greena, choć bezdyskusyjnie liberalne, wymykają się tak sformułowanym zarzutom²⁷, w jego ujęciu bowiem prawa nie są z natury swej destrukcyjne dla wspólnot. Gdy mówi się o nich, że mają charakter atomistyczny lub że zmuszają jednostki do współzawodnictwa, to taki atak nie jest wymierzony w same prawa, ale w swoiście ro-

²⁴ Ibidem, s. 117–118 (§ 151).

²⁵ Opiera się przy tym na rozróżnieniu Sandela między „polityką praw” i „polityką dobra wspólnego” (A. Simhony, *Rights that Bind: T.H. Green on Rights and Community*, [w:] *T.H. Green. Ethics, Metaphysics...*, s. 238).

²⁶ Ibidem, s. 240.

²⁷ Simhony twierdzi, że „komunitarystyczny liberalizm” Greena i jego koncepcja społecznego rozpoznania praw może stanowić swoistą „trzecią drogę” między jednostronnością liberalnego indywidualizmu i komunitarystycznego kolektywizmu (ibidem, s. 249–250).

zumianą koncepcję egoistycznej natury jednostek²⁸. Nastawienie to jest, zdaniem Greena, błędne, przedstawia fałszywy obraz jednostki w społeczeństwie. Prawa nie czynią jej egoistyczną. Jedyne, co mogą zrobić, to stwarzać warunki dla pełniejszego wyrazu jej egoistycznych pragnień, które jednak, jako takie, sprzeczne są z jej „boską” naturą, i których przezwyciężenie stanowi niezbędny krok na drodze do zrozumienia przez nią charakteru jej „prawdziwego” dobra – dobra moralnego, a więc z konieczności wspólnego z innymi. Współzawodnictwo nieodzowne jest jedynie przy realizacji dóbr „zwykłych”, których zasób jest ograniczony.

Nie są też prawa przeciwstawne dobru wspólnemu, lecz stanowią odwzorowanie jego oblicza, jakim jawi się ono członkom danej społeczności²⁹. Celem praw jest zabezpieczenie moralnych osiągnięć wspólnoty, zaś ich charakter odwzorowuje poziom rozwoju racjonalności i moralności obywateli. Bezpodstawny jest więc zarzut odnoszący się do ich rzekomej funkcji radykalnego przeciwstawiania jednostki wspólnoty, gdyż rozwój obydwu jest niemożliwy bez praw – w nich to obywatele dają wyraz swym przekonaniom co do wspólnych im celów i poprzez nie właśnie wzajemne rozpoznanie potrzeb nabiera mocy powszechnie obowiązującej.

Co do ostatniego zarzutu można, zgodnie z tym, co zauważone zostało w poprzednim rozdziale, powiedzieć, że prawa zabezpieczające wolność negatywną jednostek stanowią niezbędną część realizacji ich wolności „prawdziwej”. Bez wolności negatywnej i bez praw ją fundujących jednostki nie mogłyby być naprawdę wolne. Działalność instytucji państwowych, zarówno w zabezpieczeniu obywatelom możliwości swobodnego dysponowania posiadaną własnością, jak i w likwidacji przeszkód dla realizacji wolności pozytywnej jest zatem niezbędna, zaś jej zakres i charakter będzie stanowił przedmiot następnego podrozdziału.

5.2. Funkcje państwa

Green przypisuje instytucjom państwowym bardzo doniosłą rolę. Muszą one dbać o zapewnienie jednostkom warunków niezbędnych dla korzystania zarówno z wolności negatywnej, jak i pozytywnej. Dlatego też funkcje państwa można podzielić właśnie na negatywne i pozytywne. Pierwsze będą się wiązały z zapewnieniem obywatelom możliwości czynienia z tym, co mają, tego, co tylko chcą. Rola

²⁸ Ibidem, s. 242.

²⁹ W społecznościach rządzonych na demokratycznych sposób.

państwa w tym zakresie będzie się ograniczała do gwarancji bezpieczeństwa przed wzajemnym naruszaniem granic wolności negatywnej. Działania takie będą skierowane, jak można się domyślić, w stronę jednostek amoralnych i immoralnych tak, by nie burzyły one społecznego porządku. Będą tym samym stanowiły fundament, na którym dopiero możliwa będzie świadoma realizacja postulatów wolności pozytywnej.

Dużo ciekawiej przedstawia się Greenowska koncepcja pozytywnych funkcji instytucji państwowych. Państwo, z racji tego, że działa w sferze wobec jednostek zewnętrznej, nie może bezpośrednio modyfikować ich postaw moralnych. W jaki zatem sposób może wpływać na ich świadomość? No cóż, jeśli nie może kreować ich postaw, to na pewno może stworzyć sprzyjające warunki ich rozwoju. I takie właśnie będzie zadanie państwa. Jak to przedstawiłem w rozdziale trzecim, Green uważał, że bez odpowiedniego zaplecza materialnego niemożliwe jest dbanie o rozwój wewnętrzny. Ludziom w pierwszej kolejności zależy na gwarancji zachowania ciągłości swego życia. Będąc głodnym, mało kto myśli o swoim powołaniu jako człowieka. Z tego powodu państwo ma za zadanie zadbać, by każdy z obywateli miał zagwarantowane pewne niezbędne minimum materialne. Autor *Prolegomena...* wierzył, że umożliwi to duchowy rozwój tym, o których do tej pory można było powiedzieć, że żyli „z dni na dzień”, niepewni, czy jutro będą mieli środki dla utrzymania samych siebie i swych rodzin. Z kolei tym, w co Green nie wierzył, była skuteczność pozostawienia rozwiązania tego problemu instytucjom charytatywnym i dobroczynności obywateli. „Pozostawiona sobie lub działaniu przypadkowej hojności, zdegradowana populacja ubożeje i powiększa się”³⁰.

Ogólnie można powiedzieć, że funkcje instytucji państwowych w filozofii Greena sprowadzają się do dwóch czynności: (1) zapewnienia warunków dla moralnego rozwoju umożliwiających jednostkom ograniczenie „działania wypływającego wyłącznie ze skłonności”, ułatwiających zaś „docenienie przez nie faktu, że mają życie wspólne z innymi” oraz „akceptację prawdziwego dobra jako właściwego motywu ich działań”³¹, (2) harmonizowania działań jednostek ze względu na ich społeczny kontekst.

Green był zwolennikiem interwencjonizmu państwowego i zdecydowanym przeciwnikiem leseferyzmu, który prowadzi do alienacji społecznej i jeśli nie mo-

³⁰ Idem, *Lecture on 'Liberal...*, s. 203.

³¹ P. Harris, *Green's Theory of Political Obligation and Disobedience*, [w:] *The Philosophy of...*, s. 134.

ralnego regresu, to na pewno zastoju³². Nie można jednak o autorze *Prolegomena...* powiedzieć, że przyświecać mogły mu idee państwa socjalistycznego kontrolującego wszelką działalność gospodarczą. Ich realizacja uczyniłaby tyle samo szkód, co leseferyzm. Rozwinięcie zbyt szerokiego parasola ochronnego nad jednostkami jest niewłaściwe, gdyż grozi „wylaniem dziecka razem z kąpielą”. Jeśli jakkolwiek rozwój jednostek ma mieć miejsce, muszą one mieć możliwość „popelniania błędów”, podążania za dobrami, które trwałego zadowolenia im nie przyniosą. Rozwijają się one w dużej mierze właśnie dzięki nauce na błędach. Poza tym, ograniczenie swobodnej działalności jednostki czyni ją niezdolną do przejścia odpowiedzialności za dobrobyt swój, swych najbliższych i współobywateli³³. Dlatego też niezależność stanowi niezbędny składnik moralnego rozwoju³⁴.

Społeczeństwo składa się z mniejszych wspólnot, takich jak rodzina, sąsiedztwo itd. Nie sposób, zdaniem Greena, być dobrym obywatelem, kiedy nie jest się wcześniej dobrym ojcem i sąsiadem. Etyka Greena kładzie duży nacisk na samodyscyplinę, zaś „»rząd paternalistyczny« czyni, co tylko może, by stało się to niemożliwe z powodu zmniejszania obszaru dla nakładania na siebie obowiązków i gry bezinteresownych motywów”³⁵. Zadanie państwa jest zatem inne – usunąć przeszkody dla rozwoju „indywidualnego charakteru w znaczeniu niezależnego, szanującego się, odpowiedzialnego”³⁶. Niezbędna jest tu jakaś droga pośrednia między nadmiernym interwencjonizmem a leseferyzmem. Nie można pozwolić, by państwo przejęło wszystkie obowiązki, jakie spoczywają na jednostce, ale nie należy też pozostawiać jej zupełnie samej, gdyż bez asekuracyjnej pomocy nie będzie ona w stanie właściwie się rozwijać z korzyścią dla całej wspólnoty. Taka pomoc zaś jest niemożliwa bez założenia konieczności ingerencji państwa w życie jednostek – ingerencji, która musi opierać się na przymusie, a więc ograniczać ich wolność negatywną³⁷. Dlatego też powinna ona mieć miejsce w takich sferach, gdzie nie można liczyć na dobrowolne działania jednostek zmierzające do usunię-

³² Por. H. Halloway, *Mill and Green on the Modern Welfare State*, „Western Political Quarterly”, t. 13, nr 2 (1960), s. 397–398.

³³ Por. T.H. Green, *Lectures on the Principles...*, s. 171 (§ 222), 115 (§ 146).

³⁴ Por. P.P. Nicholson, *A Moral View of Politics: T.H. Green and the British Idealists*, „Political Studies”, t. 35 (1987), s. 121.

³⁵ *Ibidem*, s. 22.

³⁶ M. Freedon, *The New Liberalism. An Ideology of Social Reform*, Clarendon Press, Oxford 1978, s. 58.

³⁷ M.M. Sankhdher, *T.H. Green: the Forerunner of the Welfare State*, „Indian Journal of Political Science”, t. 30 (1969), s. 154–155.

cia przeszkód samorozwoju, tam „gdzie nie można polegać na konwencjonalnej moralności”³⁸.

Green przeciwstawiał się szczególnie pomysłom likwidacji własności prywatnej lub ograniczenia handlu. Można powiedzieć, że tak jak „poprzez używanie swego ciała człowiek najpierw realizuje swoją osobowość jako równocześnie jednostka i część społecznej całości, tak poprzez jego rozszerzenie pod postacią własności prywatnej możliwy jest dalszy rozwój osobowości we wszystkich jego wyższych etapach producenta, dystrybutora, odkrywcy”³⁹. Własność pełni zatem funkcję jednego z ludzkich „organów” – tak jak inne, pozwala właścicielowi realizować jego pragnienia⁴⁰. Poza tym obrót posiadanymi środkami jest, zdaniem Greena, konieczny, gdyż stanowi niezbędny warunek dla rozwoju społecznej odpowiedzialności⁴¹. Tylko gospodarka rynkowa może zapewnić jednostce realizację jej naturalnych (czyli moralnych) potrzeb. Cały problem tkwi w tym, by zaprząć instytucje rynkowe do procesu moralnego doskonalenia⁴².

Z powyższych powodów uznawał Green niezbędność wolności nabywania i handlu. Co więcej, uważał, że bogacenie się jednej grupy ludzi zawsze musi pociągać za sobą wzrost dobrobytu całej społeczności – z tego też powodu nie miał nic przeciwko akumulacji kapitału. Poza tym różni ludzie potrzebują różnej ilości środków dla różnych celów, jakie w swoim życiu wybierają, więc fatalnym pomysłem jest egalitaryzm w dystrybucji dóbr materialnych⁴³. Tylko sama jednostka wie najlepiej, jak dużo dóbr potrzebuje do realizacji swoich celów, powinna zatem mieć możliwość

³⁸ P. Harris, *Moral Progress & Politics: The Theory of T.H. Green*, „Polity”, t. 21, nr 3 (1989), s. 543.

³⁹ J.H. Muirhead, *The Service of the State. Four Lectures on the Political Teaching of T.H. Green*, John Murray, London 1908, s. 76.

⁴⁰ T.H. Green, *Lectures on the Principles...*, s. 165 (§ 214).

⁴¹ Por. V.J. Knapp, *T.H. Green on the Exorability of Property*, „Agora”, nr 1/1969, s. 62–63. A. Carter, *The Philosophical Foundations of Property Rights*, Billing & Sons Ltd., Worcester 1989, s. 104–107.

⁴² Por. P. Hansen, *T.H. Green and the Moralization of the Market*, „Canadian Journal of Political and Social Theory/Revue canadienne de theorie politique et social”, t. 1, nr 1 (1977), s. 80–100; A. Lawless, *T.H. Green and the British Liberal Tradition*, „Canadian Journal of Political and Social Theory/Revue canadienne de theorie politique et social”, t. 2, nr 2 (1978), s. 142–152; P. Hansen, *T.H. Green and the Limits of Liberalism: A Response to Professor Lawless*, „Canadian Journal of Political and Social Theory/Revue canadienne de theorie politique et social”, t. 2, nr 2 (1978), s. 156–158. Obaj ci autorzy w swych artykułach prowadzą polemikę dotyczącą ekonomicznej poprawności twierdzeń i postulatów Greena oraz możliwości ich zastosowania w praktyce.

⁴³ T.H. Green, *Lectures on the Principles...*, s. 172 (§ 223–224).

swobodnego ich gromadzenia. Ktoś, kto spełnia się poprzez jakąś formę ekspresji artystycznej, z pewnością będzie miał większe potrzeby materialne niż ten, który swego rozwoju nie utożsamia z taką działalnością. Innych nakładów potrzebuje ten, kto dba jedynie o swój rozwój, innych zaś ten, kto ma dzieci, których dobro, nawet jeśli nie priorytetowe, to przynajmniej utożsamione jest z jego własnym.

Jednym z niewielu wyjątków od zasady swobodnego operowania posiadanym kapitałem był dla Greena obrót ziemią. Jej ilość jest ściśle określona, a więc im więcej posiada jej jedna osoba, tym mniej zostaje dla pozostałych. Uważał on, że o ile tylko jest to możliwe, wszyscy najubożsi obywatele, w szczególności zaś robotnicy niewykwalifikowani, powinni mieć do dyspozycji kilka akrów ziemi, które w razie utraty pracy pozwoliłyby im przeżyć. Pomijając fakt, że z pewnością wpłynęłoby to korzystnie na płace robotników, sama świadomość, że utrata pracy nie będzie jednoznaczna z głodem, powinna pozytywnie wpłynąć na ich rozwój moralny. Green wierzył, że pozwoli to na uwolnienie się od tego stanu umysłu, jaki dzisiaj określilibyśmy mianem „racjonalności instrumentalnej”. Robotnicy, nie będąc zmuszonymi do walki o to, by jakieś jutro w ogóle było, zaczęliby zastanawiać się nad tym, jak to jutro „powinno” wyglądać.

Z zagadnieniem tym wiązał się postulat likwidacji monopolu ziemskiego. Z powodu ograniczonej ilości ziemi państwo powinno kontrolować jej wykorzystanie. Nie można pozwolić, by np. setki hektarów leżały odłogiem, podczas gdy w miastach proletariatus pozbawiony dostępu do ziemi skazany jest na poziom egzystencji wymykający się wszelkim klasyfikacjom. Zapobiegający temu nadzór nad obrotem ziemią powinny, zdaniem Greena, sprawować społeczne instytucje lokalne⁴⁴. Z powyższych powodów krytykował też autor *Prolegomena...* powszechnie obowiązujące w jego czasach prawo primogenitury, sprzyjające z jednej strony – nadmiernej akumulacji ziemi i praktycznej niemożności jakiegokolwiek jej parcelacji, z drugiej zaś – zubożeniu części społeczeństwa⁴⁵, dostępu do niej pozbawionej.

⁴⁴ Niestety zagadnienie to nie doczekało się w pismach Greena choćby częściowo nawet zadowalającego rozwinięcia. Można się z nich co najwyżej dowiedzieć, że państwo powinno mieć, za odszkodowaniem, możliwość przymusowego wykupu gruntów, co do których istnieje pewność, że są nieefektywnie gospodarowane. Pytania jednak, czy administracja państwowa powinna przekazywać je następnie osobom ubogim, czy oddawać w dzierżawę, jakie jest ostateczne kryterium efektywnego gospodarowania i jaka powinna być skala tego wykupu, pozostają bez jednoznacznej odpowiedzi. Nie trzeba dodawać, że właśnie w rozstrzygnięciach takich kwestii należałoby upatrywać ostatecznych przesłanek klasyfikacji Greena jako liberała, socjalliberała lub socjalisty.

⁴⁵ T.H. Green, *Lecture on 'Liberal...*, s. 205.

Kwestia obrotu ziemią była tylko jedną z wielu, które Green uważał za kluczowe dla rozwoju obywateli. Szczególnie znany był on z działalności na polu ograniczenia spożycia alkoholu. Twierdził, że jego nadużywanie tworzy beznadziejną sytuację nie tylko dla samego pijącego, lecz także jego rodziny. Nie sposób doskonalić się moralnie i być coraz bardziej racjonalnym, gdy człowiekowi prawa narzuca nie on sam, ale butelka ginu. Nie sposób być odpowiedzialnym i dbać o najbliższych, gdy nie dba się i nie jest się odpowiedzialnym za siebie. „Nie istnieje prawo do wolności nabywania i sprzedaży (...) artykułu, jeśli ogólnym rezultatem dopuszczenia takiej wolności jest szkodenie wolności w wyższym znaczeniu”⁴⁶. Green, który na przykładzie swego brata doświadczył, jak wyniszczającą chorobą jest alkoholizm, był zwolennikiem regulacji ograniczających dystrybucję alkoholu. Uważał, że angielskie gin-shopy trzeba zamykać lub poważnie ograniczać ich liczbę. Tylko jak to uczynić, skoro wszelkie zmiany powinny być następstwem inicjatywy społecznej dającej wyraz sprzeciwowi praw rozumu wobec bezprawia namiętności, a każdy zakaz, jeśli nie jest narzucony sobie przez jednostki, nie może też być skuteczny? Złym rozwiązaniem jest pozbawianie indywidualów możliwości wyboru, nawet jeśli jest to wybór zmarnowania swego życia. Dlatego też decyzja o takich działaniach powinna należeć do społeczności lokalnych⁴⁷. Prawdą jest, że w dalszym ciągu nie będzie ona wynikiem odpowiedzialnej decyzji lokalnych alkoholików, lecz formą zastosowanego wobec nich przymusu. Jest to jednak rozwiązanie konieczne, które pozwala na samoograniczenie szerokiej liczby ludzi i zapobieżenie poważnemu zagrożeniu dla wszystkich. Sam Green był na tyle zaangażowany w walkę z alkoholizmem, że ze swych prywatnych środków założył kawiarnię – w kawie bowiem widział jeden z „substytutów” alkoholu pozwalający na wyjście z nałogu. Sfinansował też otwarcie *Liberal Hall* – jednego z niewielu publicznych miejsc spotkań oksfordczyków, w którym nie sprzedawano alkoholu.

Wiele dziedzin codziennego życia obywateli, zdaniem Greena, z racji ich doniosłości dla moralnego rozwoju jednostek, powinno być wspomaganym i ukierunkowanym przez instytucje państwowe. Przykład może stanowić obowiązek edukacji. Brak dostępu do niej równa się ograniczeniu możliwości rozwoju danej jednostki. Dlatego też postulował Green wprowadzenie jej powszechnego obowiązku. W *Lectures on the Principles...* twierdzi, że choć interwencjonizm państwowy musi się wiązać z ograniczeniem tak wysoko cenionej przez niego samorzutności dzia-

⁴⁶ Ibidem, s. 210.

⁴⁷ Por. P.P. Nicholson, *T.H. Green and State Action: Liquor Legislation*, [w:] *The Philosophy of...*, s. 86.

łań obywateli, to nakaz edukacji, ograniczając ją w pierwszym pokoleniu, zwiększa ją w kolejnych⁴⁸. Poza tym nakaz posyłania dzieci do szkół nie jest żadnym ograniczeniem wolności ani moralną degradacją dla jednostek racjonalnych, które chcą jak najlepszej przyszłości swych dzieci⁴⁹. Pozostali, jeśli nawet mogą o nim mówić jak o przymusie, z pewnością nie mogą go utożsamiać z moralną degradacją, gdyż on dopiero rozwój moralny czyni możliwym.

Podobnie odnosił się autor *Prolegomena...* do działań instytucji państwowych w kwestiach zdrowia obywateli oraz ich warunków mieszkaniowych. Polemizując w tym zakresie ze Spencerem negującym wszelki państwowy interwencjonizm, pisał, że jego przekreślenie w niektórych dziedzinach życia może wpłynąć negatywnie na rozwój kolejnych pokoleń, a więc i na dobro wspólne całej społeczności. Z konieczności więc przypisywał państwowym instytucjom wyjątkowo, jak na jego czasy, szeroki zakres obowiązków, do których zaliczyć należy m.in.:

- 1) „regulację godzin i warunków pracy w kopalniach i fabrykach,
- 2) podniesienie standardów w budownictwie mieszkaniowym,
- 3) przeciwdziałanie wszelkim naruszeniom standardów jakościowych żywności,
- 4) publiczny nadzór nad warunkami sanitarnymi, m.in. kanalizacją,
- 5) ustanowienie powszechnego obowiązku podstawowej edukacji,
- 6) reformę edukacji ponadpodstawowej,
- 7) reformę uniwersytetów⁵⁰,
- 8) wyrównywanie różnic społeczno-prawnych między kobietami i mężczyznami; w szczególności zaś zapewnienie kobietom dostępu do edukacji na wszystkich poziomach⁵¹,
- 9) zapewnienie dla wszystkich, w szczególności zaś dla pracowników rolnych, możliwości posiadania ziemi,
- 10) ścisły państwowy nadzór nad handlem alkoholem, włączając możliwość całkowitej prohibicji⁵².

⁴⁸ T.H. Green, *Lectures on the Principles...*, s. 161 (§ 209).

⁴⁹ Idem, *Lecture on 'Liberal...*, s. 203.

⁵⁰ Por. W.S. Fowler, *The Influence of Idealism upon State Provision In Education*, „Victorian Studies”, t. 4 (1961), s. 339–345; D. Watson, *Idealism and Education: T.H. Green and the Education of the Middle Class*, „British Educational Research Journal”, t. 8, nr 1 (1982), s. 73–83.

⁵¹ Por. O. Anderson, *The Feminism of T.H. Green: A Late-Victorian Success Story?*, „History of Political Thought”, t. 12, nr 4 (1991), s. 671–693.

⁵² J. Grygieńć, *Prawne zobowiązania a obowiązki moralne w filozofii politycznej Thomasa Hilla Greena*, „Dialogi Polityczne”, nr 7 (2007), s. 89.

Bardzo istotny był także dla Greena problem społecznej i politycznej aktywizacji proletariatu i pozostałych ubogich warstw społecznych. Jego zdaniem jest wyłączną winą instytucji państwowych, jeśli istnieją całe grupy społeczne, których członkowie nie są „lojalnymi poddanymi”, przestrzegającymi regulacji prawnych. Każdy człowiek bowiem dzieli wolę powszechną z większością społeczeństwa w takim lub innym stopniu, a jeśli mamy do czynienia ze zjawiskiem alienacji całych mas wobec instytucji państwowych, możemy przyjąć to za „znak, że to państwo nie jest prawdziwym państwem – że nie wypełnia swych podstawowych funkcji zachowania prawa w równym stopniu w interesie wszystkich, lecz jest administrowane w interesie klas”⁵³. W takim przypadku nic dziwnego, że część obywateli uznaje prawo za obce i często przeciwstawne swym interesom. Jednak usuwanie tego typu nadużyć i wychowywanie „lojalnych poddanych” to jedno, a uczynienie z nich „inteligentnych patriotów” to co innego:

Nawet jeśli regulujące stosunki prywatne prawo i jego administracja są w równym stopniu stosowane do wszystkich (...) to ich rezultatem w dalszym ciągu jest jedynie lojalny poddany jako odróżniony od inteligentnego patrioty, tj. od człowieka, który tak wysoce ceni dobro, które jemu i pozostałym obywatelom czyni działalność państwa (...), że ma zamiłowanie do służenia mu – czy to poprzez obronę go od zewnętrznego ataku czy rozwijania go od wewnątrz⁵⁴.

Imperium rzymskie było przykładem państwa, które potrafiło wychować lojalnych poddanych, ale nie inteligentnych patriotów i było to przyczyną jego upadku⁵⁵. Inteligentnych patriotów może państwo „wychować” poprzez umożliwienie obywatelom nie tylko biernego otrzymywania pomocy niezbędnej dla podtrzymania fizycznej egzystencji, ale przez zaangażowanie ich w proces zmian o charakterze politycznym na płaszczyźnie tak lokalnej, jak i ogólnopaństwowej. Obywatel, „jeśli ma mieć wyższe uczucie politycznego obowiązku, musi brać udział w pracy państwa. Musi mieć udział, bezpośredni lub pośredni, poprzez własne działa-

⁵³ T.H. Green, *Lectures on the Principles...*, s. 96 (§ 121).

⁵⁴ Ibidem. Por. idem, *'National Loss and Gain under Conservative Government', 5 December 1879*, [w:] idem, *Collected Works of T.H. Green. Volume V. Additional Writings* (red. P. Nicholson), Thoemmes Press, Bristol 1997, s. 352.

⁵⁵ Widać tu podobieństwo z filozofią Hegła, u którego czytamy, że „państwo (...) jest tylko wtedy pod tym względem dobrze w sobie ugruntowane i silne, gdy ze swym celem ogólnym zespała interes prywatny obywateli, gdy jedno w drugim znajduje swe zaspokojenie i urzeczywistnienie” (G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. J. Grabowski i A. Landman, t. 1, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958, s. 37).

nie jako członek, lub głosując na członków wyższych lub lokalnych zgromadzeń, w ustanawianiu i utrzymywaniu praw, których przestrzega”⁵⁶. Dlatego niezbędne było, według Greena, wprowadzenie powszechnego prawa wyborczego i ułatwienie obywatelom tworzenia lokalnych stowarzyszeń. Pozwoliłyby one jednostce poczuć, analogiczną do rodzinnej, więź łączącą ją ze współobywatelami.

Nie przesądzając roli, jaką odegrał autor *Prolegomena...* w kształtowaniu koncepcji *welfare state*, bez wątpienia przypisywał on państwu bardzo, jak na swoje czasy, doniosłą rolę i rozbudowany zestaw funkcji. Taka atrybucja miała charakter nie tyle nawet postulatyczny, co „deskryptywny”. Green przekonany był bowiem, że dzieje powszechne stanowią jedynie narzędzie rozwoju duchowej zasady przenikającej rzeczywistość. W zależności od etapu tego rozwoju otaczają nas specyficzne dla naszej wspólnoty i naszych czasów instytucje i obyczaje. W sferze społeczno-politycznej rozwój ten postępuje od uznania atomistyczno-utilitytarnego indywidualizmu do bardziej uspołecznionej wizji relacji zarówno między poszczególnymi obywatelami, jak i między jednostką i wspólnotą jako całością.

W swoim projekcie historiozoficznym prezentuje Green dowody na korzyść tezy o moralnym sensie historii, a także przedstawia na przykładach rozwoju niektórych idei sposób i kierunek, w którym, jako miniaturowe odpowiedniki „wiecznej świadomości”, zmierzamy.

5.3. Historiozofia

Green nigdzie nie przedstawia w spójny, *explicite* wyłożony sposób swoich poglądów na cel historii i jest to jeden z powodów, dla których trudno jest przedstawić systematycznie jego stanowisko w tej kwestii. Poza tym, na Greenowskiej historiozofii ciąży ten sam problem, który nieskończenie powraca w każdej innej części jego filozofii – brak precyzyjnego określenia „wiecznej świadomości” i jej relacji do człowieka. Świat, a razem z nim my, ma boski charakter. Wiadomo także, że naszym celem jest aktualizacja rozumu i ideałów moralnych, tak, by zgodne były ze swymi boskimi odpowiednikami. Nie wiadomo natomiast, jak one wyglądają, więc niejasne jest też dokładnie, w jakim kierunku zmierzamy. Problem ogólnikowości, który stanowił przy koncepcji dobra wspólnego jeden z głównych zarzutów, powróci więc w tym podrozdziale w całej swej pełni.

Jak powiedziane zostało wcześniej, ideałów moralnych nie tworzymy, lecz odkrywamy. Istnieją one w pełni zaktualizowane w „wiecznej świadomości”, ludzkim

⁵⁶ T.H. Green, *Lectures on the Principles...*, s. 97 (§ 122).

powołaniem i odwiecznym pragnieniem jest to, by realizować je w ziemskim życiu. Jest to oczywiście nieosiągalne, mamy swoje słabości, spod jarzma których nigdy do końca się nie wydostaniemy. Życie nasze jest zbyt krótkie, by zobaczyć w jego przeciągu, jak ideały się rozwijają, jak jedne zastępowane są innymi, bardziej zbieżnymi z ich „boskimi” odpowiednikami. Takie zmiany trwają zazwyczaj całe pokolenia. Dlatego też samorealizacja „wiecznej świadomości”, bardziej niż w indywidualum, zachodzi w świadomości społecznej, poprzez nowe ideały i instytucje społeczne i polityczne. Green twierdzi, że historia ludzkości jest historią postępu Boga ku samoświadomości. Działą On w niepojęty dla nas sposób, ale można powiedzieć, że ma jeden cel, ku któremu zmierza i, świadomie lub nie, zmuszeni jesteśmy zmierzać tam razem z Nim. Ten cel realizuje bowiem poprzez nas jako ludzkość⁵⁷.

Relacja między moralnością i prawem ukazuje, w jaki sposób możliwy jest ciągły duchowy rozwój ludzkości na bazie moralnego dziedzictwa pozostawionego przez przeszłe pokolenia. W społeczeństwie demokratycznym kwestia ta nie jest skomplikowana – wraz ze wzrostem świadomości formułowane są nowe reguły prawne, stanowiące poniekąd „moralny kręgosłup” społeczności, dający jej możliwość dalszego działania w sferze moralnego doskonalenia. Jednak urząd demokratyczny w dzisiejszej formie ma stosunkowo krótką historię, a postęp dokonywał się od zawsze. Jak zatem był możliwy? Odpowiedź może być jedna: „wieczna świadomość” na przestrzeni dziejów kierowała poczynaniami ludzkości dla swych celów, wykorzystując nie tylko ludzi dobrych i świątłych, ale także tych zepsutych i egoistycznych, gdyż „to, co zwiemy egoistycznymi motywami, nie funkcjonuje bez mimowolnego odniesienia do społecznego dobra – »mimowolnego« w znaczeniu na tyle oczywistego, że jednostka nie odróżnia go od swego zwykłego stanu świadomości”⁵⁸.

⁵⁷ Por. R.H.S. Crossman, *Government and the Governed: A History of Political Ideas and Political Practice*, Christophers, London 1940, s. 197.

⁵⁸ T.H. Green, *Lectures on the Principles...*, s. 99 (§ 128). Narzuca się tu skojarzenie z koncepcją bohaterów i „chytrego rozumu” Hegla, w którego *Wykładach z filozofii dziejów* czytamy, że

wielcy ludzie w historii, to właśnie tacy ludzie, których cele partykularne zawierają treść substancjalną wyrażającą wolę ducha świata. Zasługują na nazwę bohaterów, ponieważ cel swój i powołanie czerpali nie tylko ze spokojnego, uporządkowanego, istniejącym układem stosunków poświęconego biegu rzeczy, lecz ze źródła, którego treść była ukryta i jeszcze nie dojrzała do współczesnego istnienia – z wewnętrznego, podziemnego jeszcze ducha, który uderza w skorupę zewnętrznego świata i rozsada ją, ponieważ jest jądrem różnym od jądra tej skorupy. (...) Jednostki takie nie miały w swoich celach świadomości idei w ogóle; byli to ludzie praktyczni, działacze polityczni. Ale byli to zarazem ludzie myślący, orientujący się

Przykładem jednostki działającej z egoistycznych pobudek, ale której działania doskonale wpisały się w postęp „wiecznej świadomości”, był Napoleon. Kierowało nim egoistyczne pragnienie chwały, a mimo to przyczynił się do realizacji ludzkiego powołania – moralnego rozwoju. Rzecz w tym, że będąc wychowanym w tych, nie zaś innych czasach i przesiąkniętym ich ideałami, tak naprawdę niewielki miał wybór drogi prowadzącej do swej chwały. Narodowy duch społeczeństwa francuskiego tak przepełniony był tym, co Green określa mianem „ducha człowieczeństwa”, że Napoleon nie mógł, walcząc o realizację swych celów, jednocześnie nie walczyć o wyzwolenie mas spod ucisku. Gdyby znalazł sposób na to, by osiągnąć swe cele bez wsparcia innych, być może jego czyny nie miałyby takich właśnie skutków. Ludzie tacy jak on „zmuszeni byli działać jako narzędzia impulsów i idei, które wcześniej zapanowały nad jakąś społecznością”⁵⁹.

„W ten sposób działania ludzi, które same w sobie postrzegamy jako złe, zostają »przemienione« na dobre. Nie ma nic tajemniczego i niezrozumiałego w takim »przemienieniu«”⁶⁰. Zdziwienie rodzi się z naszej ograniczonej, częściowej jedynie wiedzy na temat praw rządzących naszym życiem i światem nas otaczającym. Charakter każdego z nas wpisuje się doskonale w marsz ludzkości ku moralnej perfekcji, choćby dlatego, że każdy z nas zmuszony jest do stoczenia wewnętrznej walki, w której ostateczną nagrodą jest permanentne szczęście. Bóg działa za pośrednictwem woli powszechnej, a więc także nas samych.

Sama wola powszechna, jako wyraz podzielanej przez pewną grupę ludzi wizji dobra wspólnego, istnieje tak długo jak ludzkość. Najbardziej pierwotna forma wspólnoty, jaką jest rodzina, zdaniem Greena od zawsze opierała się na idei dobra wspólnego jej członkom. Uznanie przez ojca pewnych potrzeb dzieci, czyli rozpoznanie ich praw oraz towarzyszące mu utożsamienie własnego interesu z interesem członków rodziny, ich dobrobytu ze swoim własnym, pojawia się na najwcześniejszym etapie istnienia ludzkości. Green uważa, że już z rozpoznanieniem praw członków rodziny musi współwystępować choć szczątkowe rozpoznanie potrzeb także innych ludzi⁶¹. Dzięki temu możliwe było powstanie pierwszych struktur społecznych o charakterze plemiennym lub klanowym⁶².

w tym, co *jest* konieczną potrzebą i *nakazem* epoki (G.W.F. Hegel, *Wykład z filozofii dziejów...*, s. 45–46).

⁵⁹ T.H. Green, *Lectures on the Principles...*, s. 101 (§ 130).

⁶⁰ *Ibidem*, s. 100 (§ 129).

⁶¹ Por. *idem*, *Loyalty*, [w:] *idem*, *Collected Works of T.H. Green. Volume V...*, s. 12–13.

⁶² *Idem*, *Lectures on the Principles...*, s. 181–183 (§ 236–239).

Cechą charakterystyczną najbardziej pierwotnych form społecznych jest „nie brak rozróżnienia na *meum* i *tuum*, bez którego żadne społeczeństwo inteligentnych (...) jednostek nie byłoby możliwe, lecz wspólne posiadanie pewnych surowców, w szczególności *ziemi*, w które można wkładać pracę”⁶³. Społeczność klanowa musiała ostatecznie zostać jednak wyparta przez inne formy społeczno-politycznego współżycia, gdyż nie spełniała roli, jaką człowiekowi przypisała „wieczna świadomość”. Kontrola nałożona na jednostki przez społeczność klanową uniemożliwiała bowiem ich samoograniczenie. Powinny one były rozwijać się racjonalnie i moralnie, podporządkowywać się nałożonym na siebie regułom moralnym, nie miały zaś takiej możliwości w społeczeństwie nadmiernie regulującym ich życie. „Przestrzeń, na której [jednostka] może kształtować (...) okoliczności nie jest wystarczająca, by pozwolić jej na prezentację przeciwstawnych możliwości dobra i zła i w ten sposób także na naukę miłowania prawości dla niej samej”⁶⁴. Jak powiedziane zostało już wcześniej, nie ma moralnego doskonalenia tam, gdzie nie ma możliwości, po pierwsze, popełniania błędów, po drugie zaś, swobodnego dysponowania posiadanym kapitałem oraz jego powiększania w zależności od osobistych potrzeb. Społeczność klanowa takie możliwości odbierała.

Można więc powiedzieć, że na wyłonienie się koncepcji państwa, w którym obywatele mogą cieszyć się wolnością posiadania i dysponowania swoim majątkiem, wpłynęły dwa czynniki: (1) przekonanie o tym, że do osiągnięcia trwałego zadowolenia niezbędne jest posiadanie i swobodne dysponowanie dobrami, (2) rozpoznanie przez pewną grupę ludzi swoich wzajemnych interesów i przekonanie o niemożliwości ich realizacji bez współpracy. To ostatnie naturalnie postępowo i bezpośrednio związane było z rozwojem ideałów moralnych. Najpierw więc uznawano pewne przywileje zarezerwowane jedynie dla członków własnej rodziny. W dalszej kolejności rozpoznanie obejmowało pewne najbliższej siebie żyjące rodziny, prawdopodobnie na zasadzie analogii z własną⁶⁵. Taka empatia obejmująca swym zasięgiem jedynie najbliższych, później zaś plemię, nie oddziaływała w odniesieniu do obcych, a jeśli nawet, to z bardzo niewielkim nasileniem⁶⁶.

Sama historia rozwoju życia rodzinnego stanowi proces, w którym: (1) „prawa rodzinne zaczęły być postrzegane jako niezależne od szczególnych zwyczajów klanowych i szczególnych praw państwa, jako prawa, do posiadania których upoważ-

⁶³ Ibidem, s. 169 (§ 218).

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ Idem, *Prolegomena...*, s. 210 (§ 199).

⁶⁶ Ibidem.

nieni są wszyscy mężczyźni i kobiety”⁶⁷, (2) prawa te zostały rozpoznane jako „prawa dotyczące osób; jako te, których przedmiotem są osoby, i które dlatego implikują wzajemne roszczenia po stronie tych, do których są stosowane i tych, którzy je stosują”⁶⁸. Proces ten nakładał się na proces odrzucenia poligamii, gdyż wiązał się: (1) z uznaniem równych praw kobiet i mężczyzn do zawierania związków małżeńskich i założenia rodziny, (2) z uznaniem, że roszczenia kobiety i mężczyzny współtworzących rodzinę mają charakter wzajemny⁶⁹.

Rozwój ideałów z reguły przyjmuje formę stopniowego wzrostu nie tyle ich siły, ile zakresu. Rozszerzane zostają one na kolejne grupy społeczne w ramach tej samej wspólnoty i na inne społeczności. Proces ten opiera się na przyznawaniu tym grupom praw, które wcześniej im nie przysługiwały⁷⁰. Jego podstawę stanowi rozpoznanie w innych pewnych potrzeb, które cechują nas samych. Przykładem może być rozpoznanie i uznanie praw do równości i wolności. W greckich *poleis* za wolnych i równych uważano jedynie obywateli, więc:

tam, gdzie Grek widział zasób (...) nadającej się do użytku pracy, nie mającej żadnego celu lub funkcji poza byciem naprawdę przydatnym dla kilku uprzywilejowanych, obywatel chrześcijański widzi tłum ludzi, którzy w swym aktualnym położeniu może nie wyróżniają się od niewolników antycznego świata, lecz którzy w nierozwiniętej możliwości i w roszczeniach, które z tych możliwości wyrastają, wszyscy są tym, czym jest on sam⁷¹.

Rozpoznanie i przyznawanie praw niezależnie od przynależności do jakiegokolwiek społeczności miało, zdaniem Greena, trzy źródła: (1) rzymskich pretorów, którzy rozpatrując kwestie relacji obywateli do nie-obywateli, zapoczątkowali uformowanie „systemu »słuszności« niezależnego od starego prawa cywilnego i zmierzającego stopniowo do zastąpienia go”⁷², (2) doktryny prawa natury, spopularyzowane już przez stoików, (3) „chrześcijańską koncepcję powszechnego odkupienia bractwa, którego członkami mogli zostać wszyscy”⁷³.

⁶⁷ Ibidem, s. 183 (§ 176).

⁶⁸ Ibidem.

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ Por. ibidem, s. 218 (§ 206).

⁷¹ Ibidem, s. 291 (§ 270).

⁷² Idem, *Lectures on the Principles...*, s. 119 (§ 153).

⁷³ Ibidem.

Proces ten, w którym idea dobra wspólnego ma obejmować coraz szersze rzesze ludzi, wiąże się bezpośrednio z podporządkowaniem się narzuconym sobie prawom rozumu, który nie uznaje ograniczeń stosowania idei. Jednak wiedzieć (lub czuć), co jest słuszne, a to czynić to dwie zupełnie różne rzeczy. Dlatego też proces doskonalenia moralnego zmierza także ku zbieżności woli z rozumem. I rzeczywiście, zdaniem Greena, możemy zaobserwować, że „idea możliwego doskonalenia człowieka (...) i impuls [zmierzania] do zadowolenia przechodzą modyfikacje, które umożliwiają ich pogodzenie”⁷⁴. Modyfikacje te przyjmują dwojaki charakter: (1) z jednej strony mamy do czynienia ze „wzrastającą konkretyzacją idei ludzkiej doskonałości”⁷⁵ opierającą się na przejściu od niesprecyzowanego odczucia, że człowiek powinien się doskonalić, do określenia warunków samorealizacji i zabezpieczenia ich dzięki ustawodawstwu, (2) z drugiej strony mamy do czynienia z towarzyszącym temu procesowi dyscyplinowaniem, przede wszystkim dzięki edukacji, tych ludzkich skłonności, które określamy mianem „naturalnych”, w znaczeniu nie poddających się kontroli naszej świadomości⁷⁶.

Ostatecznym celem, ku któremu nieświadomie ludzkość zmierza jest, zdaniem Greena, „powszechne ludzkie braterstwo”⁷⁷. Nie ma bowiem żadnego powodu, dla którego proces poszerzania zakresu ideałów miałby się zatrzymać w granicach państwa narodowego⁷⁸. Ideały istniejące w swej pełnej aktualizacji w Bogu-„wiecznej świadomości” nie mogą przecież zwracać uwagi na granice państw i różnice kulturowe. Z tego powodu Green krytykuje heglowską koncepcję Ducha obiektywnego, który realizuje się w państwie narodowym. Sprzeciwia się także twierdzeniu o konieczności występowania konfliktów między państwami, gdyż te wynikają raczej z ograniczonego poziomu racjonalności i moralności ludzi. Poziom ten wzrasta ku „boskiej” pełni, musi być więc jedynie kwestią czasu osiągnięcie przez ludzkość świadomości odpowiedniej dla porzucenia sposobu rozumowania w kategoriach narodowego interesu⁷⁹.

Oczywiście, taki proces napotyka wiele przeszkód, z których główną jest egoizm rozumiany przez Greena jako „preferowanie prywatnej przyjemności kosztem dobra wspólnego”⁸⁰. Im bliżej jesteśmy realizacji „idei powszechnego braterstwa”, im szerzej

⁷⁴ Idem, *On the Different...*, s. 246 (§ 23).

⁷⁵ Ibidem.

⁷⁶ Ibidem, s. 246–247 (§ 23).

⁷⁷ Idem, *Prolegomena...*, s. 222 (§ 209).

⁷⁸ Ibidem, s. 309 (§ 286).

⁷⁹ Por. J.R. Gibbins, *Liberalism, Nationalism and the English Idealists*, „History of European Ideas”, t. 15, nr 4–6 (1992), s. 491–497.

⁸⁰ T.H. Green, *Prolegomena...*, s. 229 (§ 216).

rozumiemy pojęcie dobra wspólnego i im bardziej otwarci jesteśmy na innych, tym więcej możliwości działania dla osób samolubnych. Przeszkód tego typu jest i będzie więcej, np. wrogość wypływająca z niewiedzy⁸¹. Część z nich oczywiście zostanie ostatecznie „przemieniona na dobro”. Tak było z podbojami Imperium Rzymskiego, które, mimo że stanowiły wynik racjonalnej decyzji zmierzającej do maksymalizacji zysków, kierowane były także pragnieniem realizacji dobra wspólnego⁸², przyczyniając się m.in. do wprowadzenia „wspólnego języka prawa, w którym idea powszechnego ludzkiego braterstwa, roszczeń człowieka jako człowieka (...) mogła znaleźć wyraz niezbędny dla zapanowania nad umysłami ludzi”⁸³. „Jakkolwiek nie wyglądały zatem środki, wynikiem zawsze było znoszenie przeszkód dla (...) rozpoznania powszechnego braterstwa, które działania ludzkiego rozumu potencjalnie konstytuują”⁸⁴. Pamiętać bowiem trzeba, że proces rozwoju i moralnego doskonalenia to proces konieczny, postępujący niezależnie od naszej woli. Green skłonny byłby zapewne powtórzyć znany stoicki aforyzm głoszący, że „kto chce, tego los prowadzi, kto nie chce, tego ciągnie”. Za przykład pewnej „kary” za, nie tyle niezrozumienie, ile przeciwstawianie się potrzebie koniecznych zmian, uznaje Green Rewolucję Francuską⁸⁵. Pisząc o prawach rządzących światem i narzuconych przez „wieczną świadomość”, nie sposób nie odwołać się do Hegla i samorealizacji Ducha. Ostatni podrozdział poświęcony zostanie właśnie porównaniu perspektywy filozoficznej Greena i Hegla.

5.4. Green a Hegel

Porównywanie koncepcji tych dwu myślicieli, wiąże się z tym problemem, że Green, poza recenzją książki Cairda, nigdzie bezpośrednio nie przedstawia swoich poglądów na temat Hegla. Autora *Prolegomena...* powszechnie uważa się za największego dziewiętnastowiecznego popularyzatora heglizmu na Wyspach, choć trzeba stwierdzić, że nie pozostawał on bezkrytyczny w stosunku do filozofii Hegla⁸⁶. Samo wprowadzenie do brytyjskiej filozofii koncepcji „wiecznej świadomości

⁸¹ Podstawą tej wrogości przede wszystkim jest błędne przekonanie, że zysk jednej wspólnoty musi wiązać się ze stratą drugiej (ibidem, s. 230 (§ 216)).

⁸² Ibidem.

⁸³ Ibidem.

⁸⁴ Ibidem.

⁸⁵ Idem, *The Force of Circumstances*, [w:] idem, *Works...*, t. 3, s. 9.

⁸⁶ K. Willis, *The Introduction and Critical Reception of Hegelian Thought In Britain 1830–1900*, „Victorian Studies”, t. 32 (1988–1989), s. 102.

mości”, którą niektórzy określają „ekonomiczną wersją” heglowskiego Absolutu⁸⁷, stanowiło swoisty przełom na opanowanych przez empirystów uniwersytetach angielskich. Wiadomo, że Green pozostawał na tyle zainteresowany heglizmem, iż przygotowywał pierwsze angielskie tłumaczenie *Philosophische Propädeutik*, w którym ubiegł go jednak William Torrey Harris, jeden z tzw. heglistów z St Louis, publikacjami w *The Journal of Speculative Philosophy* w 1869, 1870 i 1871 roku⁸⁸.

Kolejną przeszkodą w przeprowadzeniu tego porównania jest fakt, że systemy obu filozofów są na tyle różne, iż niewłaściwe jest przekładanie pojęć filozofii heglowskiej na język, którego używa Green. Dlatego też ciężko o precyzję przy porównaniu tez zawartych w *Prolegomena to Ethics* i np. *Fenomenologii Ducha*. Green niewątpliwie używa systemu Hegla do „naprawienia” podstawowych błędów kantyzmu, czyli głównie dualizmu świata fenomenalnego i noumenalnego, jednak myśl swą rozwija często w opozycji do heglizmu, co szczególnie widać w społeczno-politycznym wymiarze obydwu filozofii.

Bez wątpienia główną różnicę stanowi tu fakt, że Hegel z nieufnością spoglądał na rozwój liberalnego indywidualizmu i demokracji. Widział on w nich zagrożenie dla spójności wspólnot, podczas gdy Green uważał liberalną demokrację za fakt, z którym pogodzić się trzeba, fakt stanowiący nieuniknioną konsekwencję pochodzącego „wiecznej świadomości” ku samorealizacji. Nie znaczy to, że zagrożenia indywidualizmu pozostały przez niego niedostrzeżone. On także widział, czym grozi np. atomistyczna teoria utylitarystów i na utrwalenie się światopoglądu opartego na niej po prostu się nie godził. Obaj oni odrzucali teorie głoszące, że dobro można utożsamiać bardziej z przyjemnością niż z oddaniem wspólnoty i obowiązkiem wobec niej. Jak zauważa Pelczyński, „jeśli zatem poglądy Hegla i Greena dotyczące sensu życia, natury ludzkiej i etyki były zasadniczo podobne, dziwne, że mogli dojść do tak różnych konkluzji politycznych”⁸⁹.

Jednym z powodów mogących służyć za wytłumaczenie tego faktu jest, że Green w zasadzie porzuca heglowską dialektykę. Niektórzy badacze upatrują co prawda jej zastosowania w paru fragmentach pism tego Brytyjczyka, jednak nie-

⁸⁷ Por. K.R. Hoover, *Liberalism and the Idealist Philosophy of Thomas Hill Green*, „Western Political Quarterly”, t. 26 (1973), s. 564.

⁸⁸ Patrz: M.N. Jakubowski, *Note: T.H. Green's 'Analysis of Hegel'*, „History of Political Thought”, t. 13, nr 2 (1992), s. 139–140.

⁸⁹ Z.A. Pelczyński, *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. Bał, M.N. Jakubowski), Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998, s. 157.

właściwe byłoby uznanie jej za narzędzie rozwoju „wiecznej świadomości”. I tak np. Nicholson zwraca uwagę na fakt, że trzy koncepcje wolności przez Greena wyróżnione: formalna, negatywna i pozytywna, odpowiadają heglowskiemu różnieniu trzech momentów woli, gdzie wolność formalna korespondowałaby z „uniwersalizmem czystego niezdetrminowania wyboru”, wolność negatywna – ze „szczegółnością działań zdeterminowanych”, pozytywna zaś – z „indywidualizmem autodeterminowanego życia w rozumnym społeczeństwie”⁹⁰. Colin Tyler w greenowskiej koncepcji wzajemnego rozpoznania roszczeń obywateli jako koniecznej podstawy praw i obowiązków niezbędnych dla właściwego samookreślenia jednostek i realizacji przez nie wolności dopatruje się inspiracji heglowską koncepcją konfliktu pana i sługi⁹¹.

Porównując filozofie społeczno-polityczne Greena i Hegła, stwierdzić trzeba przede wszystkim, że odmienne jest w pismach obydwu spojrzenie na autonomię jednostki. Obaj uważają autonomię za niezbędną dla wypełnienia przez nią swojego powołania jako człowieka i obywatela. U Hegła przybiera ona jednak wyraz zdecydowanie kolektywistyczny, podczas gdy Green, nie przekonany co do ostatecznej szkodliwości demokracji liberalnej, „jest bardziej skłonny rozważać autonomię z indywidualnego punktu widzenia”⁹². Nie czyni więc on tak mocnego, jak w przypadku Hegła, cięcia między instytucją społeczeństwa obywatelskiego i państwa. Owszem, heglowska apoteoza tego, co ogólne, znajduje odzwierciedlenie w greenowskiej teorii dobra wspólnego⁹³, jednak zarówno ostateczne przeznaczenie jednostek, jak i droga do niego prowadząca, przyjmują u obydwu myślicieli odmienną formę. Przede wszystkim Hegel zapewne nie zgodziłby się z greenowskim twierdzeniem o niemożliwości ostatecznej samorealizacji „wiecznej świadomości”⁹⁴.

⁹⁰ P.P. Nicholson, *Political Philosophy...*, s. 120.

⁹¹ C. Tyler, *Contesting the Common Good: T.H. Green and Contemporary Republicanism*, [w:] *T.H. Green. Ethics, Metaphysics and...*, s. 287.

⁹² Z.A. Pelczynski, op.cit., s. 157. Oczywiście wiele zależy od zastosowanej wykładni pism Hegła, w szczególności zaś jego późniejszego stosunku do młodzieńczych fascynacji moralnością greckich *poleis*. Obraz dwu przeciwstawnych perspektyw dają w tym przedmiocie polskie interpretacje Marka Siemka (M.J. Siemek, *Hegel i jego filozofia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998) i Ryszarda Panasiuka (R. Panasiuk, *Przyroda. Człowiek. Polityka*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 140–159).

⁹³ Por. G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969, § 125.

⁹⁴ Jenks uważa, że Greena różni z Heglem m.in. właśnie twierdzenie tego ostatniego o tym, że możliwy jest do osiągnięcia cel, który stanowi etyczna jedność tego, co ogólne i tego, co szczególne. Zauważa też, że u Greena same kategorie moralne nie ulegają zmianie, jak u Hegła, lecz

Poza tym, jak zostało już powiedziane, zdaniem Greena niewybaczalnym błędem byłoby uznanie kierowniczej roli jakiegoś niewybieralnego, a więc i niedemokratycznego organu politycznego. U Hegla taką funkcję niewątpliwie pełni monarcha, który, mimo że teoretycznie działający w konstytucyjnie przypisanych mu ramach, dzięki możliwości realizacji swojego „ja chcę”⁹⁵ *de facto* posiada niepodważalną władzę ostateczną w kwestii zarówno powoływania rządu, jak i ustanawiania prawa. Dla Greena takie rozwiązanie było nie do przyjęcia z przynajmniej dwóch powodów: (1) dlatego, że niemożliwe jest uznanie, jakoby ktokolwiek mógł posiadać wiedzę równającą go z Bogiem, a zatem miał kompetencje uznawania, co dla danej społeczności będzie dobrem i jak powinno wyglądać prawodawstwo, by do jego realizacji doprowadzić⁹⁶, (2) „wieczna świadomość”, mimo że niekiedy rzeczywiście działająca za pomocą, często nieświadomych swej roli, jednostek, przeważnie rozwija się w oparciu o świadomość społeczeństwa jako całości, a ta musi mieć możliwość popełniania błędów i ponoszenia ich konsekwencji⁹⁷.

Heglowi, podobnie jak Greenowi, nie chodziło o to, by wolność jednostki okiełznać, ale by rozwijała się ona we właściwym kierunku. Stąd też podobny z pewnością u obydwu filozofów nacisk położony na kwestię obowiązku. Hegel pisze, że „w swej identyczności woli ogólnej i szczegółowej prawo i obowiązek okazują się czymś jednym, a człowiek ma dzięki etyczności o tyle prawa, o ile ma obowiązki, i o tyle obowiązki, o ile ma prawa”⁹⁸. U Greena z kolei prawdziwa wolność jednostek jest możliwa dopiero po rozpoznaniu, że dobro własne można osiągnąć jedynie poprzez moralny perfekcjonizm, a ten wymaga ciągłego ograniczania swoich pragnień. U obydwu filozofów realizacja wolności „prawdziwej” musi być połączona z przewyciężeniem własnej szczegółowości, która *de facto* „niszczy w swoim rozkoszowaniu się i używaniu (...) samą siebie i swoje substancjalne pojęcie”⁹⁹. Różnica jednak w tym, że

jedynie poszerza się zakres osób, których dotyczą (C. Jenks, *T.H. Green, The Oxford Philosophy of Duty and the English Middle Class*, „British Journal of Sociology”, t. 28 (1977), s. 484). Vincent z kolei uważa, że w ogóle w całym heglizmie, zaś w brytyjskim idealizmie szczególnie, występują dwa niekompatybilne ze sobą rozumienia osobowości ludzkiej: jako ciągle rozwijającej się i jako „rozumnego obywatela” – przykładu pełnej aktualizacji ludzkich możliwości (A. Vincent, *The Individual In Hegelian Thought*, „Idealistic Studies”, t. 12 (1982), s. 156–158).

⁹⁵ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, § 279. Por. Z. Stawrowski, *Państwo i prawo w filozofii Hegla*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1994, s. 116–118.

⁹⁶ Por. G.W.F. Hegel, *Przedmowa*, [w:] idem, *Zasady...*, s. 9–10.

⁹⁷ Tym samym u Greena zrelatywizowane zostaje heglowskie twarde przeciwstawienie racjonalnej *Wille* i irracjonalnej *Willkür*.

⁹⁸ Ibidem, § 155.

⁹⁹ Ibidem, § 185.

możliwość pełnego korzystania z wolności, nawet jeśli pociąga za sobą potencjalnie rozbicie tradycyjnych więzów rodzinnych oraz przejściową ograniczoną alienację jednostek (o ile ta nie wywołuje nieodwracalnych szkód i nie sprzyja wzmoczeniu pauperyzacji grup szczególnie na nią podatnych), jest zdaniem Greena dla osiągnięcia prawdziwej wolności i realizacji „boskiej” istoty człowieka niezbędna.

Z powyższych względów nie można mówić w przypadku Greena o tak drastycznym rozgraniczeniu abstrakcyjnego prawa, moralności i etyczności, jak w przypadku Hegla. Moralność i prawo doskonale ze sobą współgrają. Oczywiście, u Hegla ta pierwsza skażona jest szczegółowością podmiotów, które dają w niej wyraz swoim partykularnym potrzebom. U Greena jednak, o ile cechuje ona jednostki świadome niemożliwości osiągnięcia permanentnego szczęścia w dobrach „zwykłych”, moralność musi konstytuować postulaty realizacji dobra współobywateli. Dążenie do pogodzenia obiektywności i subiektywności właściwe obu tym filozofom, u Greena dokonuje się zatem już na gruncie społeczeństwa obywatelskiego. Abstrakcyjne prawo musi być abstrakcyjne, gdyż stanowi zabezpieczenie osiągnięcia moralnych społeczności, musi być „wspólnym mianownikiem” poglądów etycznych podzielanych przez większość jej obywateli. Mniejszość, jeśli reprezentuje niższy stopień rozwoju moralnego, przestrzega prawa w obawie przed karą. Pozostali, ci prezentujący wyższy od przeciętnego stopień rozwoju moralności i racjonalności, przestrzegają prawa z obawy przed wywołaniem anarchii i próbują nakłaniać pozostałych do zmiany zapatrywań. Tak więc tego typu utożsamienie interesu jednostkowego ze wspólnotowym, jakiego upatruje Hegel m.in. w działalności rodziny i korporacji, a które za niezbędne uznaje także Green, znajduje w pismach tego drugiego miejsce już na płaszczyźnie społeczeństwa obywatelskiego.

Stosunek społeczeństwa obywatelskiego do państwa różni obu tych myślicieli znacznie, lecz nie brak także w tej kwestii podobieństw między nimi. Zarówno Hegel, jak i Green, uważają, że instytucje życia społecznego i państwowego stanowią przejawy rozwoju Ducha¹⁰⁰ i Boga-„wiecznej świadomości”, że interes ogólny jest substancją interesów szczegółowych¹⁰¹. Niewątpliwie obaj przyznają także instytucjom państwowym szeroko zakrojone kompetencje. Zgadniają się, że powinny się one troszczyć o obywateli, w razie konieczności wspierając ich. Hegel uważa, że:

¹⁰⁰ Ibidem, § 262–263 i § 274. Wiąże się z tym bezpośrednio u obydwu filozofów krytyka aprioryzmu etycznego Kanta, teorii praw natury i umowy społecznej (por. M.P. Owen, 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”, t. 22 (1994), s. 221).

¹⁰¹ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, § 268–270.

społeczeństwo obywatelskie wyrywa (...) jednostkę z tej więzi [rodzinnej], wybcowuje wzajemnie w stosunku do siebie jej członków i uznaje ich za samoistne osoby. Społeczeństwo to zamiast zewnętrznej nieograniczonej natury i ojcowskiego oparcia, które zapewniało jednostce środki utrzymania, wprowadza swoje własne i podporządkowuje samo istnienie całej rodziny zależności od siebie, od przypadkowości. W ten sposób indywiduum okazuje się *synem społeczeństwa obywatelskiego*, które w tym samym stopniu ma wymagania w stosunku do jednostki, jak jednostka ma prawa w stosunku do społeczeństwa obywatelskiego¹⁰².

Dlatego też, gdy obywatele są w potrzebie, społeczeństwo „ma obowiązek i prawo zastąpić ich w realizowaniu celu społecznego i ich własnego”¹⁰³. Obowiązek ten obejmuje pomoc ubogim i nie potrafiącym się odnaleźć w życiu, przy czym Hegel, podobnie jak Green, przeciwny jest nadmiernej pomocy instytucji społecznych i państwowych. Grozi ona w końcu utratą poczucia odpowiedzialności¹⁰⁴. Całokształt działalności społecznej i państwowej w tym zakresie ma umożliwić członkom społeczności odejście od tego, co jednostkowe ku temu, co ogólne. Niezbędne do tego jest dysponowanie własnością prywatną. To kolejna zbieżność z filozofią Greena. Także u niego działalność państwowa ma za zadanie „przywrócić jednostki społeczeństwu”, pomóc im dostrzec swoje miejsce i rolę we wspólnocie oraz uświadomić, że ich własne dobro jest nierozzerwalnie związane z dobrem ich rodzin, sąsiadów, współobywateli, w dalszej perspektywie zaś, wszystkich ludzi.

Ostatnia kwestia, granic realizacji heglowskiego Ducha obiektywnego, stanowi najwyraźniejszą różnicę między Heglem i Greenem. Hegel uznaje Ducha narodu za najogólniejszą, po Duchu świata przejawiającym się w dziejach, formę ponadjednostkowej świadomości. Poszczególne Duchy narodowe na arenie dziejów toczą ze sobą walkę o dominację i uznanie, która musi przybrać formę wojny. „Wojna jako stan, w którym bierze się poważnie marność dóbr i rzeczy doczesnych – co zazwyczaj jest tylko moralnie budującym zwrotem – okazuje się przeto tym momentem, w którym idealność »szczegółowości uzyskuje swoje prawo« i staje się rzeczywistością”¹⁰⁵. Dla Ducha ogólnego, który rozwija się poprzez ten proces, każda taka „zmiana warty” i „»zakończenie« jakiegoś ujęcia siebie jest zarazem

¹⁰² Ibidem, § 238.

¹⁰³ Ibidem.

¹⁰⁴ Por. ibidem, § 241–242.

¹⁰⁵ Ibidem, § 324.

jego eksterioryzacją i jego przejściem [w inną zasadę]. Duch, wyrażając rzecz formalnie, ujmujący »na nowo« to ujmowanie i – co oznacza to samo – powracający za swej eksterioryzacji do siebie, jest duchem wyższego szczebla w porównaniu ze sobą samym w owym pierwszym ujęciu”¹⁰⁶. Z kolei dla „miłego brytyjskiego neoheglisty”¹⁰⁷ Greena uznanie konieczności wojny było nie do przyjęcia. Określając „wieczną świadomość” mianem Boga i z chrześcijańskim Bogiem ją utożsamiając, nie może Green zgodzić się na to, by w Bożym planie znalazło się miejsce na nieuniknioną rzeź między narodami. Zgoda, na wczesnym etapie rozwoju świadomości ludzkiej, kiedy ideały wolności i równości były jeszcze ograniczone do bardzo wąskiej grupy obywateli, wrogie nastawienie do innych narodów, które jeszcze dziś przejawia się w błędnym przekonaniu, że zysk jednego narodu musi się równać stracie drugiego, było nieuniknione. Jednak w miarę rozwoju racjonalności jednostek tego typu przekonanie powinno, zdaniem Greena, powoli zanikać. Nie ma żadnego powodu, dla którego rozszerzanie zakresu obowiązywania ideałów moralnych miałyby się zatrzymać na granicy państwa i kultury narodowej. Szczególnie, jeśli zwrócimy uwagę na fakt, że jest tylko jedna „wieczna świadomość”, w której wszyscy w tym samym stopniu partycypujemy.

Jak zatem widać, w kwestii stosunków międzynarodowych dużo więcej zbieżności występuje między Greenem i Kantem niż Greenem i Heglem. Zdaniem Johna Davida Mabbotta „Green pokazuje (...) walkę liberalnego indywidualisty, toczoną dla uniknięcia popadnięcia w heglizm. Próbuje znaleźć wyjście postrzegając lojalność szerszej niż jako jedynie polityczną, gdyż przynależy społeczności szerszej niż Państwo”¹⁰⁸. Zarówno u Hegla, jak i u Greena mamy do czynienia z powiązaniem interesu jednostkowego i ogólnego, które zaczyna się już na poziomie społeczeństwa obywatelskiego¹⁰⁹. Różnica w tym, że u pierwszego na tym poziomie także się kończy. Według Greena nie istnieje żadna pośrednia forma świadomości między człowiekiem i Bogiem. Państwo stanowi tylko narzędzie w rękach społeczeństwa obywatelskiego. Pełni rolę służebną wobec wspólnoty, nie ma żadnego celu poza jej celem. Oczywiście, w niektórych okolicznościach, jak np. zewnętrznego zagrożenia, jej interesy mogą być stawiane ponad interesem jednostkowym. Należy jednak pamiętać, że państwo jest agregatem jednostek, zaś interes państwa to wyłącznie

¹⁰⁶ Ibidem, § 343.

¹⁰⁷ M.P. Owen, R.W. Shenton, op.cit, s. 221.

¹⁰⁸ J.D. Mabbott, *The State and the Citizen. An Introduction to Political Philosophy*, Hutchison's University Library, New York 1952.

¹⁰⁹ R.H. Murray, op.cit., s. 284–285.

interes obywateli. Nie istnieje nic takiego jak Duch lub świadomość wspólnoty, narodu lub państwa¹¹⁰. Nie ona reprezentuje to, co rozumne i racjonalne w życiu społeczności. U Greena te określenia przypisać można raczej woli powszechnej, ta zaś postulatory swe urzeczywistnia na płaszczyźnie społeczeństwa obywatelskiego¹¹¹. Po przyjęciu heglowskiej koncepcji rozumnej rzeczywistości jako logicznie racjonalnej z konieczności narzuca się Greenowi akceptacja monizmu „rozumnego świata doświadczenia”¹¹², która w jego filozofii najpełniejszy wyraz znajduje właśnie w koncepcji woli powszechnej. To tu dokładnie widać, w jaki sposób rozumność Boga ujawnia się w świadomości tych, którzy „nie wiedzą, czego chcą”¹¹³.

Tak więc koncepcje Greena, choć w wielu punktach zbieżne z filozofią Hegla, bardziej można chyba określić mianem pewnej stosunkowo swobodnej „wariacji” na temat Ducha i jego rozwoju. Podobieństwa między obydwojema systemami, jeśli się pojawiają, zachodzą na pewnym szerszym podłożu, które można uznać za specyficzne dla idealizmu obiektywnego w ogóle. Występuje natomiast wiele różnic na płaszczyźnie społeczno-politycznych konsekwencji, jakie Hegel i Green ze swych metafizyk wyciągają. Można stwierdzić, że Green wychodzi od Kanta, krytykuje go z pozycji heglizmu, lecz ostatecznie powraca do jego koncepcji „wiecznego pokoju”, choć już w zmodyfikowanej postaci.

Polityczna część spuścizny Greena jest tą najszerzej znaną i najchętniej komentowaną. Niewątpliwie była, jak na swe czasy, bardzo nowatorska, wręcz pionierska, w kwestii uzasadnienia moralnego charakteru interwencjonizmu państwowego. W swych założeniach miała stanowić podłoże dla rozwiązania trawiących dziewiętnastowieczne angielskie państwo problemów – tych powodowanych gwałtownym rozwojem przemysłowym, gospodarką rynkową i leseferystycznym paradygmatem uprawiania polityki ekonomicznej. Idealista Green pragnął pogodzenia tego, co jednostkowe z tym, co ogólne, czyli, na gruncie filozofii politycznej, jednostki i społeczeństwa. W społeczeństwie, w którym działalność charytatywna nonkonformistycznych Kościołów nie wystarczała dla zrównoważenia szkód wyrządzo-

¹¹⁰ Por. J. Dewey, *The Philosophy of T.H. Green*, [w:] idem, *Early Works, 1882–1898, vol. III: 1889–1892*, Carbonadale & Edwardsville, Illinois 1969, s. 27–28.

¹¹¹ Pelczyński twierdzi, że u Greena widoczne jest jednak rozróżnienie między członkiem społeczeństwa obywatelskiego i członkiem państwa, które przybiera postać rozróżnienia na „lojalnego poddanego” i „inteligentnego patriotę” (Z.A. Pelczyński, op.cit., s. 175).

¹¹² A.A. Maurer, *Filozofia angielska*, [w:] E. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej od Hegla do czasów najnowszych*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1977, s. 413.

¹¹³ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, § 301.

nych dopuszczeniem nieskrępowanego funkcjonowania liberalizmu, Green widział potrzebę rozciągnięcia przez instytucje państwowe parasola ochronnego nad najuboższymi. Cel ten doskonale współgrał z jego metafizyką. Jako pole samorealizacji Boga-„wiecznej świadomości”, społeczeństwo nie mogło być pozostawione samemu sobie, gdy uniemożliwiona jest realizacja duchowego powołania jednostek – moralnej doskonałości. Dlatego też państwo musi zaangażować się w ułatwienie wzrostu moralności i racjonalności obywateli. Musi zapewnić im pewne minimum egzystencjalne, które umożliwi zmianę ich nastawienia względem samych siebie, instytucji państwowych i współobywateli. Sam proces doskonalenia moralnego ma charakter nieunikniony. Mimo że wiedza na jego temat ze swej natury musi być dla nas niedostępna, zdaniem Greena ostatecznym jego celem jest jakaś forma duchowej wspólnoty między ludźmi, która położy kres, jeśli nie funkcjonowaniu państw narodowych, to z pewnością narodowemu sposobowi myślenia. W tym punkcie filozofia Greena okazała się dużo bliższa Kantowi niż Heglowi. Jest ona przepełniona wiarą w możliwości i charakter człowieka jako „miniaturowej” reprodukcji nowotestamentowego Boga miłości, nie zaś wojny, co ostatecznie musiało zaważyć na greenowskiej historiozofii.

ROZDZIAŁ SZÓSTY – DZIEDZICTWO GREENA

Ostatni już rozdział tej książki wypada poświęcić zagadnieniu domniemanego wpływu, jaki Green wywarł na zmiany brytyjskiej świadomości społecznej i politycznej końca XIX i początku XX wieku. Piszę „domniemanego”, gdyż kwestia ta stanowi źródło wielu, do dziś zresztą nierozwikłanych, kontrowersji. Nic zresztą dziwnego. Gdy upatruje się w konkretnej jednostce źródła przemian mentalnych całego pokolenia, zazwyczaj na myśl przychodzą wielkie postacie historyczne, które na świadomość wpływały przede wszystkim swymi działaniami. Gdy podobnej retoryki używa się w odniesieniu do filozofów, tym bardziej zaś filozofów akademickich spędzających całe dojrzałe intelektualne życie na katedrach uniwersyteckich, jest to raczej symbolem pewnej przesady w ocenie doniosłości ich pism niż sądem rozsądnym i wyważonym.

Tym bardziej wątpliwości te stosują się do Greena. Był on w końcu myślicielem systemowym, niełatwym tak w czytaniu, jak i interpretacji. Co więcej, nie wydał za życia żadnej książki, zaś krąg słuchaczy jego wykładów ograniczony był przeważnie do studentów Oxfordu. Skąd zatem pomysł upatrywania w nim źródła powszechnego politycznego odejścia od liberalizmu klasycznego do tzw. *Nowego Liberalizmu*, czy nawet „etycznego socjalizmu”? Czy rzeczywiście można mówić o greenowskich wykładach i pismach jako o źródle, z którego, naturalnie nie od razu, ale dopiero stopniowo, zrodziła się rzeka, która zmieniła kształt terenu wszędzie tam, którą przepłynęła? Czy wreszcie można bez przeszkód zaliczać Greena do tradycji liberalnej, czy specyfika jego filozofii metafizycznej i etycznej w konsekwencji nie ustanawia między nim i liberalami przeszkody nie do przejścia? Na te pytania postaram się odpowiedzieć w kolejnych podrozdziałach.

6.1. Green a tradycja liberalna

W minionych dziesięcioleciach znacznie wzrosło zainteresowanie anglosaskich historyków idei i filozofii ideologią *Nowego Liberalizmu*, co niewątpliwie związane jest z publikacjami Michaela Freedena¹. Niedawno ukazało się dzie-

¹ M. Freedena, *The New Liberalism. An Ideology of Social Reform*, Clarendon Press, Oxford

ło zbiorowe², mające poniekąd stanowić manifest współautorów, w którym twierdzą, że sama filozofia *Nowego Liberalizmu*, a także powiązana z nią na różne sposoby filozofia polityczna brytyjskich idealistów, mogą stanowić ciekawy głos w największej współczesnej dyskusji filozoficzno-politycznej – tej między liberałami i komunitarystami³. *Nowy Liberalizm* miałby stanowić pewnego rodzaju „złoty środek” między dwoma archetypicznymi wizjami relacji między jednostką, społeczeństwem i państwem: liberalną i „wspólnotową”.

W mniemaniu autorów wspomnianej pracy w miejsce formułującego abstrakcyjne zasady sprawiedliwości neokantyzmu wczesnego Rawlsa⁴ historyczystyczna myśl brytyjskich neoheglistów wprowadza dowartościowanie lokalnych wspólnot, poszanowanie ich odmienności i różnorodności dróg rozwoju. Sprzeciwia się też przemycaniu, pod hasłem apriorycznych praw naturalnych, systemów wartości właściwych tylko niektórym wspólnotom politycznym. Pojęcie ‘woli powszechnej’, tak często wykorzystywane przez głównych brytyjskich idealistów, z konieczności kieruje ich zainteresowanie ku kategorii dobra wspólnego, jako przeciwstawionej dobru i wola „partykularnym” (używając terminologii Rousseau’wskiej) poszczególnych jednostek. Wiąże się z tym bezpośrednio brak wiary w możliwość zaistnienia „spontanicznego” ładu, którego teorię rozwijali osiemnasto- i dziewiętnastowieczni filozofowie utylitarni i liberalni. Jeśli dodatkowo wspomnimy powszechny wśród brytyjskich idealistów sprzeciw wobec wolności negatywnej, która w ich ujęciu *de facto* żadną wolnością nie jest, w jej miejsce zaś promowanie wolności pozytywnej, służącej samodoskonaleniu jednostek-członków konkretnych wspólnot, to można odnieść wrażenie, że w zasadzie niewiele ich w ogóle łączy z szeroko pojętą tradycją liberalną.

Rzeczywiście, jeśli porównamy na przykład koncepcję Greena, z cechami konstytutywnymi, zdaniem Jacka Bartyzela⁵, dla teorii liberalnych, a mianowicie:

1978; idem, *Liberalism Divided. A Study in British Political Thought 1914–1939*, Clarendon Press, Oxford 1986.

² *The New Liberalism. Reconciling Liberty and Community* (red. A. Simhony, D. Weinstein), Cambridge University Press, Cambridge–New York 2001.

³ A. Simhony, *T.H. Green’s complex common good: between liberalism and communitarianism*, [w:] *The New Liberalism...*, s. 69–91; G. Gaus, *Bosanquet’s communitarian defense of economic individualism: a lesson in the complexities of political theory*, [w:] *The New Liberalism...*, s. 137–158.

⁴ Rawlsa z okresu *Teorii sprawiedliwości*, nie przesądzając na ile *Liberalizm polityczny* jego stanowisko modyfikuje.

⁵ J. Bartyzel, *W gąszczu liberalizmów. Próba periodyzacji i klasyfikacji*, Fundacja Servire Veritati. Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2004.

- 1) antropologicznym indywidualizmem,
- 2) uznaniem prymatu idei jednostkowej wolności,
- 3) sekularyzmem politycznym,
- 4) światopoglądem prawniczym cechującym się tendencją do „identyfikowania konstytucji państwa z ustawą konstytucyjną”⁶,
- 5) uniwersalizmem,
- 6) powiązaniem wolności osobistej i politycznej z wolnością prywatną i gospodarczą,
- 7) aprobatą zmiany i skłonnością do reformowania,

to okaże się, że w niektórych punktach Green, jeśli w ogóle podąża śladem liberałów, to na sposób bardzo nieortodoksyjny. Z pewnością autor ten odrzuca przekonanie wyrażone w punkcie (4). W rzeczy samej mało który liberal przywiązywał tak dużą wagę do tradycji i zwyczajów funkcjonujących w społeczeństwie. Prawo ma za zadanie „zabezpieczenie osiągnięć” danej wspólnoty w dziedzinie moralnej, nie zaś kreowanie zachowań pożądaných przez prawodawcę. Różnic na pewno można się też doszukiwać w podejściu do jednostki i antropologicznego indywidualizmu. Green nie wierzy, by człowiek *per se* miał jakiegokolwiek przyrodzone mu prawa. Wszelakie prawa jednostka ma jedynie jako członek wspólnoty i z utratą przynależności do wspólnoty traci również je⁷. Niewypełnianie swych obowiązków względem społeczności, której jest częścią, pozbawia automatycznie jednostkę praw, które z racji tej przynależności posiadała.

W tym punkcie przejawia się też jedna z cech zbliżających Greena bardziej do tradycji konserwatywnej niż liberalnej. Nie wierzy on bowiem, by ludzie mieli jakiegokolwiek uprawnienia, będąc jednocześnie pozbawionymi obowiązków. Krytyka koncepcji prawa natury przejawia się tu m.in. w fakcie odrzucenia abstrakcyjnej koncepcji „człowieka w ogóle”, tym bardziej zaś możliwości przypisania takiemu bytowi praw jedynie z racji jego istnienia. To realnie istniejąca wspólnota nadaje jednostkom prawa – te zaś bezpośrednio powiązane są z pozycją i funkcją wykonywaną przez konkretne indywidualia. Rysuje się tu wyraźna analogia do, uznawanej częstokroć za ściśle konserwatywną, koncepcji *my station and its duties* Bradleya⁸.

⁶ Ibidem, s. 237.

⁷ Por. M. Freedon, *Rights*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1991, s. 20–21.

⁸ Wyrosłej na gruncie sprzeciwu wobec abstrakcyjnego formalizmu etyki Kanta z jednej strony i hedonistyczno-utylitarnistycznej wizji indywidualizmu z drugiej. Opiera się ona na arystotelesowskim założeniu społecznej natury człowieka, które u Bradleya przybiera formę twierdzenia, że jednostki są jedynie „uszczerbowieniami (*specifications*) tego, co wspólne, tego, co

Prymat wspólnoty i kategorii dobra wspólnego nad jednostką i jej uprawnieniami bez wątpienia wpisuje się doskonale bardziej w linię argumentacyjną przyjmowaną przez krytyków liberalizmu, niż samych liberalów. Wspomniane punkty (1) i (2) składające się na „twardy rdzeń” liberalizmu są przez Greena traktowane wyjątkowo nieortodoksyjnie. Przyznanie, że nie ma jednostki bez wspólnoty, że ta druga stanowi warunek *sine qua non* osobistego szczęścia jej członków, że *modus vivendi* oparty na uznaniu nieuchronności konfliktu partykularnych interesów z konieczności skutkuje egzystencją pozbawioną treści, smutną i długotrwałą moralną agonią, stoją w jawnej sprzeczności z przekonaniem tak klasycznych liberalów, jak i dzisiejszych „liberalów strachu”, obawiających się przyznać, że jakiś moralny, obiektywny i jedynie prawdziwy cel rozwoju duchowego rzeczywiście istnieje. Ta moralna perspektywa, jak widoczne było to w rozdziale trzecim, wymusza powiązanie interesów jednostki i wspólnoty, a także modyfikację liberalnej koncepcji wolności negatywnej w kierunku uznania jej nierozłączności od wolności pozytywnej. Jeśli zatem można mówić w przypadku Greena o liberalnym indywidualizmie i uniwersalizmie wartości, należy te terminy rozumieć bardzo specyficznie.

Jeśli, także za Bartyzelem, do tego podstawowego katalogu liberalnych aksjomatów zaliczyć dodatkowo jako cechy fakultatywne:

- 8) „odwołanie do ześwieczonych koncepcji prawnonaturalnych”,
- 9) antropologiczny optymizm,
- 10) „»antypolityczną« nieufność do instytucji państwa i władzy”,
- 11) kontraktualizm,
- 12) „stopniowe godzenie się z demokracją polityczną”,
- 13) uznanie dla światopoglądowego dorobku Oświecenia,

to zaczną się mnożyć kolejne wątpiwości, już nie tylko co do przynależności filozofii Greena do liberalnej, ale wręcz jakiejkolwiek ściśle sprecyzowanej tradycji filozoficzno-politycznej. Zdecydowane odrzucenie koncepcji prawnonaturalnych

jest tym samym pośród zróżnicowania” (F.H. Bradley, *Ethical...*, s. 166). Według autora *Ethical Studies* świat etyczny podlega bezustannej ewolucji w kierunku realizacji harmonijnego „człowieka jako nieskończonej całości” (ibidem, s. 190), całości, która nie może być wobec niego transcendentna, ale która musi przybrać formę „konkretnego powszechnika”. Tą nieskończonością, w której człowiek w harmonijny sposób może uczestniczyć, jest wspólnota polityczna. Jej prawa i wynikające z nich obowiązki są dla obywatela wyznacznikiem tego, co czynić należy a co jest zakazane. Wspólnota stanowi zatem ten powszechnik, który jest zarówno konkretny, jak i obiektywny (por. S. Zapaśnik, op.cit., s. 123–161).

oraz wiara w niezbędność szeroko zakrojonej działalności państwa dla właściwego rozwoju moralnego członków wspólnoty i *last but not least* – uznanie doskonalenia moralnego jednostek za cel wszelkich działań zarówno ich, jak i instytucji państwowych, to kolejne przeszkody dla uznania Greena za liberała *sensu proprio*.

Z kolei za liberalizmem Greena jednoznacznie przemawia jego stosunek do wyszczególnionych powyżej punktów (9) i (12). Możliwość, wręcz nieuchronność moralnego doskonalenia indywidualuów wynikająca z ich partycypacji w Bogu-
-„wiecznej świadomości” bezpośrednio wskazuje na antropologiczny optymizm. Wydaje się słusznym określenie tego optymizmu teleologicznym. Rozpatruje bowiem Green zagadnienie perfekcjonizmu na sposób, można powiedzieć, arystotelesowski – jednostki, jako „miniaturowe odpowiedniki” Boga, mają w sobie, jedynie jako potencjalną, moralną doskonałość. Istnienie i rozwój ludzkości ma na celu aktualizację tych naturalnych skłonności.

Powyższe oceny zachowują swą wartość po konfrontacji z dystynkcjami Zbigniewa Raua, który za nieodłączne składniki myśli politycznej liberalizmu uznaje perspektywę filozoficzną i konstrukcję teoretyczną, z których na pierwszą składają się przekonania o (1) indywidualizmie, (2) egalitaryzmie, (3) uniwersalizmie i (4) postępie, na drugą zaś założenia, zgodnie z którymi:

- (1) jednostka jest podmiotem praw czy uprawnień naturalnych, wśród których
- (2) naczelną rolę zajmuje własność, że (3) władza polityczna w społeczeństwie i państwie pochodzi od wyposażonej w te uprawnienia jednostki, że (4) władza ma ograniczony charakter, (5) że zarówno legitymacja władzy rządzonych opiera się na zgodzie tych ostatnich, że (6) społeczeństwo i państwo stanowią dobrowolne organizacje, że (7) struktura rządu odzwierciedla zasadę podziału władz, która ma służyć najskuteczniejszemu zabezpieczeniu uprawnień rządzonych, i wreszcie, że (8) rządzonym przysługuje prawo oporu wobec rządzonych w sytuacji, gdy uprawnienia rządzonych są przez rządzących systematycznie gwałcone⁹

oraz Johna Graya, dla którego cztery składniki myśli liberalnej stanowią „wspólny mianownik” teorii wszystkich jej przedstawicieli. Są to: indywidualizm, egalitaryzm (zgodnie z którym liberalizm „uznaje równość wszystkich ludzi i odrzuca wszelkie prawne czy polityczne porządki uznające różną wartość poszczególnych

⁹ Z. Rau, *Liberalizm. Zarys dziejów myśli politycznej XIX i XX wieku*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 12.

jednostek”¹⁰), uniwersalizm oraz melioryzm (przekonanie, że „wszelkie instytucje społeczne i polityczne są zdolne do samoregulacji i samodoskonalenia”¹¹).

Jeżeli, za Rauem, przyjmie się, że postawa „egalitarna” opiera się „na założeniu, iż ludzie w swym podstawowym statusie istoty moralnej – nadanej przez Boga lub prawo natury – są sobie równi”¹², to po odrzuceniu interpretacji prawnonaturalnej autora *Prolegomena...* należy za egalitarystę uznać. Podobnie, jeśli przyjmie się polityczny wymiar tego terminu, skutkujący utożsamieniem go z demokracją. Choć bowiem greenowski historycyzm nie pozwalał na narzucanie demokratycznych przemian narodom, których świadomość do nich nie dojrzała, to jednak wszystko wskazuje na to, że właśnie w demokracji upatrywał Green teleologicznie najbardziej pożądaną, gdyż w największym stopniu przyczyniającą się do rozwoju moralnych przymiotów obywateli, formy rządów. W zasadzie jedynie egalitaryzm ekonomiczny wydaje się niemożliwy do pogodzenia z proponowaną przez niego wersją idealizmu.

Nie przesądzając o tym, czy *Nowy Liberalizm*, filozofia samego Greena oraz brytyjskiego idealizmu politycznego jako całości rzeczywiście mogą stanowić trzecie, kompromisowe stanowisko we wspomnianym sporze liberałów z komunitarystami, w kolejnym podrozdziale postaram się przybliżyć, czym *Nowy Liberalizm* był i jakie relacje łączyły z nim Greena, a także jego wybranych uczniów.

6.2. Związki z Nowym Liberalizmem

Pojęcie *Nowego Liberalizmu* często definiuje się negatywnie, poprzez uznanie go za przeciwieństwo tzw. szkoły manchesterskiej liberalizmu, przez wskazanie na fakt jego krytyki państwowego minimalizmu i postulatów powstrzymywania się od ingerencji w procesy ekonomiczne. Nie jest jednak prawdą, jak częstokroć się utrzymuje, że postulaty odejścia od leseferyzmu pojawiły się dopiero z liberalnymi rządami Henry’ego Campbella-Bannermana (1905–1908) i Herberta Henry’ego Asquitha

¹⁰ J. Gray, *Liberalizm*, tłum. R. Dziubecka, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków 1994, s. 8.

¹¹ Ibidem. Nie wymienionych przez Bartyzela egalitaryzmu (razem z nim zaś też demokracji) oraz melioryzmu autor ten nie traktuje jako trwałych, konstytutywnych składników myśli liberalnej (J. Bartyzel, op.cit., s. 234–235), w obręb której zalicza się przecież także tzw. liberałów arystokratycznych (por. ibidem, s. 63–69) czy liberałów konserwatywnych (por. ibidem, s. 89–96) składniki te odrzucających, bądź na tyle deformujących, że niemożliwe jest zrównanie ich z liberałami klasycznymi takimi jak Locke lub demoliberałami pokroju J.S. Milla.

¹² Z. Rau, op.cit., s. 13.

(1908–1916). O takich początkach „uspołecznienia” i związanej z tym częstokroć centralizacji brytyjskiej polityki wewnętrznej można mówić już w odniesieniu do pierwszego rządu Williama Ewarta Gladstone’a (1868–1874), w szczególności jego zaangażowania w reformę edukacji oraz kwestię regulacji obrotu ziemią w Irlandii (*Irish Land Act* z 1870). Choć były to działania bardzo ostrożne i praktycznie nie czyniące większej zmiany w gospodarczej egzystencji Anglików, dały one początek pewnemu trendowi, któremu później uległ też konserwatywny drugi rząd Benjamina Disraeliego (1874–1880), inicjujący ustawy o zdrowiu publicznym i budownictwie mieszkaniowym, prowadzący politykę przychylną związkom zawodowym, czego dowód stanowiło uchylenie szkodliwej dla nich noweli Gladstone’a¹³.

Powstanie zjawiska, które określa się mianem *Nowego Liberalizmu*, datuje się właśnie na lata 80. XIX wieku¹⁴, choć jego głównych przejawów upatruje się w ustawodawstwie brytyjskim lat 1906–1914. Wówczas to miejsce miała reforma legislacyjna, na którą składała się seria wyraźnych, zdecydowanych kroków w kierunku jeszcze większego „uspołecznienia” praktyki politycznej. Takie akty jak *Provision of School Meals* (1906), *Children and Young Person’s Act* (1908), budżet roku 1909 (tzw. *People’s Budget*), *Trade Boards Act* (1909), *National Insurance Act* (1911) stanowiły przełomowe, choć niekiedy zakończone fiaskiem¹⁵, liberalne próby forsowania polityki socjalnej.

Upatruje się dwojakich źródeł takiej konsekwencji w ideologicznym zmierzaniu Partii Liberalnej „na lewo”: (1) postulatów rozwijanych przez „społecznie” nastawionych polityków i intelektualistów, (2) ciśnienia, jakie na partię wywierały rozbudzone socjalistyczną agitacją ruchy i stowarzyszenia robotnicze¹⁶ – w końcu nie bez podstaw w 1894 roku Sir William Harcourt stwierdził: „wszyscy jesteście socjalistami”. Ci „socjalni” politycy to przede wszystkim David Lloyd George, Herbert Asquith i Winston Churchill. Wszyscy aktywnie zaangażowani byli w projekt budżetu z roku 1909, zakładający wprowadzenie progresywnego podatku dochodowego oraz podat-

¹³ Uchwalonej w 1871 roku *Trade Union Act* zaszkodziła wprowadzona przez rząd Gladstone’a w 1875 roku do kodeksu karnego nowela *Criminal Law Amendment Act* uznająca dużą część typowych zachowań strajkowych, m.in. pikietowanie, za przestępstwa.

¹⁴ Niektórzy zwiastuna takiej przemiany upatrują w *Artisans’ and Labourers’ Dwelling Act* (1875) (D.P. Leighton, *The Greenian Moment...*, s. 232–247) – ustawie umożliwiającej wykupywanie przez lokalną administrację terenów, na których znajdowały się slumsy oraz ich przebudowę. Akt ten miał charakter permissywny, niewielka liczba magistratów skorzystała z dawanych przez niego prerogatyw.

¹⁵ Szczególnie „nieszczęsny” budżet 1909 roku odrzucony przez Izbę Lordów.

¹⁶ A. Vincent, R. Plant, op.cit., s. 44–45.

ku gruntowego. Do szerszego grona „intelektualistów” zaliczyć można dodatkowo dziennikarzy (Charles Prestwich Scott, Charles Masterman, William Clarke), teoretyków liberalizmu (Leonard Trelawny Hobhouse) i ekonomistów (William Henry Beveridge, John Atkinson Hobson), którzy ten nowy ówczesnie nurt myśli politycznej podpierali tezami o charakterze tak naukowym, jak i filozoficznym. Za pośrednictwem takich organów prasowych Partii Liberalnej, jak *Manchester Guardian*, *Nation*, *Speaker* i *Progressive Review*, agitowali oni na rzecz zwiększenia nakładów na pomoc społeczną.

Druga hipoteza, przypisująca zmiany impulsowi wychodzącemu od środowisk robotniczych, przybiera kilka form, np. utożsamiania *Nowego Liberalizmu* z *Fabianizmem*¹⁷, uznania go za próbę stworzenia alternatywy dla ruchu socjalistycznego, nawet zrównania go z samym socjalizmem. Trzeba zaznaczyć, że myli się ten, kto oba te ruchy, tj. socjalistyczny i socjalliberalny, utożsamia. O ile pierwotnie przekonanie o możliwości ich ideologicznego pogodzenia podzielali zarówno niektórzy idealisci¹⁸, członkowie Partii Liberalnej, jak i świeżo powstałej wówczas Partii Pracy, o tyle dyskusja nad *Trades Disputes Bill* z 1906 roku pozbawiła tych złudzeń. Liberalne przekonanie o tym, że troska o realizację dobra wspólnego wyklucza utożsamienie go z interesem jednej tylko klasy, uległo wtedy innej, socjalistycznej wizji sprawiedliwości społecznej, zgodnie z którą nadszedł czas na dominację tych, których położenie ekonomiczne było najgorsze. Współtworzące wówczas zdecydowaną większość w Izbie Gmin Partia Liberalna i Partia Pracy¹⁹ starły się przy okazji dyskusji nad odpowiedzialnością materialną związków zawodowych, biorących udział w strajkach, za straty ponoszone w ich wyniku przez przedsiębiorstwa²⁰. Bardziej liberalni członkowie

¹⁷ Co szczególnie zrozumiałe ze względu na główne ideologiczne aksjomaty współzałożycieli *Fabian Society* – Sidneya i Beatrice Webb. Twierdzili oni, że socjalizm możliwy jest do zaprowadzenia z pominięciem rewolucji, na drodze stopniowych reform społecznych dokonywanych zarówno przez rządy liberalne, jak i konserwatywne.

¹⁸ Zob. A. Toynbee, *Are Radicals Socialists?*, [w:] idem, *Industrial Revolution*, Beacon Press, Boston 1956; D.G. Ritchie, *Darwinism and Politics*, S. Sonnenschein, London 1889, s. 56–59; S. Ball, *Socialism and Individualism: A Challenge and an Eirenicon*, „Economic Review”, t. 7 (1897), s. 490–520.

¹⁹ Przy czym po stronie tej drugiej opowiedzieli się także społecznicy wybrani do Izby Gmin z ramienia Partii Liberalnej dzięki poparciu związków zawodowych.

²⁰ Przytłaczające zwycięstwo liberalów w wyborach 1905 roku tłumaczy się częstokroć jednoznacznym poparciem związków zawodowych powodowanym orzeczeniem w sprawie *Taff Vale* (1901), kiedy to sąd obciążył związek zawodowy kolejarzy kosztami strat poniesionych przez *Taff Vale Railway Company*, w której miał miejsce strajk.

rządu Campbella-Bannermana opowiadali się przeciwko zakłóceniu istniejącego między związkami zawodowymi i przedsiębiorcami stanu równowagi. Jednak wątpliwości m.in. Asquitha nie napotkały zrozumienia ze strony obecnych w parlamencie związkowców, którzy wysunęli własny, ostatecznie uchwalony, projekt ustawy. Zdarzenie to pokazało, że (1) socjalny wymiar *Nowego Liberalizmu* to dla laburzystów za mało oraz że (2) kierunek rozwoju sceny politycznej po trzeciej reformie wyborczej (1884) doprowadzić musiał do końca rządów liberalnych i samej Partii Liberalnej.

Nie należy jednak myśleć, że wśród liberalów brak było tych od samego początku sceptycznych wobec możliwości teoretycznego pogodzenia postulatów liberalnych z socjalistycznymi. Wielu już wcześniej dostrzegało nieuchronność toku wydarzeń, który historycznie doprowadził do końca Partii Liberalnej. Hobhouse jeszcze pod koniec XIX wieku przestrzegał przed zbyt dużym entuzjazmem co do ewentualnego połączenia sił. Podobne obawy i krytykę środowisk aktywistów robotniczych prezentowali też Ritchie, Hobson i Masterman. Nie wierzyli, aby możliwe było pogodzenie wizji społeczeństwa współdziałającego na rzecz dobra wspólnego, społeczeństwa, którego poszczególne grupy składowe godzą się na częściowe poświęcenie swych interesów w imię wyższego dobra, społeczeństwa obywatelskiego – gdyż było ono w mniemaniu liberalów poniekąd zarówno środkiem, jak i celem wszelkich ich politycznych działań – z ówczesną, socjalistyczną wizją nieuchronnego antagonizmu interesów klasowych.

W światopoglądach przedstawicieli *Nowego Liberalizmu* i socjalizmu wiele było punktów zbieżnych. Argumentacja wychodząca z obu tych środowisk zmierzała w końcu w kierunku „uspołecznienia” i „umoralnienia” działań instytucji państwowych. Głównymi pojęciami liberalnego słownika nie były już „użyteczność”, „indywidualna skuteczność”, ale „dobro wspólne” i „odpowiedzialność za innych”. Ten tok myślenia, pierwotnie zrodzony w myśli Greena, przewija się później bezustannie w pismach i wypowiedziach jego uczniów i zwolenników. Podkreślając fakt powiązania jednostek i społeczności jako całości, powielał go przede wszystkim Hobhouse tak w swoim *Liberalism*²¹, jak i w licznych wystąpieniach publicznych. Podobnie czynili Asquith w latach 90. XIX i początkowych XX wieku, Herbert Sa-

²¹ L.T. Hobhouse, *Liberalism*, H. Holt and Company, New York 1911. W języku polskim ukazało się tłumaczenie fragmentów tej książki w pracy Marka i Barbary Sobolewskich (M. Sobolewski, B. Sobolewska, *Mysł polityczna XIX i XX wieku. Liberalizm*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1978, s. 384–405).

muel²², Beveridge²³, Hobson²⁴, Masterman²⁵. Wspólnie utrzymywali oni, że państwo powinno zapewnić bezrobotnym egzystencjalne minimum, jako warunek niezbędny realizacji nadrzędnego, wspólnego dobra, związanego bezpośrednio z doskonaleniem moralnym obywateli²⁶. Jednak w przeciwieństwie do socjalistów, liberałów łączyło przekonanie o możliwości ostatecznego harmonijnego ułożenia stosunków między wszystkimi podmiotami społecznymi, harmonii zarówno etycznej, jak i ekonomicznej.

Faktem jest, że wymienieni autorzy często zarzucali sobie nawzajem niekonsekwencję, wytykali merytoryczne błędy lub logiczne niespójności wywodu, zaś w łonie samego *Nowego Liberalizmu* niejednokrotnie wybuchł spór dotyczący możliwości i środków skutecznej realizacji powszechnie uznanych celów. Mimo to można, na bazie myśli samego Hobhouse'a, wyodrębnić kilka kryteriów, których spełnienie pozwala przypisać danego myśliciela do tradycji *Nowego Liberalizmu*. Są to przekonania o tym, że:

- 1) dobro wspólne wymaga i tym samym uzasadnia racjonalną interwencję państwa w sferę społeczno-gospodarczą²⁷,
- 2) celem takich działań zawsze powinien być emocjonalny i moralny rozwój obywateli,
- 3) działania takie zawsze skazane są na nieustanne wahania między przyzwoleniem na samowolną aktywność jednostek (w przyzwoleniu tym upatruje się gwaranta rozwoju samodzielności i odpowiedzialności) a interwencją administracji centralnej (grozącą indywidualną apatią i społeczną katastrofą); przekonanie to stanowiło bezpośrednią konsekwencję „przeformułowania dylematu między osobową i kolektywną odpowiedzialnością”²⁸; skutkowało przyjęciem tezy, że:
- 4) ustawodawstwo państwowe powinno przyczyniać się do rozwoju „prawdzi-

²² H. Samuel, *Liberalism. An attempt to state the principles and proposals of contemporary liberalism in England*, G. Richards, London 1902.

²³ W.H. Beveridge, *Unemployment. A Problem of Industry*, Longmans, Green and Co., London–New York 1909.

²⁴ J.A. Hobson, *The Social Philosophy of Charity Organisation*, „Contemporary Review”, t. 70 (1896).

²⁵ C.F.G. Masterman, *The New Liberalism*, L. Parsons, London 1920.

²⁶ A. Vincent, R. Plant, op.cit., s. 60–65.

²⁷ Por. L.T. Hobhouse, *The Rational Good*, Henry Holt and Company, New York 1921, s. 77–126.

²⁸ A. Vincent, R. Plant, op.cit., s. 64.

wej” wolności, nie zaś jedynie powstrzymywać jednostki przed wzajemnym przeszkadzaniem sobie w realizacji indywidualnych celów.

Zestawienie to pozwala odpowiedzieć na pytanie: „czy Greena można bezpośrednio powiązać z tradycją *Nowego Liberalizmu*?”. Odpowiedź ta, przynajmniej w wymiarze teoretycznym, może przyjąć jedynie formę twierdzącą. Każda z wyżej wymienionych tez-kryteriów pozostaje bowiem całkowicie zgodna z duchem greenowskiej filozofii. Racjonalny interwencjonizm powodowany troską o dobro wspólne, skupiony na odpowiedniej realizacji postulatów wolności pozytywnej, skazany na balansowanie między millowskim liberalnym baczeniem na indywidualny rozwój najbardziej pożądanym obywatelskich cech charakteru a niemożliwym do wyeliminowania zagrożeniem związanym z deprawującą funkcją działań o charakterze socjalnym – to chyba najkrótsza charakterystyka filozofii społeczno-politycznej Greena i zarazem poglądów przedstawicieli *Nowego Liberalizmu*.

Czy jednak nawet jeśli za prawdziwą uznać tezę o powinowactwie intelektualnym między tradycjami brytyjskiego idealizmu politycznego a tą *Nowego Liberalizmu*, to można tym samym w uzasadniony sposób mówić o intelektualnej ciągłości między nimi, czy uprawnione jest twierdzenie o uznaniu tego drugiego ruchu za próbę praktycznej realizacji postulatów wyrosłych na gruncie pierwszego? Czy można uznać Greena, jak czynią niektórzy, za duchowego „ojca” zarówno *Nowego Liberalizmu*, jak i późniejszej koncepcji *welfare state*? Opinie na ten temat są podzielone. Z jednej strony mamy badaczy, którzy stwierdzają jednoznacznie, że wpływ autora *Prolegomena...* na uspołecznienie brytyjskiego liberalizmu był kluczowy, a nawet, że nie jest do końca pewne, czy bez filozofii Greena taki socjalny zwrot w ogóle by się dokonał. Częstokroć przywoływany jest fakt, że wielu bezpośrednich uczniów Greena wybrało na płaszczyznę swej działalności właśnie Partię Liberalną. Do tego grona idealistów-liberałów zaliczyć należy Arnolda Toynbee (wujka sławnego historyzofa Arnolda Josepha Toynbee), Henry’ego Jonesa, J.H. Muirheada i J.S. Mackenziego. Akceptowali oni charakterystyczne dla swego mistrza przekonanie o niepoprawności atomistycznego ujęcia miejsca jednostki w społeczeństwie i potrzebie wspomagania jednostek w realizacji ich prawdziwego przeznaczenia – moralnej doskonałości²⁹.

²⁹ Z poglądami tymi korespondowały treści pism kolejnego ucznia Greena – B. Bosanqueta, którego przyporządkowanie do grona „idealistów-liberałów” jest jednak wielce dyskusyjne, przede wszystkim z racji konserwatywnych inklinacji jego filozofii.

Z drugiej strony pojawiają się głosy przeciwne nie tyle nawet uznaniu decydującego wpływu Greena na *Nowy Liberalizm*, ale zdecydowanie rozdzielające tę tradycję myślenia o kwestiach społecznych od brytyjskiego idealizmu, czy nawet idealizmu w ogóle. Do tej drugiej grupy badaczy należy przede wszystkim zaliczyć wspomnianego już Freedena. Uważa on, że tradycja idealistyczna nie miała zbyt dużego wpływu na zmiany światopoglądowe w łonie Partii Liberalnej. Przede wszystkim pisma samego Greena nie były powszechnie znane³⁰, nawet zaś gdyby były, to, zgodnie ze swoją fascynacją heglizmem, pisał on w sposób na tyle zawilży, że czymś nie do pomyślenia jest, by ktoś bez wieloletniego przygotowania filozoficznego mógł przebrnąć przez choćby wybrane fragmenty jego dzieł. Dotyczy to przede wszystkim *Prolegomena to Ethics*, stanowiących metafizyczny „kręgosłup” wszelkich greenowskich rozważań – w tym też politycznych. Zdaniem Freedena, źródła *Nowego Liberalizmu* szukać należy gdzie indziej:

- 1) w zmianach zachodzących w ramach utylitaryzmu; Freedem twierdzi, że Greenowi przypisać można co najwyżej rolę pośrednika między poglądami Mila a późniejszych przedstawicieli *Nowego Liberalizmu*³¹,
- 2) w nonkonformistycznym protestantyzmie, nawet mimo faktu postępującej laicyzacji dwudziestowiecznego społeczeństwa brytyjskiego³²,
- 3) ideologicznym włączeniu w ramy rozważań liberalnych zagadnień wcześniej nie rozpatrywanych, np. nowych odkryć naukowych,
- 4) sprowadzeniu ekonomii politycznej „z powrotem na ziemię” wynikającym z konieczności radzenia sobie z nasilającymi się zjawiskami społecznymi, których ciężaru nie można już było zrzucić na braki jednostek³³.

Sam utylitaryzm miałby się w trojaki sposób przyczynić się do uspołecznienia liberalizmu:

- 1) potrzeba reformy i interwencji wpisana była w utylitarne dążenie do zapewnienia jak największej sumy przyjemności obywateli, „duch czasów” wymusił po prostu odkrycie pokładów, które już wcześniej w utylitaryzmie się znajdowały,

³⁰ Instytucji takich jak *The Fellowship of the New Life* (zał. 1883), które zajmowały się także propagowaniem idei filozoficznych m.in. idealizmu wśród przedstawicieli klasy średniej i robotniczej, było w tym czasie niewiele.

³¹ M. Freedem, *Ideologies and Political Theory. A Conceptual Approach*, Clarendon Press, Oxford 1966, s. 179–181.

³² Idem, *The New Liberalism...*, s. 12.

³³ Ibidem.

- 2) poprzez odejście od benthamowskiego atomizmu i przekonania o konieczności samowolnych działań konstytuujących spontaniczny ład na rzecz (millowskiego rzecz można) bardziej społecznego podejścia związanego z poglądem, iż ład nie tworzy się samorzutnie, lecz musi zostać zaprojektowany, zaś jego wykonanie monitorowane przez administrację państwową,
- 3) poprzez przewyciężenie, związanej częstokroć z teorią utylitarizmu, wrogości do instytucji państwowych; ideolodzy *Nowego Liberalizmu* zdecydowanie odrzucili przy tym dwa założenia utylitarne: „jego ahistorycyzm i przecenianą wiarę w możliwości ekspertów”³⁴.

Drugim czynnikiem, zdaniem Freedena, była działalność Kościołów nonkonformistycznych. Pomijając fakt, że były one naturalnymi sojusznikami klasy średniej, poprzez organizowanie działalności dobroczynnej i upowszechnianie edukacji na nowo powstających uniwersytetach przyczyniały się do promowania reformatorskiego ducha, choć bezpośrednio na program polityczny liberałów nie oddziaływały³⁵.

Wreszcie, zdaniem Freedena, to ewolucjonizm, przez samego Greena odrzucony jako niemożliwy do pogodzenia z tezą o pochodzie Boga-„wiecznej świadomości” przez dzieje powszechne, dzięki takim filozofom jak D.G. Ritchie oraz L.T. Hobhouse miał znaczny wpływ na ideologię *Nowego Liberalizmu*. Nie jestem do końca pewien, czy istnieją przesłanki dla uznania Ritchiego za ewolucjonistę bardziej niż neoheglistę. Faktem jest, że ten uczeń Greena oba te nurty filozoficzne łączył. Owszem, myśl autora *Darwin and Hegel*, inkorporując treści teorii ewolucjonistycznych, w swoisty sposób wychodziła poza zakres zainteresowań pozostałych idealistów, którzy przeważnie koncepcje Darwina negowali. Gdyby, jak słusznie zauważają Vincent i Plant³⁶, Freedena twierdził jedynie tyle, można by przyznać mu rację. On jednak posuwa się dalej, utożsamiając ewolucjonizm z organicyzmem, twierdząc, że to właśnie ten pierwszy skłonił teoretyków *Nowego Liberalizmu* do odrzucenia atomistycznego indywidualizmu³⁷. Jest to teza, co do której można wysunąć przynajmniej kilka zastrzeżeń. Przede wszystkim twierdzenie, że obalenie atomizmu społecznego miało miejsce pod koniec XIX wieku, jest niczym próba wywarzenia już otwartych drzwi. Nie trzeba było czekać na Ritchiego, by w obręb

³⁴ Ibidem, s. 15.

³⁵ Ibidem, s. 16.

³⁶ A. Vincent, R. Plant, op.cit., s. 91–92.

³⁷ Z tezy tej rezygnuje Freedena z kolejnych swych pracach, gdzie rozpatruje organicyzm Hobsona i Hobhouse’a raczej jako efekt swobodnej modyfikacji sposobu, w jaki kategorii ‘woli powszechnej’ używali Rousseau i Green (M. Freedena, *Liberalism Divided...*, s. 243–245).

rozważań liberalnych włączyć stanowisko organicystyczne³⁸. Stało się to udziałem, jeśli nie, jak chcieliby niektórzy, J.S. Milla, to na pewno właśnie Greena³⁹.

Podobne poglądy ma Freedden odnośnie do myśli Hobhouse'a, który rzekomo poprzez włączenie w ramy swych rozważań koncepcji ewolucjonistycznych wyszedł daleko poza myśl Greena. Z tego względu, jego zdaniem, to właśnie w autorze *Liberalism* należy upatrywać intelektualnego ojca *Nowego Liberalizmu*⁴⁰.

Jeśli chodzi o wpływ idealistów będących głównym przedmiotem moich rozważań, jest on, zdaniem Freeddena, powszechnie przeceniany. Nie wiąże się z tą tradycją filozoficzną żadna ideologiczna rewolucja, tak naprawdę bowiem jej przedstawiciele niewiele wnieśli nowego do teorii liberalizmu. Nie zapominajmy, że filozoficzny radykalizm, a wraz z nim i liberalizm przeszły już wówczas ideologiczne zmiany związane z postacią Johna Stuarta Milla. Miało to miejsce na długo przed opublikowaniem pism Bradleya, Greena czy Bosanqueta. Mimo przepaści dzielącej Greena z Millem na płaszczyźnie metafizyki, a także podstaw etyki – recepty obu na naprawę rzeczywistości społeczno-politycznej pozostają na tyle zbieżne, że niektórzy komentatorzy tego pierwszego wprost określali mianem zawołowanego utylitarysty.

Niemniej jednak nacisk, jaki kładzie Green na pojęcia 'woli powszechnej' i 'dobra wspólnego', na odrzucenie materializmu, które pozwalało liberałom odróżnić się ideologicznie od socjalistów, wskazuje na coś odmiennego. Rzeczywiście, na płaszczyźnie praktycznej wiele z tego interwencjonizmu, który upatruje się za swoiste *novum* przez Greena wprowadzone, obecne już było czy to w pismach idealistów niemieckich, czy też utylitarysty Milla. Jednak wyjątkowości autora *Prolegomena...* nie należy szukać w samym fakcie docenienia roli państwa, lecz raczej sposobie jego teoretycznego uzasadnienia. Treści pism Greena stanowią, zdaje się, pierwszą w brytyjskiej filozofii próbę łączenia liberalizmu ze zdecydowanym odrzuceniem atomizmu społecznego, hedonizmu i utylitaryzmu (którego modyfikacje millowskie sam Green uznawał za niewystarczające)⁴¹ w imię arystotelesowskiego teleologizmu, moralnego perfekcjonizmu oraz postulatu realizacji dobra wspólnego (przy jednoczesnym zachowaniu poszanowania dla jednostkowej wolności). Co

³⁸ Pogląd ten uznawany jest przez Denysa Leightona (D.P. Leighton, op.cit., s. 239–240).

³⁹ Co już wyjątkowo ciekawe, Freedden dostrzegając wpływ Greena na kształtowanie idei organicystycznych, twierdzi, że nie był to wpływ o proveniencji liberalnej, że autor *Prolegomena...* kultywował w tym aspekcie tradycje konserwatywne, co pozwala na wykluczenie go z grona inspiratorów *Nowego Liberalizmu* (M. Freedden, *Ideologies...*, s. 178–197. Por. M. Carter, op.cit., s. 142–143).

⁴⁰ M. Freedden, *Ideologies...*, s. 195–197.

⁴¹ Zob. prozdział 3.4. tej pracy.

więcej, to jeden z tych niewielu przypadków, kiedy doktryna liberalna znajdowała uzasadnienie w argumentacji quasi-teologicznej.

Poglądy Freedena na kwestię umiejscowienia Greena w historii rozwoju brytyjskiego liberalizmu napotykać częstokroć zdecydowany sprzeciw⁴². Polemizujący z nim historycy filozofii anglosaskiej wskazują przede wszystkim na fakt, że większość głównych ideologów *Nowego Liberalizmu* otwarcie na wpływ Greena się powoływała. Dotyczy to na pewno Hobhouse'a⁴³ i Hobsona, o Ritchiem już nie wspominając. Na tym argumenty przeciwników też Freedena się nie kończą. Bowiem nawet jeśli przyjmijemy, że nie można mówić o bezpośrednim wpływie filozoficznym, jeśli założymy, że to *de facto* filozofia J.S. Milla w stopniu wystarczającym przygotowała podłoże dla zmian świadomości przywódców politycznych głównych brytyjskich ugrupowań przełomu wieków, to w dalszym ciągu nieodparty pozostaje argument o oddziaływaniu Greena nie tyle przez pisma, z których najważniejsze opublikowane zostały przecież dopiero po jego śmierci, ile poprzez nauczanie i publiczną działalność. Należałoby zatem bardziej doszukiwać się jego wpływu na bezpośrednich uczniów niż na anonimowych czytelników jego dzieł. Niewątpliwie jeszcze za swego życia oddziaływał Green na dziesiątki późniejszych teoretyków liberalizmu, socjalizmu i konserwatyzmu, polityków, reformatorów świeckich i duchownych. Z tej perspektywy inaczej wypada przypadek Ritchiego (którego wyklucza Freedena z grona kontynuatorów myśli Greena), studenta Balliol College i słuchacza greenowskich wykładów zaliczanego niekiedy do głównych ideologów *Nowego Liberalizmu*. Można powiedzieć, że o ile poglądy Ritchiego odzwierciedlają te charakterystyczne dla autora *Prolegomena...*, o tyle częściowo uznać można intelektualny dług zaciągnięty przez NL u samego Greena⁴⁴. Podobnie wygląda sytuacja z Hobhousem. W jego przypadku jest jednak o tyle klarowna, że otwarcie przyznawał się on do greenowskich inspiracji.

6.3. Uczniowie i zwolennicy

Ci, którzy opowiadają się za przypisaniem Greenowi roli katalizatora późniejszych zmian skutkujących ostatecznie realizacją koncepcji *welfare state*, wskazują

⁴² P. Clarke, *Progressive Movement in England*, „Transactions of the Royal Historical Society”, t. 24 (1974), s. 159–181; D. Nicholls, op.cit.; J. Belchem, *Popular Radicalism in Nineteenth-Century Britain*, St. Martin's Press, New York 1996.

⁴³ Por. R. Barker, *Political Ideas...*, s. 19.

⁴⁴ Por. D.P. Leighton, op.cit., s. 251.

przede wszystkim na wpływ, jaki wywarł on na reformę angielskiej polityki społecznej poprzez swoich uczniów⁴⁵. Mowa tu przede wszystkim o postaciach Holanda i Gore'a – działaczy *Christian Social Union* i reformatorów anglikanizmu, społecznych i politycznych działaczach skupionych wokół *Toynbee Hall* i *Workers' Educational Association* takich jak Richard Burdon Haldane, Sidney Ball, Richard Henry Tawney⁴⁶ oraz na takich ideologów *Nowego Liberalizmu* jak L.T. Hobhouse i J.A. Hobson⁴⁷.

Zwolenników tego stanowiska jest wielu, wśród nich zaś czołowe miejsce zajmują ostatnio Denys P. Leighton i Matt Carter śledzący dalsze losy idei Greena wśród tych jego uczniów i zwolenników, którym dane było odegrać istotną rolę w życiu społeczno-politycznym Wielkiej Brytanii. Nie znaczy to, że ciągłość ideologiczna między mistrzem i uczniami pozostaje w tym przypadku bezdyskusyjna, że pierwotne inspiracje nie uległy późniejszym transformacjom. Faktem jest, że myśliciele przełomu wieków musieli się uporać z problemami, które dla samego Greena poważnego wyzwania jeszcze nie stanowiły. Wspomniany Carter wymienia cztery takie obszary rozwoju, w których różnice dały o sobie znać szczególnie wyraźnie:

- 1) wzrost znaczenia teorii ewolucjonistycznej Darwina i wynikająca stąd konieczność pogodzenia idealizmu z najnowszymi osiągnięciami naukowymi,
- 2) konieczność położenia dużo większego nacisku na zagadnienia ekonomiczne – sam Green nigdy znacznej wagi do tego typu problemów nie przywiązywał,
- 3) stanowiące prostą konsekwencję poprzednich modyfikacji rozwinięcie i zmiana poglądów na ideał równości,
- 4) potrzeba zdecydowanego rozszerzenia zakresu stosowania greenowskiego projektu interwencjonizmu państwowego⁴⁸.

Jednak mimo wszystkich tych różnic, mimo tego, że myśl idealistyczna przeszła zasadnicze modyfikacje, w dalszym ciągu widoczny jest wyraźny trend wspólny większości późniejszych jej przedstawicieli, trend, którego źródła można upatrywać właśnie w myśli Greena. Przebija on z ich wszystkich rozważań nad zasadniczymi brytyjskimi problemami społeczno-politycznymi przełomu wieków.

⁴⁵ R.G. Collingwood, *An Autobiography*, Clarendon Press, Oxford 2002, s. 17.

⁴⁶ Por. D.M. MacKinnon, *Some Aspects of the Treatment of Christianity by the British Idealists*, „Religious Studies”, t. 20 (1984), s. 133–135.

⁴⁷ Por. M. Freedon, *Ideologies...*, s. 55–57.

⁴⁸ M. Carter, op.cit., s. 54.

A. Interwencjonizm. Najbardziej zróżnicowane poglądy prezentowali brytyjscy idealisci i ich kontynuatorzy właśnie na tym polu. Przykładowo, problem zakresu działań administracji państwowej różnił Greena zarówno od Sidneya Balla, jak i, twierdzą niektórzy, Bernarda Bosanqueta. Obaj ci działacze i filozofowie mieli bezpośredni kontakt z autorem *Prolegomena...* i pozostawali świadomi wpływu, jaki na nich wywarł. Mimo to ich recepty na poprawę sytuacji społeczno-ekonomicznej różniły się znacznie.

Przyjmuje się, że najbardziej odmienne od greenowskiego nastawienie do kwestii interwencji administracji centralnej miał Bosanquet. Mimo że niektórych tego typu stwierdzenie może dziwić, a to z racji głośnej na początku XX wieku krytyki, jakiej Hobhouse poddał domniemany polityczny absolutyzm lansowany w *The Philosophical Theory of the State*, Bosanqueta częstokroć uznaje się za bardziej konsekwentnego indywidualistę niż autora *Prolegomena...*⁴⁹. Głównie w swych esejach⁵⁰, ale także i na kartach głównego politycznego dzieła ocenia Bosanquet jako niezadowolające greenowskie propozycje rozwiązania kwestii moralnego rozwoju jednostek⁵¹.

Na całokształt odbioru dorobku Bosanqueta rzutuje m.in. jego zaangażowanie w działalność *Charity Organization Society*, której służył także swym piórem. Jej stosunek do przedmiotu relacji między jednostką a państwem ulegał częstym modyfikacjom – od pierwotnej, zgodnej w zasadzie z duchem greenowskiej myśli, zgody na *Poor Law Act* z 1869, po jednoznaczne potępienie wszelkich działań nie uwzględniających wyjątkowych okoliczności każdego pojedynczego przypadku⁵². Statutowy cel COS – wspieranie procesu moralnego rozwoju obywateli poprzez udzielanie im niezbędnej pomocy materialnej – wymagał niemożliwego do ostatecznego określenia lawirowania między uznaniem potencjalnie zarówno zbawionego, jak i zgubnego charakteru takiej pomocy. Greena, jak zostało powiedziane w poprzednim rozdziale, ten problem także dotyczył. Zgoda, z jednej strony, na interwencję, z drugiej zaś obawa uczynienia nią samym zainteresowanym szkody,

⁴⁹ Por. M. Richter, *T.H. Green and His Audience...*, s. 338–339.

⁵⁰ B. Bosanquet, *Character and its Bearing on Social Causation*, [w:] *Aspects of the Social Problem* (red. B. Bosanquet), MacMillan and Co., New York 1895; idem, *Socialism and Natural Selection*, [w:] *Aspects of the...*, s. 289–307; idem, *The Principle of Private Property*, [w:] *Aspects of the...*, s. 308–318; idem, *Social and International Ideals Being Studies in Patriotism*, Macmillan and Co., London 1917.

⁵¹ Idem, *The Philosophical...*, s. 180.

⁵² Idem, *Socialism and...*, op.cit.

rozwinęcia w nich przyzwyczajania do zależności od czynników zewnętrznych i nieodpowiedzialności – dylemat ten prześladował większość brytyjskich idealistów.

Bardziej zdecydowani w swej postawie byli ci, którzy jak Ball⁵³, stwierdzali niezbędność państwowego interwencjonizmu. Dzielili oni z Bosanquetem przeświadczenie o współzależności między cechami charakteru a środowiskiem, w którym przyszło danej jednostce egzystować⁵⁴. W odróżnieniu od niego jednak dużo większy nacisk kładli na czynniki środowiskowe, a więc i na potrzebę zorganizowanej interwencji. Obarczali samego Bosanqueta i COS błędem nadmiernego optymizmu odnośnie do możliwości świadomego kształtowania swej egzystencji przez jednostki⁵⁵.

B. Własność. Wśród tych, którzy powoływali się na wpływ bądź bezpośrednio Greena, bądź tradycji idealizmu jako takiego, dominuje jednaki stosunek do własności prywatnej. Podobnie jak to czynił autor *Prolegomena...*, tak też jego następcy upatrywali w niej niezbędny czynnik indywidualnego rozwoju. Henry Jones, Henry Scott Holland, Charles Gore, Haldane, Bosanquet, Ball – wszyscy twierdzili, że bez wolności gospodarowania nie jest możliwy społeczny rozwój, w tym też rozwiązanie najbardziej palącego problemu – uczynienia odpowiedzialnych obywateli z przemysłowego proletariatu:

Własność prywatna to jedność życia w jego zewnętrznej, materialnej formie; rezultat przeszłych i [warunek] możliwości przyszłych interakcji ze światem; powszechny, uniwersalny środek możliwych działań i wyrazu przynależny moralnemu ja, które spogląda w przeszłość i przyszłość, w przeciwieństwie do chwilowych pragnień dziecka lub zwierzęcia. Dorosły człowiek wie, że jeśli coś uczyni, nie będzie mógł uczynić czegoś innego, i jego człowieczeństwo (...) zależy od tej wiedzy. Jeśli chce zrealizować jakiś cel w przeciągu dziesięciu lat, musi działać odpowiednio już dziś; musi posiadać umiejętność mierzenia swych sił⁵⁶.

⁵³ Podobne poglądy prezentowali Sidney i Beatrice Webb z *Fabian Society*, w tym samym duchu krytykując COS i Bosanqueta (D.P. Leighton, *The Greenian Moment...*, s. 230–231).

⁵⁴ Jak zostało powiedziane w rozdziale poświęconym zagadnieniom etycznym, nie sposób przypisać Greena jednoznacznie ani do deterministów, ani do indeterministów. Podobną tezę można wysunąć w odniesieniu zarówno do Balla, Bosanqueta, Henry Jonesa i Ritchiego (M. Carter, op.cit., s. 89–90).

⁵⁵ Zob. S. Ball, *Moral Aspects of Socialism*, „International Journal of Ethics”, t. 6 (1896), s. 308–315.

⁵⁶ B. Bosanquet, *The Principle of...*, s. 311.

Co prawda nie było wśród wspomnianych myślicieli jednomyślności w kwestii nacjonalizacji i nadzoru samorządu pracowniczego nad państwowymi przedsiębiorstwami. Niektórzy, jak Holland, upatrywali w różnych formach własności uspołecznionej środka realizacji postulatów „wspólnej woli”⁵⁷, inni, jak Ball, obawiali się, że sama zmiana właściciela z prywatnego na społeczne *de facto* nie uczyni żadnej różnicy, jedynie „przekształci jedną formę despotyzmu na inną”⁵⁸.

C. Edukacja. Także na tym polu przedstawiciele tradycji idealistycznej zachowali zbieżność poglądów. Idąc w ślady Greena zabiegającego zawsze o udostępnienie oferty dydaktycznej klasom niższym (np. poprzez uczestnictwo w programie *University Extension Movement*), Haldane m.in. poprzez działalność parlamentarną, Toynbee zaś przede wszystkim intelektualną, obaj zabiegali o tworzenie nowych uniwersytetów i zamiejscowych placówek uniwersytetów już istniejących. W szczególności przysłużył się realizacji tych projektów pierwszy z nich. Jak wiadomo, odegrał on szczególną rolę w negocjacjach otwarcia niezależnych filii uniwersytetów w Liverpool, Sheffield, Leeds i Birmingham, pomagał Sidenyowi Webbowi w założeniu *London School of Economics* oraz *British Institute of Adult Education*⁵⁹. Podobnie jak Ball, tak też i Haldane angażował się w prace powstałej w 1903 roku *Workers' Educational Association*. Jej działacze obficie czerpali ideologicznie z *Christian Social Union*. Albert Mansbridge, założyciel WEA, otwarcie przyznawał, że biskup Charles Gore był „prawdziwym twórcą” tej instytucji⁶⁰. Można więc powiedzieć, że w stopniu, w jakim filozofia, w szczególności zaś teologia, Greena inspirowała założycieli i głównych ideologów CSU, oddziaływała też na aktywistów WEA.

Bezpośrednio z tym zagadnieniem związany jest *Settlement Movement* – społeczny ruch mający na celu, po pierwsze – otwieranie tzw. *settlement houses*, gdzie osoby ubogie mogły uzyskać schronienie, wyżywienie i wykształcenie, po drugie zaś – poprzez zaangażowanie, na zasadzie wolontariatu, w ten projekt studentów i pracowników naukowych, próbowano „uspołecnić” postawy młodych naukow-

⁵⁷ M. Carter, op.cit., s. 97.

⁵⁸ S. Ball, *Socialism and Individualism: A Challenge and an Eirenicon*, „Economic Review”, t. 7 (1897), s. 503, cyt. za: M. Carter, op.cit., s. 97.

⁵⁹ A. Vincent, R. Plant, *Philosophy, Politics...*, s. 151.

⁶⁰ M. Richter, *T.H. Green and His Audience...*, s. 361.

ców⁶¹. Założyciele *Toynbee Hall*⁶² (1884), Samuel i Henrietta Barnett, w utopijności swych poglądów posuwali się na tyle daleko, by postulować, specjalnie z myślą o realizacji wyżej wymienionych dwu celów, utworzenie placówki naukowej, której część pracowników na pół etatu zatrudniłaby się w fabrykach.

Na wpływ jaki samo choćby *Toynbee Hall* miało na charakter brytyjskiej polityki wewnętrznej przełomu wieków może wskazywać fakt, że osoby aktywnie wspierające liberalne reformy na początku XX wieku – W.H. Beveridge, Robert Morant, Llewellyn Smith, Ernest Aves, William John Braithwaite, John Alfred Spender, Edward Johns Urwick, Clement Attlee, Max Beer, R.H. Tawney – wszyscy oni zaangażowani byli w jej działalność⁶³.

D. Teologia. Choć Green sam teologiem *sensu stricto* nie był, swoimi rozważaniami teologów inspirował. Przynajmniej dwóch duchownych otwarcie przyznawało się do inspiracji nauczaniem autora *Prolegomena...* Chodzi o wspomnianych już Henry’ego Scotta Hollanda⁶⁴ i Charlesa Gore’a. Pierwszy z nich, anglikański duchowny w Christ Church (Oxford) i oksfordzki profesor, to twórca i pierwszy sekretarz *Christian Social Union*, drugi zaś to anglikański biskup, redaktor i współautor wydanego w 1889 roku *Lux Mundi*.

Wspomniany już niejednokrotnie Carter wymienia cztery elementy rozważań teologicznych, w których szczególnie widoczny jest wpływ tradycji brytyjskiego idealizmu na obie te postacie:

- 1) pojęcie przenikającej rzeczywistość „zasady duchowej”⁶⁵ (u samego Greena występującej pod postacią „wiecznej świadomości”), które stanowiło poręczne narzędzie w teoretycznym zwalczaniu materializmu i empiryzmu,

⁶¹ Zob. W. Picht, *Toynbee Hall and the English Settlement Movement*, G. Bell and sons, London 1914; S. Meacham, *Toynbee Hall and Social Reform, 1880–1914. The Search for Community*, Yale University Press, New Haven 1987.

⁶² Podobnych projektów zrealizowano w późniejszym okresie znacznie więcej – Caius (1887), St Hilda’s (1889), Mansfield House (*settlement* kongregacjonalistyczny) (1890), Bermondsey (1891), Canning Town (1892), Browning Hall (1895), Passmore Edwards Settlement (w Bloomsbury) (1896) (A. Vincent, R. Plant, op.cit., s. 140).

⁶³ Ibidem, s. 147.

⁶⁴ Na te inspiracje wskazuje zachowana korespondencja między Greenem i Hollandem (T.H. Green, *Collected Works of T.H. Green* (red. P.P. Nicholson), t. 5, Thoemmes Press, Bristol 1997, s. 421–422, 424–431, 433–435, 441–444).

⁶⁵ M. Carter, op.cit., s. 107. Widoczne jest to w przypadku Hollada, który *explicite* pisał o wierze jako „duchowej energii” (H.S. Holland, *Faith*, [w:] *Lux Mundi: A Series of Studies on the Religion of the Incarnation* (red. C. Gore), London 1890, s. 5–7).

- 2) wiążące się z tym bezpośrednio przeniesienie nacisku z Bożej transcendencji na immanencję, na rozwijanie boskiego pierwiastka w codziennej ludzkiej egzystencji poprzez doskonalenie moralne, na zgodność intencji ludzkich czynów z nakazami Pisma⁶⁶,
- 3) włączenie w ramy rozważań teologicznych politycznych implikacji teorii idealistycznych, w szczególności zaś wyraźna tendencja do wykazywania sprzeczności koncepcji wolności negatywnej z chrześcijańską moralnością⁶⁷ oraz przekonanie o zbawiennym wpływie państwowego interwencjonizmu,
- 4) „synteza rozumu i religii”⁶⁸ – zarówno Gore, jak i Holland dziedziczyli po Greenie przekonanie, że to, co niezrozumiałe, nie dające się włączyć w racjonalny ogląd rzeczywistości lub po prostu sprzeczne z postulatami praktycznego rozumu, nie może służyć wewnętrznemu rozwojowi chrześcijanina. Z oczywistych względów, jako anglikańscy duchowni, stanowiska tego niejednokrotnie musieli się wypierać. Tak było w przypadku publikacji *Lux Mundi*. Gore zamieścił tam swój artykuł pt. *The Holy Spirit and Inspiration*⁶⁹, który, ku zdziwieniu samego autora, sprowokował serię zarzutów o, w najlepszym wypadku, nieortodoksyjność ujęcia. Jedną z bardziej kontrowersyjnych zawartych tam tez była ta głosząca, że Stary Testament (1) z racji „irracjonalności” jego treści, (2) faktu, że powstał w czasie poprzedzającym przyście na świat Chrystusa oraz (3) dużego odstępu czasowego między jego spisaniem a opisywanymi w nim zdarzeniami, uznać należy za przekaz dalece niedoskonały⁷⁰. Niewłaściwe jest zatem m.in. literalne rozumienie zawartych w nim przypowieści⁷¹. Nie należy jednak, upomina Carter, po-

⁶⁶ Por. ibidem, s. 34–40.

⁶⁷ Por. idem, *Old and New: Sermons*, S.T. Freemantle, London 1900.

⁶⁸ M. Carter, op.cit., s. 112.

⁶⁹ C. Gore, *The Holy Spirit and Incarnation*, [w:] *Lux Mundi*...

⁷⁰ Ibidem, s. 292–295.

⁷¹ Niecałe trzydzieści lat wcześniej, w roku 1861, ukazały się *Essays and Reviews* (Longman, Green, Longman and Robert, London 1961) zawierające wspomniany we wprowadzeniu esej Jowetta. Pracę tę cechowała podobna dla autorów *Lux Mundi* wiara w ostateczną kompatybilność wiary i rozumu. Nie należy jednak wyciągać stąd wniosku, że jego współautorzy w jakikolwiek sposób chcieli odpowiedzieć na *Essays*... albo, tym bardziej, świadomie kontynuować ich przesłanie. *Lux Mundi* powstało jako dzieło tworzone (w przeciwieństwie do *Essays*...) przez anglikańskich duchownych i jako takie nie zamierzało porzucać dogmatów Kościoła Anglii w imię filozoficznej spójności, a jedynie spróbować wykazać ostateczną koherencję nakazów wiary z niektórymi współczesnymi teoriami naukowymi (por. S.C. Carpenter, *Church and Peo-*

suwać się w tym utożsamianiu poglądów Greena i autorów *Lux Mundi* zbyt daleko – mimo wszystko zarówno Gore, jak i Holland twardo obstawali przy anglikańskim wyznaniu wiary, nie zmięrzali do obalenia dogmatów i całkowitej internalizacji świadomości religijnej – to zaś *explicite* postulował sam Green.

Poza wpływem „teoretycznym”, widocznym przede wszystkim w *Lux Mundi*, niektórzy upatrują w działalności *Christian Social Union* próby realizacji greenowskich dezyderatów socjalnych⁷². Organizacja ta, powstała w 1889 roku, za cel swej działalności przyjmowała przede wszystkim pomoc materialną najuboższym⁷³. Używając swego organu prasowego, *The Commonwealth*, grzmiła na Partię Liberalną, zdradą określając fakt lekceważenia przez nią interesów tych, którzy w największym stopniu ponoszą koszty industrializacji, opowiadała się też za szeroko zakrojonymi działaniami państwa na rzecz polepszenia warunków mieszkaniowych robotników⁷⁴. Krytyka Hollanda uderzała też w kościelną hierarchię. Znane są jego oskarżenia o zdradę interesów najuboższych adresowane do arcybiskupa Canterbury, Edwarda White’a Bensaona, zrodzone zresztą z tych samych przesłanek, co wcześniejszy atak na Partię Liberalną.

Początkowo niewielka *Christian Social Union*, z czasem znacznie się rozrosła pod względem zakresu działalności, jak i liczby osób w jej funkcjonowanie zaangażowanych. Wzrósł także wpływ, jaki miała na politykę kręgów świeckich i kościelnych Wielkiej Brytanii⁷⁵.

6.4. Green a „socjalizm z liberalną twarzą”⁷⁶

Wspomniany już został niejednoznaczny stosunek idealistów do socjalizmu. Z jednej strony upatrywali w nim oni narzędzia realizacji swoich postulatów, z dru-

ple, 1789–1889. A History of England from William Wilberforce to „Lux Mundi”, MacMillan and Co., New York 1933, s. 536–568).

⁷² M. Richter, *T.H. Green and His Audience...*, s. 122–129.

⁷³ Nie była to jedyna organizacja tego typu. Należałoby tu przynajmniej wymienić jeszcze *The Guild of St. Matthew* i *Church Socialist League*, które jednak opowiadały się jednoznacznie za państwowym interwencjonizmem i którym obce były teoretyczne próby idealistycznego podbudowania społecznej praktyki (por. B. Murchland, *The Dream of Christian Socialism. An Essay on Its European Origins*, American Enterprise Institute for Public Policy Research, Washington D.C. 1982, s. 8–38).

⁷⁴ D.P. Leighton, *op.cit.*, s. 260–261.

⁷⁵ M. Carter, *op.cit.*, s. 127.

⁷⁶ Sformułowanie zapożyczony od Freedena (M. Freedena, *Ideologies and Political...*, s. 294).

giej zaś nie wierzyli, aby można było doszukać się filozoficznej zbieżności z teoriami socjalistycznymi na poziomach metafizycznym i etycznym. Szczególnie podatny na idealistyczną krytykę był materializm i ekonomizm, wyznawany przede wszystkim przez przedstawicieli *Fabian Society*⁷⁷. Najdotkliwsza (gdyż dokonana podczas posiedzenia Fabian) krytyka tych elementów świadomości socjalistycznej wyszła chyba od Bosanqueta⁷⁸, który o dziwo, połączył ją z krytyką klasycznego liberalizmu. W jego opinii obie te tradycje łączą podobne przekonania etyczne, obie bowiem z konieczności zasadzają się na atomistycznym indywidualizmie. Że tego typu zarzut uderza np. w manczesteryzm – to wydaje się zrozumiałe. Ale czy rzeczywiście można zastosować podobną argumentację do teorii socjalistycznych, które w końcu zawsze we wspólnocie (nawet jeśli zamykającej się w obrębie jednej klasy) upatrywały czynnik moralnie nadrzędny i pierwotny w stosunku do indywidualum? Czy można ignorować tym samym socjalistyczną krytykę ideałów liberalnych również, podobnie jak ta idealistyczna, zarzucającą im nadmierne skupienie na pragnieniach jednostek i ignorowanie dobra konkretnych grup społecznych? Zdaniem Bosanqueta jest to nieuniknione. Niemożliwe jest bowiem, by z przesłanek materialistycznych poprawnie przeprowadzona argumentacja mogła wywieść ostatecznie tezy organicystyczne. Pozbawiona idealistycznego przekonania o istnieniu wyższej, „prawdziwszej” rzeczywistości duchowej, która spaja i przenika cały świat doświadczenia, która stanowi poniekąd „wspólny mianownik” wszystkich członków wspólnoty, element jedności w pozornie tylko konfliktowym świecie sprzecznych indywidualnych interesów, konsekwentnie stosowana teoria materialistyczna skazana jest na uznanie atomizmu społecznego i niekompatybilności wiecznie ścierających się wól indywidualnych.

Lecz nawet jeśli zgodzimy się z wywodem Bosanqueta, czy oznacza to jednoznacznie brak możliwości nawiązania jakichkolwiek współpracy między idealizmem i socjalizmem? Czy nie można przyjąć, że odrzucenie socjalizmu materialistycznego otwiera pole dla uznania jakiejś formy socjalizmu tej „ułamności” pozbawionego? Takie ideologiczne projekty były przecież realizowane zarówno w teorii, jak i praktyce. Za przykłady niech starczą choćby postacie Gore’a, Hollanda oraz cały ruch Chrześcijańskich Socjalistów. Dla nich nie tyle możliwa, ile jedynie słuszną była teza o pogodzeniu ideałów chrześcijaństwa z roszczeniami ekonomicznymi

⁷⁷ M. Carter, op.cit., s. 146.

⁷⁸ B. Bosanquet, *The Antithesis Between Individualism and Socialism Philosophically Considered*, [w:] idem, *The Civilization of Christendom and Other Studies*, S. Sonnenschein, London 1893, s. 304–357.

mi ruchów robotniczych. Tego typu ukłon w stronę ideologii lewicowych nie był charakterystyczny wyłącznie dla inspirowanych idealizmem środowisk religijnych. Postulaty o podobnym charakterze wysuwali Ball⁷⁹, Jones⁸⁰ i Edward Caird⁸¹ – w ich przypadku jednak miejsce wartości chrześcijańskich zajmowały przeważnie etyczne tezy o niezbędności ideologii socjalistycznej dla doskonalenia moralnego społeczeństwa. Częstokroć przy tym, czego najlepszy przykład stanowi Ball⁸², idealisci łączyli zaangażowanie w działalność ruchów liberalnych i socjalistycznych.

Wpływ Greena na ideologię socjalizmu brytyjskiego w zasadzie nigdy nie był bezpośredni. Jeśli już miał miejsce, to jedynie za pośrednictwem wybranych postaci, u których socjalizm zawsze przybierał właśnie postać niematerialistyczną, jednoznacznie zrywając z tradycją tak marksistowską, jak i tą prezentowaną przez fabianizm. Najznamienszy przykład takiego podejścia prezentował Richard Henry Tawney⁸³. Edukacyjnie przeszedł on drogę analogiczną do Greena, najpierw uczęszczał do Rugby School, później Baillol College. Jeśli dołożyć do tego zaangażowanie w działalność *Toynbee Hall* i *Workes' Educational Association* (którego był wiceprzewodniczącym w latach 1920–1928) to w pełni uzasadnione jest przyjęcie tezy, że cała jego życiowa ścieżka bezustannie przypominała mu o historycznej do-

⁷⁹ S. Ball, *Plea for Liberty. A Criticism*, „Economic Review”, t. 1 (1891), s. 327–347.

⁸⁰ H. Jones, *Idealism as a Practical Creed: Being the Lectures on Philosophy and Modern Life Delivered before the University of Sydney*, J. Maclehoze, Glasgow 1909; idem, *The Working Faith of the Social Reformer and Other Essays*, Macmillan, London 1910; idem, *The Principles of Citizenship*, Macmillan, London 1919.

⁸¹ E. Caird, *Moral Aspects of the Economical Problem. Presidential Adress Delivered to the Ethical Society*, S. Sonnenschein, London 1888.

⁸² Podobnie czynili też Caird i Ritchie. Częste były też zmiany poglądów – tu najbardziej jaskrawy przykład stanowi Haldane, który jeszcze w 1891 zdecydowanie opowiadając się przeciw powstaniu niezależnej Partii Pracy, w 1923 piastował funkcję laburzystowskiego Lorda Kancelrza i lidera tej partii w Izbie Lordów. Podobnie miało być z Bosanquetem uważanym częstokroć za najbardziej konsekwentnego idealistycznego indywidualistę. W liście do Hoernlé'go miał stwierdzić, że dużo bardziej wolałby u władzy widzieć rząd laburzystowski „z jednym lub dwoma dobrymi liberalami” (*Letter Bosanquet to Hoernlé* (14 September 1919), [w:] *Bernard Bosanquet and his friends. Letters illustrating the sources and the development of his philosophical opinions* (red. J.H. Muirhead), George Allen & Unwin, London 1935, s. 217–218, cyt. za: M. Carter, op.cit., s. 161).

⁸³ M. Freeden, *Liberalism Divided...*, s. 295. Za drugiego „socjalistę z liberalną twarzą” uznaje Freeden Harolda Josepha Laskiego. Także on bowiem otwarcie przyznawał się do inspiracji pismami Greena, szczególnie *Lectures on the Principles...* O ile jednak w przypadku Tawneya kontynuacja tradycji idealizmu jest oczywista, o tyle w przypadku Laskiego występuje dużo więcej wątpliwości powodowanych jego uznaniem dla marksizmu.

niosłości pism Greena. Zresztą Tawney przyznawał się do wpływu, jaki miały na niego polityczne dzieła autora *Lectures on the Principles...*⁸⁴.

Ta świadomość doskonale wpisuje się w intelektualną twórczość Tawneya wykazującą zaskakująco wiele zbieżności z tradycją brytyjskiego idealizmu, zarówno tego „uniwersyteckiego”, jak i aplikowanego w społeczną praktykę przez choćby *Christian Social Union*. Obaj jej prominentni działacze – Gore i Holland – wpłynęli znacząco na Tawneya. Szczególną rolę odegrał ten pierwszy. Jako jeden z tutorów późniejszego autora *The Acquisitive Society*⁸⁵, miał możliwość kształtowania jego zainteresowań i wskazywania optymalnych kierunków intelektualnego rozwoju. Jemu też dedykowane są wykłady opublikowane później pod tytułem *Religion and the Rise of Capitalism*⁸⁶. Te intelektualne inspiracje odbiły się wyraźnie na jego ujęciu relacji jednostka–społeczeństwo–państwo oraz religia–polityka. Co do pierwszej, pozostawał nieprzejednanym zwolennikiem organicyzmu i realizacji dobra wspólnego, jako przeciwstawnych prywatnie postulowanej przez klasycznych liberałów. Argumentując podobnie jak krytykujący Fabian Bosanquet, odrzucał Tawney mechanicyzm i scjentyzm na rzecz filozoficznego spirytualizmu chrześcijańskiego, połączonego z przekonaniem o prymacie dóbr moralnych nad wszelkimi innymi. Przesłanki przyjmowane dotychczas zarówno przez tzw. „kolektywistów”, jak i radykalnych indywidualistów, z konieczności prowadzą jego zdaniem do uznania atomizmu społecznego.

Z tym organicyzmem wiązało się przekonanie o słuszności bradleyowskiego projektu *my station and its duties* z wszystkimi jego konsekwencjami, m.in. sprzeciwem wobec jusnaturalizmu⁸⁷. Podobnych punktów zbieżności z filozofią Greena można odnaleźć więcej:

- 1) w uznaniu niewystarczalności wolności negatywnej i wynikającym z tego
- 2) przekonaniu, że realizacja dóbr moralnych i „prawdziwej” wolności nie może obyć się bez zdecydowanej pomocy instytucji państwa i Kościoła,
- 3) w dowartościowywaniu własności prywatnej, uznaniu jej za niezbędną dla samorealizacji i rozwoju cnót obywatelskich⁸⁸,

⁸⁴ M. Carter, op.cit., s. 168. Por. M. Richter, op.cit., s. 400.

⁸⁵ R.H. Tawney, *The Acquisitive Society*, Harcourt, Brace and Howe, New York 1920.

⁸⁶ Idem, *Religion and the Rise of Capitalism. A Historical Study*, Harcourt, Brace and Company, New York 1926. Dedykowane zostały Gore’owi, mimo że wygłoszone zostały w ramach *Henry Scott Holland lectures*.

⁸⁷ Idem, *Equality*, Allen & Unwin, London 1938, s. 82–83.

⁸⁸ Idem, *The Acquisitive...*, s. 73–74; por. M. Freedon, *Liberalism Divided...*, s. 313–314.

- 4) w przekonaniu, że ludzie nie są równi z natury, że mają zróżnicowane potrzeby, czego konsekwencją jest uznanie konieczności nierównomiernej dystrybucji dóbr przy jednoczesnym zezwoleniu na wolność gospodarowania nimi,
- 5) w krytyce wszelkich abstrakcyjnych, filozoficznych projektów, ignorujących różnice między realnie istniejącymi wspólnotami, wysuwających projekty natychmiastowej realizacji Królestwa Bożego na ziemi⁸⁹.

Mimo że oczywiście, z różnych względów, Tawney w swych społecznych postulatach wyszedł daleko poza propozycje samego Greena, bez wątplenia jego myśl wpisuje się doskonale w tradycję socjalliberalnego myślenia o polityce, wzbogaconego o komponent spirytualistyczny, tradycję o wyraźnie idealistycznej proweniencji.

Nawet jeśli to nie bezpośredni wpływ pism autora *Prolegomena...* powodował modyfikacje tawneyowskiego „etycznego socjalizmu”, z pewnością czynili to reformatorzy społeczni, polityczni i religijni, którzy do tego typu inspiracji otwarcie się przyznawali. Jeśli zatem opowiemy się za obecnością „dziedzictwa Greena” w pismach Gore’a, Hollanda, Balla, Haldane’a, w działalności *Christian Social Union, Workers’ Educational Association, Toynbee Hall* i jednocześnie uznamy wpływ tych osób i instytucji na Tawneya, to można też mówić o pewnym oddziaływaniu myśli samego Greena.

Reasumując, trudno jest udzielić jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o to, czy można filozofię Greena uznać za czynnik powodujący zmiany w wewnętrznej polityce brytyjskiej końca XIX i początku XX wieku. Tym trudniej określić wartość tego czynnika. Z jednej strony pojawiają się głosy twierdzące, że Green nie wprowadził do teorii liberalizmu żadnych nowych elementów socjalnych, zaś połączenie go ze spirytualizmem nie stanowiło konstytutywnego składnika koncepcji np. *Nowego Liberalizmu*. Z drugiej strony jednak da się usłyszeć opinie badaczy tego typu konseksje dostrzegających. Twierdzą oni, że wielu liberalnych i socjalistycznych przywódców, po pierwsze, na wpływ Greena bezpośrednio się powoływało, po drugie, w swych mowach i pismach wpływ ten odzwierciedlało. Taka zależność widoczna jest u Hobhouse’a, Hobsona, Balla, Hollanda, Gore’a, Tawneya. Załóżmy więc nawet, że myśl Greena, m.in. ze względu na nieprzystępny styl jego twórczości, nie była powszechnie znana i zrozumiana. Czy wyklucza to możliwość przyjęcia tezy, że jej treść oddziaływała poprzez pisma niektórych z pozostałych brytyjskich idealistów?

⁸⁹ Ibidem, s. 314.

Wydaje się, że nie. Jeśli Bosanquet, E. Caird, Ritchie, Jones, Muirhead czy Haldane, po pierwsze, w pismach swych idee Greena rozwijali, po drugie zaś, znacząco oddziaływali na współczesną im politykę brytyjską, czy do pewnego stopnia poprzez nich nie oddziaływała też myśl autora *Prolegomena*...? Nie jest to chyba teza zbyt ryzykowna.

Z powyższych powodów skłonny jestem przychylić się do opinii tej drugiej grupy badaczy. Charakter społecznych ruchów reformatorskich końca XIX wieku, przede wszystkim zaś teoretyczne ich uzasadnienie nie pozwalają na upatrywanie ich źródeł w tradycji użytecznej, nawet jeśli miałby to być modyfikowany użyteczny Milla. Sprzeciw wobec społecznego atomizmu, hedonizmu, wobec tendencji do przeciwstawiania jednostki wspólnocie, uznanie prymatu dobra wspólnego, odrzucenie roszczeń do uniwersalizmu reguł prawnych, powiązanie filozofii politycznej i etyki z teologią – taki zestaw tez niemożliwy jest do przyjęcia na bazie aksjomatów użytecznych czy klasycznego liberalizmu.

ZAKOŃCZENIE

Kiedy pierwszy raz, jeszcze jako student filozofii, usłyszałem nazwisko Thomas Hill Green i określenie „brytyjska szkoła idealizmu politycznego” ogarnęło mnie to niemiłe uczucie zakłopotania własną ignorancją. Nie umiałem znaleźć usprawiedliwienia dla faktu, że jakimś sposobem moja edukacja filozoficzna nie uwzględniła całej szkoły i to takiej, która zdominowała brytyjskie życie intelektualne na niespełna pół wieku. Spokój odzyskałem dopiero wraz z rezultatem pierwszej kwerendy przeprowadzonej dla pozyskania pism przedstawicieli tego kierunku – nie znalazłem wówczas nic.

Zaintrygowany tak niespodziewanym wynikiem poszukiwań postanowiłem je powtórzyć, tym razem dokładniej, opierając się na zbiorach bibliotek ośrodków uniwersyteckich z całego kraju. Moje starania zostały nagrodzone dwoma tomami, co charakterystyczne, pism politycznych Greena i Bosanqueta. Po przestudiowaniu wszystkich dostępnych mi wówczas materiałów poświęconych omawianej szkole filozoficznej przed moimi oczami zarysował się obraz konstrukcji teoretycznych pod wieloma względami wyjątkowych. Po pierwsze, mimo jednoznacznych inspiracji heglizmem i kantyzyzmem, okazały się to twory wyjątkowo oryginalne. Choć początkowo pomyślane były jedynie jako próby asymilacji filozofii niemieckiej na grunt brytyjski, piętno czasów i okoliczności społeczno-politycznych zaprowadziło ich twórców daleko poza projekty polityczne Kanta czy Hegła. Po drugie, mimo tych samych idealistycznych korzeni, czołowi przedstawiciele omawianej szkoły różnili się częstokroć znacznie w ocenie rzeczywistości politycznej, proponując odmienne cele oraz kierunki reform. Dlatego też filozofów tych, choć przynależeli do jednej tradycji i ulegali podobnym inspiracjom, nie sposób łącznie przyporządkować do którejkolwiek z dostępnych doktryn politycznych.

Niemal od razu też zwrócił moją uwagę fakt, że w dobie współczesnej, niekończącej się dyskusji komunitarystów z liberałami, filozofia brytyjskiego idealizmu może okazać się szczególnie aktualna. Mimo że podobna wewnętrzna dialektyka indywidualizmu i kolektywizmu wystąpiła już wcześniej z całą siłą w pismach Rousseau, później zaś także Kanta i Hegła, to właśnie myśl Greena, Bradleya i Bosanqueta, tworzona w czasach zdecydowanej ofensywy atomi-

stycznego utilitaryzmu, nadała jej formę konsekwentnie sformułowanego projektu filozoficznego.

W książce tej zamierzałem przedstawić filozofię Thomasa Hilla Greena w całej rozciągłości jej problematyki. Zadanie to przekracza jednak możliwości tak ograniczonego studium. Potrzeba było zatem dokonania selekcji tematów najbardziej doniosłych zarówno dla samego Greena, jak i dla historii filozofii w ogóle. Takich, które, po pierwsze, pozwolą ustosunkować filozofię autora *Prolegomena...* do myślicieli wcześniejszych, których pismami się inspirował, późniejszych – tych, którzy przyznawali się do inspiracji Greenem oraz tych, którzy mimowolnie dziedziczyli po nim pewien paradygmat myślenia. Po drugie, chodziło mi o taki dobór tematyki, który ukazałby tę filozofię jako ciąg powiązanych ze sobą tez, w intencji ich autora połączonych relacją wynikania.

Szczególnie ważny wydaje mi się ten drugi cel. Z racji obszerności tematyki zarówno kursy, jak i różne opracowania dotyczące historii liberalizmu zmuszają do wybiórczego traktowania przedmiotu. Osoba pragnąca kompleksowo zgłębić twórczość głównych filozofów liberalnych skazana jest na wybór jednej z dwóch dróg. Pierwsza to ta pogłębionych analiz i wnikliwych pracowań ukazujących czytelnikowi złożoność intencji i założeń, które wymusiły na danym autorze konkretne rozstrzygnięcia teoretyczne. To trudna, częstokroć wręcz nieprzystępna ścieżka wiedząca przez badanie poprawności argumentacji i zasadności ostatecznych wniosków, przeznaczona do bardziej zaawansowanych studiów, wymagająca olbrzymiej wiedzy i uwagi. Drogą znacznie bardziej uczęszczaną, gdyż dużo prostszą, jest ta encyklopedyczna – pozwalająca na zdobycie powierzchownej, ale za to szeroko zakrojonej wiedzy bogatej w różnorakie odniesienia. Nią właśnie zmierza wielu zachodnich nauczycieli akademickich. Na potrzeby przede wszystkim swoich studentów piszą i wydają opasłe tomy, które z konieczności oferują wiedzę powierzchowną, choć pozwalającą na zbudowanie solidnych struktur pojęciowych – fundamentów pod dalsze, bardziej pogłębione studia.

Bez wątpienia właśnie na takim podejściu do filozofii politycznej ucierpiała najbardziej myśl Greena. Choć bowiem można mówić dziś w przypadku krajów anglosaskich o pewnym odrodzeniu zainteresowania idealizmem, w większości przypadków dzieła aspirujące do roli kompendiów wiedzy filozoficznej traktują tę myśl bardzo wybiórczo. Przeważnie pomija się najbardziej istotne jej elementy. Z całego bogactwa stanowiących spójną całość teorii oferowanych przez tak spekulatywnych myślicieli, jak brytyjscy idealisci, wycina się te części, które nie rażą aż tak bardzo w oczy współczesnego czytelnika. Rozpowszechniona bowiem

szczególnie dziś, w dobie nieustającego wzrostu zainteresowania filozofiami postmodernistycznymi, niechęć do tez o charakterze metafizycznym skutkuje brakiem zainteresowania dla, wydawałoby się niezbędnych dla zrozumienia poprawności idealistycznych wywodów, tez nie tylko metafizycznych, ale i epistemologicznych.

W przypadku Greena skutkuje to tym, że fakt systematyczności jego myśli zostaje pominięty i zapominany na rzecz uznania doniosłości jedynie pism politycznych¹. Sama tradycja liberalna, której przez całą drugą połowę XX wieku tak blisko było do konstruktywizmu i antyesencjalizmu zarówno na płaszczyźnie ontologicznej, jak i filozoficzno-politycznej, ze zrozumiałych względów nie znajdowała już w swych ramach miejsca na rozważania nad zagadnieniami związanymi z teologią polityczną. Quasi-religijne, spirytualistyczne, niekiedy mistyczne idealistyczne dywagacje o roli Absolutu w procesie konstytucji świata obiektywnego doświadczenia nie spotkałyby się może z aż taką dezaprobatą, gdyby nie to, że pociągały zawsze za sobą dezyderaty natury praktycznej. Teleologiczna wizja ludzkiej egzystencji postępującej w kierunku aktualizacji moralnego potencjału stanowiącego fundament ludzkiej natury, pojęcia „prawdziwej wolności” i „dobra wspólnego” – to nie są trwałe komponenty myśli liberalnej, tym bardziej w, wyczulonej na wszelkie totalne ideologie, jej dwudziestowiecznej postaci.

Braki, które dostrzec można w podręcznikach zachodnich, charakterystyczne są również dla tych, które ukazały się w języku polskim. Publikacje te pomijają całkowicie metafizyczne fundamenty filozofii Greena, zamykając jego myśl w pojęciu „liberalizmu socjalnego”, „socjalliberalizmu”, „liberalizmu konstruktywnego” lub „progresywnego”. W przypadku jednak polskiej literatury przedmiotu, jej znikomość stanowi do pewnego stopnia usprawiedliwienie powierzchowności ujęć. Nie dotyczy to wyłącznie filozofii Greena. Podobnie rzecz się ma właściwie z całą tradycją brytyjskiego idealizmu oraz w ogóle brytyjskim liberalizmem od czasów J.S. Mill’a do połowy XX wieku. Okres ten prezentuje się u nas jako biała plama na filozoficznej mapie. Ciężko znaleźć jakiegokolwiek odniesienia do takich postaci, jak choćby Bosanquet, zainteresowanie którym, dzięki ostatnim publikacjom

¹ Zainteresowanie to znajduje odzwierciedlenie w wydaniach prac Greena. Jego dzieła polityczne – przede wszystkim *Lectures on the Principles of Political Obligation* – częstokroć są, choćby nawet we fragmentach, przedrukowywane w pracach zbiorowych oraz wydawane jako dzieło samodzielne. Dużo mniejszym zainteresowaniem cieszą się *Prolegomena...*, choć i tu można zauważyć pewien postęp – ostatnie wydanie z 2003 roku pojawiło się po 34 latach od poprzedniego.

Williamu Sweeta, na Zachodzie przybiera na sile. Chlubny wyjątek stanowi w tym przedmiocie Bradley, któremu monografię poświęcił Stanisław Zapaśnik i którego fragment *Appearance and Reality* ukazał się w tłumaczeniu na język polski jako samodzielna całość².

Oddana w ręce Czytelnika książka metodologicznie stanowić ma próbę zastosowania rozwiązania pośredniego w odniesieniu do dwóch wymienionych wcześniej – analitycznego i encyklopedycznego. Nie będąc przesadnie drobiazgową w dociekanii wszystkich niuansów filozofii Greena, umożliwić ma Czytelnikowi holistyczny ogląd jej struktury ze szczególnym uwzględnieniem relacji łączącej poszczególne części. Jednoczesny nacisk położony na ukazanie źródeł oraz późniejszych losów myśli autora *Prolegomena...* ma umożliwić umiejscowienie jej w szerszym kontekście filozoficznym. Całość stanowić ma swoiste kompendium wiedzy o filozofii tego założyciela i głównego reprezentanta brytyjskiego idealizmu. Książka powinna tym samym, zgodnie z intencjami jej autora, przyczynić się do zapalenia, choć w minimalnym stopniu, luki, z jaką mamy do czynienia w naszej polskiej literaturze historyczno-filozoficznej.

² F.H. Bradley, *Zjawisko a rzeczywistość: rozważania metafizyczne. Księga I i fragmenty księgi II*, tłum. J. Szymura, Wydawnictwo COMER, Toruń 1996.

THOMAS HILL GREEN
From Epistemology to Political Philosophy

Summary

The philosophy of Thomas Hill Green, as well as that of most of the British idealists, remains almost completely unknown to the Polish Reader. This is the main reason for which the Author of this book has chosen to present the broad spectrum of its issues and possible interpretations. Despite the fact that Green lived for less than 46 years, philosophical conceptions which his lectures (published posthumously as *Lectures on the Principles of Political Obligation and Prolegomena to Ethics*) contained, took the form of a complicated system of thought. Calling them 'systemic' points to the fact that every part of the discussed whole, at least according to Green himself, is joined together with others by bonds of logical law of implication. The very each of them depends on others. Because of that, every interpretation of Green's political philosophy omitting his metaphysical, theological, ethical and even epistemological statements is condemned to incomprehension of its real meaning and significance. It is a methodological error to acknowledge the importance and impact of Green's lectures on the liberal theory and at the same time to ignore the fact that their definitive foundations are of strictly metaphysical character.

The first chapter of the book is devoted exclusively to epistemological matters. It contains inter alia the presentation of critiques addressed by Green to his philosophical ancestors. This criticism may be perceived as a form of justification and at the same time an introduction to Green's own cognitive assumptions, also presented in the chapter. The Author firstly shows Green's arguments against Hume – the last and the most coherent defender of empiricism, naturalism and sensualism, i.e. a representative of the philosophical tradition that in the XIXth century was an anachronism and that, due to its inadequate presentation of cognitive processes, was to be replaced by idealism.

The shortcomings of Hume's philosophy were discerned by Kant, who – as he famously acknowledged himself – had been awakened by Hume from a 'dogmatic

dream'. His thought should be understood as the next stage in the development of epistemology, the one revealing the gaps in theories of Kant's predecessors. His greatest credit was the indication that reality is not given to us as something ready-made and that our role in cognitive processes is not only receptive, but also creative. Unfortunately, despite appreciating the role of the humans in the constitution of the world of objective experience, Kant committed an unforgivable mistake by making a clear-cut distinction between the world of phenomena and the world of 'things in themselves'. This may serve as a proof of his inconsistency; according to Green, that kind of inconsistency should be avoided by others in the future.

Green makes here his transition from epistemology to metaphysics. By rejecting the concept of 'things in themselves' and accepting the exclusively spiritual nature of the reality, he makes his theory open to the charge of solipsism. For this reason he draws from Hegel's absolute idealism. Like the author of *Phenomenology of Spirit*, Green takes for granted the existence of consciousness that is higher to that of humans', the one that embodies the full development of potentials hidden in individual persons. He calls it 'eternal consciousness'. The reality which is only of a relative character (as it takes on the form of relations) finds its foundation in this 'eternal consciousness' to which everything is equally current – the past, the present, and the future. Therefore, 'eternal consciousness' may be called *intellectus intuitivus*, non-discursive intelligence which uses the exteriorized physical as well as mental reality as its vehicle in the process of self-realization.

This way Green's metaphysics constitute the starting point to ethics. The worlds of human spirituality, of culture, of social and moral ideals – these are the paths that lead 'eternal consciousness' to self-knowledge. Its development is of moral character, it may be achieved only by developing moral ideals, which serve as the foundation to the historiosophic vision of moral perfection of societies. Green utilizes here modified concept of Rousseau's 'general will', defined in *Lectures on the Principles...* as 'impalpable congeries of the hopes and fears of a people bound together by common interests and sympathy', which finds its reflection in legislative acts of communities.

The fourth chapter deals with the problem of freedom. Green is an adherent of the concept that almost a hundred years later was called 'positive freedom' by another British thinker, Isaiah Berlin. However, it does not mean that Green's political philosophy remains susceptible to totalitarian implications arising from the acceptance of absolute superiority of the state – the exponent of 'true freedom' – over individuals – exponents of 'false freedom'. It is difficult to find more fallacious

interpretation of Green's political and moral philosophy. The Author proves that the vision of 'positive liberty' expounded inter alia in *Lectures on the Principles...*, a liberty to self-development as its starting point and *conditio sine qua non* takes on the form of a concept of 'negative freedom'. Self-realization requires the sense of responsibility for one's acts and it cannot be achieved in other way than by letting the individuals to freely decide on the life of theirs as well as their loved ones. This is why Green was an adherent of suffrage extension – no-one can be a good citizen and a good man (1) without the consciousness of having an influence on the future of his own community and (2) without the consciousness of there being series of unbreakable bonds between him and his fellow-citizens.

In the fifth chapter, the Author presents issues that are fundamental to Green's political philosophy, turning his attention especially to three of them: (1) relation between moral duties and legal obligations, (2) positive functions of the state and (3) Green's historiosophic project. The first of these issues – the matter of relations binding law and morality – is absolutely essential to his political philosophy. The author of *Lectures on the Principles...* turns out to be a follower of geopolitical concept of dependency of rights on circumstances (in this field having Gravina and Montesquieu for his predecessors) influencing the general will of a particular society. In spite of the acceptance of a fundamental difference between law and morality (referring to Kant's *Metaphysics of Morals*, he expounded that difference mainly by pointing to the differences in origin and diversity of the spheres of existence which they relate to), Green perceives them as mutually dependent. In the long run there can be no contradiction between law and general will, therefore also between law and morality. The author of *Prolegomena...* borrows from Rousseau's *Du contrat social* the distinction between sovereignty *de facto* and *de jure*, which perfectly illustrates Green's intentions. Government or ruler, being sovereign *de jure*, always obtains legitimization from general will, which may be perceived as sovereign *de facto*. This is not only one-sided dependence, i.e. not only morality exerts an impact on law. Legislation plays a great part in the development of communal morality and general will – it secures the level of moral development achieved by a community, in this way enabling its further growth.

This moral and legal deliberations refer the Reader to the most known part of Green's philosophy, i.e. to his conception of positive powers of government. It turns out that the state authorities cannot enforce citizens' moral development (and this is main the goal of all the state's activities), because they cannot directly promote moral duties. They can only create favourable conditions for their development.

Green proposes a large-scale project of reforming the relations between the state and individuals – a strictly interventionist project including ‘social’ reforms in education, housing, suffrage, land and alcohol trade, regulation of working hours in mines and factories, etc. What is distinctive of Green’s version of liberalism is, as it has been said already, its metaphysical foundations. It is thanks to them that Green has to accept inevitability of the changes proposed in *Lectures on the Principles...* ‘Eternal consciousness’ strives for self-realization, but it cannot obtain it without similar process of perfecting the individuals. This in turn implies ‘social’ changes in morals and legislation. Green traces this process in history. In his opinion, one can see a continual moral development of humanity mirrored in the fact of more and more extensive mutual attribution of the same rights by citizens to their countryman as well as to members of other political communities. Egoism, the most common obstacle to this development, is constantly being ‘turned into good’ by ‘eternal consciousness’.

The discussion on Green’s intellectual legacy and the question of his impact on ideological transformations in British liberal theory and practice at the beginning of the XXth century has been taking place to the present day. Some scholars (like M. Freedon) definitely oppose propositions of ascribing to Green a substantial role in shaping the program of the New Liberalism. They point rather to J.S. Mill as an initiator of the departure from the so-called Manchester school of liberalism. Others (e.g. D.P. Leighton, M. Carter), on the contrary, claim that Green exercised a significant political and ideological influence on his contemporaries and further generations. And it is the latter view that the Author of this book finds more convincing. In his opinion, Green gained most of his followers not so much thanks to his writings as rather thanks to his lectures. Most of these followers have been actively involved in British political life and unambiguously accepted social-liberal or socialist perspective (D.G. Richie, L. T. Hobhouse, J.A. Hobson, R.B. Haldane, R.H. Tawney, S. Ball, B. Bosanquet).

BIBLIOGRAFIA

a) teksty źródłowe:

- Green T.H., *Essay on Christian Dogma*, [w:] idem, *Works of T.H. Green* (red. Nettleship R.L.), t. 3: *Miscellanies and Memoir*, Longmans, Green and Co., Londyn 1889.
- Green T.H., *The Force of Circumstances*, [w:] idem, *Works of T.H. Green* (red. Nettleship R.L.), t. 3: *Miscellanies and Memoir*, Longmans, Green, and Co., Londyn 1889.
- Green T.H., *Introductions to Hume's 'Treatise of Human Nature'*, [w:] idem, *Works of T.H. Green* (red. Nettleship R.L.), t. 1: *Philosophical Works*, Longmans, Green, and Co., Londyn 1890.
- Green T.H., *Lecture on 'Liberal Legislation and Freedom of Contract'*, [w:] idem, *Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Writings* (red. Harris P., Morrow J.), Cambridge University Press, Cambridge 1986.
- Green T.H., *Lectures on the Philosophy of Kant*, [w:] idem, *Works of T.H. Green* (red. Nettleship R.L.), t. 2: *Philosophical Works*, Longmans, Green and Co., Londyn 1890.
- Green T.H., *Lectures on the Principles of Political Obligation* [w:] idem, *Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Writings* (red. Harris P., Morrow J.), Cambridge University Press, Cambridge 1986.
- Green T.H., *Lojalność*, tłum. J. Grygieńć, „Dialogi Polityczne”, nr 8 (2007), s. 297–300.
- Green T.H., *Loyalty*, [w:] idem, *Collected Works of T.H. Green*, t. 5: *Additional Writings* (red. Nicholson P.), Thoemmes Press, Bristol 1997.
- Green T.H., *'National Loss and Gain under Conservative Government'*, 5 December 1879, [w:] idem, *Collected Works of T.H. Green*, t. 5: *Additional Writings* (red. Nicholson P.), Thoemmes Press, Bristol 1997.
- 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* (red. Harris P., Morrow J.), Cambridge University Press, Cambridge 1986.

- Green T.H., *The Philosophy of Aristotle*, [w:] idem, *Works of Thomas Hill Green* (red. Nettleship R.L.), t. 3, *Miscellanies and Memoir*, Longmans, Green, and Co., London 1889. Green T.H., *Popular Philosophy in Its Relation to Life*, [w:] idem, *Works of T.H. Green* (red. Nettleship R.L.), t. 3: *Miscellanies and Memoir*, Longmans, Green, and Co., Londyn 1889.
- Green T.H., *Prolegomena to Ethics. With Appendices*, Thoemmes Press, Bristol 1997.
- Green T.H., *Prolegomena to Ethics*, [w:] *Modern Philosophical Thought in Great Britain. Anthology. Part I* (red. Gogut-Subczyńska I.), Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1982.
- Green T.H., *Review of E. Caird: 'Philosophy of Kant'*, [w:] idem, *Works of T.H. Green* (red. Nettleship R.L.), t. 3: *Miscellanies and Memoir*, Longmans, Green, and Co., Londyn 1889.
- Green T.H., *Review of J. Caird: 'Introduction to the Philosophy of Religion'*, [w:] idem, *Works of T.H. Green* (red. Nettleship R.L.), t. 3: *Miscellanies and Memoir*, Longmans, Green, and Co., Londyn 1889.
- Green T.H., *Ustawodawcza ingerencja w kwestie moralne*, tłum. J. Grygieńc, „Dialogi Polityczne”, nr 9 (2008).
- Green T.H., *Witness of God*, [w:] idem, *Works of T.H. Green* (red. Nettleship R.L.), t. 3: *Miscellanies and Memoir*, Longmans, Green and Co., Londyn 1889.
- Green T.H., *Wykłady o zasadach zobowiązania politycznego*, [w:] Sobolewska B., Sobolewski M., *Myśl polityczna XIX i XX wieku. Liberalizm*, PWN, Warszawa 1978.
- Letter Green to Henry Scott Holland*, 9 January 1869, [w:] *Collected Works of T.H. Green*, t. 5: *Additional Writings* (red. Nicholson P.), Thoemmes Press, Bristol 1997.
- Letter Green to Henry Scott Holland*, 6 October 1872, [w:] *Collected Works of T.H. Green*, t. 5: *Additional Writings* (red. Nicholson P.), Thoemmes Press, Bristol 1997.

b) opracowania dotyczące filozofii T.H. Greena i brytyjskiego idealizmu:

- Anderson O., *The Feminism of T.H. Green: A Late-Victorian Success Story?*, „History of Political Thought”, t. 12, nr 4 (1991).

- Armour L., *Green's Idealism and the Metaphysics of Ethics*, [w:] *T.H. Green. Ethics, Metaphysics and Political Philosophy* (red. Dimova-Cookson M., Mander W.J.), Clarendon Press, Oxford 2006.
- Atsuko H., *Self-Realization and Common Good: T.H. Green in Meiji Ethical Thought*, „*Journal of Japanese Studies*”, t. 5, nr 1 (1979).
- Barbour G.F., *Green and Sigdwick on the Community of Good*, „*Philosophical Review*”, t. 17, nr 2 (1908).
- Barker E., *Political Thought in England 1848 to 1914*, Oxford University Press, London 1928.
- Barker R., *Political Ideas in Modern Britain*, Methuen, London 1978.
- Barnhart J.E., *Egoism and Idealistic Freedom*, „*Idealistic Studies*”, t. 1 (1971).
- Bellamy R., *T.H. Green and the Morality of Victorian Liberalism*, [w:] *Victorian Liberalism: Nineteenth-Century Political Thought and Practice* (red. Bellamy R.), Routledge, New York 1990.
- Bevir M., *Welfarism, Socialism and Religion: On T.H. Green and Others*, „*Review of Politics*”, t. 55, nr 4 (1993).
- Bishirjian R.J., *Thomas Hill Green's Political Philosophy*, „*Political Science Reviewer*”, t. 4 (1974).
- Bosanquet B., *Recent Criticism of Green's Ethics*, „*Aristotelian Society Proceedings*”, t. 1 (1900–1901).
- Boucher D., Vincent A., *British Idealism and Political Theory*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2000.
- Brink D.O., *Self-Realization and the Common Good: Themes In T.H. Green*, [w:] *T.H. Green. Ethics, Metaphysics and Political Philosophy* (red. Dimova-Cookson M., Mander W.J.), Clarendon Press, Oxford 2006.
- Cacoullous A.C., *Thomas Hill Green. Philosopher of Rights*, Twayne Publishers, New York 1974.
- Carritt E.F., *Morals and Politics. Theories of their Relation from Hobbes and Spinoza to Marx and Bosanquet*, Clarendon Press, Oxford 1952.
- Carter M., *T.H. Green and the Development of Ethical Socialism*, Imprint Academic, Charlottesville 2003.
- Chapman R.A., *The Basis of T.H. Green's Philosophy*, „*International Review of History and Political Science*”, t. 3 (1966).
- Chapman R.A., *Thomas Hill Green (1836–1882)*, „*Review of Politics*”, t. 27 (1965).

- Copleston F., *Historia Filozofii. Tom VIII. Od Benthama do Russella*, tłum. B. Chwe-deńczuk, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1989.
- Cunningham G.W., *The Idealistic Argument in Recent British and American Philoso-phy*, Books For Libraries Press, Inc., New York 1967.
- de Sanctis A., *The 'Puritan' Democracy of Thomas Hill Green. With Some Unpubli-shed Writings*, Imprint Academic, Charlottesville 2005.
- Dewey J., *Green's Theory of the Moral Motive*, [w:] idem, *The Early Works, 1882–1898, vol. III: 1889–1892*, Carbonadale & Edwardsville, Illinois 1969.
- Dewey J., *The Philosophy of T.H. Green*, [w:] idem, *Early Works, 1882–1898, vol. III: 1889–1892*, Carbonadale & Edwardsville, Illinois 1969.
- Dewey J., *Self-Realization as the Moral Ideal*, [w:] idem, *The Early Works, 1882–1898, vol. IV: 1893–1894*, Carbonadale & Edwardsville, Illinois 1969.
- Dimova-Cookson M., *T.H. Green's Moral and Political Philosophy. A Phenomenolo-gical Perspective*, Palgrave, Basingstoke 2001.
- Dimova-Cookson M., *Resolving Moral Conflicts: British Idealists and Contempora-ry Liberal Approaches to Value Pluralism and Moral Conduct*, [w:] T.H. Green. *Ethics, Metaphysics and Political Philosophy* (red. Dimova-Cookson M., Mander W.J.), Clarendon Press, Oxford 2006.
- Fairbrother W.H., *Green and His Critics*, „Aristotelian Society Proceedings”, t. 3 (1895–1896).
- Fowler W.S.R., *The Influence of Idealism upon State Provision in Education*, „Victo-rian Studies”, t. 4 (1961).
- Gaus G.F., *The Rights Recognition Thesis: Defending and Extending Green*, [w:] T.H. Green. *Ethics, Metaphysics and Political Philosophy* (red. Dimova-Cookson M., Mander W.J.), Clarendon Press, Oxford 2006.
- Gibbins J.R., *Liberalism, Nationalism and the English Idealists*, „History of European Ideas”, t. 15, nr 4–6 (1992).
- 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. Volume Two. The Ideological Heritage*, Methuen, New York 1983.
- Grygieńć J., *Greenowska krytyka teologii chrześcijańskiej*, „Dialogi Polityczne”, nr 8 (2007).

- Grygień J., *Od metafizyki do polityki. Zarys filozofii politycznej T.H. Greena*, „Athenaeum. Political Science”, nr 18 (2008).
- Grygień J., *Prawne zobowiązania a obowiązki moralne w filozofii politycznej Thomasa Hilla Greena*, „Dialogi Polityczne”, nr 7 (2007).
- Haldar H., *Green and his Critics*, „Philosophical Review”, t. 3, nr 2 (1894).
- Haldar H., *Neo-hegelianism*, Heath Cranton Ltd., London 1927.
- Halloway H., *Mill and Green on the Modern Welfare State*, „Western Political Quarterly”, t. 13, nr 2 (1960).
- Hallowell J.H., *Main Currents in Modern Political Thought*, Henry Holt and Company, New York 1950.
- Hansen P., *T.H. Green and the Limits of Liberalism: A Response to Professor Lawless*, „Canadian Journal of Political and Social Theory/Revue canadienne de theorie politique et social”, t. 2, nr 2 (1978).
- Hansen P., *T.H. Green and the Moralization of the Market*, „Canadian Journal of Political and Social Theory/Revue canadienne de theorie politique et social”, t. 1, nr 1 (1977).
- Harris F.P., *The Neo-Idealist Political Theory. In Continuity with the British Tradition*, King's Crown Press, New York 1944.
- Harris H.S., *Hegelianism of the 'Right' and 'Left'*, „Review of Metaphysics”, t. 11 (1958).
- Harris P., Morrow J., *Did Nettleship Corrupt Green's 'Lectures'? A Comment on Smith*, „History of Political Thought”, t. 6, nr 3 (1985).
- Harris P., *Green's Theory of Political Obligation and Disobedience*, [w:] *The Philosophy of T.H. Green* (red. Vincent A.), Gower Publishing Company, Vermont 1986.
- Harris P., Morrow J., *Introduction*, [w:] *Green, T.H., Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Writings* (red. Harris P., Morrow J.), Cambridge University Press, Cambridge 1986.
- Harris P., *Moral Progress & Politics: The Theory of T.H. Green*, „Polity”, t. 21, nr 3 (1989).
- Hoover K.R., *Liberalism and the Idealist Philosophy of Thomas Hill Green*, „Western Political Quarterly”, t. 26 (1973).
- Hudson W.D., *A Century of Moral Philosophy*, St. Martin's Press, New York 1980.
- Hynlon P., *Metaphysics of T.H. Green*, „History of Philosophy Quarterly”, t. 2, nr 1 (1985).

- Irwin T., *Morality and Personality: Kant and Green*, [w:] *Self and Nature in Kant's Philosophy* (red. Wood A.W.), Cornell Univeristy Press, London 1984.
- Jakubowski M.N., *Note: T.H. Green's 'Analysis of Hegel'*, „History of Political Thought”, t. 13, nr 2 (1992).
- Jenks C., Smith C.A., *Correspondence*, „British Journal of Sociology”, t. 30, nr 2 (1979).
- Jenks C., *T.H. Green, The Oxford Philosophy of Duty and the English Middle Class*, „British Journal of Sociology”, t. 28 (1977).
- Kemp J., *T.H. Green and the Ethics of Self-Realisation*, [w:] *Reason and Reality: Royal Institute of Philosophy Lectures, Volume V: 1970–1971*, Macmillan ST. Martin's Press, London 1972.
- Knapp V.J., *T.H. Green on the Exorability of Property*, „Agora”, nr 1 (1969).
- Knox H.V., *Green's Refutation of Empiricism*, „Mind”, t. 9 ns (1900).
- Knox H.V., *Has Green Answered Locke?*, „Mind”, t. 23 ns (1914).
- Lamont W.D., *Introduction to Green's Moral Philosophy*, George Allen & Unwin Ltd., London 1934.
- Lamont W.D., *On the „Moral” Argument for God's Existence*, „Aristotelian Society Proceedings”, nr 31 (1930–1931).
- Laurie S.S., *The Metaphysics of T.H. Green*, „Philosophical Review”, t. 6, nr 2 (1897).
- Lawless A., *T.H. Green and the British Liberal Tradition*, „Canadian Journal of Political and Social Theory/Revue canadienne de theorie politique et social”, t. 2, nr 2 (1978).
- Leighton D.P., *The Greenian Moment. T.H. Green, Religion and Political Argument in Victorian Britain*, Imprint Academic, Charlottesville 2004.
- Lemos R.M., *Introduction*, [w:] Green T.H., *Hume and Locke*, Thomas Y. Crowell Company, New York 1968.
- Lewis H.D., *Freedom and History*, George Allen & Unwin Ltd, London 1962.
- Lewis H.D., „Self-Satisfaction” and the „True Good” in *Green's Moral Theory*, „Aristotelian Society Proceedings. New Series”, nr 42 (1941–1942).
- Lewis H.D., *The British Idealists*, [w:] *Nineteenth Century Religious Thought in the West* (ed. Smart N., Clayton J., Katz S.T., Sherry P.), t. 2, Cambridge University Press, Cambridge 1985.
- Lewis H.D., *Was Green a Hedonist?*, „Mind”, t. 45 ns (1936).

- Lindsay A.D., *T.H. Green and the Idealists*, [w:] *The Social and Political Ideas of Some Representative Thinkers of the Victorian Age*, (red. Hearnshaw F.J.C.), Barnes & Noble, New York 1967.
- Mabbott J.D., *The State and the Citizen. An Introduction to Political Philosophy*, Hutchison's University Library, New York 1952.
- MacCunn J., *Six Radical Thinkers: Bentham, J.S. Mill, Cobden, Carlyle, Mazzini, T.H. Green*, Edward Arnold, Londyn 1910.
- McGilvary E.B., *The Eternal Consciousness*, „Mind”, t. 10 ns (1901).
- McGovern W.M., *From Luter to Hitler. The History of Fascist-Nazi Political Philosophy*, Houghton Mifflin Company, New York 1941.
- MacIntyre A., *Krótką historia etyki. Historia filozofii moralności od czasów Homera do XX wieku*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.
- MacKinnon D.M., *Some Aspects of the Treatment of Christianity by the British Idealists*, „Religious Studies”, t. 20 (1984).
- McKirachan J.C., *The Temporal and the Eternal in the Philosophy of Thomas Hill Green*, Princeton 1941.
- Mandelbaum M., *History, Man and Reason. A Study in Nineteenth-Century Thought*, The John Hopkins University Press, Baltimore 1977.
- Mander W.J., *In Defence of the Eternal Consciousness*, [w:] *T.H. Green. Ethics, Metaphysics and Political Philosophy* (red. Dimova-Cookson M., Mander W.J.), Clarendon Press, Oxford 2006.
- Martin R., *Green on Natural Rights in Hobbes, Spinoza and Locke*, [w:] *The Philosophy of T.H. Green* (red. Vincent A.), Gower Publishing Company, Vermont 1986.
- Maurer A.A., *Filozofia angielska*, [w:] Gilson E., Langan T., Maurer A.A., *Historia filozofii współczesnej od Hegla do czasów najnowszych*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1977.
- Mehta V.R., *The Origins of English Idealism In Relation to Oxford*, „Journal of the History of Philosophy”, t. 13 (1975).
- Mehta V.R., *T.H. Green and the Problem of Political Obligation*, „Indian Political Science Review”, t. 7 (1973).
- Mehta V.R., *T.H. Green and the Revision of English Liberal Theory*, „Indian Journal of Political Science”, t. 35 (1974).
- Merz J.T., *A History of European Thought in Nineteenth Century*, t. 4, Dover Publications Inc., New York 1965.

- 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* (red. Vincent A.), Gower Publishing Company, Vermont 1986.
- Milne A.J.M., *The Idealist Criticism of Utilitarian Social Philosophy*, „European Journal of Sociology”, t. 8 (1967).
- Milne A.J.M., *The Social Philosophy of English Idealism*, George Allen & Unwin Ltd., London 1962.
- Monson C.H. Jr., *Prichard, Green and Moral Obligation*, „Philosophical Review”, t. 63, nr 1 (1954).
- Morrow J., *Ancestors, Legacies and Traditions: British Idealism in the History of Political Thought*, „History of Political Thought”, t. 6, nr 3 (1985).
- Morrow J., *British Idealism, 'German Philosophy' and the First World War*, „Australian Journal of Politics and History”, t. 28 (1982).
- Morrow J., Harris P., *Did Nettleship Corrupt Green's 'Lectures'? A Comment on Smith*, „History of Political Thought”, t. VI, nr 3 (1985).
- Morrow J., Harris P., *Introduction*, [w:] Green T.H., *Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Writings* (red. Harris P., Morrow J.), Cambridge University Press, Cambridge 1986.
- Morrow J., *Liberalism and British Idealist Political Philosophy: A Reassessment*, „History of Political Thought”, t. 5 (1984).
- 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*, t. 2, Cambridge 1929.
- Nettleship R.L., *Memoir*, [w:] Green T.H., *Works of T.H. Green* (red. Nettleship R.L.), t. 3: *Miscellanies and Memoir*, Longmans, Green, and Co., Londyn 1889.
- Nicholls D., *Positive Liberty 1880–1914*, „American Political Science Review”, t. 56, nr 1 (1962).
- Nicholson P.P., *Green's 'Eternal Consciousness'*, [w:] *T.H. Green. Ethics, Metaphysics and Political Philosophy* (red. Dimova-Cookson M., Mander W.J.), Clarendon Press, Oxford 2006.
- Nicholson P.P., *A Moral View of Politics: T.H. Green and the British Idealists*, „Political Studies”, t. 35 (1987).
- Nicholson P.P., *Political Philosophy of the British Idealists. Selected Studies*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.

- Nicholson P.P., *T.H. Green and State Action: Liquor Legislation*, [w:] *The Philosophy of T.H. Green* (red. Vincent A.), Gower Publishing Company, Vermont 1986.
- Nicholson P.P., *Thomas Hill Green: 'Lectures on the Principles of Political Obligation'*, [w:] *The Political Classics. Green to Dworkin* (red. Forsyth M., Keens-Soper M.), Oxford University Press, London 1996.
- Norman R., *Free and Equal. A Philosophical Examination of Political Values*, Oxford University Press, Oxford 1987.
- Owen 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”, t. 22 (1994).
- Pant N., *Political Authority and Individual Liberty in Rousseau and Green: An Autopsy*, „Journal of Political Studies”, t. 7 (1974).
- Passmore J., *A Hundred Years of Philosophy*, Basic Books Inc., New York 1966.
- Pelczynski 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. Bal K., Jakubowski M.N.), Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998.
- Phillips M.J., *Thomas Hill Green, Positive Freedom and the United States Supreme Court*, „Emory Law Journal”, t. 25 (1976).
- Plamenatz J.P., *Review of H.D. Lewis: 'Freedom and History'*, „Political Studies”, t. 11 (1963).
- Plant R., Vincent A., *Philosophy, Politics and Citizenship. The Life and Thought of the British Idealists*, Basil Blackwell, Oxford 1984.
- Quinn A., *The Confidence of British Philosophers. An Essay in Historical Narrative*, E.J. Brill, Leiden 1977.
- Quinton A., *T.H. Green's 'Metaphysics of Knowledge'*, [w:] *Anglo-American Idealism, 1865–1927* (red. Mander W.J.), Greenwood Press, London 2000.
- 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”, t. 27 (1966).
- Reardon B.M.G., *T.H. Green as a Theologian*, [w:] *The Philosophy of T.H. Green* (red. Vincent A.), Gower Publishing Company, Vermont 1986.

- Richter M., *The Politics of Conscience. T.H. Green and His Age*, Harvard University Press, Cambridge 1964.
- Richter M., *T.H. Green and His Audience: Liberalism as a Surrogate Faith*, „Review of Politics”, t. 18, nr 4 (1956).
- Ritchie D.G., *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.
- Roberts J., *T.H. Green*, [w:] *Conceptions of Liberty In Political Philosophy* (red. Gray J., Pelczynski Z.A.), London 1984.
- Rodman J., *Introduction*, [w:] *The Political Theory of T.H. Green. Selected Writings* (red. Rodman J.), Appleton-Century-Crofts, New York 1964.
- Rodman J., *What Is Living and What Is Dead in the Political Philosophy of T.H. Green?*, „Western Political Quarterly”, t. 26 (1973).
- Rogers A.K., *English and American Philosophy Since 1800. A Critical Survey*, The MacMillan Company, New York 1928.
- Samuel H., *Liberalism. An attempt to state the principles and proposals of contemporary liberalism in England*, G. Richards, London 1902.
- Sankhdher M.M., *T.H. Green: the Forerunner of the Welfare State*, „Indian Journal of Political Science”, t. 30 (1969).
- Shenton R.W., Owen M.P., *British Neo-Hegelian Idealism and Official Colonial Practice In Africa: The Oluwa Land Case of 1921*, „Journal of Imperial and Commonwealth History”, t. 22 (1994).
- Sidgwick H., *Lectures on the Ethics of T.H. Green, Mr. Herbert Spencer, and J. Martineau*, Kraus Reprint Co., New York 1968.
- Sidgwick H., *The Philosophy of T.H. Green*, „Mind”, t. 10 (1901).
- Simhony A., *Beyond Negative and Positive Freedom: T.H. Green's View of Freedom*, „Political Theory”, t. 21, nr 1 (1993).
- Simhony A., *British Idealism: Its Political and Social Thought*, „Bulletin of the Hegel Society of Great Britain”, nr 3 (1981).
- Simhony A., *Green and Sidgwick on the 'Profoundest Problem of Ethics'*, [w:] *Anglo-American Idealism, 1865–1927* (red. Mander W.J.), Greenwood Press, London 2000.
- Simhony A., *Rights that Bind: T.H. Green on Rights and Community*, [w:] *T.H. Green. Ethics, Metaphysics and Political Philosophy* (red. Dimova-Cookson M., Mander W.J.), Clarendon Press, Oxford 2006.

- Simhony A., *T.H. Green: the Common Good Society*, „History of Political Thought”, t. 14 (1993).
- Simhony A., *T.H. Green's Theory of Morally Justified Society*, „History of Political Thought”, t. 10 nr 3 (1989).
- Skorupski J., *Green and the Idealist Conception of a Person's Good*, [w:] *T.H. Green. Ethics, Metaphysics and Political Philosophy* (red. Dimova-Cookson M., Mander W.J.), Clarendon Press, Oxford 2006.
- Smith C.A., Jenks C., *Correspondence*, „British Journal of Sociology”, t. 30, nr 2 (1979).
- Smith C.A., *The Individual and Society in Green's Theory of Virtue*, „History of Political Thought”, t. 2 nr 1 (1981).
- Szlachta B., *W stronę „Nowego Liberalizmu”. Szkic o doktrynie politycznej Thomasa Hill Greena*, „Historyka”, t. XXX (2000).
- Thomas G., *The Moral Philosophy of T.H. Green*, Clarendon Press, Oxford 1987
- Townsend H.G., *The Principle of Individuality in the Philosophy of Thomas Hill Green*, Press of the New Era Printing Company, Lancaster 1914.
- Tyler C., *Contesting the Common Good: T.H. Green and Contemporary Republicanism*, [w:] *T.H. Green. Ethics, Metaphysics and Political Philosophy* (red. Dimova-Cookson M., Mander W.J.), Clarendon Press, Oxford 2006.
- Vincent A., Boucher D., *British Idealism and Political Theory*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2000.
- Vincent A., *Metaphysics and Ethics in the Philosophy of T.H. Green*, [w:] *T.H. Green. Ethics, Metaphysics and Political Philosophy* (red. Dimova-Cookson M., Mander W.J.), Clarendon Press, Oxford 2006.
- Vincent A., Plant R., *Philosophy, Politics and Citizenship. The Life and Thought of the British Idealists*, Basil Blackwell, Oxford 1984.
- Vincent A., *T.H. Green and the Religion of Citizenship*, [w:] *The Philosophy of T.H. Green* (red. Vincent A.), Gower Publishing Company, Vermont 1986.
- Walsh W.H., *Green's Criticism of Hume*, [w:] *The Philosophy of T.H. Green* (red. Vincent A.), Gower Publishing Company, Vermont 1986.
- Watson D., *Idealism and Education: T.H. Green and the Education of the Middle Class*, „British Educational Research Journal”, t. 8, nr 1 (1982).
- Weinstein W.L., *The Concept of Liberty In Nineteenth Century English Political Thought*, „Political Studies”, nr 13 (1965).

- Wempe B., *T.H. Green's Theory of Positive Freedom. From Metaphysics to Political Theory*, Imprint Academic, Charlottesville 2004.
- Willis K., *The Introduction and Critical Reception of Hegelian Thought In Britain 1830–1900*, „Victorian Studies”, t. 32 (1988–1989).

c) pozostała literatura cytowana:

- Arendt H., *O rewolucji*, tłum. M. Godyń, Czytelnik, Warszawa 2003.
- Ball S., *Moral Aspects of Socialism*, „International Journal of Ethics”, t. 6 (1896).
- Ball S., *Plea for Liberty. A Criticism*, „Economic Review”, t. 1 (1891).
- Ball S., *Socialism and Individualism: A Challenge and an Eirenicon*, „Economic Review”, t. 7 (1897).
- Bartyzel J., *W gąszczu liberalizmów. Próba periodyzacji i klasyfikacji*, Fundacja Servire Veritati. Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2004.
- Belchem J., *Popular Radicalism in Nineteenth-Century Britain*, St. Martin's Press, New York 1996.
- Berlin I., *Dwie koncepcje wolności*, tłum. D. Grinberg, [w:] idem, *Cztery eseje o wolności*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2000.
- Berlin I., *Wstęp*, tłum. D. Lachowska, [w:] idem, *Cztery eseje o wolności*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2000.
- Bosanquet B., *The Antithesis Between Individualism and Socialism Philosophically Considered*, [w:] idem, *The Civilization of Christendom and Other Studies*, S. Sonnenschein, London 1893.
- Bosanquet B., *Character and its Bearing on Social Causation*, [w:] *Aspects of the Social Problem* (red. Bosanquet B.), MacMillan and Co., New York 1895.
- Bosanquet B., *The Philosophical Theory of the State*, MacMillan and Co., London 1899.
- Bosanquet B., *The Principle of Private Property*, [w:] *Aspects of the Social Problem* (red. Bosanquet B.), MacMillan and Co., New York 1895.
- Bosanquet B., *Social and International Ideals Being Studies in Patriotism*, Macmillan and Co., London 1917.
- Bosanquet B., *Socialism and Natural Selection*, [w:] *Aspects of the Social Problem* (red. Bosanquet B.), MacMillan and Co., New York 1895.

- Beveridge W.H., *Unemployment. A Problem of Industry*, Longmans, Green and Co., London–New York 1909.
- 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.
- Caird E., *Moral Aspects of the Economical Problem. Presidential Adress Delivered to the Ethical Society*, S. Sonnenschein, London 1888.
- Carpenter S.C., *Church and People, 1789–1889. A History of England from William Wilberforce to „Lux Mundi”*, MacMillan and Co., New York 1933.
- Carter A., *The Philosophical Foundations of Property Rights*, Billing & Sons Ltd., Worcester 1989.
- Cassirer E., *The Platonic Renaissance in England*, Nelson, Edinburgh 1953.
- Clarke P., *Progressive Movement in England*, „Transactions of the Royal Historical Society”, t. 24 (1974).
- Collingwood R.G., *An Autobiography*, Clarendon Press, Oxford 2002.
- Cranston M.W., *Freedom: A New Analysis*, Longmans, London 1953.
- Crossman R.H.S., *Government and the Governed: A History of Political Ideas and Political Practice*, Christophers, London 1940.
- Dewey J., *Lectures on Psychological and Political Ethics: 1898*, Hafnem Press, New York 1976.
- Essays and Reviews*, Longman, Green, Longman and Robert, London 1961.
- Freeden M., *Ideologies and Political Theory. A Conceptual Approach*, Clarendon Press, Oxford 1966.
- Freeden M., *Liberalism Divided. A Study in British Political Thought 1914–1939*, Clarendon Press, Oxford 1986.
- Freeden M., *The New Liberalism. An Ideology of Social Reform*, Clarendon Press, Oxford 1978.
- Freeden M., *Rights*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1991.
- Gaus G.F., *Bosanquet's communitarian defense of economic individualism: a lesson in the complexities of political theory*, [w:] *The New Liberalism. Reconciling Liberty and Community* (red. Simhony A., Weinstein D.), Cambridge University Press,

- Cambridge–New York 2001.
- Gore Ch., *The Holy Spirit and Incarnation*, [w:] *Lux Mundi: A series of Studies on the Religion of the Incarnation* (red. Gore C.), London 1890.
- Gray J., *Liberalizm*, tłum. R. Dziubecka, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1994.
- Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. J. Grabowski i A. Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958.
- Hegel G.W.F., *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969.
- Hinchliff Peter, *Benjamin Jowett and the Christian Religion*, Clarendon Press, Oxford 1987.
- Hobhouse L.T., *Liberalism*, H. Holt and Company, New York 1911.
- Hobhouse L.T., *Metaphysical Theory of the State*, George Allen & Unwin Ltd., London 1921.
- Hobhouse L.T., *The Rational Good*, Henry Holt and Company, New York 1921.
- Hobson J.A., *The Social Philosophy of Charity Organisation*, „Contemporary Review”, t. 70 (1896).
- Holland H.S., *Faith*, [w:] *Lux Mundi: A Series of Studies on the Religion of the Incarnation* (red. Gore C.), London 1890.
- Holland H.S., *Old and New: Sermons*, S. T. Freemantle, London 1900.
- Humphry W., Mrs, *Robert Elsmere*, George Newnes, London 1888.
- Jones H., *Idealism as a Practical Creed: Being the Lectures on Philosophy and Modern Life Delivered before the University of Sydney*, J. Maclehoose, Glasgow 1909.
- Jones H., *The Principles of Citizenship*, Macmillan, London 1919.
- Jones H., *The Working Faith of the Social Reformer and Other Essays*, Macmillan, London 1910.
- Kant I., *Metafizyka moralności*, tłum. E. Nowak, PWN, Warszawa 2007.
- Kendal G., *Bradley and Moral Engagement*, „Philosophy”, 57 (1982).
- Kloc-Konkołowicz J., *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego: prymat praktyczności w klasycznej myśli niemieckiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2007.

Kloppenberga J.T., *Uncertain Victory. Social Democracy and Progressivism in European and American Thought, 1870–1920*, Oxford University Press, Oxford 1986.

Letter Bosanquet to Hoernlé (14 September 1919), [w:] *Bernard Bosanquet and his friends. Letters illustrating the sources and the development of his philosophical opinions* (red. Miurhead J.H.), George Allen & Unwin, London 1935.

MacKinnon D.M., *Some Aspects of the Treatment of Christianity by the British Idealists*, "Religious Studies", t. 20 (1984).

Masterman Ch.F.G., *The New Liberalism*, L. Parsons, London 1920.

Marcuse H., *Rozum i rewolucja. Hegel a powstanie teorii społecznej*, tłum. D. Petsch, Książka i Wiedza, Warszawa 1966.

Meacham S., *Toynbee Hall and Social Reform, 1880–1914. The Search for Community*, Yale University Press, New Haven 1987.

Murchland B., *The Dream of Christian Socialism. An Essay on Its European Origins*, American Enterprise Institute for Public Policy Research, Washington D. C. 1982.

New Liberalism. Reconciling Liberty and Community (red. Simhony A., Weinstein D.), Cambridge University Press, Cambridge–New York 2001.

Nowak-Juchacz E., *Autonomia jako zasada etyczności. Kant, Fichte, Hegel*, Fundacja na rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 2002.

Panasiuk R., *Przyroda. Człowiek. Polityka*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002

Picht W., *Toynbee Hall and English Settlement Movement*, G. Bell and Sons, London 1914.

Prichard H.A., *Moral Obligation. Essays and Lectures*, Clarendon Press, Oxford 1957.

Rau Z., *Liberalizm. Zarys dziejów myśli politycznej XIX i XX wieku*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.

Raube S., *Deus Explicatus. Stworzenie i Bóg w myśli Ralpha Cudwortha*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2000.

Ritchie D.G., *Darwinism and Politics*, S. Sonnenschein, London 1889.

Rolewski J., *Nowa metafizyka Kanta*, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 2002.

Schneewind J.B., *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1977.

- Shields R., *The Notion of Common Good*, „Aristotelian Society Proceedings. New Series”, nr 14 (1913–1914).
- Siemek M.J., *Hegel i jego filozofia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998.
- Simhony A., *T.H. Green's complex common good: between liberalism and communitarianism*, [w:] *The New Liberalism. Reconciling Liberty and Community* (red. Simhony A., Weinstein D.), Cambridge University Press, Cambridge–New York 2001.
- Sobolewski M., Sobolewska B., *Mysł polityczna XIX i XX wieku. Liberalizm*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1978.
- Stawrowski Z., *Państwo i prawo w filozofii Hegla*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1994.
- Talmon J.L., *The Origins of Totalitarian Democracy*, Frederick A. Praeger, New York 1961.
- Tawney R.H., *The Acquisitive Society*, Harcourt, Brace and Howe, New York 1920.
- Tawney R.H., *Equality*, Allen & Unwin, London 1938.
- Tawney R.H., *Religion and the Rise of Capitalism. A Historical Study*, Harcourt, Brace and Company, New York 1926.
- Taylor A.E., *The Freedom of Man*, [w:] *Contemporary British Philosophy. Personal Statements (Second Series)* (red. Muirhead J.H.), George Allen & Unwin Ltd., London 1925.
- Toynbee A., *Are Radicals Socialists?* [w:] idem, *Industrial Revolution*, Beacon Press, Boston 1956.
- Vincent A., *The Individual In Hegelian Thought*, „Idealistic Studies”, t. 12 (1982).
- Zapaśnik S., *Absolut jako projekt ideału moralnego w filozofii F.H. Bradleya*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1973.

INDEKS OSÓB

A

Anderson Olive 127, 180
Arendt Hannah 1110, 190
Armour Leslie 48, 181
Arnold Matthew, 20
Arystoteles 22, 23, 39
Asquith Herbert Henry 17, 149, 150, 152
Atsuko Hirai 108, 181
Attlee Clement 163
Austin John 116
Aves Ernest 163

B

Bäcker Roman 7
Bal Karol 26, 113, 187
Ball Sidney 151, 159, 160, 161, 162, 167, 169, 178, 190
Barbour G.F. 85, 181
Barker Ernest 118, 181
Barker Rodney 108, 158, 181
Barnett Henrietta 163
Barnett Samuel 163
Barnhart J.E. 100, 181
Bartyzel Jacek 7, 145, 147, 149, 190
Baur Christian Ferdinand 22, 53
Beer Max 163
Belchem John 158, 190
Bellamy Richard 108, 181
Benson Edward White 165
Bentham Jeremy 33, 115, 182, 185
Berkeley George 15, 28, 30, 48
Berlin Isaiah 5, 96, 98, 103, 104, 105, 106, 108, 109, 110, 176, 190

Beveridge William Henry 151, 153, 163, 191
Bevir Mark 58, 181
Bishirjian Richard J. 118, 181
Bosanquet Bernard 18, 47, 48, 51, 86, 108, 112, 145, 157, 160, 161, 167, 168, 170, 171, 173, 178, 181, 190, 191, 193
Boucher David 58, 181, 189
Bradley Francis Herbert 11, 17, 18, 19, 38, 38, 65, 75, 82, 83, 112, 146, 147, 157, 171, 174, 187, 191, 192, 194
Braithwaite William John 163
Bright John 112
Brink David O. 74, 181
Burke Edmund 115
Burke John Bernard 19
Butler Joseph 29

C

Cacoullos Ann C. 89, 181
Caird Edward 16, 18, 25, 33, 135, 167, 170, 180, 191
Caird John 18, 25, 62, 63, 64, 180
Campbell-Bannerman Henry 149, 152
Cantor Georg Ferdinand Ludwig Philipp 48
Carlyle Thomas 16, 20, 115, 185
Carpenter Spencer Cecil 164, 191
Carritt Edgar Frederick 86, 181
Carter Alan 124, 191,
Carter Matt 157, 159, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 178, 181
Cassirer Ernst 191
Chapman Richard A. 17, 46, 181
Chmielewski Adam 7, 79, 185
Churchill Winston 150
Chwedeńczuk Bogdan 33, 182
Cieszkowski August 10
Clarke Peter 158, 191
Clarke William 151
Clayton J. 33, 184
Cobden Richard 112, 115, 185

Coleridge Samuel Taylor 16, 20
Collingwood Robin George 11, 159, 191
Conington John 22
Copleston Frederick 33, 182
Cranston Maurice William 110, 191
Crossman Richard H.S. 130, 191
Cudworth Ralph 15
Culverwel Nataniel 15
Cunningham G. Watts 47, 182

D

Darwin Charles 18, 156, 159
de Sanctis Antonio 25, 182
Dewey John 34, 86, 113, 114, 142, 182, 191
Dilthey Wilhelm 11
Dimova-Cookson Maria 34, 45, 48, 77, 78, 79, 80, 86, 87, 89, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 181, 182, 185, 186, 188, 189
Disraeli Benjamin 150
Dominiak Łukasz 7
Dziubecka Radosława 149, 192

F

Fairbrother William Hanry 34, 182
Ferrier James Frederick 16
Fichte Johann Gottlieb 16, 22, 34, 75, 77, 192, 193
Forsyth M. 116, 187
Fowler W.S.R. 127, 182
Freedon Michael 123, 144, 146, 155, 156, 157, 158, 159, 165, 167, 168, 178, 191
Fries Jakob Friedrich 15

G

Gaus Gerald F. 117, 145, 182, 191
Gibbins John R. 134, 182
Gilson Etienne 142, 185
Gladstone William Ewart 150
Godyń Mieczysław 110, 190

Gogut-Subczyńska Irena 26, 180
Gore Charles 17, 159, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 168, 169, 192
Grabowski Janusz 128, 192
Gray John 114, 148, 149, 188, 192
Green Robert 19
Green Valentine 19
Greengarten I.M. 89, 90, 91, 92, 100, 106, 182
Greenleaf W.H. 99, 182
Grinberg Daniel 104, 190
Grote John 16
Grygieńc Janusz 10, 31, 126, 127, 179, 180, 182, 183
Grzegorz II 20

H

Haldane Richard Burdon 18, 159, 161, 162, 167, 169, 170, 178
Haldar Hiralal 33, 39, 183
Halloway Harry 123, 183
Hallowell John H. 114, 183
Hansen Philip 124, 183
Harcourt William 150
Harris Frederick Philip 92, 183
Harris Henry Stilton 35, 183
Harris Paul 70, 80, 82, 93, 122, 124, 179, 183, 186
Harris William Torrey 136
Haym Rudolph 11
Hearnshaw Fossey John Cobb 89, 185
Hegel Georg Wilhelm Friedrich 10, 11, 16, 18, 26, 33, 64, 75, 85, 97, 108, 128, 131, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 142, 156, 176, 184, 187, 188, 192, 193, 194
Herbart Johann Friedrich 15
Herder Johann Gottfried 9
Hinchliff Peter 54, 192
Hitler Adolf 111, 185
Hobbes Thomas 15, 78, 86, 181, 185
Hobhouse Loenard Trelawny 17, 107, 151, 152, 153, 156, 157, 158, 159, 160, 169, 178, 192
Hobson John Atkinson 17, 151, 152, 153, 156, 158, 159, 169, 178, 192

Hoene-Wroński Józef Maria 45
Hoernlé Reinhold Friedrich Alfred 167, 193
Holland Henry Scott 17, 57, 58, 159, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 168, 169, 180, 192
Hoover Kenneth R. 136, 183
Hudson William Donald 83, 183
Hume David 15, 25, 27, 28, 29 30, 31, 32, 175, 179, 184, 189
Humphry Ward, Mrs. (Mary Augusta Ward) 17, 192
Hynlon Peter 46, 183

I

Irwin Terence 78, 184

J

Jakubowski Marek N. 7, 13, 26, 136, 184, 187
Jenks Craig 75, 137, 138, 184, 189
Jones Henry 154, 161, 167, 170, 192
Jowett Benjamin 17, 21, 23, 54, 164, 192

K

Kant Immanuel 9, 15, 16, 22, 24, 25, 27, 29, 32, 33, 34, 35, 37, 38, 41, 64, 71, 75, 77, 78, 79, 97, 113, 139, 141, 142, 143, 146, 171, 175, 176, 177, 179, 180, 184, 192, 193
Karalus Andrzej 7
Katz S.T. 33, 184
Keens-Soper Maurice 116, 187
Kemp John 66, 184
Kendal George 83, 192
Kingsley Charles 20
Kloc-Konkołowicz Jakub 77, 192
Kloppenber James T. 83, 193
Knapp Vincent J. 124, 184
Knox Howard V. 32, 47, 48, 50, 184

L

Lachowska Dorota 98, 190

Lamont William Dawson 51, 52, 90, 95, 184
Landman Adam 128, 137, 192
Langan Thomas 142, 185
Laski Harold Joseph 167
Laurie Simon Somerville 39, 184
Lawless Andrew 124, 183, 184
Leibniz Gottfried Wilhelm 33
Leighton Denys Philip 54, 150, 157, 158, 159, 161, 165, 178, 184
Lemos Ramon M. 28, 30, 31, 184
Lewes George Henry 25
Lewis Hywel David 32, 33, 46, 70, 71, 79, 86, 92, 110, 184, 187
Lindsay Alexander Dunlop 89, 185
Lloyd George David 150
Locke John 15, 19, 28, 29, 30, 32, 39, 78, 149, 184, 185
Luter Martin 111, 185

M

Mabbott John David 141, 185
MacCunn John 115, 185
MacIntyre Alasdair 79, 185
Mackenzie J.S. 154
MacKinnon Donald MacKenzie 159, 185, 193
Mandelbaum Maurice 34, 185
Mander William J. 33, 45, 48, 50, 51, 87, 181, 182, 185, 186, 187, 188, 189
Mansbridge Albert 162
Marcuse Herbert 107, 108, 193
Martin Rex 78, 185
Martineau James 85, 188
Masterman Charles 151, 152, 153, 193
Maurer Armand Augustine 142, 185
Maurice John Frederick Denison 20, 54
Mazzini Giuseppe 115, 185
McGilvary Evander Bradley 34, 47, 49, 50, 185
McGovern William M. 111, 185
McKirachan John Charles 37, 39, 41, 46, 47, 48, 185
McTaggart John Ellis 11

Mehta Vrajendra Raj 114, 116, 185
Merz John Theodore 34, 185
Mill John Stuart 15, 38, 91, 92, 101, 115, 123, 149, 155, 157, 158, 170, 173, 178,
183, 185, 187, 188
Milne Alan John Stuart 83, 84, 91, 100, 101, 103, 186
Monson Charles H.Jr. 89, 186
Moore George Edward 11, 16
Morant Robert 163
More Robert 15
Morrow John 70, 80, 82, 93, 108, 179, 183, 186, 194
Muirhead John Henry 71, 124, 154, 170, 186
Murchland Bernard 165, 193
Murray Robert Henry 115, 124, 141

N

Nagel Thomas 88
Napoleon I 131
Nettleship Richard Lewis 34, 55, 80, 179, 180, 183, 186
Nicholls David 98, 158, 186
Nicholson Peter P. 25, 52, 79, 82, 83, 84, 87, 89, 96, 97, 100, 101, 105, 106, 107,
112, 116, 123, 126, 128, 137, 163, 179, 180, 186, 187
Norman Richard 100, 187
Nowak (Nowak-Juchacz) Ewa 75, 77, 192, 193

O

Ockham William 39
Owen M.P. 139, 141, 187, 188

P

Panasiuk Ryszard 137, 193
Pant Nalini 116, 187
Parker C.S. 22
Passmore John 33, 187
Paweł, św. 56, 57, 58, 59, 60, 97
Pelczynski Zbigniew A. 26, 114, 136, 137, 142, 187, 188
Petsch Danuta 108, 193

Phillips Michael J. 108, 187
Picht Werner 163, 193
Plamenatz John Petrov 110, 187
Plant Raymond 150, 153, 156, 162, 163, 187, 189
Platon 21, 23, 29, 48
Prichard Harold Arthur 83, 88, 89, 92, 186, 193
Priestley Joseph 29
Pringle-Pattison Andrew Seth 18

Q

Quinn Arthur 52, 187
Quinton Anthony 33, 34, 39, 46, 187

R

Randall John Herman Jr. 37, 38, 187
Rau Zbigniew 148, 149 193
Raube Sławomir 15, 193
Rawls John 80, 87, 88, 145
Reardon Bernard M.G. 58, 187
Ricardo David 112
Richter Melvin 19, 20, 22, 23, 45, 46, 54, 58, 108, 109, 160, 162, 165, 168, 188
Ritchie David George 18, 52, 101, 151, 152, 156, 158, 161, 167, 170, 188, 193
Roberts John 114, 188
Rodman John 91, 115, 118, 188
Rogers Arthur Kenyon 47, 188
Rolewski Jarosław 35, 193
Rousseau Jean-Jacques 29, 110, 114, 116, 156, 171, 176, 177, 187
Royce Josiah 48
Russell Bertrand 11, 16, 3, 182

S

Samuel Herbert 17, 153, 188
Sandel Michael 120
Sankhdher M.M. 123, 188
Schelling Friedrich Wilhelm Joseph von 54
Schleiermacher Friedrich Daniel Ernst 54

Schneewind Jerome B. 109, 193
Schopenhauer Arthur 10, 15
Scott Charles Prestwich 151
Shenton Robert W. 139, 141, 187, 188
Sherry Patrick 33, 184
Shields Rosamond 84, 194
Sidgwick Henry 46, 48, 83, 85, 91, 92, 109, 188, 193
Siemek Marek J. 137, 194
Simhony Avital 78, 79, 80, 83, 84, 85, 87, 120, 145, 188, 189, 191, 193, 194
Skorupski John 67, 72, 189
Smart Ninian 33, 184
Smith Adam 112
Smith Craig A. 25, 26, 50, 75, 80, 183, 184, 186, 189
Smith John 15
Smith Llewellyn 163
Sobolewska Barbara 26, 152, 180
Sobolewski Marek 26, 152, 180
Spencer Herbert 25, 85, 98, 101, 127, 188
Spencer Phillip Jakob 54
Spender John Alfred 163
Spinoza Baruch 78, 86, 181, 185
Stawrowski Zbigniew 138, 194
Sterry Peter 15
Stirling James Hutchison 16
Sweet William 112, 174
Symonds Charlotte 23
Symonds John Addington 23
Szlachta Bogdan 26, 189
Szymura Jerzy 174, 191

T

Talmon Jakob Leib 110, 194
Tawney Richard Henry 159, 163, 167, 168, 169, 178, 194
Taylor Alfred Edward 71, 194
Thomas Geoffrey 11, 48, 189
Townsend Harvey Gates 39, 41, 189

Toynbee Arnold 151, 154, 162, 194
Toynbee Arnold Joseph 154
Tyler Colin 137, 189

V

Vaughan Anna Barbara 19
Vaughan David James 21
Vaughan Edward Thomas 19
Vincent Andrew 28, 57, 58, 63, 64, 138, 150, 153, 156, 162, 163, 181, 183, 185,
186, 187, 189, 194

W

Wallace William 18
Walsh William Henry 28, 32, 39, 189
Ward James 11
Watson David 125, 189
Watson John 25
Webb Beatrice 17, 151, 161
Webb Sidney 151, 161, 162
Weinstein D. 145, 191, 193, 194
Weinstein W.L. 110, 189
Wempe Ben 23, 24, 96, 99, 100, 101, 109, 190
Wesley Charles 54
Wesley John 54
Whichcote Benjamin 15
Wilberforce William 165, 191
Willis Kirk 135, 190
Wittgenstein Ludwig 16
Wood Allen W. 79, 184
Wordsworth William 20

Z

Zapaśnik Stanisław 18, 147, 174, 194