

Riječ "sloboda" na okovima Galijota- Bosanquetova teorija opće volje*

IGOR PRIMORAC**

Sažetak

Članak predstavlja kritičko preispitivanje najelaboriranije postavke teorije opće volje. Bosanquet suprotstavlja našu "nižu", najvećim dijelom "aktualnu" volju, prikazanu kao slijed trenutnih i prolaznih, neukih, rutinskih, općih, iracionalnih, jalovih i međusobno sukobljenih htijenja, sa našom "višom", "istinskom", "stvarnom" voljom, koja je sveobuhvatan i koherentan sistem stabilnih i dugoročnih, dobro oblikovanih htijenja koji zahtijeva napor samopožrtvovanja i izražena su "u velikim trenucima života". Njegova osnovna teza je da je individualna "stvarna" volja "opća volja" zajednice koja je urođena i čini pojedinca "višim", "boljim" sobom. Teorija je zamišljena kako bi riješila problem političke obveze na način da pokaže da poštujući zakon, pojedinac poštuje samo samog sebe/samu sebe, i njegova/njezina sloboda time nije ograničena, već radije potvrđena. Autor tvrdi da Bosanquetovo obrazloženje ne zadovoljava oba ključna zahtjeva: ne uspijeva suprotstaviti našu "aktualnu" i našu "stvarnu" volju, niti poistovjetiti posljednju s "općom voljom" naše zajednice. Individualna volja nije ugrađena u njegovoj/njezinoj zajednici na način na koji teorija smatra da bi to trebalo biti i ako imamo moralnu obvezu da poštujemo zakon, ona nije utemeljena u "općoj volji" zajednice kao našoj vlastitoj "višoj", "istinskoj" volji.

I.

Zašto se trebam pokoravati vlastima i zakonima svoje zemlje? Premda je to pitanje jasno postavio još Sokrat u Platonovu *Kritonu*, ono postaje središnji problem političke filozofije tek u novo doba. Razumljivo je da ono nije moglo zaokupljati etičku, političku i pravnu misao koja i u teorijskom i u praktičkom pogledu polazi od primata polisa, zajednice, zakona nad pojedincem. Takva se misao usredotočuje na problem kriterija dobro uređenog polisa, sretne zajednice, pravednog zakona, i tek pošto je riješila taj problem, obraća se pojedincu, kako bi mu odredila odgovarajuće mjesto u društvu i državi.¹

¹ Dakako, to pitanje ima smisla za onog ko prihvaća etički egoizam; no to se učenje u klasičnom dobu javlja samo sporadično i ostaje potpuno atipično, čak marginalno.

* Predavanje održano na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu 14. travnja 1992. Zahvaljujem kolegama koje su sudjelovale u diskusiji, na kritičkim primjedbama i sugestijama; one su mi bile od pomoći prilikom konačne redakcije teksta.

** Igor Primorac, profesor Sveučilišta u Jeruzalemu

Novo doba, nasuprot tome, ne polazi od poslušnosti zakonu i podvrgavanja pojedinca kolektivu, i nadalje državi, kao od nečeg što se u normalnim okolnostima samo po sebi razumije. To doba započinje s "otkrićem individualnosti" u renesansi i s reformacijom; ono se temelji na načelu koje je Hegel nazvao "principom subjektiviteta", i eksplicirao kao zahtjev "da se pojedincu ono što treba da prizna pokaže kao opravdano", kao "pravo subjektivne volje da za ono što treba da prizna kao važeće sama uvidi da je dobro".² Stoga se moderna politička filozofija velikim dijelom usredotočuje na zadatak da pojedincu pokaže da, pod određenim uvjetima, doista treba da se pokorava vlastima i postupa u skladu sa zakonom; u tome smislu ona je individualistička. Ona je velikim dijelom individualistička i u drugom, jačem smislu: njezini odgovori na pitanje o izvoru političke obaveze - moralne obaveze *prima facie* da se pokoravamo vlastima i zakonu - u pravilu nastoje priznati pojedinca kao umno i slobodno biće, te ovu obavezu izvesti iz njegove vlastite racionalne i slobodne volje, prikazati je kao posljedicu samoobaveživanja.

Da bi se neki moj čin mogao uvjerljivo interpretirati kao čin preuzimanja obaveze, on mora zadovoljiti dva uvjeta: ja moram namjeravati da se tim činom obavežem, i moram to učiniti bez prisile, po slobodnom izboru. Usto, kako bi se političkoj obavezi osiguralo dovoljno široko značenje, ona se mora utemeljiti na postupku koji izvršava većina građana. Nevolja je u tome što su postupci kao izričito obećanje pokornosti vlastima i zakonu ili izričita suglasnost na takvu pokornost, posve atipični. Puritanske kolonije u Novoj Engleskoj koje su nastale sklapanjem društvenog ugovora, rijetke su iznimke, a ne pravilo; isto tako, oni koji su pravo građanstva stekli naturalizacijom, i tako imali priliku da se izričito obavežu na pokornost vlastima i poštovanje zakona, čine manjinu u gotovo svim državama. Stoga izvor dovoljno obuhvatne političke obaveze valja tražiti u implicitnom, a ne povijesnom ugovoru, ili pak u prešutnoj, a ne izričitoj suglasnosti. Locke je tvrdio da je takva suglasnost založena u posjedovanju vlasništva, u obitavanju na teritoriju države, u putovanju njezinim cestama, pa čak i u pukoj činjenici fizičke nazočnosti unutar njezinih granica.³ Takva "prešutna suglasnost" se, dakako, može pripisati svakome; nevolja je u tome što se ona ne može ni na što obavezati, i zapravo i nije suglasnost. Možemo tvrditi da pojedinac slobodno ostaje u svojoj zemlji jedino ako je emigracija za njega realna alternativa koju on ne želi iskoristiti; no, ta alternativa iz različitih razloga nije realna za osobito velik broj ljudi. A kada netko, recimo, putuje cestom iz Zagreba u Karlovac, on pri tom može imati različite namjere, no namjera da na taj način prešutno izrazi suglasnost s vlastima i zakonima Hrvatske, sigurno nije jedna od njih.

Utilitarizam obećaje da će prevladati dilemu između valjanosti političke obaveze i njezina zadovoljavajućeg opsega, na kojoj padaju ugovorna teorija i teorija suglasnosti, i stoga se čini logičnom alternativom. Utilitaristička teorija ne temelji političku obavezu na nekom slobodnom, racionalnom postupku kojim se pojedinac sam obavezuje, nego na nečemu što nije neposredno izvedeno iz volje pojedinca: na općem dobru. Na taj način politička obaveza dobija dovoljno široko značenje. Velika većina građana može s pravom reći da se ni na koji način, ni izričito ni

² G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. v. G. Lasson, 2. Aufl., Felix Meiner, Leipzig 1921, par. 317 Zusatz, p. 368; par. 132, p. 110.

³ J. Locke, *The Second Treatise of Government*, Sect. 119.

prešutno, nisu obavezali na pokornost vlastima i zakonu; no to ih ne razrješava te obaveze, ako opće dobro zahtijeva pokornost. No, utilitarizam je etička teorija, a ne doktrina kolektivnog egoizma; opće dobro ne zna za granice među državama, nego u svakom pojedinom slučaju obuhvaća sve one kojih se posljedice naših postupaka dotiču. Stoga utilitarist nije prije svega obavezan na poslušnost vlastima i zakonima svoje zemlje, već svakoj vlasti i svakom zakonu, kad god je poslušnost opcija s najboljim posljedicama po sve one kojih se njegovo držanje neposredno ili posredno tiče. On je obavezan na poslušnost ne kao građanin, već naprosto kao čovjek; utilitaristička teorija raskida vezu između političke obaveze i pojma građanstva. Ta teorija, dakle, ne zadovoljava Simmonsov "uvjet partikularnosti",⁴ i u tome smislu pokazuje se kao suviše široka.

II.

Teorija opće volje, o kojoj je ovdje riječ, treba da prevlada ograničenje prethodnih teorija. Za razliku od utilitarizma, ova teorija, kao i teorije suglasnosti i društvenog ugovora, ne želi da političku obavezu utemelji na nečemu što je u odnosu na pojedinca vanjsko i što on može doživjeti kao strano i nametnuto, nego na volji samog pojedinca; i teorija opće volje, dakle, priznaje pojedinca kao slobodno i umno biće. Ona izbjegava opasnost da se politička obaveza ispostavi kao obaveza manjine, budući da se ne usredotočuje na neki konkretni čin pojedinca kojim se ovaj sam obavezuje na poštovanje zakona i pokoravanje vlastima, nego tvrdi da zakon izražava opću volju, koja je istinska volja samog pojedinca. Kako je općenitost opće volje određena na razini države, ta teorija zadovoljava partikularnosti: pojedinac je obavezan u odnosu na državu čiji je građanin, kao građanin, a ne naprosto kao ljudsko biće. Napokon, ova teorija ima i jednu značajnu prednost u odnosu na sve prethodne teorije: ona prevladava suprotnost između pokornosti i slobode. Bilo da je obaveza pokoravanja utemeljena kao zahtjev općeg dobra, ili je, pak, posredstvom čina kojim se pojedinac prethodno sam obavezao na pokornost, izvedena iz njegove vlastite volje, kada se pojedinac pokorava zakonu i vlastima, on time ograničava svoju slobodu. Teorija opće volje, nasuprot tome, tvrdi da, kada se pojedinac pokorava, on ne čini ništa drugo do ono što njegova vlastita "istinska" volja hoće; ako je tako, njegova se sloboda time ne ograničava, već, naprotiv, afirmira.

Teoriju opće volje kao da sugeriraju i neka markantna obilježja načina na koji govorimo o htijenju i volji. Činjenica je da pojedinac ponekad hoće različite, pa i nespojive stvari; ta se situacija može opisati kao konflikt htijenja, pa čak i kao sukobljenost dviju volja jednog istog pojedinca. Ponekad razlikujemo dvije vrste htijenja, te govorimo o dvije vlastitosti jednog subjekta: o "boljoj" ili "višoj" vlastitosti, koja je zapravo moralni karakter, i koja obilježava dugoročne, racionalne želje i preferencije, i o "nižoj" vlastitosti, koju sačinjavaju izvanmoralne želje i interesi, strasti, porivi itd. Pri tom uvijek imamo na umu da je naš moralni karakter dio naše društvene prirode, kao što je to i naša racionalnost i sve ono što je u nama osobeno ljudsko. Najzad, činjenica je da volju ne pripisujemo samo pojedincima nego i skupinama, narodima, državama.

⁴ Vidi A. J. Simmons, *Moral Principles and Political Obligations*, Princeton University Press, Princeton 1979, pp. 30-35.

Teorija opće volje izložena u Rousseauovu *Društvenom ugovoru* ne sadrži mnogo više od eksplikacije ovih sugestija, koja ima za cilj da riješi problem političke obaveze - i to na način da se sloboda pojedinca ne žrtvuje zajednici, već, naprotiv, da u zajednici nađe svoje neposredno i puno ostvarenje. Ključno pitanje za Rousseaua glasi: "Kako da se nađe takav oblik države, koji svojom zajedničkom snagom brani i zaštićuje osobu i imovinu svakog društvenog člana i po kojem se svatko, premda je udružen sa svima, ipak pokorava tek samom sebi te ostaje tako slobodan, kao i prije?"⁵

Odgovor na to pitanje Rousseau nalazi u razlikovanju dvije volje unutar pojedinca. Svatko od nas subjekt je posebne volje koja je motivirana osobnim, čak egoističnim interesima, te strastima, porivima itd., koja nas odvaja od drugih i dovodi u sukob s njima, i navodi nas da uskratimo poslušnost vlastima i da kršimo zakon. No u svakome od nas istovremeno je djelatna i opća volja, koja pripada našoj društvenoj i moralnoj prirodi, vezuje nas s drugima, utjelovljena je u državi čiji smo građani i izražena u njezinim zakonima, i rukovodi se načelima pravde i općeg dobra. Zakon je uvijek pravedan, jer izražava opću volju; iz istog razloga pokoravanje zakonu zapravo je sloboda:

Po ovome se razlaganju odmah vidi, da se ne smije više pitati, tko je vlastan stvarati zakone, jer su oni djela opće volje ... niti da li zakon može biti nepravedan, jer nitko nije nepravedan prema samom sebi, niti se napokon smije pitati, može li se biti slobodan i ujedno podvržen zakonima, jer su zakoni samo upisnici naše volje.⁶

Kada u sukobu dvije volje prevlada posebna volja i pojedinac se ogriješi o zakon, a zajednica se potom okrene protiv njega i prisili ga da se pokori, ona ga time, po Rousseauovoj čuvenoj formulaciji, samo prisiljava da bude slobodan.⁷ Ovdje, dakako, nije riječ o prirodnoj slobodi, slobodi koja je data i čovjeku i životinji, već o onoj slobodi koja je za čovjeka osobena, o moralnoj slobodi, slobodi kao autonomiji, "koja jedina čini čovjeka u istinu gospodarom nad samim sobom, jer nagon same pohote je ropstvo, a pokornost zakonu, što ga je čovjek sam sebi propisao, je sloboda".⁸

No, premda je *Društveni ugovor* bez sumnje klasični tekst za teoriju opće volje, i premda je taj tekst doista fascinantly štivo, prije svega zato što obiluje zavodljivim formulacijama i provokativnim paradoksima poput ovih koje sam citirao, to djelo nije od velike pomoći za analizu i kritiku ove teorije. Jer u njemu je izložena neskladna kombinacija osnovnih teza ove teorije i nekoliko koncepcija karakterističnih za bitno drukčiji način etičkog i političkog mišljenja: prirodnih prava, društvenog ugovora, utilitarizma. Drugi, presudni razlog jest to što je Rousseau uvijek spremniji ustvrditi svoje teze, nego da za njih pruži odgovarajuće obrazloženje; njegova jaka strana su aforizam i paradoks, a ne postupna i stroga argumentacija.

⁵ J. J. Rousseau, *Društveni ugovor*, preveo M. Gruber, Prosvjetna biblioteka, Zagreb 1918, I dio, gl. 6, p. 54.

⁶ Ib., II dio, gl. 6, p. 74.

⁷ Ib., I dio, gl. 7, p. 58.

⁸ Ib., I dio, gl. 8, p. 59.

Zbog toga se u ovom članku želim usredotočiti na jedan drugi, mnogo manje poznati spis, koji, međutim, nudi razvijenu argumentaciju za sve osnovne teze teorije opće volje: na filozofsku teoriju države, britanskog novohegelovca Bernarda Bosanqueta (1899). Dodatni razlog da čitatelja pokušam zainteresirati za Bosanquetovo djelo jest povijesni: premda smo posljednjih godina svjedoci obnovljenog interesa za britansku novohegelovsku baštinu, taj je interes dosad bio usmjeren poglavito na Greenovu i Bradleyevu filozofiju, dok je Bosanquet ostao nepravedno zanemaren.⁹

III.

Središnji je problem Bosanquetove "filozofske teorije države" problem političke obaveze. Bosanquet s pravom ističe da u ideji ove obaveze ima nečeg paradoksalnog. To, dakako, ne vrijedi za neograničeni despotizam. U takvom režimu sve je jasno, no to je zato jer u njemu zapravo i nema političke obaveze u pravom smislu; poslušnost se ne temelji na moralnom uvjerenju, već na strahu ili oportunističkom. Stoga treba poći od "najvišeg oblika političkog iskustva", od poretka za koji se svi slažu da predstavlja ono najbolje i u antičkom i u modernom svijetu politike: od poretka samouprave. U ideji samouprave sadržan je paradoks obaveze u najčistijem obliku: primijenjena na pojedinca, ta ideja daje paradokse etičke obaveze; u primjeni na zajednicu, ona rađa paradokse političke obaveze. "Uprava", "vlada" i ekvivalentni termini podrazumijevaju odnos između dvaju strana, od kojih je jedna aktivna, ona koja vlada ili upravlja, a druga pasivna, ona kojom se vlada ili upravlja. Kako pojedinac može upravljati ili vladati samim sobom, biti autoritet sam za sebe, prisiljavati samog sebe? I kako se, na društvenom i političkom planu, termin "samouprava" može primijeniti i na onog tko vrši prisilu i na onog koga prisiljavaju, kada je očito na djelu prisila koju jedna skupina ljudi primjenjuje na drugu?

⁹ Bernard Bosanquet (1848-1923) jedan je od vodećih predstavnika novohegelovske filozofije u Velikoj Britaniji. Predavao je na Univerzitetu u Oxfordu i na Univerzitetu St. Andrews; objavio je djela iz logike, metafizike, etike, estetike i filozofije religije, no, po općem mišljenju, najznačajniji su mu radovi iz političke filozofije, nadasve *The Philosophical Theory of the State*, Macmillan, London 1899. (citati i referencije prema 4. izdanju, 1923). Od brojnih ogleđa iz političke filozofije, za teoriju opće volje naročito su važni "The Teaching of Patriotism", "The Function of the State in Promoting the Unity of Mankind" i "The Wisdom of Naaman's Servants" u: *Social and International Ideals: Being Studies in Patriotism*, Macmillan, London 1917, te "The Reality of the General Will" i "The Duties of Citizenship" u: *Science and Philosophy and Other Essays*, Macmillan, London 1927.

Najobimniji rad o Bosanquetovoj političkoj filozofiji je monografija B. Pfannenstilla *Bernard Bosanquet's Philosophy of the State: A Historical and Systematical Study*, Hakan Ohlsson, Lund 1936. Knjiga L.T. Hobbousea *The Metaphysical Theory of the State: A Criticism*, George Allen and Unwin, London 1918, u cjelini je posvećena kritici Bosanquetova učenja. Od kraćih radova valja spomenuti: M. Ginsberg, "Is There a General Will?", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 20 (1919/20); G. H. Sabine, "Bosanquet's Theory of the Real Will", *The Philosophical Review*, vol. 32 (1923); R. F. A. Hoernlé, *Idealism as a Philosophy*, George H. Doran, New York 1927, Ch. X; A.D. Lindsay and J. Laski, "Symposium: Bosanquet's Theory of the General Will", *Proceedings of the Aristotelian Society*, supplem. vol. 8 (1928); J. P. Plamenatz,

Ovako formuliran, problem političke obaveze svodi se na Rousseauov problem: kada se za zajednicu može reći da se u njoj pojedinac ne pokorava drugima, već jedino samome sebi, te unatoč pokoravanju vlastima i zakonu ostaje slobodan? Kada se za silu zakona, pa čak i za kaznu, može reći da pojedinca prisiljava da bude slobodan?

Pred tim problemom nemoćne su sve individualističke teorije, teorije koje Bosanquet naziva površnim, ili, doslovno, "teorijama /države i društva/ na prvi pogled" (theories of the first look) i uspoređuje sa slikom koja se nameće prvom, površnom pogledu prolaznika na ulici ili putnika koji se probija kroz gužvu na željezničkoj stanici: "njemu se kompaktna samodovoljnost i samousmjerenost ljudskih bića što se tiskaju pred njim čini očiglednom činjenicom, dok društvena logika i duhovna povijest koje su u pozadini ovog prizora izmiču njegovu zapažanju i imaginaciji".¹⁰ Takve teorije su atomističke, jer pojedinca shvaćaju kao samovoljnu, samodovoljnu, u sebe zatvorenu jedinku, a društvo i državu kao puki agregat takvih jedinki. Za tako shvaćenog pojedinca drugi su nešto vanjsko i strano, tek izvor ograničenja, smetnji i opasnosti, a država i zakon samo su sredstvo zaštite od njih, oblik njihova prisustva i utjecaja koji su svedeni na minimum i koji su podnošljivi zato jer su svedeni na minimum. Takve teorije ne mogu da utemelje političku obavezu, jer vlast i zakon reduciraju na prinudu koju "drugi" vrše nad "pojedincem", pa ne mogu da objasne ne samo prava većine nego čak ni pravo zajednice da primijeni prisilu protiv jednog jedinog člana koji se opire.

Da bismo riješili problem političke obaveze, kaže Bosanquet, moramo poći od dva činitelja operativne ideje samouprave u njihovoj suprotstavljenosti, te pokazati... da su oni u osnovi bitno jedinstveni, kao i nužnost i uvjete njihove povezanosti. Moramo pokazati ... kako čovjek, postojeći čovjek od krvi i mesa, zahtijeva da njime vladaju; i kako je vlast, koja na njega primjenjuje stvarnu silu, bitan uvjet - uvjet kojeg je on svjestan - za to da on postane ono što može biti. Ako ne uspijemo eliminirati pretpostavke koje nam smetaju da to postignemo, morat ćemo priznati da su nas razvijene demokratske ustanove oslobodile proizvoljnog despotizma samo zato da bi nas podvrgle nužnoj tiraniji.¹¹

Ključni korak Bosanquetova poduhvata da političku obavezu zasnuje na sasvim drukčijim pretpostavkama jest razlikovanje dvaju volja unutar sveukupnog htijenja pojedinca. To se razlikovanje može podijeliti na devet zasebnih distinkcija. (1) Neka moja htijenja su trenutna, prolazna, a neka su stabilna, trajna, dugoročna. (2) Neka su proizvod nepotpunog znanja o relevantnim činjenicama, a neka se temelje na adekvatnom poznavanju situacije u kojoj se nalazim. (3) Neka moja pojedinačna htijenja su neskladna, ili čak nespojiva, s drugim takvim htijenjima;

Consent, Freedom and Political Obligation, Oxford University Press, Oxford 1938, Ch. II; A. J. M. Milne, *The Social Philosophy of English Idealism*, George Allen and Unwin, London 1962, Ch. VII; J. H. Randall, Jr., "Idealistic Social Philosophy and Bernard Bosanquet", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 26 (1965/66); S. Collini, "Hobhouse, Bosanquet and the State: Philosophical Idealism and Political Argument in England 1880-1918", *Past and Present*, No. 72, August 1976; P. P. Nicholson, *The Political Philosophy of the British Idealists*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, Ch. VI.

¹⁰ B. Bosanquet, *The Philosophical Theory of the State*, p. 75.

nasuprot tome, neka moja htijenja su obuhvatna i konzistentna. (4) Neka htijenja su jalova: njihovo zadovoljenje je relativno kratkotrajno, i ne vodi ničem novom. Druga su plodna, jer pružaju trajno zadovoljenje i predstavljaju osnovu na kojoj se prirodno radaju i razvijaju druga htijenja, koja pribavlja novo iskustvo. (5) Neka htijenja su rutinska, a neka zahtijevaju napor ili čak samopožrtvovanje. (6) Neka su obična, svakodnevna, čak trivijalna, a neka, opet, dolaze do izražaja i ispunjenja "u velikim trenucima života". (7) Sve prethodne distinkcije mogu se sažeti kao razlikovanje moje empirijske, aktualne, i moje stvarne, istinske volje. Ono što je stvarno, uistinu hoću, to je ono što hoću na dugi rok, a ne tek na trenutak; ono što hoću kada znam relevantne činjenice, a ne ono što mi se prohtjelo zato jer mi neke od tih činjenica nisu poznate; ono što se skladno uklapa u cjelokupnost mojih htijenja, u moje planove i projekte, a ne ono što, doduše, sada hoću, ali je nespojivo s onim što ću kasnije htjeti; ono što oploduje moje iskustvo, što otvara prostor iskazivanju mojih potencijala, a ne ono što vodi lokalnom i neplodnom zadovoljenju. (8) "... Da bismo bili ono što jesmo", veli Bosanquet, "moramo uvijek biti svjesni toga da smo nešto više od onog što smo postali ... moramo uvijek postajati ono što nismo."¹² Moja stvarna volja, moja istinska vlastitost, nadilazi ono što faktički, empirijski jesam, i predočava mi se kao imperativ, kao ono što nisam, ali mogu da budem, zapravo kao ono najbolje što mogu da budem, treba da budem, želim da budem. Moja stvarna volja je, dakle, moja moralna volja, a moja istinska vlastitost moj moralni karakter. (9) Moja aktualna volja je egocentrična, čak egoistična, ona me odvaja od drugih i povremeno dovodi u sukob s njima, između ostalog i na taj način što me navodi da kršim zakon. Moja stvarna volja, budući da je moralna, samim tim je i društvena; ona me podstiče na udruživanje s drugima, na poštovanje pravila koja omogućavaju zajednički život, napose na poštovanje zakona, te na rad, pa čak i žrtve, za opće dobro. Ona je zajednička meni i drugima, pripadnicima društva čiji sam član, građanima moje zemlje, i izražena je u našim tradicijama i običajima, otjelotvorena u našim ustanovama i zakonima. Kada to uvidimo, zaključuje Bosanquet,

(a) negativni odnos vlastitosti prema drugim vlastitostima počinje da izmiče pred koncepcijom zajedničke vlastitosti; i (b) negativni odnos vlastitosti prema zakonu i vlasti počinje ustupati mjesto ideji zakona koji izražava našu stvarnu volju, volju koja je u suprotnosti s našim trivijalnim i buntovnim raspoloženjima. Cijela koncepcija čovjeka kao pojedinca među drugim pojedincima se raspada, i u pojedincu počinjemo uočavati nešto što ga zapravo poistovjećuje s drugima, i što istovremeno teži da ga učini takvim kakav on, po vlastitom priznanju, treba da bude.¹³

IV.

Dakako, sve ovo nije dovoljno samo ustvrditi nego valja i obrazložiti. Treba pokazati, najprije, da je stvarna volja pojedinca takva kakvom je Bosanquet opisuje. Drugo, treba premostiti jaz između pojedinca i drugih, odnosno između pojedinca i društva, države, zakona.

¹¹ Ib., p. 73.

¹² Ib., p. 118.

¹³ Ib., p. 95.

Prvi dio Bosanquetove argumentacije jest varijacija hegelijanske teme "istina je cjelina". Moja aktualna volja bremenita je proturječnostima; odgovor na pitanje što zapravo hoću mora prevladati te proturječnosti, različita, pa i međusobno suprotstavljena htijenja uskladiti i uobličiti u obuhvatnu, konzistentnu i perzistentnu cjelinu. Nasuprot aktualnoj volji, koja uvijek hoće ovu ili onu pojedinačnu stvar, moja je stvarna volja u krajnjoj liniji određeni način života, određena koncepcija dobrog života, određeni ideal. Ovo ne treba shvatiti po obrascu tradicionalnog dualizma, kakav je, recimo, razlikovanje i suprotstavlanje tjelesnog i duhovnog kao onog što nam je zajedničko sa životinjama i onog što nas približava božanstvu. Svi sadržaji našeg unutarnjeg života pripadaju tom životu, i u tome smislu svi su stvarni. Pripisivati im različite stupnjeve stvarnosti na temelju neke etičke hijerarhije, znači gradirati ih prema vanjskim i, u krajnjoj liniji, proizvoljnim kriterijima. Bosanquet ih želi razlikovati pomoću nekog unutarnjeg mjerila, i to mjerilo nalazi u sljedećem: (a) jedan način života u većoj mjeri nego neki drugi izražava moju vlastitost kao skladnu cjelinu, i (b) omogućava mi u većoj mjeri da budem ono što mogu biti; (c) za jedan način života karakteristično je osjećanje samoodređenja i slobode, a za drugi osjećanje neslobode ili čak ropstva.

Ilustracija primjene prva dva kriterija, kriterija skladne cjeline i ostvarenja potencijala, jest usporedba puke seksualne požude i seksualne želje koja je vezana uz osjećaj bliskosti i ljubavi, te opstoji i nalazi zadovoljenje u braku i obitelji. Zadovoljenje seksualne požude samo po sebi nije trajno, niti pak vodi nekom novom iskustvu; ono prolazi i za sobom ostavlja prazninu. U kontekstu trajnih odnosa bliskosti i ljubavi, te u okviru braka i obitelji, nasuprot tome, ta požuda istovremeno biva disciplinirana i doživljava ekspanziju. Ona više ne teži prolaznom zadovoljstvu, već postaje integralni dio "čitavog jednog svijeta osjećaja i interesa, koji nadilazi život pojedinca", i koji, nasuprot pukoj seksualnoj žudnji, može definirati osobeni način života.

Treći kriterij odnosi se na način na koji doživljavamo različita razrješenja nekih unutarnjih sukoba. Nekađ kažem da je prevladalo moje "bolje ja", s kojim se u punoj mjeri identificiram te da sam učinio ono što je trebalo da učinim, a nekad, opet, da je ono inferiorno, loše u mom karakteru prevladalo, no da takav ishod nije mjerodavan za to što sam i kakav sam, da mi to treba oprostiti i zaboraviti, a ne na temelju toga suditi o mome karakteru, o meni kao ličnosti. Prvo razrješenje takvog konflikta doživljam kao oslobođenje, a drugo kao poraz i ropstvo. Kada savladam svoju lijenost, te obavim posao koji treba da obavim, ili kada se oduprem želji za pićem, ili kada, usprkos strahu, istrajem u nekom opasnom poduhvatu, reći ću da je pobijedilo moje "bolje ja", identificirat ću se u punoj mjeri s vlastitim postupkom, i takav rasplet ću doživjeti kao oslobođenje. Nasuprot tome, ističe Bosanquet, ljenivac, pijanica i kukavica nikada na taj način ne govore o svojim karakterističnim postupcima. Ljenivac ne kaže da je pobijedio svoju radinost, pijanac da je odolio iskušenju trezvenosti, kukavica da je savladala svoju hrabrost. I svi se oni u svom karakterističnom ponašanju osjećaju kao neslobodni, ili čak kao robovi svojih "slabosti".

V.

Po mome sudu, Bosanquetova argumentacija je neuvjerljiva. Ne želim potpuno odbaciti razliku između stvarne i aktualne volje, no složio bih se samo s prva tri određenja ovog razlikovanja, ali uz stanovita ograničenja. Moja stvarna volja

doista je (1) trajna, nasuprot mojim prolaznim htijenjima; (2) informirana, za razliku od partikularnih htijenja koja se temelje na zabludama; (3) konzistentna, za razliku od partikularnih htijenja koja se sukobljavaju sa mojim ostalim htijenjima. No razlika između aktualne i stvarne volje kao prolazne i trajne, odnosno neskladne i skladne, nije apsolutna; da bi se moglo govoriti o stvarnoj volji, potreban je tek određeni stupanj stabilnog i skladnog htijenja, ali ne i radikalna trajnost i sklad o kojima govori Bosanquet, kad stvarnu volju prikazuje kao volju koja hoće određeni dugoročni, ili čak neopozivo prihvaćeni način života. Moj život može biti lišen one vrste kontinuiteta koju osigurava jedino dosljedna, dugoročna privrženost određenom načinu života; ja mogu relativno često mijenjati svoj interes, planove i projekte, posao i prebivalište, kolege i prijatelje. Takvom životnom toku mogu se, bez sumnje, uputiti različite primjedbe; no može li mi se prigovoriti da, s obzirom na moju promjenljivost i nedosljednost, nijedno od mojih htijenja, nijedan od mojih poduhvata, nijedan od segmenata mog, priznajem, u segmentu razlomljenog životnog toka, ne izražava moju stvarnu volju, da ništa od toga nije moje istinsko "ja"? Ne bih li na takav prigovor s punim pravom mogao odgovoriti da me dosljednost na dugi rok nimalo ne zanima, da svoj život želim živjeti dio po dio, i da svaki dio, svaka faza mog života, u vrijeme kad kroz nju prolazim u punoj mjeri izražava moju stvarnu volju, moju pravu prirodu, moje istinsko "ja"?¹⁴

Nadalje, čak i ako ne osporimo Bosanquetovo poistovjećivanje stvarne volje s načinom života koji se prihvaća na dugi rok, koncepcija takve volje može biti određena tek formalno. Ona ne mora uključivati sadržajna određenja koja joj Bosanquet pridaje: ne mora se sastojati iz htijenja (4) koja vode trajnom zadovoljenju i koja su ekspanzivna, plodna; (5) koja zahtijevaju napor ili žrtve; (6) koja karakteriziraju "velike životne trenutke". Pogodna ilustracija za to upravo je primjer koji navodi Bosanquet: njegovo uspoređivanje puke seksualne požude i seksualne želje vezane za ljubav, brak i obitelj. Uzmimo lik Don Juana u njegovoj prizemnoj i ne naročito zanimljivoj varijanti, kao seksualnog hedonista. Ima li smisla za cijeli njegov život reći da je određen njegovom aktualnom ali ne i stvarnom voljom, a da on "stvarno" hoće konačno neopozivo zavoljeti jednu ženu, njome se oženiti i s njome imati djecu?

Način na koji Bosanquet razlikuje dvije volje sugerira da je život koji se odvija na razini aktualne volje intelektualno inferioran: da onaj tko reflektira o svome životu, tko, poput Sokrata, drži da ne vrijedi živjeti životom koji nismo podvrgnuli kritičkom preispitivanju, mora izabrati život vođen stvarnom voljom kako je Bosanquet opisuje - voljom koja ide za iskustvima što pružaju trajno zadovoljenje i usto su ekspanzivna i plodna, koja nas nagoni na napor, odricanje, čak samopožrtvovnost, i uzdiže nas nad onim svakodnevnim, trivijalnim, te vodi u "velike životne trenutke". Da bismo vidjeli da nije tako, dovoljno je da poopćimo Don Juanov životni stav. Tada dobijamo nešto poput koncepcije dobrog života karakteristične za jednu od sokratovskih škola. U *Nacrtu povijesti etike*, Henry Sidgwick ističe kako su svi sokratovci učili da treba živjeti u skladu s teorijom o dobrom životu, a ne povoditi se za navikom i običajem, i na sljedeći način rezimira osnovne postavke kirenaičke filozofije:

¹⁴ Cf. L.T. Hobhouse, o.c., pp. 46-47.

Aristip je tvrdio da, ako je sve ono lijepo i izvrsno u našem delanju takvo zato što je korisno, tj. vodi nekom dobru, i ako se vrlina u biti sastoji u postupanju zasnovanom na spoznaji, na racionalnom poimanju postupaka kao sredstava za postizanje tog dobra - onda to dobro, dakako, može biti jedino zadovoljstvo, kojem teže sva živa bića čiji porivi nisu izopačeni, kao što izbjegavaju suprotnost zadovoljstva, bol. On je našao metafizičku osnovu za ovaj zaključak u doktrini do koje ga je doveo Protagorin relativizam, da o vanjskim stvarima ne možemo znati ništa osim toga na koji način one na nas utječu. Neposredan zaključak iz toga bio je da je "ravnomjerno kretanje" u čulnim organima koje nazivamo zadovoljstvom, kakav god da mu je izvor, jedino što se može spoznati kao dobro, te da nijedna vrsta zadovoljstva sama po sebi nije bolja od neke druge, premda neke vrste zadovoljstva treba odbaciti zato jer imaju bolne posljedice. Za tjelesna zadovoljstva i bolove Aristip je držao da su najjači ... On je uviđao da je tako shvaćeno dobro prolazno, i da se može ostvariti samo dio po dio, pa je čak i preneglašavao pravilo da treba ići za trenutnim zadovoljstvom, i ne brinuti se za neizvjesnu budućnost. Po njegovu mišljenju, mudrost se očituje u smirenom, upornom i majstorskom iznalaženju zadovoljstava što ih prilike u datom trenutku pružaju, bez strasti, predrasuda ili praznoverja ... U predrasude od kojih je mudrac slobodan on je računao i svekoliki konvencionalni moral, izuzev utoliko što ogrješenja o taj moral mogu za sobom povući kaznu ...¹⁵

Sve se to odnosi na prva dva kriterija za razlikovanje stvarne i aktualne volje, na kriterije skladne cjeline i ostvarenja potencijala. Sto je s trećim kriterijem, kriterijem načina na koji doživljavamo različita razrješenja sukoba naših htijenja? Zapažanje da se lijenčina, pijanica ili kukavica nikada ne hvali kako se oslobodio svoje radinosti, trezvenosti ili straha, već, naprotiv, svoju lijenost, pijančenje ili kukavičluk osjeća kao poraz i ropstvo, a slobodnim se osjeća samo onda kad, unatoč lijenosti, nešto uradi; kad se opre želji za pićem i ostane trijezan; kad, usprkos strahu, ne pobjegne od opasnosti - to je zapažanje točno. No to je tek zapažanje jedne sociološke i psihološke činjenice koju je lako objasniti, i iz koje ne treba izvoditi dalekosežne zaključke. Pijanac se osjeća kao vlastiti gospodar, kao slobodan, kada odoli iskušenju da se napije, a kao neslobodan, čak kao rob svoga poroka, kad popusti, zato jer je, kao rezultat socijalizacije i, napose, moralnog odgoja, usvojio ideal trezvenosti; isto tako, lijenčina je usvojio ideal radinosti, a kukavica ideal hrabrosti. No, prvo, te ideale ne mora svatko usvojiti; drugo, čovjek može odbaciti ideal koji je dotad držao samorazumljivim, da se tog ideala oslobodi. U takvom slučaju njegove će reakcije biti posve drukčije. Vratimo se još jednom Bosanquetovoj usporedbi puke seksualne požude i ideala koji seks vezuje za ljubav, brak i obitelj. Onaj tko je odan tom idealu svoje će opiranje iskušenju seksa bez obaveza doživjeti kao afirmaciju samokontrole i slobode, a podlijeganje tom iskušenju kao poraz i neslobodu. No takva osoba može i odbaciti tradicionalnu koncepciju seksa na kojoj je odgojena, i da se privoli liberalnom i hedonističkom shvaćanju seksa, prema kojem nema ništa loše u seksualnim odnosima za volju zadovoljstva, bez ljubavi i bez obaveze. Takva osoba će uživanje u seksu bez obaveza doživjeti kao oslobođenje od tradicionalnog, iracionalnog, restriktivnog poimanja seksa, a situaciju u kojoj bi željela da uživa u takvom seksu, ali ne može

¹⁵ H. Sidgwick, *Outlines of the History of Ethics*, 6th ed., Macmillan, London 1931, pp. 32-33.

da savlada inhibicije koje su rezultat tradicionalnog seksualnog odgoja, opisat će kao poraz i robovanje predrasudama. Upravo su takve promjene u poimanju seksa i seksualnom ponašanju bile karakteristične za mnoge sudionike "seksualne revolucije" šezdesetih godina u zapadnim društvima. Dakako, time ne želim sugerirati kako su slične promjene vjerojatne i u pogledu ideala radinosti, trezvenosti i hrabrosti, a pogotovo se ne zalažem za lijenost, pijančenje i kukavičluk. Želim jedino upozoriti da su ovdje na djelu određene normativne koncepcije u skladu s kojima mislimo, osjećamo, pa donekle i djelujemo, kao da se to samo po sebi razumije, ali da je prihvaćanje tih koncepcija kontingentna činjenica, a ne nešto neizbježno, nešto što definira ljudsku prirodu. Nasuprot dojmju koji sugeriraju tri dobro odabrana Bosanquetova primjera, svaki konsenzus u toj oblasti, koliko god da je rasprostranjen i trajan, takođe je kontingentan, te društveno i kulturno relativan. Stoga implikacije takvog konsenzusa ne treba smatrati osnovom dalekosežnih filozofskih tvrdnji poput onih Bosanquetovih o tome kako su naša htijenja stvarna samo ako su plodna, ako nas podstiču na napor i žrtvu, i ako karakteristično dolaze do izražaja u "velikim životnim trenucima", a ne u trivijalnoj svakidašnjici.

VI.

Drugi je glavni zadatak Bosanquetove argumentacije da pokaže da je stvarna volja pojedinca opća volja, tj. da premosti jaz između pojedinca i drugih, odnosno između pojedinca i društva, države, zakona.

Suočen sa tim jazom, Bosanquet najprije poseže za hegelijanskom tezom o istini kao cjelini. "Da bismo dobili potpuni opis onog što hoćemo", kaže on, "moramo ono što hoćemo u ma kojem trenutku barem korigirati i dopuniti onim što hoćemo u svim drugim trenucima; a to je nemoguće ako to htijenje također ne korigiramo i dopunimo tako da bude u skladu s onim što drugi hoće..."¹⁶ No ovo je tek naznaka argumentacije. Zašto je i kako ono što ja hoću određeno onim što drugi hoće?

Etika i politička filozofija koja polazi od individualističkog poimanja čovjeka i društva odgovara na to pitanje na tri različita načina: teorijom spontanog sklada individualnih interesa, teorijom o njihovu umjetnom usklađivanju, i teorijom o društvenom karakteru naše motivacije. Prema prvoj teoriji, kada pojedinci idu svaki za svojim interesom, ne hajući za dobrobit svojih bližnjih, zakoni imanentni privrednom i društvenom životu, čijeg djelovanja oni po pravilu nisu svjesni, usklađuju njihove postupke i unapređuju interes sviju. Kupcu se isplati da kupi, trgovcu da proda, a za privredu i društvo dobro je da trgovina cvjeta. Tu teoriju nalazimo u ekonomskim spisima Adama Smitha, ili (u donekle karikiranom vidu) u Mandevilleovoj *Basni o pčelama*. Filozofi poput Benthama, koji ne vjeruju u ovu spontanu, prirodnu harmoniju pojedinačnih interesa, ali, kao i zastupnici te doktrine, ljudsku prirodu shvaćaju kao u biti egoističku, ukazuju na društvena pravila i ustanove koje pomoću sankcija, tj. "umjetno", usklađuju pojedinačni i opći interes. Mnogo toga što bih, idući samo za vlastitim interesom, htio da učinim na račun drugih, izložilo bi me društvenoj kritici ili sudskoj kazni, i stoga mi se, zapravo, ne isplati da učinim. Treća je mogućnost da se ustvrdi, s Humeom, da ljudska motivacija nije isključivo egoistička, već da smo kadri, pa i skloni, da se uživimo u misli i osjećaje naših bližnjih, da se radujemo njihovim uspjesima

¹⁶ B. Bosanquet, o.c., p. 111.

i patimo zbog njihove patnje, te da je njihova dobrobit na taj način i naša, i da je to važan, ako ne i najvažniji, dio temelja na kojem počiva zajednički život.

Argumentacija kojom Bosanquet želi prevladati suprotnost između pojedinca i društva, države, zakona, paralelna je drugoj i trećoj od ovih teorija. Umjesto utilitarističke teorije sankcija, on razvija vlastitu teoriju kazne, a umjesto teze kako je ljudska motivacija i društvena i altruistička, a ne samo egoistička, on izlaže svoje shvaćanje vlastitosti kao bitno društvene.

Bosanquetova teorija kazne je eklektička. On odbacuje sve tri tradicionalne teorije - teoriju odmazde, teoriju zastrašivanja i odgojnu teoriju - te tvrdi kako kazna ima, i treba da ima, sva tri aspekta. Prijestup je istovremeno izraz prestupnikova karaktera, povreda žrtve, te zakona koji je prekršen i opće volje koju zakon izražava, kao i indikacija da bi prestupnik svoje djelo mogao ponoviti. Zbog toga i reakcija na prijestup mora biti i odgojna mjera, i odmazda za počinjeno zlodjelo, i sredstvo zastrašivanja. Ovdje me ne zanimaju pojedinosti Bosanquetove koncepcije kazne, već samo njene implikacije za teoriju opće volje; stoga se neću baviti pitanjem je li takva sinteza teorija kazne koje se tradicionalno smatraju bitno različitim, pa i nespojivim, doista moguća. Bosanquet tvrdi da se opća volja, otjelotvorena u državi i izražena u njezinim zakonima, putem kazne na ta tri načina upleće u unutarnji konflikt karakterističan za prestupnika, konflikt njegove aktualne i stvarne volje; ona staje na stranu ove druge, te nastoji potčiniti i disciplinirati onu prvu. Kada me kažnjavaju, država i zakon se pokazuju kao saveznici mojeg boljeg, društvenog "ja", moje istinske vlastitosti, moje savjesti, u njihovoj borbi s mojom inferiornom, asocijalnom, aktualnom vlastitosti.

Stoga Bosanquet kaže da njegova teorija kazne, premda sadrži odgojne i preventivne komponente, nije izložena uobičajenoj kritici utilitarističkih teorija kazne, koja glasi da one ne uvažavaju pojedinca kao zrelo, slobodno i umno biće, već se prema njemu odnose kao prema djetetu ili čak životinji, koje treba preodgojiti ili pak zastrašiti. Ti prigovori ne pogađaju Bosanquetovo učenje o kazni zato što ono kaznu interpretira kao nešto što sam prestupnik, tj. njegova stvarna volja, njegova istinska vlastitost, hoće, pa čak i zahtijeva kao svoje pravo.

Usto, Bosanquet ističe da pojedinca ne treba prikazivati kao jedinku odvojenu od drugih pojedinaca, odnosno izdvojenu iz društva u kojem živi i države čiji je građanin, pa čak i načelno suprotstavljenu drugima, budući da je ljudska priroda bitno društvena. Sve ono što je osobeno za čoveka, što ga razlikuje od ostalih bića i čini vrstom za sebe - prije svega, mišljenje i jezik - bitno je društvenog i kulturnog karaktera. Sve ono što pojedinca čini onim što jest - individualnim ljudskim bićem - dar je društva u kojem živi, kulture koja ga je odgojila i civilizirala, i istovremeno veza koja ga vezuje za njegove bližnje, te za njegovu kulturu, njegovu zemlju i državu čiji je građanin.

Iz svega možemo zaključiti da, kad država i zakon vladaju nad pojedincem, pa čak i kad ga kažnjavaju, njime ne vladaju drugi, niti drugi pak ugrožavaju njegovu slobodu. Pojedinac zapravo vlada sam sobom, budući da je u zakonu, pa i u kazni, izražena njegova vlastita volja i afirmirana njegova sloboda. Element prinude postoji utoliko što je pojedinac prinuđen djelovati u skladu sa svojom istinskom, stvarnom voljom, no to, zapravo, znači da je prinuđen da bude slobodan. U *Društvenom ugovoru* Rousseau primjećuje da je u Genovi na okovima robijaša

na galijama bila urezana riječ "sloboda".¹⁷ No Rousseauov komentar, veli Bosanquet, trivijalizira tu opasku: za Rousseaua tu je riječ naprosto o tome da su okovi robijaša garancija slobode dobrih građana. Prava interpretacija jest da je ovdje riječ o slobodi okovanih galijota: ti okovi izražavaju opću volju, koja je i njihova istinska, stvarna volja. Oni su stoga otjelotvorenje njihove istinske slobode. Paradoks samouprave konačno je riješen.

VII.

Gotovo svaka kritika teorije opće volje započinje s pitanjem o ontološkom statusu te volje. Brojni kritičari su vjerovali da ukazivanjem na neuvjerljivost teze da takva volja postoji za sebe, izvan i neovisno o svijesti i volji pojedinaca, pokazuju kako je teorija opće volje neodrživa, budući da se ispostavlja kao teorija o nečemu što ne postoji. Nema potrebe da se vraćam tim raspravama, jer ništa od onog što Bosanquet kaže ne implicira tvrdnju o općoj volji koja, poput durkheimovske "kolektivne svijesti", postoji na nekoj zasebnoj razini realnosti, takoreći iznad glava pojedinaca. Naprotiv, Bosanquet opću volju određuje kao "volju cijelog društva 'kao takvog', ili sveukupnu volju svih pojedinaca 'ukoliko' njihove volje idu za općim dobrom."¹⁸ Stoga se ovdje ne nameće nikakav metafizički problem. Dovoljno je reći, s Ernestom Barkerom, da "ne postoji nikakva grupna svest neovisno o svijesti članova grupe; svijest grupe postoji jedino u svijesti njezinih članova. No ona ipak postoji".¹⁹

Umjesto toga, htio bih ukazati na neke probleme s kojim se ova teorija suočava na normativnom planu. Dobar početak za to su spomenute implikacije te teorije u pogledu prestupnika. William M. McGovern, jedan od kritičara hegelijanske političke filozofije, ističe kako iz te teorije proistječe da "kad lopov trči ulicom, a policajac ga goni, ono što lopov stvarno hoće jest da ga policajac uhvati i da ga sudac osudi na zatvor ... premda njegova aktualna ili pojavna volja, dakako, jest da pobjegne."²⁰ Takve su apsurdne posljedice proizvoljnog pripisivanja prestupniku moralne, društvene, opće volje, koju on, budući prestupnik, ne može imati.²¹

Bosanquet je svjestan ovog prigovora, i na njega odgovara na sljedeći način:

Nema sumnje, ako bismo neobrazovanom čovjeku rekli, jezikom teorije, da je kazna kojom ga kažnjavaju za njegov nasilni postupak ostvarenje njegove vlastite volje, on bi to smatrao besmislenim i surovim. No to je tek jezički problem, i u biti nema nikakve veze sa stanjem njegove svijesti. On bi savršeno dobro razumio da njemu čine isto ono za što bi rekao da treba učiniti svakom drugom koga

¹⁷ J. J. Rousseau, *o.c.*, IV deo, gl. 2, p. 134, napom. 2.

¹⁸ B. Bosanquet, *o.c.*, p. 99.

¹⁹ E. Barker, *Political Thought in England, 1848 to 1914*, 2d ed., Oxford Univ. Press, London 1963, p. 61.

²⁰ W. M. McGovern, *From Luther to Hitler: The History of Fascist - Nazi Political Philosophy*, Houghton Mifflin Company, Cambridge (Mass.), 1941, p. 30. 3.

²¹ Cf. L. T. Hobhouse, *o.c.*, pp. 47-48, n. 1.

bi vidio kako čini ono što je on učinio, u slučaju u kojem njegova vlastita osjećanja nisu umiješana. A takvo priznanje, u kakvom god obliku da je dato, dokazuje ono što je trebalo dokazati.²²

Po mome sudu, ova obrana nije uvjerljiva. Naš bi lopov na nju mogao odgovoriti na više načina.

(1) Mogao bi reći da njegovo odbijanje da univerzalizira, i potom primijeni i na sebe samog, pravilo da za krađu kakvu je on počinio treba uslijediti i odgovarajuća kazna, kao ni općenitije pravilo da prijestupe treba kažnjavati, nipošto nije tek rezultat njegove trenutne nesposobnosti za logično i nepristrasno moralno rasuđivanje, koja je posljedica toga što su u datom slučaju involvirani njegovi osjećaji i interesi. Mogao bi ustvrditi da je njegovo prosuđivanje posve lucidno, te da nije spreman prihvatiti zaključak koji mu se imputira samo zato jer ne prihvaća ključnu premisu tog zaključka, princip univerzalizacije. To bi značilo da on drži da je njemu dopušteno da drugima čini ono što ne želi da drugi čine njemu. Na to bismo, dakako, odvrtili da je princip univerzalizacije logička pretpostavka svakog moralnog suđenja, i da se naš sugovornik odbacivanjem tog principa diskvalificira kao sudionik u moralnoj raspravi. No to ovoga ne mora impresionirati; on može reći da i ne želi sudjelovati u takvoj raspravi, da ne uviđa njezin smisao i značaj, jer još nije čuo uvjerljivu argumentaciju za to da treba biti moralan. Naš sagovornik je amoralist.

(2) Naš lopov ne mora biti amoralist; on može imati autentična i duboko moralna uvjerenja. No ta uvjerenja mogu biti utilitaristička. U tom slučaju, njegov odgovor na pitanja "Što bi bilo kad bi svi krali?" glasit će da, prvo, njegova krađa neće za posljedicu imati neosporno nepoželjnu, čak katastrofalnu situaciju sveopćeg lopovluka; drugo, da on krađe samo onda kad korist koju time sebi pribavlja nadmašuje štetu koju trpi pokradena osoba i, eventualno, društvo kao cjelina.

(3) Drugi odgovor na pitanje "Što bi bilo kad bi svi krali?" može biti da bi posljedice sveopće krađe bile dobre. One bi bile dobre zato što bi dovele do propasti ustanove vlasništva, koja, što god da o tome misli preovladavajuća većina u društvu i što god da o tome ima da kaže zakon, zapravo nema moralnog opravdanja. Naš sugovornik je (možda nedovoljno studiozno) čitao Proudhonovu knjigu *Što je vlasništvo?* i smatra da je vlasništvo - krađa.

(4) Odreći moralni legitimitet ustanovi vlasništva prilično je radikalno stanovište. No naš sugovornik može biti još radikalniji: on može odreći moralno opravdanje ne samo jednoj pravnoj i moralnoj instituciji kao što je vlasništvo, nego dovesti u pitanje našu lojalnost zakonu uopće, svekolikom pravnom sistemu, državi kao takvoj. On može reći da nijedna teorija političke obaveze nije odolila kritičkoj analizi, da ga nijedan odgovor na pitanje "Na čemu se temelji naša moralna dužnost da se pokoravamo zakonu i vlastima?" nije uvjerio, i da on shodno tome ne vjeruje da imamo takvu dužnost. Naš sugovornik je filozofski anarhist.

Može li se u bilo kojem od ova četiri slučaja prestupniku kao njegova stvarna volja pripisati opća volja koja je izražena u zakonu, koja hoće da on bude uhvaćen, osuđen i kažnjen, i koja će biti otjelotvorena u zidovima njegove ćelije ili okovima na njegovim rukama? U prvom slučaju, naš je lopov amoralist. Kako mu se,

²² B. Bosanquet, o.c., pp. 210-211.

kao njegova stvarna volja, može pripisati moralna volja? U ostala tri slučaja nije riječ o amoralnosti, već o osobama koje imaju autentična moralna uvjerenja, no ta se uvjerenja bitno razlikuju od onih založenih u općoj volji i izraženih u zakonu. Kako se tim osobama, kao njihova stvarna volja, može pripisati moralna volja izravno suprotna njihovim stvarnim moralnim uvjerenjima? Kako se utilitaristu kao njegova stvarna volja može pripisati volje određena ne-utilitarističkim moralnim shvaćanjima? Kako se onome tko drži da je, s moralne točke gledišta, vlasništvo isto što i krađa, može kao njegova stvarna volja pripisati volja određena nekom konvencionalnom moralnom koncepcijom vlasništva? Kako se filozofskom anarhistu, kao njegova stvarna volja, može pripisati volja utemeljena na uvjerenju da smo moralno obavezni pokoravati se zakonu i vlastima?

Sve nas ovo vodi jednom općenitijem, zapravo bitnom pitanju: kako teorija opće volje može objasniti radikalnu moralnu distancu pojedinca od društva, države, zakona?

Bosanquetova teorija opće volje i njezini paradoksi možda djeluju privlačno kad se pojedinac u osnovi moralno identificira s društvom u kojem živi i državom čiji je građanin. No ta identifikacija nipošto nije nužna. Ona nije nužna usprkos tome što je Bosanquet u pravu u pogledu društvenog karaktera i društvenog i kulturnog porijekla svega onog specifično ljudskog. Jer, premda pojedinac svoju sposobnost moralnog prosuđivanja duguje društvu i kulturi - svome društvu, svojoj kulturi - i premda su njegova prva, izvorna uvjerenja ona koja je dobio od tog društva i te kulture, to nikako ne znači da je on osuđen na doživotnu vjernost tim uvjerenjima, načelima, vrijednostima. On se može poslužiti svojom sposobnošću moralnog prosuđivanja da ta uvjerenja kritički preispita, a možda i odbaci i zamijeni drugima, koja mu se čine uvjerljivijima, utemeljenima, pravednijima ili humanijima.²³

Štoviše, premda pojedinac svoju sposobnost prosuđivanja duguje društvu i kulturi, on se može poslužiti tom sposobnošću kako bi podvrgnuo kritičkom preispitivanju ne samo moral svog društva nego i moral uopće, i možda došao do zaključka da na pitanje "Zašto treba da budem moralan?" nema zadovoljavajućeg odgovora, te da je jedino logično, racionalno stanovište - stanovište amoralnosti.

²³ Ovu kritičku primjedbu valja razlikovati od prigovora da Bosanquetova teorija ne dopušta *nikakvu* moralnu distancu pojedinca od države i društva, da izuzima državu i društvo od bilo kakve moralne kritike (cf. npr. L.T. Hobhouse, *o.c.*, p. 25). Ovaj drugi, dalekosežniji prigovor je neosnovan; no njegova neosnovanost ne dovodi u pitanje valjanost mog prigovora Bosanquetovoj teoriji opće volje da ona isključuje *radikalnu* moralnu distancu pojedinca u odnosu na državu i društvo.

Bosanquet izričito i u više navrata ističe da država može biti podložna kritici, pa čak i da pobuna može biti moralna dužnost. Premda ono što on kaže o ovoj temi nije uvijek do kraja domišljeno i konzistentno, u njegovim su djelima naznačena četiri odgovora na pitanje o stanovištu s kojeg je kritika države moguća.

(a) Država može odstupiti od vrijednosti i normi koje definiraju njezin vlastiti moral, i da zbog toga bude podvrgnuta kritici. Takva kritika, dakako, nije radikalna, već bitno ograničena, parcijalna, provedena sa stanovišta zajedničkog državi i njezinu kritičaru. Volja pojedinca, veli Bosanquet, "zasigurno je, u doslovnom smislu, dio zajedničke volje. Nema nikakvog drugog materijala od kojeg bi njegova volja mogla biti sačinjena. Ako pojedinac djelom odbaci zajedničku volju, on je odbacuje na osnovi onoga što

Iz teze da je ljudska priroda bitno društvena - teze koja ima posve činjenički karakter, koliko god da je opća, čak apstraktna - ne slijedi ništa na planu moralnih vrijednosti i normi. Bosanquetov pokušaj da jaz između pojedinca i društva, države, zakona premosti argumentom da je naša stvarna volja - opća, moralna, društvena volja, jer smo mi, kao ljudska bića, bitno društvena bića, pokazuje se kao neuspješan. On je tek jedan od bezbroj pokušaja da se učini ono što se logički ne može učiniti - da se iz čisto činjeničkih premisa izvede normativni zaključak.

je ta volja u njemu, a ne sa stanovišta neke njegove volje koja ima kakav drugi izvor." Stoga nadmoć države nije dovedena u pitanje: "čak i dužnost pobune ne predstavlja načelno ograničenje njezine moći, jer se ta dužnost ne temelji na nekom ne-društvenom pravu, nego na uviđanju da je država u sebi podijeljena" (B. Bosanquet, *Social and International Ideals*, pp. 272, 284 n. 1).

Država koja bi, uz suglasnost javnosti, provodila neku uskogrudnu, sebičnu ili brutalnu politiku, kaže Bosanquet, bila bi osuđena na sudu čovječanstva i povijesti (*The Philosophical Theory of the State*, p. 304, n. 1). Ta opaska kao da ukazuje na dva dodatna stanovišta s kojih je moguća - ovaj put vanjska, pa i radikalna - moralna kritika države. Međutim, (b) Bosanquet nije spreman prihvatiti ideju čovječanstva kao nečeg načelno različitog od pojedinih država, društava, kultura, što nam omogućuje da o ovim posljednjima sudimo primjenjujući na njih neka vanjska mjerila. Čovječanstvo kao puka činjenica egzistencije ljudskog roda nema nikakvog, ili gotovo nikakvog, moralnog značaja. U vrijednosnom smislu, pak, čovječnost ne postoji kao takvo obilježje svih ljudskih bića, gde god, kad god i kako god da žive, već samo "u životu velikih civiliziranih nacija". Shodno tome, "praktično, ako pripadamo nekoj od velikih civiliziranih nacija ...humanizam za nas ne predstavlja neku dužnost prema čovječanstvu koja nadilazi naš patriotizam, a pogotovo ne dužnost koja se s njim sukobljava. Naša nacija ... ostaje sredstvo pomoću kojeg služimo čovječanstvu i naš glavni izvor samog ideala čovječanstva" (*Social and International Ideals*, pp. 14-15). Čovječanstvo bi moglo biti uporište moralnog prosuđivanja pojedinih država, društava, kultura, samo ako bi se iz pukog agregata ljudskih bića preobrazilo u stvarnu duhovnu i moralnu zajednicu i subjekt opće volje. No čak i ako je takav preobražaj realna i poželjna mogućnost, to je tek mogućnost u ne tako bliskoj budućnosti. Dokle god se to ne dogodi, država ostaje najobuhvatnija i najviša moralna zajednica, "staratelj čitavog jednog moralnog univerzuma, a ne dio nekog organiziranog moralnog univerzuma" (*The Philosophical Theory of the State*, p. 302; vidi ib., pp. 305-309; *Social and International Ideals*, pp. 14-16, 286-288, 290-295).

(c) Bosanquetov učitelj, Hegel, bar dijelom prevladava ovaj relativizam u svojoj filozofiji povijesti, koja svjetsku povijest prikazuje kao "svjetski sud". No Bosanquet nema nikakvu filozofiju povijesti; njegova je filozofija posve nepovijesna. Stoga njegova opaska o sudu povijesti u citiranoj napomeni ne otvara nikakvu dodatnu mogućnost moralnog prosuđivanja pojedinih država i društava.

(d) Bosanquet, slijedeći Hegela, govori o estetskim i religijskim vrijednostima i vrijednosti istine kao načelno višim od moralnih vrijednosti. Za Hegela te vrijednosti pripadaju "apsolutnom duhu"; Bosanquet ih određuje kao apsolutne, i na taj način suprotstavlja i nadređuje društveno i kulturno relativnim moralnim vrijednostima, te tvrdi da one treba da ograničavaju i usmjeravaju naš patriotizam (vidi *The Philosophical Theory of the State*, pp. LXII, 309-310; *Social and International Ideals*, pp. 12, 16, 311-313, 316, 319-320). No mogućnost kritičkog prosuđivanja vrijednosti i normi koje sačinjavaju moralni temelj našeg društva i države sa stanovišta umjetnosti, religije i filozofije, koliko god da je značajna, ne pobija prigovor da Bosanquetovo učenje ne ostavlja pojedincu mogućnost da podvrgne radikalnoj moralnoj kritici državu čiji je građanin, društvo čiji je član.

VIII.

Ako je moja kritika Bosanquetove teorije opće volje valjana, ta teorija nije uvjerljiva i ne predstavlja rješenje problema političke obaveze. Bosanquetu nije uspio pokazati da je stvarna volja pojedinca njegova moralna, društvena volja, identična općoj volji njegova društva i izražena u zakonima države čiji je građanin i zapovijestima onih koji u toj državi vladaju. Stoga mu nije pošlo za rukom ni da pokaže da je pokoravanje pojedinca vlastima i zakonu zapravo izraz njegove stvarne volje, i stoga nije ograničenje, već afirmacija njegove slobode. Unatoč riječi "sloboda" urezanoj na okovima galijota, ti okovi nisu izraz njihove slobode, već njihova ropstva. Svaka stvar je ono što jest, a ne neka druga stvar. Ropstvo je ropstvo, a ne sloboda.²⁴

Igor Primorac

THE WORD "LIBERTY" ON THE CHAINS OF GALLEY-SLAVES: BOSANQUET'S THEORY OF THE GENERAL WILL

Summary

This is a critical examination of the most elaborate statement of the general will theory. Bosanquet contrasts our "lower", merely "actual" will, described as a series of momentary and passing, ignorant, routine, commonplace, irrational, barren, mutually conflicting violations, with our "higher", "true", "real", will, which is a comprehensive and coherent system of stable and long-term, well informed violations that require effort of self-sacrifice and are expressed in "the great moments of life". His central thesis is that the individual's "real" will is the "general will" of the community that has been internalized and makes up the individual's "higher", "better" self. The theory is meant to solve the problem of political obligation by showing that, when obeying the law, the individual obeys only himself/herself, and his/her freedom is not curtailed but rather affirmed. The author argues that Bosanquet's argument fails at both crucial steps: it does not succeed in contrasting our "actual" and our "real" will, nor in identifying the latter with the "general will" of our community. The individual will is not embedded in his/her community the way the theory makes it out to be, and if we have a moral obligation to obey the law, it is no grounded in the "general will" of community as our own "higher", "true" will.

²⁴ Klasično djelo o pokušajima da se, na temelju razlikovanja dva pojma slobode, pokaže kako je nesloboda u društvu i državi zapravo istinska sloboda, je ogled I. Berlina "Two Concepts of Freedom, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford 1969.