

# Małgorzata Augustyniak

---

## Prawo jednostki a dobro wspólne - powracający dylemat

---

Studia Prawnoustrojowe nr 9, 77-93

---

2009

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

**Małgorzata Augustyniak**

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski

## **Prawa jednostki a dobro wspólne – powracający dylemat**

Życie w wymiarze indywidualnym, a tym bardziej zbiorowym, naznaczone jest konfliktami. Ich przyczynami mogą być różnice w hierarchiach wartości, celach i metodach ich realizacji. Uważam, że w systemach politycznych centralna oś sporów przebiega wokół relacji między prawami jednostki a dobrem wspólnym. Każda koncepcja prawa musi zająć stanowisko w tej materii, musi nawiązywać do określonej aksjologii i z niej czerpać choćby ogólne wytyczne. W przeciwnym razie będziemy narażeni na doraźne decyzje zmieniających się ekip rządzących, co w oczywisty sposób nie służy budowaniu zaufania między władzą a obywatelem.

W niniejszym artykule zamierzam sięgnąć do doktrynalnych tradycji dotyczących relacji między prawami jednostki a dobrem ogółu. Problem zarysował się już w starożytnej Grecji, gdzie ukształtowały się dwa kluczowe stanowiska: (1) **wspólnotowe**, charakterystyczne dla okresu klasycznego oraz (2) **indywidualistyczne**, związane ze szkołami hellenistycznymi. Nie roszcząc sobie prawa do wyczerpującego opisu ewolucji koncepcji dotyczących relacji między wolnością jednostki a dobrem wspólnym, chciałabym jedynie zwrócić uwagę na antyczne, często pomijane, korzenie tego zagadnienia. W dalszej części zamierzam przyrzeć się najbardziej reprezentatywnym stanowiskom nowożytnym. Koncentrują się one wokół dwóch nurtów doktrynalnych: komunitaryzmu i liberalizmu<sup>1</sup>. Po zaprezentowaniu kluczowych założeń spróbuję odpowiedzieć na pytanie, czy koncepcje te pozostają względem siebie w opozycji, czy też można dokonać ich zbliżenia.

---

<sup>1</sup> W pewnej mierze na gruncie politycznym możemy mówić o kontrowersji między ustrojem komunistycznym, który żądał podporządkowania jednostki społeczeństwu, a ustrojem kapitalistycznym, który generalnie bronił idei indywidualnej wolności. I tak, własność prywatna i wolny rynek, demokracja i prawa jednostki reprezentowały ducha społeczeństw zachodnich, zaś własność społeczna, gospodarka planowa, kolektywizm stanowiły fundament, na którym opierały się państwa komunistyczne. Warto zwrócić uwagę, że w płaszczyźnie kulturowej możemy również dokonać podziału na kultury, którym bliższa jest ochrona wartości wspólnotowych, np. kraje azjatyckie, afrykańskie oraz te, które preferują wolności indywidualne, np. państwa europejskie czy USA.

## Starożytne korzenie zagadnienia

Od zarania dziejów myśli politycznej relacje między prawami jednostki a dobrem wspólnym inspirowały różne stanowiska teoriopoznawcze. Problem zarysował się już u myślicieli starożytnej Grecji, w której odmienne opcje ideowe przyjęły dwa nurty: klasyczny i hellenistyczny. W pierwszym okresie dominowała tradycja republikańska, gloryfikująca aktywne obywatelstwo. Istniało wówczas wyraźne rozgraniczenie między dziedziną prywatną i polityczną. Domeną polityki była przestrzeń publiczna: przestrzeń „ujawniania się innym” i „postrzegania innych”, przestrzeń do działania, zaś domeną sfery prywatnej była skrytość. Gospodarstwo domowe nie stanowiło ani obszaru wolności, ani samorealizacji. Rodzina miała charakter „służebny”, była zdeterminowana koniecznością podtrzymywania życia indywidualnego i gatunkowego. W obrębie domostwa, obejmującego także służbę i niewolników, nie była respektowana zasada równości. Rzeczywiste doświadczenie panowania umiejscowione było właśnie w dziedzinie prywatnej, w której gospodarz panował nad niewolnikami i własną rodziną. Taki układ nie dopuszczał możliwości walki lub rywalizacji, ponieważ gospodarstwo musiało stanowić jedność, a sprzeczne interesy i punkty widzenia mogłyby ją naruszać. Do dyskursu politycznego pojęcie „panowania” wprowadził dopiero Platon, dając tym samym asumpt do postrzegania przestrzeni publicznej przez pryzmat hierarchicznych relacji nadrzędności i podrzędności.

W sferze publicznej hierarchię ważności wyznaczało to, czy postępowanie jednostki jest dobre dla świata, w którym żyją inni. W centrum znajdował się tu świat, a nie indywidualne „ja”. W starożytnym modelu republikańskim nie istniała opozycja między społeczeństwem a państwem. Stanowiły one całość przestrzeni publicznej, pojmowanej nie tylko w wymiarze instytucjonalnym, ale i etycznym, angażującym obywateli do wspólnego, wolnego działania, do debatowania oraz podejmowania świadomych, racjonalnych wyborów spośród różnorodnych opcji, projektów i idei. Kategorią centralną w tym ujęciu jest odpowiedzialność za dobro wspólne, przewyższające dobra partykularne. Wolność wspólnoty politycznej nie stała w opozycji do wolności poszczególnych obywateli i nie pojmowano jej w kategoriach indywidualnych uprawnień. Prawdziwa wolność polityczna zasadzała się przede wszystkim na aktywności obywatelskiej, na działaniu skierowanym na innych. Taka wolność nie była wolnością od państwa, lecz wolnością w państwie, opartą na pokoju, kooperacji, autorytecie prawa, moralności i obyczajach.

W greckich *polis* podstawowy charakter więzi społecznej wyznaczało nie prawo, nie wspólność terytorialna, lecz faktyczna partycypacja w życiu wspólnoty. Łączenie dobra własnego z dobrem ogółu postrzegano jako świadectwo rozumnej natury człowieka oraz jego zdolności do przekształcenia

wspólnoty politycznej w etyczną<sup>2</sup>. Postawa taka znalazła swoje uzasadnienie w doktrynie Arystotelesa, dla którego aktywność społeczna wynikała bezpośrednio z istoty człowieczeństwa. Pisał, że „państwo należy do tworców natury, że człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie (*politikon zoon*), taki zaś, który z natury, a nie przez przypadek żyje poza państwem, jest albo nadludzką istotą albo nędznikiem”<sup>3</sup>. Okazuje się, że człowiek, nie będąc samowystarczalnym, musi stanowić część pewnej całości, a jego status wiąże się ściśle z przynależnością do wspólnoty<sup>4</sup>. Aktywność obywatelska jest dobrem samym w sobie, jest realizacją wolności połączonej z odpowiedzialnością. Dzięki życiu w państwie człowiek może nadać swojej egzystencji pełniejszy sens. Stąd też państwo nie jest u Arystotelesa postrzegane przez pryzmat aparatu przymusu czy w kategoriach zła koniecznego, nie stanowi zagrożenia dla podmiotowości obywateli. Rzeczywistym zagrożeniem jest utrata atrybutu uczestniczenia w życiu społeczno-politycznym. Podejście to znalazło też potwierdzenie w prawie rzymskim – tego, kto posiadał prawa obywatelskie, nazywano *persona*<sup>5</sup>, zaś słowem *homo* (gr. *anthropos*), określano kogoś, kto był jedynie członkiem rodzaju ludzkiego, różnym oczywiście od zwierząt, ale bez konkretnych cech indywidualnych.

W starożytności sens polityki zawierał się w wolności, rozumianej zarówno w znaczeniu negatywnym, jako stan, w którym nie jest się ani rządzonym, ani rządzącym, jak i pozytywnym – jako przestrzeń, którą mogą stworzyć tylko ludzie równi sobie pod względem roszczenia do politycznej aktywności<sup>6</sup>. Ateń-

---

<sup>2</sup> Por. T. Buksiński, *Arystotelesowska wizja współpracy społecznej*, [w:] R. Liberkowski (red.), *Filozofia a polityka*, Poznań 1998, s. 34.

<sup>3</sup> Arystoteles, *Polityka*, [w:] *Dzieła wszystkie*, Warszawa 2001, t. VI, s. 27. Warto zwrócić uwagę, że w polskich przekładach Arystotelesa używa się wymiennie przymiotników: „polityczny”, „społeczny”, „państwowy”. Chodzi zawsze o to samo greckie słowo *politikon*, które nie ma ścisłego odpowiednika w żadnym języku nowożytnym z tego powodu, że Grecy nie znali oczywiście dziś rozróżnienia państwa od społeczeństwa. Por. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2003, s. 29.

<sup>4</sup> Arystoteles wyróżniał trzy podstawowe wspólnoty, z których każda zaspokajała inną kategorię potrzeb: rodzinne gospodarstwo domowe (*oikos*), gmina (*kome*) i państwo (*polis*). Jedynie aktywność na forum *polis* wiązała się ze statusem obywatela i dawała szansę pełnej samorealizacji (*autarkii*), choć naprawdę status ten przysługiwał tylko nielicznym członkom zbiorowości.

<sup>5</sup> Rzeczownik *persona* pochodzi do czasownika *per-sonare*, co znaczyło ‘rozbrzmiewać przez coś’. Słowa *persona* używano dawniej na określenie maski, którą starożytni aktorzy nakładali, kiedy odgrywali teatralne role. Maską pełniła podwójną funkcję: zasłaniała prawdziwe oblicze aktora oraz miała sprawić, aby mógł w pełni „wybrzmieć”. We wczesnym okresie republiki rzymskiej pojęcie *persony* przeniesiono z teatru na grunt prawa cywilnego, gdzie do dziś używa się go na oznaczenie „osobowości prawnej”.

<sup>6</sup> W *polis* aktywność polityczna przybierała przede wszystkim formę rozmowy. Równość odnosiła się zatem do równego prawa zabierania głosu w dyskusji. Mówienia w formie rozkazania i słuchania w postaci posłuszeństwa nie uważano za prawdziwą mowę i słuchanie. Kiedy Grecy mówili, że niewolnicy i barbarzyńcy są „bez słów”, chodziło im o to, że ich położenie nie pozwalało na swobodę słowa. Byli oni, według Arystotelesa, „mówiącymi narzędziami”. Również despota, który tylko wydaje rozkazy, znajduje się w analogicznej sytuacji. Aby mówić, potrzebowalby innych, którzy są mu równi.

ska *polis*, otwierając się na wielość swoich obywateli, dawała im wolność i dumę z tego, że w przeciwieństwie do barbarzyńców potrafią kierować sprawami politycznymi za pomocą mowy, a nie przymusu. Ateńczycy uważali, że retoryka i sztuka przekonywania jest sztuką prawdziwie politycznym. Wypowiedzenie własnej opinii było równoznaczne z możliwością pokazania siebie, bycia widzialnym i słyszalnym przez innych. Takiej szansy nie dawało życie prywatne, które nie wystarczało do rozwoju pełni człowieczeństwa, do cieszenia się splendorem, publicznym uznaniem itd.

Myślenie kategoriami dobra całości znalazło swój najjaskrawszy wyraz w koncepcji Platona. Jego państwo ma wymiar wartości totalnej, której powinno zostać podporządkowane życie pojedynczych ludzi. Filozof chciał, by w obrębie wspólnoty politycznej (*polis*) istniała wspólnota kobiet, dzieci, dóbr. Chodzi tu oczywiście o to, by zminimalizować uczucia związane z własnością i posiadaniem i w ten sposób usunąć przeszkody stojące na drodze do dominacji ducha publicznego. Państwo jest dla Platona trwałą wspólnotą, która ma solidniejsze podstawy niż wola jednostek i umowy między nimi, a także wyższy cel niż zapewnienie szczęścia jednostkom. „Prawu – czytamy w *Państwie* – nie na tym zależy, aby jakiś jeden rodzaj ludzi był osobliwie szczęśliwy; prawo zmierza do tego stanu dla całego państwa; harmonizując obywatele namową i przymusem, skłania ich do tego, żeby się ze z sobą dzielili tym pożytkiem, jaki każdy potrafi wnieść dla wspólnego dobra; prawo samo wytwarza takich ludzi w państwie nie na to, żeby pozwolić każdemu, niech sobie idzie, któregoś sam zechce, ale na to, żeby się nimi posługiwać dla zjednoczenia państwa”<sup>7</sup>. Państwo to nie „festyn ludowy”, gdzie każdy miałby czuć się dobrze, to spójna całość, której pomyślności powinny zostać podporządkowane wszystkie elementy ją konstytuujące.

Następujący po klasycznym helleńskim okresie myśli politycznej starożytnej Grecji odwrócił hierarchię wartości. Ówczesne szkoły doktrynalne, takie jak cynicy, epikurejczycy i stoicy, narodziły się w czasach wielkich wstrząsów starożytnej państwowości, upadku greckich *polis*, wchłanianych przez imperium Aleksandra Macedońskiego. Państwo przestało być czymś, nad czym można zapanować, czymś znajomym i własnym<sup>8</sup>. Świat spraw ludzkich wydawał się całkowicie pozbawiony racjonalności i przewidywalności. Pojęcie aktywnej obywatelskości zdecydowanie straciło na znaczeniu. Głównym obiektem filozoficznej refleksji stała się jednostka jako byt istniejący poza obrębem socjopolitycznych uwarunkowań, stanowiący samodzielną część harmonijnego ładu wszechświata<sup>9</sup>. Głównym obszarem realizacji człowieka nie była już przestrzeń publiczna tylko sfera prywatna, w obrębie której

<sup>7</sup> Platon, *Państwo*, t. 1, Warszawa 1958, VII, 519E-520A.

<sup>8</sup> Por. A. Ranowicz, *Hellenizm*, Warszawa 1961, s. 404.

<sup>9</sup> Por. K. Sójka-Zielińska, *Drogi i bezdroża prawa. Szkice z dziejów kultury prawnej Europy*, Wrocław 2000, s. 97.

poszukiwano sensu życia, trwałych wartości oraz zasad postępowania niezależnych wobec potęgi losu. Pojęcie wolności zaczęto traktować jako kategorię duchową, wolną od zewnętrznych okoliczności. Remedium na chaos i niepewność rzeczywistości szukano w wycofaniu się w głąb samych siebie, uznając, że: „Umysł jest dla siebie Siedzibą, może sam w sobie przemienić Piekło w niebiosy, a niebiosy w piekło. Mniejsza, gdzie będę, skoro będę sobą”<sup>10</sup>.

Generalnie szkoły hellenistyczne odwróciły się od problematyki politycznej, a skierowały w stronę zagadnień etycznych. Zwłaszcza stoicy nauczali cnoty opartej na wewnętrznym spokoju - apatii wyzwolonej z emocji. Próbowali stworzyć uniwersalistyczną antropologię traktującą człowieka jako nie tyle obywatela, co członka rodzaju ludzkiego. Pojawiła się u nich kategoria społeczności powszechnej (*kosmopolis*), obejmującej wszystkich ludzi, niezależnie od pochodzenia, kultury, stanu posiadania, podlegających uniwersalnemu prawu naturalnemu. Koncepcja ta była inspirująca dla rozwoju idei naturalnych uprawnień w postaci, jaką przybrały w doktrynach z XVI, XVII i XVIII wieku.

### **Kluczowe stanowiska nowożytne: liberalizm, komunitaryzm**

W nowożytności problem wzajemnych relacji między prawami a dobrem ogółu ożył w sporze liberałów z komunitarystami. Pierwszym bliższa była tradycja starożytnego indywidualizmu szkół hellenistycznych, drudzy nawiązywali do republikańskiego etosu *polis*.

Przystępując do charakterystyki liberalizmu i komunitaryzmu, pomna jestem uwagi M. Webera, by nie traktować podstawowych pojęć myśli społecznej jako klasyfikacyjnych idei – przegródek, w których na zasadzie „wszystko albo nic” należy umieszczać społeczeństwa oraz wytworzone przez nie instytucje i ideologie. Doktryn tych nie należy ujmować jako weberowskie „typy idealne”, które „uzyskuje się przez jednostronne spotęgowanie jednego lub kilku punktów widzenia oraz złączenie w jednym wewnątrznie spójnym myślowym obrazie całego bogactwa rozproszonych [...] jednostkowych zjawisk, które dobrze pasują do owych jednostronnie uwypuklonych punktów widzenia”<sup>11</sup>. W swej pojęciowej czystości taki idealny model nie funkcjonuje ani w rzeczywistości empirycznej, ani teoretycznej, co jednak nie prowadzi do zakwestionowania jego wartości w tym względzie, że wskazuje on ogólny kierunek dążeń, pozostawiając wiele miejsca na uzupełnienie go alternatywnymi pod pewnymi względami rozwiązaniami. Porównanie doktryn liberali-

<sup>10</sup> J. Milton, *Raj utracony*, Kraków 2003, s. 40.

<sup>11</sup> M. Weber, „Obiektywność” poznania w naukach społecznych, [w:] A. Chmielecki, *Problemy socjologii wiedzy*, Warszawa 1985, s. 81.



zmu i komunitaryzmu następuje ponadto tę trudność, że żadna z nich nie jest wewnętrznie jednolita i raz na zawsze określona. Jeżeli nawet pewne opcje można uznać za trwałe, okazują się one tak ogólne, że muszą podlegać różnym konkretyzacjom, w wyniku których na plan pierwszy wysuwają się niejednokrotnie różnice i rozbieżności. Jedni liberałowie mogą w niektórych kwestiach zbliżać się do komunitarystów, podczas gdy inni będą względem nich w całkowitej opozycji.

Wczesny **liberalizm** miał dość wyraźnie zarysowany charakter. Opowiadał się za tolerancją religijną; był wyemancypowany, lecz nie fanatyczny, a wojny religijne uznawał za przejaw obłądki. Cenił handel i przemysł, sprzyjał raczej powstającej klasie średniej niż monarchii i arystokracji, żywił szacunek dla praw własności, zwłaszcza własności nagromadzonej pracą indywidualnego posiadacza<sup>12</sup>. Klasycy liberalizmu, tacy J. Locke czy J. Bentham, eksponowali dość szeroko pojęty indywidualizm. Punktem wyjścia było dla nich wyobrażenie suwerennego indywiduum obdarzonego z natury pewnymi uprawnieniami, których nie można się zrzec, ani zostać pozbawionym na mocy decyzji politycznych podejmowanych w imię domniemanego dobra ogółu. W rezultacie zaczęto postrzegać społeczeństwo, państwo i gospodarkę jako sumę działań indywidualnych. Wspólnoty ujmowano jako wytwory jednostek, dające im na drodze współdziałania z innymi możliwość osiągania korzyści, których nie byłoby w stanie osiągnąć indywidualnie. Choć więc działania są wspólne, to cele pozostają indywidualne<sup>13</sup>. Locke ujął to tak: „Ludzie jednoczą się w społeczeństwach, w których mogą tak połączyć swe siły, aby całe społeczeństwo zabezpieczało i chroniło ich własność, ustanawiało określające ją obowiązujące prawa, by każdy mógł wiedzieć, co do niego należy”<sup>14</sup>.

W hierarchii wszystkich dóbr wolność zajmuje w doktrynie liberalizmu miejsce nadrzędne. Wymiar wolności jest tu inny niż w klasycznej tradycji greckiej i pojmowany przede wszystkim negatywnie jako „wolność od” ingerencji innych podmiotów – z państwem na czele. Tak rozumiana wolność ma stworzyć każdemu człowiekowi możliwość działania stosownie do własnych potrzeb, decyzji i preferencji, a tym samym dać mu możliwość samodzielnego kształtowania własnego życia. „Ludzie mogą wybierać różne rzeczy, a jednak wszyscy mogą wybierać słusznie; trzeba tylko przedstawić ich sobie jako zbiorowisko nędznych owadów, z których jedne jak pszczoły, lubują się w kwiatach i ich słodyczy, inne, jak żuki, smakują w odmiennym rodzaju pożywienia [...]”<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Por. B. Russell, *Dzieje filozofii Zachodu, jej związki z rzeczywistością polityczno-społeczną od czasów najdawniejszych do dnia dzisiejszego*, Warszawa 2000, s. 685–686.

<sup>13</sup> C. Taylor, *Qui pro quo. Debata między liberałami a komunitarianami*, „Znak” 1998, nr 6, s. 97.

<sup>14</sup> J. Locke, *Traktat drugi. Esej dotyczący prawdziwych początków zakresu i celu rządu obywatelskiego*, [w:] idem, *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 1992, s. 260.

<sup>15</sup> J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa 1955, s. 370.

Wartość wolności przejawia się także w tym, że jest ona użyteczna. Stanowi niezbędny warunek rozwoju jednostki i postępu społecznego. Istnieje ewidentny związek między zakresem wolności a poziomem wszelkiego rodzaju twórczości. Ludzka wolność obejmuje: po pierwsze – wewnętrzną sferę świadomości: wolność sumienia, myśli, uczuć, opinii, po drugie – swobody gustów i zajęć, ułożenia sobie życia zgodnie z osobistymi preferencjami, po trzecie – możliwości swobodnego zrzeszania się jednostek<sup>16</sup>. J. S. Mill, postulując „prawo równej wszystkim wolności”, sformułował jednocześnie podstawową zasadę ograniczania wolności. Zasada ta brzmi następująco: „[...] jedynym celem ograniczenia przez ludzkość, indywidualnie lub zbiorowo, swobody działania jakiegokolwiek człowieka jest samoobrona, [...] jedynym celem, dla osiągnięcia którego ma się prawo sprawować władzę nad człowiekiem cywilizowanej społeczności wbrew jego woli, jest zapobieżenie krzywdzie innych”<sup>17</sup>. Wtedy natomiast, gdy działania jednostki nie odnoszą się do innych osób i nie wyrządzają im szkody, zakazywanie lub nakazywanie jej czegoś jest niedopuszczalne. Z kultem wolności wiąże się też typowa dla liberałów nieufność wobec państwa, jako potencjalnego narzędzia zniewolenia i represji. Rola władzy powinna się ograniczać do zagwarantowania jednostkom bezpieczeństwa i nienaruszalności ich własności<sup>18</sup>.

Liberalizm w miarę swego rozwoju wzbogacany był o nowe treści. Dotyczyły one choćby kwestii związanych z demokracją. Stanowisko liberałów nie jest tu w pełni jednoznaczne. Z jednej strony postrzegali jednostki jako uprawnione podmioty władne wraz z innymi decydować o wspólnym losie, z drugiej, tak jak F. Hayek, ostrzegali przed demokratycznym idealizmem, opartym na prostodusznej wierze, że w wielkiej przymusowej organizacji politycznej, jaką jest państwo, władza rzeczywiście należy do obywateli. Rządy *demosu* są w znacznej mierze iluzoryczne, ponieważ udział w nich zwykłych ludzi nie jest bezpośredni, rzadko orientują się oni w złożoności problemów w makroskali, muszą przede wszystkim zarabiać na życie, dlatego na co dzień bardziej angażują się w sferę gospodarczą niż polityczną. W takiej sytuacji rozpoznanie dobra wspólnego i troska o nie przechodzi w sferę abstrakcji. Ponadto demokracja może przybierać różne kształty i prowadzić do różnych rezultatów. Może okazać się dyktatem większości nie respektującym praw jednostki czy mniejszości. Istnieje niebezpieczeństwo,

<sup>16</sup> Por. J. St. Mill, *O wolności*, Warszawa 1959, s. 133–134.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 129.

<sup>18</sup> „Państwo jako społeczność ludzi zostało ustanowione wyłącznie dla zachowania i pomnażania dóbr doczesnych”. J. Locke, *List o tolerancji*, Warszawa 1963, s. 7. W innym miejscu czytamy: „Wolność ludzi pod władzą rządu oznacza życie pod rządami stałych praw, powszechnych w tym społeczeństwie i uchwalonych przez powołaną w nim władzę ustawodawczą. Jest to wolność do kierowania się swoją własną wolą we wszystkich sprawach, w których prawa tego nie zakazują, oraz niepodlegania zmiennej, niepewnej, nieznannej, arbitralnej woli innego człowieka”. J. Locke, *Traktat drugi ...*, s. 178–179.



że demokracja zacznie być przez rządzących narzucana jako dogmatyczna idea, jako wartość sama w sobie. Może wówczas urosnąć do rangi nienaruszalnego symbolu, co jest o tyle groźne, że w imię jego ochrony władza potrafi działać w myśl paradoksalnej zasady, iż „nie ma demokracji dla wrogów demokracji”.

Liberalizm zdecydowanie odrzuca ideę nieograniczonej demokracji i nieograniczonej suwerenności państwa. Podkreśla, że podstawowe prawa i wolności obywatelskie powinny pozostać poza zasięgiem władzy państwowej, nawet wtedy, gdy reprezentuje je wola większości parlamentarnej<sup>19</sup>. Biorąc pod uwagę fakt, że demokracja państwowa odwołuje się do teoretycznego, domniemanego założenia woli ogółu, władza nie jest zdolna zaproponować człowiekowi innej niż opartej na odgórnym szablonie koncepcji wolności oraz kanonu słusznych wartości. Tendencjom tym do pewnego stopnia może przeciwdziałać rozwój niewielkich oddolnych form aktywności społecznej, opierających się na wspólnocie zasadniczych celów. Orędownikiem tego rodzaju inicjatyw był A. de Tocqueville. Autor *O demokracji w Ameryce* podkreślał etyczne cele w życiu społecznym. Krytycznie oceniał tzw. demokrację deklaracyjną i abstrakcyjnie pojmowaną wolność. W postulowanym przez niego „wychowaniu dla demokracji i przez demokrację” kluczową rolę odgrywało zdecentralizowanie administracji, autonomia samorządów lokalnych oraz tworzenie samodzielnych stowarzyszeń politycznych, przemysłowych, handlowych, naukowych itp. Czynniki te w decydującym stopniu determinowały rzeczywistą treść demokracji, zatem w ostatecznym rachunku bardziej niż sama forma rządów liczyła się świadomość polityczna i prawna społeczeństwa. Dylemat: czy podmiotem życia społecznego jest państwo, czy jednostka, Tocqueville jednoznacznie rozstrzyga na rzecz jednostki. Nie chodziło mu jednak o jednostki egoistyczne, wzajemnie ze sobą konkurujące, lecz o osoby, które realizując swoje interesy, stanowiły związki publiczne. Te zrzeszenia wolnych obywateli tworzyły swoisty bufor między sferą prywatną a polityczną, pełniły rolę pośrednika między obywatelem a państwem. Zdaniem Tocqueville’a stowarzyszenia to najodpowiedniejsze forum negocjacji społecznych interesów. Pozostawał on pod wrażeniem aktywności obywateli w Ameryce, którzy zrzeszają się „w celu zorganizowania zabaw, tworzenia seminariów, budowania zajazdów, wznoszenia kościołów, rozpowszechniania książek, wysyłania misjonarzy na antypody”<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Wyraźny sprzeciw w kwestii absolutyzowania zasad demokracji znajdziemy u F. Hayeka, który stwierdza, że gdyby liberał miał wybierać między liberalnym autorytaryzmem a totalitarną demokracją, to powinien wybrać to pierwsze, ponieważ z punktu widzenia liberalizmu nie jest tak ważne to, czy władza należy do większości, czy mniejszości, jak to, czy stoi ona na straży wolności swych obywatel, czy też nie. Por. F. Hayek, *The Constitution of Liberty*, Chicago 1960, s. 103. Podaję za: L. Morawski, *Główne problemy współczesnej filozofii prawa. Prawo w toku przemian*, Warszawa 2005, s. 175.

<sup>20</sup> A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, t. 2, Kraków – Warszawa 1996, s. 116.

Dla współczesnego liberalizmu inspirujące okazały się doświadczenia państw bloku socjalistycznego. K. Popper określał je mianem społeczeństw zamkniętych, odzwierciedlających platońską wizję idealnego państwa, które utożsamiał z tryumfem totalitaryzmu. W społeczeństwie zamkniętym mamy do czynienia z ograniczeniem wolności jednostek na rzecz zagwarantowania im bezpieczeństwa, które ma zapewnić wszechogarniająca kuratela władzy państwowej. Jednostka jest tu całkowicie podporządkowana uniwersalnym celom wspólnoty i jednej opcji światopoglądowej roszczonej sobie patent na znajomość Prawdy. Podejście takie jest wyrazem pogardy dla ludzi, braku poszanowania ich jednostkowych wolności oraz zgubnej tendencji do budowania państwa ideologicznego, kierującego się jedynie słuszną doktryną moralną. Konkluzja, do jakiej Popper dochodzi na gruncie krytyki Platona, jest następująca: „Nawet najlepsze chęci uczynienia nieba na ziemi prowadzą w rezultacie do uczynienia z niej piekła, jakie jeden człowiek gotuje innym”<sup>21</sup>.

W sferze ekonomicznej dla modelu gospodarki centralnie planowanej konkurencyjna była dominująca na Zachodzie teoria spontanicznego ładu, tworzącego się samorzutnie. Wolny rynek, które choć nie jest wynikiem żadnego ładu twórczego zamiaru, daje jednak uporządkowaną rzeczywistość ekonomiczną, która jest optymalnie dostosowana do ludzkich potrzeb, pozwala zarówno na dobrowolną współpracę, jak i na rywalizację. Ustroje bazujące na kolektywizmie dążą do ukierunkowania całości społeczeństwa i wszystkich jego zasobów na realizację jednego całościowego celu oraz odmawiają uznania autonomicznych sfer, w których kluczowe znaczenie mają cele poszczególnych jednostek<sup>22</sup>.

Liberalną koncepcję samorzutnego ładu społecznego i niewidzialnej ręki rynku uzupełnił swoją teorią sprawiedliwości J. Rawls. Społeczeństwo jest według niego „[...] mniej lub bardziej samowystarczalnym stowarzyszeniem osób, które we wzajemnych relacjach uznają pewne reguły postępowania za wiążące i na ogół je respektują. Reguły te wyznaczają system kooperacji, zaprojektowany z myślą o pomnożeniu dobra jego uczestników”<sup>23</sup>. Kluczową kwestią w tej koncepcji okazuje się metoda ustalenia owych reguł koordynujących konkurencyjne roszczenia, a jednocześnie przewyżczająca partykularne interesy. W tym celu powinniśmy zadać sobie pytanie, jakie zasady organizacji społecznej wybralibyśmy, gdybyśmy musieli dokonywać wyboru, nic o sobie nie wiedząc, nie mając świadomości, jakie miejsce w społeczności przypadnie nam w udziale. Ustalenia dokonane w „sytuacji pierwotnej”, za „zasłoną niewiedzy” powinno się traktować jako założycielski kontrakt i winny mieć one na tyle ogólne zastosowanie, by dotyczyć potencjalnie każdego. Rawls formułuje dwie zasady konstytuujące jego koncepcję sprawiedliwości.

<sup>21</sup> K. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, Warszawa 1993, s. 191.

<sup>22</sup> Por. F. Hayek, *Droga do zniewolenia*, Kraków 1966, s. 63.

<sup>23</sup> J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 1994, s. 14.

Pierwsza głosi, że „każda osoba winna mieć równe prawo do jak najszerzego całościowego systemu równych podstawowych wolności, dającego się pogodzić z podobnym systemem wolności dla wszystkich”<sup>24</sup>. Druga, tzw. zasada dyferencji, postuluje, takie urządzenie społecznych i ekonomicznych nierówności, by „(a) było z największą korzyścią dla najmniej uprzywilejowanych, i (b) nierówności te były związane z pozycjami i urzędami otwartymi dla wszystkich w warunkach autentycznej równości możliwości”<sup>25</sup>.

Teoria Rawlsa wywołała ożywioną debatę polityczną, która wykraczając poza spór z przedstawicielami komunitaryzmu, znacząco zróżnicowała (i tak już podzielone) środowisko liberałów. I tak dla tzw. amerykańskiego liberalizmu, którego czołowymi reprezentantami są wspomniany już Rawls, Dworkin i D. Gauthier, charakterystyczne jest podejście typowo teoretyczne, abstrakcyjne. Opiera się ono na apriorycznych założeniach traktujących jednostki jako nosiciele pewnych uprawnień zdolnych do samodzielnego dokonywania racjonalnych wyborów oraz sądów moralnych<sup>26</sup>. Na jego gruncie podstawą życia społecznego jest bezstronność i neutralność wobec odmiennych koncepcji dóbr i światopoglądów, główną rolę w kształtowaniu ładu odgrywają natomiast procedury, umowy i zasady. Nieco inne podejście prezentują współcześni brytyjscy myśliciele liberalni, tacy jak I. Berlin, J. Gray, J. Raz. Od Amerykanów różni ich przede wszystkim to, że zasady organizacji społeczeństwa wywodzą z perspektywy empirycznej, odnosząc się do konkretnych ludzkich doświadczeń. I. Berlin, odrzucając tezę o możliwości znalezienia najlepszego z możliwych systemu wartości, mówi, że nie ma żadnego uniwersalnego wzorca człowieczeństwa czy też natury ludzkiej. Istnieje za to obiektywny pluralizm, zgodnie z którym jedyną trwałą cechą ludzkiego świata jest wielorakość zadawanych pytań i wielość udzielanych nań odpowiedzi. W tym kontekście Berlin kładzie nacisk na konieczność zagwarantowania jednostce wolności negatywnej, tj. „wolności od” – od ingerencji w działanie człowieka, od narzucania mu ograniczeń. Z kolei realizacja wolności pozytywnej, tj. „wolności do” samorealizacji, kształtowania własnego życia, należy wyłącznie do jednostki i jakakolwiek odgórna ingerencja w tej sferze prowadzi do niebezpiecznego paternalizmu, traktującego ludzi jako niezdolnych do samodzielnej oceny i wyboru swoich celów życiowych, potrzebujących w tym względzie przewodnictwa.

**Komunitaryzm** jest doktryną jeszcze bardziej zróżnicowaną i rozproszoną niż liberalizm. Należy też zauważyć, że w znacznej mierze treść współczesnego komunitaryzmu ukształtowała się w toku polemik z liberałami. Wprawdzie na postawy komunitarystyczne nie ma monopolu żadna z tradycyjnie wydzielonych stron politycznego spektrum, to pewne wątki komunita-

<sup>24</sup> Ibidem, s. 334.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 119; zob. również s. 87.

<sup>26</sup> Por. P. Śpiewak, *W stronę wspólnego dobra*, Warszawa 1998, s. 52–54.

ryzmu i solidaryzmu odnajdziemy w filozofii społecznej Kościoła katolickiego, doktrynie związkowego korporacjonizmu, syndykalizmu, jak również w ruchach ekologicznych czy pacyfizmie.

Istotne znaczenie dla uporządkowania problematyki związanej z komunitaryzmem jest każdorazowe zrelatywizowanie treści tej doktryny względem obszaru jej usytuowania. Chodzi tu przede wszystkim o określenie typu wspólnoty, do której odnosi się jej treść. Z tego punktu widzenia możemy wyodrębnić następujące rodzaje komunitaryzmu:

1. Komunitaryzm najniższego szczebla, tj. komunitaryzm małych grup nieformalnych, takich jak rodzina, grupa koleżeńska czy sąsiedzka.

2. Komunitaryzm średniego zasięgu, tzw. komunitaryzm małych republik, dotyczący samorządowych wspólnot terytorialnych, kulturalnych, etnicznych, religijnych, a także korporacji zawodowych.

3. Komunitaryzm państwowy, w którym państwo jest traktowane nie tylko jako wspólnota polityczna, ale także jako wspólnota narodowa i/lub wspólnota tradycji, kultury, podzielanych wartości.

4. Komunitaryzm uniwersalny albo kosmopolityczny, obejmujący wspólnotę wszystkich ludzi powiązanych ze sobą więzami solidarności w kwestii zachowania gatunku ludzkiego, jego środowiska naturalnego, dziedzictwa kulturowego<sup>27</sup>.

Każdy w tych poziomów wspólnotowości ma swoją specyfikę, zakres działania, możliwości realizacji celów. W odpowiedzi na pytanie, kto ma rozwiązywać określone problemy, pomocne jest kierowanie się zasadą subsydiarności (pomocniczości)<sup>28</sup>, którą akceptuje także współczesny liberalizm. Zasada ta sprowadza się do tego, że zbiorowości szersze, o wyższym stopniu organizacji, powinny interweniować w zakres działania mniejszych zbiorowości tylko wówczas, gdy gwarantuje to większą skuteczność, niż są w stanie osiągnąć samodzielnie. Najniższym podmiotem, wobec którego można tę zasadę stosować, jest człowiek i należy pozostawić mu możliwie dużą swobodę działania (ukłon w stronę liberalizmu). Jednak biorąc pod uwagę ograniczone możliwości jednostki, niektóre zadania rozwiązuje się lepiej na szczeblu rodziny, wspólnot lokalnych, zawodowych, narodowych czy światowych.

Uzupełnieniem subsydiarności jest zasada proporcjonalności. Opiera się na przekonaniu, że człowiek, rodzina i mniejsze społeczności typu lokalnego, zawodowego itd. muszą samodzielnie starać się o własne dobro. Państwo oraz wszelkie makrostruktury powinny zachować jak najdalej idący umiar,

<sup>27</sup> Podział komunitaryzmu ze względu na wielkość wspólnoty, do której się on odnosi, podają za: L. Morawski, *Główne problemy...*, s. 176.

<sup>28</sup> Pojęcie subsydiarności (łac. *subsidiium* – pomoc, rezerwa) w rozumieniu współczesnym pojawiło się w społecznej nauce Kościoła w encyklice *Quadragesimo Anno*, wydanej przez Piusa XI w 1931 r. Por. J. Ruskowski, E. Górnicz, M. Żurek, *Leksykon integracji europejskiej*, Warszawa 2003, s. 423.

by nikogo nie wyręczać w dążeniu do własnej pomyślności i rozwoju. Proporcjonalność dotyczy zarówno skali działań, jak i zastosowanych środków, tak by intensywność interwencji i sposoby jej przeprowadzenia nie były dysproporcjonalne wobec oczekiwań. Należałoby się zatem zastosować do zasady: „1) Tyle wolności, ile można, tyle uspołecznienia, ile koniecznie potrzeba; 2) Tyle społeczeństwa, ile można, tyle państwa, ile koniecznie trzeba”<sup>29</sup>. Nieprzestrzeganie tych zasad w skrajnych przypadkach grozi albo nadmiernym interwencjonizmem, blokującym oddolną aktywność społeczną, albo pozostawieniem uczestników życia społecznego z problemami przerastającymi możliwości ich samodzielnego rozwiązania.

Wspólnym mianownikiem dla wszystkich wyodrębnionych powyżej obszarów wspólnotowości jest zanegowanie wartości pozaspołecznych, które zgodnie z duchem solipsyzmu może realizować całkowicie izolowana jednostka. Dobra wspólne nie da się poznać w samotności. Jednostki potrzebują wspólnoty doświadczeń i kolektywnej wymiany poglądów. Zwolennicy długiej tradycji filozoficznej, wywodzącej się od Arystotelesa, podkreślali, że ludzie są istotami społecznymi, dla których dobro wspólnoty jest czymś substancjalnym, niesprowadzalnym do sumy dóbr jednostkowych. Sytuujące się na różnych poziomach wspólnoty są czymś więcej niż zbiorami jednostek połączonych ze sobą więzami o charakterze kontraktowym. Wspólnota jest pierwotna i nadrzędna wobec jednostki w tym sensie, że ukonstytuowanie się tożsamości jednostki nie jest możliwe bez wcześniejszego zakorzenienia w jakiejś wspólnotocie.

Kluczowe znaczenie ma tu korzystanie z dziedzictwa kulturowego. Jak dowodzi M. Sandel, koncepcja jednostki jako podmiotu całkowicie wykorze-nionego jest fikcją, człowiek jest zawsze radykalnie usytuowany, i dobrze, że tak jest. Założenie J. Rawlsa, jakoby istniała możliwość określenia za pomocą bezstronnych metod jakiejś wolnej od partykularyzmów koncepcji sprawiedliwości, stojącej poza kontekstem kulturowym, jest błędna. Człowiek stanowi zawsze element szerszego ładu i aby ludzie, tak jak chce Rawls, mogli ustalić jakąś koncepcję dobra czy sprawiedliwości, kultura musi im dostarczyć odpowiednich pojęć, idei, wartości, a te nigdy nie są zupełnie neutralne. M. Walzer, reprezentujący pewną odmianę relatywizmu kulturowego, twierdzi, że poszukiwanie uniwersalnej teorii sprawiedliwości prowadzi nas donikąd, gdyż nie istnieje żadna zewnętrzna perspektywa wobec społeczeństwa, nie sposób wykroczyć poza własną historię i kulturę. Wymogi sprawiedliwości powinny być dostosowane do tego, jak każde społeczeństwo rozumie wartość dóbr społecznych. Oznacza to, że społeczeństwo jest sprawiedliwe, gdy postępuje zgodnie z tym, co można określić mianem „potocznej świadomości aksjolo-

---

<sup>29</sup> C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994, s. 518.



gicznej<sup>30</sup>, tj. gdy postępuje zgodnie z poglądami wspólnymi dla jego uczestników. Przykładowo: niewolnictwo jest złe wówczas, gdy społeczeństwo go nie pochwala; w społeczeństwach kastowych sprawiedliwość może łączyć się z nieograniczoną wręcz nierównością dotyczącą dystrybucji praw i dóbr; w kulturze zachodniej przyjęło się przyjmować, że sukcesy ekonomiczne powinny być pochodną pracowitości i zdolności itp.

Skoro istota ludzka nie może się realizować poza wspólnotą, to wspólnota ma prawo wymagać, by jej członkowie respektowali pewne wartości, zwłaszcza te, które są kluczowe dla jej przetrwania. W przypadku wspólnot politycznych, takich jak państwa, realizacja tego postulatu zakłada aktywną rolę państwa w kształtowaniu i utrzymywaniu określonego systemu norm prawnych, moralnych czy obyczajowych. Stąd też państwo nie może być neutralne, tylko powinno zaangażować się we wspieranie tych wartości, które są znaczące dla jego integralności. Rola państwa zdecydowanie wykracza poza liberalny leseferyzm i ochronę wolności negatywnej. Ma ono obowiązek troszczyć się o swych obywateli i dlatego może im zakazać lub nakazać wiele rzeczy, których zakazanie lub nakazanie byłoby niedopuszczalne z liberalnego punktu widzenia. Państwo, kierując się troską o dobro wspólne, może zgodnie z zasadą prawnego moralizmu skłaniać ludzi do respektowania określonych przekonań światopoglądowych, religijnych, etycznych (np. zabronić aborcji, eutanazji, klonowania, zażywania narkotyków, uprawiania hazardu). Może paternalistycznie zakazać lub nakazać obywatelom pewne działania dla ich własnego dobra, nawet wtedy, gdy te nie wyrządzają innym jednostkom szkody (np. używanie pasów bezpieczeństwa)<sup>31</sup>.

Typowe dla liberalizmu przyjęcie jednostki za punkt wyjścia do kształtowania życia zbiorowego implikuje uznanie, że dysponuje ona jakimiś naturalnymi, niezbywalnymi uprawnieniami. W ten sposób eksponowane są prawa jednostki, natomiast na plan dalszy schodzą zobowiązania i odpowiedzialność jednostki względem wspólnoty. Kult osobniczej niezależności prowadzi do osłabienia więzi międzyludzkich, wzmacnia „kulturę separacji”. Jak zauważa C. Taylor, atomizm skupionych na sobie jednostek powoduje zanik aktywności obywatelskiej, zamieranie poziomych stowarzyszeń oraz rosnącą dominację biurokratycznej maszyny państwa<sup>32</sup>. Konsekwencją jest brak odpowiedzialności za życie polityczne, utrata wolności politycznej ściśle związanej z uczestnictwem w praktykach wspólnoty.

---

<sup>30</sup> Termin ten zaproponował K. Opałek w odniesieniu do systemu społecznych wyobrażeń na temat praw i wolności człowieka zakorzenionych w kulturze danego społeczeństwa. K. Opałek, *Koncepcja praw, wolności i obowiązków człowieka i obywatela. Jej geneza i charakter*, [w:] M. Szczepaniak (red.), *Prawa i obowiązki obywatelskie w Polsce i na świecie*, Warszawa 1974, s. 11–28.

<sup>31</sup> Por. L. Morawski, *Główne problemy...*, s. 173 i 181.

<sup>32</sup> C. Taylor, *Etyka autentyczności*, Kraków 1996, s. 15.



W ocenie komunitarystów zaproponowany przez liberałów system praw i wolności stanowi apologię ludzkiego indywidualizmu, egoizmu, rywalizacji, które ignorują jedną z ważniejszych potrzeb ludzkich – potrzebę braterstwa. Liberałowie, o ile w ogóle wspominają o braterstwie, to traktują je jako pochodną wolności i równości. Komunitaryści zaś doceniają braterstwo jako niezależną wartość samą w sobie. Niektórzy, np. M. Sandel, uznają, iż istnieje dychotomia pomiędzy braterstwem a sprawiedliwością, uzasadniając dość idealistycznie, że tylko wówczas potrzebujemy zasad sprawiedliwości, gdy brakuje „szlachetniejszych cnót życzliwości lub solidarności. Gdyby ludzie spontanicznie reagowali na potrzeby innych, kierując się życzliwością lub wspólnotą celów, nie powstawałaby konieczność dochodzenia i egzekwowania swoich praw. Z tego względu zwiększona troska o sprawiedliwość odzwierciedla raczej pogorszenie się moralnego poziomu społeczeństwa niż jego poprawę”<sup>33</sup>. Braterstwo należy do tych wartości, które szczególnie trudno wdrażać na gruncie formalnym, o ile w ogóle jest to możliwe. Nie znaczy to jednak, że uczynienie z niego aksjologicznego kierunku rozwoju społeczeństwa jest bezcelowe. Braterstwo może z powodzeniem pełnić rolę drogowskazu, tworzyć ideał etyczny, który jednak, by przejść ze sfery abstrakcji do rzeczywistości, musi zostać zaakceptowany przez ludzi i wyrażać się w ich zachowaniu. Wszelkie odgórne próby zinstytucjonalizowania braterstwa prowadziłyby do jego wypaczenia. Należy je zatem traktować jako kantowską ideę regulatywną, a nie konstytutywną.

Nietrudno zauważyć, że komunitaryzm wcielany w życie za pomocą środków przymusu może się przeobrazić w doktrynę totalitarną. Przybierając postać represyjną, opiera się on na założeniach, że wspólny system wartości oraz wspólna moralność i religia są koniecznym spoiwem każdej wspólnoty i ich przestrzeganie powinno się konsekwentnie egzekwować. W takim komunitaryzmie obywatel przestaje należeć do siebie i staje się publiczną własnością. Jeżeli instytucje polityczne przywłaszczają sobie monopol na decydowanie o tym, co jest dobre, a co złe, to stają się instrumentem dławienia wszelkiej opozycji moralnej i światopoglądowej, narzędziem ujarzmiania obywateli, zwłaszcza mniejszości. Ale oprócz represyjnego istnieje również komunitaryzm tolerancyjny, uznający swoje idee jedynie za wskazania, a nie bezwzględnie wiążące nakazy czy zakazy<sup>34</sup>. Opowiada się on za perswazyjnymi, a nie przemocowymi metodami działania – edukacja i wychowanie są właściwsze niż tresura. Uzasadnia, że partycypacja we wspólnocie generalnie powinna opierać się na dobrowolnym wyborze, a nie wynikać z przymusu czy dyktatu większości.

<sup>33</sup> Por. W. Kymlicka, *Braterstwo*, [w:] R. Goodin, F. Pettit, (red.), *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, Warszawa 2002, s. 474.

<sup>34</sup> Podział na komunitaryzm represyjny i tolerancyjny zaproponował: L. Morawski, *Prawa jednostki a dobro wspólne. Liberalizm versus komunitaryzm*, „Państwo i Prawo” 1998, nr 11, s. 37.

## Wnioski

Zdaję sobie sprawę, że jestem daleka od wyczerpania tematu relacji między prawami jednostki a dobrem ogółu. Wynik sporu między liberalizmem a komunitaryzmem zależeć będzie przede wszystkim od tego, czy nastawimy się na konfrontację ideologii, czy też szukamy raczej uzgodnionego rozwiązania konkretnych zagadnień. W pierwszym przypadku doprowadzone do ostatecznych konsekwencji doktryny stają się skrajnościami trudnymi do zaakceptowania: liberalizm kieruje nas w stronę społecznego atomizmu, rywalizacji, moralnego nihilizmu, zaniku aktywności obywatelskiej, braku opieki państwowej, wykraczającej poza niezbędne minimum; komunitaryzm grozi nadmiernym interwencjonizmem państwowym oraz życiem pod totalitarną presją. W drugim przypadku ośrodek sporu przesuwają się z płaszczyzny ideowej na polityczną, w której kluczowe znaczenie ma znalezienie optymalnych środków w celu zapewnienia możliwie najlepszych warunków dobrego życia obywateli. Wydaje się, że tutaj ostrość konfliktu między liberałami a komunitarystami zostaje złagodzona i żadna z idei nie nabiera charakteru wartości absolutnej.

Generalnie zarówno współczesny liberał, jak i komunitarysta mają świadomość faktu, że w określonych okolicznościach niewspółmierność między dobrem jednostki a dobrem ogólnym może być tak duża, iż uzasadnia ona odwrócenie apriorycznie zakładanej przez nich hierarchii wartości. „W każdej przeto sytuacji konieczne jest ważenie argumentów, które przemawiają czy to za dobrem jednostkowym, czy to za dobrem ogólnym, i dopiero po stwierdzeniu, że nie zachodzi między nimi zbyt wielka dysproporcja, można będzie opowiedzieć się za zasadami, które wyrażają preferowany porządek wartości”<sup>35</sup>. Należy też uwzględnić to, że klasyczne katalogi wartości tak liberalnych, jak i komunitarnych uległy pewnym modyfikacjom, głównie na skutek ich konfrontacji z rzeczywistością życia społecznego. Przykładowo – liberalizm neguje wprawdzie nadmierny interwencjonizm oraz rozbudowany system opieki socjalnej ze strony państwa, ale przynajmniej lewicowy nurt tej doktryny przyznaje, że zapewnienie każdemu pewnego minimum praw socjalnych jest niezbędnym warunkiem, by mógł on faktycznie korzystać z prawa do wolności i autonomicznego kształtowania swojego życia.

Wspólnym mianownikiem dla współczesnego liberalizmu, jak i komunitaryzmu jest akceptacja zasadniczych kanonów ustroju kapitalistycznego z własnością prywatną, instytucjami demokracji przedstawicielskiej, praworządnością oraz respektowanie podstawowych praw człowieka. Na płaszczyźnie ustrojowej z godzeniem ideałów liberalizmu i komunitaryzmu mamy do

---

<sup>35</sup> L. Morawski, *Główne problemy...*, s. 170–171.

czynienia w tworzeniu społeczeństwa obywatelskiego<sup>36</sup> oraz w stosowaniu wspomnianej już wcześniej zasady subsydiarności. Do pewnego stopnia komunitarne ideały solidaryzmu i odpowiedzialności za dobro wspólne doczekały się interpretacji w duchu liberalizmu na gruncie społecznej nauki Kościoła wyrażonej w encyklice Jana Pawła II *Centesimus annus* z 1991 r. Zaproponowane w niej idee można określić mianem liberalizmu wspólnotowego, w którym jest miejsce zarówno na społecznie wrażliwy liberalizm, opierający się na określonej koncepcji dobra wspólnego, jak i tolerancyjny komunitaryzm, widzący w prawach człowieka nieodzowny instrument tego, by w ramach każdej wspólnoty człowiek czuł się wolny<sup>37</sup>.

Za przykład doktrynalnego przewyższania konfliktu między liberałami a komunitarystami może posłużyć koncepcja liberalizmu komunitarystycznego J. Graya. Przyjmuje on, że „autonomia indywidualna zakłada silną kulturę publiczną, w której wybór wiąże się z odpowiedzialnością i daje się zrealizować jedynie jako dobro wspólne; wymiana rynkowa nie stanowi sama w sobie wewnętrznego wkładu w autonomię, zaś rywalizacja rynkowa wymaga ograniczenia w sferach – takich jak media i rozwój miast – w których jej wpływ na autonomię indywidualną może być raczej negatywny niż pozytywny; nakazem bezstronności jest dystrybuowanie dóbr i odpowiedzialności zgodnie ze wspólnym ich rozumieniem społecznym w danym kontekście, a zatem wykluczenie sił rynkowych z tych obszarów – jak na przykład publiczne świadczenie usług w zakresie opieki zdrowotnej i edukacji – w których siły te kłócą się z takim wspólnym rozumieniem”<sup>38</sup>.

Na koniec chciałabym podkreślić, że generalna dychotomia między dobrem wspólnym a prawami jednostki jest nieco przerysowana. Obie idee mogą stanowić dla siebie atrakcyjne uzupełnienie. Problem nie polega więc na tym, aby przeprowadzać między nimi wyraźną linię demarkacyjną, lecz na tym, aby w każdym wypadku określić poziom, od którego zaczyna się spór i odpowiednio do tego wyważyć argumentację otwartą na kompromisy.

## Summary

This article aims at analyzing the relationships between individual rights and the common good. The discussion concerning this issue is presented against the background of the political and legal thought. The doctrinal

---

<sup>36</sup> Rozważania dotyczące społeczeństwa obywatelskiego zob. m.in.: A. Antoszewski, *Spółeczeństwo obywatelskie a proces konsolidacji demokracji*, [w:] A. Czajkowski, L. Sobkowiak (red.), *Studia z teorii polityki*, t. 3, Wrocław 2000; W. Bokajło, K. Dziubka, (red.), *Spółeczeństwo obywatelskie*, Wrocław 2001; J. Szacki, (red.), *Ani książkę, ani kupiec: obywatel. Idea społeczeństwa obywatelskiego w myśli współczesnej*, Kraków 1997.

<sup>37</sup> Por. L. Morawski, *Główne problemy...*, s. 190.

<sup>38</sup> J. Gray, *Dziedzictwo socjaldemokracji*, [w:] idem, *Po liberalizmie*, Warszawa 2001, s. 349.

genesis of this problem is rooted in ancient Greece, where two key positions emerged: 1) the common one, characteristic of the polis period; 2) the individual one, which dominated after Alexander the Great's conquer of Hellenistic Greece.

At present, the dispute concerning the determinants of the common good is pursued mostly by the supporters of liberalism and by communitarians. This article discusses the basic principles of these two trends as well as their consequences for the social order. The formulated thesis assumes that the dichotomy between the common good and individual rights is exaggerated. Both ideas can overcome their one-sidedness and complement each other. The key issue is not to create a clear-cut demarcation line between them, but to determine in each case the level from which the dispute arises and adequately balance the arguments allowing for compromises.