

KS. TOMASZ CZERNIK

INDYWIDUALIZM, KOMUNITARYZM I TRZECIA DROGA

„Polityczny atomizm” – jak sformułował Robert Nozick – jest współczesną teorią jednostkowych uprawnień w sferze publicznej. W praktyce życia społecznego w ramach przemian politycznych i kulturowych toczy się walka o tę sferę. Media, które kształtują przekonania i opinie ludzkie, mają coraz większy wpływ na wzajemny stosunek grup społecznych w tej przestrzeni, dopuszczając się jednocześnie wykluczania określonych jednostek, a nawet całych grup społecznych. Rodzi to niezadowolenie, które wyraża się bojkotem wyborów, separacją, skrajnymi postawami indywidualistycznymi oraz kontestacją zastanego porządku. W skrajnej formie taki stan rzeczy może prowadzić do niepokojów społecznych.

W tym kontekście trzeba zwrócić uwagę na kwestię podmiotowej autonomii i obowiązku troszczenia się państwa o dobro wspólne rozumiane jako rozwój człowieka w zakresie „dobrego życia”. Teoretycy liberalizmu, tacy jak John Rawls, Ronald Dworkin, Bruce Ackerman, Charles Larmore, zakładają neutralność państwa w tym zakresie. To założenie zawiera w sobie jednak pewne sprzeczności. Ideologizowanie atomizmu społecznego jako ontologii społecznej myśli libe-

ralnej jest słabe w obliczu walki wyborczej i sprawowania władzy we współczesnych ustrojach demokratycznych¹.

Słabość tego rodzaju podejścia kryje się w błędnej koncepcji człowieka, która nie uwzględnia dialogiczności natury ludzkiej oraz jej moralnego horyzontu. Indywidualizm w swojej skrajnej formie jest aspołeczny i szkodliwy dla życia społecznego. Dlatego pewną opozycją teoretyczną do niego jest komunitaryzm. Pomiedzy tymi dwoma modnymi konstruktami ideowymi plasuje się katolicka nauka o dobru wspólnym, która jest rozsądnym podejściem do rozwiązywania napięć społecznych. Aby tę tezę udowodnić, trzeba dokonać pewnego porównania tych stanowisk i wykazać zarówno ich mocne, jak i słabe strony. Idee te są współcześnie nośne i mają wielu zwolenników. Demokracja w ich świetle poddawana jest nieustannie próbie. Ale to one ją kształtują. Stąd tyle niezliczonych dyskusji w sferze politycznej na temat miejsca jednostki oraz społeczeństwa w ustroju demokratycznym.

Nie można pominąć tu nurtów socjalistycznych, które są reprezentowane przez partie lewicowe. One również wpisują się w tę dyskusję. Trzeba jednak uznać, że nie są to partie charakteryzujące się tym samym potencjałem ideowym jak to było w XX w. Ich przekonania są bardziej liberalne i koniunkturalne. Dlatego, choć są obecne w tej dyskusji, nie są dla niej alternatywą.

1. INDYWIDUALIZM

Jest to najważniejszy współczesny nurt myślowy, określający zachodnią kulturę. Wyrasta on z idei liberalno-demokratycznych. Podstawą tego nurtu jest cywilizacja judeochrześcijańska oraz greckorzymska. Podkreślanie wartości osobowych sprzyjało tworzeniu się klimatu do akcentowania roli jednostki, a tym samym rozwoju myśli liberalnej. Na gruncie politycznym, w ramach społeczeństwa liberalnego przyznaje się jednostce priorytet przez podkreślanie jej niezbywalnych praw. Jest to upodmiotowienie jednostki w jej interakcji społecznej. W wymiarze ekonomicznym indywidualizm wyraża się w podkreślaniu wolnego rynku i przedsiębiorczości. W odniesieniu do

¹ J. MIKLASZEWSKA. *Libertariańskie koncepcje wolności i własności*. Kraków 1994 s. 27.

praktyki życia społecznego nurt ten podkreśla takie cechy moralne jednostki, jak: samospełnienie, rozwój osobowości i realizację własnego planu życia. W praktyce społecznej indywidualizm przejawia się w subiektywizacji, relatywizacji i erozji aksjologicznej. Wynika to z wpływu sfery politycznej na społeczeństwo obywatelskie. Wpływ ten wywierany jest przez fragmentaryzację, instrumentalizację oraz atomizację wspólnotowych więzi. Choć dzieje się to pod hasłem wspólnego dobra, to jednak konsekwencją takiego podejścia jest marginalizacja czy też „wypychanie” ze sfery publicznej pewnych grup społecznych, czego dowodem może być mała aktywność obywatelska i nieustanne ograniczanie zaangażowania politycznego społeczeństwa.

Pojęcie „indywidualizm” etymologicznie wywodzi się z języka łacińskiego od wyrazu *individuum*, który był używany na oznaczenie „czegoś niepodzielnego” lub „czegoś stanowiącego samodzielną całość”². Obecnie pojęcie to cechuje się dużą wieloznacznością i stosowane jest w społecznych kontekstach w różny sposób. W psychologii jako nonkonformistyczne zachowanie człowieka; w teorii nauk społecznych jako podstawowa kategoria analizy społecznej i instytucji; w ekonomii jako podstawa wolnej konkurencji rynkowej, czyli wolnego podmiotu dążącego w sposób racjonalny do maksymalizacji korzyści; w naukach politycznych jako problem relacji pomiędzy obywatelem a władzą (teoria umowy społecznej oraz jednostkowych uprawnień); w wymiarze światopoglądowym jako liberalizm przyznający jednostce wartość nadrzędną; natomiast w podejściu filozoficznym jako moralna autonomia, wolność i uznanie jednostki³.

Próbując uporządkować tak szeroko rozumiany indywidualizm, Ch. Taylor rozróżnia jego trzy zasadnicze rodzaje: indywidualizm racjonalnej kontroli (Kartezjusz, Kant, Lock), indywidualizm ekspresywny (Montaigne, Rousseau, Herder) oraz indywidualizm osobistego zaangażowania (św. Augustyn). W jego rozumieniu mają one wspólne źródło w augustiańskim „zwrocie ku wnętrzu”, polegającym

² B. SZLACHTA. *Indywidualizm*. W: *Słownik społeczny*. Red. B. Szlachta. Kraków 2004 s. 412.

³ J. MIKLASZEWSKA. *Liberalizm*. W: *Słownik społeczny*. s. 626-628.

na radykalnej refleksyjności, tj. spojrzeniu na siebie z perspektywy Ja – osobowego⁴.

Indywidualizm racjonalnej kontroli charakteryzuje się uprzedmiotowionym dystansem wobec własnych uczuć, przekonań oraz zewnętrznego autorytetu i tradycji. Ideał przesadnej wiary w rozum związany jest z moralnym poczuciem samoodповідzialności, która porządkuje myślenie i działanie jednostki⁵.

Indywidualizm ekspresywny wiąże się z moralnym wezwaniem do wyrażenia własnego wnętrza. Celem wyrażenia własnego „ja” jest poszukiwanie tego, co istotowo determinuje indywidualną tożsamość, co jest autentyczne i jednocześnie określa sam podmiot. Ten rodzaj indywidualizmu jest ostatecznie poszukiwaniem własnej autentyczności, która określa moralność jednostki. Takie podejście jest właściwe dla postulatów indywidualistycznych, których treścią jest przemożna potrzeba samorealizacji⁶.

Indywidualizm osobisty ma swoje źródło w stoickiej koncepcji woli, która kieruje ludzkim działaniem. Epiktet nazywał tę władzę *prohairesis*, a Chryzyp *synkatathesis*. Pisali oni o determinacji ludzkiej moralności przez zaangażowaną wolę. Wola określa sposób życia człowieka. Tę teorię rozwinął św. Augustyn. Traktował on grzech jako chorobę woli, która czyni człowieka niezdolnym do pełnego zaangażowania w działanie (*ex toto velle*). Ten sposób myślenia znalazł swój wyraz w nauczaniu moralnym kalwinów i purytanów, które łączy ideał osobistego zaangażowania z przekonaniem o dobrowolnym i osobistym zaangażowaniu w praktyki religijne. Ten sposób myślenia stoi także u podstaw nowożytnej teorii umowy społecznej. Dobrowolna zgoda jednostek może legitymizować władzę i obowiązek jej posłuszeństwa⁷.

Upadek dawnych porządków moralnych i społecznych zrodził nowożytną koncepcję wolności osobistej. Indywidualizm w tym kontekście stał się źródłem sensu i porządku w świecie. Nowożytność zanegowała metafizyczną koncepcję bytu, który był zarówno celem

⁴ CH. TAYLOR. *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*. Warszawa 2001 s. 240-268.

⁵ *Tamże*. s. 269-296, 297-331.

⁶ *Tamże*. s. 332-344, 677-721.

⁷ *Tamże*. s. 345-362.

człowieka, jak i podstawą budowania nierówności międzyludzkiej. Projekt oświeceniowy potraktował uniwersalia jako zabobony, które podtrzymywały poczucie determinacji jednostki w imię porządku świata, który jest niezmienny w swojej istocie. W rezultacie, jak napisał Taylor, w XVIII w. zaczęła kształtować się „kultura indywidualistyczna”, która „ceni autonomię”. Nastąpił wówczas zwrot ku badaniu natury jednostki w sferze uczuć z położeniem akcentu na osobiste jej zaangażowanie. W języku polityki pojawiło się pojęcie nietykalności osobistej, a w prawodawstwie termin praw podmiotowych. Nowy język zmienił także rozumienie równości. Głosi się egalitaryzm, ale jego treść jest radykalnie inna niż to rozumiano w uporządkowanym metafizycznie świecie⁸.

Stąd pochodzą postulaty typu wolność bycia sobą, decydowanie o sobie, wolność wyznania, słowa i religii. Cechą tak rozumianej wolności jest odrzucenie społecznej hierarchii. Podporządkowanie się jej oznacza rodzaj niewolnictwa. Dlatego postulaty te są społecznie i kulturowo nośne. Są one podstawą zasadniczych dyskusji nad kondycją społeczeństwa.

Jakie niebezpieczeństwa mogą wynikać z takich poglądów? Taylor widzi dwa zasadnicze zagrożenia dla człowieka, jakie rodzą się z tak rozumianego indywidualizmu. Jeden dotyczy aspektu egzystencjalnego. Indywidualizm prowadzi do zaniku sensu życia w wymiarze moralnym. Drugi odnosi się do aspektu publicznego, gdzie istnieje niebezpieczeństwo utraty wolności na płaszczyźnie politycznej⁹. Ludzie koncentrują się na zaletach życia prywatnego oraz dbają o swoją pomyślność materialną. Nie interesują się społeczeństwem i jego kondycją. Sprowadzają życie społeczne do ekonomicznych sukcesów, co prowadzi jednostkę do poniesienia strat moralnych, bo dzieje się to zawsze czymś kosztem. To natomiast przekłada się na życie polityczne. Polityka służy jednostce i jej preferencjom. Tocqueville zauważa, że takie społeczeństwo zagrożone jest pewnego rodzaju zniewoleniem, jest to forma „łagodnego despotyzmu”¹⁰. Taylor podziela diagnozę indywidualizmu osobistego daną przez Tocqueville’a, gdyż taki indywidualizm zakłada pewien model wspólnoty politycznej, w któ-

⁸ *Tamże*. s. 567.

⁹ *Tamże*. s. 918.

¹⁰ A. DE TOCQUEVILLE. *O demokracji w Ameryce*. Warszawa 2005 s. 481.

rzym jedynym odnośnikiem porządku moralnego jest egoizm. Nie boi się on jednak despotyzmu, ponieważ współczesne demokracje stwarzają możliwości różnego rodzaju protestom, w których jest miejsce na wolnościowe inicjatywy oraz publiczną krytykę władzy. Najbardziej niebezpiecznym zjawiskiem według Taylora jest fragmentaryzacja sił politycznych i społecznych, które nie mają równych szans na sformułowanie i realizację wspólnego celu. Priorytet troski o własny interes powoduje, że coraz trudniej jest zjednoczyć społeczeństwo wokół jakiegoś celu i wspólnie go realizować¹¹.

Taki stan rzeczy jest źródłem atomizmu społecznego. Jego przejaw da się zauważyć w zaniku aktywności obywatelskiej. Jednostka zostaje wyobcowana ze sfery publicznej i żyje w poczuciu bezradności, zwłaszcza w obliczu „biurokratycznej maszyny państwowej”. Stan alienacji jednostki i nieudolne realizowanie wspólnych celów prowadzi do niemożności wpływania na władzę w okresie międzywyborczym. Jest to decyzja na „ślepy los”, który jest niczym innym jak utratą wolności w sensie politycznym, co znajduje swój wyraz w poczuciu poniżenia godności obywatelskiej i ideału wolności. Jednostka doświadcza instrumentalizacji swoich własnych działań, a tym samym niewiary w swoje własne wybory. Tak rozumiana demokracja zmienia się w „ukryty totalitaryzm”, w którym istnieje swoistego rodzaju paraliż wszelkich aktywności na rzecz wspólnego celu. Utrata wolności nie dokonuje się w sposób natychmiastowy. Jest to proces samowykluczania się jednostki z życia publicznego. Jest to najmniej widoczny aspekt indywidualizmu, którego konsekwencje są jednak brzemienne w skutkach. Dążenie do wolności jednostki prowadzi ją do jej utraty. To jeden z wielu paradoksów tej ideologii.

2. KOMUNITARYSTYCZNA ODPOWIEDŹ NA INDYWIDUALIZM

Komunitaryzm wyrósł z krytyki liberalizmu. Społeczeństwo opisywane jest przez liberałów jako stowarzyszenie jednostek, z których każda ma własną koncepcję życia i indywidualny plan życiowy, a jedynym celem społeczeństwa winno być maksymalne zapewnienie jednostkom ułatwienia realizacji tych zamierzeń w zgodzie z właściwym

¹¹ *Tamże*, s. 667-675.

sobie rozumieniem zasady równości. Liberalizm nie ma żadnej koncepcji moralnej „dobrego życia”. Dlatego w tak definiowanej jednostce nie ma miejsca na mówienie o wspólnocie i obowiązkach wypływających z przynależenia do niej. Interes jednostkowy sprowadza się do egoistycznych motywacji oraz zamierzeń. Ten aspekt liberalizmu komunitaryści w sposób szczególny piętnują. Udowadniają, że takie podejście do społeczeństwa prowadzi do autodestrukcji więzi międzyludzkich. Niszczy ono rodzinę i inne wspólnoty naturalne. To co dominuje, to interes jednostki, który objawia się w indywidualnych roszczeniach. Rozszerza się pole konfliktów pomiędzy jednostkami i grupami społecznymi. Porządek zachowywany jest jedynie w bezstronnych procedurach, gdzie coraz większą rolę odgrywa słuszność polityczna, a nie dobro wspólne. Jednak pogoń za wyłącznie prywatnym interesem jest destrukcyjna dla samorządów i praw jednostkowych, które ostatecznie nie mogą istnieć bez perspektywy wspólnotowej. Jednostka w tych uwarunkowaniach traci „poczucie wspólnego losu” i „wspólnej przynależności do określonego, historycznego społeczeństwa”, jest „wyłączona z bogatego życia wspólnotowego i wchodzi w serię płynnych, zmiennych, nietrwałych stowarzyszeń”¹².

Komunitaryzm odrzuca kontraktualistyczny model społeczeństwa głoszony przez liberałów, który utrzymuje przekonanie, że podstawą wzajemnych więzi jest obywatelska zasada konsensusu, formalne reguły współżycia, a także zależności rynkowe. Istnieje złudzenie, że jednostka sama odkryje swoje własne wartości. Dlatego liberalizm głosi neutralność moralną, która nie jest możliwa do obrony, gdyż zrównanie wartości pozbawia wolny wybór znaczenia. Konsekwencje takich postaw prowadzą do dezorientacji moralnej; nie ma kryteriów, którymi można byłoby się kierować. Możemy myśleć samodzielnie, ale nie mamy orientacji, w jakim kierunku, bo nie mamy preferencji. W ten sposób człowiek znajduje się w sytuacji przypadkowego rozumienia swoich pragnień i interesów. Liberalizm prowadzi do subiektywizmu moralnego w kulturze, co nie jest wspólnototwórcze. Ch. Taylor pokazuje, że jest to pogląd, w którym stanowiska moralne nie są w żaden sposób ugruntowane w racjonalności ani w naturze rzeczy, lecz w ostatecznym rozrachunku są przyjmowane, gdyż są pociąga-

¹² CH. TAYLOR. *Cross Purposes: the Liberal-Communitarian Debate*. W: *Liberalism and the Moral Life*. Red. N. Rosenblum. Cambrdge Mass 1989 s. 176.

jące, atrakcyjne społecznie¹³. Konkludując, Taylor stwierdza, że subiektywizm wcale nie oznacza niezależności kryteriów, gdyż jednostka niezakorzeniona w tradycji oraz pozbawiona punktu odniesienia w postaci jakiegoś autorytetu, któremu mogłaby zaufać, najczęściej dostosowuje się do obiegowych mniemań i łatwo poddaje się manipulacji. Można to zauważyć w czasie śledzenia sondaży dotyczących badania opinii publicznej, gdy poparcie zmienia pod wpływem medialnych przekonań, które są serwowane masowemu odbiorcy wiadomości.

W środowiskach liberalnych konsekwentnie dąży się do wyparcia z życia publicznego więzi wspólnotowych. Programowo buduje się przepaść pomiędzy biurokacją państwową a zatomizowaną jednostką. Podobnie czyni się na wolnym rynku, państwo w swojej wszechmocy staje się protektorem prywatnego dorobku jednostki albo opiekunem „upośledzonych” w przestrzeni gospodarczej. Jak pisał Tocqueville, rozrost biurokracji państwowej oraz zamknięcie jednostki w życiu prywatnym otwiera drzwi „łagodnemu despotyzmowi” rządowemu.

Komunitaryści chcą zachować zdobycze liberalne, jak obrona jednostki i jej uprawnień, ale bez odrzucenia solidarności i społecznej odpowiedzialności. W praktyce skrajna forma liberalizmu nie istnieje. Ze względu na dynamikę życia społecznego jest ona nieustannie korygowana. Sami komunitaryści różnią się w poglądach dotyczących krytyki liberalizmu. Dla przykładu Bellah odróżnia indywidualizm „sensowny” popierający nienaruszalną godność człowieka, uznając, że jednostka jest rzeczywistością pierwotną w stosunku do społeczeństwa, a społeczeństwo powstało na mocy umowy społecznej. Walzer z kolei postrzega komunitaryzm jako korektę doktryny liberalnej. Sprzeciwia się takiemu liberalizmowi, który podkreśla wyłącznie prawa indywidualne oraz domaga się zupełnej neutralności aksjologicznej państwa. Przyjmuje natomiast ochronę wolności jednostki przy zachowaniu tradycji kulturalnych i religijnych określonych wspólnot.

Do najbardziej konsekwentnych krytyków liberalizmu można zaliczyć MacIntyre’a. Jest on najbardziej konsekwentnym antyliberałem. Według niego liberalizm zniszczył zdrową i uporządkowaną cywilizację Zachodu. Najbardziej widać to w sferze kulturowej i moralnej.

¹³ CH. TAYLOR. *Etyka autentyczności*. Kraków 1996 s. 22.

Język moralności jest „w stanie wielkiego nieładu”¹⁴. Indywidualizm i racjonalizm naruszyły podstawy relacji społecznych, dając w zamian industrialne panowanie „bezosobowego kapitału”, „zinstytucjonalizowaną zachłanność” i wyniesienie wartości rynkowych na najwyższe miejsce w społeczeństwie¹⁵. Konsekwencją takiego podejścia jest bezpowrotna utrata przez społeczeństwa poczucia bezpieczeństwa, które dają więzy ciepła, solidarności, satysfakcji. Liberalizm jest głównym sprawcą takiego stanu rzeczy. Rozpad wspólnoty, który jest wywołany aksjologiczną ślepotą liberałów wynika z tego, że nie rozumieją oni, czym jest wspólnota. Dla nich społeczeństwo to targ, na którym handluje się własną wizją życia opartą na tym, co użyteczne i przyjemne¹⁶. Dla nich nie ma znaczenia patriotyzm, wszystko co niewygodne nominalizacją, a boją się jak ognia koncepcji dobra wspólnego, bo nie mogą sobie wyobrazić niczego, co mogłoby być „wspólne”. Dla liberałów społeczeństwo to nie wspólnota osób, lecz zbiór „jednostek kierujących się w swym postępowaniu własnym interesem, które następnie zebrały się razem i sformułowały zasadę wspólnego życia”¹⁷. Jedynym słowem, którym się chlubią jest pluralizm. Słowo to jednak, jak zauważa MacIntyre, stwarza moralne zagrożenie dla społeczeństwa, gdyż grozi ono „zalewem różnych punktów widzenia”¹⁸. W ten sposób trudno jest dojść do moralnej zgody, a tym samym zachowania jakiegokolwiek autorytetu. Ich brak prowadzi do utraty „kontroli zachowań jednostek” i do chaosu duchowego, wynikającego z niekończących się alternatyw moralnych wyborów¹⁹. Najbardziej dotkliwym skutkiem tego chaosu moralnego jest zakwestionowanie statusu sądów moralnych pochodzących z prawa boskiego²⁰.

¹⁴ A. MACINTYRE. *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*. Warszawa 1996 s. 454.

¹⁵ *Tamże*. s. 452.

¹⁶ *Tamże*. s. 419.

¹⁷ *Tamże*. s. 286, 444.

¹⁸ *Tamże*. s. 402.

¹⁹ *Tamże*. s. 99.

²⁰ *Tamże*. s. 124.

3. KONCEPCJA WSPÓLNOTY W KOMUNITARYZMIE

Komunitaryści postrzegają człowieka jako konkretny byt istniejący w określonej rzeczywistości społecznej, politycznej, zakorzeniony w pewnej kulturze oraz wyposażony w bagaż psychologiczny, historyczny i pokoleniowy. Ludzie w tej koncepcji nie są niezależnymi jednostkami, nie zgadzają się na współżycie z innymi poprzez zawieranie kontraktów politycznych i ekonomicznych, lecz są zjednoczeni więzami solidarności, krwi, historii, kultury, wspólnych wartości. Każdy człowiek wchodzi w współzależność różnego typu: rodzina, sąsiedztwo, stowarzyszenia itd. Stąd wspólnotę definiuje się poprzez jej cechy: „istnienie sieci afektywnych relacji w obrębie grupy jednostek”; występowanie „identyfikacji ze wspólnymi wartościami, normami i znaczeniami, a także ze wspólną historią i tożsamością”, czyli kulturą; „wysoki poziom responsywności”, czyli wrażliwość na potrzeby członków grupy²¹.

MacIntyre w uzasadnieniu podstaw antropologicznych komunitaryzmu posługuje się „narracyjną koncepcją jaźni”, która głosi, iż biografie poszczególnych ludzi są ustrukturyzowane narracyjnie, czyli osadzone w określonych zależnościach historycznych. Tożsamość człowieka tworzy się w partykularnej wspólnotcie narracji. Każda istota ludzka jest określona przez konkretną wspólnotę, inaczej mówiąc, każdy ma swoje pochodzenie. Model idealnej społeczności obywatelskiej jest narracją partykularną, kreowaną na potrzeby konkretnej sytuacji. W przeciwieństwie do niej narracja spójna to prawdziwa tożsamość, która ma swoje źródło w dobru wspólnym. Status jednostki określa sama partycypacja w uprawnieniach wspólnoty, która podtrzymuje jej istnienie. Dla komunitarystów cechy i dobra posiadane przez człowieka są momentami konstytuującymi jego tożsamość, a ich utrata prowadzi do zatrąty samego siebie.

Nie można tego nazwać determinizmem społecznym. Choć Sandel w pewnym sensie podziela całkowitą zależność jednostki od społeczeństwa, to uznaje jednocześnie, że realistycznego związku z grupą

²¹ A. ETZIONI. *Wspólnota responsywna: perspektywa komunitariańska*. W: *Komunitarianie. Wybór tekstów*. Red. P. Śpiewak. Warszawa 2004 s. 190-191.

w swojej dynamice nie daje się sprowadzić do atomizmu czy determinizmu społecznego. Według Bellaha związek ten opiera się na konsensusie proceduralnym i moralnym autorytecie, który daje podstawy do zgody w uznawanych podstawowych wartościach. Dokonuje się to na drodze usensownienia naszego istnienia. Jest to proces, który przybiera różne formy i sposoby²². Dlatego rzeczywistość państwowa dla komunitarystów jest historycznie ukształtowaną wspólnotą narodową i opiera się na cnocie patriotyzmu oraz polega na okazywaniu lojalności²³. Taylor ujmuje tę kwestię nieco inaczej, dla niego patriotyzm lokuje się na linii przyjaźni osobistej, uczuć rodzinnych oraz poświęcenia altruistycznego. Jest to szczególny rodzaj więzi o charakterze pośrednim, jest to poczucie bycia we wspólnocie politycznej i poczucia posiadania wspólnej historii. W tym kontekście prawo jest ściśle związane z pojęciem dobra, dlatego jurysprudenca ma charakter teleologiczny. Komunitaryści twierdzą, że nie ma przejścia od „stronniczości dobra” do „neutralności prawa”, gdyż każda neutralność kończy się wyniesieniem konkretnego typu dobra i stworzeniem partykularnego systemu etycznego. Uniwersalizm dobra można wyróżnić w różnych wymiarach życia społecznego, takich jak: obywatelski, religijny, edukacyjny, merkantylny. Nie można natomiast mówić o dobru ponad tymi sferami, gdyż każda z nich rządzi się innymi prawami²⁴. Ma odmienne zasady postępowania oraz kryteria oceny ludzkich działań. MacIntyre w kwestii prawa postuluje powrót do antycznej koncepcji *dike*, w której sprawiedliwość polega na rozpoznawaniu powinności, a racjonalność w działaniu zgodna jest z porządkiem cnót, czyli dóbr posiadających wartość samą w sobie. Sugeruje także powrót do tradycji chrześcijańskiej, gdyż rozum bez łaski jest bezsilny w dokonywaniu wyborów moralnych, co jest skutkiem grzechu pierworodnego i skażenia wolnej woli. Nakazy prawa naturalnego są nakazami rozumu, który jest zdolny rozpoznać te prawa w świetle autorytetu Objawienia.

W tym kontekście trzeba uznać, że nurt komunitaryzmu jest zróżnicowany pod względem źródeł inspiracji oraz sposobów uzasadniania swoich stanowisk przez poszczególnych myślicieli. Pozostaje on jed-

²² R.N. BELLAH. *Przekształcając amerykańską kulturę*. W: *Komunitarianie*. s. 214.

²³ A. MACINTYRE. *Czy patriotyzm jest cnotą?*. W: *Komunitarianie*. s. 286.

²⁴ M. WALZER. *Spheres of Justice*. New York 1983 passim.

nak w klimacie antytezy dla liberalizmu i wyrasta z krytyki atomizacji społecznej. Jest to reakcja na rozpowszechnianie się ideologii indywidualizmu i źle rozumianej wolności.

4. DOBRO WSPÓLNE JAKO TRZECIA DROGA

Papież Leon XIII określił dobro wspólne jako „pierwsze i ostatnie po Bogu prawo w społeczeństwie” (*Breve: Au milieu des sollicitudes* z 12.02.1892 r.). Tej zasadzie poświęcono wiele uwagi w historii katolickiej nauki społecznej, chociaż mieszano ją często z zasadą solidarności. Uwypuklając tę zasadę, chciano przeciwstawić się indywidualizmowi społecznemu oraz liberalizmowi gospodarczemu. Ogólnie można powiedzieć, że dobro wspólne (*bonum commune*) polega na stworzeniu maksymalnych szans rozwoju jednostkom ludzkim przynależnym do różnych społeczności. Określa ono cel i istotę każdej społeczności. Ile jest odrębnych celów, tzn. dóbr wspólnych, tyle jest rodzajów społeczności, jak to pokazywał św. Tomasz z Akwinu. W nauczaniu społecznym Kościoła podkreśla się, że dobro wspólne obejmuje sumę takich warunków życia społecznego, w jakich ludzie mogą pełniej i szybciej osiągnąć własną doskonałość²⁵. Nie zawsze jednak wiadomo, na czym polega ta „suma” warunków ze względu na zróżnicowanie społeczności ludzkich oraz na sytuację ukształtowaną przez okoliczności miejsca i czasu. Dlatego Jan XXIII podkreśla, że prawdziwe dobro wspólne polega przede wszystkim na poszanowaniu praw i obowiązków osoby ludzkiej²⁶. W tej zasadzie chodzi o wytworzenie wartości wspólnych, z drugiej zaś strony o pełny rozwój osobowości. W tym celu ludzie tworzą różnego rodzaju dobra wspólne, by dzięki nim osiągnąć pełnię człowieczeństwa i zrealizować własne cele życiowe. Dobro wspólne nie jest zatem celem samym w sobie; jego sens wyczerpuje się w służbie człowiekowi. W katolickiej nauce społecznej toczyła się dyskusja dotycząca istoty dobra wspólnego. Wyróżnić

²⁵ JAN XXIII. *Encyklika Mater et Magistra* (15.05.1961). W: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*. Cz. I. Red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski. Rzym – Lublin 1987 s. 221-268 (65); TENŻE. *Encyklika Pacem in terris* (11.04.1963). W: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*. Cz. I. s. 271-303 (58).

²⁶ TENŻE. *Encyklika Pacem in terris* (60).

można dwa lub trzy stanowiska w tym względzie: 1. O. von Nell-Breuning traktował dobro wspólne instrumentalnie, jako zespół warunków, urządzeń i środków, w których ludzie znajdują maksymalne możliwości rozwoju własnej osobowości. Jest to tzw. instytucjonalne (zewnątrzne) dobro wspólne; 2. A.F. Utz traktował dobro wspólne immanentnie, jako miarę doskonałości wyznaczoną człowiekowi przez naturę. Konkretnie dobro wspólne określonej społeczności wskazuje na stopień urzeczywistnienia tego ideału w zbiorowym działaniu ludzi. Jest to tzw. duchowe (wewnętrzne) dobro wspólne; 3. J. Messner twierdził, że w katolickiej nauce społecznej nie ma sprzeczności między wymienionymi szkołami. Dobro wspólne ma charakter zarówno instrumentalny, jak i immanentny. Odpowiednie warunki życia społecznego sprzyjają wytwarzaniu wartości wspólnych, których nosicielami są jednostki ludzkie. Dlatego najważniejsze wydaje się położenie akcentu na osobowe dobro wspólne. Ludzie żyjący w odpowiednich warunkach społecznych wytwarzają wartości wspólne, dzięki którym „pełniej i szybciej” stają się ludźmi, czyli osiągają własną doskonałość²⁷.

Począwszy od encykliki *Pacem in terris* (1963) w społecznym nauczaniu Kościoła rzadziej mówi się o dobru wspólnym, częściej natomiast o prawach człowieka, których realizacja w określonym społeczeństwie wskazuje na miarę urzeczywistnienia dobra wspólnego oraz rozwoju osoby ludzkiej. Prawa człowieka jakby łączą obydwa te krańce rzeczywistości społecznej. Szczególnie dużo uwagi poświęca im Jan Paweł II, traktując je nawet jako zasadę społeczną²⁸. Trzeba podkreślić, że każde dobro wspólne związane jest z porządkiem celów ugruntowanych w naturze ludzkiej. Ze względu na porządek celów, mających podstawę w różnorodnych zdolnościach i potrzebach natury ludzkiej, jednostki ludzkie uczestnicząc w społecznej kooperacji, zespala się wokół określonych zakresów dóbr wspólnych. W ten sposób tworzą różnorodne społeczności – mniejsze i większe. Wynika z tego, że jedne z nich mogą mniej, a inne bardziej przyczyniać się do pełnego rozwoju osoby ludzkiej. Przy ostatecznym ukierunkowaniu

²⁷ J. KUPNY. *Podstawowe zasady życia społecznego*. W: *Katolicka nauka społeczna*. Red. J. Kupny, S. Fel. Katowice 2007 s. 83-84.

²⁸ JAN PAWEŁ II. *Encyklika Redemptor hominis* (4.03.1979). W: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*. Cz. II. Red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski. Rzym – Lublin 1987 s. 231-267 (17).

wartości na osobę ludzką wytwarza się pewien porządek zależności dóbr wspólnych mniejszych społeczności od dóbr wspólnych społeczności większych. Oznacza to, że dobra wspólne społeczności mniejszych mieszczą się w dobrach wspólnych społeczności większych, od rodziny począwszy a na społeczności ludzkości skończywszy. Zwracają na to uwagę ojcowie II Soboru Watykańskiego: „Z coraz ściślejszej zależności wzajemnej, z każdym dniem ogarniającej powoli cały świat wynika, że dobro wspólne – czyli suma warunków życia społecznego, jakie bądź zrzeszeniom, bądź poszczególnym członkom społeczeństwa pozwalają osiągać pełniej i łatwiej własną doskonałość – staje się dziś coraz bardziej powszechne i pociąga za sobą prawa i obowiązki, dotyczące całego rodzaju ludzkiego. Każda społeczność musi uwzględnić potrzeby i słuszne dążenia innych społeczności, a co więcej, dobro wspólne całej rodziny ludzkiej”²⁹.

Spośród najbardziej samowystarczalnych społeczności, wchłaniających dobra wspólne mniejszych społeczności, najważniejsze są dwie: państwo i społeczność ludzkości. Jeszcze po II wojnie światowej przedstawiciele katolickiej nauki społecznej traktowali państwo jako najszerszą społeczność (J. Messner). Okazało się jednak, że wszystkie społeczności, w tym także państwo, potrzebują wzajemnego uzupełnienia się w ramach najszerszej społeczności, jaką jest społeczność ogólnoludzka. Społeczność ta, choć nie jest zorganizowana (brak jej władzy ogólnoświatowej wyposażonej w odpowiednie prerogatywy), faktycznie istnieje, ponieważ istnieje dobro wspólne rodziny ludzkiej, a w konsekwencji dobro każdego człowieka³⁰.

Zakończenie

Podjęcie do kwestii społecznej poprzez dobro wspólne jest podejściem nie ideologicznym, ale realistycznym. Nie jest ono prostą sugestią czy przekonaniem, lecz tworzywem realnego społeczeństwa. Indywidualizm jest najbardziej wrogą ideologią wobec zasady dobra

²⁹ SOBÓR WATYKAŃSKI II. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie społecznym Gaudium et spes* (7.12.1965). Poznań 2002 (26).

³⁰ PAWEŁ VI. *Encyklika Populorum progressio* (26.03.1967). W: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*. Cz. I. s. 391-416 (14).

wspólnego. Jeśli nawet przyjmuje dobro wspólne, to tylko instrumentalnie i użytecznie. Nie jest jednak w stanie uznać tej zasady jako naczelnej w tworzeniu i zachowaniu więzi społecznych. Kościół podejmując próbę nawiązania dialogu z poglądami liberalnymi, od Jana XXIII apelował o zachowanie prawa naturalnego, którego eksplikacją są prawa człowieka. Ostatecznie liberałowie przyjęli je w formie deklaratywnej, ale nie rzeczywistej, gdyż było to niezgodne z ich podstawowymi tezami ideologicznymi. Komunitaryzm przeciwstawiając się atomizacji społeczeństwa, do którego doprowadza indywidualizm liberalistyczny, stał się sprzymierzeńcem zachowania zasady dobra wspólnego. Jednak krytyka liberalizmu nie zaprowadziła ich wprost do realistycznej koncepcji dobra wspólnego. Otworzyła jedynie drzwi poszukiwań źródeł życia społecznego, podejmując na nowo starożytną refleksję nad podstawami bytu społecznego w ogólności. Komunitaryzm nie jest wolny od wpływu idei liberalnych, zgadza się na osiągnięcia liberalnych instytucji. Alternatywą dla niego nie jest koncepcja dobra wspólnego, lecz konserwatywna koncepcja życia społecznego. W tym znaczeniu jest on odmianą myśli konserwatywnej, ale już w nowej formie, opartej na więzach społecznych. Komunitaryści podkreślają racjonalny związek międzyludzki i ukształtowaną świadomość bycia członkiem określonej wspólnoty. Mimo różnic między nauczaniem społecznym Kościoła a komunitaryzmem, można uznać, że ten ostatni najbardziej zbliża się do idei dobra wspólnego.

INDIVIDUALISM, COMMUNITARISM AND THIRD WAY

Approach to the social issue through the common good is not ideological but realistic one. Because the common good is not simple suggestion or conviction but creation of real community. The most hostile ideology to principle of the common good is individualism. Communitarism in turn, opposing to liberal individualism, was allied with principle of the common good. However, for this reason that it agrees to achieving the liberal institutions and promotes the conservative conception of social life, one cannot directly identify communitarism with the Church's social doctrine, i.e. so-called third way.

Thum. Jarosław Sempryk

Słowa kluczowe: indywidualizm, komunitaryzm, nauczanie społeczne Kościoła, etyka społeczna, dobro wspólne.

Key words: individualism, communitarism, Church's social doctrine, social ethics, common good.