

IDEE, POGLĄDY

BOGDAN SZLACHTA
Kraków

W STRONĘ „NOWEGO LIBERALIZMU”. SZKIC O DOKTRYNIE POLITYCZNEJ THOMASA HILL GREENA

Abstract

Bogdan Szlachta, *Toward a „New Liberalism”. An Essay on the Political Doctrine of Thomas Hill Green.*

The Author presents the metaphysical and ethical principles of Thomas Hill Green's political doctrine, first of all his idea of individual self-realisation and the common good.

Niektóre stanowiska charakterystyczne dla angielskiej myśli politycznej drugiej połowy XIX wieku pozostawały pod wyraźnym wpływem refleksji niemieckiej. O kształcie głoszonej przez Johna Austina doktryny suwerenności decydowały nie tylko wątki utylitarystyczne przejęte od Jeremy'ego Benthama oraz Jamesa i Johna Stuarta Millów, ale także idee bliskie niemieckim badaczom prawa rzymskiego (tzw. pandektystom), z którymi twórca jurysprudencki analitycznej zetknął się w trakcie przygotowań do cyklu wykładów z filozofii prawa dla prowadzonego przez utylitarystów Uniwersytetu Londyńskiego. Także niektórzy konserwatyści, choćby Samuel Taylor Coleridge, czerpali nie tylko z rodzimej tradycji myśli zachowawczej, wypracowanej przez Hookera, Hale'a, Bolingbroke'a, Johnsona i Burke'a, ale także z filozofii romantyków niemieckich. Idealistyczna filozofia Kanta i Hegla znalazła w Wielkiej Brytanii szczególne odzwierciedlenie w wykładach i pismach trzech znamienitych, choć słabo znanych rodzimej literaturze, myślicieli: Francisa Herberta Bradley'a, Bernarda Bosanqueta i Thomasa Hill Greena. W niniejszym szkicu interesować nas będzie filozofia polityczna ostatniego z wymienionych, wedle konwencjonalnej opinii, stanowiąca pomost między klasycznym liberalizmem i liberalizmem nowym¹, powsta-

¹ Michael Freeden (*The new liberalism and its aftermath*, w pracy zbiorowej pod red. R. Bellamy'ego pt. *Victorian Liberalism. Nineteenth-century political thought and practice*, London–New York 1990, s. 175 i nast.) wskazał, że termin „nowy liberalizm” posiada trzy różne konotacje: po pierwsze, oznacza się nim orientację powstałą przed I wojną światową, której przedstawiciele przeformułowali wprawdzie

łym w końcu XIX wieku, nazywanym zasadnie „liberalizmem społecznym” lub — jak chcą niektórzy — „socjaloliberalizmem”.

1. Badacze filozofii Thomasa Hill Greena² spierają się o zakres jej zależności od idealistycznych systemów Kanta i Hegla. Nie wdając się w szczegółowe rozważania na ten temat zaznaczmy jedynie, że w literaturze przeważa pogląd o kantowskiej raczej niż heglowskiej proveniencji myśli Greena, choć — co istotne — coraz częściej zwraca się uwagę na analogię niektórych założeń przyjmowanych przez angielskiego myśliciela i też starożytnych, zwłaszcza Platona i Arystotelesa. Podkreśla się nadto znaczenie polemiki Greena z nurtami dominującym w ówczesnej brytyjskiej filozofii: ewolucjonizmem i utylityzmem; spór z ostatnim z wymienionych stanowisk jest o tyle ważny, że sam Green czynił „samozadowolenie” celem postępowania moralnego, objaśniał jednak, że u niego pojęcie to oznacza raczej samorealizację w działaniu moralnie dobrym niż przyjemność osiąganą wbrew

założenia klasycznej doktryny liberalnej, nie wprowadzili jednak do liberalizmu wątków kolektywistycznych. Po drugie, mianem „nowego liberalizmu” określa się szerszą opcję, odwołującą się do argumentu ewolucjonistycznego i epatującą ideą postępu, krytykującą nie tyle klasyczny liberalizm, co angielski radykalizm, którego trzy fale obejmują czasy od Thomasa Paine’a i Williama Godwina do Johna Brighta, Johna Stuarta Milla i właśnie Greena; opcja ta powstać miała na skutek sprzeciwu wobec reformizmu brytyjskich radykałów i wprowadzać elementy korporacyjne lub kolektywistyczne obce zarówno radykałom, jak i liberalom. Po trzecie wreszcie, termin „nowy liberalizm” stosuje się dla opisu polityki prowadzonej przez brytyjską partię liberalną, zwłaszcza zaś jako nazwę działań podejmowanych przez administrację liberalną lat 1905–14. T. H. Green, któremu poświęcamy niniejszy szkic, traktowany jest zwykle jako przedstawiciel „nowego liberalizmu” w pierwszym sensie, przygotowujący intelektualnie „nowy liberalizm” w sensie drugim i trzecim, choć w literaturze spotyka się odmienne twierdzenia; np. G. Sabine zalicza Greena do „kolektywistycznych liberalów”, podczas gdy Melvin Richter dowodzi, że nie wykroczył on poza skrajnie leseferystyczną doktrynę wypracowaną przez autorów zaliczanych do tzw. szkoły manchesterskiej, a nawet w wielkiej mierze powielił koncepcje Johna Brighta (*The Politics of Conscience: Thomas Hill Green and His Age*, London 1964, rozdz. 9); w końcu, znany badacz marksistowski C. B. Macpherson, znajdując liczne analogie w koncepcjach człowieka nakreślonych przez Greena i Marksa, wskazywał na sprzeczności między wątkami liberalnymi i socjalistycznymi w dziełach pierwszego z nich (*Democratic Theory: Essays in Retrieval*, Oxford 1973, *passim*).

² Thomas Hill Green urodził się 7 kwietnia 1836 r. we wsi Birkin w West Riding w hrabstwie York, w rodzinie duchownego anglikańskiego; początkowo kształcił się w domu rodzinnym, potem w szkole w Rugby, w końcu zaś w Balliol College w Oksfordzie, które ukończył w 1858 roku. W Oksfordzie zapoznał się z literaturą idealistów niemieckich i angielskich, przechodził tam kolejne stopnie kariery uniwersyteckiej (1860–82), w roku 1878 — już jako popularny filozof i myśliciel polityczny — wybrany został na stanowisko Whyte Professor of Moral Philosophy. Aktywny społecznie, nie tylko w ruchu abstynenckim oraz jako współzałożyciel i dobroczyńca szkoły dla chłopców oksfordzkich, ale także jako członek komisji królewskiej do spraw edukacji (1856 i 1866); w roku 1867 nawiązał współpracę z partią liberalną. Zmarł w Oksfordzie w wieku 46 lat, 26 marca 1882 r. Mimo popularności Green nie opublikował za życia swych głównych prac, ani najważniejszego dzieła z zakresu etyki (*Prolegomena to Ethics*, Oxford 1883; przytaczane w kolejnych przypisach jako *Prolegomena*), ani pracy będącej zapisem wykładów wygłoszonych w Oksfordzie zimą 1879/1880, w której prezentował zarys doktryny politycznej (*Lectures on the Principles of Political Obligation* [w:] *Philosophical Works*, red. R. L. Nettleship, t. II, London 1886; przekł. fragm. [w:] B. Sobolewska, M. Sobolewski, *Myśl polityczna XIX i XX w. Liberalizm*, Warszawa 1978; przytaczane w kolejnych przypisach jako *Lectures*).

takiemu dobru³. Autor działań moralnych jest dlań nie tyle czującym organizmem, co podmiotem duchowym; jego aktom co najwyżej towarzyszy przyjemność, która w żadnym razie nie może stanowić kryterium podejmowanych działań. Green odrzucał zwłaszcza naturalistyczne konsekwencje utilitaryzmu, nakazując odróżniać moralne akty człowieka od instynktownych czynności zwierząt i twierdząc, że człowiek jest w stanie dostosować potrzeby do uznawanego systemu zasad oraz podporządkować je wyższemu celowi ku któremu zmierza⁴. Na pytanie; jaki jest ów wyższy cel, który człowiek pragnie (i jest w stanie) spełnić, Green odpowiadał, że jest nim dobro moralne, wymagające harmonijnego scalenia mocy posiadanych przez istotę rozumną. Realizacja owego dobra miała być wolna, lecz właśnie z racji odniesienia człowieka do dobra, wolność nie mogła być pojmowana jako możliwość dokonywania dowolnych aktów lub stawania się kimkolwiek, gdyż czyniąc cokolwiek lub usiłując kimkolwiek się stać człowiek nie realizowałby sam siebie.

Samorealizacja wymaga uzgodnienia, a nawet utożsamienia rozumu i woli człowieka⁵, rozumu, czyli świadomości doskonałości posiadanej przez podmiot i przezeń realizowanej, oraz woli, czyli wysiłku samoświadomego podmiotu zmierzającego do zaspokojenia samego siebie. Rozum i wola stanowią jedność jedynie w Bogu, w którym nie ma różnicy między możliwością i spełnieniem, między ideą doskonałości i działaniem determinowanym przez tę ideę. Zasada samorealizacji, która jest manifestacją Boga w stającym się świecie, pojawia się w ludziach w postaci tendencji ku jednaniu woli zmierzającej ku temu co najlepsze z rozumem jako tym co najlepsze. Wola człowieka niekiedy błądzi, zadowolając się czym innym niż doskonałość; ale właśnie dlatego, że samozadowolenie znajduje się w każdym chceniu i dlatego, że poprzez samoświadomość i samorealizację podmiot osiąga swą doskonałość, wola podmiotu zmierza do stania się tym, czym jest rozum, a człowiek podporządkowany jest swoistemu prawu bycia istoty rozumnej chroniącemu go przed wiazaniem zadowolenia jedynie z przedmiotami⁶. Dobra wola ma u Greena, podobnie jak u Kanta, znaczenie kluczowe, co sprawia, że wolność w żadnym razie nie może być definiowana przez nieobecność celu i norm, skoro wola ma być dobra; wolność wymaga tedy posłuszeństwa względem prawa moralnego bycia człowieka i dlatego winna być ujmowana w kategoriach pozytywnych, może zaś być osiągnięta w pełni jedynie wówczas, gdy wola jedna się z rozumem, gdy człowiek nie tylko siebie pozna, ale i siebie zechce.

Założenia metafizyczne i etyczne Greena stanowią fundament, na którym buduje doktrynę polityczną. Zauważmy w pierwszej kolejności, że dobro-rozum nie jest dlań fikcją, lecz Samym Bogiem, którego jedność człowiek jest w stanie uchwycić zarówno

³ *Prolegomena*, wyd. cyt., s. 169; toczące się w literaturze spory dotyczące filozofii Greena relacjonuje R. Bellamy (*T. H. Green and the morality of Victorian liberalism*, w cytowanej pracy zbiorowej pod jego redakcją, s. 134 i nast.).

⁴ *Prolegomena*, wyd. cyt., s. 7; zob. jednak pozytywne uwagi dotyczące nowych elementów wprowadzonych do etyki utilitarystycznej przez J. St. Milla (tamże, s. 166–167).

⁵ *Lectures*, wyd. cyt., s. 23.

⁶ *Prolegomena*, wyd. cyt., s. 20–21.

wówczas, gdy odkrywa analogiczną jedność samego siebie, jak i wówczas, gdy rozpoznaje jedność wszechświata⁷; moralność opiera się na istnieniu podobnych syntetycznych sądów *a priori*, przez które świadomość wieczna znajduje odzwierciedlenie w życiu każdego człowieka⁸. Dążenie przedstawicieli gatunku ludzkiego do samorealizacji jest siłą sprawczą przemian dokonujących się w społeczeństwach; składające się na nie jednostki uświadamiają sobie istnienie Boskiej zasady, w następstwie czego relacje między ludźmi (stosunki społeczne) ulegają stopniowemu „umoralnieniu”. Ów proces, choć ostatecznie konieczny, nie jest skończony, ani nawet jednokierunkowy, bowiem ułomna natura — nie będącego wszak Bogiem — człowieka uniemożliwia osiągnięcie pełni doskonałości i staje się przyczyną regresów lub zahamowania procesu⁹.

Jedność woli i rozumu stanowi pierwsze kryterium, wedle którego dokonywać należy oceny aktów człowieka. Obok niego Green wprowadza inne, bezpośrednio wiążące się z tym, co zwykliśmy nazywać doktryną polityczną: twierdzi, że człowiek może realizować się i doskonalić jedynie w społeczeństwie¹⁰, gdyż swą tożsamość zyskuje nie dzięki czynnikom biologicznym lub psychologicznym, zatem przedspołecznym, lecz jedynie w stosunkach z innymi. Jak język warunkuje pojawienie się myśli, tak społeczeństwo, prezentując jednostce sposoby rozumienia i interpretacji świata, umożliwia jej jego poznawanie i rozumienie, ułatwia jej rozpoznanie jedności Boga, wszechświata i jej samej¹¹. Opierając się na tej przesłance Green łączył dobro jednostki z dobrem społeczeństwa, twierdząc, że wartość instytucji społecznych zależy od urzeczywistniania przez nie możliwości rozumu i woli oraz stwarzania warunków, pozwalających na aktualizowanie owych możliwości. To instytucje bowiem „umożliwiają człowiekowi swobodne samozaspokajanie siebie, nie wskazując mu jednak drogi ani nie działając w charakterze sił zewnętrznych; nadają one także rzeczywistość zdolności nazywanej wolą: co więcej, uzdalniają jednostkę do realizacji jej rozumności, tj. idei samodoskonalności osiągananej dzięki działaniom podejmowanym przez nią w charakterze członka organizacji społecznej, w której każdy przyczynia się do lepszego bytu całej reszty”¹². Konstytutywne elementy samodoskonalenia wszystkie jednostki znajdują w istniejącej moralności społecznej, rozpoznając w niej treść zmieniającego się wraz z postępującym rozwojem cywilizacji dobra wspólnego. To nie strach ani fizyczna przemoc wiążą je bowiem w społeczeństwo, ale wola jednostek, które pragną realizować siebie w relacjach z innymi; indywidualna samorealizacja, na którą Green kładł szczególny nacisk, łączyła się w ten sposób z zasadniczo społecznym charakterem człowieka. Jednostka nie była autonomicznym bytem, zdolnym zestrzącać i w pełni urzeczywistniać swych możliwości nie uwzględniając odniesienia do innych; osiągać mogła swe człowieczeństwo jedynie we wspólnocie z innymi, która wymaga, by owa jednostka przedkładała to, co winna czynić nad to, co chciałaby czynić, gdyby pozostawała w izolacji. Dobro wspólne takiej

⁷ Tamże, s. 33.

⁸ Tamże, s. 125.

⁹ Tamże, s. 186–189.

¹⁰ Tamże, s. 190.

¹¹ *Lectures*, wyd. cyt., s. 114.

¹² Tamże, s. 32–33.

wspólnoty, wymagające racjonalnego łączenia interesu jednostkowego z dobrym byciem (*well-being*) innych, stawało się w ten sposób nie tylko fundamentem moralności, ale także podstawą zobowiązania politycznego¹³. Moralność i polityczna powinność istniały niezależnie od aktualnego poczucia przyjemności lub bieżącej woli jednostki, niezależnie też od jej zdolności konkretyzowania ogólnych zobowiązań w zespół norm ograniczających jej skłonności i podporządkowujących jej działania dobru całości¹⁴. Istnienie owego kryterium zachowań moralnych i politycznych nie wymagało redukcjonowania jednostek do rzędu atomów lub cyfr w społeczeństwie, jak czynili niektórzy utylitarysty, ani — wbrew idealistom — tworzenia nadrzędnych struktur w rodzaju narodu lub przyjmowania konceptu ducha narodowego¹⁵. Green trwał w przekonaniu, że „ostatecznym miernikiem dobra jest ideał dobra osobowego, że wszystkie inne wartości są względne wobec wartości dla osoby, wartości osoby lub wartości w osobie”¹⁶, że wreszcie mniemania dotyczące postępu „narodu, społeczeństwa lub zgoła całej ludzkości” pozbawione są znaczenia, chyba że prowadziłyby do spotęgowania wartości osób składających się na nie¹⁷.

Jednak, jak widzieliśmy, ideał samorealizacji (tj. dobra osobowego) mógł być spełniony jedynie w społeczeństwie i dzięki niemu. Obok obecnej w świadomości jednostek wizji doskonałości Boga, mającej charakter niespełnialnego ideału, Green wprowadzał drugi czynnik — twierdził, że ideał ten został w pewnej mierze ucieleśniony w zwyczajach i praktykach wspólnoty, do której dana jednostka należy. By zatem realizować siebie, jednostka winna dostosowywać swe zamiary i decyzje do Boskiego ideału i norm właściwych wspólnocie; winna była uwzględnić zarówno to, co dyktuje jej rozum i podjąć trud zespolenia z nim woli, jak i wsłuchać się w to, co podpowiada jej społeczeństwo¹⁸. Chociaż bowiem „każdy sam musi kształtować swój charakter, gdyż nikt nie może nadać innemu dobrego charakteru”¹⁹, to na każdym ciąży powinność tworzenia warunków kształtowania dobrych charakterów przez wszystkich, ponieważ rozwój osobowości wszystkich jest celem istnienia społeczeństwa. Dobro wspólne nie może być ujmowane jako zespolenie dóbr jednostkowych; określa ono bowiem treść procesu samorealizacji jednostek w społeczeństwie i dla społeczeństwa, zmuszając do porzucenia prób rozdzielenia zasad rządzących samorealizacją jednostki od prawideł kierujących jej postępowaniem względem innych²⁰. Zespolenie norm moralnych, rządzących samorealizacją jednostek, oraz norm prawnych, decydujących o sposobach powiniennych zachowań względem innych, jest ważnym spostrzeżeniem Greena, decydującym, jak się wydaje, o jego miejscu w procesie historycznego rozwoju doktryny liberalnej. Jak postaramy się wykazać, spostrzeżenie to określi kształt

¹³ Green pisze wprost: „Moralność i polityczna podległość mają to samo źródło” (tamże, s. 124).

¹⁴ Tamże, s. 124–125.

¹⁵ „Życie narodu nie ma rzeczywistego istnienia poza życiem jednostek naród tworzących” (*Prolegomena*, wyd. cyt., s. 193); co do „ducha narodowego” zob. tamże, s. 184. R. Bellamy zwraca w tym kontekście uwagę na wpływ, jaki na rozważania Greena wywarła koncepcja „demokratycznego nacjonalizmu” sformułowana przez Giuseppe Mazziniego (art. cyt., s. 139).

¹⁶ *Prolegomena*, wyd. cyt., s. 193.

¹⁷ Tamże, s. 184.

¹⁸ Tamże, s. 232.

¹⁹ Tamże, s. 332.

²⁰ Tamże, s. 183 oraz *Lectures*, wyd. cyt., s. 113–114.

jego refleksji nad kluczowym dla liberalizmu problemem relacji między uprawnieniami i prawem oraz wolnością i zobowiązaniem.

2. Wedle Greena genezy społeczeństwa i państwa nie można tłumaczyć ani podbojem ani dobrowolną umową; należy uznać, że społeczeństwo powstawało spontanicznie, w procesie komplikowania się relacji między jednostkami, następnie rodzinami i większymi wspólnotami, osiągając w pewnym momencie stan państwa, który spełnia ideę społeczeństwa jako takiego. Uznanie takiej genezy państwa wyklucza tezę, iż mogłoby ono być „agregatem indywiduów podporządkowanych temu samemu suwerenowi”, nie dopuszcza też teorii głoszących istnienie abstrakcyjnie ujmowanych uprawnień przyrodzonych jednostek lub konkretnych uprawnień nadanych dowolnie przez suwerena. Z jednej strony, nawiązując do ustaleń Johna Austina, Green twierdził, że zwyczajowego posłuszeństwa, przez które wspólnota ustanawia swojego zwierzchnika, nie można objaśniać odwołując się jedynie do siły władcy, który — nawet działając despotycznie — nie jest w stanie dostatecznie długo wymuszać posłuszeństwa. Zwyczajowe posłuszeństwo oprócz należy na woli powszechnej, rodzącej się ze wspólnoty interesów i sympatii ludzi²¹, czyli na władzy, która, rezydując we wspólnej woli i rozumie ludzi uwikłanych w stosunki społeczne, zainteresowanych sobą i działających pospołu dla realizacji wspólnych celów, zdolna jest przenieść racjonalną wolę nad skłonności jednostek nie uciekając się do przymusu²². Próba ufundowania tego rodzaju władzy na dobrowolnej umowie jednostek wyposażonych w abstrakcyjne, decydujące o ich autonomii, uprawnienia jest wedle Greena o tyle niesłuszna, że jeśli kiedykolwiek podjęte zostałyby przez władzę działania wbrew którejś z jednostek lub wbrew woli mniejszości, to natychmiast traciłaby ona swą legitymację²³. W końcu, legitymacji władzy niepodobna opierać na teorii, jakoby wszelkie uprawnienia²⁴ pochodziły od suwerena²⁵, a to z tej racji, że teoria ta znosi społeczny fundament państwa, czyni je wszystkim we wszystkim i nadaje mu moc dowolnego kreowania rzeczywistości.

Odrzuciwszy wszystkie wymienione sugestie, Green utrzymywał, że jednostki posiadają wprawdzie uprawnienia, nie takie jednak, które istniałyby mimo społeczeństwa i związane byłyby z człowieczeństwem jako takim; uprawnienia pojawiają się w wyniku wzajemnego uznania²⁶, „nie należą do jednostek, jak mogłoby być w stanie natury lub gdyby każdy postępował niezależnie od innych. Należą one do nich jako do członków społeczeństwa, w którym każdy uważa innych za autorów działania w tym samym sensie, w jakim sam uważa się za takiego (jako «ego» — jako on sam określający działanie), a zatem uważa

²¹ *Lectures*, wyd. cyt., s. 98.

²² Tamże, s. 103.

²³ „Fakt, że większość z danej zbiorowości może zgodzić się na sprawowanie władzy nad nie wyrażającą zgody mniejszością, nie jest żadnym uzasadnieniem jej sprawowania nad tą mniejszością jeśli jej uzasadnienie opiera się na zgodzie. Przy czym wyobrażenie, że mniejszość faktycznie zgadza się na przyjęcie woli większości jest oczywistą fikcją” (*Lectures*, wyd. cyt., s. 137; cyt. za tłum. polskim, s. 376).

²⁴ Uprawnienia, a nie prawa — wbrew polskiemu tłumaczeniu, s. 376.

²⁵ *Lectures*, wyd. cyt., s. 139.

²⁶ Tamże.

wolną realizację swojej własnej mocy za zależną od przyznania równie wolnej realizacji mocy każdemu innemu członkowi społeczeństwa²⁷. Każde uprawnienie, nie będące ekspresją woli państwa-suwerena, lecz związane z wolą społeczeństwa, ma tedy dwa aspekty: jest ono wynikającym z samoświadomości jednostki żądaniem, któremu — z drugiej strony — społeczeństwo przydaje moc i nadaje realny kształt. Można by rzec, zresztą wbrew wielu interpretacjom upraszczającym myśl Greena albo przechodzącym mimo centralnego punktu jego refleksji, że uprawnienie rodzi się w procesie, w którym samorealizująca się jednostka, na swój sposób odczytując ideał jedności, przedstawia żądanie podlegające weryfikacji społecznej. Społeczeństwo, dysponując większym zasobem doświadczenia, odrzuca lub zatwierdza żądanie jednostki; uznanie jej żądania sprawia, że staje się ono uprawnieniem moralnym²⁸, który jurydyczny charakter zyskać może dopiero z woli władzy.

Uprawnienie moralne i uprawnienie prawne wypływają z tego samego źródła, z dobra wspólnego, będącego kryterium oceny żądań jednostki. Co jednak równie ważne, ustalona w ten sposób relacja między jednostką, społeczeństwem i państwem wyznacza podstawę rozważań na temat zobowiązania politycznego i nieposłuszeństwa obywatelskiego. Zauważmy: uzasadniane w ten sposób uprawnienia mogą istnieć o tyle, o ile nie są skierowane przeciwko wspólnocie. Jednostka posiada uprawnienia o tyle tylko, o ile jest ona „członkiem społeczeństwa działających swobodnie ludzi, uznaje siebie i uznawana jest przez innych za takiego członka, postępuje właściwie i spotyka się z podobnym postępowaniem innych”²⁹. Ważniejsza jest jednak konkluzja: „nie jest możliwe — powiada Green — istnienie uprawnienia do działania niespołecznego, działania innego niż określone na skutek przynależności do społeczeństwa, którego każdy członek otrzymuje swą moc w granicach niezbędnych do podobnego jej użycia przez wszystkich innych członków społeczeństwa”³⁰.

Mówiąc o uprawnieniach Green zrywa z tradycją Johna Locke’a; nie rozprawia już o uprawnieniach przyrodzonych, nie wiąże ich z osobowością abstrakcyjnego człowieka. Zbliży się do stanowiska konserwatystów w rodzaju Edmunda Burke’a, który także wspominał o „uprawnieniach społecznych”, choć nie zgadza się z tezą autora *Rozważań o rewolucji we Francji*, jakoby uprawnienia pojawiały się w następstwie spontanicznego, przez nikogo świadomie nie kontrolowanego procesu nadawania normatywnego i prawnie istotnego kształtu społeczeństwu politycznemu (państwu). Wedle Greena, uprawnienia są świadomymi darami wspólnoty, a nie prawnie uzasadnionymi roszczeniami należnymi jednostce z racji jej człowieczeństwa (jak chcieli klasycy liberalni) lub członkostwa

²⁷ Tamże, s. 138; cyt. za tłum. polskim, s. 376–377.

²⁸ W odniesieniu do tego rozumowania Ernest Barker (*Political Thought in England 1848 to 1914*, London–New York–Toronto 1954, s. 27) sformułował istotne zastrzeżenie, twierdząc, że uprawnienia, o których mówi Green, mogą się niekiedy różnić od moralności, skoro autor *Prolegomena to Ethics* każe relacjonować akty woli jednostkowej nie tylko do aktualnej woli społeczeństwa, ale także do ideału Boskiej jedności; w istocie dotyczyć to winno także „aktualnej woli moralnej społeczeństwa”: jeśli wola ta w danym momencie odbiega od ideału, to za żądaniem jednostki przemawiać może więcej racji niż za decyzją woli wspólnoty. Green wydaje się jednak dostrzegać ten problem i rozwiązuje go przyznając autorytet epistemiczny wspólnocie.

²⁹ *Lectures*, wyd. cyt., s. 138.

³⁰ Tamże.

w konstytucyjnej wspólnotcie (jak utrzymywali konserwatyści). Uprawnienie „jest z jednej strony żądaniem jednostki, uzasadnionym jej racjonalną naturą, by swobodnie realizować jakąś zdolność, z drugiej zaś stanowi [...] przyzwolenie społeczeństwa na realizowanie owej zdolności, jest nadaniem jednostce przez społeczeństwo władzy pozwalającej przemienić jej żądanie w moc³¹. Te dwa aspekty nie mogą być traktowane rozdzielnie: możemy mówić o „naturalności” uprawnień jedynie w tym sensie, że państwo winno je sankcjonować z uwagi na uprzednie ich uznanie przez „wspólną świadomość moralną”³², która zmienia się w czasie w zależności od stopnia rozwoju danej wspólnoty. Wraz z nią zmienia się zakres uprawnień: zależnie od treści świadomości wspólnotowej są one traktowane lub nie są traktowane jako „naturalne”, zależnie od sądu społeczeństwa, które decyduje, czy „odpowiadają one ogólnemu dobru”³³.

Uprawnienia, którym walor moralny przydaje wola społeczeństwa, muszą wyprzedzać prawo stanowione przez władzę państwową, bowiem — zdaniem Greena — wola jednostek, rodzin i innych wspólnot poprzedza wolę władzy. „Suweren i samo państwo, określane przez istnienie suwerennej władzy, zakłada istnienie uprawnień i jest instytucją powołaną dla ich utrzymania”³⁴. Więcej, państwo — jak twierdził już Locke — jest „formą przyjmowaną przez społeczeństwo dla utrzymania uprawnień”³⁵. Istnienie najwyższej władzy korzystającej z przemocy nie decyduje jednak o istnieniu państwa; władza korzystająca z przemocy winna działać w sposób przewidziany przez prawo pisane lub zwyczajowe i zmierzać do realizacji celu, czyli chronić uprawnienia przy użyciu norm prawa stanowionego³⁶. Jedynie w państwie, nie zaś mimo niego, możliwa staje się wolność. System prawny skierowany na ochronę uprawnień jest bowiem warunkiem koniecznym samorealizacji człowieka: „by żyć własnym życiem, muszę nie tylko uświadomić sobie siebie samego i cele prezentujące mi się jako moje; muszę ponadto uwzględnić warunki możliwości działania i wziąć pod rozwagę konieczność istnienia pomocy w osiąganiu owych celów, spełnialnych jedynie dzięki uznaniu za dobro wspólne przez wszystkich członków społeczeństwa wolności każdego”³⁷. Czy zatem jednostka może posiadać uprawnienia, które mogłaby przeciwstawić społeczeństwu lub państwu? Wedle Greena uprawnienia — nie mając źródła w woli suwerena, ale w świadomości społeczeństwa — istnieją o tyle, o ile nie są skierowane przeciwko wspólnotcie. Jednostka jest w nie wyposażona, ale „tylko jako członek społeczeństwa działających swobodnie ludzi, jako ktoś, kto uznaje siebie i uznawany jest przez innych za takiego członka, jako postępująca właściwie i spotykająca się z podobnym postępowaniem”³⁸; ważna jest jednak konkluzja Greena: „dlatego niemożliwe jest istnienie

³¹ Tamże, s. 144.

³² Twierdzenie J. H. Hallowella (*Main Currents in Modern Political Thought*, New York 1950, s. 282), iż uprawnienia, nie będąc faktami naturalnymi, są w rzeczy samej „ideałami”, koresponduje z uwagą Barkera, o której wspomnieliśmy w przypisie 28.

³³ *Lectures*, wyd. cyt., s. 148.

³⁴ Tamże, s. 138.

³⁵ Tamże, s. 139.

³⁶ Tamże, s. 136.

³⁷ Tamże, s. 122.

³⁸ Tamże, s. 138.

uprawnienia do działania niespołecznego, działania innego niż określone w następstwie przynależności do społeczeństwa, którego każdy członek otrzymuje moc w granicach niezbędnych do podobnego jej użycia przez wszystkich innych członków³⁹. Z racji swej genezy uprawnienia jednostkowe nie mogą być przeciwstawiane wspólnocie; bronione przez nie dobro musi być sprzęgnięte z dobrem ogólnym⁴⁰. Green posuwa się jeszcze dalej: „Jeśli twierdzimy — głosi w *Lectures* — że państwo chroni i harmonizuje stosunki społeczne [...], to zmuszeni jesteśmy przyjąć, że jednostka nie może posiadać uprawnień, które byłaby w stanie przeciwstawić państwu”⁴¹.

Czy negacja uprawnień, które jednostka byłaby w stanie przeciwstawić państwu „jest jednak równoznaczna z uznaniem, że niepodobna przeciwstawić się państwu w żadnym razie? Wszak zdaniem Greena nie istnieje podobne uprawnienie, o ile prawo obowiązujące „spełnia ideę państwa”, o ile wszystkie władze polityczne kierujące wspólnotą realizują „interes państwa”, zbliżając je „pod względem aktualnego prawa do tego, czym państwo jest w tendencji lub w idei”, to znaczy „pojedynczą i strażnikiem uprawnień, powstających ze społecznych powiązań ludzi”⁴². Kluczowym zagadnieniem pozostaje ustalenie kryterium oceny prawa pozwalającego osądzić, czy „aktualne prawo” odpowiada „idei państwa”. Z powołanych uprzednio względów, kryterium tym nie mogą być absolutne uprawnienia jednostki. W ostatecznej instancji „dobro ogólne”, będące zasadą decydującą o możliwości przemiany żądania w uprawnienie, uznane być winno także za kryterium weryfikacji prawa, dodajmy jednak, kryterium wpisanym w szerszą perspektywę teleologiczną o jednym celu, który stanowi samorealizacja każdej jednostki. W ten sposób staje się jasne, że prawo stanowione, podobnie jak uprawnienia jednostek, jest o tyle dobre, o ile przyczynia się do urzeczywistnienia owego celu, czyli o ile umożliwia człowiekowi osiągnięcie celu właściwego jego naturze. Doskonałe prawo to zespół norm ułatwiających jednostkom realizację owego celu oraz umożliwiających im spełnienie ich możliwości⁴³. Najwyższa „władza”, która inspiruje, ale i kontroluje decyzje podejmowane przez prawodawcę, ma charakter duchowy: jest nią „moralna świadomość wspólnoty”. Nie tylko decyduje ona o tym co prawe, zatem moralnie uprawnione, sankcjonując żądania formułowane przez jednostki i grupy, ale także stanowi ostatecznie o treści chroniącego uprawnienia prawa oraz kreuje piastunów władzy, którzy stanowiąc treść prawa winni stać na straży uprawnień. „Moralna świadomość wspólnoty”, nazywana też niekiedy — jakby w nawiązaniu do Rousseau i idealistów — „wołą ogólną” lub „powszechną”, spełnia u Greena rolę swoistego suwerena; świadomość ta winna znajdować wyraz we wszystkich działaniach podejmowanych nie tylko przez obywateli, ale i przez wszystkie instytucje państwa.

Stwierdzenie to skłania nas do ponownego podjęcia problemu relacji woli jednostkowej do „świadomości moralnej” lub woli społeczeństwa, znajdującej ucieleśnienie w woli państwa, czy — mówiąc inaczej — kwestii potencjalnego konfliktu między usprawied-

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże, s. 207.

⁴¹ Tamże, s. 148.

⁴² Tamże, s. 143.

⁴³ Tamże, s. 41.

liwionymi moralnie uprawnieniami jednostki oraz prawem. Skoro nie może istnieć uprawnienie do postępowania w dowolny sposób, zatem także wbrew dobru wspólnoty wyrażanemu w jej woli, tedy tego rodzaju uprawnienie nie może być przeciwstawiane woli prawodawcy, o ile ucieleśnia on wolę społeczeństwa. Uprawnienie do nieposłuszeństwa wobec aktów władzy da się uzasadnić jedynie w oparciu o świadomy „związek z dobrem społecznym”, przez odwołanie się do „powszechnie uznawanego publicznego interesu”⁴⁴. Green wprowadza tu jednak ważne zastrzeżenie: ten, kto uzasadnia nieposłuszeństwo i sprzeciw wobec ogólnie obowiązującego prawa winien wziąć pod uwagę, że nawet złe prawa, ustanowione jedynie w interesie danej warstwy, klasy lub jednostki, a nie całej wspólnoty, prawa pozostające w sprzeczności z interesem wspólnoty jako całości, winny być jednak przestrzegane. „Nie może istnieć uprawnienie⁴⁵ do przeciwstawienia się im [...], ponieważ w interesie publicznym, na którym opierają się wszystkie uprawnienia, bardziej leży ogólne posłuszeństwo wobec prawa niż realizacja przez jednostki czy klasy tych mocy, których niesprawiedliwie zabraniają niewłaściwe prawa”⁴⁶.

Skoro Green pisze, że „uprawnienie do wolnego życia opiera się na wspólnej woli społeczeństwa”⁴⁷, tedy przyjąć należy, że uprawnienia stają się r z e c z y w i s t e dopiero po uzyskaniu sankcji państwa; przeciwstawianie państwu idealnych uprawnień uzasadniałoby nieposłuszeństwo grożące anarchią, a co za tym idzie rozstrojem społeczeństwa i zniesieniem warunków wolności⁴⁸. A jednak, zdaniem Greena, istnieją sytuacje, gdy interesowi publicznemu najlepiej służy „występowanie przeciwko aktualnie obowiązującemu prawu” (przykład niewolnictwa); w tym jednak przypadku obywatele nie zwracają się przeciwko prawu we własnym interesie i dla własnych korzyści, lecz działają zgodnie z „powszechnie podzielanym poczuciem prawnym”, umacniającym raczej niż osłabiającym „praworządne obyczaje obywateli”⁴⁹. Odwołanie się do „interesu publicznego powszechnie za taki uznawanego”⁵⁰ usprawiedliwia sprzeciw wobec aktualnie obowiązującego prawa, lecz usprawiedliwienie to zawsze pozostaje w szerszym kontekście dobra wspólnego, określającego treść idei państwa⁵¹.

3. Uprawnienia jednostkowe zależą od uznania społecznego; państwo istnieje po to, by strzec pochodzących z tego źródła uprawnień i tworzyć warunki, w których wszyscy obywatele mogą rozwijać swe możliwości. Na pierwszy rzut oka, państwo ma zatem do spełnienia wyłącznie funkcje negatywne; nie jest władne poprawiać czy wychowywać obywateli, winno ograniczyć się do usuwania przeszkód utrudniających jednostkom samodoskonalenie. Działanie człowieka determinowane jest bowiem niejako „od wewnątrz”; podejmuje on je dzięki aktowi wolnej woli, spełniającej dobrowolnie powinność

⁴⁴ Tamże, s. 144.

⁴⁵ Ponownie wbrew polskiemu przekładowi — zob. dz. cyt., s. 380.

⁴⁶ *Lectures*, wyd. cyt., s. 144.

⁴⁷ Tamże, s. 216.

⁴⁸ Tamże, s. 153.

⁴⁹ Tamże, s. 144.

⁵⁰ Tamże, s. 149.

⁵¹ O jeszcze szerszym kontekście wynikającym z idei „uniwersalnego braterstwa” oraz łączącym się z tą ideą problemie wojny zob. np. E. Barker, dz. cyt., s. 33–36.

rozpoznaną przez rozum i zmierzającej do realizacji wskazanego przez rozum celu. W pewnej przynajmniej mierze aspekt deontyczny pozostaje poza kontrolą państwa; nie kreuje ono, ale jedynie sankcjonuje normy określone przez „wolę moralną wspólnoty”, które poszczególni członkowie społeczeństwa przyjmują świadomie i dobrowolnie. Normy te, służące realizacji celu jednostek i społeczeństwa zarazem, przyjmują formę uprawnień, które państwo chroni, przyczyniając się w ten sposób do spełnienia celu, mającego jednak znaczenie także dla niego.

Wśród najistotniejszych uprawnień Green znajdował uprawnienie do własności prywatnej. Pisał: „każdy winien mieć zapewnioną ochronę ze strony społeczeństwa, gdy idzie o moc zdobywania i utrzymywania środków potrzebnych do realizacji swej woli”⁵². Uprawnienie to nie obejmowało jednak swobody dowolnego rozporządzania rzeczami; także właściciela obowiązywała zasada, w myśl której akt jednostkowej woli winien być podporządkowany „dobru społecznemu”⁵³. Dobro społeczne stanowiło nie tylko normę odpowiedzialności właścicielskiej, ale nadto wymagało, by cały system własności został uporządkowany w sposób dający sposobność osiągnięcia przez wszystkich środków koniecznych do realizacji ich rozumnej woli. Green nie wymagał równego rozdziału własności, żądał natomiast, by każda jednostka miała możliwość sięgania po więcej środków niż konieczne dla przetrwania, by mogły osiągnąć środki pozwalające im podążać coraz dalej ku samorealizacji. „Moralna świadomość wspólnoty” wymagała tedy od państwa zbudowania systemu prawnego dającego tego rodzaju możliwość.

Analizując problemy związane z tradycyjnym, absolutystycznym ujęciem uprawnienia do własności, Green zwracał szczególną uwagę na związane z nim konsekwencje, zwłaszcza zaś na pojawienie się proletariatu, „praktycznie wykluczonego od własności koniecznej dla umoralnienia człowieka”⁵⁴. Broniąc wolności dziedziczenia i handlu⁵⁵, zastanawiał się jednak, czy swobody te oraz będąca ich wynikiem akumulacja bogactwa, są istotnie przesłankami pojawienia się proletariuszy, nominalnych jedynie właścicieli swej pracy, faktycznie jednak sprzedających ją za wynagrodzenie pozwalające wprawdzie przeżyć, ale nie spełniające moralnej funkcji własności, a zatem nie czyniące z nich rzeczywistych właścicieli⁵⁶. W pierwszym rządzie Green zauważał, że wolność właściciela do akumulowania bogactwa nie powinna znosić podobnej wolności po stronie innych (np. robotników lub innych pracowników najemnych), którzy dzięki stałemu wzrostowi poziomu bogactwa mogą w przyszłości skorzystać z szansy uzyskania statusu rzeczywistych właścicieli⁵⁷.

Fakt, że tak wielu zmuszonych jest sprzedawać swą pracę kapitalistom nie ma zatem, wedle Greena, koniecznego związku z „istnieniem uprawnienia do jednostkowej własności i nieograniczoną akumulacją kapitału”⁵⁸. Położenie robotników, które może ulec

⁵² *Lectures*, wyd. cyt., s. 220.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże, s. 221.

⁵⁵ Tamże, s. 222.

⁵⁶ Tamże, s. 224.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Tamże, s. 226.

zmianie dzięki lepszemu wykształceniu i samodyscyplinie, nie wynika z natury własności, lecz związane jest z jednym tylko jej aspektem czy jedną jej formą — z własnością ziemi. Własność ziemi ma wyjątkowy charakter zarówno co do swej natury, jak i co do źródła: jej podstawą nie jest bowiem praca, lecz siła, skoro „pierwsi właścicielami ziemi byli ci, którzy dokonali podboju”⁵⁹. Co więcej, mówiąc o naturze tego typu własności, Green znacząco zauważał, że o ile własność ruchoma może być mnożona w nieskończoność, to zasoby ziemi są ograniczone, przeto każdy, kto powiększa obszar posiadanego gruntu może to czynić jedynie zabierając ziemię innemu. Proces zawłaszczania gruntów i ich kumulacji w rękach niewielu rodzin zrodził kwestie społeczną i robotniczą; prawo wzmacniało ów proces, gdyż umożliwiało korzystanie z ziemi bez potrzeby baczenia na konsekwencje społeczne. Nie kapitalizm, ale „brutalny sposób, w jaki realizowane i wykorzystywane były uprawnienia do ziemi”⁶⁰, był źródłem współczesnych konfliktów społecznych.

Mimo tak wielu uwag krytycznych, Green nie postulował zniesienia prywatnej własności ziemi ani wprowadzenia podatku od dochodów nie pochodzących z pracy jej posiadaczy, a jedynie wskazywał na konieczność wypracowania i przydania sankcji prawnej mechanizmom pozwalającym na kontrolowanie sposobów korzystania przez właścicieli z ich uprawnienia⁶¹. Traktując własność i zasadę swobody obrotu w różny sposób, zależnie od przedmiotu rozważań, Green nie podejmował generalnej krytyki wolnego rynku i swobody umów, a nawet zasadniczo traktował rynek jako mechanizm wyrównujący niedomagania wynikające z nieracjonalnych działań jednostek⁶². Gdy jednak idzie o obrót nieruchomościami gruntowymi twierdził, że swoboda umów i obrotu zwiększają nierówności i bezrobocie, osłabiają „świadomość moralną społeczeństwa” i prowadzą do niepokojów społecznych, dlatego winny być ograniczone i poddane kontroli państwa⁶³.

Greena zaprzętały problemy edukacji, wstrzemięźliwości i własności ziemi; rozwiązanie tych, najważniejszych jego zdaniem dla współczesnych społeczeństw kwestii stanowić miało przesłankę do usunięcia trzech głównych niebezpieczeństw zagrażających wolności jednostek: ignorancji, pijaństwa i nędzy. W wymienionych sferach „rozważnie interweniujące państwo” winno było wprowadzić regulacje, jakich domagała się „świadomość moralna społeczeństwa”. Ale właśnie w rozważaniach na ten temat dostrzegamy wyraźnie, że Green skłonny był porzucić zajmowane uprzednio stanowisko, korespondujące w pewnej mierze ze stanowiskiem liberałów klasycznych — nie chciał już jak oni ścieśniać funkcji państwa; nie redukował już państwa do pozycji policjanta rozdzielającego zwaśnionych obywateli. Zaczął je postrzegać jako aktywną instytucję, która winna tworzyć warunki umożliwiające jednostkom spełnianie ich możliwości, która usuwa zagrożenia utrudniające realizację owego celu także przy pomocy norm prawa

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Tamże, s. 228.

⁶¹ Tamże, s. 229.

⁶² Tamże, s. 221; zob. nadto krytyki Greena dotyczące idei planowej redystrybucji dóbr przez państwo oraz upaństwowienia przedsiębiorstw i ziemi (*Lectures*, wyd. cyt., s. 223 i nast.).

⁶³ *Lectures*, wyd. cyt., s. 228–229.

i przez zastosowanie fizycznego przymusu. Green, dla którego wolność miała konotację pozytywną⁶⁴, wymagał teraz aktywnego współdziałania państwa w realizacji ludzkiej wolności. Krytykując głoszoną przez klasycznych liberałów koncepcję wolności negatywnej, kładł intelektualny fundament pod koncepcje „państwa dobrobytu”, promujące „bezpieczeństwo socjalne”; i choć sam nie szedł jeszcze tak daleko, to przecież usprawił drogę prowadzącą w tym kierunku.

Sabine, komentując filozofię polityczną autora *Lectures on the Principle of Political Obligation*, miał zatem w pewnym sensie rację twierdząc, że przyjęta przezeń zasada nakładania na rząd liberalny powinności stanowienia prawa w każdym przypadku, gdy może ono usunąć przeszkody utrudniające osiągnięcie najwyższego poziomu rozwoju moralnego obywateli, wyznacza podstawę koncepcji rządu diametralnie różnej od tej, jaką przedstawiali liberałowie poprzednich pokoleń. Green nakładał na rząd powinność regulowania systemu ekonomicznego nie prowadzącego do osiągania zadowalających rezultatów; kwestionując absolutną wolność handlu i umów, otwierał drogę ustawodawstwu socjalnemu, wprowadzając do liberalizmu koncepcję „dobra kolektywnego” jako warunku wstępnego odpowiedzialności i wolności jednostki⁶⁵.

Nawet jeśli uwagi Sabine’a są trafne, to warto zwrócić uwagę na jeden jeszcze element doktryny Greena. Wydaje się, że wbrew rozpowszechnionej opinii łączącej dobro kolektywne z jego realizacją przez państwo, Green skłonny byłby uznać, że nowe społeczeństwo samorealizujących się jednostek powstawać będzie raczej w następstwie postępującego „umoralnienia” ludzi niż w rezultacie pozytywnych akcji podejmowanych przez biurokratyczne państwo. Dokonawszy identyfikacji samorealizacji i postępowania racjonalnego uznałby, że państwo winno tworzyć warunki sprzyjające zdobywaniu wykształcenia przez wszystkich obywateli, dzięki któremu zwiększać oni będą świadomość moralną, a tym samym realizować siebie; powstrzymałby się jednak przed przyjęciem możliwości „wymuszania działań moralnych przez państwo”, podobnie jak nie uznałby tezy, iż prawodawca formułuje normy o walorze bezwzględnie słusznym moralnie⁶⁶. Choć wierzył w istnienie ładu moralnego odcisniętego w świadomości każdego człowieka, porządkującego cele i działania racjonalnych jednostek, nie był w stanie uniknąć uznania pozytywnej roli państwa i to nawet mimo zasadniczego nastawienia liberalnego. Nie dość, że państwo miało wedle niego (jak i wedle klasycznych liberałów) reagować przy użyciu przymusu w razie naruszenia ładu przez nieracjonalne jednostki, to zyskało nadto upoważnienie do działań, których nie uznaliby liberałowie klasyczni.

Ogólna zasada przyjęta przez Greena w odniesieniu do aktywności państwa brzmiała: wolno użyć przymusu przeciwko temu, kto kwestionuje wolność drugiego człowieka lub siebie samego. Przymus miał być stosowany w celu wyzwolenia możliwości, skierowania jego działań ku dobru wspólnemu, co wymagało pozytywnej akcji państwa w sferze uznawanej przez klasycznych liberałów za prywatną i dlatego wolną od inge-

⁶⁴ Dyskusje wywołane dystynkcją I. Berlina, dotyczące negatywnych i pozytywnych aspektów koncepcji wolności Greena, analizują A. J. M. Milne (*The Social Philosophy of English Idealism*, London 1962), M. Richter (dz. cyt.) i R. Bellamy (art. cyt.).

⁶⁵ G. H. Sabine, *A History of Political Theory*, London i in. 1949, s. 567.

⁶⁶ *Lectures*, wyd. cyt., s. 219.

rencji kogokolwiek, w szczególności organów państwa. Zyskując upoważnienie do działania w tej sferze, choćby w formie kontroli sposobu korzystania z własności ziemi, spożycia alkoholu i wypełniania przez rodziców obowiązku kształcenia dzieci, państwo — mimo wszelkich zastrzeżeń Greena — spełniać zaczęło funkcje pozytywne, bo uprawnienia, których winno było strzec, miały także charakter pozytywny. Uprawnienia do bogacenia się, trzeźwości i wykształcenia wymagały od państwa znalezienia rozwiązań umożliwiających ich realizację. W ten jednak sposób jednostka, tracąc pewien — правда, jeszcze nader ograniczony — obszar prywatności, pozbawiana była niezależności od państwa, o którą dobijali się wcześniejsi liberałowie. Mimo zastrzeżeń Greena formułowanych także w odniesieniu do tej tezy, uprawnienia indywidualne istniały tedy realnie o tyle, o ile istniało państwo i o ile było ono skłonne je realizować.

TOWARD A "NEW LIBERALISM".
AN ESSAY ON THE POLITICAL DOCTRINE OF THOMAS HILL GREEN

Summary

The Author presents the metaphysical and ethical principles of Thomas Hill Green's political doctrine, which focuses upon the idea of individual self-realisation and the common good. Green had to change the basic ideas of the liberal tradition when he recognized that the idea of self-realisation could be fulfilled only in a state which makes possible the full development of every citizen. He rejected the concepts of the social contract and natural human rights and adopted the notions of common will and moral consciousness of society, unknown to the liberal tradition. This was why he maintained that individual rights depends on social recognition and that the state exists to protect these rights and create conditions under which for every citizen can develop his potential. The conditions for the co-operation of that state in the realisation of human freedom not in the negative sense, were the intellectual foundation of the modern theory of the "welfare state" whose goal was to promote social security.