

Marta Stasiak

O banalności dobra wspólnego – studium hermeneutyczne

Streszczenie: Artykuł – zbudowany z trzech sekwencji tematycznych – stanowi próbę wypracowania nowego wymiaru idei dobra wspólnego, możliwego do urzeczywistnienia w wymiarze praktycznym, szczególnie w perspektywie uszczuplających się zasobów naturalnych. Po pierwsze, autorka definiuje pojęcia takie jak: *dobro*, *wspólnota*, *dobro wspólne*, wskazując tendencje do dwubiegunowego myślenia o powyższych ideach: relatywistycznego i absolutystycznego. Drugim etapem rozważań jest analiza idei z perspektywy hermeneutyki. Autorka uzasadnia tytułową *banalność* dobra wspólnego, tkwiącą nie w samej idei, ale w sposobie myślenia o niej. Trzecia sekwencja tematyczna stanowi próbę wyjaśnienia nowego podejścia do zagadnienia dobra wspólnego, którego najważniejszym elementem jest jego podział na dobra formalne oraz materialne (definiowane odtąd na gruncie polityki nie zaś etyki).

Słowa kluczowe: dobro wspólne, hermeneutyka, absolutyzm, relatywizm, subiektywizm.

Rzemieślnik i wizjoner – oto dwie perspektywy definiowania pojęcia *innovacyjności*. Pierwszy – sprawny manualnie, doskonały technik kreujący nowe rozwiązania w odniesieniu do konkretnych warunków i problemów (rozwiązań jakościowo odmiennych od dotychczasowo stosowanych), twórca nowoczesnych metod ich wdrażania. Drugi jest kreatorem rzeczywistości, artystą, inspiratorem, autorem nowych idei lub reinterpreterującym tradycyjne. Umiejętności i kompetencje zarówno wizjonera, jak i rzemieślnika doskonale się uzupełniają.

Dzięki temu pojęcie *innovacyjności* nie zostaje zawężone do scjentyistycznego i technokratycznego wymiaru. Nie staje się również symbolem tego, co utopijne. Autorka artykułu nie pretenduje do miana wizjonerki, ale przyjmuje tę perspektywę za kluczową. Próbując odkryć na nowo idę dobra wspólnego, stara się zachęcić do zastosowania idei w wymiarze praktycznym.

Wydaje się, że w rozważaniach na temat dobra wspólnego myśliciele nie są w stanie wysunąć już żadnej ożywczej myśli. Po pierwsze dlatego, że kwestia ta została przedyskutowana na wskroś. Po drugie, dyskutanci obu stron nie są w stanie wypracować wspólnego stanowiska. Jedni biorą za wzór platońskie i arystotelesowskie wariacje na temat dobra i wspólnoty, drudzy nie potrafią pozbyć się myślenia o zniewoleniu jednostki czymś, co zwie się „wspólne” (choć sami często podkreślają, że postać Johna Locka zadaje kłam wszystkim insynuacjom). Po trzecie, osoba nawet naukowo niezangażowana w kwestie dobra wspólnego musi odnieść wrażenie, że obie strony konfliktu, choć mówią o tym samym, mieszają porządki. Dla tych, którzy hołdują wspólnocie, troska o dobro wspólne jest zwyczajnie etyką rozumianą na sposób starożytny – praktyką życia. Dla tych, którzy opowiadają się za indywidualizmem, praktyka życia nie jest już etyką. Przynajmniej nie w rozumieniu platońskim i arystotelesowskim. Choć nadal posługują się słowem *etyka*, to jest ona utożsamiana z biznesem. Gdy zatem dla pierwszych dbałość o dobro wspólne jest polityką – etyką, praktyką; dla drugich dobrze wyważonym ekonomicznym rachunkiem zysków i strat (nie oznacza to oczywiście, że i tu nie potrzeba norm i zasad moralnych, różnica polega na tym, że dobro wspólne wymknęło się z rozważań o tym, czym jest polityka). Po czwarte, badacze nieustannie ścierają się z problemami natury semantycznej, pragmatyki języka i teorii wartości moralnych. Mowa tu przede wszystkim o rozumieniu i posługiwaniu się słowami *dobro* i *wspólnota*. W przypadku pierwszego – na myśl przychodzą od razu sądy moralne, które jeśli osądzają coś jako dobre, to zarazem również jako słuszne – dobro „powinno się” realizować. Jak zatem, łącząc te słowa w jeden zwrot, nie ulec pokusie, by dobro wspólne rozpatrywać jako coś, czym koniecznie trzeba się opiekować, pielęgnować, realizować? Bezwzględnie i absolutnie?

Artykuł nie będzie jednak analizą przyczyn pomieszania porządków. Nie będzie również rozwiązywał zawłości semantycznych i z pewnością nie będzie stanowił analizy porównawczej historii myśli o dobru wspólnym, jego interpretacji (na co mógłby wskazywać tytuł). Zbudowany z sekwencji tematycznej: „Dobro wspólne raz jeszcze”, „Po co hermeneutyka?” oraz „Sprawa nie tak banalna”, będzie stanowił próbę zbudowania jeszcze jednej drogi labiryntu (krótkiej, zakończonej wyjściem) rozważań na temat dobra wspólnego, w którym hermeneutyka będzie odgrywała rolę ożywczego impulsu w sposobie rozumienia idei, a tytułowa *banalność* – nie będzie określeniem dobra wspólnego, nie będzie przymiotnikiem mu towarzyszącym, ale określeniem stanu sytuacji, w jakiej ortodoksyjnie myślące strony sporu ideę tę umieściły. A wszystko to w obliczu świadomego zawężenia kwestii spornej do uszczuplających się zasobów naturalnych. W artykule dobro wspólne utożsamiane będzie z przyrodą.

Dobro wspólne raz jeszcze

Dobro wspólne jest pojęciem złożonym, dlatego by uchwycić jego treść, należy najpierw zastanowić się, czym jest samo *dobro* oraz czym jest *wspólnota*. Mając na uwadze złożoność każdego pojęcia z osobna implikującą szereg różnych zastosowań, z całą pewnością należy wnosić, że powstałe z ich połączenia *dobro wspólne* będzie stanowiło wachlarz kompilacji, szeregu znaczeń i zastosowań. Ponadto każde z nich będzie rościło sobie nieuzasadnione prawo do wyłączności i arbitralności w kwestii rozumienia idei – jak podkreśla George Edward Moore¹. W wypadku wyrażenia *dobro wspólne* tym, co jednoczy działające podmioty, jest pewien nadrzędny cel, który stanowi zarazem określone dobro, co zgodne jest z Arystotelesowskim utożsamieniem celu i dobra². Dobro wspólne oznacza zatem dobro, które razem uznajemy, dzielimy jako nasze w obrębie określonej

¹ Por. G.E. Moore, *Zasady etyki*, Warszawa 2007, s. 28.

² Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 5, tłum. D. Gromska, L. Regner, W. Wróblewski, Warszawa 2002, s. 77.

grupy. Z drugiej strony dobro wspólne wskazuje na taki rodzaj dobra, wokół którego jednoczą się różne podmioty, tworząc wspólnotę.

Za dobry początek do rozważań na temat innej perspektywy dobra wspólnego można uznać słowa Michaela Walzera: „Nie istnieje jeden zespół naczelných czy podstawowych dóbr dających się pojąć we wszystkich światach moralnych i materialnych”³. Dlaczego? Słowa zwracają uwagę na partykularyzm tkwiący w myśleniu o idei dobra wspólnego. To, co M. Walzer nazywa partykularyzmem⁴ dobra czy też partykularyzmem rzeczy dobrych, jest wyrazem pluralizmu charakterystyk dobra wspólnego. „Nikt nie zaprzeczy, że istnieje wiele moralnie dopuszczalnych zastosowań takich zasad. Ale zamierzam bronić również innych tez: po pierwsze, że same zasady sprawiedliwości jako takie są pluralistyczne w formie; po drugie, że różne dobra społeczne należy rozdzielać wedle różnych racji [...]; po trzecie; że wszystkie te różnice wywodzą się z odmiennego pojmowania samych dóbr społecznych – co jest nieuchronnym następstwem historycznego i kulturowego partykularyzmu”⁵. Według M. Walzera kontekst, który stanowi podstawę definiowania dobra wspólnego, jest kontekstem spluralizowanym, zmiennym i nierównym, zmusza do hierarchizacji dóbr uznanych za wspólne. Dodaje również, że najczęściej jedno dobro lub zespół dóbr, w pewnym kontekście, stanowi wyznacznik wartości we wszystkich sferach dystrybucji i ulega zwykle monopolizacji, a jego wartość podtrzymywana jest przez siłę jego posiadaczy⁶. Choć wbrew temu, co stwierdza wcześniej, M. Walzer zauważa także, że „żadne dobro społeczne nigdy nie dominuje w pełni nad całym zakresem dóbr; żaden monopol nigdy nie jest doskonały”⁷.

Zagadnienie dobra wspólnego zawiera jeszcze jeden niezwykle ważny aspekt, a mianowicie zagadnienie dobrej wspólnoty. Warto przytoczyć w tym miejscu dwa różne poglądy na ten temat. Pierwszy wyrażony w słowach Zygmunta Baumana, że: „Wspólnota

³ M. Walzer, *Sfery sprawiedliwości. Obrona pluralizmu i wolności*, Warszawa 2007, s. 28.

⁴ Tamże, s. 24–25.

⁵ Tamże, s. 25.

⁶ Tamże, s. 31–32.

⁷ Tamże, s. 32.

brzmi dobrze: cokolwiek ono znaczy, dobrze jest mieć wspólnotę, być we wspólnocie. [...] Czujemy, że wspólnota zawsze jest czymś dobrym”⁸ oraz drugi, równie przekonujący pogląd Georga Simmla, który stwierdza, że: „Społeczeństwo stanowi jedną z form, jaką ludzie nadają treściom swego życia, ale ani nie najważniejszą, ani nie jedyną możliwą formę rozwoju człowieczeństwa”⁹. Podobnie jak w przypadku *dobra wspólnego*, *dobra wspólnota* jest pojęciem charakteryzowanym przez: partykularyzm, pluralizm, zakresowość, zmienność, hierarchiczność, co niechybnie nakazuje nam ponownie zgodzić się z M. Walzerem. Jest to zupełnie banalne spostrzeżenie, ale analizując przypadki z historii filozofii, należy zdać sobie sprawę, że wspólnota często traktowana była jako twierdza sakralizująca pewne absolutne i obiektywne wartości. Śmiałowie, którzy starali się zburzyć warownię, traktowani byli jako zaprzysięgli wrogowie i z tego powodu zwalczani z całą bezwzględnością¹⁰. Źródła tego rodzaju myślenia o wspólnocie i dobru wspólnym, w myśli filozofii moralnej, sięgają czasów Platona i Arystotelesa, gdzie przejawem wspólnoty, najbardziej godnym i najwyższym było państwo. Tego rodzaju linia myślenia dotarła do epoki oświecenia, osiągając swój punkt kulminacyjny w myśli Francisca Hutchesona zawartej w *Traktacie o naturze i działaniu namiętności i uczuć*¹¹.

Jednak to właśnie te dwa, zarysowane wyżej sposoby myślenia o dobru wspólnym i dobrej wspólnocie stały się przyczyną zdefiniowania przez Andrzeja Szahaja dwóch rodzajów wspólnot. Ekskluzywne i naturalistyczne rozumienie wspólnoty a zarazem *dobra wspólnego* A. Szahaj nazywa wspólnotowością organiczną¹². Takie rozumienie wspólnoty implikuje takie samo pojęcie *dobra wspólnego* – właściwego, postrzeganego przez jej członków jako glo-

⁸ Z. Bauman, *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, Kraków 2008, s. 5.

⁹ G. Simmel, *Socjologia*, Warszawa 2005, s. 47.

¹⁰ P. Domeracki, *Kontrowersje wokół dobra wspólnego*, [w:] *Dobro wspólne*, red. D. Probuca, Kraków 2010, s. 75.

¹¹ Tamże, s. 76.

¹² A. Szahaj, *Relatywizm i fundamentalizm oraz inne szkice z filozofii kultury i polityki*, Toruń 2008, s. 85.

balne, wszechobejmujące, dotyczące wszystkich. Jednak najczęściej określane w ten sposób tylko przez członków tej właśnie wspólnoty¹³. Pojawia się tu pewne niebezpieczeństwo i zarzut skierowany pod adresem tych, którzy myślą wspólnotowo. Problem, o jakim mowa, to założenie o mniej lub bardziej wąskim kręgu „troski moralnej”¹⁴. Andrzej Szahaj wyróżnia drugi model wspólnoty, bliższy wspomnianemu M. Walzerowi czy G. Simmlowi – model wspólnoty o charakterze konstruktywistycznym. To w nim wspólnota „[...] uznaje swój wyobrazeniowy charakter. Nie wstydzi się wskazywania na autorstwo jej projektu, nie ukrywa swojego przygodnego charakteru. [...] Jej członkowie uznają, że zachowuje ona swój sens tak długo, jak długo chcą w niej uczestniczyć [...] Wspólnota tego typu nie domaga się jedności za wszelką cenę, uznając wewnętrzną różnorodność za zaletę i wartość”¹⁵. Konstruktywistyczny model wspólnoty nie wymaga od jej członków bezwarunkowego oddania i podporządkowania, ale ma charakter otwarty i włączający, a jej kształt jest „sprawą mediacji, porozumienia, wyboru, świadomej akceptacji, uzyskanej zgody”¹⁶. Konstruktywistycznie pojęta wspólnota jest pełna respektu i afirmacji indywidualności. W żaden sposób nie definiuje i nie kreuje swojego wroga. Nie jest nim na pewno krytyka. Nie stanowi ona zamachu na integralność i tożsamość wspólnoty. To, co inne i nieznanne, uznane jest jako akt wzbogacający, rozwijający, który pomaga zrozumieć otaczającą rzeczywistość¹⁷. Mając to na uwadze, nie wydaje się dziwnym sposób definiowania dobra wspólnego jako sztucznego, nienaturalnie wyłonionego w toku powszechnej debaty¹⁸. Dobro wspólne jest wyłącznie intersubiektywnie uzgodnionym, przygodnym i zmiennym konstruktem ideowym.

Teraz, aby zamknąć tok myśli pierwszej sekwencji artykułu, należy dokonać podziału dóbr, który będzie oddawał logikę po-

¹³ P. Domeracki, *Kontrowersje wokół...*, s. 78.

¹⁴ P. Singer, *Jeden świat. Etyka globalizacji*, Warszawa 2006, s. 167; por. P. Domeracki, *Kontrowersje wokół...*, s. 77.

¹⁵ A. Szahaj, *Relatywizm i fundamentalizm...*, s. 86.

¹⁶ Tamże, s. 87.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Por. tamże, s. 91.

działu wspólnoty na organiczną i konstruktywistyczną. Pierwszą charakteryzować będzie rozumienie dobra wspólnego jako dobra w sensie absolutystycznym i obiektywistycznym. W myśl obu podejść dobro wspólne jest odkrywane w świecie, nie zaś kreowane. Dobro wspólne jest dobrem, gdyż jest takie ze swojej natury¹⁹, a więc zarazem uniwersalne, transcendentalne, najważniejsze (wobec klasy innych dóbr), aczasowe i nonokontekstualne.

Konstruktywistyczne wspólnoty będą propagowały relatywistyczną wykładnię dobra wspólnego, stając w jawnej opozycji do podejść absolutystycznego i obiektywistycznego. Jak można się zatem domyślić, definicja *dobra wspólnego* będzie zawsze kontekstualna, a kontekst będzie determinował czasowość, charakter i funkcje tego, co dobrem wspólnym będzie nazywane. Dobro wspólne uzyska swoją wartość wtedy, gdy będzie korzystne dla „kogoś” lub odpowiednie dla „czegoś”²⁰ w danym ujęciu czasowo-przestrzennym. Dobro wspólne w ujęciu relatywistycznym staje się takim nie z natury, ale w rezultacie uznania i porozumienia podmiotów. Poglądowi temu towarzyszy ujęcie subiektywistyczne. Dobro wspólne staje się takim z łaski indywidualnego podmiotu. To właśnie aksjoracjonalny podmiot nadaje pewnemu obiektowi ten status, kierując się własnymi uczuciami, wolą bądź sądem, odrzucając wszystko to, co natura starałaby się jemu narzucić²¹.

Większość współczesnych teoretyków filozofii zgadza się ze stwierdzeniem, że ze współczesnego dyskursu filozoficzno-politycznego pojęcie *dobra wspólnego* zostało wykluczone. Pierwszą linią argumentów jest, według (pozwalając sobie ich tak nazwać) myślicieli linii platońsko-arystotelesowskiej, dominacja dyskursu liberalnego. To w jej perspektywie za niebezpieczne uznaje się wszelkie propozycje stawiające wspólne cele wyżej niż wolność i indywidualność, dodając jednocześnie, że pojęcie *wspólnego dobra* jest bardzo nieostre. Można się tu zgodzić z myślicielami „pierwszej linii” – jeśli nie ma

¹⁹ Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, [w:] *Pisma z etyki i teorii szczęścia*, red. P.J. Smoczyński, Wrocław–Warszawa–Kraków 1992, s. 24–26.

²⁰ Tamże, s. 25.

²¹ Tamże, s. 29, por. P. Domeracki, *Kontrowersje wokół...*, s. 80.

absolutnego, obiektywnego i uniwersalnego dobra, to któż miałby je definiować? Indywidualne jednostki wspólnoty konstruktywistycznej? Sami jednak chyba niezbyt dobrze radzą sobie z odpowiedzią na to pytanie, chowając się bezpiecznie za definicją dobra wspólnego wyrastającego z wizji nie dość dobrze zdefiniowanej natury.

Mamy więc do czynienia z jednej strony ze wspólnotą organiczną, dla której transcendentálne dobro wspólne utkwilo na płaszczyźnie rozważań natury etycznej (i to tu również utkwily rozważania na temat przyrody czy też dokładniej zasobów naturalnych), a z drugiej strony wspólnotę konstruktywistyczną, która definiuje dobro wspólne ze względu na czas i miejsce. Oczywiście niechybnie doprowadzając do relatywizacji wartości, zastępując podejmowanie decyzji rachunkiem zysków i strat. Jeśli więc można odczytać tę nieprzekraczalną dychotomię, to rozważania o dobru wspólnym utkwily między etyką a praktyką życia, co zakłada błędnie, że ukształtowana etyka dobra wspólnego staje się utopią, natomiast praktyka życia jest siłą rzeczy niemoralna. Powstaje zatem absurdalny, trudny do zrozumienia zgrzyt.

Po co hermeneutyka?

Tego typu sytuacje przywołują na myśl słowa Hansa-Georga Gadamera, który podkreśla, że tylko to, co napotykamy jako „wobec nas obce, prowokujące, dezorientujące, zapoczątkowuje wysiłek rozumienia”²². Jeśli rozumienie czegoś, dotąd na pozór prostego, sprawia nam wielką trudność, to właśnie wtedy otwierają się przed nami możliwości wprawienia w ruch naszego rozumienia tych rzeczy. Samozrozumienie staje się odtąd horyzontem, który nasze myślenie jest w stanie przekroczyć. „Grecy mieli bardzo piękne słowo na określenie sytuacji, w której nasze rozumienie ulega zahamowaniu. Nazywali je *atopon*. Termin ten oznacza to, co pozbawione miejsca, to, czego nie można podciągnąć pod schematy naszych oczekiwań wobec rozumienia i co – z tego powodu – wprawia nas w zdumienie

²² H.G. Gadamer, *Język i rozumienie*, Warszawa 2003, s. 7.

[...] Twierdzą zatem, że jeśli chcemy uzmysłwić sobie miejsce fenomenu zrozumienia w całości naszego istnienia, również społecznego, musimy wywieść ów fenomen z poprzedzającego go stanu zakłócenia rozumienia. Porozumienie założone jest tam, gdzie występują jego zakłócenia”²³. W kontekście rozważań na temat dobra wspólnego pojawia się oczywisty problem hermeneutyczny. W jaki sposób właściwie zrozumieć to, co mówi do mnie inny, jak to zinterpretować. Badacze, którzy stawiali sobie za główny cel wyłącznie precyzyjne zaprezentowanie własnej argumentacji, a zatem wykazanie wyższości koncepcji, teorii czy metody itd. nad innymi, z reguły zastęgli w postawie ortodoksyjnej. Bez dystansu i krytyki wobec sposobu rozumienia, formułowania myśli i przedmiotu swoich badań. Z wielką łatwością godzili się na przesadzoną krytykę, jednostronną i niesłuszną, co w dalszej perspektywie nie pozwalało im dostrzec mocnych stron innych teorii i koncepcji²⁴. Alternatywne rozwiązania nie mieściły się w ich definicji tego, co rzeczywiste i celne. Przez to bardzo trudno zaakceptować im fakt, że nie istnieje żadna określona technologia myślenia, na podstawie której można stworzyć teorię czy metodę interpretacji wytworów kultury czy zjawisk, która czyniłaby ich sens całkowicie przejrzystym, jednoznacznym i uniwersalnym²⁵.

Myślenie, według którego ma miejsce nieustanny postęp rozumienia sensu danego wytworu, należałoby w końcu odrzucić. Ludzkich dziejów nie określa tak lub inaczej rozumiany *telos*. Ponowne spotkanie z wytworem jest tak samo trudnym wyzwaniem, jak było sto lat temu i z tej racji otwiera się przed odbiorcą szansa powiedzenia czegoś zupełnie nowego, szansa otwarcia całkiem nowej perspektywy rozumienia. Ciągłość interpretacji danego zjawiska nie oznacza, że późniejsze historycznie interpretacje są lepsze, pełniejsze, głębsze i bardziej wnikliwe (gdyż posiadają cały historyczny bagaż sensów). Równie dobrze może być zupełnie inaczej²⁶. Z tego względu dla rozważań o dobru wspólnym nie powinny istnieć praktycznie

²³ Tamże.

²⁴ P. Dybel, *Oblicza hermeneutyki*, Kraków 2012, s. 64.

²⁵ Tamże, s. 84.

²⁶ Tamże.

żadne ideowe ograniczenia, jeśli chodzi o dopuszczenie na forum publicznym różnych form naukowego dyskursu związanego z wielością funkcjonujących dziś nurtów myślenia o nim. Naturalnym jest, że panujący w danej dyscyplinie układ sił powoduje preferowanie jednego, określonego typu dyskursu, wyraźnie dyskryminując inny. Odbywa się to ze szkodą dla samej idei, gdyż praktyka jej realizacji nadal nie została wypracowana. Wykształcenie się w rozmowie wspólnej perspektywy rozumienia rzeczy między rozmawiającymi ma kluczowe znaczenie dla zawiązywania interakcji międzyludzkich, tworzenia pewnej wspólnoty, nazywanej społeczeństwem. Samo społeczeństwo jest zatem określone w swoim byciu przez wymiar hermeneutyczny²⁷. Jeśli więc trzeba szukać rozwiązania problemu rozumienia dobra wspólnego, rozwiązania nieklasycznego, niesztampowego, nieulegającego zastygłemu podziałowi, to należy go szukać na gruncie hermeneutyki. To, co wskazuje na tytułową banalność dobra wspólnego, odnosi się do sposobu myślenia o nim. Dobro wspólne znalazło się w klinczu dwóch przeciwstawnych podejść, co z jednej strony doprowadziło badaczy do przekonania, że jest to kwestia tak sporna, że mało kogo stać na błyskotliwe uwagi, a co z drugiej wyrzuciło na margines myślenia o polityce i etyce.

Sprawa nie tak banalna

Wprowadzeniem do ostatniej sekwencji tematycznej artykułu uczynię słowa Garretta Hardina, które odnoszą się do tzw. „tragedii wspólnego pastwiska” tak często analizowanej w kontekście dóbr wspólnych: „W ten sposób rozwija się tragedia dóbr wspólnych. Wyobraźmy sobie pastwisko dostępne dla wszystkich [...] racjonalny pasterz dojdzie do wniosku, iż jedynym sensownym dla niego rozwiązaniem jest zwiększenie stada [...] kolejne zwierzę, jedno za drugim [...] w tym właśnie tkwi tragedia. Każdy z nich jest zamknięty w systemie, który skłania go do nieograniczonego

²⁷ Por. P. Dybel, *Pytanie o człowieka w hermeneutyce Gadamera*, „Analiza i Egzystencja” 2012, nr 19, s. 45–46.

powiększania stada – w świecie, który jest ograniczony [...] Ogólna dostępność dóbr wspólnych doprowadza wszystkich do ruiny”²⁸. Koncepcja tragedii dóbr wspólnych bujnie rozwijała się w latach 1960 i 1970 w kontekście sporów między zaangażowanymi w ruchy obrony przyrody, a wszystkim tym, którym przypisywano propagowanie agresji egoistycznych postaw ludzkich. To od tego momentu politycy, naukowcy wielu dziedzin wiedzy, a jeszcze później ze zdwojoną siłą filozofowie, propagowali powrót do (na pewien czas zapomnianej) kwestii dobra wspólnego. Z tą jednak różnicą, że w skonstruowanej przez nich hierarchii dóbr na szczycie umieścili przyrodę²⁹. Jak się zdaje, nie wrócono więc do samej dyskusji nad ideą dobra wspólnego, ale wyeksponowano jeden z jego szczególnych przypadków. Co więcej, przyjęto milcząco, że dobro wspólne jest w istocie etyką – pewnym sposobem na wyjście poza *homo oeconomicus*³⁰ – kalkulującą, zachłanną na korzyści jednostkę. Dołożono wszelkich starań, by z dobra wspólnego uczynić przedmiot wspólnej opieki – wspólnej, gdyż przyroda była czymś, co należy do wszystkich ludzi. W obliczu zagrożeń środowiska przyrodniczego i ludzkiego etyka musiała objąć swoimi ramami niekorzystne dotąd zachowania, systemy wartości i wzorce cechujące relacje człowiek–przyroda³¹. Te słowa prezentują

²⁸ G. Hardin, *Tragedia dóbr wspólnych*, [w:] *Środowisko, społeczeństwo, gospodarka: wybór przekładów z literatury anglosaskiej*, red. G. Peszko, T. Żylicz, Kraków 1992, s. 95.

²⁹ Impulsem stworzenia takiej hierarchii był raport *Granice wzrostu*, sporządzony – na prośbę Sekretarza Generalnego ONZ – przez naukowców wchodzących w skład międzynarodowej organizacji typu *think tank* o nazwie „Klub Rzymski”. Autorzy opracowania przeanalizowali przyszłość ludzkości wobec wyczerpujących się zasobów naturalnych i wzrostu liczby ludności Ziemi. Zob. szerzej D.H. Meadows, D.L. Meadows, J. Rangers, *Granice wzrostu*, Warszawa 1973.

³⁰ Holger Rogall dokładnie analizuje postawę człowieka typu *homo oeconomicus* i przeciwstawną jej *homo cooperativus*. Powstały na bazie etyki antropocentrycznej pierwszy typ postawy został porównany z typem drugim – stanowiącym podstawę formowania etyki środowiskowej, który potrafi powściągnąć swoją interesowność i działać na rzecz wspólnoty. Odczuwa ból i smutek, wzbudza potrzebę bliskości i gotowości czynienia dobra bez oczekiwania korzyści dla siebie. Zob. szerzej: H. Rogall, *Ekonomia zrównoważonego rozwoju. Teoria i praktyka*, Poznań 2010, s. 189.

³¹ W. Tyburski, *Etyka środowiskowa i jej stan w Polsce*, [w:] *Księga Pamiątkowa Profesora Ryszarda Paczuskiego*, Toruń 2004, s. 352.

podstawy myślenia konstytuującego etykę środowiskową. Według jej twórców etyka środowiskowa zwraca uwagę na etyczny wymiar relacji człowiek–przyroda, odnosząc się tym samym do kategorii tego, co można nazywać *dobrem*, a zatem i *dobrem wspólnym* w jego najbardziej głębokim i zasadniczym, wręcz pierwotnym sensie tego słowa. Biocentryzm i etyka holistyczna wyrażają absolutystyczną i obiektywistyczną³² interpretację dobra wspólnego, a pozwalając sobie iść dalej w interpretacji, utworzenie wspólnoty organicznej – tak bliskiej linii platońsko-arystotelesowskiej, że pewnie niemożliwej.

Jednak uchroniono się przed ryzykiem odświeżenia starych, nierozwiązanych sporów. Szybko zrozumiano³³, że tak skonstruowany etyczny wymiar dobra wspólnego nie może ograniczyć się wyłącznie do przyrody. Dobro wspólne to nie tylko zasoby, to zasoby i społeczność oraz instytucje, normy i reguły stosowane w zarządzaniu nimi. W tym momencie etyczny wymiar analizy dobra wspólnego może przejść w polityczny, który nie koncentruje się na definiowaniu pojęcia, ale na jego działaniu. Implikuje to rozumienie dobra wspólnego w dwójnasób. W sensie formalnym dobro wspólne jest czymś, co ma pierwszeństwo przed dobrem prywatnym (nie detronizując tego drugiego), a do czego wszyscy członkowie społeczeństwa powinni dążyć. W sensie materialnym³⁴ może być odniesione do różnych rzeczy w zależności od czasowo-przestrzennych warunków. W obu przypadkach dobro wspólne jest najważniejsze, ale nie przynależy człowiekowi z natury, jest za to przedmiotem jego dążeń, czymś, co jednostka musi zdobyć. Sytuacja, w której dobro wspólne nie jest czymś, co

³² Tamże, s. 357.

³³ Tu należy wspomnieć o idei zrównoważonego rozwoju, która miała stać się nowym kierunkiem przemian i impulsem dla nowej trajektorii rozwoju (zreinterpretowanego wzrostu) i dalej nowego rozumienia wspólnoty oraz dobra wspólnego, a szczególnie zaś o kluczowym Raporcie Brundtland pt.: *Nasza wspólna przyszłość. Na kartach raportu dokonano istotnego zwrotu: „Zaspokojenie potrzeb i aspiracji ludności jest głównym celem rozwoju. [...] Stabilny rozwój wymaga zaspokojenia podstawowych potrzeb wszystkich ludzi i dania wszystkim możliwości spełnienia ich aspiracji do lepszego życia”*. Zob. szerzej *Nasza wspólna przyszłość. Raport Światowej Komisji do spraw Środowiska i Rozwoju*, Warszawa 1991, s. 67.

³⁴ M. Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne*, Kraków 1998, s. 23.

każda jednostka posiada na mocy bycia człowiekiem i nie jest też sumą indywidualnego dobra (lecz jakimś tworem kolektywnym), warunkuje pytanie o to, skąd bierze się to dobro wspólne i w jaki sposób je pozyskać. Polityczny kontekst rozumienia dobra wspólnego wskazuje, że posiadane przez każdą jednostkę dobro może być jedynie przez nią utracone, a nie nabyte. Jeśli więc jednostka czyni jakiegokolwiek wysiłki i działania, to tylko w celu obrony dobra wspólnego a nie jego pozyskania³⁵. Każde pogwałcenie wolności jednostki jest naruszeniem dobra wspólnego (wydaje się, że nie ma tu różnicy między jednostką oddaną społeczeństwu a zatwardziałym indywidualistą). Zatem i naruszenie dobra wspólnego stanowi pogwałcenie wolności jednostki. W ten oto sposób nieoceniona dialektyka pozwala wyjść dobru wspólnemu z klinczu podejścia absolutystyczno-obiektywistycznego i relatywistyczno-subiektywistycznego.

Może na tym etapie dociekań to zbyt śmiało stwierdzenie, ale wydaje się, iż mylili się wszyscy ci, którzy stracili przekonanie, że perspektywa liberalna może być wiarygodnym narzędziem zmian rozumienia dobra wspólnego. Jak podpowiada hermeneutyka, poszukiwanie peryferyjnych interpretacji idei dobra wspólnego zakorzenionego w historii ludzkości nie musi z konieczności doprowadzić do wizji dobra wspólnego jako samowystarczalnego i chronionego przy pomocy wzajemnej i współpracy członków wspólnoty.

Debata o przyrodzie jako wspólnym dobru nie może być odczytywana jako sensowna wyłącznie w kontekście strategii ulepszania społecznych i ekologicznych warunków życia. Debata musi obejmować skonstruowanie form kontroli społecznej, badającej intensyfikację eksploatacji wszystkich form przyrody ożywionej i nieożywionej. Najpotężniejsi światowi gracze od samego początku nie ukrywali, że celem ich działania była restrukturyzacja dóbr wspólnych (prywatyzacja, rozwój dóbr wspólnych, aby zwiększyć ich efektywność, czy też waloryzacja, aby „ustalić właściwe ceny”). Z pewnością też nie dążyli do restrukturyzacji czy ograniczenia kapitalistycznych gospodarek,

³⁵ Por. D. Jaruś, *Od „dobra wspólnego” do wspólnego zła*, [w:] *Dobro wspólne*, red. D. Probuca, Kraków 2010, s. 202.

by ocalić coraz szybciej dewastowane globalne dobro wspólne³⁶. Praktyka życia po Szczycie Ziemi w 1992 r. pokazała, że globalne społeczeństwo – nawet w imię wspólnego globalnego dobra – nie powstrzymało się od destrukcyjnych praktyk. Ale może nie taki był cel samego szczytu. Może rację ma Michael Goldman, stwierdzając w *Prywatyzacja przyrody i odkrycie dóbr wspólnych*, że w zamyśle Szczyt w Rio de Janeiro wcale nie miał piętnować destrukcyjnych praktyk, ale stać się przyczynkiem i początkiem ich normalizacji i instytucjonalizacji³⁷. Oczywiście to nie mogło spodobać się „wspólnotowcom”. Problem jednak tkwi w tym, że skrupulatna analiza strategicznych dokumentów³⁸ nie pozostawia „wspólnotowcom” nic innego, jak bezładne rozkładanie rąk. Interpretując dobro wspólne wyłącznie w absolutystycznym i globalnym sensie³⁹, tracą z pola widzenia lokalną różnorodność, a przy takim układzie globalne matryce nie zdają swojego egzaminu. Jak dalej pisze M. Goldman: „Obserwatorzy perypetii dóbr wspólnych muszą mieć na uwadze logikę praw użytkowania dóbr wspólnych; krótkowzroczność wielkiego biznesu oraz horyzont terytorialności i lokalności. Gdyby nie traktować ziemi jako przedmiot własności. Gdyby reprezentowała ona jedynie prawo do strumienia korzyści”⁴⁰.

³⁶ Por. *Ekologia i sztuka fundacja im. Tomka Byry*, <http://www.ekologiasztuka.pl/>, 29.10.2014.

³⁷ Tamże.

³⁸ Rozpoczynając od dokumentów końcowych Światowych Szczytów Ziemi, m.in. *Dokumenty końcowe konferencji Narodów Zjednoczonych „Środowisko i Rozwój” – Rio de Janeiro, 3–24 czerwca 1992, Szczyt Ziemi*; dokumenty Szczytów Społecznych m.in. *Deklaracja i Program Działań Światowego Szczytu Rozwoju Społecznego. Kopenhaga 6–12 marca 1995* czy nawet najnowszych strategii europejskich: *Europa 2020. Strategia na rzecz inteligentnego i zrównoważonego rozwoju sprzyjającego włączeniu społecznemu*.

³⁹ Zdaniem M. Novaka niemożliwe jest zdefiniowanie dóbr wspólnych w sposób ostateczny i absolutny. Nie, jeśli weźmiemy pod uwagę zmieniające się społeczeństwo. Niska inflacja, wysokie zarobki i pozostała lista życzeń staje się problematyczna, gdyż poszczególne dobra wchodzą ze sobą w konflikt. Zob. szerzej: M. Nowak, *Wolne osoby...*, s. 120.

⁴⁰ *Ekologia i sztuka fundacja im. Tomka Byry*, <http://www.ekologiasztuka.pl/>, 29.10.2014.

Istnieje jeszcze jedno rozwiązanie. Jeśli nadal, po analizie problemu, definiowanie dobra wspólnego i wspólnotowości wydaje się nudne i jałowe, może należałoby poświęcić więcej czasu na zdefiniowanie własności? A dalej skonstruować narzędzia pomiaru własności zasobów naturalnych, przerzucając kompetencje na członków biznesu, organizacji obywatelskich i samorządy.

Zakończenie

Nie ulega wątpliwości, że istnieje perspektywa wypracowania stanowiska wspólnego dla obu stron konfliktu – dla „wspólnotowców”, jak i liberałów. Na samym początku należy jednak ustalić wspólną płaszczyznę dyskusji, porządku, którego do tej pory nie udało się wypracować. Tu rozwiązaniem może okazać się podział dóbr na formalne oraz materialne, i choć oba rodzaje definiowane są już na gruncie polityki a nie etyki, wcale nie oznacza, że są nieetyczne. Zaspokajają ambicje myślicieli linii platońsko-arystotelesowskiej i tych, którzy jednostkową wolność stawiają na pierwszym miejscu. Nie bez znaczenia jest również zdefiniowanie na nowo pojęcia *własności prywatnej* w kontekście dóbr wspólnych, jeśli podstawą definicji uznamy stwierdzenie, że naruszenie dobra wspólnego stanowi zamach na wolność i indywidualność jednostki. Dalej oczywiście stanowi to daleko idące konsekwencje dla globalnych matryc rozwiązań i słusznych praktyk. A to z tego względu, że globalne matryce nie obejmują tego, co prywatne, w przestrzeni tego, co wspólne.

Bibliografia

- Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 5, tłum. D. Gromska, L. Regner, W. Wróblewski, Warszawa 2002.
- Bauman Z., *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, Kraków 2008.
- Domeracki P., *Kontrowersje wokół dobra wspólnego*, [w:] *Dobro wspólne*, red. D. Probuca, Kraków 2010.
- Dybel P., *Oblicza hermeneutyki*, Kraków 2012.

- Dybel P., *Pytanie o człowieka w hermeneutyce Gadamera*, „Analiza i Egzystencja” 2012, nr 19.
- Ekologia i sztuka fundacja im. Tomka Byry*, <http://www.ekologiasztuka.pl/>, 29.10.2014.
- Gadamer G., *Język i rozumienie*, Warszawa 2003.
- Hardin G., *Tragedia dóbr wspólnych*, [w:] *Środowisko, społeczeństwo, gospodarka: wybór przekładów z literatury anglosaskiej*, red. G. Peszko, T. Żylicz, Kraków 1992.
- Jaruś D., *Od „dobra wspólnego” do wspólnego zła*, [w:] *Dobro wspólne*, red. D. Probuca, Kraków 2010.
- Meadows D.H., Meadows D.L., Rangers J., *Granice wzrostu*, Warszawa 1973.
- Moore G.E., *Zasady etyki*, Warszawa 2007.
- Nasza wspólna przyszłość. Raport Światowej Komisji do spraw Środowiska i Rozwoju*, Warszawa 1991.
- Rogall H., *Ekonomia zrównoważonego rozwoju. Teoria i praktyka*, Poznań 2010.
- Simmel G., *Socjologia*, Warszawa 2005.
- Szahaj A., *Relatywizm i fundamentalizm oraz inne szkice z filozofii kultury i polityki*, Toruń 2008.
- Tatarkiewicz W., *O bezwzględności dobra*, [w:] *Pisma z etyki i teorii szczęścia*, red. P.J. Smoczyński, Wrocław–Warszawa–Kraków 1992.
- Tyburski W., *Etyka środowiskowa i jej stan w Polsce*, [w:] *Księga Pamiątkowa Profesora Ryszarda Paczuskiego*, Toruń 2004.
- Walzer M., *Sfery sprawiedliwości. Obrona pluralizmu i wolności*, Warszawa 2007.

Banality of the common good – hermeneutical study

Summary: Article is an attempt for the creation a new way of thinking about the common good, which is possible to realize in practice (particularly in view of depleting natural resources). Firstly, author defines terms such as: the good, the community, the common good, indicating a tendency to bipolar thinking about these ideas: relativist and absolutist. The second part consist analysis of these ideas from the one perspective – hermeneutics. In this part „banality” is not a „name” for common good. It is a „name” for the way of thinking (bipolar). In the third thematic sequence, author explain the new way of thinking. From now we have formal and material good defined in political sphere rather than ethics.

Keywords: common good, hermeneutics, absolutism, objectivism, relativism, subjectivism.