

Andrzej Radziewicz-Winnicki

Spoleczna Akademia Nauk

Komunitaryzm w percepcji współczesnej pedagogiki i praktyki społecznej

Communitarianism from the perspective of modern pedagogy and social practice

ABSTRACT: The paper is intended to present and describe a concept of communitarianism in theoretical studies and in practical/political decisions taking up by the new Polish conservative government since October 2015. Following the logic of the theory of social injustice elaborated by Professor John Rawls, whose author begins the discussion of the role of communitarianism of nowadays which could be understand as an alternative intellectual reaction against globalism and its practical reactions among several movements and frustrated social groups. At this background the paper tries to show the main goods and tasks in Social pedagogy. Communitarianism is perceived as an envisage of utopian conception from the perspective of the risk of the potencial social conflict.

KEYWORDS: Communitarianism, social pedagogy, public justice, social change.

STRESZCZENIE: Artykuł prezentuje koncepcję komunitaryzmu zawartą w studiach teoretycznych oraz praktycznych/politycznych decyzjach podejmowanych przez konserwatywny rząd w Polsce począwszy od października 2015 r. Podążając logiką teorii niesprawiedliwości społecznej opracowanej przez Johna Rawlsa, autora wszczynającego dyskusję nad rolą nowego komunitaryzmu, który jest rozumiany jako intelektualna alternatywa wobec globalizmu i praktycznych reakcji występujących wśród wielu ruchów i grup społecznych. Na tym tle artykuł pragnie ukazać cele i zadania pedagogiki społecznej. Komunitaryzm jest postrzegany jako oblicze utopijnej koncepcji w perspektywie potencjalnego ryzyka wystąpienia konfliktu społecznego.

SŁOWA KLUCZOWE: Komunitaryzm, pedagogika społeczna, sprawiedliwość publiczna, zmiana społeczna.

Do napisania niniejszego tekstu skłoniły mnie trzy zdarzenia (obszer- nie komentowane fakty) z 2016 roku. Pierwsze to *fiasco* podjętej przed laty drogi prowadzącej ku instytucjonalizacji międzykulturowości (*casus*: postawy jakże wielu reprezentantów państw Unii Europejskiej w stosunku do nasilonej migracji; w tym nieoczekiwane reakcje większości reprezentantów mojego narodu). Druga, to „brexit” – niespodziewany wynik referendum obywateli Zjednoczonego Królestwa w sprawie wyjścia z Unii Europejskiej, określane nobliwie przez publicystów Europy Zachodniej jako „Eurosceptyzm czyli mgła nad kanałem”. Nadmieniam, iż przywołują one z mrocznej przeszłości stereotypowe i tradycyjne kategorie irracjonalnego dychotomicznego podziału na: „swój” i „obcy”. Można inferować, że będą one niestety na nowo wymagały dalszych – wydawałoby się, iż już niepotrzebnych i anachronicznych – poszukiwań kolejnych, nowych interpretacji czy nawet introspekcji, które potrafiłyby sprostać zaprezentowaniu ponadbiegunowej opozycyjności obu pojęć. Oba zdarzenia oraz obstrukcja praworządnej demokracji to niespełnione zadania zasadnicze szerokich grup ekspertów oscylujących wokół odwiecznego problemu naszego indywidualnego stosunku do innych jednostek i grup, połączenia czy też konsolidacji własnej preferowanej percepcji/ wizerunku, i to w warunkach postępującego w świecie rozproszenia i niejednorodności nowoczesnych/bieżących pluralistycznych tożsamości. Trudno pogodzić się z myślą, że globalizacja gospodarcza nie sprostała *kulturowemu zespoleniu* czy też *tolerancji*, natomiast w znacznej mierze wywołała ona *jedynie techniczne ujednoczenie* w zakresie wymiany i rozdziału dóbr, tj. spoiłość ekonomiczną w wielu częściach świata. Teraz eksperci winni się pilnie zastanawiać, w jaki sposób technologia może stanowić zasadniczą i sprawczą część kultury, a polityczny czy też religijny dogmatyzm ma ustąpić miejsca powszechnemu dialogowi i międzykulturowej tolerancji (Barloeven 2000, s. 44–47) i demokratyczno-prawnemu uznaniu logiki normatywno-instytucjonalnego oczekiwanego ładu społecznego.

Pragnę zakończyć ten fragment osobistej narracji informacją, iż poza wydarzeniami o których wspomniałem artykuł jest przede wszystkim rezultatem życzliwej propozycji redaktora naukowego naszego pisma Wiesława Theissa, który od jesieni ubiegłego roku inspirował mnie do przygotowania tekstu, który miałby się pojawić na łamach „Pedagogiki Społecznej”, pozostawiając przy tym autorowi całkowitą dowolność intelektualno-problemową w zakresie podejmowanej tematyki. Składam zatem Kol. Prof. Wiesławowi szczerze, prawdziwe, przyjacielskie i bardzo serdeczne wyrazy podziękowania.

Wprowadzenie

Zachwyt przepowiedniami zawartymi w neoliberalnych debatach znacznie już stopniał w gronie ekspertów i publicystów. Obietnice tzw. dynamiki *turbokapitalizmu* sprzed kilku dekad skonfrontowały się ze zróżnicowanymi i nie tak obiecującymi jak uprzednio rezultatami. Podjęto próby niebezpiecznych politycznie zapowiedzi *sterowania* globalizacją. Inicjatywy zmieniania neoliberalnego porządku świata prowadzić mogą do restytucji państw narodowych upodmiotawiając przestarzałą i nieadekwatną do otaczającej rzeczywistości konstrukcję instytucjonalizującego się – co prawda zwolna – filaru światowej modernizacji. Niniejszy artykuł, poświęcony wizerunkowi nieodsobnionego postrzegania sprawiedliwości społecznej, jest kontynuacją odwiecznie podnoszonej tematyki w środowisku reprezentantów nauk społecznych, których dywagacje można określić jako: *historia, wyjaśnianie (interpretacja) publicznych ideologii oraz zjawisk nawiązujących do współzycia jednostek i grup społecznych a zatem do stale dokonującej się ewolucji współczesnej myśli społecznej*. W literaturze z zakresu pedagogiki społecznej można odnaleźć jakże liczne konteksty refleksji naukowych obligujące do ustawicznego wzmacniania potencjałów środowisk lokalnych poprzez wspieranie/kreowanie szeroko lansowanej aktywności obywatelskiej zwłaszcza w okresie intensywnie postępującej globalizacji (Bielska 2016, s. 58). Równocześnie obok dokonującego się postępu dostrzegamy liczne frustracje, kłopoty i załamania, które dotyczą człowieka w warunkach ewaluującego kapitalizmu. Powstają obrazy pełne sprzeczności.

Popularne do niedawna hasła w rodzaju: *globalizacja, zrównoważony rozwój, społeczeństwo informatyczne, edukacja wielokulturowa* itp., zaczyna się obecnie utożsamiać z desygnatami „pustymi”, i często nie wiemy jakie trendy rozwojowe kryją się dzisiaj za nimi? Jakiego typu scenariusze wypełnione treścią przyniosą one w przyszłości? Jakie programy upowszechniania wzorców środowiskowej mobilizacji docierają obecnie do licznej rzeszy niecierpliwych odbiorców? Na tym tle pozwalam sobie – zaledwie w zarysie – przedstawić pewne refleksje związane z intensywnie pojawiającym się od lat prądem, ideologią czy też nurtem we współczesnej filozofii polityki zwanym *komunitaryzmem*, który wdzięczną swą nazwę wywodzi z angielskiego słowa *community*, tj. wspólnota. W naszym kraju rzeczywistość zaistniała od października 2015 roku jest szczególnie, bowiem aktualny rząd Rzeczypospolitej Polskiej reprezentuje na co dzień właśnie ideologię komunitaryzmu. Nie tyle nawołuje on do przestawienia życia publicznego z indywidualizmu na ideologiczną i abstrakcyjną wspólnotowość w ramach gospodarki rynkowej, ile poprzez rozstrzy-

gnięcia prawne instytucjonalizuje wprost ład społeczny odzwierciedlający realia *społeczeństwa tradycyjnego*, pojęcia dobrze znanego wszystkim reprezentantom nauk społecznych. W oryginalny brzmieniu nosi ów nurt nazwę *communitarism*, i z tych też względów w języku polskim przyjmuje się również określenie *komunitarianizm* (Szahaj 2005, s. 131). Ponieważ pojawił się on (głównie w Stanach Zjednoczonych) jako reakcja na sukcesy liberalizmu i jego skrajnej formy libertarianizmu, nie można w pełnej i poprawnej recepcji zrozumieć jego twierdzeń bez ich rozważania w określonym stosowanym kontekście. Będzie to główna część niniejszego artykułu (Szahaj 2005, s. 132).

Przypomnę, iż od kilku lat w rodzimej literaturze przedmiotu z zakresu pedagogiki społecznej mamy do czynienia z licznymi interesującymi propozycjami/rozstrzygnięciami wielu reprezentantów naszej subdyscypliny zalecających w praktyce profesjonalnego działania, kierowanie się ideologicznym pragmatyzmem, ideą wsparcia społecznego realizowanego poprzez szereg zaleceń natury profilaktyczno-kompensacyjnej w obszarach rehabilitacji publicznej (Theiss, Winiarski 2006; Marynowicz-Hetka 2007; Piekarski 2007; Modrzewski 2016; Urbaniak-Zajac 2016 i wielu innych).

Od lat prowadzi się interesujące rozważania dotyczące roli kapitału społecznego dla wzrostu tempa innowacji, która poprzez nowe rozwiązania (procedury) uwalnia pomyślnie ingerujące siły sprawcze, które zawładną światem XXI wieku (por. Marzec-Holka, Guzy-Steinke 2009; i inni). Myślami powracamy – jakże często – do klasyki, przypominając znaną wizję Heleny Radlińskiej i (w mniejszym stopniu) Bronisława Trentowskiego, wyrażającą się w twórczym działaniu, które Radlińska nazywa po prostu *siłami ludzkimi* (*siłami działającymi*). Przypominam, z obowiązku, dla osób reprezentujących bardziej odległe niż społeczne nauki, że nie są to zwyczajne dyspozycje psychiczne, bowiem ich źródła – zdaniem uczonej – tkwią w wyznawanych ideach, obyczajach uznanej tradycji, aprobowanych postawach i powszechnie akceptowanych wartościach. Dzięki nim tworzą się w przyjętym założeniu względnie trwałe więzi pomiędzy jednostką a grupą (Theiss 1997, s. 79). Urzeczywistnienie bieżących ideałów następuje jednak w bliżej nieprzewidywalnych kształtach. Nowe teorie i propozycje często są zgodne pod tym względem z tradycją polską, lecz nie wszystkie¹. Zatem zdaniem Trentowskiego wykrycie środków, którymi można *in potentia* (potencjalność pełni) przebudzać/pobudzać, oznacza jego zdolność

¹ Jak podaje Wiesław Theiss, według Trentowskiego tzw. „*nowe wychowanie*, podkreślało konieczność przygotowania do swobodnej twórczości indywidualnej i zespołowej, wpatrując się w możliwości, które tkwią w dziecku, nie we wzorze obmyślonym dla dziecka” (Theiss 1997, s. 160). Celowo przytaczam ów fragment, bowiem odzwierciedla on w pewnej mierze postawę

(mamy na myśli pojęcie) do ciągłego przekształcania miejsca (sytuacji) w codziennym rekonstruowaniu przeszłości w teraźniejszości, aktywizującym do/ku współtworzeniu akceptowalnej przyszłości (Mendel, Theiss 2016, s. 63). Nawiązuje ono bezpośrednio do sprawczego wyzwania sił społecznych – *in potentia* – oraz ich zamiany w siły – *in actu*, które są zdolne dzięki przejawianej szczególnej *mocy* do przekształcania przestrzeni społecznej (Theiss 1997, s. 79, 160) jak i materialnej lokalnego/regionalnego środowiska osobnika. Wiedza na temat komunitaryzmu – którą pragnę zainteresować wnikliwych Czytelników – może rozstrzygać wiele pojawiających się wątpliwości, dotyczących profesjonalnych działań zawodowych współczesnych pedagogów społecznych, a także ukierunkować ideologiczną refleksję ściśle powiązaną z praktyką zawodową.

Wierzę, iż tym samym odnotowuję – nie tylko ja – w socjopedagogicznej literaturze istotne zjawiska społeczne, wcześniej zaobserwowane na świecie i w kraju, w okresie *eksperymentu ludowej demokracji* (1945–1989), który obecnie po blisko trzydziestoletniej przerwie oddziałuje w określony sposób na poszczególne struktury publiczne i lokalne, organizację społeczną oraz wybrane konteksty egzystencji jednostki w praktyce życia, jeszcze o znamionach demokratycznego, w polskim społeczeństwie *postindustrialnym*. Nie trzeba przypominać, że w końcu ubiegłego stulecia pojawiła się przecież (i wreszcie) w naszym kraju nowa zmienna perspektywa czasowa. Aby ta szczególnie złożona i nowa *ewolucja* stała się bardziej przejrzysta i zrozumiała dla Czytelnika wymaga ona, w moim przekonaniu, pilnego omówienia wielu zjawisk i kategorii pojęciowych.

Teoretyczne ramy komunitaryzmu

Jak już uprzednio wspomniano *komunitaryzm* (albo *komunitarianizm* – pojęcie jednak rzadziej przytaczane w literaturze przedmiotu) to nic innego jak nurt pojawiający się we współczesnej filozofii polityki, eksponujący bacznie istotę, ważkość, tudzież wartość wspólnot/wspólnoty (*communities, community*) w masowej recepcji opinii publicznej. Narodził się on w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej oraz w Wielkiej Brytanii w latach 80. ubiegłego wieku. W ocenie wielu teoretyków mamy do czynienia z pojawieniem się wielu poglądów, często rozproszonych niezbyt spójnych i niejednorodnych, ale jednak powszechnie traktowanych jako uznany nurt zdecydowanie alternatywny

środowiska pedagogów społecznych w stosunku do ogólnie wprowadzanych eksperymentalnych przeobrażeń.

wobec liberalizmu, przez innych zaś postrzegany jako jego trend blisko spokrewniony z republikanizmem w filozofii polityki. Wśród komunitarian i ich rzeczników pojawiają się myśliciele o poglądach tak prawicowych, jak i lewicowych (Morawski 2014, s. 114–115). Komunitaryzm traktuje jednostkę nie jako abstrakcyjne *indywiduum społeczne*, lecz zawsze jako część otaczającej ją szerszej wspólnoty/wspólnot (rodzina, grupa sąsiadów, grupa zawodowa, wspólnota religijna itp.). Podkreśla znaczenie tradycji i społecznego kontekstu w dokonywaniu ocen moralnych, przez co dostrzega się niekiedy w tej koncepcji również czysty *relatywizm*. Komunitaryzm jest naturalną reakcją ideologiczną na eksponowany globalizm i propagowany indywidualizm. Nie miejsce tu – chociażby z racji ograniczonej objętości artykułu – na przytaczanie licznych definicji procesu globalizacji².

Przechodząc do teoretycznego kontekstu komunitaryzmu trudno nie wspomnieć o jego sprawczej genezie, tj. pojawianiu się na naukowym rynku (wydawniczym) książki Johna Rawlsa, profesora uniwersytetów w Harvard i Princeton, pt. *A Theory of Justice* (1971; *Teoria sprawiedliwości* 1994). Najważniejszymi, a zarazem budzącymi szereg kontrowersji, wydają się podsta-

² Podaję szeroką interpretację Janusza Gniteckiego – „globalistyka” to nauka zajmująca się globalnymi problemami współczesnego świata (Gnitecki 2002) „łączy się ją zwykle z badaniem procesów i mechanizmów globalizacji jako jednego z najważniejszych mega trendów współczesności; »globalizację« utożsamia się tu: 1) z pojęciem globalności, w którym punktem odniesienia dla wszelkich działań ludzkich staje się glob ziemski; 2) z finalnym etapem historycznej transformacji gospodarki i kultury wyrażającym się w dominacji społeczno-gospodarczej, technologicznej i konsumpcyjnej cywilizacji Zachodu nad resztą świata; 3) z procesem obejmującym wszelkie dziedziny ludzkiej działalności o charakterze wszechogarniającym. Sam proces globalizacji jest pojmowany w sposób zróżnicowany. Dla jednych oznacza on tworzenie jednego wspólnego społeczeństwa lub jednego wspólnego świata. Dla drugich wiąże się z intensyfikacją stosunków o zasięgu ogólnosiwiatowym. Jeszcze innym kojarzy się z tworzeniem wielości powiązań i sieci zależności oraz wzajemnych oddziaływań państw i społeczeństw. Można bowiem mówić o globalizacji w aspekcie gospodarczym, politycznym, informacyjnym, ekologicznym, kulturowym, edukacyjnym, demograficznym itp. O ile globalistyka jest nauką stosunkowo młodą i pozostaje w stanie tworzenia, to globalizacja jest procesem o wiele starszym od niej, kształtowanym na przestrzeni wielu wieków przez czynniki historyczno-kulturowe oraz współczesne mechanizmy i tendencje globalizacyjne. Globalizacja znosi bariery organiczne dla przepływu kapitału, towarów, usług i wiedzy. Rynek i jego mechanizm alokacyjny działa tu ponad granicami państw i zmienia w sposób zasadniczy kryteria i mierniki efektywności i ekonomiczności funkcjonowania *globalnej wioski* i rynku światowego. W miejsce odizolowanych rynków lokalnych o zróżnicowanym poziomie cen powstają rynki globalne, a ceny wykazują tendencje do zrównywania się. Na rynku światowym zaczynają dominować transnarodowe korporacje (aktualnie jest ich ok. 60 tys.), które kreują prace projektowo-badawcze i nową technologię oraz kierują produkcją i montaż tam, gdzie to można zrobić najtaniej i najlepiej” (Gnitecki 2003, s. 47; por. Gnitecki 2002).

wowe idee autora, które wiernie przytacza w prowadzonych przez siebie wywodach Andrzej Szahaj. Są to określenia: *sytuacja pierwotna* oraz tzw. *zasłona niewiedzy*. „W koncepcji sprawiedliwości jako bezstronności pierwotna sytuacja równości jest odpowiednikiem stanu natury w tradycyjnej teorii umowy społecznej. Sytuacji pierwotnej nie utożsamia się oczywiście z realnym historycznie stanem rzeczy ani, tym bardziej, z prymitywną formą kultury. Rozumie się ją jako hipotetyczną sytuację, skonstruowaną w celu wprowadzenia pewnej koncepcji sprawiedliwości. Jedną z istotnych cech tej sytuacji jest to, że nikt nie zna swego miejsca w społeczeństwie, swojej pozycji ani społecznego statusu, nikt też nie wie, jakie naturalne przedmioty i uzdolnienia, jaka inteligencja siła itd. przypadną mu w udziale. Przyjmuję nawet, że strony umowy nie wiedzą nic o swoich koncepcjach dobra ani o swoich indywidualnych predylekcjach. Zasady sprawiedliwości wybierane są za zasłoną niewiedzy” (Rawls 1994, s. 24; Szahaj 2005, s. 132). Autor ma na myśli zasady sprawiedliwości, które mają określać prawa i wszelkie obowiązki obywatelskie w zakresie regulowania dystrybucyjnych korzyści tak publicznych, jak i ekonomicznych. Powinno się je traktować jako hipotetyczny kontrakt/ugodę społeczną zawartą między dwoma podmiotami (ludźmi) abstrahującymi między poszczególnymi aspektami własnych przekonań bądź korzyści. Sprawiedliwość u Rawlsa postrzegana zostaje na gruncie umowy społecznej jako bezstronność. Postuluje on swoistą dychotomię w pomyślnej realizacji bezwzględnej sprawiedliwości, a tym samym równości społecznej. Byłoby to połączenie maksymalnej możliwej wolności jednostki z pełnią praw obywatelskich i absolutnym zakazem powiększania nierówności społecznych kosztem ludzi najuboższych (za: Przybyła 2006, s. 11). Odnowiona koncepcja umowy społecznej, w jego teorii (idei) stałaby się metodą pozwalającą ustalić jakie zasady i reguły społeczne wybrałyby poszczególne jednostki w sytuacji, w której wyklucza on możliwość kierowania się przez nie własnymi egoistycznymi preferencjami, a więc wynoszenia z poszczególnych relacji własnych korzyści, w sytuacji przestrzegania metod postępowania, które sam postuluje. W tym celu Rawls przedstawia czytelnikom własny (hipotetyczny) eksperyment myślowy dotyczący fikcyjnej sytuacji, w której znaleźliby się rozbitkowie na bezludnej wyspie, pozbawieni dotychczasowych przywilejów, uprawnień bądź ograniczeń. Byłby to stan natury, tzw. Rawłwska sytuacja pierwotna, gwarantująca warunki/sytuacje, jakie winny być spełnione dla internalizacji (przyswojenia) wielu norm i wartości: wolności, równości, indywidualizmu, samorzutnie wyzwającego się ładu a zwłaszcza następującej sprawiedliwości społecznej (Rawls 1994, s. 167–254; Przybyła 2006, s. 14). Sytuację pierwotną – której poświęca wiele miejsca – opisuje Rawls następująco: „Przyjmuję, że strony są usytuowane za zasłoną

niewiedzy. Nie wiedzą jaki wpływ miałyby poszczególne wybory w ich konkretnych sytuacjach i zmuszone są oceniać zasady wyłącznie na podstawie rozważań ogólnych [...] Co więcej zakładam, że stronom nie są znane szczegóły dotyczące ich własnego społeczeństwa; nie znają więc jego determinant ekonomicznych czy politycznych ani poziomu kultury czy cywilizacji jaki zdołano osiągnąć. Rozumieją więc sprawy polityki i zasady ekonomii; znają podstawy społecznej organizacji i prawa psychologii człowieka. W gruncie rzeczy przyjmuje się, że strony posiadają wiedzę o wszelkich faktach ogólnych, które mają wybór zasad sprawiedliwości” (Rawls 1994, s. 190–192). Szczegółowe przytoczenie powyższych założeń jest niezbędne, by możliwe było zarysowanie wyboru reguł sprawiedliwego i dobrze uformowanego (zdaniem Rawlsa) społeczeństwa jako przyjętych w sposób racjonalny, nieuprzedzony i niepodporządkowany spodziewanym korzyściom, poprzez uczestniczące w kontekście jednostki. Nakreślona koncepcja jednostki ludzkiej – postrzegana w perspektywie podmiotu moralnego – aczkolwiek zakłada, że jednostki mają wybierać zarówno cele i wartości indywidualne, jak i cele i wartości natury zbiorowej (wspólnotowe), w istocie traktuje ją jako wyłączonej czy zewnętrznej wobec bieżących uwarunkowań społecznych (Kuniński 2006, s. 129).

Bezstronność i obowiązki obywateli oraz regulowanie dystrybucji, przywilejów czy korzyści społecznych i ekonomicznych, należałoby pojmować jako hipotetyczny kontrakt lub ugodę pomiędzy ludźmi abstrahującymi od poszczególnych własnych przekonań. Bezstronność w ustalaniu zasad społeczeństwa sprawiedliwego winna łączyć się z ich hipotetyczną niezajomością własnych – indywidualnych czy grupowych – interesów oraz szans sukcesu wedle zasady: Jeśli nie wiem, który kawałek tortu mi przypadnie, to dzieląc go będę się starał dzielić równo (Rawls 1994, s. 122; zob. Szahaj 2005, s. 132). Ludzie, zamiast uzgadniać koncepcję dotyczącą określonego dobra, winni raczej zadbać o to, aby tworzyć warunki swobodnego określania i rewidowania uprzednich porozumień. Warunki te określa zasada sprawiedliwości bezstronności. Pomimo tego, że – jak trafnie stwierdza wielokrotnie przeze mnie cytowany Andrzej Szahaj – istnieje wiele polemik głównych płaszczyzn sporu między Rawlsem a reprezentantami myśli liberalnej a także libertyńskiej i chociaż poszczególnych autorów dzieli szczególnie wiele³, to dla obozu komunitarystów pojawiające się różnice nie wydają się szczególnie istotne (Szahaj 2005, s. 132–133). Z tych też powodów w proponowanych przeze mnie ujęciach ni-

³ Godzi się odnotować bardziej znane polemiczne opracowania Roberta Nozika (1999), Paula Wolffa (2012) oraz Geralda Cohena (2001) i wielu innych autorów.

niejszego sprawozdawczego wywodu opierać się będziemy głównie na założeniach samego Rawlsa i wynikających z nich podstawowych zasad społecznego komunitaryzmu.

Zasady sprawiedliwości a realia społeczne

Sumując dotychczasowe poglądy Rawlsa można poddać je uproszczonej rekapitulacji⁴ W zasygnalizowanej teorii odwołuje się on do zasady *Justice as Fairness* – podział dóbr jest sprawiedliwy (*just*), jeśli jest bezstronny (*fair*), czyli wówczas, gdy oferuje każdemu takie same możliwości. Podobnie jak Locke, Rousseau czy Kant, Rawls należy do nurtu myślicieli nawiązujących do umowy społecznej. Jednakże, w jego przypadku, umowie społecznej zostaje nadany trochę inny wymiar niż w analizach wymienionych powyżej filozofów. Zasady teorii sprawiedliwości Rawlsa są oparte na abstrakcyjnym, przyjętym konstrukcie myślowym, własnym tworze intelektualnym, zwanym przez niego *pierwotnym położeniem*, w którym jednostki ustalają strukturę społeczeństwa, którego są częścią. Pierwotne położenie – jak uprzednio podano – spełnia tzw. założenia *zasłony niewiedzy*, co oznacza, że jednostki znajdujące się w opisanej sytuacji nie dysponują takimi informacjami jak obecne i przyszłe miejsce w społeczeństwie, z uwzględnieniem *statusu społecznego*; posiadany majątek, a także wrodzone zdolności, takie jak inteligencja, uroda, itd.; postawę jednostki wobec ryzyka; inne okoliczności (wiek, sytuacja polityczna itp.). Według Rawlsa spełnienie wymienionych założeń prowadziłoby do wprowadzenia zasad uznanych za sprawiedliwe dla wszystkich. Jeżeli jednostka nie zdaje sobie sprawy na jakiej pozycji (*situs*) będzie egzystować w ustalonym przez siebie ładzie społecznym, prawdopodobnie nie będzie ona raczej nadawała przywilejów jakiegokolwiek grupie społecznej, a raczej skupi się na stworzeniu systemu sprawiedliwości w ocenie wszystkich członków wspólnoty. Taki system, który Rawls ocenia jako jedynie sprawiedliwy, opierał się będzie na dwóch podstawowych zasadach.

Pierwsza z nich to zasada (reguła) sprawiedliwości, która polega na tym, że *każda osoba powinna mieć równe prawo do jak najszerzego całościowego systemu równych podstawowych wolności, dającego się pogodzić z podobnym systemem dla wszystkich członków zbiorowości*. Podstawowymi wolnościami obywatelskimi są, na ogół, w przekonaniu myśliciela, bierno i czynne prawo wyborcze, wolność słowa i myśli, prawo do zgromadzeń, prawo do własności

⁴ Opieram się na opiniach Nicoli Acocella (2002, s. 1–4).

prywatnej, nietykalność osobista itd. Zasada wolności ma charakter absolutny i nie może być złamana, nawet ze względu na Drugą Zasadę (Pierwsza Zasada ma zwykle pierwszeństwo przed Drugą Zasadą). Jednakże interpretacje pojęcia wolności na różnych płaszczyznach mogą pozostawać ze sobą w pewnym konflikcie, dlatego może być konieczne rezygnowanie z ich części, w celu uzyskania jak najobszerniejszego systemu ogółu praw jednostki.

Druga Zasada – sprawiedliwości, polega na założeniu oraz jego wdrażaniu w przestrzeni publicznej – poprzez prowadzoną politykę społeczną by *nierówności społeczne i ekonomiczne: były jak największą korzyścią dla najbardziej upośledzonych (Zasada dyferencji) i oraz były związane z dostępnością do urzędów i stanowisk dla wszystkich, w warunkach autentycznej równości szans.* Zgodnie z zasadą dyferencji wszelkie odejścia od zasady równości mają uzasadnienie jedynie w przypadku, gdy wiążą się z korzyścią dla jednostek znajdujących się w najgorszym położeniu. Stwierdzenie to przynajmniej częściowo nawiązuje do egalitaryzmu Rawlsa. Dalej artykułuje on znany pogląd, że czynniki od nas niezależne (np. rodzina, w której przychodzimy na świat) nie powinny determinować szans życiowych jednostki czy też autonomicznych perspektyw socjalizacji. Zwraca także uwagę, że nasze wrodzone talenty nie są w żadnym stopniu naszą zasługą, w związku z czym zyski jakie prawdopodobnie będziemy czerpać z ich tytułu są również niezasłużone. Taka redystrybucja dochodów od osób bardziej uzdolnionych (statystycznie a z reguły bogatszych) na rzecz osób mniej zdolnych służy zatem urzeczywistnianiu idei sprawiedliwości.

Warto odnotować, że drugi punkt wspomnianej merytokracji – autentyczna równość szans – nie oznacza tylko, że stanowiska nadawane opierają się jedynie na podstawie przygotowania merytorycznego jednostki, uwzględnia się realizację zasady równych szans w zakresie nabycia kwalifikacji potrzebnych do objęcia konkretnego stanowiska. Często uważa się, że zasada autentycznej równości szans wymaga większej dozy równości niż zasada dyferencji, gdyż nawet jeśli *nierówności będą z jak największą korzyścią dla najbardziej upośledzonych* może to nie oznaczać, że doprowadzą one w konsekwencji do sytuacji oczekiwanej i zawartej w punkcie drugim (Acocella 2002, s. 1–4).

Bezwzględne wdrożenie opisanych zasad do życia społecznego może doprowadzić jednak do animozji, chaosu, anomii a wręcz konfliktu. Konflikt społeczny, wywołany nie bezpośrednio przez komunitaryzm, lecz niewątpliwie skrzętnie postrzegany a ponadto publicznie artykułowany przez jego ideologów, może spowodować uaktywnienie różnych sposobów upolitycznionego rozumienia samego pojęcia. Następuje przecież w praktyce publicznej obiektywnie istniejąca sprzeczność interesów, wzajemne wykluczenie

celów grupowych spowodowane ograniczoną możliwością uzyskania oczekiwanych nagród, dóbr i przywilejów (Mucha 1999, s. 65). W innym ujęciu (behawioralnym) mogą wystąpić/nastąpić działania (interakcje, relacje między ludźmi), które wskutek *niezgodności* wzajemnej mogą przybrać znamiona nie tylko animozji, a wręcz walki społecznej, nie wspominając o wysoce prawdopodobnym opozycyjnym współzawodnictwie (Kriesberg 1973, s. 17; por. Mucha 1999, s. 65, 70; Radziejewicz-Winnicki 2008, s. 420–423). Może on zaistnieć także na bazie psychologicznych percepcji dotyczących traumatycznych odczuć jednostek i grup społecznych, wyzwalając wówczas tak groźne stosunki antagonistyczne. Jak stwierdza Janusz Mucha: „Rozpatrując konflikt jako ciąg działań lub jako psychiczny stan wrogości, na ogół szuka się jego źródeł. Badacze znajdują je często w strukturze sytuacji »obiektywnie« konfliktowej. Z kolei traktując konflikt jako »obiektywny« atrybut systemu społecznego, zwraca się zwykle uwagę na jego konsekwencje w postaci wrogich działań i/lub wrogich uczuć. Okazuje się więc, że niezależnie od sposobu rozumienia konfliktu, tj. zakresu zjawisk wyodrębnionego przez jego definicję, konflikt społeczny w ostatecznym rachunku badany jest kompleksowo. Jego koncepcje teoretyczne powinny mieć zatem podobny charakter. Konflikt w rozumieniu behawioralnym – czy interakcyjnym to proces społeczny, na który składa się ciąg powiązanych ze sobą interakcji w różnym stopniu uświadamianych przez strony konfliktu” (Mucha 1999, s. 65). Ważne przekonanie *nowego* komunitaryzmu głosi, że obowiązujący porządek społeczny doby globalizacji, oparty na skrajnym wykorzystaniu interesu jednostkowego (zwłaszcza przez osoby egzemplifikujące uprzywilejowaną pozycję rynkową), bezwzględnie prowadzi do destrukcji społecznej. Następuje sytuacja, podczas której życie społeczne może ulec nienaturalnej deformacji, również wówczas, kiedy interes jednostkowy jest ignorowany lub zastępowany nadmierną opiekuńczością przez politykę społeczną państwa. Wówczas wytworzyć się może także stan apatii społecznej oraz przemożna skłonność do kształtowania się postaw rewindykacyjnych (Sites 1998; Starosta 2000, s. 56–66). Generalnie, komunitaryzm i ruchy *antyglobalizacyjne* (bądź *alterglobalistyczne*)⁵ są odpowiedzią na pospolitą publiczną recepcję (określonych, uboższych z reguły warstw społeczeństwa) nośnego w sensie populistycznym pojęcia sprawiedliwości w warunkach funkcjonowania gospodarki rynkowej. Przekonuje nas do takiego właśnie spojrzenia socjolog, a zarazem polityk, Piotr Gliński:

⁵ W literaturze popularnej i opracowaniach dziennikarskich dominują na ogół określenia „alterglobaliści”, „alterglobalizm” (z łac. „sobowtór”, „identyczny”, np. *alter ego* – „drugi ja”), które są synonimami prezentowanych terminów: „antyglobalizm”, „antyglobaliści”.

„Wśród czynników składających się na ów syndrom wymieniane są zarówno przyczyny natury bardzo ogólnej, jak i bardziej szczegółowej i konkretnej. Do najważniejszych z nich należą: ogólny kryzys kultury; negatywne skutki rozwoju kapitalizmu neoliberalnego (niektórzy mówią – przeciwnie – o negatywnych skutkach »psucia« neoliberalnego modelu gospodarczego); kryzys demokracji; osłabienie państw narodowych; rozwój i masowa dostępność nowych technologii, które stworzyły zupełnie nowe możliwości dla funkcjonowania ruchów społecznych; zagrożenia ekologiczno-technologiczne związane z rozwojem cywilizacji; ewolucyjny rozwój myślenia kontrkulturowego (kolejny cykl mobilizacji społecznej związanej z poszukiwaniem alternatyw rozwojowych); globalny bunt moralny spowodowany wymienionymi tu kryzysami i zagrożeniami (związany np. z czynnikiem wrażliwości społecznej i/bądź kwestią urażonej gospodarki grup marginalizowanych); naturalny rozwój zjawisk przeciwstawnych globalizacji (hipoteza homeostazy); nowy rodzaj ekspresji mas; pustka ideologiczna i instytucjonalna związana z upadkiem bloku sowieckiego i klęską lewicy na Zachodzie; wreszcie działania prowokacyjne ukierunkowane na kanalizację i kontrolowanie nastrojów społecznych w skali globalnej” [...] Wydaje się jednak, że zarówno na swą złożoną genezę, jak i specyficzną strukturę czy nowatorskie jednak metody mobilizacji i działania, ruch antyglobalistyczny jawi się jako zjawisko swoiste, jako ruch społeczny nowego typu, czyli nawiązuje do dotychczas ugruntowanej w literaturze terminu »nowy« ruch społeczny” (Gliński 2006, s. 105–106).

Z przeglądu literatury wydaje się, iż *słabością* myśli komunitariańskiej, podobnie jak liberalnej w różnych ich odmianach, jest dosyć mglista koncepcja przedstawienia władzy politycznej i państwa oraz ich rola. Koncentracja oparta na wzajemnych związkach między jednostkami a wspólnotami przesuwają zagadnienie władzy, bez której wspólnoty różnego szczebla nie mogłyby istnieć, na dalszy plan, choć nie pomija ważnego aspektu każdej *władzy*, jakim jest jej autorytet. W zarysie uwypukla się znaczenie państwa narodowego dla wspólnoty narodowej i wspólnot lokalnych, ale gdy podejmuje się kwestie stosunków międzynarodowych i relacji pomiędzy państwami narodowymi, ulegają one złudnej, nie tyle optymistycznej, co utopijnej wizji rządu światowego. Idea wspólnoty międzynarodowej zorganizowanej politycznie, aczkolwiek nie nowej w dziejach myśli politycznej, oparta jest często na niezrozumieniu natury takiego konstruktów myślowego, na traktowaniu go jako pochodnej wobec wspólnoty, podczas gdy stanowi on jej czynnik konstruktywny, na co zwracali już uwagę autorzy antyczni (Kuniński 2006, s. 129–130; Etzioni 1996; Szahaj 2005, s. 135). Należy przy tym pamiętać, iż wprowadzanie/wdrażanie do praktyki publicznej dywagacji o *stricte* intelektualno-teoretycznym charakterze

– podobnie jak znane zalecenia komunitarian⁶ – może również doprowadzić do anomii społecznej. Przypomnijmy, że jest nim stan zagubienia, szczególnie poczucie bezradności powstałe w wyniku osłabienia oddziaływania lub rozpadu norm, w jakich może znaleźć się dana grupa społeczna (społeczeństwo) na wskutek załamania się porządku społecznego (zmiana systemu, ładu, wojna, rewolucja, kryzys społeczny)⁷. Wynika ona z braku równowagi pomiędzy kulturowo określonymi celami a zdefiniowanymi jako prawomocne, zinstytucjonalizowane, możliwe w danej chwili sposoby osiągnięcia tych celów. Stan ów (doznania) oznacza również zaburzenie rutynowych sposobów postępowania, skali oczekiwań i aspiracji, stylu życia, wzorów konsumpcji itp. (Radziejewicz-Winnicki 2008, s. 596). Konsekwencją może stać się towarzyszący nastającej anarchii i chaosowi opór i bunt społeczny, ale tutaj kwestie te zaledwie zasygnalizuję (zob. Bielska 2013).

Logika bieżących zadań pedagogiki społecznej a komunitaryzm

Pedagogika społeczna przez rzesze jej reprezentantów pojmowana jest jako teoretyczny zbiór idei lub jako praktyka społeczna starająca się wpływać na pomyślną formę partycypacji społecznej. Można zatem snuć rozważania o dalszej perspektywie wrastania w kulturową i organizacyjną jedność (wspólnotę) nauk społecznych, wskazywać na elementy ciągłości, ale również prawdopodobniej zmiany, uwypuklając tym samym bogatą refleksyjność tej dziedziny wiedzy (por. Urbaniak-Zajac 2007b, s. 366–377). Podobnie jak współczesna

⁶ Rzecznicy tego ruchu proponują pilne wprowadzenie w życie rozwiązań wzmacniających pozycję rodziny, wspólnoty sąsiedzkiej, przestrzeni miejskiej, sprzyjających kontaktom międzyludzkim, satysfakcjonującego uczestnictwa w życiu wspólnoty, poczuciu tradycyjnego zadomowienia, bycia u siebie (Szahaj 2005, s. 135).

⁷ Niniejsze oceny cząstkowe formułuję na bazie pobieżnej z pewnością obserwacji dotychczasowego przebiegu zmiany społecznej w Polsce (od października 2015 r.). Wprowadzone zmiany są *obce*, żeby nie nadużywać pojęcia *wrogie*, ideom egalitaryzmu społecznego i politycznego, które to cechują społeczeństwa nowoczesne w przeciwieństwie do tradycyjnych. Ich reprezentanci, są przekonani, że nowe warstwy, klasy społeczne – podobnie jak wśród zdecydowanej większości konserwatystów – zobligowane są nawiązywać do wartości elit mających (w przeszłości) historyczne znaczenie i przejmować/naśladować ich nawyki, oceny (np. moralne), opinie, sposób oglądu rzeczywistości oraz wiedzę (z dzisiejszego punktu widzenia ograniczoną i nieadekwatną/ nie wystarczającą do zrozumienia współczesności). Konserwatyści – zdaniem Pawła Śpiewaka – są przekonani – i jakże to wiarygodna ocena – że wolno wymienić (przygotować) listę cnót podstawowych, wśród których pojawić się mogą zasady wychowania, struktury edukacji, a także doboru osób (w oparciu m.in., o przyjęte kryteria) zajmujących kluczowe pozycje w udziale konserwatywnie sprawowanej władzy (Śpiewak 2005, s. 72).

oświata dorosłych, bądź – ujmijmy to szerzej – jak większość współczesnych subdyscyplin rodzimej pedagogiki, oparta jest ona na paradygmacie rozwoju przemysłowego i socjokulturowej modernizacji, promujących ucywilizowany prozachodni model racjonalności i indywidualnej samorealizacji. Stanowić może również – w pewnych obszarach ludzkiej uniwersalnej wspólnoty – przejaw siły i dynamiki rozwoju, m.in. poprzez aktywne (jednostek i grup) masowe uczestnictwo społeczne. Koncentruje się bowiem zarówno na celach indywidualnych, jak i zbiorowych, wśród których dominują, m.in., osobowa samorealizacja oraz kompetencje umożliwiające (ułatwiający, sprzyjający) przetrwanie w dynamicznie zmieniającej się rzeczywistości oraz na coraz to bardziej wymagającym i trudnym zliberalizowanym rynku pracy. Ponadto dostarcza wiedzy i argumentów na rzecz modernizowania, a nawet zmieniania otaczających osobnika struktur (por. Solarczyk-Ambrozik 2004, s. 16–17). Jeśli dostrzegamy jakiegokolwiek uchybienia czy niedorzeczności w stawianych diagnozach, a następnie podejmowanych (czy też zaledwie propagowanych) rozstrzygnięciach o charakterze wadliwych i błędnych przekonań, niekompetencji tworzących realia naszej rzeczywistości (a jest nim niewątpliwie deficyt racjonalnie wyzwalanych pomysłów i doradztwa zdecentralizowanego na miarę potrzeb polityki ekonomicznej i społecznej we współczesnych strukturach obywatelskich, które mogłyby uelastyczyć tradycyjny archeotyp organizacyjnego działania), to główny powód upatrywać należy w niewysokim niestety, wskaźniku osób legitymujących się wykształceniem wyższym w Polsce. Konsekwencje tego stanu rzeczy są oczywiste. Determinuje je nagminnie występujący przejaw przerażająco ubogiej wiedzy ogólnej o dokonanych i dokonujących się w świecie przeobrażeniach i prawach rozwoju demokratycznych społeczeństw o wysoko rozwiniętej gospodarce rynkowej (Radziewicz-Winnicki 2008, s. 544).

Mimo wielu różnic w poglądach sytuacja pewnego chaosu, która zazwyczaj towarzyszy zmianie społecznej, wiąże się nie tylko z kryzysem ekonomicznym i marginalizacją wielu grup społecznych, ale przede wszystkim niestabilność jest związana z kryzysem dominujących w danym systemie społecznym norm i wartości. Taka sytuacja prowadzi do jakże częstych załamania psychicznych, bezradności i zróżnicowanej patologii w obrębie systemu więzi społecznych oraz wyrastających na tym podłożu problemów przystosowawczych jednostki. Subiektywny wymiar anomii przybiera wówczas postać zagubienia, niepewności co do przyszłej egzystencji danego osobnika (Szafraniec 1998, s. 33–34). Polemizując z komunitaryzmem możemy przypomnieć, że struktury społeczne, jak również sama jednostka, mają pewien potencjał własnych, strukturalnych (psychicznych) możliwości regulowania powstałych napięć. Z tych przekonań wyrasta pilna obserwacja (prowadzona m.in. przez pedagoga spo-

łecznego) pewnych zmiennych absolutnych charakteryzujących oblicze jednostki. Do nich zaliczamy świadome stany psychiczne i przeżycia (doznania), motywację działania, sposób postrzegania świata i wartościowania otaczającej osobnika rzeczywistości, wiedzę o sobie i o świecie itp. Do cech absolutnych zaliczamy także różnorodne cechy, stany i zdarzenia nieświadome, zarówno te przybierające postać motywacji nieświadomych, jak i dyspozycyjne, np. inteligencja i właściwości temperamentu. Wykorzystanie niektórych z wymienionych zmiennych może być pomocne przy animacyjnym, a zarazem intencjonalnym, ukierunkowaniu *samoaktywności* poszczególnych osób. Idzie o pewną intelektualizację psychiki odbiorcy (wychowanka), na którą działania sterujące są skierowane. Jest to przedstawienie (uzmysłowienie osobie) przyszłej wizji zyskanych przez nią walorów, osobliwego dobrostanu gratyfikacji przy minimalizacji poniesionego wysiłku i ryzyka wiążącego się ze zmianą (modyfikacją) własnych zachowań. Takiej sytuacji sprzyjają masowe dążenia do bieżącej (codziennej) egzystencji (stabilności) w realiach *normalności* poczucia stabilizacji, zapewnienia sobie pozostania (bycia) w sytuacji *normalnej*. Oczywiście mogą rodzić się pewne pytania, które jednak i tak pozostają bez jednoznacznej odpowiedzi. Czy przełożenie języka teorii na doświadczalne pole naszej obserwacji ma być rozumiane jako bezwzględny nakaz wyzwalania, organizowania i stymulowania w skali powszechnej wszelkich zjawisk i procesów z zakresu pomocy i samopomocy ekonomicznej, psychopedagogicznej, integracji środowiskowej i tym podobnych? Czy wprowadzone pojęcia „normalność” i „normalizacja” dobrze opisują stan sytuacji wzorcowej w procesie tworzenia i stosowania reguł porządkujących działalność na rzecz dobra zainteresowanych osób i ich pomyślnej egzystencji, polegających głównie na racjonalnie prowadzonym wyborze i podjętych rozstrzygnięciach końcowych? Przecież to orędownicy komunitaryzmu wydają się podważać większość dotychczas podejmowanych rozwiązań. Wiele osób egzystuje dziś we własnych środowiskach lokalnych bez poczucia komfortu psychicznego i bez tak oczekiwanej i pożądanej normalności. Podjęta kwestia wydaje się istotna, bowiem społeczność lokalna, jak i sam region, to obszary względnie homogeniczne w porównaniu z dalszym, często odmiennym i bardziej heterogenicznym otoczeniem. Dane społeczności bądź regiony konstytuują specyficzne cechy zbiorowości ludzkich, tworzących wraz z ich materialno-przestrzennym podłożem wyraźnie społeczne całości, przy czym owe cechy mogą przybrać postać zarówno aktywną, jak i bierną.

Zarysowany ideał sprawiedliwości społecznej w perspektywie próby kreowania nowego, korygowanego systemu politycznego a także moralnego we współczesnej Polsce prowadzić musi do wzmocnienia administracji centralnej mającej tym samym przewagę również nad innymi formami aktywizacji/mo-

bilizacji środowisk lokalnych. Prawdopodobieństwo zagrożenia centralizmem wzrasta wówczas, kiedy w danej zbiorowości (*casus*: naród) pojawia się coraz więcej zwolenników wyznających „politykę bezwzględnej ufności, zaufania i wiary” w stosunku do elit rządzących, przyjmowanej z atencją, bez zrozumienia, po prostu a *priori*. W takim ładzie społecznym miejsca szczególnie eksponowane zajmować mogą szerokie rzesze ludowe preferujące popolitą politykę masową o ludycznym charakterze (Śpiewak 1999, s. 77), ludzi bardzo często nieufnie i demaskatorsko nastawionych do liberalnej demokracji. W środowisku *kreatorów* społeczności lokalnych, a wśród nich jest pokaźna grupa ekspertów nauk społecznych dostrzegających wiele sytuacji kryzysowych wyzwalających się powszechnie na całym świecie w wielu przejawach życia publicznego, panuje na ogół zgodne przekonanie, że wielorakie problemy rozwiązywane przez *czystą* naukę, nie wyczerpują wszystkich istotnych znamion ludzkiej egzystencji. Dylematy bytowe i egzystencjalne powstają nagminnie, towarzysząc przebiegającej wokół transformacji. Uzewnętrzniają się rozliczne wątpliwości moralne, zarówno wśród młodzieży, jak i osób dorosłych, pojawiające się wśród rozchwianych systemów wartości i norm etycznych, uwarunkowane również doświadczeniami zakorzenionymi od czasu i okresu tzw. realnego socjalizmu. Całokształt przemian jawi się nam na czasowo nieograniczonej osi: tradycja, modernizacja a ponowoczesność. Ścierają się ponadto z wymienionymi elementami orientacje na wzory zachodniej cywilizacji i kultury (Mariański 1995, s. 9). Zatem współczesna sytuacja staje się pilnym do rozstrzygnięcia kryzysem intelektualnym, tak dla teoretyków, jak i dla praktyków. Może on być różnie oceniany zarówno przez zwolenników liberalnej demokracji, jak i kom unitaryzmu, w dwojaki sposób. Pierwszy zakłada, że zjawiska towarzyszące zmianie społecznej są nieuniknionym następstwem degradacji naszej cywilizacji, którą wywołały niekontrolowane procesy rozwoju demograficznego, urbanizacji, industrializacji i skażenia przyrody – środowiska naturalnego człowieka. Drugi ocenia fakt ów zgoła odmiennie. Zgodnie z tym stanowiskiem liczne społeczności mają do czynienia z dramatycznymi trudnościami okresu przejściowego, czasów przemian, podczas których cywilizacja na wszystkich kontynentach zmienia swe formy i treści. Przyjęcie pierwszego poglądu pociąga za sobą przekonanie, że z tą degradacją związany jest zanik wielu systemów wartości i tradycyjnie wykształconych w przeszłości struktur społecznych. Z drugim stanowiskiem wiąże się pogląd, że utrata i zanik określonych wartości, struktur (itp.), wynika ze zwykłej ewolucji przemian naszej cywilizacji. Wartości utracone zostaną zastąpione innymi, bardziej adekwatnymi dla nowych potrzeb i pojawiających się struktur społecznych. Podjęcie przez pedagogia społecznego, któregośkolwiek z przytoczonych stanowisk ma

daleko idące implikacje, nie jest bowiem kwestią bez znaczenia, czy wszelkie otaczające nas transformacje tratujemy jako utratę bądź odejście w przeszłość odwiecznych systemów norm i wartości współkształtujących zachowanie się wychowanka, czy też dostrzegamy proces ten jako ewolucyjną i nieuniknioną zmianę starych norm, wzorów wyobrażeń czy też wartości na nowe. Przyjmując odpowiednie założenie – jakże aktualne w naszym kraju zwłaszcza na początku nowego stulecia – będziemy albo starać się znaleźć odpowiedź na pytanie, jak uchronić społeczności lokalne od odchodzenia do ustalonych norm, tradycji, obowiązującej organizacji struktur społecznych, bądź też zaczniemy snuć rozważania, jakimi drogami w krótkim czasie przebudować strukturę tych społeczności, w sposób całkowity i zdecydowanie radykalny? (por. Wallis 1984, s. 3; zob. Radzewicz-Winnicki 1992, s.99). Na tak postawione pytania każdy odpowiedzialny *kreator* życia publicznego musi sobie udzielić odpowiedzi w trybie indywidualnym, opierając się na dowodach naukowych i rzetelnej wiedzy, minimalizując rolę tradycji. Jako pewnik/nakaz i tautologiczną maksymę przyjąć musimy regułę, iż jednostką, społeczeństwem i przestrzennymi warunkami egzystencji człowieka nie można dowolnie manipulować, bez narażania go (głównie z powodu luk w wykształceniu, własnej niewiedzy i braku kompetencji) na jakiegokolwiek deformacje, perturbacje i mogące nastąpić po sprawczym nieuzasadnionym działaniu patologii (por. Wallis 1984, s. 3–4). Zapobiec im może tylko rzetelne oraz wiarygodne *compendium* różnych typów wiedzy (interdyscyplinarnej), uwzględniające konieczność stosowania historycznej i porównawczej perspektywy przeprowadzonej na podstawie wymiernych parametrów naukowych.

Jestem przy tym głęboko przekonany, że różnicowanie społeczne i instytucjonalne, nierównomierność rozwoju i modyfikujący się kształt dzisiejszej Unii Europejskiej wymagają zarówno od teoretyków, jak i praktyków, uwzględniania w prowadzonych debatach i niewygaszających się dyskusjach pełnej wiedzy o doktrynalnych założeniach komunitaryzmu.

Podsumowanie

Nie potrafię jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie czy współczesny komunitaryzm, realizowany w rodzimej praktyce, może stanowić zarzewie konfliktu (funkcjonalnego) wobec dotychczasowej sytuacji wiążącej się z określoną spójnością i zgodnością egzystowania od blisko trzech dekad norm demokracji liberalnej we współczesnej Polsce? Na ile wiąże się on z tradycyjnym konformizmem, uzewnętrzniając problem relacji wzajemnych jednostki i zbiorowości, z zakresu wolności obywateli i jej wpływu oraz oddziaływania na szersze

zbiorowości. Również nie odpowiem na pojawiającą się jednoznacznie kolejną wątpliwość: czy ich reprezentanci doszukują się we własnej teorii czy często też niespójnych koncepcjach (prowadzone wywody) prawd uniwersalnych, czy też stanowią one często utopię? *Nota bene* wśród wielu poglądów znakomitych uczonych, bardzo bliska pozostaje mi ocena genialnego socjologa zmarłego w roku ubiegłym Profesora Jerzego Szackiego, wielokrotnie podkreślającego także pozytywną rolę utopii w życiu publicznym. Miałaby ona polegać na kształceniu wyobraźni myśliciela i oczekiwanego poszerzenia pola krytyki publicznej. Dany autor nie zadawała się konstataowaniem zastanych faktów i zdarzeń, lecz przyrównuje je do określonego *typu idealnego*, przeważnie teoretycznego *ideału*. Zawartość utopizmu dowodzi zatem o trwałej niezdolności gatunku *homo sapiens* do aprobowania losu własnej egzystencji i rezygnacji z szukania alternatywnych sposobów życia i kreowania ponoć *lepszego* ładu społecznego. Zawsze, w rozwoju myśli społecznej, utopie zawdzięczały swoją popularność czasom przełomów, kryzysów, kiedy to – w odczuciu części społeczeństwa – ewidentna stawała się potrzeba wprowadzenia pewnych przeobrażeń, jednak zawsze brakowało efektywnego i racjonalnego ich przeprowadzania za pomocą demokratycznych środków konwencjonalnych. W zakończeniu swoich autorytatywnych rozważań cytowany powyżej autor, przestrzega przed groźącymi niebezpieczeństwami utopizmu i pogoni za wszystkim, co nowe i nieznanne (Szacki 2002, s. 287–289). Jestem przekonany, że reprezentowana przeze mnie subdyscyplina nadal zachowa swą tożsamość, borykając się jak nigdy dotąd z ilością nagromadzonej i nowo powstałej wiedzy. Pomimo rewolucyjnych przemian stale trzeba będzie powracać – tak jak i w naszym czasie społecznym – do psychospołecznego wymiaru przebiegającego procesu zmiany społecznej i postępu.

Działania profilaktyczne, kompensacyjne, organizowanie adekwatnych do poszczególnych realiów form pomocy, samopomocy, animacji, aktywności itp., pozwalają tworzyć takie typy idealne dla formułującego się *społeczeństwa jutra*, które stanowić będą dla jednostki społeczeństwo w pełni przyjazne. Rozwój, jak zawsze, dokona się na drodze kolejnych zróżnicowanych modyfikacji. Zarysowane możliwości przekształcą być może świadomość społeczną i wiedzę o nas samych jeszcze bardziej precyzyjnie i dogłębnie niż dotychczas, oferując przyszłym pokoleniom zweryfikowane uprzednio wiarygodne i poprawne przeprowadzone użyteczne rozwiązania praktyczne.

Literatura

- Acocella N., (2002), *Zasady polityki gospodarczej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
Barloeven C., (2000), *Przezwyciężyć obcość. Droga do międzykulturowości*, „Deutschland”, nr 3.

- Bielska E., (2013), *Koncepcje oporu we współczesnych naukach społecznych. Główne problemy, pojęcia i rozstrzygnięcia*, Wydawnictwo UŚ, Katowice.
- Bielska E., (2016), *Obywatelstwo w społeczeństwie ryzyka a paradygmat pedagogiki społecznej*, „Pedagogika Społeczna”, nr 2(60).
- Cohen G.A., (2001), *Justice as Fairness: A Restatement*, Massachusetts, Belknap Press, Cambridge.
- Gliński P., (2006), *Samownicestwienie ruchu społecznego – ruch antyglobalistyczny a globalne społeczeństwo obywatelskie.*, „Studia Socjologiczne”, nr 2.
- Gnitecki J., (2002) *Globalistyka*, Wydawnictwo UAM, Poznań.
- Gnitecki J., (2003), *Globalistyka, Globalizacja*, [w:] *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 2, Pilch T. (red.), Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa.
- Kriesberg L., (1973), *The Sociology of Social Conflicts*, Englewood Cliffs, Nowy Jork.
- Kuniński M., (2006), *Komunitaryzm, czyli o bliskich związkach filozofii politycznej i socjologii*, „Diametros”, nr 8.
- Mariański J., (1995), *Młodzież między tradycją a ponowoczesnością*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Marynowicz-Hetka E. (red.), (2007), *Pedagogika społeczna. Debata*, t. 2, PWN, Warszawa.
- Marzec-Holka K., Guzy-Steinke H. (red.), (2009), *Kapitał społeczny a nierówności, kumulacje i redystrybucja*, Wydawnictwo UKW, Bydgoszcz.
- Mendel M., Theiss W., (2016), *Pamięć i miejsce in potentia: o mieście pełnym*, „Pedagogika Społeczna”, nr 1(59).
- Modrzewski J., (2016), *Socjopedagogika. Studia – szkice – refleksje – wspomnienia*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.
- Morawski L., (2014), *Podstawy filozofii prawa*, TNOiK, Toruń.
- Mucha J., (1999), *Konflikt społeczny*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 2, Oficyna Wydawnicza, Warszawa.
- Nozik R., (2010), *Anarchia, państwo i utopia*, Aletheia, Warszawa.
- Piekarski J., (2007), *U podstaw pedagogiki społecznej. Zagadnienia teoretyczno-metodologiczne*, Wydawnictwo UŁ, Łódź.
- Przybyła H., (2006), *John Rawls i kategoria sprawiedliwości*, „Studio Ekonomiczne”, nr 38/06.
- Radziewicz-Winnicki A. (red.), (1992), *Komentarz*, [w:] *Pedagogika społeczna u schyłku XX wieku (zagadnienia wybrane)*, ZSPM-Press, Katowice.
- Radziewicz-Winnicki A., (2008), *Pedagogika społeczna*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa.
- Radziewicz-Winnicki A., (2015), *Upowszechnianie wzorców środowiskowej mobilizacji w dobie dzisiejszej*, [w:] *Pedagogika społeczna. Wstępy i kontynuacje*, Marynowicz-Hetka E., Skoczylas-Namielska E., Wydawnictwo UŁ, Łódź.
- Rawls J., (1994), *Teorie sprawiedliwości*, tłumaczenie: A. Romaniuk, M. Panufnik, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Solarczyk-Ambrozik E., (2004), *Kształcenie ustawiczne w perspektywie globalnej i lokalnej. Między wymaganiami rynku a indywidualnymi strategiami edukacyjnymi*, Wydawnictwo UAM, Poznań.
- Starosta P., (2000), *Globalizacja i nowy komunitaryzm*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 3.
- Szacki J., (2002), *Utopie*, [w:] *Encyklopedia Socjologii*, t. 4, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Szafranec K., (1998), *Anomia*, [w:] *Encyklopedia Socjologii*, t. 1, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Szahaj A., (2005), *Komunitaryzm*, [w:] *Encyklopedia Socjologii. Suplement*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Śpiewak P., (1999), *Konserwatyzm*, [w:] *Encyklopedia Socjologii*, t. 2, Oficyna Naukowa, Warszawa.

- Theiss W., (1997), *Radlińska* Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa.
- Theiss W., Winiarski M. (red.), (2006), *Pedagogika społeczna. Tradycja i współczesne konteksty*, „Pedagogika Społeczna”, nr 4.
- Urbaniak-Zajac D., (2007), *Przemiany myśli społeczno-pedagogicznej w Niemczech*, [w:] *Pedagogika Społeczna. Debata*, t. 2, Marynowicz-Hetka E. (red.), PWN, Warszawa.
- Urbaniak-Zajac D., (2016), *W poszukiwaniu teorii działania profesjonalnego pedagogów*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków.
- Wallis A., (1984), *Struktury społeczne wobec urbanizacyjnej hipertrofii*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 3.
- Wolff R.P., (2012), *About Philosophy*, Mylab a Mastering, Amherst.

Źródła internetowe

- Teoria sprawiedliwości Rawlsa (2002) w opinii Nicoli Accocella <https://pl.m.wikipedia.org/wiki> (data pobrania: 16.02.2017).