

Danuta Karnowska

Indywidualizm versus wspólnotowość

Preferencje Polityczne : postawy, identyfikacje, zachowania 2, 101-120

2011

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Danuta Karnowska

INDYWIDUALIZM VERSUS WSPÓLNOTOWOŚĆ

Rozpoczęte w 1989 roku przemiany ustrojowe oscylowały, we wszystkich obszarach, wokół zagadnień jednostki i wspólnoty. Przejawiało się to w różnych formach: sporów wokół problemów ekonomicznych, związanych z próbą odpowiedzi na pytanie: *jaki zakres kompetencji przyznać państwu w kształtującej się gospodarce wolnorynkowej?* W sferze politycznej, poza ogólnie przyjętym założeniem o wprowadzeniu zasad demokratycznych, dyskutowano nad jej kształtem, zakresem kompetencyjnym instytucji oraz procedurami je wyłaniającymi. Natomiast w sferze kulturowej dotyczyły przede wszystkim obecności Kościoła katolickiego w sferze publicznej, czy zakresu praw jednostkowych i wspólnotowych wynikających z ogólnie przyjętej aksjologii.

Podejmowane zagadnienia spotykały się z szerokim odzewem publicznym, tak ze strony obywateli, jak i partii politycznych czy środowisk je kształtujących. Jednak z perspektywy czasu zasadne wydaje się podkreślenie, iż rzadko miały one charakter dojrzałej dysputy społecznej, a częściej oparte były o emocje, brak rzetelnych informacji, czy wreszcie intuicyjne postrzeganie problemów. Uwaga ta dotyczy także relacji pomiędzy jednostką a wspólnotą, które chociaż znajdowały się w centrum zainteresowań kształtujących system polityczny po 1989 roku, często ze względu na wskazane wyżej czynniki, traktowane były marginalnie.

Oczywiście skutecznie przyczyniły się do tego także uwarunkowania obiektywne, jak choćby globalne przekonanie o zwycięstwie indywidualistycznego horyzontu myślenia nad kolektywnym. Trudno także pominąć tutaj doświadczenia wynikające z „obalenia komuny“, kultury politycznej polskiego społeczeństwa i mentalności, która w dużym zakresie ją kształtuje. Nie zmienia to jednak oceny stanu faktycznego rozważań nad relacjami pomiędzy jednostką a wspólnotą we współczesnej Polsce.

Przejmowanie z doświadczeń zachodnich interpretacji idei i wątków doktrynalnych, dotyczących wspólnoty oraz obecności w niej jednostki, jest właściwe nie tylko dla doświadczeń Polski, ale także większości krajów Europy Środkowo-Wschodniej, które lekceważąc partykularną praktykę interpretowały zjawiska zgodnie z trendami ogólnoswiatowymi. Konsekwencją była ułomność i marginalność prezentowanej myśli politycznej, co niewątpliwie wpływało także na jej recepcję w społeczeństwie. Przykładem może być indywidualizm jednostki, interpretowany w perspektywie liberalnej w Polsce, gdzie tradycje wskazywały na większe znaczenie wspólnoty i zbiorowego działania niż jednostki i jej osobistej aktywności. Trend ten utrzymywał się w zasadzie przez ostatnią dekadę minionego wieku, by w konsekwencji zmian świadomościowych, będących efektem doświadczeń politycznych, zachowania elit partyjnych, czy też kondycji państwa, zwrócić się w kierunku wspólnoty, jako podstawy budowy ładu społecznego. Jednak odwrót ten był pozorny, gdyż można zauważyć współcześnie ścieranie się dwóch zjawisk w przestrzeni publicznej. Dotyczą one zarówno jednostki, jak i wspólnoty, a dokładniej wzajemnych relacji pomiędzy tymi ideami, tak w sferze deklaracji politycznych, jak i podejmowanych działań. Warto w tym miejscu wskazać, jak są rozumiane ścierające się tendencje, co je wyróżnia i jakie warunki spełniają we współczesnym społeczeństwie.

Indywidualizm stanowi formę życia społecznego, w której – wskutek zachodzących w nim interakcji – jednostki występują jako samodzielne osoby, odpowiadające za siebie, definiujące samodzielnie czym jest dobro. Stąd przekonanie, iż indywidualizm opiera się przede wszystkim na autonomii, prywatności i odpowiedzialności za wolność osobistą. Indywidualizm jest postrzegany szczególnie przez pryzmat wolności negatywnej [Jakubowski 2002: 383-399]. Związane to jest zarówno z kulturą polityczną, doświadczeniem historycznym, jak i mentalnością polskiego społeczeństwa.

Jego zaprzeczeniem może być wspólnota, która najczęściej, pomimo odmiennych interpretacji rozumiana jest jako zbiór ludzi, których łączy świadoma więź oparta na przekonaniach aksjologicznych. Taka podstawa pozwala na realizowanie potrzeb – duchowych i materialnych. Przy czym bardzo istotnym założeniem jest świadomość więzi pomiędzy członkami wspólnoty. Jeśli są jej pozbawieni, ich aktywność na rzecz wspólnoty staje się znacznie ograniczona, przez co działanie dla dobra wspólnego nie jest centralnym odniesieniem podejmowanych praktyk. Jest to oczywiście dosyć uproszczona definicja wspólnoty, gdyż podkreślając w niej istotę więzi akcentuje się szczególnie problem interakcji społecznych, pomijając jednocześnie tak istotne cechy wyróżniające, jak terytorium czy trwałość więzi.

Problemy te jednak odzwierciedlają przede wszystkim tęsknotę jednostki za wspólnotą, która pojawiła się wraz z rozkładem więzi społecznych

w konsekwencji postępu kapitalizmu, rozwoju miast, czy kryzysu wspólnot podstawowych np. rodziny [Szacki 200: 186]. Tym samym nastąpiły tendencje rozwoju wspólnotowego stylu życia, który w dużym zakresie przyczynił się do występowania wspólnot w różnych wymiarach, często powielających zakresy działalności. Spowodowało to zamęt terminologiczny, jak i podkreśliło konieczność mówienia nie tyle o wspólnotach, ile o wspólnotach – lokalnej, politycznej, narodowej, zawodowej, ekonomicznej, czy religijnej i wielu innych.

Dla przejrzystości metodologicznej kategoria wspólnoty rozpatrywana jest w poniższym opracowaniu w perspektywie komunitarystycznej, bowiem, jak słusznie zauważył Andrzej Szahaj, komunitarystyczna polemika z liberalizmem jest jednym z najistotniejszych „rytmów współczesnej filozofii, a zarazem stanowi zniamię szerszych procesów zachodzących w całej kulturze“ [2000: 5]. Dla zachowania ciągłości logicznej tekstu należy jednak wyjaśnić co autorka rozumie przez komunitaryzm i jakie są jego związki z relacjami pomiędzy wspólnotą a jednostką. Przyjmuje się, iż bardzo trudno określić czym jest komunitaryzm. Uzasadnione wydaje się podkreślenie, że, po pierwsze, komunitaryzm nie jest doktryną polityczną. Jest natomiast nurtem myśli politycznej, dosyć eklektycznym, skupionym wokół wzajemnych relacji wspólnoty i jednostki. Często jest postrzegany jako niesamodzielny nurt myśli politycznej, czerpiący z wielu wcześniejszych doświadczeń. Należy również zwrócić uwagę, że pomimo braku zgody wśród badaczy komunitaryzmu co do jego natury oraz podstawowych cech, przyznaje się powszechnie, że jest to nurt, który wyrósł na krytyce liberalizmu, afirmujący wspólnotę jako niezbędne ogniwo, umożliwiające jednostce identyfikację dzięki moralności i zakorzenieniu.

Zauważa się także jego powiązania z innymi nurtami myśli politycznej: konserwatyzmem, liberalizmem, czy socjaldemokratyzmem [Zdybel 2005 31]. Jednak, co należy stwierdzić bardzo stanowczo, dla autorki jest oddzielnym nurtem myśli politycznej, wyrosłym na korektach założeń liberalizmu, skupionych wokół podstawowych idei, wspólnych dla różnych nurtów komunitaryzmu. Są nimi: krytyczny stosunek do indywidualizmu, uznanie wspólnoty za podstawę demokracji, afirmacja tejże jako reżimu politycznego.

Naturalnie wskazane idee są jedynie podstawą dla ich szerszego spektrum występującego w poglądach i aktywności komunitarystów, co więcej, są także różnie interpretowane. Jednak to właśnie stosunek do indywidualizmu, występowanie wspólnoty i podkreślanie jej znaczenia oraz republikańskie odniesienia w demokracji, pojawiają się jako wyraźnie wyróżniające komunitaryzm. Jednocześnie ich interpretacje przyczyniają się do podziałów występujących w myśli politycznej. Bowiem, jak powszechnie wiadomo, komunitaryzm jest nurtem myśli dość skomplikowanym i słabo klasyfikowalnym choćby ze względu na brak doktrynalnego ujęcia. Ponadto, przyczynia się to do bra-

ku możliwości precyzyjnego i jednoznacznego zdefiniowania komunitaryzmu, gdyż podobnie, jak w innych doktrynach i myśli politycznej występuje wiele jego nurtów. Stąd postulat, by częściej określać charakteryzowane idee w perspektywie komunitaryzmów niż komunitaryzmu [Szacki 1994: 23-26].

Problematycznym staje się nawet wskazanie reprezentantów nurtu. Powszechnie uważa się za jego propagatorów i myślicieli Alasdair'a MacIntyre'a, Michaela Sandela, Michaela Walzera, Charles'a Taylora, czy Amitai Etzioni'ego. Jednak, co warto podkreślić, nie ma powszechnej zgody, co do uznania wymienionych filozofów za komunitarystów. Można spotkać się na przykład z zarzutem o „niekomunitaryczności“ A. MacIntyre'a [Skudrzyk 2001: 134-137]. Wśród innych interpretatorów myśli występuje on natomiast jako „jedyny właściwy komunitarysta“ [Dominiak 2010: 90-92]. W tej perspektywie warto zauważyć, że w zasadzie żaden uznany, w powszechnej świadomości, filozof komunitaryzmu, za takiego się nie uznaje. Przykłady można tu mnożyć, wystarczy jednak wskazać na M. Sandela, który wyraźnie odcinając się od komunitaryzmu, przedstawia siebie jako republikanina. Innym przykładem może być preferowanie przez Ch. Taylora czy M. Walzera odmiennych określeń definiujących ich poglądy (liberał republikański, socjaldemokrata, a nawet demokrata socjalny z liberalnym charakterem), byleby tylko uniknąć etykiety komunitarysty. Czy wreszcie, najbardziej kontrowersyjny wśród uznanych za przedstawicieli nurtu, A. MacIntyre, który bardzo wyraźnie i stanowczo odcina się od „bycia komunitarystą“.

Problemy z teoretycznym ujęciem komunitaryzmu związane są zarówno z niejasnościami terminologicznymi, jak i sceptycznymi odniesieniami do tego nurtu myśli politycznej oraz brakiem konsekwencji i spójności w jego pozytywnej interpretacji. Jednak obecność idei znamionujących ten nurt myśli politycznej jest powszechna, choć należy przyznać, że w polskich partiach i środowiskach politycznych, a także w społeczeństwie – dość intuicyjna i ograniczona. Oznacza to, że występowanie pojęć wspólnoty, dobra wspólnego, czy też nakreślanie zasad demokracji republikańskiej niekoniecznie należy do przemyślanych reguł tworzenia programów politycznych czy podejmowanych działań. Zazwyczaj również niełatwo wskazać ich konkretyzację, stąd przekonanie autorki o konieczności uwzględniania kontekstów, zapożyczeń i podobieństw w polskich realiach.

Tym samym, co należy podkreślić, przyjęta perspektywa komunitarystyczna, stanowi nie tylko kontekst filozoficzny, ale przede wszystkim służy do przedstawienia jego teoretycznej i praktycznej obecności w świadomości Polaków. Stąd istotną przesłanką rozważań na temat wspólnoty są spory o jej istotę i zakres oddziaływania na jednostkę. O ile bowiem uznamy, że występowanie wspólnoty jest faktem społecznym, o tyle jej rodzaje, relacje z indywi-

dualistycznie postrzeganą jednostką, czy też podstawa aksjologiczna podlegają dyskusjom w sferze publicznej. Zatem wspólnota będzie charakteryzowana przez pryzmat następujących pytań: czy w *życiu publicznym należy respektować wartości religijne? Czy Polska jest dobrem wspólnym?* I wreszcie, czy *jednostka może korzystać ze swoich praw i wolności bez respektowania dobra ogółu?* Tak postawione pytania oddają sedno wspólnoty komunitarystycznej – uwzględniają bowiem zarówno stosunek do indywidualizmu, określają system aksjologiczny, jak i obrazują utożsamianie się z reżimem demokratycznym. Jednocześnie, odwołując się do komunitarystycznego rozumienia wspólnoty, zaznaczyć należy, iż jest ona interpretowana przez ten nurt myśli politycznej w różny sposób. Można bowiem wyróżnić wspólnotę ekskluzywną, inkluzywną i responsywną [Karnowska 2011: 20-73]. W Polsce występują wszystkie jej warianty, co determinuje bardzo często powtarzające się zarzuty o przyzwoleniu antyliberalnym w kraju, szczególnie w perspektywie indywidualnego traktowania praw człowieka w zakresie i gwarancjach wolności obywatelskich. Dotyczy to szczególnie wolności związanych ze sferą kulturową, czyli legalizacji związków partnerskich tej samej płci, prawa do aborcji bez ograniczeń, eutanazji, czy też nauczania religii w szkołach. Warto zaznaczyć, że preferencje zwłaszcza „twardego elektoratu“ odzwierciedlone zostały w programach partii politycznych. Jednak w ostatniej dekadzie ulegały one znacznej fluktuacji. Związane to było ze specyficznym miejscem Kościoła katolickiego w świadomości społecznej i nakładającą się na jego tradycyjną rolę wpływu nowych idei i zachowań wskutek otwartości państwa i mobilności obywateli w integrującej się Europie, a także w globalizującym się świecie.

Jak wskazują przeprowadzane regularnie badania, ponad 90% Polaków deklaruje, że jest katolikami, ale jedynie 50% przyznaje się do regularnych praktyk religijnych [Szawiel 1999; 127; Grabowska 2004: 291-356]. Dane te wskazują, iż na tle państw z kręgu kultury zachodniej, polskie społeczeństwo należy do najbardziej religijnych. Co więcej, przemiany ustrojowe nie wpłynęły w znacznym stopniu na poziom religijności, a jedynie na znaczne przesunięcie religijności ze sfery instytucjonalnej do prywatnej. Tym samym również w Polsce pojawiło się zjawisko prywatyzacji religii, na co wpływ mają zarówno przeobrażenia globalizacyjne, jak i niezadowolenie z określonych działań Kościoła katolickiego.

Ujawniało się to w dużej mierze w wybiórczym traktowaniu zasad religijnych, a w konsekwencji przekonaniem, iż polskie społeczeństwo jako najbardziej katolickie na świecie „dotknięte jest wciąż jeszcze (mimo pozytywnych zmian) masowym nieszczęściem aborcji, nagminnie ignorowane są zalecenia katolickiego nauczania moralnego“ [Gowin 1999: 332-333]. Diagnoza Jarosława Gowina dotyczyła tak życia prywatnego, jak i publicznego. Pod-

kreślając zanik odpowiedzialności za dobro wspólne, wskazuje na niską świadomość religijną, przejawiającą się szczególnie w braku znajomości prawd wiary, co powoduje, że tradycyjny typ religijności „powoli, ale zauważalnie ulega erozji w warunkach światopoglądowego pluralizmu i społeczeństwa wyboru“ [Tamże: 323].

Przedstawiona diagnoza stanowi odzwierciedlenie siły i roli katolicyzmu w kształtowaniu indywidualizmu nie tylko w sferze kulturowej. Bowiem po 1989 roku Kościół nie dostrzegł zmiany, jaka zaszła w „jakości“ obywatela. Determinuje to zarówno słabe społeczeństwo obywatelskie, incydentalne wręcz inicjatywy przez nie propagowane (choć należy przyznać, że tendencja jest wzrostowa), jak i sukces materialny poszczególnych grup społecznych. Tym samym zmianie uległy relacje pomiędzy jednostką i wykonywaną przez nią pracą – wzrosła sensowność podejmowanych zawodowo działań, praca jest silniej motywowana, jest wartością, a nie karą. Przyczyniło się to niewątpliwie do rozwoju klasy średniej, co spowodowało zmiany w codziennym życiu Polaków, a przede wszystkim „uwolniło“ samodzielność myślenia i inicjatywność działań.

Jednocześnie można zauważyć brak pozytywnego nastawienia do zmian ze strony Kościoła, który cały główny swój wysiłek poświęcił „wzbudzaniu w wiernych poczucia winy za to, że bogacenie się poprzez wydajną i sensowną pracę, nabywanie dóbr materialnych sprawia im przyjemność oraz jest źródłem motywacji“ [Szawiel 1999: 174]. Można stwierdzić, że Kościół zamiast stać się sprzymierzeńcem w przemianach ekonomicznych, poprzez na przykład wsparcie moralne, negował indywidualizm gospodarczy. W dużej mierze rozczarowanie postawą Kościoła przyczyniło się także do krytyki jego działań i nadmiernej obecności w sferze publicznej, co zostało wykorzystane przez polityków w ostatniej dekadzie.

Stanowiło to odzwierciedlenie postaw niektórych grup społecznych, opowiadających się za zmniejszeniem uczestnictwa Kościoła i jego hierarchów w życiu publicznym. Obok wspomnianego wcześniej negatywnego stosunku kleru do indywidualizmu gospodarczego związane to było także z wywieraniem wpływu na sferę publiczną, czego efektem było pojawienie się w szkołach lekcji religii, ocen na świadectwach wliczanych do średniej z tego przedmiotu, czy też deprecjonowanie innych wyznań poprzez określanie ich mianem „sekt“. Pośród części społeczeństwa nie było przyzwolenia na taką politykę względem Kościoła, która przyczyniała się do znacznego wzrostu jego obecności w przestrzeni publicznej, czego dowodzą badania przeprowadzone w latach 1995-2002 [Skarżyńska 2005: 70-92]. Jednak stanowisko to nie było przyjmowane przez całe społeczeństwo, bowiem pośród wspólnoty katolików byli i tacy, którzy nawoływali do znacznego zwiększenia uczestnictwa kleru w życiu politycznym i społecznym. Tym samym, identyfikacja z wartościami

katolickimi nie oznaczała „przynależności“ do tej samej wspólnoty i mogła być czynnikiem determinującym stosunek do idei indywidualizmu.

Przedstawione tendencje uległy wyraźnej zmianie w niektórych grupach społecznych, na co wskazują przeprowadzone pod koniec 2010 roku badania. Zaznaczyć jednak należy, iż stosunek do Kościoła katolickiego, jak i obecności wartości religijnych w życiu publicznym zdeterminowany był opowiadaniem się za konkretną wspólnotą. Można bowiem zauważyć, iż związane jest to zarówno z szeroko pojętym zaufaniem społecznym, identyfikacją partyjną i aksjologiczną. Wśród zwolenników Prawa i Sprawiedliwości obecność wartości religijnych w życiu publicznym była uważana wręcz za pożądaną, a na pewno niekwestionowaną. Zdeklarowani wyborcy J. Kaczyńskiego w wyborach prezydenckich 2010 roku, jak i elektorat głosujący na PiS w wyborach do sejmików wojewódzkich, a także potencjalni wyborcy do Sejmu wskazywali, że życie publiczne kategorycznie powinno (musi) być wsparte na aksjologicznych przesłankach religijnych (odpowiednio: 78,4%, 80,1%, 80,8%). Wyraźne wskazanie pozwala na umiejscowienie zarówno PiS, jako odwołującego się do wartości religijnych, jak i jego wyborców wśród zwolenników wspólnoty ekskluzywnej (Tabele 1, 2, 3). Nieco upraszczając linie podziałów pomiędzy wspólnotami można jednak wskazać, że aksjologia katolicka jest determinantem identyfikacji z tym rodzajem wspólnoty.

Wydaje się, że wspólnota ekskluzywna, oparta w dużym stopniu na nie-liberalnych wartościach, umocniła się po 2002 roku. Związane to było niewątpliwie z krytycznym postrzeganiem zachowań i działań polityków, formowaniem i umacnianiem partii prawicowych (PiS i LPR), a także z sytuacją zewnętrzną, jak na przykład zagrożeniem terrorystycznym w świecie. Wśród Polaków zaczęły dominować postawy konserwatywne, oparte o negację wolności do wyboru stylu życia. Przejawiały się one przede wszystkim w negacji „nowych sposobów życia, obyczajów i zachowań“, takich jak przyzwolenie na związki osób tej samej płci, czy też nieformalne związki heteroseksualne. Szczególnie te ostatnie wzbudzały sporo kontrowersji, bowiem w przeprowadzonych w latach 2002-2005 badaniach Polacy podzielili się na dwa, równe obozy przeciwników i zwolenników konkubinatu [TNS OBOP 2005].

Jednocześnie aż 85% respondentów zadeklarowało się jako przeciwnicy małżeństw homoseksualnych (przy 8% poparcia dla tego rodzaju związków). Narastający konserwyzm widać było również w spadku poparcia dla prawa kobiet do przerywania ciąży (jedynie 34% pytanych), prawa dzieci do oskarżenia rodziców o złe traktowanie (jedynie 46% respondentów), czy wreszcie prawa do wyświęcania kobiet na księży (12%).

Do zasadniczych cech wyróżniających wspólnotę ekskluzywną należą osoby „o szczególnych dyspozycjach psychicznych“ [Śpiewak 2010: 10]. Bar-

dzo często utożsamia się je z elektoratem PiS. Według obserwatorów, partia poprzez przekaz werbalny zagospodarowała tę część społeczeństwa, bowiem w podstawowych założeniach starała się umacniać tożsamość Polaków. Jak zauważa Paweł Śpiewak: „przekaz idei jest czytelny i składa się z czterech zasadniczych haseł. Są nimi naród, państwo, Kościół i dekomunizacja. Brzmi niemal jak Bóg, honor, ojczyzna, tyle, że Bóg to Kościół katolicki, honor to dekomunizacja, ojczyzna to naród polski mający nad sobą i za sobą silne państwo“ [Tamże: 11].

W dyskursie politycznym wartości te stały się instrumentem wykluczania przeciwników politycznych. Duma wynikająca z przynależności narodowej, historii i języka nie wiązała się jednak z tendencjami ksenofobicznymi. Przy czym trudno nie zauważyć, iż wyborcy PiS są przekonani, że Polakiem zostaje się „z urodzenia, a nie z wyboru“. Wskazując na cechy wyróżniające narodowość – przede wszystkim język, doświadczenie historyczne oraz tradycję opartą na katolicyzmie. I to właśnie katolicyzm, obecność jego wartości w życiu publicznym w wysokim stopniu determinują przynależność do wspólnoty i myślenie o życiu społecznym w jej kategoriach.

Postawy te podzielane są w dużym zakresie przez zwolenników Polskiego Stronnictwa Ludowego i tych, którzy zadeklarowali poparcie dla W. Pawlaka w wyborach prezydenckich w 2010 roku (odpowiednio: 57,1%, 50,0%), jak również przez tych, którzy deklarują oddanie głosu na nową formację – Polska Jest Najważniejsza, gdyby „wybory odbywały się w najbliższą niedzielę“ (65,7% respondentów) (Tabele 1, 3). Można zatem stwierdzić, iż powyższe uwagi dotyczące wspólnoty ekskluzywnej, w znacznym stopniu obrazują elektorat PiS, jak i PSL oraz PJN. Zaznaczyć jednak należy, że wiąże się to szczególnie z aksjologią katolicką i jej obecnością w życiu publicznym.

Inaczej przedstawia się stosunek elektoratu Platformy Obywatelskiej do wartości religijnych. Przeprowadzone badania pozwalają na stwierdzenie, że postulat obecności wartości religijnych w życiu publicznym jest słabszy niż w wyżej wskazanych ugrupowaniach. Bowiem kształtuje się on na poziomie 48,7% wśród zdeklarowanych wyborców B. Komorowskiego na prezydenta w wyborach 2010 roku, tyleż samo w wyborach samorządowych i na poziomie 50% wyborców PO „w wyborach do Sejmu, „gdyby odbywały się w najbliższą niedzielę“ (Tabele 1, 2, 3). Takie odpowiedzi wskazują jednoznacznie na obecność pośród zwolenników PO wspólnotowców, z tym, że uzyskane wyniki ukazują odmienne postrzeganie wspólnoty. Wnioskując, że spośród osób deklarujących swoje sympatie po stronie PO, znalazły się również takie, które odpowiedziały, iż wartości religijne nie powinny być obecne w życiu publicznym, bądź nie miały w tej kwestii zdania, a ich liczba wahała się w granicach 50%, można zauważyć, że zarówno partia polityczna poprzez swoje odniesienia pro-

gramowe oraz podejmowane działania, jak i jej elektorat należą do zwolenników wspólnoty inkluzywnej.

Jej konstrukcja oparta jest przede wszystkim na przekonaniu, że istnieje możliwość pogodzenia wartości indywidualizmu ze wspólnotowością dzięki zarówno solidarności społecznej, jak i odpowiedzialności. Wynika to z przekonania o jej konstruktywizmie i braku ograniczeń, dzięki czemu postulowana i realizowana jest autonomia jednostek. Konsekwencją tego jest uzyskiwanie harmonii nie za sprawą z góry narzuconego aksjomatu, ile za sprawą debaty przyczyniającej się do osiągnięcia kompromisów. Przykładem mogą być odpowiedzi na postawione pytanie o rolę wartości religijnych w życiu publicznym oraz uzyskane na nie odpowiedzi. Wewnątrz PO dowodem wspólnotowości inkluzywnej były debaty na temat zapłodnienia *in vitro* czy parytetów wyborczych.

Wspólnota inkluzywna charakteryzuje się także innymi paradygmatami, takimi jak: wewnętrzna solidarność, pluralizm względem wartości, czy tolerancja. Ale jest to także wspólnota, którą można określić jako „dobrze poinformowaną“, co z jednej strony świadczy o zainteresowaniu jej członków życiem społecznym, jak i o ich umiejętnościach korzystania ze środków przekazu. Istotne jest także podkreślanie znaczenia dla uczestnictwa czy też porozumienia ze zwolennikami innego postrzegania rzeczywistości.

Zastanawiająca w kontekście rozważań o wspólnocie inkluzywnej jest jej negatywna identyfikacja polityczna: zdecydowana większość nie stanowi „twardego elektoratu“ partii uznanej za reprezentanta idei komunitaryzmu inkluzywnego, a jedynie dokonuje wyboru tej partii z obawy przed przejęciem władzy przez PiS. Tak więc, cechy charakteryzujące tę grupę wyborców, takie jak wykształcenie, bądź zamieszkiwanie w dużych miastach, nie przyczyniają się do wzrostu tożsamości ideologicznej, a jedynie do podejmowania decyzji wyborczych opartych na emocjach lub pragmatycznych przesłankach. Tym samym, trudno wymagać od wspólnoty inkluzywnej realizacji jej podstawowych wytycznych, jakimi są zaangażowanie i odpowiedzialność za los wspólnoty. Jednoznacznie kojarzy się ta sytuacja ze sprzyjaniem wypaczonemu indywidualizmowi (czasami wręcz przybierającemu formę egoizmu) i zaprzeczaniem republikańskim tendencjom. Tak więc wspólnota inkluzywna w Polsce jest jedynie formą „wyobrażoną“, opartą na jednostronnie zinterpretowanym indywidualizmie i negatywnym znaczeniu wolności.

Jeszcze trudniej zauważyć wspólnotę responsywną w polskim społeczeństwie. Można stwierdzić, iż w przeprowadzonych badaniach wyraża się ona w tendencjach reprezentowanych przez elektorat Sojuszu Lewicy Demokratycznej i G. Napieralskiego. Nie oznacza to jednak, że jest to wspólnota całkowicie negująca obecność wartości religijnych w życiu publicznym. Bowiem taka sytuacja wyklucza możliwość mówienia o wspólnocie. Każda wspólnota,

bez względu na rodzaj, oparta jest na aksjologii, a, co warto podkreślić, polskie społeczeństwo poprzez kulturę polityczną, tradycję i partykularyzmy przywiązane jest do aksjologii katolickiej.

Tabela 1. Rozkład ilościowy i procentowy odpowiedzi na pytanie „Czy Pani/Pana zdaniem w życiu publicznym powinny być respektowane wartości religijne?” w poszczególnych elektoratach i wśród wyborców, którzy nie brali udziału w pierwszej turze wyborów prezydenckich w 2010 roku.

	Tak		Nie		Nie mam zdania		Razem	
	ilość	procent	ilość	procent	ilość	procent	ilość	procent
Jarosław Kaczyński	182	78,4	29	12,5	21	9,1	232	100
Bronisław Komorowski	202	48,7	106	25,5	107	25,8	415	100
Grzegorz Napieralski	36	30,8	49	41,9	32	27,4	117	100
Waldemar Pawlak	15	50,0	6	20,0	9	30,0	30	100
Inny	51	59,3	15	17,4	20	23,3	86	100
Nie głosowałam/em	109	52,4	41	19,7	58	27,9	208	100

Tabela 2. Rozkład ilościowy i procentowy odpowiedzi na pytanie „Czy Pani/Pana zdaniem w życiu publicznym powinny być respektowane wartości religijne?” w poszczególnych elektoratach i wśród wyborców, którzy nie brali udziału w wyborach do sejmików wojewódzkich w 2010 roku.

	Tak		Nie		Nie mam zdania		Razem	
	ilość	procent	ilość	ilość	ilość	procent	ilość	procent
Platforma Obywatelska	148	48,7	80	26,3	76	25,0	304	100
Polskie Stronnictwo Ludowe	38	62,3	9	14,8	14	23,0	61	100
Prawo i Sprawiedliwość	113	80,1	15	10,6	13	9,2	141	100
Sojusz Lewicy Demokratycznej	34	36,2	41	43,6	19	20,2	94	100
Partia/ugrupowanie lokalne lub regionalne	15	34,1	13	29,5	16	36,4	44	100
Inna	19	67,9	3	10,7	6	21,4	28	100
Nie pamiętam na kogo głosowałam/em	21	67,7	4	12,9	6	19,4	31	100
Nie głosowałam/em	207	53,8	81	21,0	97	25,2	385	100

Tabela 3. Rozkład ilościowy i procentowy odpowiedzi na pytanie „Czy Pani/Pana zdaniem w życiu publicznym powinny być respektowane wartości religijne?” w poszczególnych elektoratach partyjnych i wśród wyborców, którzy deklarują absencję w wyborach do Sejmu, gdyby odbywały się w najbliższą niedzielę.

	Tak		Nie		Nie mam zdania		Razem	
	ilość	procent	ilość	procent	ilość	procent	ilość	procent
Platforma Obywatelska	195	50,0	89	22,8	106	27,2	390	100
Polska Jest Najważniejsza – gdyby było partią polityczną	44	65,7	13	19,4	10	14,9	67	100
Polskie Stronictwo Ludowe	32	57,1	9	16,1	15	26,8	56	100
Prawo i Sprawiedliwość	147	80,8	16	8,8	19	10,4	182	100
Ruch Poparcia Palikota – Nowoczesna Polska, gdyby był partią polityczną	14	37,8	20	54,1	3	8,1	37	100
Sojusz Lewicy Demokratycznej	41	31,8	60	46,5	28	21,7	129	100
Inna	32	71,1	3	6,7	10	22,2	45	100
Nie głosował(a) bym	90	49,5	36	19,8	56	30,8	182	100

Wspólnotowy charakter społeczeństwa wyrażony został również w odpowiedziach na pytanie *Czy Pani/Pana zdaniem jednostka może korzystać ze swoich praw i wolności bez respektowania dobra ogółu?* Tak postawione miało na celu przede wszystkim zwrócenie uwagi na różne wymiary praw człowieka. Przyjęte podstawy: komunitarystyczna i liberalna wskazują jedynie na płaszczyzny interpretacji zagadnienia, jak i na fakt, że zachowanie równowagi pomiędzy prawami człowieka, a dobrem wspólnym jest jednym z najczęściej dyskutowanych problemów we współczesnych demokracjach. Można wskazać wiele koncepcji wprowadzania równowagi pomiędzy tymi zjawiskami, które zazwyczaj zależą od kultury politycznej społeczeństwa, programu partii rządzących oraz wielu innych czynników.

W założeniach liberalnych podstawą definiowania praw człowieka jest przekonanie o prymacie wolności indywidualnej nad dobrem wspólnym. Konsekwencją jest ochrona i rozszerzanie praw i wolności obywateli przez państwo neutralne światopoglądowo i religijnie. Warto również zaznaczyć, że liberalizm zorientowany jest na prawa jednostki, a nie na jej obowiązki, dlatego w powszechnej opinii zwolennicy tego nurtu kładą nacisk na wolności i prawa w rozumieniu negatywnym [Dworkin 1980: 170], co przekłada się na indywidualizm jednostek.

Natomiast w komunitarystycznej koncepcji mamy do czynienia z przeniesieniem punktu ciężkości na prawa pozytywne, przede wszystkim te, które przysługują jednostkom z racji przynależności do określonych wspólnot [Sandel 1996: 18-20]. Tak więc, jak zakładają komunitaryści, społeczeństwo nie jest sumą jednostek, ale wspólnotą, w ramach której jednostka egzystuje, i tym samym staje się nosicielem określonych praw i obowiązków. W przypadku charakteryzowanych wspólnot związane są one z przynależnością i zobowiązaniem. Bez względu na to czy jest to dobrowolna przynależność inkluzywna, czy też przynależność wynikająca z „urodzenia“ we wspólnocie ekskluzywnej, nie zdejmuje z jednostki obowiązków na jej rzecz, bowiem, każdy człowiek jest członkiem „jakiejś“ wspólnoty. Stąd przekonanie, iż wolność może być realizowana jedynie w ich obrębie.

Tym samym wolność zostaje wsparta zasadą solidarności także w zakresie praw człowieka – bez niej, jak wielokrotnie już podkreślano – nie może istnieć żadna wspólnota. Dlatego prawa i obowiązki, które wynikają z faktu przynależności, można nazwać prawami i obowiązkami solidarności – poprzez przynależność do wspólnoty mamy prawo oczekiwać od niej określonych świadczeń i z tego samego powodu jesteśmy zobowiązani do świadczeń na jej rzecz. Stąd wśród komunitarystów występuje podział na „obowiązki solidarności“, do których zalicza się zarówno posłuszeństwo wobec prawa, obowiązek służby wojskowej, obowiązek podatkowy, alimentacyjny, czy też udzielenia pomocy osobom znajdującym się w niebezpieczeństwie, a także „prawa solidarności“, takie jak: prawo do samostanowienia, prawa mniejszości, władania własnym językiem, wolności religijnych, czy wreszcie prawa socjalne [Walzer 1995: 208]. Warto zaznaczyć, iż prawa socjalne pełnią dość specyficzną rolę – służą przede wszystkim umacnianiu wspólnoty i spełnianiu ciężącego na niej obowiązku solidarności. W mniejszym natomiast zakresie mają zapewnić jednostce faktyczne warunki do korzystania z wolności w jej wymiarze pozytywnym.

Trudno nie zauważyć, iż scharakteryzowana powyżej tendencja obecna jest także w przeprowadzonych badaniach. W zasadzie bez względu na identyfikację polityczną, respondenci odpowiedzieli przecząco na postawione pytanie. Co prawda, wśród elektoratu PiS, PO, czy PJN odpowiedzi przeczące znacznie

przewyższają tendencję korzystania z praw indywidualnych na korzyść rezygnacji z nich w celu realizacji dobra wspólnego (odpowiednio: 68,7%, 69,5%, 70,1%). Jednak także w pozostałych wskazanych ugrupowaniach przejawia się wyższy stopień uznania dla dobra wspólnego, niż praw i wolności indywidualnych (PSL – 60,7%, SLD – 62,0%). W tej perspektywie należy zauważyć, że elektorat PSL co prawda uznaje potrzebę obecności wartości religijnych w życiu publicznym w dość (na tle wyników badań) wysokim stopniu, jednak prawa indywidualne są przez niego bardzo dowartościowywane (również na tle wyników przeprowadzonych badań) (Tabela 6). Zatem w tym przypadku pojawia się sytuacja, w której znaczenie dla wartości religijnych nie neguje indywidualizmu jednostki, a wręcz przeciwnie.

Na marginesie powyższej analizy można jedynie dodać, że o ile Ruch Poparcia Palikota (gdyby był partią polityczną) skupia wokół siebie przeciwników obecności wartości religijnych w życiu społecznym (aż 54,1%), jednak są oni zdecydowanymi zwolennikami rezygnacji z praw indywidualnych na rzecz dobra wspólnego, co potwierdza tezę o obecności idei wspólnoty także w świadomości zwolenników ruchu (Tabela 6).

Tabela 4. Rozkład ilościowy i procentowy odpowiedzi na pytanie „Czy Pani/Pana zdaniem jednostka może korzystać ze swoich praw i wolności bez respektowania dobra ogółu?” w poszczególnych elektoratach i wśród wyborców, którzy nie brali udziału w pierwszej turze wyborów prezydenckich w 2010 roku.

	Tak		Nie		Nie mam zdania		Razem	
	ilość	procent	ilość	procent	ilość	procent	ilość	procent
Jarosław Kaczyński	26	11,2	169	72,8	37	15,9	232	100
Bronisław Komorowski	62	14,9	282	68,0	71	17,1	415	100
Grzegorz Napieralski	21	17,9	75	64,1	21	17,9	117	100
Waldemar Pawlak	3	10,0	17	56,7	10	33,3	30	100
Inny	14	16,3	54	62,8	18	20,9	86	100
Nie głosowałam/em	26	12,5	149	71,6	33	15,9	208	100

Tabela 5. Rozkład ilościowy i procentowy odpowiedzi na pytanie „Czy Pani/Pana zdaniem jednostka może korzystać ze swoich praw i wolności bez respektowania dobra ogółu?” w poszczególnych elektoratach i wśród wyborców, którzy nie brali udziału w wyborach do sejmików wojewódzkich w 2010 roku.

	Tak		Nie		Nie mam zdania		Razem	
	ilość	procent	ilość	procent	ilość	procent	ilość	procent
Platforma Obywatelska	40	13,2	219	72,0	45	14,8	304	100
Polskie Stronictwo Ludowe	12	19,7	32	52,5	17	27,9	61	100
Prawo i Sprawiedliwość	16	11,3	96	68,1	29	20,6	141	100
Sojusz Lewicy Demokratycznej	17	18,1	55	58,5	22	23,4	94	100
Partia/ugrupowanie lokalne lub regionalne	10	22,7	30	68,2	4	9,1	44	100
Inna	6	21,4	21	75,0	1	3,6	28	100
Nie pamiętam na kogo głosowałam/em	3	9,7	21	67,7	7	22,6	31	100
Nie głosowałam/em	48	12,5	272	70,6	65	16,9	385	100

Tabela 6. Rozkład ilościowy i procentowy odpowiedzi na pytanie „Czy Pani/Pana zdaniem jednostka może korzystać ze swoich praw i wolności bez respektowania dobra ogółu?” w poszczególnych elektoratach partyjnych i wśród wyborców, którzy deklarują absencję w wyborach do Sejmu, gdyby odbywały się w najbliższą niedzielę.

	Tak		Nie		Nie mam zdania		Razem	
	ilość	procent	ilość	procent	ilość	procent	ilość	procent
Platforma Obywatelska	60	15,4	271	69,5	59	15,1	390	100
Polska Jest Najważniejsza – gdyby było partią polityczną	13	19,4	47	70,1	7	10,4	67	100
Polskie Stronictwo Ludowe	9	16,1	34	60,7	13	23,2	56	100

Indywidualizm versus wspólnotowość

	Tak		Nie		Nie mam zdania		Razem	
	ilość	procent	ilość	procent	ilość	procent	ilość	procent
Prawo i Sprawiedliwość	19	10,4	125	68,7	38	20,9	182	100
Ruch Poparcia Palikota – Nowoczesna Polska, gdyby był partią polityczną	9	24,3	25	67,6	3	8,1	37	100
Sojusz Lewicy Demokratycznej	20	15,5	80	62,0	29	22,5	129	100
Inna	8	17,8	25	55,6	12	26,7	45	100
Nie głosował(a) bym	14	7,7	139	76,4	29	15,9	182	100

Pojawia się zatem pytanie, czym jest dobro wspólne. W badaniach pod hasłem „dobro wspólne“ została umieszczona Polska. Odpowiedź na pytanie pozwoliła na stwierdzenie, że społeczeństwo w zdecydowanej większości utożsamia dobro wspólne z Polską bez względu na sympatie polityczne (pozytywna odpowiedź oscylowała w okolicach 90%). Można zatem wywnioskować, że w znacznym stopniu funkcjonuje w świadomości społecznej wspólnotowość, a indywidualne preferencje są jedynie jej uzupełnieniem (Tabele 7, 8, 9).

Tabela 7. Rozkład ilościowy i procentowy odpowiedzi na pytanie „Czy Pani/Pana zdaniem Polska jest naszym dobrem wspólnym?”

w poszczególnych elektoratach i wśród wyborców,

którzy nie brali udziału w pierwszej turze wyborów prezydenckich w 2010 roku.

	Tak		Nie		Nie mam zdania		Razem	
	ilość	procent	ilość	procent	ilość	procent	ilość	procent
Jarosław Kaczyński	208	89,7	15	6,5	9	3,9	232	100
Bronisław Komorowski	370	89,2	15	3,6	30	7,2	415	100
Grzegorz Napieralski	94	80,3	10	8,5	13	11,1	117	100
Waldemar Pawlak	25	83,3	2	6,7	3	10,0	30	100
Inny	71	82,6	4	4,7	11	12,8	86	100
Nie głosowałam/em	165	79,3	15	7,2	28	13,5	208	100

Tabela 8. Rozkład ilościowy i procentowy odpowiedzi na pytanie „Czy Pani/Pana zdaniem Polska jest naszym dobrem wspólnym?” w poszczególnych elektoratach i wśród wyborców, którzy nie brali udziału w wyborach do sejmików wojewódzkich w 2010 roku.

	Tak		Nie		Nie mam zdania		Razem	
	ilość	procent	ilość	procent	ilość	procent	ilość	procent
Platforma Obywatelska	269	88,5	17	5,6	18	5,9	304	100
Polskie Stronictwo Ludowe	55	90,2	2	3,3	4	6,6	61	100
Prawo i Sprawiedliwość	128	90,8	6	4,3	7	5,0	141	100
Sojusz Lewicy Demokratycznej	81	86,2	7	7,4	6	6,4	94	100
Partia/ ugrupowanie lokalne lub regionalne	39	88,6	2	4,5	3	6,8	44	100
Inna	27	96,4	1	3,6	0	0,0	28	100
Nie pamiętam na kogo głosowałam/em	28	90,3	0	0,0	3	9,7	31	100
Nie głosowałam/em	306	79,5	26	6,8	53	13,8	385	100

Tabela 9. Rozkład ilościowy i procentowy odpowiedzi na pytanie „Czy Pani/Pana zdaniem Polska jest naszym dobrem wspólnym?” w poszczególnych elektoratach partyjnych i wśród wyborców, którzy deklarują absencję w wyborach do Sejmu, gdyby odbywały się w najbliższą niedzielę.

	Tak		Nie		Nie mam zdania		Razem	
	ilość	procent	ilość	procent	ilość	procent	ilość	procent
Platforma Obywatelska	345	88,5	19	4,9	26	6,7	395	100
Polska Jest Najważniejsza – gdyby było partią polityczną	58	86,6	4	6,0	5	7,5	67	100
Polskie Stronictwo Ludowe	50	89,3	4	7,1	2	3,6	56	100
Prawo i Sprawiedliwość	163	89,6	8	4,4	11	6,0	182	100

Ruch Poparcia Palikota – Nowoczesna Polska, gdyby był partią polityczną	29	78,4	4	10,8	4	10,8	37	100
Sojusz Lewicy Demokratycznej	112	86,8	6	4,7	11	8,5	129	100
Inna	42	93,3	1	2,2	2	4,4	45	100
Nie głosował(a) bym	134	73,6	15	8,2	33	18,1	182	100

Jednak, co również wynika z przeprowadzonych analiz, a także wcześniejszych badań, utożsamianie Polski z dobrem wspólnym świadczy o romantycznym postrzeganiu patriotyzmu. Wskazuje na ten fakt pewien paradoks. Bowiem w przeprowadzanych badaniach trzecią, bądź czwartą „siłą polityczną“ jest brak partycypacji wyborczej. Odsetek deklarowanych odpowiedzi „nie głosowałem“, „nie głosowałbym“ wskazuje na obecność dużej grupy niezainteresowanej uczestnictwem w życiu żadnej wspólnoty. Pojawia się dylemat, a właściwie powraca pytanie w *jakim stopniu w społeczeństwie występuje indywidualizm, a w jakim wspólnotowość?* Niestety nie można udzielić na to pytanie jednoznacznej odpowiedzi, gdyż obie formy przenikają się i uzupełniają wzajemnie, co sprzyja umacnianiu dylematu na temat relacji pomiędzy wspólnotowością a indywidualizmem. Spowodowało to przesunięcie myślenia o uprawnieniach jednostki, które połączono z zobowiązaniami względem wspólnoty. Tym samym wykreowano nowy wizerunek obywatela – człowieka posiadającego zarówno prawa (we wszystkich sferach swojej aktywności), jak i obowiązki względem innych współobywateli. Zgodnie zatem z komunitarystyczną przesłanką myślenia o prawach człowieka – jednostka jest przede wszystkim zobowiązana względem innych i dzięki temu nabywa prawo do korzystania ze swoich wolności. Przekonanie to zdeterminowane jest pozytywnym postrzeganiem uprawnień nabytych we wspólnocie, w której następuje zaprzeczenie myślenia o prawach na rzecz obowiązków względem innych.

Punktem wyjścia dla takiej koncepcji obywatela są dwie przesłanki, wynikające z przekonania, że każdy człowiek wzrasta i żyje we wspólnocie: po pierwsze należą do nich cechy konstytuujące obywatela, to znaczy cnoty obywatelskie, a po drugie kapitał społeczny. Jak zauważył Robert D. Putnam: „zdrowie demokracji wymaga, żeby obywatele spełniali swoje publiczne obowiązki (...); zdrowie publicznych instytucji zależy, przynajmniej częściowo,

od powszechnej partycypacji w prywatnych dobrowolnych grupach – tych sieciach zaangażowania obywatelskiego, które ucieleśniają kapitał społeczny“ [2008: 550].

Kapitał społeczny stanowi zatem zarówno „sieć społeczeństwa obywatelskiego“, które w demokracji wywiera wpływ zarówno zewnętrzny – na wspólnotę polityczną, jak i wewnętrzny na „samych jej uczestników“ [Tamże: 556]. Jednak jego konstruowanie nie jest możliwe bez zaufania, poczucia sprawiedliwości czy też aktywności w życiu politycznym, a pojawienie się tych elementów w sferze publicznej możliwe jest jedynie wówczas, gdy następuje wzajemne oddziaływanie członków wspólnoty. Tym samym następuje w rozważaniach powrót do obywatela, który stanowi podstawę kapitału społecznego dzięki reprezentowanym przez niego cnotom obywatelskim, które zostały mu przypisane. Według William Galstona możemy je podzielić na cztery kategorie: pierwszą z nich stanowią cnoty ogólne, wśród których autor wymienił odwagę, posłuszeństwo wobec prawa, jak i lojalność. Drugą grupę stanowią cnoty obywatelskie, określone mianem społecznych, czyli: niezależność, otwartość umysłu. Kolejnym zespołem cnót obywatelskich są zasoby ekonomiczne, takie jak: etyka pracy, zdolność do odsunięcia w czasie gratyfikacji, umiejętność przystosowania do przemian ekonomicznych i technologicznych. Ostatnią, czwartą grupą cnót obywatelskich są cnoty polityczne, do których Galdston zaliczył zdolność do respektowania i rozpoznania praw innych osób (respektowanie praw mniejszości), gotowość do żądania tylko tego, za co można zapłacić, zdolność do oceny pracy osób sprawujących urzędy w imieniu obywateli czy wreszcie gotowość do zaangażowania się w dyskurs publiczny [Galdston 1991: 160-164].

Dzięki wskazanym cechom powstaje silna demokracja, oparta w tym konkretnym przypadku na zdefiniowanej substancji – dobru wspólnym, tworzona nie tylko na poziomie instytucji, ale przede wszystkim poprzez utożsamianie się jednostki z kreowanym przez wspólnotę dobrem. Jedynie w taki sposób możliwa jest trwałość całości: dobrze funkcjonująca demokracja, dzięki społeczeństwu przesiąkniętemu cnotami obywatelskimi. Uwaga ta jest o tyle istotna, że jak wskazują Will Kymlicka i Wayne Norman, obywatelstwo znajduje się współcześnie w kryzysie, czego przejawami są: wzrost apatii wyborczej, uzależnienie od opieki społecznej, erozja państwa opiekuńczego oraz niepowodzenie polityki środowiskowej opartej na dobrowolnej współpracy obywateli [2005: 360]. Pogłębiającej apatii przeciwdziałać może jedynie podkreślane już wcześniej „pogodzenie“ w sensie inkluzywnym aktywności jednostki i działań wspólnoty.

Jak zauważył Andrzej Walicki trzeba zmierzać do stworzenia społeczeństwa, będącego „jednocześnie liberalnym w takim stopniu, aby mogło zabezpieczyć wolności jednostki i solidarnym, to znaczy zabezpieczającym każdemu

członkowi wspólnoty uczestnictwo w życiu społecznym“ [2006: 26]. Realizacja tego założenia możliwa jest przez uznanie wolności negatywnej za podstawę wszelkich wolności, przy jednoczesnym przyjęciu założenia o konieczności zapewnienia przez społeczeństwo środków potrzebnych do jej realizacji. Natomiast z punktu widzenia polityki realizowanej przez to społeczeństwo musi zostać przyjęty pluralizm wartości. Nie można w tym wypadku żadnej wartości absolutyzować, bowiem jest to prosta droga do tyranii. Co więcej, należy pamiętać, że istnieją wartości w naturalny sposób ze sobą skonfliktowane (np. równość i wolność), co powoduje, że możliwe jest tylko ich wzajemne równoważenie [Berlin 1991: 56]. Służyć temu może próba zminimalizowania antagonizmów pomiędzy jednostką a wspólnotą.

Bibliografia

- Berlin I. (1991), *Dwie koncepcje wolności*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Dominiak Ł. (2010), *Wartość wspólnoty. O filozofii politycznej komunitaryzmu*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Dworkin R. (1980), *Taking Rights Seriously*, Harvard-Cambridge: Harvard University Press.
- Galdston W. (1991), *Cele liberalizmu*, Warszawa: „Znak“.
- Grabowska M. (2004), *Podział postkomunistyczny. Społeczne podstawy polityki w Polsce po 1989 roku*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Gowin J. (1999), *Żościół w czasach wolności 1989-1999*, Kraków: „Znak“.
- Jakubowski M. (2002), *Uwagi o przyzwoleniu antyliberalnym w Polsce*, [w:] M. Jakubowski, A. Szahaj, K. Arbiszewski (red.), *Indywidualizm, wspólnotowość, polityka*, Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Karnowska D. (2011), *Spór o wspólnoty. Idee komunitarystyczne we współczesnej polskiej myśli politycznej*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Kymlicka W., Norman W. (2005), *Obywatelstwo w kulturowo różnorodnych społeczeństwach: problemy, konteksty, pojęcie*, [w:] B. Misztal, M. Przychodzeń (red.), *Aktualność wolności. Wybór tekstów*, Warszawa: Fundacja „Alethaia“.
- Putnam R. D. (2008), *Samotna gra w kręgle. Upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych w Stanach Zjednoczonych*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- TNS OBOP (2005), *Nowe się cofa*, Warszawa.
- Sandel M. (1996), *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press.
-

- Skarżyńska K. (2005), *Czy jesteśmy prorozwojowi. Wartości i przekonania ludzi a dobrobyt i demokratyzacja kraju*, [w:] M. Drogosz (red.), *Jak Polacy przegrywają? Jak Polacy wygrywają?*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Skudrzyk P. (2001), *Amerykańska wspólnotowa filozofia polityczna*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Szacki J. (1994), *Liberalizm po komunizmie*, Kraków: „Znak“.
- Szacki J. (2003), *Historia myśli socjologicznej. Wydanie nowe*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Szahaj A. (2000), *Jednostka czy wspólnota? Spór liberałów z komunitarystami a „sprawa polska“*, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Szawiel T. (1999), *Kościół polski – spojrzenie z zewnątrz*, „Civitas. Studia z filozofii polityki“, nr 3, Warszawa: Instytut Studiów Politycznych PAN.
- Śpiewak P. (2010), *Elektorat PiS w dwa lata po wyborczej klęsce*, [w:] M. Migalski (red.), *Prawo i Sprawiedliwość*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Walicki A., (2006), *O liberalizmie, wspólnocie i historii*, (rozm.) Ł. Gałęcki, „Przegląd Polityczny“, nr 75, Gdańsk: Fundacja Liberałów.
- Walzer M. (1995), *Welfare, Membership and Need*, [w:] *Liberalism and Its Critics*, Cambridge: Harvard University Press.
- Zdybel J. (2005), *Między wolnością a powinnością. Filozofia polityczna Isaiaha Berlina i Alasdaira MacIntyre’a*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.