

WIOLETTA SZYMCZAK*

AKSJOLOGIA LIBERALNEJ I KOMUNITARYSTYCZNEJ WIZJI SPOŁECZEŃSTWA OBYWATELSKIEGO Z PERSPEKTYWY ALFREDA SCHÜTZA KONCEPCJI MOTYWÓW DZIAŁANIA

Spółeczeństwo obywatelskie zakłada czynne zaangażowanie się jednostek w działania wykraczające poza obszar ich życia prywatnego, w sferze pomiędzy państwem, rynkiem a życiem rodzinnym. Według Piotra Glińskiego oznacza „oddolną, pozapaństwową i pozabiznesową działalność obywateli na rzecz dobra wspólnego, podejmowaną w warunkach określonej, zrelatywizowanej kulturowo otwartości realizowanych wartości i interesów”¹. W zależności od historycznych zapotrzebowań, ideologicznych preferencji i aktualnych wyzwań, m.in. w obszarze polityki społecznej państwa, rozmaicie definiowano i interpretowano samą jego koncepcję, co znalazło wyraz w licznych opracowaniach filozofów, socjologów i politologów. Utrwaliły one analitycznie przydatne rozróżnienie na dwa główne nurty interpretacji społeczeństwa obywatelskiego: republikański i wyrastający z niego komunitarystyczny oraz liberalny². Stanowią one punkt odniesienia dla badań, postulatów aktywizacyjnych i politycznych, narzędzia interpretacji stanu realnie egzystujących społeczeństw, a także typy idealne dla tych aspirujących do miana obywatelskich.

Poszczególne nurty refleksji nad kwestią obywatelskości oferują odmienne wizje podstaw zaangażowania społecznego oraz jego celów. Widać to wyraźniej z perspektywy socjologii rozumiejącej, w której istotną rolę w wyjaśnianiu działania jednostek przypisuje się syntezie kontekstu społecznego, w jakim żyją jednostki i ich decyzji osadzonych w świecie życia, a w nich, odniesień do war-

* DR HAB. WIOLETTA SZYMCZAK – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Nauk Społecznych, Instytut Socjologii.

¹ P. Gliński, *Idealna wizja polskiego sektora obywatelskiego. Jak mogłoby być i dlaczego tak nie jest?*, „Trzeci Sektor” 2012 (wiosna), nr 26, s. 9.

² Zestawienie w/w modeli społeczeństwa obywatelskiego wynika z historii: koncepcje liberalne miały stanowić przeciwwagę dla idei republikańskich, zaś nawiązujący do myśli republikańskiej komunitaryzm powstał w opozycji do liberalnej wizji porządku społecznego i społeczeństwa obywatelskiego. Na wyodrębnieniu tych dwóch nurtów bazuje dla przykładu publikacja Doroty Pietrzyk-Reeves: *Idea społeczeństwa obywatelskiego. Współczesna debata i jej źródła*, Wrocław 2004. E. Wnuk-Lipiński, *Socjologia życia publicznego*, Warszawa 2005, s. 132–133.

tości. W przypadku kontekstu społecznego, jak pisze Marek Ziółkowski chodzi o „społecznie zinternalizowane wzory postępowania stanowiące uświadamiane, zwerbalizowane racje działań. Odtwarza się przede wszystkim motywy powtarzalne i grupowo zestandaryzowane, stanowiące społeczno-kulturowe wzory, które dana jednostka przejęła w trakcie swej biografii i którymi kieruje się w powtarzających się sytuacjach społecznych”³.

Z perspektywy socjologii rozumiejącej istotne różnice pomiędzy podstawowymi nurtami refleksji nad społeczeństwem obywatelskim dotyczą m.in. ich rdzenia aksjologicznego. Od czasów Maxa Webera i kontynuatorów jego socjologii zwraca się uwagę na fakt, że właśnie wartości określają kierunek i sposoby działania jednostek, co uwidacznia się również w przestrzeni społecznej⁴. Wartości stanowią również, obok interesów, podstawy do roszczeń w przestrzeni publicznej i punkt wyjścia dla formowania się ideologii⁵.

Rozważania na poziomie aksjologicznym warto poprowadzić, korzystając z inspiracji fenomenologiczno-interakcyjnego wariantu socjologii rozumiejącej. Przyjmuje się tu, że działanie społeczne zakotwiczone jest w świecie życia jednostek, wykazuje ścisły związek z ich doświadczeniem, nie tylko z warunkami wstępnymi, które to doświadczenie poprzedzają⁶. W nim zatem trzeba szukać wyjaśnienia decyzji ludzi o włączaniu się lub nie w aktywność społeczeństwa obywatelskiego. W ten sposób do dyskusji nad specyfiką głównych modeli społeczeństwa obywatelskiego włączona zostaje perspektywa podmiotu, który w podejmowaniu działania – wedle założeń Alfreda Schütza – kieruje się dwoma kategoriami motywów, a raczej ich syntezą, dokonującą się w czasie. Podążając za tym schematem wyjaśniania działań jednostki, można pytać, jakie wyobrażenie motywów kontekstowych i celowościowych działań obywatela wyłania się z tych dwóch koncepcji? Jakiego typu motywy obiektywne i subiektywne, zakotwiczone w działaniu i je uprzedzające zakładają *implicite* dwie wiodące tradycje interpretacji społeczeństwa obywatelskiego: liberalna i nawiązująca do republikanizmu tradycja komunitarystyczna?

Jeśli działania jednostek orientują się na wartości można pytać o rdzeń aksjologiczny obydwóch modeli społeczeństwa obywatelskiego, a konkretniej, o zakładane w nich odniesienia obywateli do kwestii aksjologicznych. Jakie wartości stanowiłyby konstytutywne elementy potencjalnych motywów odnoszących się do przeszłości oraz celów działania w omawianych nurtach? Jakie wartości wskazałyby jako cele swego zaangażowania obywatel danego społeczeństwa? Jakie znalazłyby się u jego podstaw, gdyby obserwował je i rekonstruował zewnętrzny obserwator?

³ M. Ziółkowski, *Znaczenie, interakcja, rozumienie: studium z symbolicznego interakcjonizmu i socjologii fenomenologicznej jako wersji socjologii humanistycznej*, Warszawa 1981, s. 288.

⁴ J. Mariński, *Socjologia moralności*, Lublin 2006, s. 336; M. Ziółkowski, *Przemiany interesów i wartości społeczeństwa polskiego*, Poznań 2000, s. 80–81.

⁵ E. Wnuk-Lipiński, *Socjologia życia publicznego*, s. 188–189.

⁶ H. Blumer, *Interakcjonizm symboliczny. Perspektywa i metoda*, tłum. G. Woroniecka, Kraków 2007, s. 99–108.

Zarysowanie odpowiedzi na te pytania będzie przedmiotem zasadniczej części tekstu i ma na celu przybliżenie różnic pomiędzy dwoma nurtami refleksji nad zagadnieniem obywatelskości, z perspektywy obywatela i struktur jego motywacji.

Za pomocą zaproponowanego schematu i na tle dwóch omówionych tradycji ukazuje się również specyfika doświadczeń krajów komunistycznych, wśród nich Polski, w których ideologia zniszczyła wolną i autonomiczną, oddolną aktywność obywateli. Wytworzyła próżnię socjologiczną, która – w optyce przyjętej w artykule – jest zarazem próżnią aksjologiczną w odniesieniu do omawianego obszaru społeczeństwa obywatelskiego. W zakończeniu artykułu, w przyjętym kluczu, ukazana zostanie specyfika tych społeczeństw. Jawią się one jako pozbawione zarówno podstaw, jak i celów dobrowolnej aktywności obywatelskiej. Nie dostarczają fundamentów i celów bliskich ani liberalizmowi, ani komunitaryzmowi. O ile dwie pierwsze koncepcje społeczeństwa obywatelskiego definiują źródła i cele zaangażowania w życie społeczne, co pokażą główne rozważania w tekście, o tyle w społeczeństwach postkomunistycznych próżno szukać zarówno sprzyjającego obywatelskości kontekstu społeczno-kulturowego, jak i potencjalnych celów działań z innymi i dla innych w przestrzeni społecznej.

MOTYWY „PONIEWAŻ” ORAZ „AŻEBY” W WYJAŚNIANIU DZIAŁANIA JEDNOSTEK

Przed właściwą analizą trzeba przypomnieć znaczenie wymienionych motywów oraz ich umiejscowienie w procesie decydowania o działaniu. Według Schütza działania to „ludzkie postępowanie, rozumiane jako dokonujący się proces, który jest uprzednio obmyślany przez aktora, to znaczy oparty na wcześniej stworzonym projekcie”⁷. Projekt ów konstituuje się na podstawie wcześniejszych doświadczeń, a następnie przechodzi w fazę określania celów. Działanie jawne zawsze jest działaniem zaprojektowanym i zamierzonym, poprzedzonym aktem woli przekształcającym projekt w zamiar, w odróżnieniu od działania ukrytego, w którym nie zawsze wstępny zamysł przekształca się w cel⁸. Nie podejmując się analizy polemik z Schütza koncepcją działania, jej założeniami i uzasadnieniami, warto wykorzystać ideę dwóch rodzajów motywów, jako elementów wspólnych wyjaśniających działania jednostek⁹.

⁷ A. Schütz, *O wielości światów*, tłum. B. Jabłońska, Kraków 2008, s. 131.

⁸ Tamże, s. 131.

⁹ Dyskusję z poglądami i rozróżnieniami Schütza przeprowadza m.in. Zdzisław Krasnodębski; Z. Krasnodębski, *Rozumienie ludzkiego zachowania. Rozważania o filozoficznych podstawach nauk humanistycznych i społecznych*, Warszawa 1986, s. 126 i nn.

Wyobrażony projekt działania dotyczy przyszłości, gdy aktor przewiduje stan rzeczy, jaki zostanie wywołany jego działaniem. Jednakże pomiędzy projektem a jego realizacją, pomiędzy przewidywaniami a wiedzą, którą aktor nabędzie dopiero po zmaterializowaniu zamiaru, rozciąga się perspektywa czasowa, ukazująca znaczenie różnych klas motywów. Schütz wyróżnia motywy dotyczące przeszłego działania, oznaczające stan rzeczy czy cel, który ma być osiągnięty poprzez działanie. Jest to klasa motywów odnoszących się do przyszłości, określona „ażeby” (w innym tłumaczeniu: „po co”). Dla pełnej interpretacji działania należy odtworzyć motywy typu „po co”, pojęte jako stale obecne w umyśle jednostki cele określonego działania, które realizuje ona w danej sytuacji, zarazem dynamicznej i mniej lub bardziej typowej. Motywy te, jako zamiary skierowane ku przyszłości, sterują działaniem, ale też są modyfikowane pod jego wpływem¹⁰.

Jednakże sam cel zawarty w motywie „ażeby” nie wyjaśnia działania. Używając języka Schütza – nie wyjaśnia jego projektu. Potrzebna jest znajomość motywu „ponieważ”, który odnosi się do przeszłych doświadczeń skłaniających aktora do wyboru takiego, a nie innego sposobu realizacji zamierzenia¹¹. Schütz wyjaśnia:

motyw „ażeby” odnosi się do nastawienia aktora znajdującego się w procesie realizacji swojego działania. Stąd też jest to kategoria zasadniczo subiektywna, objawiająca się obserwatorowi jedynie wówczas, gdy zapyta on aktora o znaczenie, jakie nadaje swemu działaniu. Natomiast autentyczny motyw „ponieważ” stanowi kategorię obiektywną, która dostępna jest obserwatorowi. Obserwator ten musi dokonać rekonstrukcji postawy aktora wobec swojego działania, biorąc pod uwagę zrealizowany czyn, czyli stan rzeczy w otaczającym nas świecie, wywołany działaniem aktora. Jedynie wówczas, gdy aktor zwróci się w stronę przeszłości i stanie się obserwatorem swoich własnych czynów, może z powodzeniem uchwycić przyświecający jego działaniom autentyczny motyw „ponieważ”¹².

Motyw „ponieważ” osadzony jest w świecie życia istniejącym przed narodzeniem jednostki, konstytuowanym przez wcześniejsze doświadczenia, wpływ rodziców i otoczenia, interakcje z innymi oraz znaczenia przez nich nadawane. Świat życia dany jest w doświadczeniu i interpretacji¹³. „Wielorakie doświadczenia jednostki,

¹⁰ M. Ziółkowski, *Znaczenie, interakcja, rozumienie: studium z symbolicznego interakcjonizmu i socjologii fenomenologicznej jako wersji socjologii humanistycznej*, s. 289.

¹¹ Schütz podaje przykład mordercy, który dla zdobycia pieniędzy (projekt) miał kilka innych możliwości działania, choćby poprzez ich zarobienie na intratnym stanowisku, jednakże „pomysł zrealizowania swego celu poprzez zabicie człowieka spowodowany był jego osobistą sytuacją albo – mówiąc dokładniej – jego historią życia, osadzoną w osobistych uwarunkowaniach” (t e n ż e, *O wielości światów*, s. 133).

¹² T a m ż e, s. 134; S. Mandes, *Świat przeżywany w socjologii*, Warszawa 2012, s. 99–101; M. Zemło, *Socjologia wiedzy w tradycji interakcyjno-fenomenologicznej*, Lublin 2003, s. 175–178.

¹³ A. Schütz, *Fenomenologia i nauki społeczne*, w: *Fenomenologia i socjologia. Zbiór tekstów*, red. Z. Krasnodębski, Warszawa 1989, s. 110, 124–126. Schütz wyjaśnia tę kwestię następująco: „[...] nasz świat życia codziennego jest od samego początku intersubiektywnym światem kultury [...]”.

postawy, jakie przejawiała w przeszłości, zostają skondensowane w formie reguł, maksym, nawyków, gustów, upodobań i stają się składnikami zindywidualizowanych systemów¹⁴. Poddawane są procesowi interpretacji, którego jednostki dokonują nawzajem wobec siebie. Zebrane w biografii doświadczenia mają charakter wyjątkowy i subiektywny, dany wyłącznie jemu, jak zauważa również Herbert Blumer¹⁵. Na ich podstawie aktor dokonuje selekcji tego, co istotne i drugorzędne, co jest elementem narzuconym, a co podlega jego kontroli, co jest mu dostępne realnie, a co potencjalnie, co było w jego zasięgu kiedyś w taki sposób, że mogłoby być i dziś¹⁶. Ziółkowski wyjaśnia, iż ten typ motywów to głównie zinternalizowane w trakcie biografii jednostki normy i nawyki kulturowe, które stają się następnie przyczyną podjęcia danego działania. Ich system to społecznie ukształtowana osobowość jednostki¹⁷.

Zidentyfikowanie wartości jako elementu istotnie kształtującego działanie osób zaangażowanych, integralnie włączonego w schützowski „model ich umysłu”, przybliży do zrozumienia ich działania, do uchwycenia sensu, jaki to działanie ma dla nich¹⁸. Partycypacja społeczna jest bowiem doświadczeniem kogoś, tak jak wartości, z których wyrasta, które są w nią wpisane, są wartościami dla kogoś i ze względu na swe znaczenie ukierunkowują działanie¹⁹. Ze świadomością, że opisane zespoły motywów konstytuowane są nie tylko przez wymiar aksjologiczny, uwaga skupiona będzie tylko na nim, aby prześledzić, jak wyglądałby ów hipotetyczny układ motywów zaangażowania społecznego obywatela kreowany przez społeczeństwa kształtowane w ramach dwóch omawianych tradycji. Będzie to jednocześnie czynność postulowana w programie Schütza: „Wobec wszystkiego, co dane mi jest do sensownej interpretacji jako wytwór innego, zadaję pytanie o sens, jaki wiążąc z nim mógł inny człowiek, który go wytworzył”²⁰.

Jest światem kultury, ponieważ świat przeżywany jest od samego początku uniwersum znaczeń, to znaczy sensownych struktur, które musimy interpretować, i sensownych odniesień, które ustanawiamy w tym świecie dopiero dzięki działaniom. Jest to świat kultury także i z tego powodu, że jesteśmy świadomi jego dziejowości, z którą stykamy się w tradycji i obyczajach” (tamże, s. 124); zob. także: S. Mandes, *Świat przeżywany w socjologii*, s. 45–52; H. Knoblauch, *Phänomenologische Soziologie*, w: *Handbuch Soziologische Theorien*, Wiesbaden 2009, s. 299–322.

¹⁴ A. Schütz, *Świat społeczny i teoria działania społecznego*, w: *Metodologiczne podstawy socjologii. Wybór tekstów*, tłum. i red. P. Sztompka, Kraków 1980, s. 158.

¹⁵ H. Blumer, *Interakcjonizm symboliczny. Perspektywa i metoda*, s. 138.

¹⁶ A. Schütz, *O wielości światów*, s. 138.

¹⁷ M. Ziółkowski, *Znaczenie, interakcja, rozumienie: studium z symbolicznego interakcjonizmu i socjologii fenomenologicznej jako wersji socjologii humanistycznej*, s. 289.

¹⁸ A. Schütz, *Potoczna i naukowa interpretacja ludzkiego działania*, w: *Kryzys i schizma I. Antyścjentystyczne tendencje w socjologii współczesnej*, red. E. Mokrzycki, Warszawa 1984, s. 184–185, 188.

¹⁹ F. Znaniecki, *Fakty i przedmioty kulturowe*, w: *Socjologia. Lektury*, red. P. Sztompka, M. Kucia, Kraków 2006, s. 61–63.

²⁰ A. Schütz, *Fenomenologia i nauki społeczne*, s. 126.

MOTYWY ZAANGAŻOWANIA SPOŁECZNEGO W LIBERALNEJ WIZJI SPOŁECZEŃSTWA OBYWATELSKIEGO

Autorzy zajmujący się społeczeństwem obywatelskim zgodnie podkreślają fakt, iż jego nowożytna idea wyłoniła się z XVII-wiecznej reorientacji myśli politycznej w kierunku przyznania jednostce autonomii i uznania jej za podstawę porządku społecznego. Rozkwit idei uwidocznił się szczególnie w twórczości Johna Locke'a oraz w krytycznych pracach Georga W.F. Hegla. Na okres rozkwitu pojęcia (XVIII–XIX wiek) przypada proces znaczeniowej rewolucji, w wyniku której pojęcie przekształciło się z synonimu społeczeństwa politycznego w „zbiorcze określenie stosunków, które *ex definitione* nie mieszczą się w pojęciu społeczeństwa politycznego”²¹. Nową tradycję znamionuje rozdzielenie tego, co państwowe i tego, co społeczne, konceptualizacje obywatelstwa bazują na indywidualistycznie rozumianych prawach i powinnościach obywatelskich. Ontologiczną podstawą społeczeństwa obywatelskiego jest jednostka i jej uprawnienia²². Nie definiuje jej przynależność do wspólnoty, ona zaś zyskuje reprezentację w stowarzyszeniach, jakie tworzy. Stanisław Kowalczyk pisze, że „u podstaw życia społecznego nie znajduje się więc poszukiwanie dobra wspólnego, lecz chęć uniknięcia konfliktów oraz pragnienie zabezpieczenia własnych interesów i ochrona przed zagrożeniami”²³.

Analizując myśl Locke'a, Jerzy Szacki zauważa, że w stanie natury panowały spontaniczne stosunki bazujące na równości i wzajemności. Zagrożenia wynikały z faktu, iż jednostki same wymierzały sprawiedliwość. Konieczność powołania społeczeństwa obywatelskiego, jako doskonalszej formy uspołecznienia nastąpiła wraz z pojawieniem się pieniądza i możliwości pomnażania bogactwa. Nowy układ stosunków zagrażał indywidualnej wolności i ochronie prawa własności, dlatego wymusił powołanie instytucji reprezentujących i chroniących uprawnienia jednostek, skoro nie mogły dłużej samodzielnie gwarantować respektu swoich praw. Społeczeństwo obywatelskie jawi się zatem w liberalizmie nie tyle jako pierwsza forma zrzeszania się, gdyż ta miała miejsce w stanie natury, lecz jako zorganizowana forma współżycia społecznego, gwarantująca i zabezpieczająca pokojową koegzystencję jednostek. Głównym zadaniem politycznej wspólnoty jest ochrona prawa własności, tworzenie prawa i instytucji umożliwiających jego egzekwowanie²⁴.

Podstawą liberalnego rozumienia zaangażowania społecznego jednostek jest koncepcja podmiotu niezależnego, autonomicznego, niezdeteminowanego wpły-

²¹ J. Szacki, *Wstęp. Powrót idei społeczeństwa obywatelskiego*, w: *Ani książkę, ani kupiec, obywatel*, red. J. Szacki, Kraków-Warszawa 1997, s. 9.

²² D. Pietrzyk-Reeves, *Idea społeczeństwa obywatelskiego. Współczesna debata i jej źródła*, Wrocław 2004, s. 66–67, 112–113.

²³ S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995, s. 31.

²⁴ J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej. Wydanie nowe*, Warszawa 2002, s. 67–68.

wami kultury, społeczności, prawa, religii, zwyczaju. Will Kymlicka wyjaśnia to poprzez odwołanie się do ogólnie pojętego autorytetu:

Spółeczeństwo nie wyznacza nam żadnego określonego celu; autorytet każdej praktyki społecznej może być poddany ocenie jednostki i odrzucony. Możemy i powinniśmy samodzielnie dochodzić do naszych zadań za pomocą swobodnej, indywidualnej oceny wzorców naszej kultury, matrycy konwencji i alternatyw przekazanych nam przez poprzednie pokolenia – te możliwości możemy przyjąć albo odrzucić. Nic nie jest nam wyznaczone, każdy autorytet podlega ocenie²⁵.

Ten sposób interpretacji osoby i jej relacji do społeczeństwa stał się przedmiotem dezaprobaty i dyskusji. W krytycznej wobec liberalnego modelu społeczeństwa obywatelskiego perspektywie podkreśla się zbyt duży akcent kładziony na wolność i autonomię jednostki, ujmowanie człowieka w kategorii indywiduum i pominięcie wymiaru osobowego, co warunkuje odmówienie społeczeństwu podstaw ontologicznych. Stanisław Kowalczyk wymienia ponadto interpretację człowieka w kategoriach nominalizmu i aktualizmu, z zakwestionowaniem jego substancjalności; naturalizm w interpretowaniu natury, potrzeb, celów i metod działania skutkujący uznaniem, że zasady etyczne są pochodną względem życia społecznego, ekonomii, polityki; wreszcie depersonalizację, wynikającą ze skoncentrowania się na kategorii indywiduum i pomijania kategorii osoby²⁶. Cytowany filozof twierdzi, że asubstancjalne i apersonalne rozumienie natury ludzkiej prowadziło w liberalizmie do zakwestionowania tezy o koniecznym charakterze życia społecznego²⁷.

W tak zarysowanych ramach aksjologicznych liberalnego społeczeństwa obywatelskiego kształtują się zespoły motywów angażowania się w społeczeństwo obywatelskie. „Dlaczego” i „po co” liberalne indywiduum, jak określa obywateli David Gauthier, miałyby się włączać w obszar społeczeństwa obywatelskiego? W liberalnej wizji mamy do czynienia z podmiotem niezakorzenionym, wyciętym spod wpływów kultury, wychowania, rodziny, autorytetu. Kształtuje go kultura wolności, która zaopatruje w przekonanie o wartości jej samej, o prawach podmiotu i samodzielnie kreowanych alternatywach wyboru, którego on dokonuje. Jest to kultura czyniąca zeń główny punkt odniesienia. Podmiot zaś, w obliczu decyzji o społecznym zaangażowaniu ma w swej świadomości repertuar przekonań indywidualistycznych, które kreują potencjalny zespół motywów „dlaczego”. Dorota Pietrzyk-Reeves pisze, podsumowując kluczowe przesłanki modelu liberalnego, iż jedynym zwornikiem – a w przyjętym rozróżnieniu motywem generującym zaangażowanie w społeczeństwie obywatelskim – „staje się skłonność jednostek

²⁵ W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, tłum. A. Pawelec, Kraków-Warszawa 1998, s. 235.

²⁶ S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, s. 110–115.

²⁷ Relacje społeczne bez substancjalnej osobowości tracą – zdaniem Kowalczyka – swój sens i dynamikę; tamże, s. 111, 119.

do życia społecznego wynikająca z potrzeby bezpieczeństwa, a nie nakierowania na wspólny wszystkim cel²⁸.

Wcześniej i obserwowane doświadczenie współobywateli może wskazywać na opłacalność tego typu działań, bo współpraca na bazie kontraktowego zaufania przynosi rezultaty niemożliwe do realizacji w pojedynkę, bo skutkuje poczuciem stabilności i gwarancją bezpieczeństwa. Podmiot ma świadomość, że społeczeństwo obywatelskie daje mu szansę na rozwój i samorealizację, na nieskrepowaną ekspresję interesów, dążeń, indywidualnych wartości, formułowanie i dochodzenie roszczeń, na gratyfikację w postaci akceptacji społecznej czy zaspokajania potrzeby przynależności. Według Kazimierza Dziubki „teza o kalkulacyjnym nastawieniu jednostki wobec spraw polityki i państwa oraz jej ograniczonym zaufaniu wobec instytucji politycznych, prowadziła do deprecjacji społeczno-moralnych motywów uczestnictwa politycznego w hierarchii potrzeb obywatelskich oraz nadania im ograniczonego (najczęściej pasywnego) i instrumentalnego charakteru²⁹. Wynika to również z koncepcji dobra wspólnego. Jak twierdzi Kymlicka, w społeczeństwie liberalnym jest ono wtórne wobec działań jednostki, nie ma charakteru moralnego zobowiązania czy motywu działania, nie stanowi kryterium oceny jednostkowych decyzji i zachowań, jest „rezultatem procedury sumowania preferencji, z których każda liczy się jednakowo (jeśli jest zgodna z zasadami sprawiedliwości). Wszystkie preferencje [tu Kymlicka cytuje Rawlsa – W.Sz.] mają taką samą wagę, gdyż nie są oceniane z publicznego punktu widzenia³⁰”.

Jeśli chodzi o wskazanie potencjalnych motywów typu: „ażeby”, punktem wyjścia jest implikacja założeń liberalnego modelu: podmiot sam poddaje krytyce każdy cel działania. Nie znajduje celów w swoim zasięgu, nie podpowiada mu ich wspólnota, a jeśli nawet tak – sam poddaje je refleksji, przyjmuje lub odrzuca. Jest z definicji krytyczny wobec przeszłości, którą poddaje rewizji i wobec dążeń, które nazywa, preferuje, realizuje. Urzeczywistnia te, które uzna za istotne, np. życie w demokratycznym kraju, budowanie relacji zaufania rozumianego jako kalkulacja antycypująca przyszłość, działanie prospołeczne, o ile podmiot arbitralnie uzna jego sens i wartość.

W liberalnym modelu społeczeństwa obywatelskiego jednostka podejmuje aktywność społeczną i obywatelską, dostrzegając znaczenie tegoż dla swego indywidualnego funkcjonowania w społeczności, znając pozytywne implikacje aktywności swojej lub innych osób w przeszłości, traktując zaangażowanie jako wyraz arbitralnej woli, jako wyraz włączenia się w umowę społeczną. Co stanowi przedmiot tej aktywności, zawartą w motywach „ażeby”? Egzekwowanie praw,

²⁸ D. Pietrzyk-Reeves, *Idea społeczeństwa obywatelskiego. Współczesna debata i jej źródła*, s. 113.

²⁹ K. Dziubka, *Teoria demokratycznej obywatelskości – zarys problemu*, w: *Spółczesność obywatelskie*, red. W. Bokajło, K. Dziubka, Wrocław 2001, s. 111.

³⁰ W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, s. 230.

realizacja interesów i wartości autonomicznie wybranych i zdefiniowanych, nawet jeśli sposób działania jest kolektywny.

Liberalne indywiduum, jak wspomniano, dzięki koncepcji sprawiedliwego i równego społeczeństwa może dowolnie zmieniać swe preferencje na drodze racjonalnej refleksji. W takie kompetencje wyposaża go proces socjalizacji. Według Gauthiera kluczową rolę w tym wariancie społeczeństwa obywatelskiego odgrywałaby możliwość realizacji jednostkowych wyborów, bez ingerencji instytucji politycznych z jednej strony, ale też promocja wszystkiego, co sprzyja urzeczywistnieniu tego ideału. Jeśli członkowie społeczeństwa popierają określone praktyki i instytucje, wówczas uzyskują one społeczne wsparcie. Również socjalizacja ma sprzyjać wzmocnieniu ogólnej skłonności nawiązywania kontaktów międzyludzkich, ponieważ ułatwia interakcję, ma także wzbudzać zainteresowanie kooperacją z innymi. „Kooperacja powinna być doświadczana jako sama w sobie satysfakcjonująca [...]. Socjalizacja powinna zatem skłaniać osoby do tego, aby pragnęły ze sobą współpracować w sytuacjach, w których współpraca jest skądinąd dla nich obopólnie korzystna”³¹.

Jednostka w tym ujęciu kieruje się wartościami utylitarystycznymi i kalkulacją bardziej, niż odniesieniem do kategorii społeczno-moralnych, takich jak solidarność czy dobro wspólne. Kultura nie obliguje jej do ważenia celów jednostkowych i społecznych, jeśli nawet – jak twierdzą współcześni obrońcy liberalizmu – dostarcza moralnych wskazówek, nie uzasadnia ich dobrem wspólnoty, lecz jednostki, pozostawiając jej możliwość arbitralnego wyboru³². Fakt ten eksplikuje też Andrzej Szahaj: „Jeszcze raz podkreślmy, że nie idzie o to, czy wspólnota poprzedza jednostkę, albowiem to wydaje się banalną prawdą, ale o to, czy uznawszy to, jednostka nie ma innego wyjścia, jak tylko pozostać jej wierną. Idzie zatem o stosunek tego, co jednostkowe, do tego, co wspólnotowe, i *vice versa*”³³. Można zatem twierdzić, że społeczny kontekst skłania jednostkę ku niej samej, odsyła do jej kompetencji w zakresie oceny i dokonywania wyboru, nie uzasadnia sam siebie, nie buduje przekonania o wartości zaangażowania i jego autotelicznym znaczeniu dla jednostki. Pozostaje ono w przestrzeni jej wolnego wyboru i może, ale nie musi stać się jej doświadczeniem. Również orientacja na dobro wspólne może pojawić się jako niezamierzony rezultat działań z innymi, zorientowanych na jednostkowe lub z jednostkowych pobudek realizowane wspólne korzyści.

Zespół motywów kontekstowych „dlaczego”, kształtowanych w procesie socjalizacji odsyła liberalne indywiduum do jego potrzeb, preferencji, do doświadczenia, które uczy, jak chronić autonomię, wolność, i jak działać kolektywnie dla realizacji własnych interesów. Społeczeństwo liberalne socjalizuje zaś w kierunku cnót

³¹ D. G a u t h i e r, *Liberalne indywiduum*, w: *Komunitarianie. Wybór tekstów*, tłum. P. Rymarczyk, T. Szubka, red. P. Śpiewak, Warszawa 2004, s. 124–125.

³² S. M a c e d o, *Cnoty liberalne*, tłum. G. Łuczkiwicz, Kraków 1995, s. 352; W.A. G a l s t o n, *Cele liberalizmu*, tłum. A. Pawelec, Kraków-Warszawa 1999, s. 59.

³³ A. S z a h a j, *Jednostka czy wspólnota? Spór liberalistów z komunitarianami a „sprawa polska”*, Warszawa 2000, s. 168.

wymienianych m.in. przez Stephena Holmesa, takich jak: rozsądek, niezależność, niechęć do uciekania się do przemocy, odmowa upokarzania publicznie innych, gotowość wysłuchania strony przeciwnej³⁴.

Osią liberalnego poglądu na społeczeństwo obywatelskie jest indywidualizm, mocno krytykowany przez Alexis Tocqueville'a, socjologa francuskiego, do którego chętnie przyznają się przedstawiciele tradycji liberalnej i republikańskiej. Jego zdaniem demokracja wytwarza ethos cechujący się daleko posuniętym indywidualizmem. „Indywidualizm to uczucie spokojne i umiarkowane, które sprawia, że każdy obywatel izoluje się od zbiorowości i trzyma się na uboczu wraz ze swoją rodziną i przyjaciółmi. Stwarzając sobie w ten sposób na własny użytek małe społeczeństwo, pozostawia wielkie społeczeństwo jego własnym losom”³⁵. Skutkiem indywidualizmu jest z jednej strony wyzwolenie jednostki spod dotychczasowych przymusów i zobowiązań, z drugiej, osamotnienie, atomizacja, odosobnienie.

Indywidualizm definiuje zatem motyw „dlaczego”, czyli warunkuje późniejsze postawy zaangażowania lub bierności w kategoriach doraźnych korzyści, emancypacji. Izolacja, na którą zwraca uwagę Tocqueville, utrudnia podejmowanie prób kolektywnego działania, zubaża jednostkę, ograniczając możliwość budowania pozytywnych doświadczeń związanych z działaniem z innymi, podejmowania prób, dopełniania i korygowania błędów, kształtowania własnych przekonań na temat racji przemawiających za i przeciw zaangażowaniu społecznemu. W tym sensie Tocqueville był realistą: wyizolowana jednostka ma trudność z nawiązaniem relacji społecznych, rzadkie okazje do treningu współpracy i współdziałania. Dlatego potrzebuje ona wspólnot, stowarzyszeń, bazujących na orientacjach aksjologicznych i skłonnościach serca, które wytworzą tocquevillowski „nawyk stowarzyszania się”³⁶.

U podstaw indywidualizmu tkwi zdaniem Tocqueville'a wszechobecna idea równości³⁷, która jest kolejnym elementem kreującym specyficzny układ motywów działania. Interesująco i trafnie opisywał Tocqueville problematyczność i skutki zaprowadzenia zasady równości:

[...] w miarę, jak możliwości stają się równe, przybywa ludzi, którzy nie będąc już na tyle bogatymi i silnymi, by wywierać wielki wpływ na losy bliźnich, zdobyli jednak czy też zachowali dostateczne wykształcenie oraz majątek, by wystarczyć samym sobie. Ludzie ci nikomu nie zawdzięczają i od nikogo niczego nie oczekują; przywykli do tego, by myśleć o sobie, i są przekonani, że ich los leży w ich własnych rękach. W ten sposób demokracja nie tylko każe ludziom zapominać o przodkach, ale również pozbawia ich myśli

³⁴ S. Holmes, *Anatomia antyliberalizmu*, Kraków-Warszawa 1998, s. 306.

³⁵ A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, t. 2, przekł. B. Janicka, M. Król, Warszawa-Kraków 1996, s. 107.

³⁶ H. Steinert, *Die Reise nach Amerika, damals und heute. Tocquevilles Forschungsprogramm und kulturindustrielle Politik*, „Berliner Journal für Soziologie” 2005, nr 4, s. 541; M. Tracz-Tryniecki, *Myśl polityczna i prawna Alexis de Tocqueville*, Kraków 2009, s. 261–266.

³⁷ A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, t. 2, s. 107.

o potomkach i odsuwa ich od współczesnych. Demokracja stale sprowadza człowieka do niego samego i może go skazać na całkowite zamknięcie w kręgu własnej samotności³⁸.

W następstwie tych procesów zanika zaufanie do autorytetów, tracą na znaczeniu uprzywilejowane miejsca w hierarchii społecznej, jednostka należy do rozmaitych społeczności, mimo tendencji do okazywania tolerancji, jej więzi z innymi są słabsze, poddają się łatwo w obliczu tendencji do izolacji³⁹. Konstatacja uzupełnia dotychczasowe ustalenia: efektem liberalnej zasady równości jest kształtowanie świadomości, która zwiększa społeczny dystans, odsuwa jednostkę od wspólnoty, osłabia zainteresowanie jej sprawami, przeszłością i przyszłością.

Odpowiadając na zagrożenia liberalizmu, francuski myśliciel upatruje szansy rozwoju społeczeństwa obywatelskiego w podzielanych opiniach i przeżyciach. Jest to jedno z jego podstawowych założeń w analizie społeczeństwa jako całości: uwzględnianie znaczenia warunków społecznych na równi z politycznymi: „Nigdy się nie zgodzę, że społeczeństwo powstaje wyłącznie na zasadzie uznawania tej samej władzy i tych samych praw. Społeczeństwo może zaistnieć dopiero wtedy, kiedy ludzie tak samo patrzą na wiele zjawisk i mają te same poglądy na wiele spraw, kiedy wreszcie te same fakty wzbudzają w nich te same wrażenia i te same myśli”⁴⁰. Dopiero zakotwiczona w aksjologii, wspólnych przekonaniach i emocjach łączność jest na tyle silna, by budować więź i motywować do wejścia z działaniem w przestrzeń społeczną. Teza ta zbliża do poglądów Tocqueville’a republikanów i komunitarian, optujących za wspólnotowym charakterem społeczeństwa obywatelskiego.

MOTYWY ZAANGAŻOWANIA SPOŁECZNEGO W KOMUNITARYSTYCZNEJ WIZJI SPOŁECZEŃSTWA OBYWATELSKIEGO

Odmiennej koncepcję podstaw społeczeństwa obywatelskiego, promują komunitarianie, w znanej polemice z tezami i propozycjami liberałów. Zdaniem komunitarian liberalna filozofia przeniesiona na grunt praktyki politycznej i społecznej

³⁸ Tamże, s. 109.

³⁹ J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej. Wydanie nowe*, s. 188.

⁴⁰ A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, t. 1, przekł. B. Janicka, M. Król, Warszawa-Kraków 1996, s. 382; podobne przekonanie wyraża Andrzej Siciński w kontekście analiz uwarunkowań tworzenia się europejskiego społeczeństwa obywatelskiego: „Aby zaistniało społeczeństwo obywatelskie, niezbędne są bowiem pewne wspólne przekonania odnoszące się zarówno do przeszłości, jak i przyszłości, przekonania zapewniające solidarność, gotowość do współdziałania” (tęż, *Europejskie społeczeństwo obywatelskie: instytucje i kultura*, w: *Samoorganizacja społeczeństwa polskiego: III sektor i wspólnoty lokalne w jednoczącej się Europie*, red. P. Gliński, B. Lewenstein, A. Siciński, Warszawa 2004, s. 21).

przyczyniła się do osłabienia więzi między ludźmi, w wyniku czego brak im wyobrażeń o wspólnych ideałach moralnych, standardów dobrego życia oraz systemu podzielanych wartości, wyznaczających sens i kierunek działań, m.in. w obszarze społeczeństwa obywatelskiego. Jednostki nie mają możliwości odwoływania się do podzielanych wspólnie poglądów, a terażniejszość stanowi arenę nierozwiązanych konfliktów pomiędzy niewspółmiernymi tradycjami i argumentami. Jak pisze Kazimierz Dziubka, „w świecie wartości subiektywnych i zrelatywizowanych jedynym wyjściem jest posługiwanie się osobistymi, arbitralnie ustalonymi preferencjami i sądami”⁴¹. Za powyższymi tezami stoi przekonanie o błędnej w liberalizmie koncepcji indywiduum metafizycznie górującego nad wspólnotą.

Implikacje owej błędnej wizji, polegające m.in. na wskazywaniu jednostce celów (motywy „ażeby”, „po co”) bez ich zakorzenienia w uzasadnieniach (co oznacza brak lub zbyt słabo oddziałujące motywy „dlaczego”), rozpatruje Michael J. Sandel. Krytykuje liberalną koncepcję jednostki nieusytuowanej, wyemancypowanej spod wpływów wspólnoty, kultury, religii. Społeczne i polityczne implikacje zgody na przyjęcie tej koncepcji Sandel wyjaśnia na przykładzie społeczeństwa amerykańskiego. Rzeczywistość odsłania w nim napięcie i paradoks: z jednej strony rzeczywistość się idealnie uwarunkowuje, na płaszczyźnie politycznej gwarantuje go republika proceduralna. Zabezpieczanie praw jednostkowych oznacza przeniesienie kompetencji i odpowiedzialności z poziomu lokalnego na szczebel najwyższy, ogólnokrajowy. Z drugiej jednak strony, przynależność do republiki proceduralnej nakłada na jednostkę wiele zobowiązań, skutkuje uwikłaniami, które nie są zapośredniczone przez żadną wspólną z innymi definicję dobrego życia ani wynikające z tradycji i podzielanych z innymi wartości poczucie identyfikacji, i pozostają wobec jednostki zewnętrzne. Diagnoza Sandela brzmi jednoznacznie i wyraźnie ów paradoks eksplikuje:

Dziś jeśli chodzi o sferę życia publicznego, jesteśmy mniej związani z naszym otoczeniem społecznym i bardziej w nie uwikłani niż kiedykolwiek przedtem [...]. Nieuwarunkowana jaźń okazuje się jednak raczej bezsilna niż wyzwolona oraz uwikłana w sieć zobowiązań i więzi. Zobowiązania te nie są konsekwencją aktów jej woli i nie są zapośredniczone przez wspólne identyfikacje czy szerokie autodefinicje⁴².

Problematyczne staje się w tej perspektywie zaangażowanie społeczne jednostki nieusytuowanej: teoretycznie powinno wyrastać z praw i zobowiązań proceduralnych. Sandel twierdzi tymczasem, że nie sposób go zakładać bez podłoża, które uczyniłoby zobowiązanie przynajmniej znośnym, skoro jawi się jako zewnętrzne wobec jednostki i niczym nieugruntowane. Bez odniesienia do wspólnie podziela-

⁴¹ K. Dziubka, *Teoria demokratycznej obywatelskości – zarys problemu*, s. 123.

⁴² M.J. Sandel, *Republika proceduralna i nieuwarunkowana jaźń*, w: *Komunitarianie. Wybór tekstów*, s. 89.

nych dążeń i celów oraz bez odniesienia do roli obywatela, a zarazem uczestnika wspólnego życia nie można uzasadniać ani projektów politycznych, ani postulatów aktywności jednostek. Obserwacja Sandela wskazuje na istotną z punktu widzenia motywów działania kwestię: rozbieżność, a nawet swoistą niekonsekwencję pomiędzy oddziaływaniem kontekstu społecznego a celami sugerowanymi jednostce do realizacji.

Sandel nie tylko broni przekonania o zakorzenieniu („usytuowaniu”) jednostki, lecz także postuluje stałą autorefleksję nad tegoż konsekwencjami, które pomagają jednostce uświadomić sobie przynależność do wspólnoty. Píše o tym Aneta Gawkowska, komentując myśl Sandela: „Właśnie głęboka autorefleksja, refleksja na temat własnych celów, jest nieodzowna dla podzielanych sposobów rozumienia siebie, które są kluczowe dla istnienia wspólnoty”⁴³.

Komunitarianie oferują w swej koncepcji społeczeństwa obywatelskiego wizję wspólnoty, w której jednostki kształtują tożsamość społeczną. Ich zaangażowanie się w przestrzeni społecznej nie jest działaniem wyizolowanego ja, korzystającego jedynie z dobrodziejstw procedury gwarantującej realizację praw, ale poprzedza je lub towarzyszy mu świadomość działania z innymi, działania „naszego”. Zdaniem Charlesa Taylora podstawą funkcjonowania społeczeństwa obywatelskiego jest też identyfikacja obywateli ze wspólnotą polityczną, ich poczucie, że instytucje polityczne wyrażają ich samych. Dzięki tej identyfikacji powstaje solidarna podstawa, która staje się źródłem zasady wolności i sprawiedliwości. Poczucie jednostki, iż uczestniczy w tworzeniu praw, stwarza motywację do dobrowolnego podporządkowania się wymogom wspólnoty⁴⁴. Stosując kategorie Schütza, można stwierdzić, że jej motywy „dlaczego” kształtują się stopniowo, poprzez rozwój we wspólnocie, uczestnictwo w jej współtworzeniu i wrastanie w nią. Zawierają się i wyrastają z przekonania, iż jednostka działa z innymi i dla innych.

Partycypacja jednostki we wspólnocie wyraża się w dialogu, w postawie stałego otwarcia na relacje z innymi, urzeczywistnianego w ruchach, stowarzyszeniach, gdzie obywatele sami się organizują, budują i umacniają jedność i solidarność między sobą. Szczególną rolę pełni w nim język, osadzony w kategoriach kształtowanych przez daną kulturę i tradycję, szacunek i wzajemne uznanie⁴⁵. Dialog nie polega na prostym dodaniu do siebie monologicznych stanów poszczególnych jednostek, jak to wynikałoby z perspektywy atomistycznej, ale na nawiązaniu rozmowy, która „nie jest skoordynowanym działaniem odmiennych jednostek, lecz jest [...] działaniem wspólnym w takim właśnie mocnym, nieredukowalnym sen-

⁴³ A. Gawkowska, *Biorąc wspólnotę poważnie? Komunitarystyczne krytyki liberalizmu*, Warszawa 2004, s. 80.

⁴⁴ Tenże, *Nieporozumienia wokół debaty liberalno-komunitariańskiej*, tłum. P. Rymarczyk, T. Szubka, w: *Komunitarianie. Wybór tekstów*, s. 46–47.

⁴⁵ Tenże, *Jak wiele wspólnoty potrzeba w demokracji*, w: *Wspólnotowość wobec wyzwań liberalizmu*, red. T. Buksiński, Poznań 1995, s. 60–64.

się; jest *naszym* działaniem⁴⁶. Rozmowa wytwarza bliskość, którą Taylor określa fenomenem o zasadniczo dialogicznym charakterze: „[...] jest ona kwestią tego, co jest dla nas wspólne, co istnieje dla nas⁴⁷. Angażujący jednostkę dialog jest istotną przestrzenią socjalizacji: poznaje w nim ona przekonania i wartości innych, nabywa kompetencji społecznych, uczy się komunikacji, kompromisu i uzgadniania wspólnych stanowisk, a nade wszystko zyskuje tak ważne w koncepcji Taylora i komunitarian – doświadczenie działania wspólnego umacniające tożsamość „my”.

Znaczenie identyfikacji ze wspólnotą i jej opcjonalną treść Taylor opisuje na przykładzie społeczeństwa amerykańskiego. Z perspektywy niniejszych rozważań jest to szkic kontekstu tworzącego potencjalne motywy kontekstowe. Amerykanów charakteryzuje szeroka identyfikacja z amerykańskim sposobem życia, poczucie, że łączy wspólna tradycja i historia oraz przywiązanie do ideałów wpisanych m.in. w Deklarację Niepodległości. Zdaniem Taylora zbiorowe reakcje Amerykanów na afery, takie jak Watergate, dowodzą istnienia owej identyfikacji, wskazując na słuszność tezy republikańskiej.

Różne atomistyczne źródła lojalności nie tylko w przeszłości nie wystarczały, by wywołać żywą reakcję obronną na przestępstwa w rodzaju Watergate [...]; czysty oświecony interes własny nigdy nie będzie w stanie poruszyć wystarczającej liczby ludzi wystarczająco mocno, aby stanowić realne zagrożenie dla potencjalnych despotów i puczystów. Nigdy nie będzie też wystarczającej liczby ludzi kierujących się uniwersalną zasadą – moralnych obywateli *cosmopolis* nieidentyfikujących się z niczym co partykularne, stoików czy kantystów – aby takich łotrów powstrzymać. Jeśli chodzi o tych, którzy popierają społeczeństwo ze względu na pomyślność i bezpieczeństwo, jakie im ono zapewnia, są oni przyjaciółmi jedynie na pogodne dni [...]⁴⁸.

Gawkowska dopowiada, iż dobre społeczeństwo na poziomie lokalnym wyznaje lojalność wobec wartości, które konstytuują jego tożsamość; są one dostępne obecnym członkom społeczeństwa poprzez historię, tradycję i kulturę⁴⁹. Uwzględnia też normy uniwersalne, wynikające z włączenia we wspólnoty wyższego rzędu. W sytuacji konfliktu wspólnoty odwołują się do wartości, chroniąc tym samym przed naruszeniem ram konsensualnych.

W nieco inny sposób odnosi się do dwóch komunitarystycznych krytyk liberalizmu Michael Walzer, którego stanowisko, łagodniejsze w wydźwięku, bliskie jest ideom socjaldemokratycznym⁵⁰. Jego poglądy nieco inaczej zarysowują granice nawyków i norm społecznych, które jednostka internalizuje i których nabywa,

⁴⁶ Ch. Taylor, *Nieporozumienia wokół debaty liberalno-komunitariańskiej*, s. 49.

⁴⁷ Tamże, s. 49.

⁴⁸ Tamże, s. 60.

⁴⁹ A. Gawkowska, *Biorąc wspólnotę poważnie? Komunitarystyczne krytyki liberalizmu*, s. 22–23.

⁵⁰ J. Gebhard, *Michael Walzer: Radikaler Dissentier und demokratischer Sozialist*, w: *Freiheit, soziale Guter und Gerechtigkeit. Michaels Walzers Staats- und Gesellschaftsverständnis*, hrsg. K.H. Nusser, Baden-Baden 2012, s. 31–56.

w ramach których kształtują się potencjalne motywy „dlaczego” i „po co”. Walzer dowodzi bowiem, iż każda z komunitariańskich krytyk prawdziwa jest tylko częściowo, co implikuje przesunięcie akcentu w identyfikowaniu zasadniczych błędów liberalizmu oraz w treści odpowiedzi komunitariańskiej. Zgodnie z pierwszą krytyką jednostka konstytuowana jest jedynie przez własną wolę, wyzwolona od wszelkich związków, pozbawiona więzi z innymi i wspólnie podzielanych wartości, zwyczajów czy tradycji. Z perspektywy komunitarian liberalne społeczeństwo to „fragmentacja wprowadzona w życie; wspólnota to coś dokładnie odwrotnego: domena koherencji, powiązań i kompetencji narracyjnej”⁵¹. Istotą drugiej krytyki komunitarian jest teza, że liberalizm odgradza jednostki od ich wspólnotowego zakorzenienia, a ujmując rzecz pozytywnie, że głęboka struktura społeczeństwa jest na wskroś komunitariańska, co oznacza, iż ludzie są głęboko ze sobą powiązani, a ideologia liberalna odbiera im zdolność pojmowania swej społecznej tożsamości i więzi z innymi.

Walzer udowadnia, iż każda z tez prawdziwa jest częściowo. We współczesnym społeczeństwie ludzie faktycznie odseparowują się od siebie na skutek Czterech Mobilności (duże litery zgodnie z zapisem Autora): geograficznej, społecznej, małżeńskiej i politycznej. Komunitaryzm jest zdaniem Walzera odzwierciedleniem poczucia straty, jakie realnie towarzyszy ludziom doświadczającym skutków owych mobilności. Potwierdza on niejako, że współczesne jednostki są częściej samotne, mają mniej sąsiadów, krewnych czy współuczestników ruchu, na których można by liczyć. Faktycznie jednak więzi lokalne, rodzinne, związane ze statusem trwają, ludzie pracują razem, zrzeszają się, stawiają czoło trudnościom, a całkowita liberalizacja porządku społecznego, wyprodukowanie i zreprodukowanie samokreujących się jednostek uważa za mało prawdopodobne⁵².

Według Walzera błędem jest liberalna teza, iż ludzie zrzeszają się wyłącznie dobrowolnie i na zasadach kontraktowych.

W społeczeństwie liberalnym, jak w każdym innym, ludzie przychodząc na świat, stają się członkami wielu istotnych grup i przypisane im zostają określone tożsamości. [...] Wiele spośród ich późniejszych związków po prostu wyraża te leżące u ich podstaw tożsamości, które, powtórzmy, są nie tyle wybierane, co odtwarzane⁵³.

Walzer twierdzi zatem, iż u podstaw działań ludzi stoją ich asocjacyjne pasje i energie, a pytanie pozostaje otwarte, na ile przetrwają one wpływ Czterech Mobilności.

Kształtują one bowiem świat znaczeń, w którym jednostka się porusza, dostarczają tym samym wachlarza motywów uzasadniających postulat działania z innymi i dla innych.

⁵¹ M. Walzer, *Komunitariańska krytyka liberalizmu*, w: *Komunitarianie. Wybór tekstów*, s. 95.

⁵² Tamże, s. 98–101, 109.

⁵³ Tamże, s. 104.

Społeczność wolnych jednostek nie może zaistnieć bez procesu socjalizacji, kultury indywidualizmu oraz sprzyjającego ustroju politycznego, z obywatelami przygotowanymi do tego, aby ten stan rzeczy wspierać. [...] Charakter i jakość niedobrowolnych zreszeń kształtuje w istotny sposób naturę i jakość zreszeń dobrowolnych. To co niedobrowolne jest z historycznego i biograficznego punktu widzenia wcześniejsze. Stanowi nieuniknione tło wszelkiego życia społecznego [...]; tła, którego się nie wybiera, nie zdołamy przenieść w całości na pierwszy plan, uczynić kwestią indywidualnego samookreślenia⁵⁴.

W tekście napisanym kilka lat później Walzer przekonuje, że nie jest możliwe idealne społeczeństwo obywatelskie w rozumieniu liberalnym, gwarantujące całkowitą wolność wyboru i wstępowania. Walzer polemizuje z przesadzonym i aspołecznym, jego zdaniem, rozumieniem wolności i jej funkcjonowania. Zawsze bowiem istnieje zaplecze – „niedobrowolne stowarzyszenie”: wspólnoty kulturowe, religijne, narodowe i językowe, do których należymy, wpływające na socjalizację, kształtujące tradycję i zwyczaj, a w omawianej perspektywie tworzące kontekst w różnym stopniu i w rozmaity sposób predestynujący do zaangażowania społecznego. Nie istnieje wybór „od zera”, jakkolwiek nie oznacza to deterministycznego charakteru niedobrowolnych stowarzyszeń⁵⁵.

W zakresie celów działania (motywów „ażeby”) na podstawie przemyśleń Walzera można dookreślić ich przewidywalny zakres: społeczeństwo obywatelskie określa on jako „przestrzeń niewymuszonego ludzkiego stowarzyszenia, a także sieć stosunków nawiązanych w imię rodziny, wiary, interesu oraz ideologii, ażeby przestrzeń tę wypełnić”⁵⁶. Różne mogą być cele zaangażowania obywatela włączającego się w działania z innymi i dla innych w społeczeństwie obywatelskim. Istota pozostaje dobrowolność działania, a źródłem – poza wolą działającego – wpływ odtwarzanych tożsamości społecznych.

Inny przedstawiciel komunitarian, Aleksandr MacIntyre formułuje bardziej radykalne poglądy i opowiada się za całkowitym odrzuceniem tez liberalnych. Sprzeciwia się indywidualistycznej wizji jednostki jako istoty emotywistycznej, kierującej się emocjami, subiektywnymi preferencjami, kaprysem, a nie racjonalnym namysłem. Takiej osobowości brak „treści i tożsamości społecznej”, brak jakichkolwiek ostatecznych kryteriów i racjonalnej historii⁵⁷. W opozycji opowiada się za tezą o wspólnotowym zakorzenieniu jednostki i z niej wyprowadza wniosek o jej zdolności, ukierunkowaniu i powinności zaangażowania społecznego. MacIntyre stwierdza bowiem, iż „to czym jestem, jest w wielkiej mierze tym, co dziedzicę, jest specyficzną przeszłością, obecną do pewnego stopnia w mojej teraźniejszości”⁵⁸. W innym tekście charakteryzuje społeczny kontekst, z którego wyrasta jednostka:

⁵⁴ M. Walzer, *Polityka i namiętność. O bardziej egalitarny liberalizm*, przekł. H. Jankowska, Warszawa 2006, s. 35–36.

⁵⁵ Tamże, s. 35–36.

⁵⁶ M. Walzer, *Spór o społeczeństwo obywatelskie*, w: *Ani książkę, ani kupiec, obywatel*, s. 84.

⁵⁷ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 74–80.

⁵⁸ Tamże, s. 395; A. Kaiser, *Der Kommunitarismus und seine Rezeption in Deutschland*, Göttingen 2008, s. 151–152.

[...] to z czego korzystam jest dobrem tego określonego życia społecznego, w którym przyszło mi uczestniczyć [...]. Ogólnie biorąc, tylko w obrębie wspólnoty jednostki stają się zdolne do moralności, są w tej zdolności podtrzymywane i stają się moralnymi podmiotami działania. Dzieje się tak za sprawą tego, jak są traktowane przez innych ludzi, co mają im do zawdzięczenia i co ludzie im zawdzięczają oraz jak traktują samych siebie⁵⁹.

W komunitarystycznej wspólnocie jednostka ma świadomość, że czerpie z dobrodziejstw życia wspólnoty. Aby kiedyś włączyła się w sposób dojrzały i odpowiedzialny w życie społeczne, przynależność ta oraz więzi wspólnotowe są nieodzowne. To one kształtują, ale i zobowiązują jednostkę, która jako podmiot moralny odczytuje powinność działania na rzecz wspólnoty, której cele i wartości zinterioryzowała jako własne.

Liberalizm w wpisanym weń indywidualizmem implikuje zmianę znaczenia partycypacji:

[...] moralny indywidualizm powoduje erozję wspólnoty opartej na uczestnictwie. Albowiem liberalizm w swej praktyce, jak i w dużej części swej teorii, lansuje wizję świata społecznego jako areny, na której każda jednostka w dążeniu do tego, co uważa za swe dobro, wymaga ochrony przed innymi takimi jednostkami poprzez nadanie indywidualnych praw. Dlatego moralna argumentacja w liberalizmie nie może wychodzić od jakiejś koncepcji autentycznie wspólnego dobra, które byłoby czymś więcej i czymś innym niż suma preferencji jednostek⁶⁰.

Komunitarianie zarysowują więc konieczny ich zdaniem horyzont wartości wspólnotowych, które wyposażają jednostkę w gamę przekonań dotyczących jej odniesienia do wspólnoty oraz uzasadniają sens i wartość działania na jej rzecz, wspólnie z innymi. Z tak ukształtowanej świadomości wyrastać ma działanie odpowiedzialne, ukierunkowane na cele prospołeczne.

PODSUMOWANIE:

SPOŁECZEŃSTWA KOMUNISTYCZNE I PRÓŻNIA AKSJOLOGICZNA

Różnica pomiędzy strukturami motywów generujących zaangażowanie jednostek w omawianych modelach społeczeństwa obywatelskiego dotyczy przede wszystkim kreowanego przez nie kontekstu społeczno-kulturowego, decydującego o zawartości motywów „dlaczego”. Według komunitarian jednostka potrzebuje wspólnoty i więzi z innymi, tradycji i zakorzenienia, podzielanych z innymi wartości, aby ukształtowało się w niej zainteresowanie sprawami społecznymi. Jej osobowość

⁵⁹ A. MacIntyre, *Czy patriotyzm jest cnotą?*, w: *Komunitarianie. Wybór tekstów*, s. 292–293.

⁶⁰ Tenże, *Etyka i polityka*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 2009, s. 231.

rozwija się w pełni dzięki uczestnictwu w tworzeniu wspólnoty. Tak wyposażona działa w celach prospołecznych, dobro wspólnoty uznając za własne. Orientuje się na zinterioryzowane wartości oferowane przez jej tradycję, kulturę. Wybiera je jako wolny i odpowiedzialny podmiot moralny, widząc w nich urzeczywistnienie celów ją samą rozwijających.

Inny układ motywów wyłania się z koncepcji liberalnej. Obywatel tak ukształtowanego społeczeństwa ma do dyspozycji głównie świadomość swej wolności i autonomii w dokonywaniu wyborów, wiele gwarancji prawnych i ułatwień proceduralnych, które umożliwiają swobodną ekspresję interesów, wartości i roszczeń w sferze społecznej, realizację pasji i zamierzeń. Może urzeczywistniać różne cele i dobrowolnie je porzucać, wybierać i redefiniować. Powinien – w ramach proceduralnych gwarancji – angażować się w przestrzeni społecznej dla własnego dobra.

Nie wyklucza to doświadczenia wspólnotowości i wartości współdziałania z innymi. Cele działania obywateli dwóch modeli społeczeństwa – przynajmniej potencjalnie mogą się pokrywać, zważywszy na fakt, iż sama idea obywatelskości zakłada demokrację wraz z jej wolnością, autonomią, pluralizmem, tolerancją i postulatem uczestnictwa we współtworzeniu rzeczywistości społecznej. Jednakże, uwzględniając ustalenia socjologów na temat czynników korelujących z zaangażowaniem społecznym, można domniemywać, że motywowana wspólnotowo jednostka częściej podejmie działania ukierunkowane na wartości prospołeczne. Jednostka motywowana indywidualistycznie, z osłabionym lub inaczej ukonstytuowanym poczuciem przynależności do wspólnoty, ma do dyspozycji inny zestaw motywów niż jednostka związana ze wspólnotą. Może wybrać cele prospołeczne, mogą się też one urzeczywistniać niejako przy okazji, jako wtórny efekt zaangażowania i działania z innymi. Trudno jednak nie przyznać racji zwolennikom tezy komunitariańskiej, że zakorzenienie we wspólnocie i wynikające zeń doświadczenia tworzą bardziej sprzyjający grunt dla późniejszego zaangażowania społecznego. W każdym jednak przypadku stymulujący charakter ma nie tyle zobowiązanie nakładane przez wspólnotę, lecz osobiste poczucie przynależności i uczestnictwa oraz pozytywne i utrwalane doświadczenia, związane z planowaniem, podejmowaniem, realizacją wspólnego działania i osiąganiem celów.

Na tle opisanych konstelacji motywów w dwóch głównych typach społeczeństwa obywatelskiego wyrazistości nabiera specyfika społeczeństw komunistycznych, próżni socjologicznej, jaką wytworzyły i tegoż konsekwencji w obszarze społeczeństwa obywatelskiego⁶¹. Człowieka wewnątrznie zniewolonego, jak go nazywa i opisuje Hanna Świada-Zięba, ukształtowała ideologia degradująca wszelkie formy działania z innymi i na rzecz innych. Nie zaistniały w jego świadomości motywy „dlaczego” lub były sukcesywnie deprecjonowane, podjęcie jakiegokolwiek zaangażowania uniemożli-

⁶¹ Klasyczna już teza Stefana Nowaka oznaczała brak instytucji pośredniczących, inicjatyw obywatelskich i spontanicznych form samoorganizacji pomiędzy światem prywatnym, rodziną i przyjaciółmi a państwem i polityką; S. Nowak, *System wartości społeczeństwa polskiego*, „Studia Socjologiczne” 1979, nr 4, s. 155–172.

wia również brak potencjalnych motywów „ażeby”. Takie było założenie ideologów totalitarnego państwa. Deprecjacja wartości współpracy, współdziałania, cenionych wartości, takich jak prawda, wolność i solidarność, przy jednoczesnej opresyjności systemu i kontroli państwa nad dyskursem publicznym, dały podstawę do wytworzenia jednego z dwóch filarów systemu komunistycznego: izolacji społecznej⁶². Świda-Ziemba, precyzując konsekwencje systemu komunistycznego, wymienia wśród nich

uwrażliwienie i bardzo szybkie reagowanie na wszelkie procesy mające charakter już nie indywidualnych, lecz społecznych; procesy, które rodzą się spontanicznie i pozostają poza kontrolą. Komuniści w tym zakresie posiadli szczególną umiejętność destrukcji. Każde niekontrolowane ugrupowanie, etos, szersze, nieformalne kontakty międzyludzkie, inicjatywa – nawet „niewinne” z punktu widzenia oficjalnego scenariusza – są natychmiast dostrzegane i traktowane jako zagrażające stabilności systemu. Dynamika systemu państw totalitarnych w znacznej mierze ukierunkowana jest właśnie na destrukcję – bądź przynajmniej objęcie kontrolą i regułami scenariusza – wszystkiego, co ma charakter spontaniczny, a jednocześnie nie wchodzi do repertuaru spontaniczności świadomie tolerowanej pozostającej pod swoistą kontrolą rządzących⁶³.

Stefana Nowaka próżnię socjologiczną definiowaną w sensie strukturalnym można zatem określić, w przyjętej tu perspektywie, próżnią aksjologiczną, która polega na braku fundamentalnego tworzywa potrzebnego do ukonstytuowania się motywów działania w przestrzeni społecznej. Jeśli nastąpiła oddolna samoorganizacja, zryw solidarnościowy to, jak pokazują badacze, właśnie dlatego, że w świadomości społecznej odżywała zakorzeniona przez historię wola obrony głęboko zakorzenionych wartości, charakterystyczna dla polskiego społeczeństwa potrzeba wspólnoty i wartości będących jej podstawą. Na horyzoncie pojawiły się cele: wartości cenne, o które należało walczyć. Rozumowanie to prowadzi do kolejnej konstatacji na temat realnych źródeł zaangażowania obywatelskiego w Polsce, którym bliżej do tradycji wspólnotowych niż obywatelskości budowanej na zasadach kontraktualizmu.

BIBLIOGRAFIA

Blumer H., *Interakcjonizm symboliczny. Perspektywa i metoda*, tłum. G. Woroniecka, Kraków 2007.
de Tocqueville A., *O demokracji w Ameryce*, t. 1–2, przekł. B. Janicka, M. Król, Warszawa-Kraków 1996.

⁶² E. Wnuk-Lipiński, *Meandry formowania się społeczeństwa obywatelskiego w Europie Środkowej i Wschodniej*, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka” 2007, nr 1 (2), s. 13–14.

⁶³ H. Świda-Ziemba, *Człowiek wewnątrznie zniewolony. Mechanizmy i konsekwencje minionej formacji – analiza psychosocjologiczna*, Warszawa 1997, s. 68.

- Dziubka K., *Teoria demokratycznej obywatelskości – zarys problemu*, w: *Spoleczeństwo obywatelskie*, red. W. Bokajło, K. Dziubka, Wrocław 2001, s. 85–130.
- Galston W.A., *Cele liberalizmu*, tłum. A. Pawelec, Kraków-Warszawa 1999.
- Gauthier D., *Liberalne indywiduum*, w: *Komunitarianie. Wybór tekstów*, tłum. P. Rymarczyk, T. Szubka, red. P. Śpiewak, Warszawa 2004, s. 115–129.
- Gawkowska A., *Biorąc wspólnotę poważnie? Komunitarystyczne krytyki liberalizmu*, Warszawa 2004.
- Gebhard J., *Michael Walzer: Radikaler Dissentier und demokratischer Sozialist*, w: *Freiheit, soziale Guter und Gerechtigkeit. Michaels Walzers Staats- und Gesellschaftsverständnis*, hrsg. K.H. Nusser, Baden-Baden 2012, s. 31–56.
- Gliński P., *Idealna wizja polskiego sektora obywatelskiego. Jak mogłoby być i dlaczego tak nie jest?*, „Trzeci Sektor” 2012 (wiosna), nr 26, s. 8–21.
- Holmes S., *Anatomia antyliberalizmu*, Kraków-Warszawa 1998.
- Kaiser A., *Der Kommunitarismus und seine Rezeption in Deutschland*, Göttingen 2008, s. 151–152.
- Knoblauch H., *Phänomenologische Soziologie*, w: *Handbuch Soziologische Theorien*, Wiesbaden 2009, s. 299–322.
- Kowalczyk S., *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995.
- Krasnodębski Z., *Rozumienie ludzkiego zachowania. Rozważania o filozoficznych podstawach nauk humanistycznych i społecznych*, Warszawa 1986.
- Kymlicka W., *Współczesna filozofia polityczna*, tłum. A. Pawelec, Kraków-Warszawa 1998.
- Macedo S., *Cnoty liberalne*, tłum. G. Łuczkiwicz, Kraków 1995.
- MacIntyre A., *Czy patriotyzm jest cnotą?*, w: *Komunitarianie. Wybór tekstów*, tłum. P. Rymarczyk, T. Szubka, red. P. Śpiewak, Warszawa 2004, s. 285–304.
- MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996.
- MacIntyre A., *Etyka i polityka*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 2009.
- Mandes S., *Świat przeżywany w socjologii*, Warszawa 2012.
- Mariański J., *Socjologia moralności*, Lublin 2006.
- Nowak S., *System wartości społeczeństwa polskiego*, „Studia Socjologiczne” 1979, nr 4, s. 155–172.
- Pietrzyk-Reeves D., *Idea społeczeństwa obywatelskiego. Współczesna debata i jej źródła*, Wrocław 2004.
- Sandel M.J., *Republika proceduralna i nieuwarunkowana jaźń*, w: *Komunitarianie. Wybór tekstów*, tłum. P. Rymarczyk, T. Szubka, red. P. Śpiewak, Warszawa 2004, s. 71–90.
- Schütz A., *Fenomenologia i nauki społeczne*, w: *Fenomenologia i socjologia. Zbiór tekstów*, red. Z. Krasnodębski, Warszawa 1989.
- Schütz A., *O wielości światów*, tłum. B. Jabłońska, Kraków 2008.
- Schütz A., *Potoczna i naukowa interpretacja ludzkiego działania*, w: *Kryzys i schizma I. Antyścjen-tystyczne tendencje w socjologii współczesnej*, red. E. Mokrzycki, Warszawa 1984, s. 137–192.
- Schütz A., *Świat społeczny i teoria działania społecznego*, w: *Metodologiczne podstawy socjologii. Wybór tekstów*, tłum. i red. P. Sztompka, Kraków 1980, s. 158.
- Siciński A., *Europejskie społeczeństwo obywatelskie: instytucje i kultura*, w: *Samoorganizacja społeczeństwa polskiego: III sektor i wspólnoty lokalne w jednoczącej się Europie*, red. P. Gliński, B. Lewenstein, A. Siciński, Warszawa 2004, s. 15–24.
- Steinert H., *Die Reise nach Amerika, damals und heute. Tocquevilles Forschungsprogramm und kulturindustrielle Politik*, „Berliner Journal für Soziologie” 2005, nr 4, s. 541–550.
- Szacki J., *Historia myśli socjologicznej. Wydanie nowe*, Warszawa 2002.
- Szacki J., *Wstęp. Powrót idei społeczeństwa obywatelskiego*, w: *Ani książkę, ani kupiec, obywatel*, red. J. Szacki, Kraków-Warszawa 1997, s. 56–57.
- Szahaj A., *Jednostka czy wspólnota? Spór liberalów z komunitarianami a „sprawa polska”*, Warszawa 2000.

- Świda-Ziemba H., *Człowiek wewnętrznie zniewolony. Mechanizmy i konsekwencje minionej formacji – analiza psychosocjologiczna*, Warszawa 1997.
- Taylor Ch., *Jak wiele wspólnoty potrzeba w demokracji*, w: *Wspólnotowość wobec wyzwań liberalizmu*, red. T. Buksiński, Poznań 1995, s. 51–66.
- Taylor Ch., *Nieporozumienia wokół debaty liberalno-komunitariańskiej*, w: *Komunitarianie. Wybór tekstów*, tłum. P. Rymarczyk, T. Szubka, red. P. Śpiewak, Warszawa 2004, s. 37–69.
- Tracz-Tryniecki M., *Myśl polityczna i prawna Alexis de Tocqueville*, Kraków 2009.
- Walzer M., *Komunitariańska krytyka liberalizmu*, w: *Komunitarianie. Wybór tekstów*, tłum. P. Rymarczyk, T. Szubka, red. P. Śpiewak, Warszawa 2004, s. 91–113.
- Walzer M., *Polityka i namiętność. O bardziej egalitarny liberalizm*, przekł. H. Jankowska, Warszawa 2006.
- Walzer M., *Spór o społeczeństwo obywatelskie*, w: *Ani ksiązę, ani kupiec, obywatel*, red. J. Szacki, Kraków-Warszawa 1997, s. 84–106.
- Wnuk-Lipiński E., *Meandry formowania się społeczeństwa obywatelskiego w Europie Środkowej i Wschodniej*, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka” 2007, nr 1 (2), s. 13–14.
- Wnuk-Lipiński E., *Socjologia życia publicznego*, Warszawa 2005.
- Zemło M., *Socjologia wiedzy w tradycji interakcyjno-fenomenologicznej*, Lublin 2003.
- Ziółkowski M., *Znaczenie, interakcja, rozumienie: studium z symbolicznego interakcjonizmu i socjologii fenomenologicznej jako wersji socjologii humanistycznej*, Warszawa 1981.
- Ziółkowski M., *Przemiany interesów i wartości społeczeństwa polskiego*, Poznań 2000.
- Znaniecki F., *Fakty i przedmioty kulturowe*, w: *Socjologia. Lektury*, red. P. Sztompka, M. Kucia, Kraków 2006, s. 60–70.

Streszczenie

Celem artykułu jest analiza aksjologicznych podstaw i celów zaangażowania społecznego w dwóch nurtach refleksji nad społeczeństwem obywatelskim: republikańskim i liberalnym. Artykuł zmierza do odpowiedzi na pytania: jakie wyobrażenie motywów kontekstowych i celowościowych działań obywatela wylania się z dwóch koncepcji społeczeństwa obywatelskiego? Jakie wartości stanowiłyby konstytutywne elementy potencjalnych motywów odnoszących się do przeszłości oraz celów działania w omawianych nurtach? Jakie wartości wskazałyby jako cele swego zaangażowania obywatel danego typu społeczeństwa? Analizę przeprowadzono w perspektywie i z zastosowaniem pojęć socjologii rozumiejącej, a w szczególności koncepcji motywów działania Alfreda Schütza. Uzupełniono ją zestawieniem ze specyfiką społeczeństw obywatelskich w krajach postkomunistycznych.

Słowa kluczowe: społeczeństwo obywatelskie, motywy działania, aksjologiczne podstawy działania, socjologia rozumiejąca, próżnia aksjologiczna.

AXIOLOGY OF LIBERAL AND COMMUNITARIAN VISIONS OF CIVIC SOCIETY SEEN FROM THE PERSPECTIVE OF ALFRED SCHUTZ'S CONCEPTION OF MOTIVES FOR ACTION

S u m m a r y

The aim of the article is to analyze the axiological foundations and purposes of social engagement in two directions in the reflection on civil society: the republican and liberal. The article seeks to answer the questions: what ideas of motives of contextual and goal-oriented citizen actions emerge from these two concepts of civil society? What values would create the constitutive elements of potential motives relating to the past as well as the objectives of the action in these discussed trends? What values would point to the goal of citizen engagement in a certain type of society? The analysis has been performed from the perspective and application of the concepts of sociology of understanding, and in particular Alfred Schütz's concept of motivation to act. This discussion is supplemented with the specifics of civil societies in post-communist countries.

Keywords: civil society, motivations to act, axiological bases for action, sociology of understanding, axiological vacuum.