

# **Narodowe czy wspólnotowe? W poszukiwaniu europejskich wartości.**

Redakcja naukowa  
**Dorota Gizicka**

Lublin 2012

Seria Wydawnicza  
**Studia Sądecko-Lubelskie**

**Redaktor Naukowy**

*Dorota Gizicka*

**Rada Naukowa**

*Paweł Borkowski, Wojciech Gizicki, Martin Klus,  
Paweł Marzec, Robert Rogowski, Sergij Trojan*

**Recenzja**

.....

**Przygotowanie techniczne i projekt okładki**

*Jakub Gondek*

© Instytut Sądecko-Lubelski, Lublin 2012

ISBN 978-83-932392-5-2

**Instytut Sądecko-Lubelski**  
ul. Koncertowa 7/22, 20-843 Lublin  
tel. (48 81) 473 25 30  
[www.isl.org.pl](http://www.isl.org.pl)

**Druk**

Elpil

ul. Artyleryjska 11, 08-110 Siedlce  
[www.elpil.com.pl](http://www.elpil.com.pl)

## Spis treści

<i>Dorota Gizicka</i> Wprowadzenie _____	5
<i>Tomas Kačerauskas</i> Civil Disobedience: Freedom of the Individuals and Social Order _____	7
<i>Michał Gierycz</i> Elastyczna aksjologia Unii Europejskiej. Źródło tożsamości czy napięcie? _____	19
<i>Liliana Węgrzyn-Odziob</i> Wartości jako element konstrukcyjny europejskiej tożsamości kulturowej _____	35
<i>Magdalena Molendowska</i> Sekularyzacja wartości europejskich w jednoczącej się Europie _____	59
<i>Monika Adamczyk</i> Społeczno-kulturowe uwarunkowania przemian wartości w Polsce _____	71
<i>Ondrej Štefaňak</i> Religia, moralność i polityka w opinii maturzystów słowackich _____	85
Nota o autorach _____	95



# WPROWADZENIE

Dorota Gizicka

Tożsamość europejska była przez wieki wyznaczana przez wspólną historię, dziedzictwo kulturowe i religijne państw i narodów leżących w Europie. Fenomen Starego Kontynentu polegał na twórczym niepokoju, związanym z ciągłym poszukiwaniem nowych przestrzeni i możliwości rozwoju<sup>1</sup>. Dorobek cywilizacyjny Europy stanowił podstawę powstania i rozwoju społeczeństw, narodów i państw w innych częściach świata. Do XIX w. historia świata była w zasadniczym stopniu wyznaczana przez Europę<sup>2</sup>.

Podstawą integracji europejskiej zapoczątkowanej w 1950 r. była konkretna idea ładu i pokojowej współpracy w Europie jaka była udziałem m. in. Jeana Monneta, Roberta Schumana, Konrada Adenauera. Miała ona ścisły związek z dziedzictwem grecko-rzymskim i chrześcijańskim. Podstawowe wartości i aksjologiczne podstawy wyznaczane były przez te dwa główne nurty, które ukształtowały cywilizację europejską.

Czy w początkach XXI w., sześćdziesiąt lat po powołaniu dzisiejszej Unii Europejskiej, można potwierdzić aktualność wspomianej idei? W jakim kierunku podąża proces kształtowania tożsamości jednoczącej się wciąż Europy? Czy mimo posiadania bogatej symboliki, przyjmowania kolejnych dokumentów regulujących przestrzeń formalno-prawną, także w wymiarze wartości, można realnie wskazać na rozwój wizji „jedności w różnorodności”?

Prezentowana publikacja podejmuje próbę zarysowania kilku problemów związanych z poszukiwaniem wspólnych, europejskich wartości. Autorzy poszczególnych artykułów prezentują zagadnienia zarówno z obszaru teorii, jak i praktyki. Zasadnicze pytanie badawcze jakie można wysnuć na podstawie tekstów związane jest z relacją między poziomem narodowym i wspólnotowym. Czy można realnie myśleć o wskazaniu na uniwersalne, często nowe idee, które mają łączyć państwa członkowskie UE? Czy też, będąc wiernym zasadzie „jedność w różnorodności”, pozostawić swobodę w rozwijaniu i podtrzymywaniu narodowych wartości.

---

1 Zob. Z. Bauman, *Europa, niedokończona przygoda*, Kraków 2012.

2 Zob. W. Wallace, *The transformation of western Europe*, Londyn 1990.

Monografia może stanowić element dyskusji dotyczącej aksjologicznych podstaw Europy i przybliżyć stanowiska badawcze prezentowane przez naukowców z różnych ośrodków w Polsce i na Litwie.

# CIVIL DISOBEDIENCE: FREEDOM OF THE INDIVIDUALS AND SOCIAL ORDER

Tomas Kačerauskas\*

## Introduction

What is civil disobedience? It is political (public) act in order to express disagreement with authority's decisions considered as unjust ones. Civil disobedience presupposes certain freedom of individual's public life, namely possibility to disagree with decisions took by authority. It is political fight, to which certain right (*jus resisti*) has been recognized. This right follows from the conflict of the obligations while the participants of public life appeals to different conceptions of justice, moral and religious attitudes or at least different ways to reach social welfare. Therefore civil disobedience finds its place in a sufficiently free and moral society, within which an individual harmonizes his (her) existential project with the whole of justice to be fixed. Thus civil disobedience comes into play as individual eccentric factor, as challenge for society. It is social action not because of influence on society but also because of the fact that it has been performed by individuals' community, while in the environment of their resistance has been formed a new conception of justice. On the one hand, it is a creative action that expresses the aim for novelty and desire of reconstruction. On the other hand, it is nostalgia for traditional (moral and religious) values and for usual (former) order as reaction to authority's decisions that violate steady balance. My major thesis is as follows: the civil disobedience is public political fight that expresses freedom of the individuals in a community in order both to change social order and to consolidate the traditional moral attitudes. The minor thesis is as follows: civil disobedience is a catalyst of society's identity under the conditions of spiritual fight.

In order to develop these theses I'll analyse first of all J. Rawls<sup>2</sup> conception of civil disobedience that follows from his theory of justice (*Rawls' conception of civil disobedience*). Instead of contemporary public life I'll use the historical examples,

---

\* Prof. Dr Tomas Kačerauskas, Vilnius Gediminas Technical University, Department of Philosophy and Political Theory, Tomas.Kacerauskas@vgtu.lt.

2 J. A. Rawls, *A theory of justice*. Cambridge 2003.

namely the confederations in Grand Duchy of Lithuania (GDL) as the right of free individuals to political resistance that covers both an aim to reconstruct the society and nostalgia for traditional just, moral and religious order. These examples are useful because of the fact that at least four European nations claim to the heritage of GDL while they are searching for their identity under the conditions of change of national coexistence. Later I'll analyse the aspects of social identity while the communities compete publicly for dominant conception of justice and morality (*Civil disobedience as factor of identity*).

### **J. Rawls' conception of civil disobedience**

Rawls' conception of civil disobedience follows from his theory of justice while he appeals to the basic principles of justice: 1) each person is to have an equal right to basic liberties compatible with ones of other persons; 2) the social and economic inequalities are to be arranged so that they a) are expected to be everyone's advantage and b) the positions are open to all<sup>3</sup>. Beside this, Rawls relates justice with fairness. The symbiosis of justice and fairness covers 1) "priority of the right over the good"<sup>4</sup>; 2) "society is interpreted as a cooperative venture for mutual advantage"<sup>5</sup>; 3) „doing for common benefit“<sup>6</sup> and 4) avoiding of social wrongs<sup>7</sup>. Here have been spoken about social harms and forfeits, fragility of legal environment as the wrongs that violate the individuals as social members having common aims.

Although J. Rawls stresses importance of individual freedom by connecting it with possibilities to realize rational plan of life, the source of individual rationality is belonging to just society and paying regard to its aims. Individual freedom has been nourished in paradoxical way by belonging to society that is just as much as it cherishes freedom of an individual by opening to him (her) possibility to realize his (her) life project that emerges in the light of common benefit. Therefore we have coupling of hermeneutical circles in different levels while it expresses interconnection of society as cooperative venture of free individuals and an individual who becomes in the social (including religious) environment. Here are obvious the connections with Aristotelian (indirectly also with Platonic)

---

3 "First: each person is to have an equal right to the most extensive scheme of equal basic liberties compatible with a similar scheme of liberties for others. Second: social and economic inequalities are to be arranged so that they are both (a) reasonably expected to be to everyone's advantage, and (b) attached to positions and offices open to all." (p. 53)

4 Ibidem, p. 28.

5 Ibidem, p. 73-74.

6 "In justice as fairness men agree to avail themselves of the accidents of nature and social circumstance only when doing so is for the common benefit." (p. 88)

7 "Justice as fairness <...> singles out with greater sharpness the graver wrongs a society should avoid." (p. 176)



political attitudes and Kantian ethics<sup>8</sup>. The mutual dependence of an individual and the society elegantly formulated by J. Rawls with help of dialectics of freedom, fairness and justice has been criticized by liberal ideologists (by raising an individual and his (her) freedoms above social aims), representative of which in Lithuania is A. Degutis<sup>9</sup>. However, the fragility of the democratic construction "justice – freedom – fairness" shows through marginal case of civil disobedience instead of raising society regarding an individual. I'll analyse it by connecting civil disobedience with care of a fair individual for just social order that should allow to develop freely an existential project. Therefore by analysing J. Rawls I'll use existential and historical approach that covers the issues of an existing individual and a nation as his (her) environment, ones of historical memory and ones of life project to be created.

Let's start from civil disobedience' conception that follows from Rawls' theory of justice. According to Rawls, "civil disobedience is a public act not only in the sense that it is addressed to the majority that holds political power but also because it is an act guided and justified by political principles, that is, by the principles of justice which regulate the constitution and social institutions generally"<sup>10</sup>.

Although semantic field of politics covers partly one of publicity, Rawls stresses that it is also public act not only "addressed to public principles, it is done in public"<sup>11</sup>. This act appeals also to fairness to be cherished in just society here-with expressing freedom of an individual to disobey unjust social order. Therefore the civil disobedience is a proving ground for interaction of an individual and the society while it has been embodied by triad of justice, freedom and fairness: an individual is free to resist unjust social order that tramples on fairness. And vice versa: the social order is unjust and unfair if it deserves a disobedience of the citizens. Beside this, it is a test of freedom and fairness as the principles of justice: has been gained the justice by the free citizens who seek to realize the project of their life as fair existence?

We have seen that fairness in the context of Rawls' theory of justice means cooperative venture of a community in the name of common benefit on purpose to avoid social wrongs but not trampling on the law in the name of welfare. Consequently, the fight for justice has been realized while the citizens cooperate into the communities by resisting social order that disturb developing of the individual existential projects that constitute fair environment while they cover each other. In other words, the justice has been gained in the battlefield of certain levels (community and society) where he (she) becomes as a fair citizen. Elsewhere<sup>12</sup>

8 According to Aristotle, the state as the whole is previously (*proteron*) family and separate human as a part (Aristoteles, *Politica*. Hg. O. Immisch, Leipzig u. Berlin 1929, p. 20).

9 A. Degutis, *Individualizmas ir visuomeninė tvarka*. Vilnius 1998.

10 Rawls, p. 321.

11 Ibidem.

12 T. Kačerauskas, *Tikrovė ir kūryba. Kultūros fenomenologijos metmenys*. Vilnius 2008.

I treated the spiritual fight as a factor of individual becoming in certain social environment, i.e. as a condition of his (her) becoming public. Here, on the contrary, I'll treat a public action (political disobedience) as an aspect of individual fight for his (her) existential project that flourishes in a worried community.

Rawls asks by recognizing to the citizens the right to disobey publicly the arrangements that violate fairness and justice: "under which circumstances and to what extent we are bound to comply with unjust arrangements"<sup>13</sup>. Beside this, it is not clear how to measure the deviation from the justice while it presupposes the public disobedience<sup>14</sup>? My thesis is as follows: the deviation from justice has an effect of drop. In other words, sometimes it is enough a hardly noticeable manifestation of injustice in order to overflow the whole cup, i.e. to manifest civil disobedience that evokes the revolutionary changes. Later I'll illustrate it with examples from common history of Lithuania and Poland. Rawls also mentions the revolutionary changes evoked by public disobedience but he relates it with the extremely large deviations from the ideals developed in certain society<sup>15</sup>.

In order to measure the extent of injustice (deviation from justice) that presupposes civil disobedience promising the revolutionary changes we should know the exact coordinates of justice in our existential region. However, there is no exact coordinates of justice and could not be: they constantly change by interconnecting with our changeable life project that covers the life plans of other participants in the community. We could not speak about the exact coordinates of justice following from Rawls' definition of justice based on harmony between an individual and the society, as well on openness of social levels to be reached, i.e. on the ideals to be cultivated by interconnecting the whole (the community) and a part (an individual) of justice. Therefore geo-graphical approach to justice is to be changeable into bio-graphical one: firstly, justice emerges not only in the light of individual life plan, secondly, justice is dynamic phenomenon under the influence of changeable interconnection between an individual and the community.

The bio-graphical aspect characterizes justice as the inscription of an individual formed in certain social environment into the social background, in which he (she) emerges by revolutionising it. Consequently, justice as a dynamic aim is a symptom of changeable society's revolutionary reconstruction embodied by civil disobedience. In other words, the ideal of justice by presupposing the public fight characterizes the interconnection of the major circle and the minor one of *bios* while *we* inscribe the individual revolutionary events into *our* life, i.e. fair wholeness that is to be reached and that has been formed by the ideals of justice raised

---

13 Rawls, p. 308.

14 Rawls stresses: "only few think that every small deviation from justice abolish duty to obey the valid rules. Then how to measure it?" (p. 310)

15 "*The basic structure is thought to be so unjust or else to depart so widely from its own professed ideals that one must try to prepare the way for radical or even revolutionary change.*" (p. 323)

by *us*. The pronoun "we" expresses here cooperative venture of a community (of scientists, artists, politicians, revolutionists, patriots), i.e. a unity of the attitudes, ideals, aims that changes under the influence of its members' public motions. In this sense I speak about life of social formation (community, society or nation) as a dynamic whole from birth until death. A social formation has life analogous to individual life, however not in the sense of similarity but of *ana ton logon*, i.e. by interacting with individual *bios* in the common existential region of *logos*.

Existential-phenomenological reality's conception developed elsewhere<sup>16</sup> presupposes reality of social formation if it is a factor of our existential becoming. Being individual life's background to be reconstruct by the revolutionary actions, the social formation as an environment of individual becoming and a pole of *bios*' interconnection is more real than a sensual environment that belongs to region of "the they" (*das Man*)<sup>17</sup> without any actions. By ignoring *bios* of social formation as individual life's environment to be changed we would impoverish the existential region, in which an individual is born, matures, resists and dies. That is why the "social life" is not only a metaphor and a fiction. It is real being the environment for manifestation of political phenomena and having its life cycles influenced by individual public motions.

Back to the conception of J. Rawls. According to J. Rawls, "The problem of civil disobedience <...> arises only within <...> democratic state for those citizens who recognize and accept the legitimacy of the constitution. The difficulty is one of a conflict of duties. At what point does the duty to comply with laws enacted by a legislative majority <...> cease to be binding in view of the rights to defend one's liberties and the duty to oppose injustice?"<sup>18</sup>.

In other words, the problem of civil disobedience emerges as a conflict of the duties and the principles only in a democratic state for the citizens who recognize legitimacy of the constitution. Democracy means her both authority (*kratos*) of majority (*demos*) and possibility to resist it. The environment of a spiritual fight presupposed by the interconnection of minor (individual) and major (social) *bios*, while an individual aims to change social life, in which has been inscribed (bio-graphy) his existence. This dynamic interconnection of existential background and of inscription within it is namely a forge of justice. Therefore Rawls states that civil disobedience "helps to maintain and strengthen just institutions"<sup>19</sup>.

The interconnection of major and minor *bios* is inseparable from coupling of major and minor hermeneutical circles. Understanding of every phenomenon (minor circle) has been engaged with the whole of life's plan (major circle): a phenomenon emerges in the light of our existential aims. The same could be said about a political phenomenon namely about a ruling majority's arrangements,

---

16 Kačerauskas, *Ibidem*.

17 M. Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen 2006.

18 Rawls, *Ibidem*, p. 319.

19 *Ibidem*, p. 336.

to which we are obliged to obey as the participants of public life. Our political freedom has been measured by the right to resist publicly (*jus resisti*) an arrangement that does not harmonize with our principles that belongs to our life plan. However it obtains only regarding the public acts including civil disobedience: the contraposition of the individual duties and principles has been tested in the publicity while an idea of justice acceptable for a revolutionary participant of dynamic society has been matured within that contraposition.

Rawls stresses: "civil disobedience is a public act. Not only is it addressed to public principles, it is done in public"<sup>20</sup>. Civil character of civil disobedience does not coincide with publicity although they cover each other. Finally J. Rawls states that "civil disobedience is nonviolent"<sup>21</sup>. Therefore we speak about spiritual non-violent fight for justice' principles that direct the life of both an individual and the society. It is a fight for *logos*, in which an individual becomes as public participant of his (her) environment, free as much as he (she) is able to change it.

### Civil resistance as a factor of becoming

Let's analyze a case of civil disobedience, namely LGD confederation (1792–1793) that could not be identified with Targowica confederation<sup>22</sup>. I'll appeal to a case two hundred years ago not because of the lack of later examples in civil disobedience: we have aplenty of their in Lithuania ruled by the cars, as well in soviet time<sup>23</sup>. However civil disobedience directed against foreign authority<sup>24</sup> and its arrangements under the conditions of occupation, whereas my aim is here to analyse the interconnections between the society as a formation of "own" individuals and an individual as a factor of "own" society instead of national resistance, i.e. the clash of "own" and "foreign" societies. Actually, treatise of the society as "own" by seeking to level national, religious and other differences and to solve the quarrels at patriarchal home could be an expression of national chauvinism. We can remember Pushkin who spoke about the patriarchal home and a quarrel within it by interpreting the rising in Lithuania and Poland (1831)<sup>25</sup>.

---

20 Ibidem, p. 321.

21 Ibidem.

22 Davies does not mention LGD confederation in the book *God's Playground* (1982), while he characterizes its leaders (brothers Kosakowskys) as the players of Targowica confederation.

23 We could remembered the risings in 1831 and 1863, movement of Lithuanian books smugglers after prohibition of Lithuanian writing, revolution in 1905, post-war fights in the forests, singing revolution.

24 The puppet authority is also foreign one.

25 Remember A. Pushkin: *О чем шумите вы, народные витии?! Зачем анафемой грозите вы России?! Что возмутило вас? Волнения Литвы? Оставьте: это – спор славян между собою, –/ Домашний* (А. Пушкин, «Клеветникам России» в *Собрание сочинений в 10 томах*, т. 2. Москва 1981, p. 205).

My thesis is as follows: nostalgia for homogeneous society by aiming to level the differences and to avoid any spiritual fight is an attitude that impoverishes both pluralistic society and an individual within it. In other words, the democratic aims (of majority's authority) by ignoring the liberal attitudes lead to impoverishing of spiritual fight's environment that matures an individual.

We can speak about the democratic stipulations of totalitarianism in tsar's and Soviet empire<sup>26</sup>. Other question is to what degree Commonwealth of Both Nations had been democratic one: only the citizens (the noblemen in our case) took part in ruling of the state here like in the city-states of antique Greece, in addition to that *liberum veto* did not allow entrenching of majority<sup>27</sup>. Therefore we have a case when liberalism limits democracy. Liberalism (the fight of the individuals and the communities within "own" society) yields ground to democracy (the fight of "own" majority against "foreign" elements in the society) during the revolutionary rises: the social differences have been fused in a cauldron of revolutionary euphoria<sup>28</sup> while they arise again after subsiding of this euphoria if it does not lead to a totalitarian society. My attention to Commonwealth of Lithuania-Poland is based also on the theme of historical memory.

The GDL confederation is to be considered as a classical confederation mirrored civil disobedience in the state of Lithuania-Poland while it had the mixed forms of formation (both "from beneath" and "from above"), raised the political aims, opposed the arrangements of authority, sought to take the control of social life (the executive, courts). Its peculiarity is as follows: it did not seek to organize any army in order to support the political fight. We face here a paradox: the foreign (Russian) army accompanied by the confederates had guaranteed peaceful character of LGD confederation. Relatively peaceful resistance is one more reason to choose this confederation as a case of civil disobedience.

Let's analyze LGD confederation in more detail while it is not to be confused with Targowica confederation, as mentioned. Brothers Kosakovskys had been stimulated to ground an union of sworn noblemen in Lithuania by other motifs than the Targowica confederation's grounders who cherished the noblemen's freedoms

---

26 Comparison of tsarist Russia and Soviet Union regarding the democratic elements would be in prejudice of the latter. However, comparison regarding national policy would be in prejudice of the first. Tsarist ruling of Lithuania and Poland after Commonwealth of Both Nations is a regress regarding democratic development (it is a catastrophe regarding development of a nation: statehood is a guarantee of national development) although development of economy is obvious during more than hundred compulsorily peaceful years (apart the risings). It shows that 1) development of democracy is uneven; 2) the progress of democracy does not considers with economical progress influenced by many other factors including peace; 3) we face many democratic forms with different portions of democratic elements while we don't have any democratic standard; 4) democracy (the rule of the majority) and liberalism (regarding the nations in our case) often could not be harmonized.

27 Commonwealth of Both Nations is a classic example of collision between democracy and liberalism.

28 This happened during the rising in 1794 when both heroes of LGD confederation – brothers Kosakovskys – were hanged.

trampled by constitution of 3rd May. The grounders of LGD confederation sought to rebuild not only the individual freedoms (of noblemen) but also ones of the nation. Lithuanian state oneness was one of the main aims of the confederation that did not regard the means (a flirtation with Catherine II and invitation of Russian army) that buried finally the rests of statehood.

It is worth to remember that the fight for state oneness had proceeded in two fronts: in the lobby of legitimate authorities (both in the Sejm and in Executive Branch) and in the front of civil disobedience, i.e. by rallying into uncompromising opposition in the confederations (confederation was also a legal institution in then Lithuania-Poland). In other words, a national existential care that manifests through the fight for own *logos* emerges in the face of nation's death. A nation is most vital under the threat of its borders' disappearance while the national society becomes a sub-society in patriarchal home of other state. Even then it creates its identity in the forge of spiritual fight while fixing its political body and realizing its public aims. That is why the impendence of political death is more significant for nation's identity than the territorial expansion. The territorial expansion inseparable from cultural changes presupposes a political obesity, i.e. the loss of political body's borders, while a national region accretes with new rims necessary of a united principle (*archē*). Such principle in LGD became "Lithuanian"<sup>29</sup> Uniate Church. However, the rims remain always an anarchical factor that destroys the national principle. Not by accident the cost of LGD's political consolidation had been the vanishing of Lithuanian language in public life. Actually, it could not be said about historical self-consciousness that intensifies especially in the face of nation's political death.

Historical self-consciousness has been illustrated by the words said publicly in the critical for the nation moments. We can compare the words said by K. N. Sapiega (Sapieha) and M. "the Red" Radvila (Radziwiłł) who defended Lithuanian political freedoms in Four-year Sejm (1791) and Lublin Sejm (1569): "The privileges of the nations are properties neither of their representatives nor even of the whole living generation. We have no right to refuse them, but must them transfer to future generations after inherited from the ancestors"<sup>30</sup>. And the other: "Nobody could give us to somebody, since we are free men, we can measure with every nation having honour and freedoms obtained by our ancestors while bleeding for our homeland and serving faithfully our rulers"<sup>31</sup>.

In both utterances we face nation's freedom that has been related with free individuals who transfer it from generation to generation. The nation and an individual are analogous not only while they exist (by fighting) towards death but also

---

29 It is Lithuanian in the sense that it had been a project of heterogeneous society's consolidation in the heads of Lithuanian politicians.

30 R. Šmigelskytė-Stukienė, *Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės konfederacijos susidarymas ir veikla 1792-1793 metais*. Vilnius 2003, p. 42.

31 E. Gudavičius, *Lietuvos istorija*. I t. Vilnius 1999, p. 635.

by interconnecting as the whole and a part, while an individual cares of nation's freedom that develops in historical *logos*. The link of two utterances separated by two hundred years witnesses the historical life of a nation and individual historical memory that enriches the individual life plan. Both individual and national identity develops as coupling of major (historical) and minor (living) *bios* while an individual gives public utterance of ancestors' precepts in the face of death threat. The utterance as a public act is analogous to the existence as an exit here: the perspective of death forces an individual to cherish historical *logos* as a guarantee of identity by belonging to the national community.

Back to civil disobedience. The confederates of GDL had fought both for individual and national freedom. This double liberalism had been opposed to democratic attitudes (of the rule of the majority) covered unitary (antifederal) tendencies that threatened to Lithuanian oneness. The paradox is as follows: the chosen means (invitation of Russian army) presupposed the end of the nation's freedom, what rallied the nation for a new resistance that swept out the leaders of the confederation. One of the most peaceful confederations in the history of Lithuania-Poland revolutionized the society insomuch that had been trampled by the insurrectionists. Another paradox is as follows: LGD confederation fighting for double freedom began to limit the freedom of press and speech – a censorship has been introduced at first time in the history of Lithuania-Poland. Remember J. Rawls: free press and free speech are to be limited only in the name of bigger freedom to express the thoughts, i.e. in the name of utterance' freedom. The utterance struggled free from the grips reached an apogee in the public swear of T. Kościuszko, the son of both nations: "I, Tadeusz Kościuszko, swear before God and to the whole Polish nation, that I shall employ the authority vested in me for the integrity of the frontiers, for gaining national self-rule and for the foundation of general liberty, and not for private benefit. So help me, Lord God, and the innocent suffering of Thy Son"<sup>32</sup>.

This swear is public one not only in the sense that it has been given in the face of the nation in Cracow market-square. It is a public act in historical sense: it has rallied both nations in the face of political death and has nourished two more risings against tsarist oppression. This public utterance has initiated the fight of both nations for freedom regarding foreign authority while foreign army tried to guarantee the peaceful aims of the confederates by fighting for double freedom<sup>33</sup>. Therefore we have a conflict of the freedoms and a fight for them: the individual freedoms versus the freedoms of the nation and the peaceful fight versus the armed resistance. K. N. Sapiega (Sapieha) and T. Kościuszko raise the freedoms of the nation above the individual freedoms, the brothers Kosakowskys by trying to harmonize both freedoms offer the freedom of nation finally; K. N. Sapiega (Sapieha)

32 N. Davies, *God's Playground. A History of Poland*, New York 1982, p. 539.

33 Naturally, Catherine II by sending an army to Lithuania-Poland cared for political influence of Russia and political expansion (as emerged soon) instead for the aims of the confederates.

and brothers Kosakowskys are the supporters of peaceful and legal fight whereas T. Kościuszko is a challenger of violent fight<sup>34</sup> against a foreign power.

The members of Four-year Sejm had been also rallied into a confederation that sought to renew the society, i.e. to change the social order dominated in Lithuania-Poland and moral attitudes inseparable from *liberum veto* of the noblemen. It was a challenge for a society, within which now the seedbeds of the fight for traditional noblemen's values have crystallised by assuming the new features of fight for Lithuanian oneness. We have seen that the latter fight with historical precedents is also for historical memory that allows to ally the society on the base of vision of new nation (herewith new freedom and morality). The aims of both Four-year Sejm and LGD confederation reached to far: the first one presupposed the rice of the confederations in Poland and in Lithuania, while the latter one presupposed armed resistance of T. Kościuszko. LGD confederation<sup>35</sup> by using traditional freedom of the noblemen has been not only the reaction to too courageous attempt to change the social order but also an aspiration to fix a new conception of nation. Both the Four-year Sejm and LGD confederation after rallying the communities for the fight have become the catalysts of social identity: the first one by reaching the order at cost of noblemen's freedom, the latter one by reaching independent nation instead of dualistic coexistence. Both the first one and the latter one had evoked an avalanche of the changes by dissharmonizing social order, the bases of justice, the moral principles, the content of freedom, finally the conception of nation. Both the first one and the latter one have rallied the communities for fight for accordingly imagined future coupled with past interpreted in certain way.

Finally let's return to the T. Kościuszko's utterance that has renewed the pact of both nations as *logos* of coexistence in the face of the death. The existence of both nations – a precedent of European political coexistence – is an exit into lingual environment (*logos*) renewed over and over, within which an individual becomes himself (herself) by fighting for his (her) and his (her) nation's freedom. The renewed both nations' pact required severe collision of freedom's conception had allowed to fight together against enforced order of foreign home by seeking to recapture the lost freedoms of political body for one more century. The success of this fight presupposed freedoms' collision that has divorced two nations that are trying to coexist once again in the new European home.

---

34 The victims of this fight are also the sons of nation.

35 This could not be said about Targowica confederation.



## Conclusions

Civil disobedience as legal reaction to the authority's decisions expresses the freedom level of the individuals rallied into a community in certain society. Here-with it is a fight for individual freedom to resist by changing the social order, the conception of justice, the moral attitudes. And vice versa: civil disobedience can express nostalgia of traditional order and attitudes, a fight against the novelties introduced by authority. In both cases it is a test for society searching its identity under the conditions of the fights between the communities. Creation of identity demands certain anarchy, i.e. moving of the principles. Rising of the novelties is an aspect of historical reflection: historical memory serves by creating new spiritual environment of social becoming. Spiritual anarchy is an aspect of social becoming: the principles of justice and morality have been moved by exiting into other level of lingual order (*logos*). An utterance as the symptom of agonistic Ze-itgeist is analogous to existence as exit to new *logos*.



# ELASTYCZNA AKSJOLOGIA UNII EUROPEJSKIEJ. ŹRÓDŁO TOŻSAMOŚCI CZY NAPIĘĆ?

Michał Gierycz

## Wprowadzenie

Jedną z istotnych zmian wprowadzonych przez Traktat z Lizbony było znaczące wzmocnienie aksjologii w prawnej przestrzeni Unii Europejskiej<sup>1</sup>. Traktat o Unii Europejskiej w obecnej wersji stwierdza jednoznacznie, iż „Unia opiera się na wartościach”. Włącza przy tym do prawa pierwotnego Kartę Praw Podstawowych [KPP], stanowiącą w swej istocie aksjologiczny manifest integracji. Nie tylko odwołuje się ona do tak podstawowych wartości jak: godność, wolność, równość, sprawiedliwość czy solidarność, ale również przez swą nietypową strukturę (za tytuły rozdziałów służą kolejne wartości) uwydatnia nierozzerwalny związek, w jakim każdorazowo pozostają wartości i prawa człowieka.

Rozwiązania nasycające mocno wartościami europejskimi projekt mogły być, przynajmniej kogoś przywiązane do ekonomicznego rozumienia procesu integracyjnego, zadziwiające. Ostatecznie, Wspólnoty i Unia przez lata unikała mówienia o wartościach, co zresztą „wypominał” politykom niejednokrotnie Jan Paweł II. Nieprzypadkowo Traktat Lizboński podejmuje tak wyraźnie tę kwestię. Jego treść stanowi niejako zapis skokowego rozwoju kompetencji UE na przełomie XX i XXI wieku. Unia operuje wspólnie – w większym bądź mniejszym zakresie – we wszystkich właściwie aspektach polityki tradycyjnego państwa<sup>2</sup>. Tak szerokie spektrum oddziaływania politycznego UE, zawarte załączkowo już w Traktacie z Maastricht, wymusza niejako zakotwiczenie projektu europejskiego w metapolitycznych podstawach, bez których ciężko sobie wyobrazić wspólnotę polityczną.

---

1 Pierwsza wersja tego artykułu opublikowana została w czasopiśmie *Więź* 1/2012. W niniejszej wersji nieco zmodyfikowano i rozszerzono tekst w stosunku do pierwodruku.

2 W istocie, jedynie w art. 4 TUE znajdziemy, odwołujący się do innej terminologii (a zatem nie ujmujący tego w kategoriach kompetencji), przepis głoszący: „w szczególności bezpieczeństwo narodowe pozostaje w zakresie wyłącznej odpowiedzialności każdego Państwa Członkowskiego”. Wszystkie inne kompetencje w takim lub innym zakresie (od wyłączności po koordynację) są otwarte na działania UE.

Zagadnienie europejskich wartości wydaje się, dodajmy, szczególnie istotne w obecnej sytuacji. Wobec wyzwań kryzysu finansowego, oraz formułowanych na tej kanwie projektów otwarcie federalistycznych (rząd gospodarczy, wspólna polityka fiskalna, etc.), europejska polityka w sposób szczególny potrzebuje głębokiego uzasadnienia. Gdy mowa już nie tylko o istotnych kosztach ekonomicznych, ale również o fundamentalnych zmianach politycznych, w sposób naturalny rodzi się pytanie o to, czy łączy nas coś tak cennego, co by je usprawiedliwiało.

W niniejszym artykule chciałbym się przyjrzeć rozumieniu podstawowych wartości proklamowanych w ramach Unii Europejskiej. Przewodnią tezą jest twierdzenie, iż aksjologia unijna prezentować się zdaje inny model niż ten, do którego przywykliśmy w ramach państw narodowych, stawiając na elastyczność przyjmowanych rozwiązań kosztem deontologizacji wartości. Głównym celem tego tekstu jest przedyskutowanie tego twierdzenia i kilku istotnych kwestii wiążących się z takim rozwiązaniem. Wyjść jednak wypada od naszkicowania podejścia do wartości w toku integracji europejskiej. Pozwoli to nie tylko umieścić dalsze rozważania w historycznej perspektywie, ale również nieco szerzej ukazać przejawy i przyczyny rosnącej roli aksjologii w ramach Unii.

## Wartości w toku integracji europejskiej

Z perspektywy 60 lat integracji europejskiej dostrzec można swoistą sinusoidę w podejściu do wartości w ramach Wspólnot/Unii. Wczytanie się w, stojącą u początku procesu integracyjnego, Deklarację Schumana, w istotnym stopniu zaadaptowaną w preambule pierwszej wspólnoty europejskiej – Europejskiej Wspólnoty Węgla i Stali (EWWiS), pozwala zobaczyć, iż wartości moralne takie, jak solidarność/braterstwo, pokój czy pojednanie przedstawiane były jako fundamentalne uzasadnienie integracji. Współczesnemu, niezbyt zorientowanemu w kontekście powstania tej inicjatywy czytelnikowi może wręcz się wydawać ów aksjologiczny korpus nieco zbyt górnolotną frazeologią dla uzasadnienia instytucji zajmujących się węglem i stalą. Tym niemniej, dziś nie musimy się przekonywać, iż był to projekt przełomowy, podważający dotychczasowe myślenie o relacjach politycznych i suwerenności. W idei Schumana EWWiS był pierwszym krokiem do stworzenia jakiejś formy federacji europejskiej, rzeczywiście, nieodwracalnej „wspólnoty życia”. Z tej perspektywy mocne zakorzenienie aksjologiczne jest w pełni zrozumiałe.

Istotne ostudzenie odwołań do wartości następuje już w drugiej połowie lat '50 i powiązane jest z porażką dwóch, pełnych rozmachu, inicjatyw integracyjnych: Europejskiej Wspólnoty Obronnej i Europejskiej Wspólnoty Politycznej. W Traktatach Rzymskich, stanowiących podstawę dla Europejskiej Wspólnoty Gospodarczej (EWG), na bazie której tworzono później Unię Europejską, przestrzeń proklamowanych wartości została zasadniczo zredukowana do wartości ekonomicznych, takich jak harmonijny rozwój gospodarek, podniesienie pozio-

mu życia, postępu gospodarczego i społecznego, etc. Widać w tym refleks dominującej następnie przez długie lata logiki funkcjonalistycznej, koncentrującej się na zaspokajaniu w ramach Wspólnot konkretnych, głównie ekonomicznych, potrzeb. W konsekwencji, proces integracji europejskiej znaczyło specyficzne napięcie między aksjologią a gospodarczym interesem. Uzasadnienie aksjologiczne nie znikło, ale zostało zepchnięte niejako na drugi plan – na pierwszym planie dominowały wartości relatywne, głównie ekonomiczne. Jak zauważył Jacques Santer komentując stanowisko Konrada Adenauera z lat '50, kanclerz „zdawał sobie sprawę z tego, że wartości, których był zwolennikiem będą akceptowane przez Europejczyków tylko wówczas, jeśli oni sami będą żyli w dostatku i w świecie sprawiedliwości społecznej”<sup>3</sup>. Było to na swój sposób efektywne. Dopóki korzyści z istnienia Wspólnoty (dobrobyt!) w sposób oczywisty przeważały straty, a integracja miała na tyle ograniczony zakres, iż państwa zachowywały realną kontrolę (lub przynajmniej miały uzasadnione jej poczucie) nad procesem politycznym, logika funkcjonalistyczna zasadniczo wystarczała do rozwoju integracji. Pozwalała bowiem nie tylko efektywnie działać w obszarze wspólnie ustalonych ram i zasad, ale również te ramy krok za krokiem rozszerzać, choćby w ramach tzw. efektu *spill over*.

Proklamowanie Unii Europejskiej – struktury politycznej o wyraźnych ambicjach federalnych<sup>4</sup>, odnowiło żywe zainteresowanie głębszymi niż ekonomiczne, wartościami. Traktat o Unii Europejskiej (TUE) w brzmieniu z Maastricht (1992) w swej preambule deklarował przywiązanie „do zasad wolności, demokracji, poszanowania praw człowieka i podstawowych wolności oraz państwa prawnego”<sup>5</sup>, formułując w ten sposób *de facto* katalog podstawowych wartości UE. Ponadto, w drugim ustępie artykułu F stwierdzał, iż „Unia szanuje prawa podstawowe, zagwarantowane w Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, podpisanej w Rzymie 4 listopada 1950 roku, oraz wynikające z tradycji konstytucyjnych wspólnych dla Państw Członkowskich, jako zasady ogólne prawa wspólnotowego”. Przyjęty w 1997 roku Traktat Amsterdamski, modyfikujący TUE, nie tylko podtrzymał przyjęte w Maastricht rozwiązania, ale, niejako dla usunięcia wszelkich wątpliwości, istniejące dotychczas tylko w preambule zasady wprowadził do treści art. 6 TUE (dotychczasowy art. F). Ponadto, w nowym brzmieniu TUE zapisano, iż członkostwo w Unii uzależnia

3 J. Santer, *Spór cywilizacyjny Europy*, w: *Cywilizacyjne zmagania Europy*, Gliwice 2007, s.23

4 Por. np. H. Laufer, T. Fischer, *Föderalismus als Strukturprinzip fuer die Europäische Union*, Guetersloh 1996

5 Dla jasności wyводу, zastrzec trzeba, iż kwestie wartości fundamentalnych były podnoszone również przed Maastricht. Dość wspomnieć Deklarację Rady Europejskiej o Europejskiej Tożsamości, Deklarację o Demokracji z lat '70 oraz orzeczenie ETS w sprawie 29/69 czy wreszcie Jednolity Akt Europejski, nie pozostawiające wątpliwości, iż prawa podstawowe przynależą do ogólnych zasad prawa wspólnotowego. Tym niemniej, po raz pierwszy w Maastricht na poziomie prawa pierwotnego sformułowano – później zawarty również w ramach przepisu prawnego – katalog wartości, na których opiera się współpraca w ramach UE

się od poszanowania wspomnianych zasad, a ich naruszenie mogłoby stanowić przyczynę sankcji względem Państwa Członkowskiego.

Nie zniszczony w pełni projekt Konstytucji Europejskiej odwoływał się już wprost do pojęcia „wartości” zamiast, stosowanego w TUE nawet po reformie amsterdamskiej, pojęcia „zasad”. Jako wartości prezentował zatem m.in. znane już TUE zasady wolności, demokracji, równości, państwa prawnego, uzupełniając ich katalog o godność osoby ludzkiej. Utrzymywał uzależnienie członkostwa w Unii od poszanowania jej wartości (art. I-59), jak również przewidywał, znane od Amsterdamu, sankcje za wystąpienie przeciw nim przez Państwo Członkowskie. Traktat ten nie tylko przejmował i rozwijał rozwiązania TUE, ale ponadto inkorporował Kartę Praw Podstawowych, która w ten sposób stać się miała aktem prawa pierwotnego. Było to o tyle istotne, iż przyjęta w 2000 roku Karta była, jak dowodził tego m.in. Joseph Weiler, ewidentnie stanowić miała aksjologiczny i konstytucyjny zwornik kształtowanej tożsamości europejskiej.

Nie wnikając w tym miejscu w szczegóły rozwiązań aksjologicznych Traktatu Konstytucyjnego, które w znacznej mierze przepisane zostały do przyjętego w 2009 roku i obowiązującego obecnie Traktatu Lizbońskiego, będącego przedmiotem dalszych rozważań, zauważmy, iż od Traktatu z Maastricht po Traktat Lizboński, krok za krokiem wzmacniano potencjał aksjologiczny UE. Unia dokonywała zwrotu ku wartościom równoległe z rozszerzaniem obszaru swojego oddziaływania i próbą odnalezienia głębokich podstaw legitymacji swoich działań. W tym celu wychodziła poza obszar wartości ekonomicznych, których dominację widać wyraźnie w Traktatach Rzymskich, kierując się w stronę wartości podstawowych, a zatem, jak pisał ks. Władysław Piwowarski, „wartości nadających sens, identyfikację i kierunek działania” wspólnotom społecznym i politycznym. Odwołanie do wartości posiada bowiem, przynajmniej potencjalnie, niezastępowany walor integracyjny. Pozwala definiować w sposób jasny dla każdego obywatela najgłębsze motywy, dla których należy tworzyć i rozwijać Unię. Właśnie jako wspólnota wartości, Unia Europejska może w dłuższej perspektywie stać się obiektem głębszego, niż jedynie finansowe, przywiązania. Wartości, na głębokim poziomie, mogą pomóc legitymizować jej istnienie, czyniąc ją zarazem punktem odniesienia politycznej tożsamości Europejczyków. Nieprzypadkowo zatem, jak się wydaje, znaczącemu rozrostowi unijnych kompetencji towarzyszyło swoiste aksjologiczne przebudzenie Unii.

### **„Aksjologiczne przebudzenie” Unii i deontologizacja wartości**

Myśląc o „aksjologicznym przebudzeniu” Unii mam na myśli ukazany powyżej zwrot ku wartościom. Przejawami tego procesu na płaszczyźnie prawa pierwotnego są: (1) jednoznaczne, dokonane *expressis verbis*, oparcie UE na wartościach, (2) uczynienie z promocji wartości celu politycznej działalności Unii, (3)

rozwińnięcie katalogu wartości UE, powiązanego szczególnie ze wzmocnieniem wartości podstawowych. Przyjrzyjmy się pokrótce tym kwestiom.

Oparcie UE na wartościach zadeklarowane jest *expressis verbis* w nowym, nadanym Traktatem Lizbońskim, brzmieniu art. 2 TUE. Stwierdza on, iż Unia „opiera się na wartościach”. Podobną deklarację odnajdujemy w preambule Karty Praw Podstawowych (KPP), która po Lizbonie uzyskała status prawa pierwotnego. Ponadto, art. 7 i 49 TUE, analogicznie jak to czynił TUE od czasu reformy amsterdamskiej, wiąże z poszanowaniem unijnych wartości możliwość członkostwa w UE, oraz – w przypadku członków Unii – możliwość korzystania z praw członkowskich, w tym oddziaływania na proces decyzyjny. Rozwiązania te uzupełniają art. 3 TUE deklarujący m.in., iż celem Unii jest „wspieranie pokoju, jej wartości i dobrobytu jej narodów”. Warto zwrócić uwagę, iż, wartości odróżnione są tu od dobrobytu i pokoju – dwóch dotychczas chyba najmocniej aksjologicznie znaczonej kategorii we wspólnotowym dyskursie, co wskazuje, iż chodzi tu raczej o wartości „wyższego rzędu” niż różnego rodzaju wartości relatywne (np. ekonomiczne czy socjalne). W naturalny sposób myśleć można w tym kontekście przede wszystkim o wartościach proklamowanych w preambule TUE i wspomnianym art.2, oraz KPP. Ponadto, przywołane wyżej sformułowania art. 2 i art. 3. TUE precyzują, iż Unia „opiera się na” i „wspiera” swoje, unijne wartości, a nie wartości „zapośredniczone” Państw Członkowskich, jak miało to miejsce jeszcze w TUE z czasu Maastricht. Unia przedstawia się zatem jako samoistna, ponadnarodowa wspólnota wartości, określająca i działająca politycznie na rzecz swojej, ponadnarodowej aksjologii.

W odniesieniu do promocji wartości poza Unią, odnotować można, iż art.3 TUE stwierdza jednoznacznie, iż w stosunkach zewnętrznych „Unia umacnia i propaguje swoje wartości i interesy oraz wnosi wkład w ochronę swoich obywateli”. Jest to rozwinięte następnie choćby w art. 21, w myśl którego „działania Unii na arenie międzynarodowej oparte są na zasadach, które leżą u podstaw jej utworzenia [...] oraz które zamierza wspierać na świecie: demokracji, państwa, prawnego, powszechności i niepodzielności praw człowieka i podstawowych wolności, poszanowania godności ludzkiej, zasad równości i solidarności oraz poszanowania zasad Karty Narodów Zjednoczonych”. Ponadto, w stosunku do „bliskiej zagranicy”, Unia dąży do „utworzenia przestrzeni dobrobytu i dobrego sąsiedztwa, opartej na wartościach Unii i charakteryzującej się bliskimi i pokojowymi stosunkami opartymi na współpracy” (art.8). Wartości stoją zatem w myśl Traktatu również u podstaw aktywności Unii *ad extra*.

Przyjrzyjmy się bliżej unijnym wartościom. Na wstępie warto zwrócić uwagę na preambułę TUE. Jako inspirację do stworzenia Unii przywołuje ona dziedzictwo Europy, związane z wartościami, do których zalicza „nienaruszalne i niezbywalne prawa człowieka”, wolność, demokrację, równość i państwo prawne. W związku z uznaniem tych wartości za źródło inspiracji dla powstania Unii w pełni uzasadnione wydaje się zaliczenie ich do wartości podstawowych UE, nadających generalną orientację i sens integracji. Te podstawowe wartości, tym

razem jako zasady (poza równością) przywołane są nieomal w całości raz jeszcze w ustępie czwartym, jako szczególnie istotne dla konstrukcji UE, a demokracja raz jeszcze w ustępie siódmym, w odniesieniu do instytucji UE. W pozostałych ustępach odnajdujemy przy tym nawiązania do szeregu innych wartości: socjalnych (prawa socjalne), ekonomicznych (np. postęp gospodarczy, wspólny rynek, stały rozwój), ekologicznych (zrównoważony rozwój, ochrona środowiska), politycznych (szacunek dla tradycji narodowych, bezpieczeństwo, pomocniczość). Dodajmy w tym miejscu, jako że nie jest to przedmiot dalszej szczegółowej analizy, iż grupa wartości ekonomicznych i społecznych rozwijana jest następnie m.in. w art. 3 TUE czy preambule Traktatu o funkcjonowaniu Unii Europejskiej (TfUE).

Katalog podstawowych unijnych wartości precyzuje wspomniany wyżej artykuł 2 TUE. Czytamy w nim, iż „Unia opiera się na wartościach poszanowania godności osoby ludzkiej, wolności, demokracji, równości, państwa prawnego, jak również poszanowania praw człowieka, w tym praw osób należących do mniejszości. Wartości te są wspólne Państwom Członkowskim w społeczeństwie opartym na pluralizmie, niedyskryminacji, tolerancji, sprawiedliwości, solidarności oraz na równości kobiet i mężczyzn.” Do wymienionych już w preambule wartości podstawowych, dołączona tu zostaje zatem (jako pierwsza) godność osoby ludzkiej. Pewne niejasności budzi kwalifikacja, przywołanych w analizowanym artykule w ramach opisu modelu społeczeństwa, takich wartości jak pluralizm, niedyskryminacja, tolerancja, sprawiedliwość, solidarność, oraz równość kobiet i mężczyzn. Wydaje się jednak, iż zasadne jest uznanie, że nieprzypadkowo znalazły się wymienionym *expressis verbis* katalogiem wartości wspólnych „na których opiera się Unia”. Do tej sprawy przyjdzie jeszcze powrócić.

W kontekście wartości podstawowych odnieść należy się ponadto do Karty Praw Podstawowych, mającej na mocy TL status prawa pierwotnego. Jak zauważa Marek Piechowiak, „fundamentalne wartości określone są w motywie drugim [jej] preambuły: „Świadoma swego duchowo-religijnego i moralnego dziedzictwa, Unia jest zbudowana na niepodzielnych, powszechnych wartościach godności osoby ludzkiej, wolności, równości i solidarności; opiera się na zasadach demokracji i państwa prawnego.” W formule tej znajdujemy elementy analogiczne do tych z art. 1 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 1948 r., która jest niekwestionowanym kamieniem węgielnym powojennej koncepcji praw człowieka. W konsekwencji, jak podkreśla przywołany autor, za sprawą Karty, „w pełnej krasie powraca na płaszczyznę europejską kategoria godności”<sup>6</sup> nieobecna tak wyraźnie nie tylko we wcześniejszych traktatach integracyjnych, ale również w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka.

Dokonany powyżej szkic aksjologicznego pejzażu UE ukazuje, iż w rozwiązaniach prawnych UE odkrywamy szeroką paletę wartości. Wyraźnie widoczne

---

6 M. Piechowiak, *Karta Praw Podstawowych – wróg czy sprzymierzeniec tradycyjnych wartości?*, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka” No 3 (7) 2008, s.23



jest przy tym wzmocnienie i wyeksponowanie wartości podstawowych. Tym niemniej, zauważalne jest również, iż wartości unijne ciężko uznać za układające się w spójny system. O ile sama Karta Praw Podstawowych wydaje przedstawiać się w miarę jasny system wartości, bazujący na kategorii godności człowieka, stanowiącej nie tylko zasadę naczelną wszelkich wolności i praw człowieka, ale również zwornik „integralności i nierozdzielności wartości przedkonstytucyjnych”<sup>7</sup>, o tyle rozwiązania aksjologiczne TUE sprawiają wrażenie nieładu. Dość wspomnieć brak godności wśród podstawowych wartości wymienionych w preambule TUE czy wątpliwe rozwiązania zawarte w art. 2 TUE, gdzie, jak wskazano, niezbyt jasny jest status części z wymienionych wartości, a jeszcze bardziej wykluczenie sprawiedliwości i solidarności z podstawowego katalogu wartości na których opiera się Unia. Ta druga kwestia, dodajmy, jest o tyle zaskakująca, że solidarność znajduje się w analogicznym katalogu wartości fundamentalnych Karty Praw Podstawowych.

Źródła tych zawirowań zdają się mieć źródło w fakcie, iż w Traktacie o Unii Europejskiej dostrzec można w istocie sprzeczne ze sobą rozwiązania metaaksjologiczne. Karta Praw Podstawowych, jak wspomniano, jako podstawową wartość przywołuje „godność człowieka”, na jej gruncie opierając całą konstrukcję wartości i powiązanych z nią praw. Poprzez usytuowanie godności człowieka w centrum swojego aksjologicznego pejzażu wskazuje, odwołując się pośrednio do tradycji prawno-naturalnej, iż racją istnienia takiej a nie innej treści praw podstawowych jest człowiek i relacja do jego dobra jako całości. Traktat o Unii Europejskiej, w swym brzmieniu po Lizbonie, przyjmuje inną optykę. Zawarte w art.2 TUE ujęcie wartości, na których „opiera się” Unia nie ma charakteru ontologicznego. W świetle przywołanego artykułu Unia opiera się na wymienionych tam wartościach nie ze względu na ich uniwersalizm, ale dlatego, iż są one wspólne Państwom Członkowskim. O uznaniu wartości decyduje tutaj nie tyle poznanie, ile aktualna sytuacja Państw Członkowskich.

Jeszcze wyraźniejszą deklarację w tym zakresie przynosi dodany w Lizbonie motyw (drugi) do preambuły TUE. Przypomnijmy go: „Inspirowani kulturowym, religijnym i humanistycznym dziedzictwem Europy, z którego wynikają powszechne wartości, stanowiące nienaruszalne i niezbywalne prawa człowieka, jak również wolność, demokracja, równość oraz państwo prawne”. Jak zauważa Marek Piechowiak, „z punktu widzenia rozstrzygnięć metaaksjologicznych, w omawianym motywie mamy do czynienia z jasnym uznaniem relatywizmu kulturowego. Zgodnie z przyjętą formułą, wartości wynikają z kulturowego, religijnego i humanistycznego dziedzictwa Europy. Skoro same wartości, to także ich powszechność jest cechą uznaną ze względu na rozwój kultury”. Piechowiak zwraca przy tym uwagę, iż „w takiej perspektywie konsekwentne jest pominięcie

---

7 H. Juros, *Problem wartości w preambule Traktatu Konstytucyjnego Unii Europejskiej*, w: K.Karbowska, A. Wnukowska [red.], *Ustrojowo-polityczny wymiar Traktatu Konstytucyjnego Unii Europejskiej*, Pułtusk 2004, s.43

godności, która pojmowana jest jako przyrodzone, w swej istocie niezależne od kultury, źródło praw”. Przypomnijmy, preambuła TUE nie wymienia godności wśród podstawowych wartości – czyni to dopiero art.2, ale właśnie w kontekście wartości uznanych „przez Państwa Członkowskie”.

Resumując, o ile KPP nawiązywała jeszcze do metafizyki wartości, o tyle w kontekście całokształtu rozwiązań TUE metafizykę wartości zastępuje, by tak rzec, socjologia wartości – kryterium decydującym o uznaniu danej wartości za wartość Unii nie jest poznanie człowieka, ale sytuacja społeczno-kulturowa i wola Państw Członkowskich. W konsekwencji podkopania fundamentów meta-aksjologicznych, niespójny staje się również sam aksjologiczny system TUE, choć utrzymuje on większość z dobrze znanych, „starych” wartości.

### **Elastyczna aksjologia – przejawy w Karcie Praw Podstawowych**

Zwiastuny wspomnianych problemów metaaksjologicznych dostrzegalne już były w Karcie Praw Podstawowych. Śledząc gwarancje prawne KPP odnoszące się do godności człowieka można było, w niektórych przypadkach, zadać sobie pytanie czy rzeczywiście ich treść determinuje jedynie relacja do dobra człowieka jako całości. Ks. Piotr Mazurkiewicz, Sekretarz Generalny COMECE, zwraca w tym kontekście uwagę na trzy szczególnie problematyczne artykuły KPP<sup>8</sup>. Przyjrzyjmy się im bliżej.

Pierwszy dotyczy konstrukcji prawa do życia. Art.2 KPP stwierdza, iż „każdy ma prawo do życia”. Bazuje on na art. 2 EKPCz, która głosi: „Prawo każdego człowieka do życia jest chronione przez ustawę. Nikt nie może być umyślnie pozbawiony życia wyjąwszy przypadki wykonania wyroku sądowego skazującego za przestępstwo, za które ustawa przewiduje taką karę”. Biorąc pod uwagę, iż „w toczącym się obecnie w ramach cywilizacji europejskiej sporze nie chodzi o uznanie prawa do życia, a o zakres jego obowiązkowej ochrony ze strony państwa/Unii Europejskiej”, rozwiązanie przyjęte w KPP, unikające określenia zakresu prawnej ochrony prawa do życia, interpretować można, jak czyni to przywołany wyżej ks. Piotr Mazurkiewicz, jako zajęcie konkretnego stanowiska w toczącym się sporze. Byłoby to mianowicie uznanie, iż „spoczywający na autorytecie publicznym obowiązek ochrony prawa do życia nie obejmuje sytuacji związanych z aborcją czy eutanazją”<sup>9</sup>. Nawet biorąc pod uwagę, że interpretacja ta wydaje się dyskusyjna, celnie zwraca uwagę na fakt, iż w wypadku tego artykułu reakcją redaktorów Karty na, jak to ujmuje KPP, „zmiany w społeczeństwie [...] oraz rozwój naukowy i technologiczny” nie jest wzmocnienie gwarancji ochrony prawa do życia w sytuacjach będących efektem tychże zmian.

8 Por. P. Mazurkiewicz, *Wokół Karty Praw Podstawowych UE*, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka” No 3 (7) 2008, s.29-32

9 Tamże

Przyjęta konstrukcja prawa do życia w KPP jest maksymalnie otwarta, pozwalając równie zasadnie np. uznawać eutanazję za przestępstwo (jak czyni to polski kodeks karny), jak i normalną medyczną praktykę (jak w państwach Beneluxu).

Podobną logikę odnajdujemy w następnym, trzecim artykule KPP. Deklaruje on, iż każdy ma prawo do poszanowania swej integralności fizycznej i psychicznej. W ramach uszczegółowienia tego prawa w kontekście biologii i medycyny KPP zakazuje jednak jedynie „reprodukcyjnego klonowania”, kwestię innych jego typów pozostawiając otwartą. Zostawia to przestrzeń dla uchwalania takich ustaw, jak przyjęty w 2008 roku przez brytyjski parlament Human Fertilisation and Embryology Act 2008 ustalający zasady postępowania odnośnie embrionów tworzonych z kombinacji ludzkiego i zwierzęcego materiału genetycznego. Praktyka ta zakazana jest w pozostałych państwach członkowskich.

Podobny problem przedstawia artykuł 9 KPP, dotyczący kwestii gwarancji prawa do małżeństwa i założenia rodziny. Brzmi on: „Prawo do zawarcia małżeństwa i prawo do założenia rodziny są gwarantowane zgodnie z ustawami krajowymi regulującymi korzystanie z tych praw”. Zacytujmy w całości odnośne wyjaśnienie twórców Karty: „Podstawą tego artykułu jest artykuł 12 europejskiej Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności w brzmieniu: <<Mężczyźni i kobiety w wieku małżeńskim mają prawo do zawarcia małżeństwa i założenia rodziny, zgodnie z ustawami krajowymi regulującymi korzystanie z tego prawa>>. Brzmienie artykułu zostało zaktualizowane, aby objąć przypadki, w których ustawodawstwo krajowe uznaje inne możliwości utworzenia rodziny niż zawarcie małżeństwa. Artykuł ten nie stanowi o nadaniu statusu związku małżeńskiego związkom osób tej samej płci ani tego nie zakazuje. Prawo to jest więc podobne do prawa przewidzianego przez europejską Konwencję o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności, jednak jego zakres może być rozszerzony, jeżeli ustawodawstwo krajowe tak przewiduje.” W tym wypadku Karta redefiniuje w istocie pojęcie małżeństwa, choć nie narzuca zredefiniowanej wersji państwom członkowskim.

Rekapitułując te, z konieczności skrótowe, spostrzeżenia zauważyć wypada, iż logika przyjęta przez twórców Karty, choć deklaruje nadrzędną wartość ludzkiej godności, w swojej treści czynić zdaje się „uniki” przed podążaniem za ontologią wartości w tych miejscach, w których rozwój cywilizacyjny szczególnie wystawia je na próbę. Chcąc uniknąć kontrowersji, w przypadkach, gdy w części Państw Członkowskich legalnymi uczyniono praktyki stojące w sprzeczności z proklamowanymi wartościami, twórcy Karty próbują przyjąć pozycję „neutralną”: nie nakazywać ani nie zakazywać tego, co wynikałoby z podążania za tradycją ontologii wartości. W ten sposób odkrywać się zdajemy, specyficzną dla Unii Europejskiej, „elastyczną” aksjologię, która (1) pozwala na radykalnie odmienną interpretację niektórych z proklamowanych praw podstawowych w zależności od Państwa Członkowskiego, (2) powiązana jest w swym rdzeniu z odejściem od metafizyki wartości, a w konsekwencji (3) pozostaje otwarta na zmiany odnośnie rozumienia wartości, związane z dalszymi przekształceniami w Państwach Członkowskich lub porozumieniem na tym tle.

## Elastyczna aksjologia – zaleta Unii?

W literaturze przedmiotu odejście od metafizyki wartości w UE uznawane jest niekiedy za szczególną zaletę unijnej aksjologii. Jak zauważał jeden z komentatorów w odniesieniu do TK, „porozumienie w przedmiocie wartości Konstytucji, stanowiących jej aksjologię, nie oznacza porozumienia co do ontologii tych wartości. Inkorporacja ontologicznych uzasadnień do aksjologii Konstytucji dla Europy nie jest konieczna, a nawet wydaje się niewskazana w pluralistycznym i zdyferencjonowanym społeczeństwie europejskim”<sup>10</sup>. Niewątpliwie, tak rozumiany duch kompromisu, naznaczył również Traktat Lizboński. Warto jednak głębiej zastanowić się nad konsekwencjami pójścia za owym duchem.

Wzmoczone zainteresowanie aksjologią, jak wspomniano powyżej, powiązane było z wzmagającymi się ambicjami politycznymi wobec integracji europejskiej. TL stawia mocne fundamenty pod quasi-państwowe rozumienie Unii. Zawarte w nim wzmocnienie aksjologii miało na najgłębszym poziomie uzasadniać i integrować UE. Wydaje się, iż można zasadnie twierdzić, iż przyjęte w Unii podejście do wartości wydaje się rzeczywiście sprzyjać integracji. Unikanie konfliktów na tle wartości niewątpliwie eliminuje istotny punkt potencjalnego istotnego sporu, a zatem zapewnia spokój i, na swój sposób, jedność. Tym niemniej, nie trudno dostrzec, iż taka taktyka ma też drugą stronę. Przede wszystkim w istotny sposób redukuje rolę przywoływanych wartości w budowaniu czytelnej unijnej tożsamości. Odstąpienie od przekonania o istnieniu wartości powszechnych i niaruszalnych, gdyż ugruntowanych w prawdzie o bycie, znacząco zmniejsza ich integracyjny potencjał. W istocie zatracają one swoją czytelność. Mówiąc najprościej, ciężko integrować się wokół wartości, które każdy z podmiotów (w pełni prawomocnie) rozumie inaczej [*vide casus małżeństwa*], tudzież, które dla jednych wykluczają bezwzględnie istnienie stanów faktycznych uznawanych przez inne (równie prawomocnie) za zgodne z tą samą wartością [*vide casus klonowania i hybryd ludzko-zwierzęcych*]. Co więcej, elastyczność Unii w formułowaniu praw podstawowych, stawia pod znakiem zapytania twierdzenie, iż jej głównym celem jest wspieranie przywołanych w Karcie wartości. Podważa zatem również legitymizacyjny potencjał unijnej aksjologii.

Warto również postawić się pytanie czy rzeczywiście można uciec od rozstrzygnięć, a zatem również sporów, związanych z kwestiami wartości podstawowych. Wydaje się, iż „aksjologiczna elastyczność” wcale nie powoduje zaniknięcia aksjologicznych sporów w łonie Unii. Dość wspomnieć obiekcje Polski względem przyjęcia KPP. Jak zauważa Jerzy Jaskiernia, „Polska przyłączyła się do Protokołu brytyjskiego przede wszystkim w związku z obawą o możliwość narzucenia przez Kartę (w istocie przez Europejski Trybunał Sprawiedliwości stosujący ten dokument) standardów moralnych, zwłaszcza zakazu dyskryminacji z uwagi na

10 D. Bunikowski, *Podstawy aksjologiczne Konstytucji dla Europy*, <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,4577> (31.03.2011)

orientację seksualną, a w dalszej kolejności standardów dotyczących prawa rodzinnego, aborcji i eutanazji”<sup>11</sup>. Warto zwrócić uwagę, iż Polska nie tyle bała się literalnego brzmienia Karty, ile uznała, że obecne w niej rozwiązania skutkować mogą w przyszłości ideologizacją praw podstawowych. Wydaje się, iż samo pojawienie się takiej perspektywy stanowi znaczącą porażkę unijnego podejścia do wartości, mających przecież budować przestrzeń wzajemnego zaufania i współpracy. Lęk taki, dodajmy, wydaje się uzasadniony w momencie gdy wartości i związane z nimi prawa tracić się zdają swe oparcie w przyrodzonej godności człowieka i uniwersalny charakter.

### Praktyczny wymiar elastycznej aksjologii

Praktyka polityczna UE zdaje się przy tym potwierdzać realność perspektywy ideologizacji praw człowieka w spornych etycznie obszarach, w związku z brakiem jasnego zakotwiczenia i systematyki wartości. Klasycznym przykładem jest 7 Program Ramowy, w ramach którego z unijnego budżetu (a zatem ze składek wszystkich Państw Członkowskich) finansowane mogą być badania na ludzkich embrionach. Nie trzeba dopowiadać, iż otworzyło to drogę kolejnym projektom, jak zgłoszona przez Komisję Europejską w 2009 roku propozycja dyrektywy (ostatecznie odrzuconej), która dążyła do radykalnego ograniczenia testów laboratoryjnych na zwierzętach, dopuszczając jednocześnie używanie w zamian embrionów ludzkich<sup>12</sup>. W tym kontekście nie dziwi uwaga R. Badii, iż pomimo wychodzenia od wspólnych europejskich wartości (takich jak poszanowanie życia ludzkiego) decyzje podejmowane w ramach UE oparte o specyficzne interpretacje tych wartości stają się raczej czasowym porozumieniem niż wyrazem rzeczywistej zgody odnośnie wspólnych zasad<sup>13</sup>.

Warto odnotować przy tym, iż jednoznacznie sprzeczną z tradycyjnym ugruntowaniem i pojmowaniem praw człowieka aksjologię przedstawiają nierzadko dokumenty polityczne Parlamentu Europejskiego odnoszące się do nieodokreślonych jasno w prawie unijnym rozwiązań aksjologicznych. W kontekście prawa do życia dość wspomnieć przyjęte 8. marca 2011 sprawozdanie „w sprawie zmniejszania nierówności zdrowotnych w UE”: w 25. punkcie tego dokumentu stwierdza się, że „Unia Europejska i państwa członkowskie muszą zagwaranto-

11 J. Jaskiernia, *Współczesny system wartości społeczno-kulturowych a aksjologia Karty Praw Podstawowych Unii Europejskiej*, [http://www.jaskiernia.eu/index.php?view=article&catid=14%3AAdorobek-naukowy&id=40%3Awspoczesny-system-wartoci-spoeczno-kulturowych-a-aksjologia-karty-praw-podstawowych-unii-europejskiej&option=com\\_content&Itemid=52](http://www.jaskiernia.eu/index.php?view=article&catid=14%3AAdorobek-naukowy&id=40%3Awspoczesny-system-wartoci-spoeczno-kulturowych-a-aksjologia-karty-praw-podstawowych-unii-europejskiej&option=com_content&Itemid=52) [07.08.2009]

12 S. Caldwell, *EU 'to put animals before embryos'*, "Catholic Herald", 20.03.2009: "radically restrict laboratory testing on animals - by insisting human embryos are used by scientists for research instead"

13 R. Badii, *EU red biotechnology regulation and European values*, in: F. Cerutti, S. Lucarelli, *The search for European identity. Values, policies and legitimacy of European Union*, Routledge, London & New York 2008, p.119

wać kobietom łatwy dostęp do środków antykoncepcyjnych, a także prawo do bezpiecznego usuwania ciąży”. W punkcie 29. Parlament Europejski „wzywa Unię Europejską i państwa członkowskie do podjęcia niezbędnych środków w odniesieniu do dostępu do metod sztucznego zapłodnienia, aby wyeliminować dyskryminację kobiet ze względu na stan cywilny, wiek i orientację seksualną oraz pochodzenie etniczne i kulturowe”. W ten sposób pojawia się w dokumentach unijnych – póki co, na poziomie politycznych deklaracji – kategoria „prawa do aborcji”, jak również dostępu do technik „in vitro”.

Politycznej agendzie Parlamentu towarzyszy przy tym niekiedy zbliżona profilem działalność innych instytucji. Głośnym echem odbiły się, przykładowo, polityczne naciski wywierane przez urzędników Komisji Europejskiej w 2006 roku na władze Nikaragui, które wprowadziły sankcje karne za dokonywanie aborcji. Przedstawiciel Komisji Europejskiej w Nikaragui groził wówczas zablokowaniem pomocy UE, a urzędnik odpowiedzialny za Nikaraguę w ramach RELEX-u (Dyrekcji Generalnej ds. relacji zewnętrznych) ocenił, iż Komisja Europejska traktuje tę legislację jako krok wstecz. Podkreślił przy tym, iż „dla Unii Europejskiej, aborcja stanowi integralną część polityk wdrażanych w celu walki z ubóstwem”<sup>14</sup>. Dopiero protesty środowisk pro-life zmusiły go do wycofania się z tych wypowiedzi.

Analogiczne zawirowania dostrzec można również w odniesieniu do rozumienia innego fundamentalnego prawa: do małżeństwa i rodziny. W przyjętej w latach 2006 – 2007 serii rezolucji poświęconych homofobii Parlament Europejski wychodził z założenia, iż podobnie jak rasizm, ksenofobia i antysemityzm, homofobia jest powodowana jedynie nieracjonalnymi przyczynami. Traktował zatem homoseksualizm jako oczywisty element dobra wspólnego, uznając w konsekwencji, iż „osoby mające odmienny pogląd na tę sprawę [...] kierują się uprzedzeniami, toteż nie powinny mieć prawa do wygłaszania swojego stanowiska i uczestniczenia w dyskursie publicznym”<sup>15</sup>. W tej perspektywie zrozumiałe było, iż wśród przywołanych w rezolucjach przejawów homofobii znajdowały się obok siebie akty przemocy fizycznej i... rozwiązania prawne różnicujące status małżeństw i związków tej samej płci<sup>16</sup>.

Powyższa logika, dodajmy, wyznaczać się zdaje już dziś standardy działania Agencji Praw Podstawowych, jak również wpływa na relacje Unii z otoczeniem międzynarodowym. Odnosząc się do wyników badań Agencji na temat sytuacji gejów, lesbijek, transseksualistów i biseksualistów (LGTB) w UE, jej dyrektor Morten Kjaerum wskazywał na wzrastającą liczbę państw członkowskich, które uznają prawo do małżeństwa par jedнопłciowych. Warto zwrócić uwagę, iż dla

14 C. Vierling, *Los derechos de la mujer y la regulación del aborto en el Parlamento Europeo*, [http://www.prolifeworldcongress.org/zaragoza2009/index.php?option=com\\_content&task=view&id=192&Itemid=109](http://www.prolifeworldcongress.org/zaragoza2009/index.php?option=com_content&task=view&id=192&Itemid=109)

15 P. Mazurkiewicz, *Aksjologia polskiej polityki zagranicznej w sferze praw człowieka*, w: A. Bieńczyk-Missala, *Prawa człowieka w polskiej polityce zagranicznej*, PISM, Warszawa 2007, s.31

16 Por. *Rezolucja Parlamentu Europejskiego w sprawie homofobii w Europie*, P6\_TA(2006)0018, p.11

dyrektora Agencji Praw Podstawowych Unii Europejskiej, a zatem agendy stojące niejako na straży praw człowieka w UE, dostarczającej instytucjom europejskim danych na temat ich przestrzegania, oraz wskazań w kierunku ich coraz lepszego gwarantowania, sam fakt istnienia prawa par jedнопłciowych do małżeństwa wydawał się nie ulegać wątpliwości. Problemem była jedynie zbyt niska uznawalność tego prawa wśród państw członkowskich, której źródeł dopatrywał się w stereotypach i negatywnym postrzeganiu grupy LGTB<sup>17</sup>.

Istotną odpowiedź na to, jak zapatrują się na takie podejście do małżeństwa państwa trzecie, przyniosła Deklaracja 21-ej sesji Parlamentarnego Zgromadzenia Państw Afryki, Karaibów i Pacyfiku (AKP) „o pokojowym współistnieniu religii i znaczeniu przyznawanemu zjawisku homoseksualizmu we współpracy UE – AKP” z września minionego roku<sup>18</sup>. Zgromadzenie Parlamentarne AKP pilnie apeluje w niej do Unii Europejskiej o powstrzymanie się „od jakichkolwiek prób narzucania swoich wartości, które nie są w sposób wolny podzielane w ramach Partnerstwa AKP – UE, w odniesieniu do którego państwa AKP odnawiają, po raz kolejny, swoje głębokie przywiązanie”. Powyższa deklaracja, mająca charakter jednostronny, wynikała ze sprzeciwu państw Afryki, Karaibów i Pacyfiku przeciwko naciskom UE mających na celu włączenie orientacji seksualnej na listę źródeł dyskryminacji. W istocie zaś była sporem o fundamentalne wartości: kraje AKP w sposób ewidentny nie podzielają przeświadczenia rozpowszechnionego w instytucjach UE o tym, iż homoseksualizm jest oczywistym elementem dobra wspólnego i odczuwają jako niedopuszczalny nacisk działania Unii Europejskiej dążące do narzucenia im takiego traktowania tego zjawiska.

Oczywiście, sprawa podejścia do homoseksualistów w części państw Afryki jest skomplikowana i nierzadko dalece bulwersująca. Tym niemniej, widać również wyraźnie, iż Unii Europejskiej chodzi o coś więcej niż jedynie o zagwarantowanie praw człowieka. Przywoływanie konceptu niedyskryminacji i to jako swoistej meta-zasady praw człowieka, wydaje się próbą przeszczepienia, wraz z pomocą rozwojową, własnych – choć nie mających mocnego oparcia w proklamowanej w swoim prawie aksjologii – przeświadczeń na temat homoseksualizmu. Warto dodać, iż proces ten dużo skuteczniej niż w przypadku AKP przebiega w toku oddziaływań na państwa kandydujące. Przykładowo, w Macedonii wskutek nacisków Parlamentu Europejskiego rozpoczęto pracę nad nowym prawem, które wdrażałoby rozwiązania analogiczne do postulowanych w dyrektywie antidyskryminacyjnej, mocno wspieranej przez środowiska LGTB<sup>19</sup>. Rzecz tylko w tym, iż ta dyrektywa nie została ciągle przyjęta w ramach UE i jej los jest dalece niepewny.

---

17 *Homophobia, transphobia and discrimination on grounds of sexual orientation and gender identity*, [http://www.fra.europa.eu/fraWebsite/research/publications/publications\\_per\\_year/pub-lgbt-2010-update\\_en.htm](http://www.fra.europa.eu/fraWebsite/research/publications/publications_per_year/pub-lgbt-2010-update_en.htm) [30.11.2010]

18 *Declaration of the 21st Session of the ACP Parliamentary Assembly on the peaceful co-existence of religions and the importance given to the phenomenon of homosexuality in the ACP-EU Partnership*, Brussels, 28. September 2010, ref.. 2/3/15(Vol.1) 10

19 Por. wiadomości na: <http://www.lgbt-ep.eu/tag/macedonia/> (31.03.2011)

## Kilka uwag końcowych

Biorąc pod uwagę zakres kompetencji Unii Europejskiej i związany z nim zakres oddziaływania, jej aksjologiczne przebudzenie UE jest faktem istotnym i generalnie cennym. Dokonane w TUE i KPP określenie wartości, którymi mają kierować się instytucje europejskie – zwłaszcza wobec ich coraz częstszego interferowania w obszary etyczne sporne, stanowi ważne dokonanie. Niewątpliwie może być to również istotne z perspektywy federalizacji Unii. Tym niemniej, wartość aksjologicznych rozwiązań przyjętych w UE może budzić istotne wątpliwości, podważające ich potencjał integracyjny i legitymizacyjny. Wydaje się, iż warto dostrzec trzy aspekty tego problemu.

Po pierwsze, ucieczka od metafizyki wartości i związana z tym elastyczność aksjologii owocuje, w obszarach etycznie spornych, brakiem kryterium aksjologicznego dla kształtowania polityki. Dobrym przykładem jest tu kasus badań finansowanych w ramach 7 PR. Fundamentalne kwestie etyczne zostały tutaj rozstrzygnięte metodą głosowania. W tym kontekście przypomina się uwaga Ernsta Wolfganga Boeckenfoerde, który zwracał uwagę, iż nie regulowane „od wewnątrz, z racji moralnej substancji jednostki i jedności społeczeństwa” odwołanie się do wartości może okazać się niewystarczające i niebezpieczne. Albowiem „otwiera ono drogę dla subiektywizmu, a także pozytywizmu potocznych ocen, które domagając się dla siebie obiektywnej ważności, raczej wolność unicestwiają niż ją gwarantują”<sup>20</sup>.

Powyższa uwaga odsyła do kolejnego problemu. W proklamowanym przez PE i wspieranym w trzecim świecie „prawie do aborcji” czy w pojmowaniu przez Agencję Praw Podstawowych prawa do małżeństwa, odkrywamy fakt, iż „elastyczna” aksjologia w praktyce politycznej, by tak rzec, twardnieje. Tworzy, mniejszą lub większą (w zależności od przypadku, w tym prawnego znaczenia analizowanego dokumentu) ideologiczną presję na państwa. Chodzi tutaj tak o państwa członkowskie UE, jak i - w szczególny sposób - te, które do tego członkostwa dopiero aspirują, tudzież są beneficjentami unijnych programów pomocowych. Okazuje się, iż Unia, nawet bez definiowania „kulturowej agendy”, może się stawać, jak to ujął Pierre de Charentenay w odniesieniu do PE, „walcem drogowym forsującym pewien szczególny moralny punkt widzenia, który będzie destabilizował lokalne kultury i tradycyjne wzorce życia w wielu krajach UE”<sup>21</sup>, jak również poza nią.

I wreszcie, *last but not least*, trzecia kwestia. Sposób zdefiniowania prawa do małżeństwa i założenia rodziny pokazuje, iż niekiedy aksjologiczna elastyczność UE już „na wejściu” jest pozorna. Warto podkreślić fakt, iż w wypadku podłączenia związków homoseksualnych do prawa do małżeństwa i założenia

20 E. W. Boeckenfoerde, *Wolność – państwo- Kościół*, Kraków 1994, s.119-120

21 P. de Charentenay, *Rights and respect for diversity*, w: *Europe Infos* No. 45 (1/2003), za: [http://www.comece.org/comece.taf?function=ei\\_new&sub\\_id=7&id=38&language=en](http://www.comece.org/comece.taf?function=ei_new&sub_id=7&id=38&language=en) (30.11.2006)



rodziny nie chodzi o poszerzenie rozumienia tego prawa, lecz o promowanie konstrukcji logicznie sprzecznej z poprzednią<sup>22</sup>. Definicją małżeństwa i rodziny jest bowiem związek kobiety i mężczyzny. Wyklucza ona zatem, by był to np. związek mężczyzny z mężczyzną. Ten drugi jest związkiem z natury nie-małżeńskim i jego ewentualna legalizacja, z punktu widzenia logiki prawa, nie powinna dokonywać się jako nowy wymiar istniejącego wcześniej prawa do małżeństwa, a jako nowe prawo.

\*\*\*

Przyjęty w Unii model elastyczności jest niewątpliwie efektem ogólnoeuropejskiego kryzysu wartości. Europa doświadcza w ostatnich latach, z każdym rokiem mocniej, swoistej kulturowej próby sił i związanych z nią sporów o charakterze fundamentalnym. W konsekwencji, Unia Europejska pozostaje obszarem głębokiego sporu kulturowego dotyczącego tak treści podstawowych wartości [aksjologia] jak i ich ugruntowania [metaaksjologia]. Tym bardziej jednak ciężko liczyć na to, iż „elastyczne” wartości przybliżą nas do europejskiej jedności i tożsamości. Realne natomiast wydaje się ryzyko, iż w dłuższej perspektywie – zwłaszcza w związku z naszkicowaną praktyką polityczną – wzmożą towarzyszące nam napięcia kulturowe.

---

22 Spozrzeżenie to zawdzięczam rozmowie z dr. Wojciechem Janygą. Por. R. Sobański, *O Karcie Praw Podstawowych*, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka” nr 3 (7) 2008, s.1.



# WARTOŚCI JAKO ELEMENT KONSTRUKCYJNY EUROPEJSKIEJ TOŻSAMOŚCI KULTUROWEJ

Liliana Węgrzyn- Odzioba

## Wprowadzenie

Stanley Hoffman określił Europę kontynentem wiecznych pytań<sup>1</sup>. Co powoduje, że Europa nieustannie poszukuje siebie? Dlaczego stale podejmowane są próby dookreślenia czym jest, skąd pochodzi i dokąd zmierza? W tym kontekście warto zwrócić uwagę na problematykę wartości jako elementu poprzez który europejskość jest określana. Istnieje szereg katalogów podstaw i wartości związanych z tym, co stanowi elementy konstytuujące europejską tożsamość, dlatego w niniejszej pracy zostanie podjęta próba uchwycenia wspólnych cech pozwalających na znalezienie i zrozumienie procesu związanego z budowaniem europejskiej tożsamości kulturowej.

Talcott Parsons, czołowy reprezentant analizy funkcjonalnej uznał, że wartości są siłą napędową podejmowanych działań. Ich alokacja mająca na celu utrzymanie integralności i efektywności systemu politycznego jest podstawowym celem polityki<sup>2</sup>. Pojęcie wartości nieodłącznie związane jest z próbami wyjaśnienia współczesnych stosunków międzynarodowych. Przyjęcie określonych systemów hierarchii wartości związane jest z ogólniejszym procesem włączania się w pewny system standardów ogólnocywilizacyjnych<sup>3</sup>.

Bardzo trudne jest jednoznaczne zdefiniowanie pojęcia wartości, ponieważ jest ono wpisane w sferę psychologii, antropologii kulturowej, socjologii czy politologii. Stąd też wydaje się, że należy przedstawić przynajmniej pobieżnie sposoby definiowania tego pojęcia w każdej z tych dziedzin<sup>4</sup>.

Definicje o charakterze psychologicznym utożsamiają wartości z postawami lub przekonaniem jednostki o charakterze normatywnym, z oceną zdrowia psychicznego. Wartości są tu traktowane, jako przedmioty zaspokajające potrzeby

---

1 M. Domenach, *Europa: wyzwanie dla kultury*, Warszawa 1992, s. 52.

2 J. Nocoń, A. Laska, *Teoria polityki. Wprowadzenie*, Warszawa 2005, s. 145.

3 Por. K. Skurjat, *Kultura jako wartość i jako system wartości*, „*Analiza i Egzystencja*” 3(2006), s. 157- 174.

4 M. Misztal, *Problematyka wartości w socjologii*, Warszawa 1980, s 13 - 66; por. K. Żygulski, *Wartości i wzory kultury*, Warszawa 1975.

ludzkie. Można tu przytoczyć definicję Milтона Rokeach'a według którego wartości to typy przekonań, centralnie umieszczone w ogólnym systemie przekonań jednostki o tym jak powinna lub nie powinna postępować lub o pewnym stanie docelowym wartym lub nie wartym osiągnięcia. Przekonanie jest prostym twierdzeniem, które można poprzedzić zwrotem „Jestem przekonany, że...” Przekonanie to informacja, jaką posiada osoba o danym obiekcie przekonania, jaka łączy obiekt z jakąś cechą. Wartości należą do grupy przekonań zwanej przez Rokeacha preskryptywnymi i proskryptywnymi, czyli nakazującymi i zakazującymi<sup>5</sup>.

Definicje o charakterze socjologicznym traktują wartości, jako przedmioty, które determinują przeżycia i działania jednostki jako członka społeczności. Według Clyde Kluckhohna wartość jest sprecyzowaną lub dającą się wywnioskować koncepcją tego, co godne pożądania charakterystyczną dla jednostki lub grupy i wywierającą wpływ na wybór spośród dostępnych sposobów, środków i celów działania<sup>6</sup>. Za pioniera problemu wartości w socjologii uważa się między innymi Floriana Znanieckiego, według którego „przez wartość społeczną rozumie się wszelkie przedmioty posiadające empiryczną treść, dostępną członkom grupy społecznej oraz znaczeniu w skutek, którego jest on lub może być obiektem działalności”<sup>7</sup>.

Kulturowe definicje wartości podkreślają, że są to powszechnie pożądane dobra lub powszechnie uznawane przekonania o określonym charakterze egzystencjalno - normatywnym. Talcott Parsons stwierdził, że „wartością może być nazywany element podzielanego systemu symbolicznego, który służy, jako kryterium lub wzorzec dla wyboru alternatywnych orientacji w danej sytuacji wewnętrznie nierozstrzygniętych”<sup>8</sup>.

W tym kontekście pojawia się również wątek tego, czym są wartości kulturowe. Należy zatem rozumieć je jako kulturowo uwarunkowane poglądy na to, co korzystne i/ lub pożądane dla ludzi w człowieku i poza nim, prowadzące do wyborów konkretnych stojących przez nim alternatywami; poglądy te układają się w skale, które zazębiają się i przenikają tworzą właściwy dla danej kultury system wartości.

Wydaje się, że wartościami są wszystkie psychiczne i kulturowe przyczyny w człowieku i poza nim, które związane są z dokonywaniem wyborów. Próbą znalezienia klucza do analizy systemów wartości jest pojęcie orientacji wartościującej<sup>9</sup>. Są to zasady wynikające z elementów procesów oceniania: poznawczego, afektywnego i dyrektywnego. Orientacje te zmierzają do odnalezienia odpowie-

5 *Handbook of marketing scales: multi-item measures for marketing and consumer*, W. O. Bearden, Richard G. Netemeyer, Sage 1999, s. 115- 126.

6 *International management: cross-cultural dimensions*, R. Mead, Blackwell Publ. 1994, s. 23- 24.

7 *Słownik etnologiczny*, s 365; F. Znaniecki, *Zagadnienie wartości w filozofii*, w: *Pisma filozoficzne*, Warszawa 1987, t.2, s.103, 142, 208, por. J. J. Smolicz, *Dziedzictwo, wartości podstawowe i rozwój kulturalny w społeczeństwie wieloetnicznym*, „Kultura i Społeczeństwo” 1992, nr 3, s. 47.

8 T. Parsons, *Social System*, Routledge 1951, s. 1-3.

9 *Słownik etnologiczny*, s 366.

dzi na następujące pytania: 1) jaki jest wrodzony charakter natury ludzkiej?, 2) jaki jest stosunek człowieka do natury?, 3) jaka jest organizacja czasu życia ludzkiego?, 4) jaki charakter ma ludzka aktywność?, 5) jaki jest stosunek człowieka do innych ludzi?<sup>10</sup>.

## Wartości na gruncie politologii

Na płaszczyźnie politologii nie dopracowano się powszechnie uznanej definicji wartości zwracając zwykle uwagę tylko na katalogi tzw. wartości politycznych. Analizy zagadnienia wartości politycznych skupiają się w obrębie dwóch nurtów. Pierwszy wskazuje, że aktualny stan stosunków międzynarodowych ma charakter chaotyczny, przyjmujący postać turbulencji, a przez to nieustabilizowany jest system wartości, drugi zaś zakłada istnienie odpowiednich systemów wartości, które stabilizują działania polityczne na arenie międzynarodowej. Stanowisko to opowiada się za istnieniem standardów moralno - politycznych, które tworzyłyby swoiste „minimum bezpieczeństwa” politycznego<sup>11</sup>.

Czesław Maj opierając się w swoich rozważaniach na problemie potrzeb związanych z wartościami wyodrębnił następujące potrzeby. W oparciu o kryterium podmiotowe: potrzeby narodowe, systemowe, ogólnoludzkie i jednostkowe, zaś w oparciu o kryterium przedmiotowe: potrzeby egzystencjalne, ekonomiczne, polityczne, kulturowe i militarne. Na tym tle skonstruował typologię wartości międzynarodowych wskazując na cztery kryteria analizy. Według kryterium podmiotowego wyróżnił wartości narodowe, systemowe, ogólnoludzkie; według kryterium istotności wartości autoteliczne i instrumentalne; według kryterium przedmiotowego wartości ekonomiczne, polityczne, militarne, ideologiczne i kulturalne; według kryterium funkcjonalnego wartości egzystencjalne, koegzystencjalne i uniwersalne<sup>12</sup>.

W świadomości potocznej funkcjonują katalogi wartości politycznych występujące w dokumentach politycznych, oficjalnych wypowiedziach przywódców państw, konsultacjach, dokumentach i statutach organizacji międzynarodowych czy doktrynach politycznych. Obecnie w związku z szeroko rozbudowanymi katalogami wartości międzynarodowe standardy etyczne mają duży wpływ na reakcję międzynarodowej opinii publicznej dotyczące aktualnych wydarzeń. Przestrzeganie przyjętych wartości stanowi kryterium oceny działań uczestników stosunków międzynarodowych oraz niejednokrotnie jest postawą uznania polityki państwa za demokratyczną. Za katalog podstawowych wartości uznaje się zasady zawarte między innymi w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, Paktach Praw Czło-

10 *International management: cross-cultural dimensions...*, s. 23, inne z kolei pytania stawiają filozofie kultury w odniesieniu do wartości, K. Skurjat, *Kultura jako wartość i jako system...*, s.166-167.

11 Cz. Maj, *Wartości polityczne w stosunkach międzynarodowych*, Lublin 1992, s 99 – 101.

12 *Ibidem*, s. 33.

wieka, Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i Podstawowych Wolności czy w końcu Karcie Praw Podstawowych w odniesieniu do Unii Europejskiej. Ostatnio jednak obserwuje się poszerzenie zakresu znaczeniowego wartości politycznych. W efekcie przemian kulturowych i społeczno - politycznych, jakie dokonały się w XX wieku zaszły istotne zmiany w postrzeganiu niektórych wartości międzynarodowych.

Do takich wartości można zaliczyć bezpieczeństwo. Dotychczas było ono traktowane, jako brak zagrożenia polityczno-militarnego państwa. Obecnie zaś uległo ono znacznemu rozszerzeniu. Z jednej strony zauważono udział podmiotów pozapaństwowe (zakres podmiotowy), z drugiej coraz częściej uwaga międzynarodowych uczestników stosunków międzynarodowych kieruje się ku bezpieczeństwu ekologicznemu, technologicznemu, ekonomicznemu czy ostatnio kulturowemu (zakres przedmiotowy)<sup>13</sup>.

### **Typy wartości międzynarodowych**

Katalog wartości międzynarodowych opracowany przez Czesława Maja został oparty na wyodrębnieniu kryterium funkcjonalnego. W związku z tym w polu badawczym pozostały trzy główne typy wartości: egzystencjalne, koegzystencjalne i uniwersalne<sup>14</sup>.

Za najważniejsze w typologii wartości międzynarodowych należy uznać wartości egzystencjalne. Takie przekonanie związane jest z tym, że tylko realizacja wartości egzystencjalnych umożliwia, realizację innych wartości.

Zasadniczą wartością dla każdego uczestnika stosunków międzynarodowych jest istnienie. Oznacza ono realne funkcjonowanie w rzeczywistości międzynarodowej w sposób samodzielny i niezależny od innych uczestników. Istnienie, jako wartość jest powiązane z wartościami koegzystencjalnymi takimi jak racja stanu. Dla grup kulturowych ma to znaczenie o ile wiąże się z możliwością współistnienia i współuczestniczenia w artykułowaniu swoich potrzeb. Inną bardzo ważną wartością jest bezpieczeństwo. Jak już wspomniano znacznemu poszerzeniu uległo znaczenie bezpieczeństwa i w związku z tym pojawiło się pojęcie tzw. „rozległego bezpieczeństwa”. Bezpieczeństwo w świetle tych przemian można traktować, jako nieobecność realnych zagrożeń dla egzystencji uczestnika. Bezpieczeństwo tak rozumiane jest zatem odczuciem subiektywnym. Innym typem wartości egzystencjalnych jest suwerenność. Ta wartość ma szczególne znaczenie dla państw, ale i ona obecnie zmienia swój zakres. Współzależność państw i wzrastające znaczenie funkcjonowania uczestników transnarodowych spowodowało znaczną erozję znaczenia suwerenności. Takie podejście jest akceptowane przez państwa o ugruntowanej już państwowości. Państwa nowo po-

13 Ibidem, s. 158 i nast.; również: s. 101 -106.

14 Ibidem, s. 65 -120.

wstałe unikają zrzekania się swojej suwerenności na rzecz podmiotów transnarodowych.

Drugim typem wartości są wartości koegzystencjalne. Podział taki wynika z konieczności współżycia i współdziałania wielu uczestników stosunków międzynarodowych. Wartości koegzystencjalne są ściśle powiązane z wartościami egzystencjalnymi.

Do wartości koegzystencjalnych zaliczyć można współistnienie. Współistnienie występuje tu w dwóch płaszczyznach: współpracy i rywalizacji. Oba te procesy mogą występować razem lub naprzemiennie, a związane są z próbami utrzymania równowagi międzynarodowej, która stanowi gwarancję bezpieczeństwa wobec prawa międzynarodowego, takie same obowiązki i prawa. Powiązane jest to z zasadą niedyskryminacji na arenie międzynarodowej. Można również, jako wartości koegzystencjalne wyróżnić sprawiedliwość międzynarodową i moralność międzynarodową powiązane z szeregiem prawnych i zwyczajowych norm postępowania. Taką wartością jest również solidarność rozumiana, jako poczucie wspólnoty interesów, dążeń i położenia politycznego. Następnie można wyróżnić odprężenie, jako postępujące łagodzenie napięć międzynarodowych przez zawieranie kompromisów i poszukiwanie płaszczyzn współpracy Kolejną wartością jest wspomniana już równowaga sił stabilizująca stosunki międzynarodowe przez zwiększenie potencjału lub zawierania sojuszy.

Dla grup kulturowych takie wartości mają znaczenie, o ile pozwalają im na rozwój swojej tożsamości i międzynarodową ochronę ich istnienia.

Wartości uniwersalne są to wartości generalnie akceptowane przez wszystkich uczestników niezależnie od ich politycznego i kulturowego pochodzenia, które umożliwiają realizację wartości egzystencjalnych i koegzystencjalnych. Do najczęściej wymienianych wartości należy pokój traktowany, jako układ normalnych stosunków pomiędzy państwami i narodami, w którym brak miejsca na wrogość czy przemoc. Inną wartością uniwersalną jest wolność. Wolność oznacza usankcjonowane międzynarodowe prawo wyrażania myśli, poglądów, swobody przedsiębiorczości czy cyrkulacji osób, kapitałów i informacji. Wartość ta należy do ogólnoludzkiego kanonu wzorów cywilizacyjno - kulturowych. Następną wartością jest godność człowieka. Problem ten związany jest z uregulowaniami dotyczącymi ochrony praw człowieka i wskazuje na zakaz propagandy, praktyk dyskryminacyjnych, rozpowszechniania stereotypów, uprzedzeń religijnych i rasowych. Powiązana strukturalnie jest godność człowieka z honorem, który również można wyróżnić, jako wartość uniwersalną rozumianą, jako poczucie godności osobistej, dobre imię i cześć.

Katalog ten nie stanowi oczywiście zamkniętej całości a jedynie pewną próbę zaprezentowania ważniejszych elementów związanych z wartościami międzynarodowymi, stąd też można go poszerzyć o inne wartości jak tolerancja, pluralizm, itp.

## Funkcje wartości międzynarodowych

Badania nad wartościami międzynarodowymi można poszerzyć o analizę funkcji, jakie wartości pełnią zarówno na arenie międzynarodowej jak i wśród społeczeństw.

Maria Misztal przeprowadzając prace związane z wartościami stwierdziła, że ich funkcje są dosyć płynne, ponieważ są powiązane ze sferą świadomości<sup>15</sup>. Ich hierarchiczne ułożenie pozwala na podział wartości na autoteliczne i instrumentalne, centralne i peryferyjne. Z kolei Clyde Kluckhohn wprowadził podział na wartości pożądane i niepożądane<sup>16</sup>.

Najbardziej użyteczną i wyczerpującą wydaje się propozycja Czesława Maja skupienia licznych funkcji wartości w trzy grupy: wartości pozytywnych, negatywnych i pomocniczych, a na tym tle dalszy podział<sup>17</sup>. Należy również zwrócić uwagę na funkcje pomocnicze mające w ogólny sposób służyć wyjaśnianiu zagadnień związanych z wartościami.

**Tabela 1.** Odsetek materialistów, postmaterialistów i

Funkcje pozytywne	Funkcje negatywne	Funkcje pomocnicze
integrująca mobilizująca facylitacyjna stabilizacyjna egalitaryzacyjna demokratyzacyjna ogniskująca legitymizująca standaryzacyjna ekspresyjna kompensacyjna	dezintegracyjna atomizacyjna polaryzacyjna służebność wobec dyktatu politycznego destabilizacyjna izolacyjna	deskryptywna eksplanacyjna wartościująca

**Źródło:** Cz. Maj, *Wartości polityczne w stosunkach międzynarodowych*, Lublin 1992, s. 121 - 136.

Wyróżnienie jedenastu pozytywnych funkcji, jakie pełnią wartości międzynarodowe wskazuje na fakt, że rola ich, jako koordynatora międzynarodowych stosunków jest duża. Nie należy jednak zapominać, że obok powszechnie uznawanych wartości jak prawa człowieka czy demokracja wiele państw należących do innych niż europejski krągów kulturowych (np. ChRL, Federacja Rosyjska, państwa afrykańskie czy w końcu państwa arabskie) inaczej je interpretują bądź wcale ich nie uznają, stąd też

15 M. Misztal, *Problematyka wartości w socjologii*, Warszawa 1980, s. 67 i nast.

16 *Słownik etnologiczny*, s. 366.

17 Cz. Maj, *op. cit.*, s. 121- 136.



zapewne, choć nie jest to powód jedyny, część wartości międzynarodowych pełni funkcję destabilizującą stosunki międzypaństwowe, zaś próby ich narzucenia są traktowane, jako hegemoniczne zapędy kultury zachodniej.

## Transfer wartości międzynarodowych

Cyrkulacja wartości jest jedną z nieodłącznych cech kontaktów międzykulturowych. Oznacza ona przekazywanie innym uczestnikom własnych wartości, upowszechnianie własnej ideologii itd. Wartości i idee w procesie dyfuzji rozprzestrzeniają się znacznie wolniej i natrafiają zwykle na silne bariery adaptacyjne. Nie oznacza to jednak, że nie natrafiają też na podatny grunt. Znacznie, bowiem łatwiej nowe wartości przyjmują ludzie młodzi, którzy mają duży dostęp do środków masowego przekazu i chętnie poddają się uniwersalizującym wzorom stylu życia związanego na przykład z popkulturą.

Transfer idei i wartości powinien być oparty na równości, sprawiedliwości i szacunku dla odmienności. Oznacza to, wspieranie działań na rzecz upowszechnienia wartości uniwersalnych jak: pokój, wolność, tolerancja, czy równouprawnienie. Niektóre kultury poddają pewne wartości filtracji, inne odrzucają je całkowicie. Zwłaszcza kultury, które wcześniej stały na wysokim poziomie obecnie odrzucając wartości uznawane, jako zachodnie próbują upowszechniać swoje<sup>18</sup>. Warto jednocześnie wspomnieć przytoczone przez arcybiskupa prof. dr Alfonsa Nossola stwierdzenie: „tradycja to strzeżenie ognia, a nie przechowywanie popiołu”<sup>19</sup>.

Cyrkulacja idei i wartości łączy się z koniecznością uporządkowania i podporządkowania ich wymogom ładu międzynarodowego. Zgodnie z koncepcją Czesława Maja można wyróżnić podstawowe zasady związane z transferem wartości: 1) uczestnicy podejmują działania w zależności od przyjmowanych systemów i hierarchii wartości, 2) wartości stanowią istotny stymulator i ogranicznik działań na arenie międzynarodowej, 3) relacje między uczestnikami dotyczą również zagadnień wartości, 4) współcześnie występuje przyspieszona cyrkulacja idei i wartości, 5) uczestnicy stosunków angażują się w ochronę i popularyzację pewnych wartości międzynarodowych, 6) wartości międzynarodowe stanowią podstawę realizacji przez państwa określonych ról międzynarodowych<sup>20</sup>.

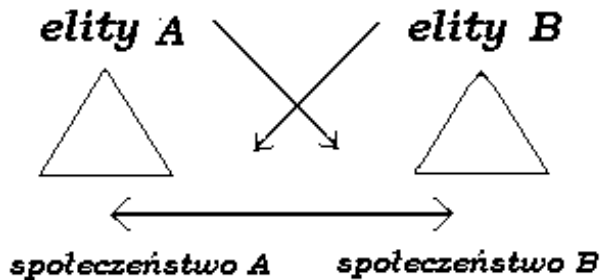
Philip W. Davison zaproponował interesujący model komunikowania, w którym relacje między uczestnikami układają się na płaszczyźnie międzypaństwowej transferu wartości między elitami a społeczeństwami oraz wzajemnym oddziaływaniu na siebie.

18 Szerzej: L. Węgrzyn- Odzioba, *Adaptacja kulturowa Tunezji*, w: *Adaptacja wartości europejskich w państwach islamu*, red. A. Ziętek, K. Stachurska, Lublin 2004, s.67- 76

19 Arcybiskup prof. dr Alfons Nossol, *Europa, w której warto żyć. Europa jako wspólnota ducha*, w: *Rozważania o Europie. W poszukiwaniu politycznej tożsamości Europy*, Warszawa 2006, s.55.

20 Cz. Maj, *op. cit.*, s. 195.

Schemat 1. „Teoria piramid” P. W. Davisona



Źródło: Cz. Maj, *Wartości polityczne w stosunkach międzynarodowych*, Lublin 1992, s. 153- 154.

Zatem podmiotami są tu zarówno państwa jak i uczestnicy pozapaństwowi. Do tych ostatnich Czesław Maj zaliczył: partie polityczne, ugrupowania intelektualistów, związki uczonych czy organizacje społeczno- kulturalne. Schemat ten można również wpisać w zakres komunikowania międzykulturowego mającego na celu wypromowanie i modelowanie europejskiej tożsamości kulturowej<sup>21</sup>. Takie rozwiązanie zwraca uwagę na to, że europejska tożsamość kulturowa jest pewną historycznie ukształtowaną ideą stworzoną na użytek elit europejskich obecnie poddawaną procesowi egalitaryzacji.

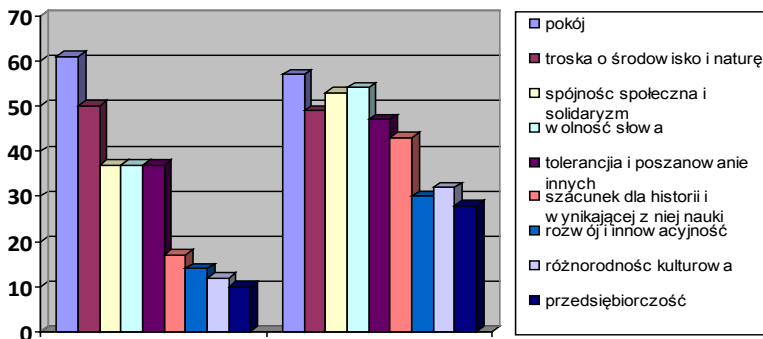
### Wartości na gruncie europejskim

Na gruncie europejskim wypracowano wiele koncepcji odnoszących się do wspólnych wartości jako czynników wpływających na postrzeganie kontynentu jako wspólnoty kulturowej. Badania opinii publicznej z 2007 roku<sup>22</sup> wskazują na różnorodność jako wartość charakterystyczną dla kultury europejskiej. Wśród respondentów 76% wyraziło właśnie taką opinię. W przeprowadzonym badaniu wskazano na listę dziesięciu wartości (respondenci mieli wskazać po trzy wśród nich). Dla 27 państw Unii Europejskiej wartości określone jako uniwersalne przedstawiono w pierwszej kolumnie, natomiast drugiej grupie znajdują się odniesienia również do wartości określanych jako europejskie, na uwagę zasługuje fakt, że przeprowadzone rok później badanie wskazało na ponownie na pokój jako wartość

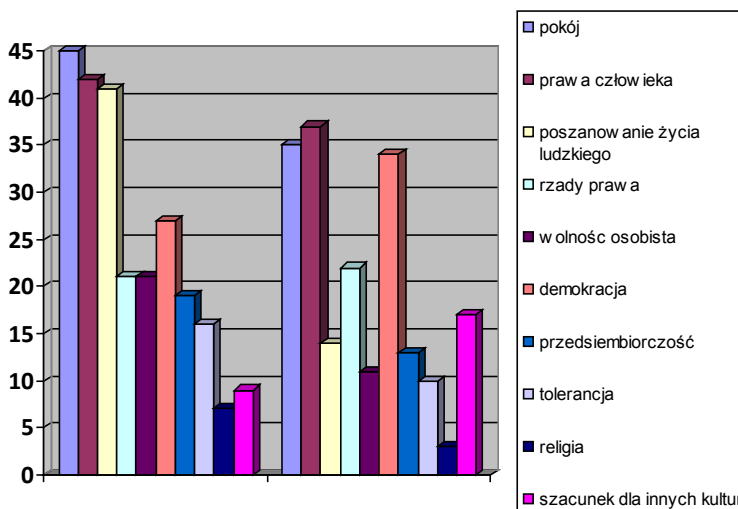
21 P. W. Davison, *Mass Communication and Diplomacy w: World Politics*, J. N. Rosenau, K. W. Thompson, G. Boyd (eds), New York 1976, s. 388- 403 za Cz. Maj, *op.cit.*, s.153-154;; interesujące modele, które po odpowiednich zmianach mogłyby być wykorzystane w komunikowaniu międzykulturowym zaprezentował T.Goban-Klas, w pracy *Komunikowanie masowe. Zarys problematyki socjologicznej*, Katowice 1978, s. 100-117; T.Goban-Klas, *Teoria komunikowania jako fundament Public Relations*, „Marketing i Rynek” 1997 nr 4, s 7-9.

22 *European Cultural Values*, Special Eurobarometer 278, 2007, s. 70.

naczelną w świadomości Europejczyków(45%), natomiast kolejne miejsca zajęły prawa człowieka(42%) i poszanowanie dla życia ludzkiego(41%). W obu przypadkach zestawiono wartości związane z postrzeganiem pewnych wartości jako uniwersalnych i takich które są wskazywane przez Europejczyków jako naczelną i konstytuującą ich życie społeczne i kulturowe. Takie zestawienie wskazuje również na akceptację dla pewnego katalogu który znajduje również swoje odzwierciedlenie w pracach autorów zajmujących się problematyką europejskości<sup>23</sup>.



**Źródło:** European Cultural Values, Special Eurobarometer 278, 2007, s. 77,82.



**Źródło:** Eurobarometer, 1. Values of Europeans, listopad 2008, s. 14- 22.

23 Por. również: s. 302, <http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001852/185202E.pdf>, 12.03.08.

Według Andrzeja Chodubskiego najpełniej rozróżnienie między tym co europejskie i nie europejskie znajduje odzwierciedlenie w konfrontacji wartości Wschodu i Zachodu:

- uznawanie wartości doczesności życia – na Wschodzie pojmuje się świat, jako wieczność,
- postawa aktywności, ciągłych zmian, na Wschodzie prymat spokoju i medytacji,
- postrzeganie rozwoju świata w kategoriach abstrakcji i teorii, na Wschodzie myślenie w kategoriach refleksji i praktycyzmu<sup>24</sup>,
- przyśpieszenie tempa życia, dokonywania ciągłych wyborów powodowane zwłaszcza postępowaniem naukowo- technicznym i wynalazczością,
- synkretyzm kulturowy- ścieranie się, łączenie, uwarstwienie i krzyżowanie różnych postaw, wartości, aspiracji, dążeń,
- partycypatywności, skrajnego indywidualizmu osadzonych w ładzie normatywnoprawnym, sytuujących się przed moralnością, tradycją, zwyczajowością<sup>25</sup>.

Samuel Huntington zgadzając się z koncepcją która uznaje ukształtowanie podstaw cywilizacji europejskiej w okresie między VIII a IX wieku, wskazał na następujące cechy charakterystyczne:

- dziedzictwo starożytności klasycznej
- katolicyzm i protestantyzm, ale nie prawosławie
- języki europejskie związane z łaciną
- rozdział władzy duchowej i świeckiej
- rządy prawa
- pluralizm społeczny
- grupy przedstawicielskie
- indywidualizm<sup>26</sup>.

Zwłaszcza w kontekście tez Samuela Huntingtona należy podnieść wątek religijny. Jean Baptiste Duroselle uznał spadek znaczenia religii, który spowodował zmianę hierarchii wartości i postawienie ojczyzny na szczycie tej hierarchii<sup>27</sup>.

24 A.J. Chodubski, *Europejska uniwersalizacja kulturowa a współczesny proces unifikacji świata, w: Tożsamość europejska- wielokulturowość-globalizacja*, Włocławek 2007, s. 9- 27, por. M. Spieker, *Tożsamość Europejska. Areopag- Kapitol- Golgota, w: Rozważania o Europie. W poszukiwaniu politycznej tożsamości Europy*, Fundacja K. Adenauera, Warszawa 2006, s. 10-20.

25 A.J. Chodubski, *op. cit.*, s. 10- 27.

26 S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Warszawa 1997, s.88- 93, por. również: K. Stamirowska, *Cultural heritage: Europe and national dimensions, w: Civilisation of Integrated Europe: Studies In Cultural Perspectives*, Łódź 2001, s.168- 170.

27 J.- B. Duroselle, *Europa. Historia narodów*, Warszawa 2002, s.329.

Z kolei Geert Hofstede stwierdził, że najpoważniejszym czynnikiem różnicującym Europę jest religia i przynależność do grupy cywilizacyjnej utworzonej pod jej wpływem<sup>28</sup>. Analizując rozwój zarówno koncepcji integracji europejskiej jak i rozwój koncepcji państwa narodowego wyraźnie widać, że religia pozostając ważnym wątkiem wskazującym na poczucie wspólnoty w kontekście europejskim, nie jest wątkiem pierwszoplanowym w kontekście dyskusji dotyczącej jej miejsca we współczesnej Europie. Poszanowanie dla źródeł związanych z religijnym kontekstem wspólnoty niekoniecznie przekłada się na współczesne rozumienie europejskości przez pryzmat coraz bardziej zlaicyzowanych społeczeństw. Natomiast państwo narodowe, w tradycyjnym rozumieniu należałoby przesunąć do kategorii wartości, jako dobro, które każdy naród powinien chronić przede wszystkim w obszarze tożsamości- a więc kultury, sztuki, systemu edukacji, czystości języka, a także zdrowia publicznego<sup>29</sup>.

Katalogi te oczywiście nie wyczerpują możliwości formułowania cech postrzeganych jako charakterystyczne dla kultury i mentalności określanej jako europejska, tym niemniej zestawienie ich z przedstawionymi przez Normana Davisa kręgami kulturowymi<sup>30</sup> wskazuje na istnienie pewnego zbioru elementów wspólnych, co do których większość autorów zgadza się na włączenie ich w katalog wartości podstawowych<sup>31</sup>.

Badania Eurobarometru 69 wskazują również na istnienie wartości postrzeganych jako odrębne dla kontynentu jest łatwiejsze dla przedstawiciela innej kultury, aż 61% badanych wskazało istnienie takich wartości przy 22 % respondentów,

---

28 J. Mikułowski-Pomorski, *Jak narody porozumiewają się między sobą w komunikacji międzykulturowej i komunikowaniu medialnym*, Kraków 2007, s.321; warto również wskazać na pracę Helmera Ringgrena i Ake Ströma, którzy przedstawili próbę charakterystyki indoeuropejskiej kultury umysłowej, jako cechy charakterystyczne wymienili: zainteresowanie światem obiektywnym, indywidualizm, wycucie niuanse, filozoficzną religijność, talent liryczny, epicki i dramatyczny, H. Ringgren, A. Ström, *Religie w przeszłości i w dobie współczesnej*, Warszawa 1990, s. 185-186.

29 K. Szczerski, *Integracja Europejska. Cywilizacja i polityka*, Kraków 2003, s.7.

30 N. Davis, *Europa. Rozprawa historyka z historią*, Kraków 2008, s. 1246, świadomie zrezygnowano tym miejscu z analizy i interpretacji katalogu wartości zawartego w dokumentach Unii Europejskiej, zwłaszcza Katalogu Praw Podstawowych i projekcie konstytucji oraz Rady Europy, por. również: *Governing European diversity...*, s.7-8,10,

31 W pracy nie został poruszony dyskusyjny wątek rozumienia tego czym jest kultura a czym cywilizacja europejska, co łączy Europejczyków? Krzysztof Szczerski za Mirosławem Dzielskim i Feliksem Konecznym stwierdził, że wątkiem jednoczącym jest Cywilizacja Łacińska, cywilizację Dzielski rozumiał jako „ogólną zasadę zrzeszania się ludzi”- zespół wartości, które ludzie uznają za ważne i konstytuujące wspólnotę, podstawą cywilizacji łacińskiej uznawanej za charakterystyczną dla Europy jest „ wolność jednostki chroniona przez prawo i wsparta na obyczaju, który dla znakomitej większości zrzeszonych za jej pośrednictwem ludzi wpływa z wiary w Boga, obyczaju traktującym zachowanie etyczne jako niekwestionowaną oczywistość”- do kanonu nie wliczał demokracji uważając, że jest to efekt ewolucji cywilizacji, z kolei Jean- Marie Domenach twierdzi, że nie istnieje kultura europejska tylko cywilizacja europejska, podobnie jak S.P. Huntington, K. Szczerski *Integracja Europejska. Cywilizacja i polityka*, Kraków 2003, s. 76; J.- M. Domenach, *Europa: wyzwanie dla kultury*, Warszawa 1992, s.53.

k którzy tych wspólnych wartości nie dostrzegają<sup>32</sup>. Jednocześnie dla 44 % badanych nie istnieją wspólne wartości europejskie odrębne od wartości określanych jako zachodnie.

Ewa Polak przedstawiła również sprzeczne tendencje związane z przemianami sfery kulturowo- cywilizacyjnej i pomimo wskazania na ogólne tendencje globalizujące dotyczące całego świata można schemat ten zaadaptować do warunków europejskich:

- homogenizacja/ heterogenizacja, wymieszanie konwencji, eklektyzm stylów, rozmycie wartości i równocześnie potrzeba odbudowy ich pierwotnych znaczeń;
- dekompozycja/ rekompozycja- rozbite treści i obszary kultury wchodzą w nowe konstelacje stylistyczne, formalne, tworząc nowe konwencje;
- deterytorializacja/ reterytorializacja- oderwanie od lokalnego kontekstu konkretnych treści kultury, wynikające z różnorodnych sposobów komunikowania, translokacji i wymiany w sferze informacyjnej symbolicznej oraz wartości i jednocześnie dążenie do zintegrowania i zakorzenienia ich w konkretnym środowisku;
- transkulturyzacja/ internalizacja- przemieszane treści pokonują różne obszary, w tym również utarte konwencje i kanony, o czym świadczy współlistnienie wartości tradycyjnych z supernowoczesnymi, elitarnych z ludowymi, zachodnich z tubylczymi. Wchodzą one w różnorodne interakcje, przenikają się i dopełniają<sup>33</sup>.

Ewa Polak w swojej pracy *Integracja i dezintegracja, jako współzależne procesy współczesnych przemian cywilizacyjnych* przeanalizowała poglądy czołowych naukowców zajmujących się problematyką kultury i wyodrębniła podstawowe wątki związane z procesami współlistnienia i współzależności między odrębnymi kręgami kulturowymi<sup>34</sup>. Zestawienie to obok wcześniejszych konkluzji związanych z katalogami wartości europejskich oraz intuicyjnym nawet oglądem świata może powodować wrażenie dysharmonii. Tym niemniej zarówno w wymiarze ogólnoludzkim jak i lokalnie europejskim zwraca uwagę wątek wyodrębniany również

32 Eurobarometr 69. *Public opinion in the European Union, First results*, opublikowane w czerwcu 2008 roku a obejmujące badania przeprowadzone między marcem a majem 2008, s. 57, [http://ec.europa.eu/public\\_opinion/index\\_en.htm](http://ec.europa.eu/public_opinion/index_en.htm), 20.05.2009, por. również: European Cultural Values, Special Eurobarometer 278, s. 65- 66.

33 A. Barska, Lokalność i globalność- kulturowa aktywizacja kobiet w Algierii, w: *Kultury pozaeuropejskie, globalizacja, zderzenia*, red. J. Zdanowski, Warszawa 2000, s. 257- 258; K. Glaser, *Minority languages and cultural diversity in Europe: Gaelic and Sorbian*, 2007, s. 23-24.

34 Autorka odwołała się do prac A. L. Kroebera, *Istota kultury*, Warszawa 1989, s.26, 308; A. Toynbee, *Cywilizacja w czasie próby*, Warszawa 1991, s.8, M. Czerwiński, *Profile kultury*, Warszawa 1978, s.42, D. de Rorgemont, *op. cit.*, s. 1995, s. 58, *Plemienna planeta*, rozmowa z Ryszardem Kapuścińskim, „*Polityka*” 1999, nr 4, F. Znanięcki, *Współczesne narody*, Warszawa 1990, s. 64.

przez starożytnych- istnienia wartości postrzeganych, jako europejskie w konfrontacji ze światem pozaeuropejski. Pomimo wyraźnego synkretyzmu kulturowego związanego współcześnie z procesami globalizacji warto zwrócić uwagę na cechy, jakie i obecnie Europejczycy wskazują, jako im bliskie<sup>35</sup>. Widać to szczególnie w przeprowadzanych przez ośrodki badania opinii publicznej. Wiosną 1997 badani wskazywali na trzy kategorie identyfikacji: narodowa i Europejska 40%, Europejska i narodowa 6%, tylko Europejska 5%, 45% respondentów wskazywało tylko narodową identyfikację<sup>36</sup>. Można zatem uznać, choć akurat w przytoczonym badaniu nie pojawiło się pytanie o tożsamość lokalną, że tożsamość przybiera trzy różne poziomy: lokalny, narodowy i supranarodowy<sup>37</sup>. Na poziomie narodowym występują liczne konflikty pomiędzy tożsamościami regionalnymi a narodowymi, co dopiero, gdy próbuje się je pogodzić lub zaproponować supranarodową tożsamość europejską<sup>38</sup>. Tym niemniej proces integracji europejskiej spowodował rozwój dwóch głównych typów tożsamości: supranarodowej (europejskiej) w związku z transferem uprawnień politycznych z państwa narodowego na instytucje unijne a z drugiej strony subnarodowej (regionalnej) budowanej w oparciu o procesy regionalizacyjne. Czyli jest proces, który ma swój kierunek w górę i w dół<sup>39</sup>. Tożsamość europejska, jako supranarodowa jest budowana w odniesieniu do czynnika zewnętrznego jakim jest środowisko międzynarodowe. Oczywiście jest jeszcze ona jak pokazują badania słabo uformowana. Według Marka Cichockiego koncepcje jednolitej tożsamości europejskiej pojawiały się i pojawiają się w chwilach zagrożenia, jak słusznie zauważa bardzo duży wydzźwięk ma w końcu dyskusja o przystąpieniu Turcji do Unii Europejskiej<sup>40</sup>. Również w kontekście europejskiej tożsamości kulturowej interesujące jest zestawienie z 2000 roku. Wyniki dla całej ówczesnej Unii Europejskiej wskazują na brak poczucia wspólnoty i europejskiej tożsamości kulturowej u 49% ankietowanych, podczas gdy 38% badanych zgodziło się, że odczuwa istnienie takiej tożsamości. Jednak wyraźnie widać duże zróżnicowanie między poszczególnymi państwami członkowskimi. I tak Grecy(49%), Portugalczycy(47%), Niemcy(43%) i Włosi(42%) najczęściej wskazywali na istnienie europejskiej tożsamości kulturowej, podczas gdy najniższy odsetek wskazujących

35 W szerszym kontekście poddano szczegółowym badaniom społeczeństwa europejskie, w pracy Henryka Domańskiego nie umieszczono bezpośrednich przełożeń do omawianego tutaj tematu, tym niemniej znajdują się tam odniesienia, które mogą wskazywać na takie wartości jak wolność czy indywidualizm, H. Domański, *Spółczesność europejska. Stratyfikacja i systemy wartości*, Warszawa 2009.

36 S. Panebianco, *European Citizenship and European Identity: From Treaty Provisions Public Opinion Attitudes w: Who are the Europeans Now?*, red. Edward Moxon-Browne, Ashgate Publishing, Ltd., 2004, s.18- 28.

37 Ibidem, s. 30; por. *Understanding European Integration: History, Culture, and Politics of Identity*, R. Pavananthi Vembulu, Aakar Books, 2003, s. 41- 42.

38 *Aspects of European Cultural Diversity...*, s.169.

39 R. Duda, Sąsiedzi. *Tożsamość narodowa w wielokulturowej Europie w: Narody w Europie. Tożsamość i wzajemne postrzeganie*, red. L. Zieliński, M. Chamot, Bydgoszcz 2007, s.83.

40 M. A. Cichocki, *Naród Europejczyków*, „Wprost”, 11 lipca 2006.

na brak takiej tożsamości występował w Finlandii(65%), Francji i Danii(po 59%)<sup>41</sup>. Inaczej sprawa wygląda, gdy analizie zostało poddane poczucie tożsamości europejskiej i narodowej. Dla 15 społeczeństw ówczesnej Unii Europejskiej traktowanych łącznie 4% respondentów wskazywało tożsamość europejską, jako jedyną, 6% wskazywało na tożsamość europejską i narodową, 42% na tożsamość narodową i europejską i 45% wyłącznie na tożsamość narodową. Najwyższy odsetek odpowiedzi związanych z tożsamością tylko europejska wskazywało 20% mieszkańców Luksemburga, najniższy (1%) poziom identyfikacji europejskiej wystąpił w Holandii, Grecji i Finlandii<sup>42</sup>.

W sposób interesujący do zagadnienia budowania tożsamości odniósł się Wiesław Bokajło sięgając do tradycji antycznej i formowania się wspólnoty hellenickiej i społeczeństwa obywatelskiego wskazał na znaczenie przejścia od świadomości filonomicznej do świadomości ontonomicznej. Świadomość filonomiczna jest powiązana z więzami o charakterze tradycyjnym opartych na więzach krwi i więzach tradycyjnej dla danego społeczeństwa hierarchii. Natomiast świadomość ontonomiczna jest wyjściem ze schematu wspólnoty i procesem uświadamiania sobie odrębności oraz formowaniem tożsamości jednostkowej a dopiero następstwem tak ukonstytuowanej identyfikacji może być utworzenie formacji społecznej, do której przynależność będzie związana z określonymi relacjami mającymi wymiar zarówno obiektywny, jaki i subiektywny. W kontekście europejskiej tożsamości kulturowej oznaczałoby to pewnego rodzaju *zakreślenie koła* i powrót do pierwotnych form budowania poczucia wspólnotowości, wyzwolenia się z ram tradycyjnego pojmowania identyfikacji i przeorientowanie z tradycji lokalno/regionalno/narodowej na europejską<sup>43</sup> z uwzględnieniem procesu oddolnego o charakterze pionowym. Tego typu ruchy społeczne, choć obecnie o charakterze marginalnym i raczej pozarządowym w przyszłości dzięki takim środkom komunikacji masowej jak Internet czy telefonia komórkowa byłyby w stanie przeprowadzać na przykład akcje określane, jako flash- mob<sup>44</sup>, mogą tym samym wskazywać na istnienie takiego procesu na poziomie samoregulacji i spontanicznych akcji społeczeństw. Obok takich przygotowywanych ad hoc wydarzeń występuje również szereg projektów o charakterze trwałszym, budującym ład kulturowy i poczucie tożsamości europejskiej w sposób oddolny.

Jeszcze innych źródeł tworzenia takiej kategorii tożsamości poszukiwał David Easton. Jego zdaniem rozwijanie tożsamości ponadnarodowej takiej jak tożsamość

41 *Co myślą o sobie Europejczycy. W świetle badań opinii publicznej*, Wspólnoty Europejskie 2000, s. 11.

42 Ibidem, s. 13; M. Guibernau, *Governing Europea...*, s. 173.

43 W. Bokajło, *Antyczne korzenie Europy, w: Podstawy europeistyki. Podręcznik akademicki*, red. W. Bokajło, A. Pacześniak, Wrocław 2009, s. 45, por. K. Glaser, op. cit., s. 30.

44 Spontaniczne akcje społeczne o charakterze performansu, głównie związane z jednorazowymi akcjami organizowanymi za pomocą Internetu lub smsów kiedy nieznanymi sobie ludzie spotykają się w jednym miejscu dla określonego celu, akcje tego typu powoli zaczynają być wykorzystywane dla celów politycznych(chociaż w zamysle flash- mob miał służyć jedynie zabawie), R. Stivers, *The illusion of freedom and equality*, New York Press 2008, s. 52-53.



europejska związana jest z decyzjami politycznymi mającymi na celu legitymizację dla działań UE oraz wzmocnienia identyfikacji obywateli z tymi strukturami<sup>45</sup>. Europa jest ideą stworzoną w Brukseli<sup>46</sup>. Jest to koncepcja, która wskazuje na polityczny i świadomy sposób konstruowania tożsamości, modelowanie czy moderowanie wspólnej tożsamości europejskiej na takich płaszczyznach jest będzie możliwe dopiero po osiągnięciu w ramach na przykład, jak proponuje Easton, Unii Europejskiej poziomu suprapaństwowego, nie należy, zatem oczekiwać, że nastąpi to wkrótce. Można przyjąć, że europejska wspólnota kulturowa oznacza kulturę przeszłości, a nie kulturę państwa. Wspólnota Europejska poszukiwała tożsamości za pomocą narzędzi wykorzystywanych przez nacjonalizm: flaga, hymn, paszport, poczucie wspólnej historii, ponieważ jak słusznie zauważył Norman Davies: „Europejczycy nie mają żadnych świętych ksiąg, ani zwojów. W kontekście wspólnej tożsamości Europy nie istnieje żaden narodowy bohater Europy”<sup>47</sup>. Zatem na gruncie zinstytucjonalizowanych form integracyjnych budowanie w sposób kontrolowany i świadomy tożsamości to proces skierowany ku przyszłości, natomiast tożsamość europejska odwołująca się do płaszczyzny kulturowo- historycznej występowała w przeszłości i występuje obecnie, choć jej wymiar jest ograniczony. W podobnym tonie wypowiedział się Urs Altermatt proponując, aby przykład zaczerpnąć z Imperium Rzymskiego, w którym na fundamenty polityczno- prawne narzucono postawy kulturowe. W swojej pracy napisał: „Europejska integracja nigdy nie zrodzi czegoś takiego jak naród europejski. Na niewielkim kontynencie europejskim zagrożeniem są nie narody same w sobie, lecz ich nacjonalizm, jako kompensacyjna ideologia. Dlatego musi nastąpić denacjonalizacja Europy. Różnorodność kulturowa i historyczna naszego kontynentu sprawia, że Unia Europejska nie może opierać się na etnicznej wspólnotce pochodzenia ani- tym bardziej- na wspólnych mitach i wspólnej pamięci, lecz na politycznej kulturze demokracji, praw człowieka i praworządności”<sup>48</sup>.

Erica Harris wydzieliła dwa typy tożsamości: etniczną związaną z wartościami kulturowymi: historią, językiem, kulturą, religią; polityczną związaną z identyfikacją z wartościami politycznymi skoncentrowanymi na danym obszarze. Według niej „tożsamości mogą być konstruowane historycznie i konstytuowane kulturowo, ale mogą być one również wzmocniane instytucjonalnie i rekonstruowane politycznie”<sup>49</sup>. Andrea Schenkler, z kolei, przedstawiając trzy koncepcje tożsamości stwierdziła, że połączenie tożsamości narodowej, regionalnej i europejskiej może przybrać formę tożsamości wielorakiej (multiple identity). Swoje przekonania

---

45 R. Duda, *op. cit.*, s. 87.

46 *The Meaning of Europe*, red. M. af Malmborg, B. Strath, Berg Publishers, 2002, s.5; por. C. Shore, *Building Europe: The Cultural Politics of European Integration*, Routledge, 2000, s. 17.

47 N. Davies, *op. cit.*, s. 382.

48 U. Altermatt, *Sarajewo przestrzega. Etnonacjonalizm w Europie*, Kraków 1998, s. 246.

49 N. Winn, E. Harris, *Europeanisation: Conceptual and Empirical Considerations*, „*Perspectives on European Politics and Society*”, Leiden, May 2003, t.4, nr 1, s.5, za: J. Ruzzkowski, *Wstęp do studiów europejskich*, PWN, Warszawa 2007, s. 41.

nie oparła na stwierdzeniu, że obywatel nie jest przypisany do jednej tożsamości, a różnorodne tożsamości mogą być oddzielone lub ekskluzywne. Autorka związała tę koncepcję z rozdzieleniem sfery publicznej (tożsamość polityczna) i sfery prywatnej (tożsamość kulturowa) przy jednoczesnym podkreśleniu, że współcześnie takie rozdzielenie jest trudne. W związku z tym zaproponowała koncepcję nakładających się na siebie tożsamości (nested or embedded identity). Trzecia z przedstawionych koncepcji to koncepcja tożsamości krzyżujących się (overlapping identity)<sup>50</sup>. W tym duchu Gerard Delanty zdefiniował tożsamość europejską, jako tożsamość zbiorową, która skupia się na idei europejskiej, ale jednocześnie może być podstawą tożsamości indywidualnej<sup>51</sup>. Kształtowanie się tożsamości to zawsze proces różnicowania i porównywania. Należy zwrócić uwagę, że współcześnie w związku z globalizowaniem się wielu sfer w tym kultury, poczucie europejskiej tożsamości kształtuje się nie w konfrontacji „poziomej” między narodami europejskimi a w konfrontacji „pionowej” obejmującej to, co jest postrzegane, jako tożsamość ogólnoeuropejska<sup>52</sup>. Trudno jednak zgodzić się ze stwierdzeniem, że europejska tożsamość mogłaby znaleźć odzwierciedlenie w „nadpaństwie” europejskim, ponieważ to właśnie różnorodność i przyzwolenie na swoisty multikulturalizm europejski stanowią o wartości tej tożsamości<sup>53</sup>. Stwierdzenie Kazimierza Krzysztofka, dotyczące uznania, że obecnie ważniejsze staje się „pogodzenie własnego kanonu kultury z europejskim i światowym uniwersum”<sup>54</sup> nie zaś operowanie lękami dotyczącymi utraty tożsamości narodowej czy uniwersalizującej sile kultury masowej<sup>55</sup> powinno znaleźć odzwierciedlenie w działaniach polityków europejskich.

## W poszukiwaniu tożsamości ponadnarodowej

Trudno nie zgodzić się ze stwierdzeniem, że w Europie występuje wieloidentyfikacja<sup>56</sup>. Wskazując na modele zaproponowane powyżej można założyć, że coraz większe znaczenie będzie przywiązywane do modelowania wspólnej tożsamości kulturowej przez różne instytucje proeuropejskie zarówno rządowe jak i pozarządowe. Działania obejmujące edukację, akcje i imprezy o charakterze promocyj-

---

50 A. Schenkler, *Multiple identities in Europe: The EU – multinational or postnational community or none at all*, 15th/16th June 2006, <http://www.epsnet.org/2006/pps/schlenker.pdf> z dnia 4.03.09, K. Glaser, *op. cit.*, 24- 25.

51 G. Delanty, *Inventing Europe: idea, identity, realisty*, Nowy York 199, s. 21.

52 A. Horoles, *Obrazy Europy w polskim dyskursie publicznym*, Kraków 2006, s.43.

53 G. Delanty, *op. cit.*, s.2.

54 E. Jantoń- Drozdowska, *Integracja gospodarcza w aspekcie tożsamości europejskiej*, R. Suchocka, *Oblicza europejskiej tożsamości*, Poznań 2001, s.83.

55 por. Grandony M., *Kultura przesądza prawie o wszystkim*, w: *Kultura ma znaczenie*, red. L. Harrison i S. Huntington, Poznań 2003, s.22.

56 *The Meaning of Europe*, *op. cit.*, s.6; K. Szczerski, *op. cit.*, s. 74.

nym, ze strony instytucjonalnej wzmacniane poprzez upowszechnianie wspólnej symboliki niewątpliwie powodują silniejszą recepcję poczucia wspólnej tożsamości. Tym niemniej rozwój świadomości europejskiej idąc w parze z rozwojem świadomości regionalnej może wpłynąć na postrzeganie europejskiej tożsamości kulturowej, jako nadbudowy i tożsamości instytucjonalnej związanej w pierwszym rządzie z Unią Europejską bądź Radą Europy, natomiast tożsamości regionalne i lokalne będą stanowiły trzon określający przynależność kulturowa społeczeństwa<sup>57</sup>. Jean Marie Domenach słusznie zauważył, że tożsamość europejska to bardziej wartość, którą będziemy kształtować niż wartość zastana<sup>58</sup>.

Co zatem z tożsamością narodową? Trudno nie oprzeć się wrażeniu, że jeszcze przez długi okres czasu będzie wyrażała identyfikacje społeczeństw homogenicznych kulturowo lub takich, których trwałość struktur terytorialno- polityczne przetrwała napięcia XX wieku. Również dla państw, których proces emancypacji związany był z okresem „jesieni narodów” tożsamość narodowa będzie stanowiła podstawowe odniesienie, tym niemniej jak wskazują przykłady państw Europy Środkowej i Wschodniej silniejsza jest presja społeczna i polityczna na potwierdzanie europejskości. Felix B. Tan stwierdził, że trudno jest dokonywać ujednolicania w analizie kultur państw Europy Środkowej i Wschodniej, ponieważ:

- dla wielu społeczeństw państwo narodowe jest stosunkowo niedawna forma,
- takie nowe państwo jest w procesie ciągłej zmiany,
- kultury zwane narodowymi nie są jednolite,
- kultury te nie są statyczne, lecz przyjmują szereg nowych składników,
- zależności między kulturami narodowymi a zasadami kierującymi ludzkim zachowaniem w sytuacji pracy są znacznie bardziej skomplikowane, niż wskazują na to proste wizje kultur narodowych<sup>59</sup>.

Krzysztof Szczerski wskazał na suwerenność symboliczną, czyli zdefiniowanie kulturowej zasady odrębności, działania mające na celu jej zachowanie i posługiwanie się przez państwo i obywatele symbolami tradycyjnie związanymi z niezależnością państwa<sup>60</sup>. Odwołując się do kulturowej koncepcji narodu, jako wspólnoty kształtującej się „w toku rozwoju historycznego społeczności, które tworzą własną kulturę i w których członkowie narodu uczestniczą w tej kulturze narodowej, obejmującej język, obyczaje, sztukę, naukę, działalność gospodarczą, tradycje i inne dziedziny aktywności”<sup>61</sup> zestawiał ją z koncepcją politologiczną –

---

57 Ibidem, s. 53.

58 J.- M. Domenach, *op. cit.*, s.58.

59 *Beyond Models of National Culture in Information System Reserch*, „*Journal of Global Management*”, 2002, nr 1, za: J. Mikułowski- Pomorski, *op. cit.*, s.317.

60 K. Szczerski, *op. cit.*, s.52.

61 J. Turowski, *Socjologia. Wielkie struktury społeczne*, Lublin 1994, s.146.

naród to wspólnota polityczna, w której główny nacisk spoczywa na instytucjach władz publicznych, prawach organizujących funkcjonowanie państwa i wspólnym terytorium i stwierdził, że budowanie patriotyzmu europejskiego na gruncie romantyczno- kulturowej koncepcji narodu nie jest możliwe<sup>62</sup>. Również koncepcja „ojczyzny prywatnej” i „ojczyzny ideologicznej”, Stanisława Ossowskiego<sup>63</sup>, są dla Krzysztofa Szczerskiego źródłem refleksji, czy nie można odnieść tej koncepcji do integracji i uznać, że niektóre elementy ojczyzny ideologicznej występują w skali kontynentu- dzisiejszy mieszkaniec Unii Europejskiej może rozważać przynależność do ojczyzny prywatnej i dwóch poziomów ojczyzny symbolicznej- narodowego i europejskiego<sup>64</sup>. Ponieważ naród i ojczyzna są źródłami norm i wartości, które określają standardy zachowań, są źródłem etyki publicznej, tożsamość określa zasięg obowiązujących norm- tego, co obowiązuje na naszym terytorium w stosunku do współobywateli ziomków, w stosunku do obszaru Unii Europejskiej wykształcił się również taki katalog-obok obowiązujących przepisów prawnych to między innymi postawa wobec kary śmierci czy praw człowieka – zbudowaniu takich norm ma służyć Karta Praw Podstawowych<sup>65</sup>.

Europejska tożsamość kulturowa nie jest łatwa do zdefiniowania i jest raczej kwestią przyszłości i pewnych idei<sup>66</sup> zwłaszcza, jeśli obserwuje się dane związane z badaniami opinii publicznej. Może ten proces zobrazować przytoczona przez Ryszarda Siwka sytuacja w Belgii: sytuacja pierwsza: jestem Walonem albo Flamandem, Belgiem, Europejczykiem, sytuacja druga jestem Walonem albo Flamandem, nie Belgiem, gdyż taki nie istnieje i Europejczykiem. Autor zwrócił uwagę, że w Belgii integracja europejska spowodowała dezintegrację państwa, zaś wprowadzona w 1993 roku reforma ustrojowa doprowadziła do zaawansowanej niezależności regionalnej. Siwek dostrzegł, że belgijska tożsamość jest zbudowana z dwóch wektorów- na zewnątrz- wyznacznik belgijskości –kosmopolityzm i europejskość, do wewnątrz wyznacznik flamandzki lub waloński przybiera postać regionalizmu<sup>67</sup>. Być może tym tropem należy podążać badając europejską tożsamość kulturową. Jean Monnet stwierdził „my nie sprzymierzamy państw, my jednoczymy ludzi” słowa te oddają tendencję do uciekania w prywatność i poszukiwania czy restauracji tożsamości lokalnych, ponieważ podmioty zbiorowe przestały być atrakcyjne<sup>68</sup>. Rozwój, zatem tożsamości lokalnych/regionalnych,

---

62 K. Szczerski, *op. cit.*, s. 69.

63 Stanisław Ossowski przez ojczyznę prywatną rozumiał najbliższy człowiekowi kontekst terytorialny i wspólnotowy, z którym czuje on silną więź emocjonalną, a kontakty mają charakter bezpośredni, zaś ojczyznę ideologiczną jako całe terytorium narodowe, składających się na nią wszyscy ludzie i pokolenia przeszłe i obecne, a obcowanie w ojczyźnie ideologicznej ma charakter pośredni-intelektualny, duchowy.

64 Ibidem, s. 71.

65 Ibidem, s.72.

66 *The Meaning of Europe...*, s. 8, 11.

67 R. Siwek, *O integracji, tożsamości i literaturze*, w: *Pamięć zbiorowa w procesie integracji europejskiej*, red. J. Łaptos, Kraków 1996, s.29- 31.

68 J.- M. Domenach, *op. cit.*, s.62.

jako pierwotnych wyznaczników identyfikacji jest z jednej strony powrotem do tradycyjnie pojmowanej *sobości* i tubylczości z czasów przed powstaniem państw narodowych z drugiej strony tęsknotą za czymś namacalnym i bliskim. Autorzy publikacji *National Identity and the Idea of Europe* zadają pytanie czy można określić ten proces nowo- średniowieczną Europą<sup>69</sup>. Anthony Giddens w pracy *Nowoczesność i tożsamość* napisał: „W średniowiecznej Europie urodzenie, płeć, status społeczny i inne atrybuty tożsamościowe były stosunkowo niezmiennie. Zmiany mogły dokonywać się wraz z przechodzeniem od jednego etapu życia do drugiego, ale rządziły nim zinstytucjonalizowane procesy, względem, których jednostka pozostawała stosunkowo bierna(...) jednostka nie istniała, a indywidualność nie była w cenie”<sup>70</sup>, współczesne konstruowanie tożsamości to „zbieranie siebie z napotkanych kontekstów strzępów różnych rzeczywistości”<sup>71</sup>. Delanty parafrazując Massimo d’Anzeglio stwierdził: „Europa została zjednoczona, tylko jej dziwni, nieuchwytni obywatele- Europejczycy- nie zostali jeszcze wymyśleni”<sup>72</sup>. Zapewne znane było mu stwierdzenia Fryderyka Nietzsche: „Europejski mieszaniec- na ogół wcale szpetny plebejusz- potrzebuje koniecznie kostiumu: potrzebuje historii, jako lamusa kostiumów. Wprawdzie dostrzega przy tem, iż żaden dobrze na nim nie leży- więc zmienia i zmienia”<sup>73</sup>.

Szczególną uwagę zwraca również prognozowany przez Tadeusza Palecznego hybrydalizm<sup>74</sup>, który może wystąpić nie tylko w sytuacji dwukulturowości, ale tym bardziej również wielokulturowości, ponieważ dużo łatwiej „zagubić” tożsamość w zderzeniu z wieloetnicznością i budować nową z wybranych fragmentów poznawanych i otaczających identyfikacji. Taka sytuacja wydaje się być najtrudniejszą do przewidzenia, tym bardziej, że na procesy modelowania tożsamości ma szereg czynników o charakterze subiektywnym. Tym samym modele wypracowane przez Tadeusza Palecznego obejmują tylko tkankę „wierzchnią” procesu, obserwowalne zobjektywizowane aspekty wielokulturowości. Dla europejskiej tożsamości kulturowej model ten powinien być powiązany z uznaniem fundamentalnych wartości i podstawowych wzorców kulturowych, jako płaszczyzny wyjściowej, którą

69 *Europe since 1945: crisis to renewal*, w: *National Identity and the Idea of Europe...*, s. 153- 157; por. *Spaces of Identity: Global Media, Electronic Landscapes and Cultural Boundaries*, red. D. Morley, K. Robins, Routledge, 1995, s. 24, K. Glaser, *op. cit.*, s. 29.

70 A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa 2002, s. 104.

71 A. Kunce, *Tożsamość i postmodernizm*, Warszawa 2003, s.44.

72 Ibidem, s. 16.

73 F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, Warszawa 2007, s.108, pomimo tak niepochlebnej cenzurki wystawionej Europejczykom, biograf autora Curt Paul Janza w następujący sposób skomentował prośbę filozofa o zniesienie obywatelstwa pruskiego: „Von diesem Tage an war Nietzsche also staatsrechtlich kein Preusse und kein Deutscher mehr, sondern ... staatenlos, oder, wie der Terminus damals in der Schweiz lautete, heimatlos, was auf Nietzsche besonders zutrifft, und er blieb es... Er wurde und blieb Europäer”, C. P. Janza, *Friedrich Nietzsche: Biographie* volume 1. Munich: Carl Hanser, 1978, (1994).

74 T. Paleczny, *Typy tożsamości kulturowej a procesy globalizacji*, s. 11.

„obudowuje” się tkanką poszczególnych etnosów narodowych. Tym samym hybrydowość jest z jednej strony wpisana w ten model, z drugiej jest bardziej przewidywalna, ponieważ korzysta w i niejako zamkniętej puli możliwości. Druga z opracowanych przez Tadeusza Palecznego koncepcji zwraca uwagę na etapy, które w budowaniu europejskiej tożsamości kulturowej występowały i występują oraz dają przegląd teoretycznych modeli, według których mogą być modelowane tożsamości. Zwracają tutaj uwagę rozwiązania dotyczące powiązań strukturalnych nieprzewidujące sytuacji anarchii czy rozbitcia systemu.

**Tabela 2.** Rodzaje wielokulturowości

	Rodzaj wielokulturowości	Typ relacji	Procesy	Ideologie
WSPÓŁWYSTĘPOWANIE	wielość różnorodność odrębność	wrogość rywalizacja konflikt neutralna współobecność	inkulturacja inkorporacja	izolacjonizm separacji segregacji dominacji koegzystencji
PRZENIKANIE I ZLEWANIE	wielość różnorodność częściowa odrębność	współzależność kooperacja pluralizm zewnętrzny hybrydalizm	integracja akomodacja akulturacja	integracjonizm „melting pot” nacjonalizm etatyzm
POWIĄZANIE STRUKTURALNE	wielość różnorodność pełna integracja przy symbolicznej odrębności	zintegrowany system społeczny jedność kulturowa pluralizm wewnętrzny	asymilacja unifikacja globalizacja homogenizacja	mozaika kulturowa jedności egalitaryzm

**Źródło:** TT. Paleczny, *Typy tożsamości kulturowej a procesy globalizacji*, s.12.

Podczas, gdy Lewis A. Coser wyodrębnił potencjalne możliwości regresu i konfliktów w związku z kryzysem określonego systemu międzynarodowego, a za taki należy uznać system europejski, można jego wnioski odnieść również do koncepcji Tadeusza Palecznego:

1. wewnętrzne konflikty społeczne dotyczące celów i wartości, lecz nie sprzeczne z podstawowymi założeniami, na których opierają się stosunki społeczne są z reguły funkcjonalne dla struktury systemu;
2. stosunki społeczne, w których zwalczające się strony przestają uznawać

- podstawowe wartości warunkujące legitymizację systemu, stanowią groźbę zniszczenia struktury;
3. systemy o ścisłej więzi wewnętrznej mają skłonność do tłumienia konfliktów;
  4. im bardziej zintegrowany system, tym bardziej gwałtowny bywa konflikt;
  5. w systemach o więzi elastycznej rozliczne konflikty krzyżują się wzajemnie zapobiegając powstawaniu gwałtownych spięć, co wynika również ze skłonności tych systemów do rozwiązywania konfliktów w fazie początkowej<sup>75</sup>.

Dlatego uznając, że modelowanie europejskiej tożsamości kulturowej jest procesem należy przyjąć, że możliwy jest również wariant reintegracyjny. Wskazując, że jest to proces o charakterze pionowym i poziomym, mającym swoje odzwierciedlenie zarówno instytucjonalne jak i oddolnie społeczne należy przeanalizować również i sytuację, w której na pewnym zaawansowanym etapie może dojść do załamania systemu. W podobnym tonie wypowiedziała się Elżbieta Jantoni-Drozdowska wskazując, że obecnie poczucie tożsamości narodów europejskich kształtują się nie w konfrontacji poziomej z tożsamością innych narodów a w konfrontacji pionowej z tożsamością ogólnoeuropejską<sup>76</sup>. Zatem konfrontacyjny (pomimo postulowanego uniwersalistycznego, czy jak zwrócił uwagę Gerard Delanty esencjonalistycznego<sup>77</sup>) charakter europejskiej tożsamości, procesy globalizacji, regionalizacji, hybrydyzacja tożsamości, zanik tradycyjnych form oddziaływania i modelowania społecznego i kulturowego mogą zaowocować dezintegracją systemu i odrzuceniu, tak jak to sugerują Derrida, Habermas czy Patočka dotychczasowych wzorców tożsamościowych i poszukiwanie nowych środków wyrazu lub unifikacji w nurcie globalizacji.

## Wnioski

Denis de Rougemont wprowadził wzór  $E=mc^2$ . E - Europa, równa się iloczynowi jej masy rozumianej, jako obszar, zasoby naturalne, populacja- we wzorze symbolizuje tę masę litera m i kultury, której efekty wprowadza się przez podniesienie do kwadratu- we wzorze  $c^2$ , czyli Europa równa się półwysep Azji pomnożony przez intensywną kulturę<sup>78</sup>. Interesujący i symboliczny wzór można również odnieść do szeroko komentowanych już słów Milana Kundery dotyczących Euro-

75 L. A. Coser, *Spoleczne funkcje konfliktów w: Współczesne teorie socjologiczne*, A. Jasińska-Kania, L.M. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski (wyb. i oprac), Warszawa 2006, t. 1, za Cz. Maj, *op. cit.*, s. 21.

76 E. Jantoni-Drozdowska, *op. cit.*, s. 43.

77 T. Toth, *Jaka nowa tożsamość dla Europy? w: Kryzys tożsamości politycznej a proces integracji europejskiej*, red. B. Markiewicz, R. Wonicki, Warszawa 2006, s. 69- 83.

78 K. Kowalski, *Europa: mity, modele, symbole*, Kraków 2002, s. 72.

py: „maksimum różnorodności w minimum przestrzeni”<sup>79</sup>. Pamiętając również, że zmienia się profil wiekowy mieszkańców Europy i obecnie w ramach Unii Europejskiej żyje ok. 70 milionów ludzi, osoby w wieku powyżej 60 lat stanowią 20% populacji, ponad 30% to osoby powyżej 50 lat, na 25 państw Unii współczynnik urodzin wynosi 1, 5 a nawet 1, 2, zarówno obszar, zasoby naturalne jak i populacja stanowią raczej źródło potencjalnych problemów związanych z uznaniem europejskiej tożsamości kulturowej jako podstawowej wykładni identyfikacji o korzeniach grecko- rzymsko-chrześcijańskich. W granicach Europy mieszka około 80 narodów i grup etnicznych, około 5 spośród nich liczy ponad 1 milion osób- odnalezienie konsensusu nastręcza liczne trudności. Tym niemniej wyraźnie zarysowuje się silny nurt zmierzający ku utrwalaniu i moderowaniu poczucia wspólnej tożsamości u Europejczyków. Anegdotycznie, ale i alegorycznie można podsumować wątpliwości i nadzieje na porozumienie w tej kwestii. W sztuce „*General diabła*” (*Des Teufels General*) napisanej przez Carla Zuckmayera w 1945 roku został zobrazowany niezwykle dobitnie obraz Europejczyka (choć sama sztuka obejmowała konotację niemiecką):

”Ile się mogło zdarzyć w starej rodzinie. Na dodatek pochodzącej znad Renu. Znad Renu. Z tego wielkiego młyna narodów. Z tego europejskiego kotła. A teraz niech pan wyobrazi sobie galerię swoich przodków- począwszy od narodzin Chrystusa. Był tam jakiś rzymski dowódca, czarny chłopak, brązowy jak dojrzała oliwka; uczył łaciny jakąś dziewczynę o blond włosach. A potem wszedł do rodziny jakiś Żyd, handlujący korzeniami, poważny człowiek, jeszcze przed ślubem przyjął wiarę chrześcijańską i dał początek katolickiej tradycji rodowej. A potem doszedł jakiś grecki lekarz albo celtycki legionista, jakiś szwajcarski lancknecht, szwedzki jeździec, żołnierz napoleoński, kozak dezertier, górnik z Czarnego Lasu, wędrowny młynarczyk z Alzacji, gruby marynarz z Holandii, jakiś Węgier, jakiś żandarm węgierski, jakiś oficer z Wiednia, jakiś francuski aktor, jakiś czeski muzykant- wszyscy oni brali się za łby, pili, śpiewali i płodzili dzieci- i- i z tej samej gliny był Goethe, Beethoven, Gutenberg i Matthias Grünwald i – ach, zajrzyj do leksykonu. To byli ci najlepsi, mój drogi. Najlepsi na świecie! A dlaczego? Ponieważ pomieszały się tam narody[...] aby stać się wielką żywą rzeką”<sup>80</sup>.

79 M. Kundera, Jak największa różnorodność na jak najmniejszej przestrzeni, w: tegoż, *Zasłona*, Warszawa 2006, s. 35.

80 Cyt. za B. Engelmann, *Zjednoczeni przeciwko prawu i wolności. Antypodręcznik historii Niemiec*, cz. 2, Warszawa 1978, s. 325.



## Summary

Stanley Hoffman described Europe as the continent of eternal questions. What causes that Europe is always trying to find itself? Why so many attempt to specify what it is, where it comes from and where it goes? This article tackles about values as an element by which Europeanness is constituted.

There is a number of attitudes and values, to constitute the key factors for European identity. This article is an attempt to grasp common features allowing to find and understand the process of building a European cultural identity



# SEKULARYZACJA WARTOŚCI EUROPEJSKICH W JEDNOCZĄCEJ SIĘ EUROPIE

*Magdalena Molendowska*

Gdy skończyła się II wojna światowa jeden z „ojców założycieli” Wspólnot Europejskich Jean Monnet wezwał przywódców państw europejskich, by – myśląc o przyszłości swoich krajów – zwrócili uwagę ku wartościom i mądrościom, jakie zostały wypracowane przez minione stulecia. Wartościom, które pozwoliły przetrwać cywilizacji europejskiej<sup>1</sup>. Najważniejszym wyzwaniem było zmobilizowanie demokracji, żeby wspólnie stawić czoła komunizmowi, który stanowił realną groźbę dla wszystkich państw. W tym celu Europejczycy i Amerykanie rozpoczęli działania zmierzające do pokonania totalitaryzmu nazistowskiego, faszystowskiego oraz komunistycznego. Cel, który im przyświecał był jeden dla wszystkich: odbudowa państw oraz przywrócenie wolności i praw człowieka. W osiągnięciu tego celu pomogła wspólna wizja Roberta Schumana, Jeana Monneta, Konrada Adenauera i Alcide De Gasperi. Warto jednak podkreślić, że idea zjednoczenia Europy pozostałaby tylko „na papierze”, gdyby nie to, że kraje, które rozpoczęły wzajemną współpracę po II wojnie światowej potrafiły: przebaczyć, pojednać się i połączyć braterskimi więzami. Robert Schuman, przedstawiając projekt Europejskiej Wspólnoty Węgla i Stali chciał, by była to wspólnota wartości opartych na podstawie chrześcijańskiego obrazu ludzkości: demokracji, praworządności, solidarności i tolerancji<sup>2</sup>. Wizja lepszego świata, obietnica pokoju i tolerancji przekonała szóstkę państw, które zaakceptowały Plan Schumana z 9 maja 1950 r. i na jego podstawie utworzyły Europejską Wspólnotę Węgla i Stali. Ta sama wizja Europy i te same wartości, które przyświecały założycielom Wspólnot Europejskich, były tożsame z systemem wartości proponowanym przez papieża Jana Pawła II. Towarzystwo one przywódcom polskiej „Solidarności” i innym państwom, które walczyły o swoją wolność pod koniec lat osiemdziesiątych XX w.

Rozszerzenie szóstki państw, które tworzyły Wspólnoty Europejskiej o kolejne kraje, aż do dwudziestu siedmiu państw Unii Europejskiej było nie lada wyzwaniem. Nie ulega wątpliwości, że przy tak licznym gronie, należy uwzględnić warto-

---

1 *Our Vision of Europe in 2020*, by ed.: H.-G. Poettering, DELTA, Brussels 2006, s. 9.

2 H.-G. Pottering, *The Future of Europe our Values and Challenges*, EPP Dienststelle Dokumentation-Veröffentlichungen-Forschung, 2006, s. 145.

ści, wyznania religijne oraz obyczaje wszystkich narodów. Jednak warto podkreślić, że idea zjednoczonej Europy oparta została na wartościach chrześcijańskich. Ojcowie Europy byli chadekami, a program partii chrześcijańsko-demokratycznych, w początkowej fazie ich rozwoju oparty był na nauce społecznej Kościoła katolickiego. Robert Schuman należał do francuskiego Republikańskiego Ruchu Ludowego (Mouvement Republicain Populaire – MRP). Konrad Adenauer stał na czele niemieckiej frakcji CDU/CSU Christlich-Demokratische Partei (Unia Chrześcijańsko-Demokratyczna)/ Christlich-Soziale Union (Unia Chrześcijańsko-Społeczna). Z kolei Alcide de Gasperi należał do włoskiej Partio Democrazia Cristiana (Partia Demokracji Chrześcijańskiej). Konrad Adenauer, Alcide de Gasperi i Robert Schuman mieli wiele wspólnych cech, ale szczególnie jedna z nich odegrała znaczącą rolę: byli to ludzie dwu kultur, wywodzący się z pogranicza francusko-niemieckiego bądź włosko-austriackiego. Ponadto wszyscy byli ludźmi głęboko wierzącymi. Dwu-kulturowość pomagała im zrozumieć potrzeby innych narodów, a religijność i uczciwość była ich wizytówką, dzięki której inne państwa potrafiły im zaufać. Wiarą chrześcijańska i Kościół katolicki stały się duchową ojczyzną Roberta Schumana, i pozostały nią przez całe jego życie. Miłość do bliźniego i dobro osoby ludzkiej zawsze stanowiły dla niego istotny cel jego działań. Często podkreślał, że chrześcijaństwo stanowi jedno ze źródeł kultury europejskiej, w której na czele wszystkiego stoi jednostka ludzka. Najlepiej wyraził to w następujących słowach: „Demokracja zawdzięcza swoje istnienie chrześcijaństwu. Powstała ona wtedy, kiedy człowiek został wezwany do zrealizowania w swoim życiu doczesnym zasady godności osoby ludzkiej, w ramach wolności indywidualnej, poszanowania praw każdego i praktyki braterstwa wobec wszystkich...”<sup>3</sup>. Podobnego zdania był Alcide de Gasperi, który już po zakończeniu I wojny światowej podkreślał, że jedność Europy może zostać oparta tylko na braterstwie chrześcijańskim<sup>4</sup>. Alcide de Gasperi do końca swoich dni zachował wyraźną tożsamość jako „Katolik, Włoch, demokrat”<sup>5</sup>. Uważał, że „rządzenie państwem [...] stwarza intymną więź z Bogiem i bezpośrednią odpowiedzialność przed narodem za odsłanianie woli bożej, która nami włada”<sup>6</sup>. W przypadku Roberta Schumana i Alcide de Gasperiego otwarto procesy beatyfikacyjne, które obejmują analizę pozostawionych pism oraz wszystkich świadectw.

Po II wojnie światowej, w Europie opracowany został wspólny rynek, następnie wprowadzono wspólną przestrzeń polityczną i prawną. Badacze zajmujący się problemem upadku wartości stawiają pytanie: czy kolejnym krokiem będzie wspólna „cywilno-świecka” religia, taka z którą każdy będzie mógł się utożsamiać?<sup>7</sup>.

3 Cyt. za: Ojcowie współczesnej Europy, pod red. M. Borysewicz, Polska Fundacja Imienia Roberta Schumana, Warszawa 1993, s. 11; Por.: G. Audisio, A. Chiara, *Twórcy zjednoczonej Europy*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2007, s. 85.

4 *Alcide de Gasperi's humanist and European message*, EPP-ED, Brussels 2001, s. 18.

5 S. Rabiej, *Jedność Europy a podział chrześcijaństwa (1950-2000)*, Uniwersytet Opolski, Opole 2000, s. 65.

6 Cyt. za: M. R. Catti de Gasperi, *De Gasperi polityk i człowiek*, Odnowa, Londyn 1968, s. 268.

7 M. Ventura, *The Changing Civil Religion of Secular Europe*, “Washington International Law Review” 2010, Vol. 41 Issue 4, s. 947.

Współcześnie, wartości, które przyświecały Ojcom Europy zostały zepchnięte na dalszy plan. Coraz częściej mamy do czynienia z narodowym egoizmem, brakiem zaufania, poczuciem wyższości niektórych państw oraz dyskryminacją. Nie ulega wątpliwości, że tego typu „wartości” prowadzą do nieuchronnego konfliktu, a w przyszłości może nawet do rozpadu wielkiej idei zjednoczonej Europy. Lata dziewięćdziesiąte XX w. postawiły Kościół przed niedoświadczonymi dotąd wyzwaniami. Analizując wydarzenia na przestrzeni ostatniego stulecia, można dojść do wniosku, że Kościół katolicki, a tym samym wartości chrześcijańskie utrzymują swą żywotność tam, gdzie są prześladowane, dyskryminowane w swoich prawach, w polu otwartych konfliktów itp. Dobrobyt materialny, wolność i demokracja sprzyjają osłabieniu społecznej pozycji Kościoła i ułatwiają szerzenie się indyferentyzmu religijnego<sup>8</sup>. Współczesna Europa staje się coraz bardziej laicka. Obecnie, nawet wśród posłów należących do Europejskiej Partii Ludowej i frakcji chadeckiej Parlamentu Europejskiego EPL (Group of the European People's Party) można znaleźć takich, którzy popierają rozwody, legalizację aborcji czy formalne związki osób tej samej płci. Co więcej warto podkreślić, że chrześcijańscy demokraci nie walczą o ścisłe powiązanie religii i państwa, wręcz przeciwnie<sup>9</sup>. Współcześnie Grupa EPL stoi na stanowisku obrony uczuć religijnych wszystkich obywateli Unii Europejskiej: „Będziemy bronić wolności i będziemy chronić uczucia ludzi wierzących, niezależnie od ich religii, a także symboli, które są dla nich ważne. Będziemy bronić praw człowieka i osiągnąć Oświecenia. Będziemy bronić prawa do wyznawania własnej wiary”<sup>10</sup>.

W ciągu ostatniej dekady, religia wprowadziła nowe formy swojej obecności, zarówno w programie europejskim, jak i na całym świecie. W Traktacie lizbońskim znalazły się przepisy określające „zorganizowany” dialog z Kościołami i społecznościami religijnymi. Tego typu podejście Unii Europejskiej do kwestii religii i wiary wynikają z procesów globalizacji i multikulturalizmu. Napięcia między chrześcijaństwem a islamem oraz przemoc wobec mniejszości religijnych stanowią jeden z wielu ważnych aspektów zachowania bezpieczeństwa wewnętrznego i zewnętrznego UE. Traktat z Lizbony otwiera nową przestrzeń instytucjonalną w UE, która prowadzi do zorganizowanego systemu politycznego, w którym najważniejsze są konsultacje z wszelkimi instytucjami, w tym z Kościołami i wspólnotami religijnymi<sup>11</sup>. W dniu 3 lutego 2010 r., odbyło się spotkanie z Przewodniczącym Grupy Roboczej ds. godności ludzkiej w Parlamencie Europejskim, którego temat brzmiał: „Jedność w różnorodności: jaka jest rola wiary religijnej w następstwie

8 K.B. Janowski, *Miejsce Kościoła katolickiego w życiu politycznym RP*, „Przegląd Politologiczny” 2007, nr 1, s. 117.

9 H. Maier, *Revolution and Church. The Elary History of Christian Democracy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1969, s. 18

10 H.-G. Pottering, *The Future of Europe our Values and Challenges*, EPP Dienststelle Dokumentation-Veröffentlichungen-Forschung, 2006, s. 121.

11 EPP Group, *Intercultural and Interreligious Dialogue*, Press and Communications Service, Brussels 2010, s. 7.

Traktatu Lizbońskiego?” Głównymi zagadnieniami były następujące kwestie<sup>12</sup>:

- a) Jak religijność ukształtowała Unię Europejską i jej wartości;
- b) Jaką rolę te wartości odgrywają dzisiaj;
- c) Jakie jest miejsce dla wiary w Europie.

Podczas seminarium stwierdzono przede wszystkim, że bardzo ważne jest, by zachować tożsamość Europy i pielęgnować wartości, na których Europa została zbudowana. Nie mniej jednak wychodząc naprzeciw dzisiejszym przemianom kulturowo-cywilizacyjnym należy prowadzić stały dialog z przedstawicielami innych wyznań. Nie ulega wątpliwości, że potrzeby ludzkie nie mogą być zaspokojone wyłącznie na poziomie działań rynkowych lub poprzez rozwiązania narzucane przez jedną stronę. Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej proklamowana w Nicei w grudniu 2000 r. wymienia wszystkie prawa uznawane przez państwa członkowskie i ich obywateli. W preambule niniejszej Karty czytamy: „Narody Europy, tworząc między sobą coraz ściślejszy związek, są zdecydowane dzielić ze sobą pokojową przyszłość opartą na wspólnych wartościach”<sup>13</sup>. Te wartości, o których wspomina Karta to: godność osoby ludzkiej, wolność, równość i solidarności oraz zasady demokratycznego państwa prawa. Wymienione elementy, w konsekwencji dają pewnego rodzaju obraz człowieka, pewien wybór moralny i pewną koncepcję prawa: „wszystkie te elementy stanowią w istocie fundamentalne czynniki tożsamości Europy, które powinny zostać zagwarantowane”<sup>14</sup>.

Żyjemy w erze globalizacji. Każdy kraj i każde społeczeństwo odrywa olbrzymie znaczenie, ponieważ pośrednio lub bezpośrednio wpływa na kształt Europy. Państwa w Unii Europejskiej coraz bardziej przypominają system naczyń połączonych. Obywatele wszystkich państw stają się obywatelami Unii. Rozwój i postęp w tym nowym świecie, są regulowane przez wiedzę, technologię informacyjną oraz tendencję do automatyzacji<sup>15</sup>. Unia Europejska zapewnia nas jednak, że jest dobrze przygotowana do dalszego rozwoju. Politycy unijni podkreślają, że ze względu na jej wielokulturowy i wieloetniczny charakter, Unia Europejska musi stale umacniać zasady tolerancji oraz poszanowanie dla różnorodności. Bowiem tolerancja, konwergencja i kompromis to charakterystyczne cechy funkcjonowania Unii Europejskiej. Jednak przyszłość Unii będzie bardziej bezpieczna, jeśli Europejskie zasady i wartości, które przyświecały jej założycielom zostaną przywrócone<sup>16</sup>. W najbliższym czasie Europejczycy będą musieli zająć stanowisko w sprawie skutków

12 Tamże, s. 10.

13 Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej, (2010/C 83/02), eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:C:2010, (28.09.2012).

14 J. Ratzinger, *Europa. Jej fundamenty duchowe*, „Przegląd Powszechny” 2005, nr 12, s. 219.

15 P. Demetriou, *Quo vadis Europa?*, [w:] *Our Vision of Europe in 2020*, by ed.: H.-G. Poettering, DELTA, Brussels 2006, s. 59.

16 A. Dionisi, *Christianity, Europe, the West*, [w:] *Our Vision of Europe in 2020*, by ed.: H.-G. Poettering, DELTA, Brussels 2006, s. 67.

szybkiego postępu w dziedzinie badań genetycznych (w biologii i nauk o życiu). Będziemy musieli zmierzyć się z tym problemem i dokonać etycznych wyborów między koniecznością zastosowań nowych rozwiązań naukowych (np. medycynie), jednocześnie nie tracąc istoty człowieczeństwa. Innym, niezwykle ważnym wydarzeniem z punktu widzenia wartości i tradycji będzie w przyszłości akcesja Turcji do Unii Europejskiej. Jednym z argumentów sprzeciwiających się przyjęciu tego kraju do Wspólnoty jest jego odmienna kultura i religia. Przyjmując Turcję do UE istnieje obawa przed jeszcze większą utratą wspólnych czynników – wartości, które łączyły zjednoczoną Europę<sup>17</sup>.

Tak naprawdę każdy człowiek potrzebuje i szuka nadziei w swoim życiu. Życie bez nadziei traci sens i przestajemy zmierzać do wyznaczonego celu. Nie ulega wątpliwości, że Europa nie byłaby tym, czym jest dzisiaj bez wkładu chrześcijaństwa. Jako źródło wiary, ale także edukacji i kultury. Chrześcijaństwo jest jednym z najgłębszych fundamentów europejskiej cywilizacji. Poszanowanie godności każdego człowieka, wolności, równość i solidarność, zainspirowane zostały przez chrześcijaństwo i humanizmu, a następnie stały się podstawą ideałów demokracji i praworządność oraz nadały im sens i kierunek. Odrzucenie przez Europę tych wartości w przeszłości doprowadziły do wojen światowych, totalitaryzmu i dyktatury - obozy koncentracyjne, komory gazowe - są to europejskie „wynalazki”. Stanowią one jednak haniebną częścią ludzkiej historii. Jedność Europy nie może być zbudowana tylko w oparciu o wspólny rynek, wspólną walutę i gospodarkę<sup>18</sup>. Jeśli tak się stanie, to wówczas byle kryzys będzie w stanie zburzyć to wielkie dzieło jakim jest zjednoczona Europa. W swoim komunikacie w sprawie programu dla Europy, Jan Paweł II powiedział: „Prawdziwa jedność zawsze powstaje w sferze międzyludzkiej i nie może być ograniczone tylko do ustanowienia wspólnych zadań i celów, musi dążyć do wprowadzenia tych celów na podstawie wspólnie przyjętych wartości”<sup>19</sup>. Europa musi również przyjąć bardziej globalną odpowiedzialność. Potrzebujemy więcej solidarności z ludzkością jako całością. Odpowiedzialność w przypadku zjednoczonej Europy musi być wspólna dla wszystkich, bez względu na to czy jesteśmy chrześcijanami, wierzący, czy nie. Pojęcie „wymiar europejski” jest postrzegany w różny sposób. Z jednej strony, odnosi się do pojęcia Europy, jej cywilizacji, wartości demokratycznych i projektów. Z drugiej strony, bardziej konkretnie, to pojęcie może być postrzegane jako „obywatelstwo europejskie” lub „europejska tożsamość” z prawami i obowiązkami obywateli, a także z poczuciem przynależności do Europy<sup>20</sup>. I to wszystko musi być rozpatrywane w odniesieniu do zasady pomocniczości. Musimy znaleźć sposób, aby kwestie

17 *Our Vision of Europe in 2020*, by ed.: H.-G. Poettering, DELTA, Brussels 2006, s. 15.

18 J. Figel, *Europe – Area of hope*, [w:] *Our Vision of Europe in 2020*, by ed.: H.-G. Poettering, DELTA, Brussels 2006, s. 115.

19 H. Muszyński, *Europe in 2020*, [w:] *Our Vision of Europe in 2020*, by ed.: H.-G. Poettering, DELTA, Brussels 2006, s. 170.

20 Hearing on European Values, *Regional Identity and Intercultural Dialogue*, EPP-ED Presidency Service – Publications, Brussels 2009, s. 20.

wartości jeszcze dobitniej znalazły swój wyraz w programach szkolnych. Europejski wymiar wartości musi być kształtowany od szkoły podstawowej, by dzieci i młodzież uczono programem: Europa w szkole, szkoła w Europie. Szkoła bowiem jest jedną z najważniejszych instytucji, oprócz rodziny, gdzie młody człowiek uczy się wartości, które często towarzyszą mu przez całe dorosłe życie.

Chrześcijańskie korzenie Europy ukształtowały sposób myślenia zarówno ludzi wierzących jak i niewierzących. Bowiem Europejczycy posiadają głęboko zakorzenioną koncepcję godności ludzkiej jako centralnej kategorii moralnej<sup>21</sup>. Obecnie w Europie Zachodniej coraz bardziej odczuwa się napięcie pomiędzy świecką teraźniejszością, a chrześcijańską przeszłością, w sercu której leży kulturalna i moralna tożsamość człowieka<sup>22</sup>. Proces sekularyzacji rozpoczął się w Europie w XVIII w. i z czasem obejmował on coraz szersze obszary ludzkiej egzystencji, wśród najważniejszych można wymienić: separację obywatelską i przynależność religijną; separację szkoły i Kościoła; separację państwa i Kościoła; separację prawa i moralności; sekularyzację obyczajów; wprowadzenie świąt państwowych; sekularyzację sfery publicznej (np. we Francji - zniesienie modlitw rozpoczynających sesje parlamentarne)<sup>23</sup>. Wydaje się, że w XXI w. „wszystko, co można było ‘wyjąć’ spod wpływu Kościołów, zostało już ‘wyjęte’”<sup>24</sup>. Dalszy proces sekularyzacji w Europie prowadzi do zmiany, w wyniku której obecność Kościoła w życiu publicznym staje się znikoma. Procesy strukturalnego zróżnicowania, socjalizacja i racjonalizacja są często przyczyną rozczarowania religijnymi tradycjami. Ogólnie można przyjąć taką zasadę, że im bardziej nowoczesne będzie społeczeństwo, tym mniej będzie miało religijnych mieszkańców<sup>25</sup>. Sekularyzacja wartości europejskich powoduje inne podejście do kwestii wiary i wyznania religijnego, w wyniku czego następuje<sup>26</sup>:

- 1) Przyjmowanie wielości – akceptacja i społeczna tolerancja dla obecności różnych religii i światopoglądów, ponieważ podstawową cechą nowoczesnych społeczeństw obywatelskich jest właśnie tolerancja dla różnorodności;
- 2) Porozumiewanie się przez wzajemne zrozumienie – „świecka” religia uznaje racjonalność rozumowania jako podstawową formę demokracji, ponieważ społeczeństwo jest oparte na komunikacji prowadzącej do rozwoju spójności i tym co nazywane jest zdrowym rozsądkiem;

21 A. S. Iltis, *First Things First: On the Importance of Foundational Commitments*, “Christian Bioethics: Non-ecumenical Studies in Medical Morality” 2010, Vol. 16 Issue 2, s. 229.

22 H. T. Engelhardt, *Christian Bioethics in a Western Europe after Christendom*, “Christian Bioethics: Non-ecumenical Studies in Medical Morality” 2009, Vol. 15 Issue 1, s. 86.

23 P. Mazur, *Problemy państwa świeckiego czy problem ze świeckim państwem?*, „Przegląd Europejski” 2002, nr 1, s. 185-186.

24 Tamże, s. 187.

25 H.-G. Ziebertz, U. Riegel, Europe: A Post-secular Society?, “International Journal of Practical Theology” 2009, Vol. 13 Issue 2, s. 295.

26 Tamże, s. 300.



- 3) Prawo państwowe respektuje prawo naturalne – odnoszące się do prawa człowieka, ponieważ te kwestie są fundamentem społeczeństwa obywatelskiego.

Sekularyzację traktuję się z reguły jako upadek wierzeń i praktyk religijnych, jednak oprócz tego, pojęcie to zaczyna zdobywać nowe znaczenie. Bowiem współcześnie sekularyzacja traktowana jest jako „prywatyzacja” religii<sup>27</sup>.

Religia określana jest jako przestrzeń, która stanowi związek człowieka z Bogiem „więź, dzięki której człowiek jawi się jako byt zwrócony wzwyż”<sup>28</sup>. Obecnie najważniejszym problem nie jest przyszłość samego chrześcijaństwa, a przyszłość związku między chrześcijaństwem a życiem publicznym (kultura, polityka, nauka, wiedza, ekonomia, itp.). Te problemy analizowane były już na początku lat dwudziestych XX w., kiedy narodził się nowy nurt zwany teologią polityczną. Przedstawiciele tego nurtu politykę rozumieją jako całość relacji międzyludzkich w obrębie konkretnych zbiorowisk. Teologia polityczna stara się dowieść, że współczesne problemy dyskutowane w myśli politycznej, takie jak: sprawiedliwość, tożsamość, preferencje, itp. nie są możliwie do rozstrzygnięcia bez odwoływania się do religii katolickiej. Religia należy do ważnych warunków istnienia demokracji „państwo demokratyczne żyje bowiem z założeń intelektualnych i moralnych, których samo nie jest w stanie usprawiedliwić, i musi raczej opierać się na zasadach metapolitycznych. Jeśli sekularyzacja instytucji cywilnych jest czymś pozytywnym w tym sensie, iż są one ‘świeckie’ i właściwe społeczności politycznej, to sekularyzacja sumień nie pomaga w życiu ludu: bez inspiracji religijnej jego podmiotowość nie wyrazi się skutecznie i nie stworzy społeczeństwa, które nie byłoby tylko systemem potrzeb”<sup>29</sup>. Z analizy struktury religii, a głównie z analizy struktury człowieka i jego relacji, wśród których religie stanowią relacje osobowe, wiążące człowieka z Bogiem, wynika, że nie można oderwać religii od człowieka. Ten zespół relacji pomija właśnie polityka, wyznaczona współczesną kulturą polityczną: „jest więc niepełna, nie obejmuje wszystkich potrzeb i spraw człowieka”<sup>30</sup>. Tu pojawia się również podkreślenie, z strony teologii politycznej, że nie chodzi o to, by program polityczny państwa obejmował nauczanie religii, chodzi o to, by polityka uwzględniała stanowisko wszystkich ludzi, których reprezentuje: „chodzi zarazem o to, aby politycy, znający religię, liczyli się z jej prawdami w uzasadnieniu i wyznaczaniu programów politycznych”<sup>31</sup>. Z punktu widzenia teologów zajmujących się komentowaniem bieżącej polityki oczywistym jest powiązanie życia duchowego ze świeckim. Natomiast z punktu widzenia teorii polityki „istnienie Boga

27 J. Casanova, *Sekularyzacja przemyślana na nowo: globalna perspektywa porównawcza*, „Teologia Polityczna” 2009-2010, nr 5, s. a101.

28 V. Possenti, *Religia i życie publiczne*, Warszawa: PAX, 2005, s. 26.

29 Tamże, s. 151.

30 M. Gogacz, *Mądrość buduje państwo*, Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, 1993, s. 104-105.

31 Tamże, s. 105.

i Jego objawienia, nie mają one wpływu na naukę, dlatego też można je pominąć. Teoria polityczna pozostaje na gruncie poznania racjonalnego<sup>32</sup>.

W odpowiedzi na tezy przedstawiane przez teologię polityczną, na Zachodzie Europy, pojawił się nowy nurt, zwany teologią sekularyzacji. W myśl wspomnianej koncepcji teologdy zajmujący się kreowaniem rzeczywistości opowiadają się za rezygnacją z tradycyjnie rozumianej religijności. Piotr Napiwodzki - rektor Kolegium Filozoficzno-Teologicznego Dominikanów w Krakowie dodaje jednak, że „daleko idące praktyczne konsekwencje teologii sekularyzacji w dużej mierze ograniczają jej szanse na szersze oddziaływanie<sup>33</sup>. Oczywiście należy podkreślić, że w teologii sekularyzacji nie chodzi o tradycyjne rozumienie pojęcia sekularyzacji (jako procesu przejmowania własności kościelnej lub usuwania treści czy symboli religijnych z życia publicznego). Sekularyzacja w sensie ogólnym „to wyjęcie sfer życia spod dominującego wpływu religii. [...] Teologia sekularyzacji zatem to refleksja nad wynikającym z wiary uznaniem samoistności i sensowności świeckiego świata<sup>34</sup>.

Marcel Gauchet w swoich książkach: „Rozczarowanie świata” (1985 r.) oraz „Religia w demokracji. Drogi świeckości” (1998 r.) stwierdza, że „wyszliśmy z religii, nie z wiary religijnej – bo wciąż istnieją ludzie wiary – lecz ze świata, w którym religia była czynnikiem ‘strukturującym’, decydowała o politycznym kształcie społeczeństwa i, mówiąc ogólniej, określała mechanikę więzi socjalnej. Wyjście z religii, to przejście w świat, w którym religie istnieją nadal, ale w obrębie formy politycznej i zbiorowego porządku, którego już nie określają<sup>35</sup>. Współczesne kłopoty z religią to przede wszystkim: osłabienie Kościoła: zanikanie praktyki religijnej, spadek liczby powołań, schyłek autorytetu nauczycielskiego. W rozumieniu samych wiernych Kościoły nie mają już naprawdę władzy określania wiary, a jeszcze mniej wpływają na wybory polityczne lub regulowania obyczajów. Współczesny wierny, zdaniem Gaucheta, szuka w swojej religii czego innego niż obiektywnej prawdy powszechnej czyli prawdy prawdziwej dla wszystkich ludzi, w którą z tej racji wszyscy ludzie powinni wierzyć. Wybierają ją raczej po to, by wybrać siebie, ze względu na samookreślenie, które ma ona przynosić, tożsamość, którą im daje.

Współczesna Europa zmierza do modelu Europy interesów, a nie Europy wartości. Religia jest postrzegana jako jedno ze źródeł konfliktów i przedmiot sporów na świecie. A tego przede wszystkim Europa chciałaby uniknąć<sup>36</sup>. Coraz częściej pojawia się idea państwa świeckiego – neutralnego światopoglądowo. Zgodnie z tą ideą religia powinna stanowić prywatny element życia obywateli, znajdujący odzwierciedlenie w sumieniu każdego człowieka. Autonomia i niezależność państwa

32 E.-W. Böckenförde, *Teoria polityki a teologia polityczna. Uwagi na temat ich wzajemnego stosunku*, „Teologia Polityczna” 2005-2006, nr 3, s. 302.

33 P. Napiwodzki, *Pytania o teologię sekularyzacji*, „Kultura i polityka” 2009, nr 6, s. 94.

34 Tamże, s. 95.

35 Cyt. za: P. Manent, *Czynnik teologiczno-polityczny*, „Przegląd polityczny” 2008, nr 88, s. 127.

36 H. Juros, *Ile religii potrzebuje Europa?*, [w:] *W kręgu chrześcijańskich tradycji starego kontynentu*, pod red. M. Kosmana, INPiD UAM, Poznań 2005, s. 154.

i Kościoła oznaczają, iż sprawy duchowe zostają przeniesione poza obszar kompetencji państwa. Duchowe jest to co dotyczy zbawienia człowieka, zaś świeckie to, co dotyczy zewnętrznej działalności ludzi oraz doczesnego dobrobytu<sup>37</sup>. Wyraz „świecki” pochodzi od nazwy „świat”. Do nie dawna, pojęcie to nie oznaczało niczego sprzecznego z religią. Wręcz przeciwnie, świecki oznaczał rzeczywistość, dziedzinę życia odróżnioną od kleru. Z kolei wyraz „laicki” pochodzi z języka greckiego, gdzie oznacza „lud”: „laikos” – ludowy. W mowie potocznej zaś, laik kojarzony był z osobą nieznającą się na danej dziedzinie<sup>38</sup>. Pojęcie laicyzmu jest tożsame z pojęciem świeckości i w wielu przypadkach jest symbolem niezależności człowieka. Co więcej oba pojęcia mieszczą się w zakresie ateizmu, który we współczesnej Europie stał się bardzo „modny”. Kwestia wiary staje się prywatną sprawą każdego człowieka. Natomiast laicyzm „jest decyzją na kierowanie się wyłącznie tym, co sprawia człowiek. [...] świeckie jest po prostu to, czego przyczyną nie jest Bóg”<sup>39</sup>. Stwierdzenie, że ateizm jest znakiem czasów znajdujemy w konstytucji *Gaudium et spes* – „jest to stwierdzenie życzliwie ujmujące los ludzi, którzy są albo zwolennikami ateizmu, albo muszą go znosić jako atmosferę czasów”<sup>40</sup>. W teologii politycznej znajdujemy ciekawą definicję ateizmu: „przez ateizm da się sensownie pojąć jedynie wyciszenie w sobie relacji z Bogiem. Nie ulega bowiem wątpliwości, że Bóg stworzył istnienie każdego bytu, także więc człowieka, i że zachodzą między Bogiem i ludźmi odniesienia życzliwe, nazywane miłością. To, że nie wszyscy ludzie chcą podjąć tę miłość, jest właśnie ateizmem”<sup>41</sup>.

Stwierdzenie, że indywidualna i zbiorowa tożsamość Europejczyków ukształtowana została tylko przez wartości chrześcijańskie jest oczywiście uproszczoną relacją między historią, pamięcią i tożsamością. Jednak z drugiej strony nie możemy wypierać się wartości, które przyświecały „budowniczym” Wspólnot Europejskim i traktować je jako świeckie zasady. Wszystkich członków Unii Europejskiej obowiązuje wolność sumienia i religii. W większość przypadków wolność religijna idzie w parze z rozdziałem kwestii państwo-Kościół. Unia Europejska nadal jest pod silnym wpływem wartości chrześcijańskich. Dzieje się tak, ponieważ indywidualne i zbiorowe tożsamości są mocno naznaczone przeszłością Wspólnoty i historii europejskiej, której po prostu nie można wyjaśnić, bez odniesienia do chrześcijaństwa<sup>42</sup>. Wspólne wartości Europy bardzo często określane są jako kategoria prawna i polityczna w UE. Z reguły utożsamiane są z wartościami, które postrzegamy jako te, które dały podwaliny współczesnej cywilizacji i kulturze. Ma to odzwierciedlenie w dokumentach prawnych UE, w których znajduje się odniesienie

37 P. Mazurkiewicz, *Kościół i demokracja*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 2001, s. 216.

38 C. Bartnik, *Walka o Kościół w Polsce*, Lublin: Polihymnia, 1995, s. 151.

39 M. Gogacz, *Mądrość buduje państwo*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1993, s. 56.

40 Tamże, s. 57.

41 Tamże, s. 95.

42 A. J. Menendez, A Christian or a Laic Europe? Christian Values and European Identity, “Ratio Juris” Vol. 18, nr 2 June 2005, s. 185.

do „wspólnych wartości”. Te wspólne wartości to solidarność, poszanowanie praw człowieka, sprawiedliwość, subsydiarność, wolność, równość, itd. Pomimo tego, że wymienione wartości są zaczerpnięte z nauki społecznej Kościoła katolickiego, to współcześnie stały się wartościami uniwersalnymi, z którymi może się utożsamiać każdy, nawet niewierzący. Z jednej strony jest to oczywiście bardzo dobre rozwiązanie, ale z drugiej strony wszystkie wartości chrześcijańskie stają się świeckie<sup>43</sup>. Co więcej, można wysunąć tezę, że współcześnie tylko „wartości świeckie” mają szansę zaistnienia w zglobalizowanym świecie. „Chrześcijaństwo nie jest dziś religią miłości, lecz tolerancji dla wszelkiego rodzaju opinii, często dalekich od prawdy. [...] Zamiast heroicznym ideałom proponuje moralność społeczną albo działalność charytatywną”<sup>44</sup>. Dzieje się tak z tego względu, iż żyjemy w społeczeństwie pluralistycznym i aby się porozumieć musimy zaakceptować różne religie i odmienne sposoby pojmowania Boga<sup>45</sup>. Ks. Richard Neuhaus, redaktor amerykańskiego miesięcznika „First Things” uważa, że nie da się prowadzić polityki bez odniesienia do moralności: „nie oznacza to, że wszyscy politycy są moralni. Samo przedsięwzięcie ma jednak charakter moralny. [...] Przyjmuje się, że polityka jest przede wszystkim pochodną kultury, idei dostępnych w społeczeństwie. W sercu kultury jest moralność; w sercu moralności - religia”<sup>46</sup>. Wacław Sadkowski w tomie esejów pt. „W drzwiach do Europy” stawia tezę, że można być tolerancyjnym, otwartym, a jednocześnie zachować godność i krytycyzm wobec wyborów innych: „[...] Taka właśnie umiejętność ocenienia cechuje od wielu wieków kulturę europejską”<sup>47</sup>. Z kolei profesor Zbigniew Bauman (autor książki „Europa. Niedokończona przygoda”) uważa, że „Europa mogłaby posłużyć reszcie świata jako laboratorium, w którym wypracowują się w tej chwili narzędzia, za pomocą których można dojść do korzystnego dla wszystkich stron, pokojowego współżycia wbrew różnorodności, odmienności poglądów, wierzeń religijnych, kultur, tradycji, obyczajów itd.”<sup>48</sup>.

---

43 P Leino, R. Petrov, *Between 'Common Values' and Competing Universals—The Promotion of the EU's Common Values through the European Neighbourhood Policy*, „European Law Journal” Vol. 15, nr 5, September 2009, s. 655.

44 M. Wittbrot, *Kościół jutra*, „Czas Kultury” 2000, nr 2/3, s. 144.

45 Tamże, s. 145.

46 R. Neuhaus, *Nie ma ucieczki od moralności*, „Najwyższy Czas” 2001, nr 33, s. 34.

47 Ł. Janicki, *Europejskie dylematy*, „Akcent” 2008, nr 1, s. 104.

48 *Europa to laboratorium świata - rozmowa z prof. Zygmuntem Baumanem*, rozm. P. Dybicz, „Przegląd” 2005, nr 14, s. 25.

## Summary

Europe is not merely a political construction, but an intellectual living space. Europe is a powerful potential vehicle for confronting the challenges of globalisation. A global world respects fewer and fewer national boundaries. All Europeans now have the chance, and the duty, to go down the road presented by a reunited Europe. We are now, together, engaged in building a Europe that defends its values for the sake of all its citizens. Europe can now give one single response to warfare and totalitarianism, by pressing on along the road of the one European Union of peoples and states, with perseverance, inner conviction and an acceptance of the diversity that is Europe's strength and splendour.



# SPOŁECZNO-KULTUROWE UWARUNKOWANIA PRZEMIAN WARTOŚCI W POLSCE

*Monika Adamczyk*

Podjmując próbę odpowiedzi na pytanie o istnienie społeczno-kulturowych czynników przemian wartości w społeczeństwie polskim koniecznym jest uwzględnienie specyficznych dla Polski uwarunkowań historycznych i kulturowych, które stanowią o niepowtarzalności naszego „puzbla” europejskiej układanki, której jesteśmy częścią od „zawsze”, a nie jak chcą niektórzy od czasu przyjęcia do Unii Europejskiej. Znajduje to swoje uzasadnienie w fakcie, że ogromny wpływ na to, jaki charakter przybierają wyznawane wartości, ma również historia i kultura danego społeczeństwa. Przestrzeń międzyludzka, inaczej nazywana polem społecznym, w której kształtuje się życie nie tylko pojedynczego człowieka, ale również całych społeczeństw, jest ogromnie złożona. P. Sztompka wyróżnia szereg różnych kontekstów, w których człowiek uczestniczy - każdy człowiek jego zdaniem posiada swój własny zestaw takich kontekstów, a co ważniejsze każdy tworzy własną hierarchię ważności kontekstów, w których działa<sup>1</sup>.

Istotnym z punktu widzenia prowadzonej analizy jest to, czy w hierarchii ważności przyjmowane przez Polaków uwzględnione zostają wzajemne zaufanie i gotowość do tworzenia spontanicznych więzi, które zdaniem R. Putnama stanowią jedno z podstawowych czynników dobrego funkcjonowania społeczeństwa a w Europejskim Sondażu Społecznym (ESS - European Social Survey)<sup>2</sup> zali-

---

1 W ramach siedmiu aspektów społeczeństwa takich jak: populacja, grupa, system, struktura, działania, kultura (reguły), pole zdarzeń, wymienia on szereg różnych kontekstów społecznych przyporządkowanych konkretnemu aspektowi społecznemu. Takimi kontekstami społecznymi są dla niego między innymi, rodzina, edukacja, praca, religia czy polityka. P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2002, s. 36-38.

2 Europejski Sondaż Społeczny (ESS) jest międzynarodowym projektem badawczym, który jest realizowany co 2 lata. Pierwsza runda została zrealizowana w roku 2002. Uczestniczyły 22 kraje, tj.: Austria, Belgia, Czechy, Dania, Francja, Finlandia, Grecja, Hiszpania, Holandia, Irlandia, Izrael, Luksemburg, Niemcy, Norwegia, Polska, Portugalia, Słowenia, Szwajcaria, Szwecja, Węgry, Wielka Brytania, Włochy.

ESS ma dwa zasadnicze cele: zebranie informacji o kluczowych dla Europy zagadnieniach społecznych i politycznych oraz postawach i wypracowanie standardów przygotowania i realizacji badań

czane są do elementów pewnej wspólnej grupy wartości. Co prawda w kontekście kapitału społecznego C. Trutkowski i S. Mandes, odwołują się do poglądów P. Bourdieu stwierdzając, że niewiarygodnym jest badanie tego zasobu bez odniesienia się do kontekstu społeczno-kulturowego<sup>3</sup>. Należy jednak pamiętać, że kapitał społeczny to między innymi zaufanie, norma wzajemności, sieci kontaktów i więzi. W tym kontekście poglądy obu autorów wpisują się wyraźnie w prowadzoną analizę. Stwierdzają oni pewną kontekstowość tego zasobu „Przede wszystkim należy podkreślić, że zawartość kapitału społecznego jest z natury kontekstowa i nie daje się generalizować. Oczywisty jest przecież fakt, że znaczenie relacji społecznych, pokrewieństwa, ufności, norm wzajemności i pomocy jest różne w różnych miejscach na Ziemi. Aktywność społeczna ma różne znaczenie w państwach postkomunistycznych i w społeczeństwach kapitalistycznych (...)”<sup>4</sup>. Kontekst historycznego w analizie przemian zaufania, więzi i uznawanych norm jest zdaniem P. Bourdieu bardzo istotny. Dokonując analizy kontekstowej i historycznej krajów byłego ZSSR i Europy Środkowo-Wschodniej uznał on, że trudno jest odnieść pojęcie kapitału społecznego (a więc między innymi zaufania, więzi, norm) do tych społeczeństw. Wiązał to z faktem braku ustabilizowanej struktury klasowej i utrwalonych mechanizmów reprodukcji władzy i prestiżu, co jego zdaniem wydatnie zmniejsza użyteczność tego pojęcia<sup>5</sup>. Tym, co jest charakterystyczne dla

---

międzykrajowych umożliwiających ściśłą porównywalność wyników. Tematyka badania ESS obejmuje szeroki zakres zagadnień o kluczowym znaczeniu dla zrozumienia zmian zachodzących we współczesnej Europie między innymi interesujące z punktu widzenia prowadzonej analizy zagadnienia dotyczące zaufanie do władz, polityków i instytucji, zainteresowanie polityką i uczestnictwo w życiu politycznym oraz wartości moralnych, politycznych i społecznych.

3 „Głębokie uzależnienie od kontekstu, od konkretnej przestrzeni społecznej to cecha kapitału społecznego,(...). Kapitał społeczny – zarówno jego znaczenie w życiu jednostek i grup, jak i konkretne praktyki wytwarzania i reprodukcji – z pewnością nie jest czymś co można ustalić apriorycznie, wywieść z aksjomatów jakiejś teorii (na przykład z przesłanek ekonomicznej teorii racjonalnego działania). Treść kapitału społecznego jest całkowicie konstruowana społecznie (...) i ściśle związana ze strukturą klasową danego społeczeństwa, relacjami władzy i stosunkami dominacji, jakie panują między grupami społecznymi, doświadczeniami historycznymi, wiedzą, itp.” C. Trutkowski, S. Mandes, *Kapitał społeczny w małych miastach*, Warszawa 2005, s. 77.

4 Tamże, s. 75.

5 Należy w tym miejscu pamiętać, iż rzeczywiście trudno jest porównywać chociażby społeczeństwo francuskie z okresu po II Wojnie Światowej ze społeczeństwem polskim. „Koszty ludzkie”, celowa polityka eksterminacji elit, dokonana tak przez okupanta niemieckiego, sowieckiego, jak i później przez władzę ludową, nie pozwala na proste porównania w kwestii posiadania, przekazywania i konwersji kapitału społecznego. Klasa „robotniczo-chłopska”, która stała się trzonem społeczeństwa polskiego, w wielu wypadkach musiała dopiero osiąść kapitał społeczny, chociażby w postaci umiejętności czytania i pisanania. Jednak definicja kapitału społecznego zakłada istnienie „zbioru rzeczywistych i potencjalnych zasobów, jakie związane są z posiadaniem trwałej sieci, mniej lub bardziej zinstytucjonalizowanych związków wspartych na wzajemnej znajomości i uznaniu lub, inaczej mówiąc, z członkostwem w grupie, która dostarcza każdemu ze swych członków wsparcia w postaci kapitału posiadanego przez kolektyw wiarygodności, która daje dostęp do kredytu w najszerszym sensie tego słowa”. P. Bourdieu, L. Wacquant, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, Warszawa 2001, s. 104. Przynależność do klasy rządzącej dostarczała członkom grup wsparcia uznania, pomagała w awansach,



społeczeństw postkomunistycznych, zdaniem P. Bourdieu jest specyficzny kapitał polityczny, przejawiający się siatką powiązań pomiędzy światem polityki, nomenklatury i administracji wszystkich szczebli<sup>6</sup>.

Podjmując próbę wskazania uwarunkowań społeczno-kulturowych wartości uznawanych przez Polaków i stawiając tezę o odmienności wyznawanych wartości od ogólnych trendów europejskich nie można nie zadać pytania o przyczyny tego zjawiska. Zagadnienie to należy powiązać z kontekstem społeczno-kulturowym, a ściślej ze zmianami preferowanych wartości z jednej strony, z drugiej strony z negatywnymi skutkami funkcjonowania systemu totalitarnego w Polsce w latach 1945-1989. Zmiany, jakie zachodzą w warunkach egzystencji społeczeństwa polskiego, znajdują swoje odbicie w przemianach wartości, jak i zmianie samego społeczeństwa (dokonują się one również w skali globalnej), które przechodzi od społeczeństwa tradycyjnego przez modernistyczne do postmodernistycznego. Typy te różnią się między sobą tak pod względem ekonomicznym, politycznym (system władzy), jak i systemem wartości<sup>7</sup>.

Zagadnieniem przemian wartości pod wpływem zmian społecznych zajmował się R. Ingleharta. W prowadzonych przez siebie badaniach ukazuje on przesuwanie się orientacji społeczeństw zachodnich z przewagi postaw materialistycznych w kierunku postaw postmaterialistycznych<sup>8</sup>. W swoich rozważaniach nad przemianami wartości R. Inglehart posłużył się teorią A. Maslowa<sup>9</sup>. Zgodnie z nią, potrzeby są zhierarchizowane według ich ważności dla przetrwania jednostki. „Gdy człowiek przestaje być głodny – chce być bezpieczny. Gdy już jest bezpieczny – pragnie miłości. Gdy już jest kochany – chce być ceniony. Owa „piramida potrzeb” składa się z pięciu kategorii. U jej podstaw znajdują się potrzeby fizjologiczne, dalej kolejno – potrzeby bezpieczeństwa, przynależności i miłości, godności i szacunku oraz samoaktualizacji”<sup>10</sup>. Za podstawową i najważniejszą potrzebę uznaje Maslow możliwość zaspokojenia potrzeb fizjologicznych, zwłaszcza w warunkach trudnych i stawiających jednostkę przed koniecznością dokonywania wyboru, co najpierw musi zostać zaspokojone<sup>11</sup>. Następną pod względem ważności

---

uczeniu się itd. To dzięki przynależności do odpowiedniej grupy, dysponującej odpowiednimi zasobami nie tylko dóbr, ale przede wszystkim kontaktów, jednostka mogła odnieść sukces lub też, jeśli była z poza układu, była skazana na porażkę. Kapitał społeczny jest więc pojęciem niezmiernie przydatnym w wyjaśnianiu różnic, które rysują się w jakości i poziomie życia ludzi. Słusznie zauważa P. Bourdieu wagę kontekstu historycznego w procesie kształtowania kapitału społecznego, trudno jest się jednak zgodzić ze stwierdzeniem, że nie można odnieść tego pojęcia do społeczeństw Europy Środkowo-Wschodniej.

6 C. Trutkowski, S. Mandes, *Kapitał społeczny w małych miastach*, Warszawa 2005, s. 77.

7 R. Siemińska, *Od wartości postmaterialistycznych do materialistycznych – Casus Polski*, w: M. Marody (red.), *Zmiana czy stagnacja*, Warszawa 2004, s. 177.

8

9 A. Maslow, *Motywacja i osobowość*, Warszawa 1990.

10 K. Obuchowski, *Potrzeby*, w: W. Kwaśniewicz (red.), *Encyklopedia Socjologii*, t. 3, Warszawa 2000, s. 162.

11 A. Maslow, *Motywacja i osobowość*, Warszawa 1990, s. 72-76.

jest potrzeba zapewnienia bezpieczeństwa fizycznego<sup>12</sup>. Dopiero po zaspokojeniu tych dwóch typów potrzeb w stopniu podstawowym, tzn. umożliwiającym egzystencję na poziomie przynajmniej minimalnym, do głosu dochodzą takie potrzeby jak miłości, przynależności czy godności<sup>13</sup>.

R. Inglehart w oparciu o tę hierarchię wartości buduje swoją hipotezę braku i socjalizacji. Zgodnie z nią ludzie mają różne potrzeby, a preferują te, które w okresie wzrastania najtrudniej było im zaspokoić ze względu na ograniczone możliwości<sup>14</sup>. Rozwijając tę hipotezę stwierdza, że ludzie mają tendencję do uznawania tego samego zespołu wartości za priorytetowe przez całe swoje dorosłe życie, mimo iż został on ukształtowany w okresie wcześniejszym<sup>15</sup>. W związku z tym powinny istnieć różnice w preferowaniu różnych zespołów wartości pomiędzy różnymi grupami wiekowymi. „Następstwem nagłych wahań jest hipoteza braku tzn: dobrobyt wzmacnia tendencję do akcentowania wartości dobrego samopoczucia (stanu, w którym człowiek tak fizycznie jak i duchowo czuje się dobrze); ekonomiczne załamanie, protesty społeczne czy wojna zmuszają ludzi do akcentowania potrzeb zapewniających przeżycie. (...) W społeczeństwie, które przeżyło długi okres wzrostu ekonomicznego i fizycznego bezpieczeństwa, musimy znaleźć charakterystyczne różnice pomiędzy preferowanymi wartościami starszy i młodszych grup wiekowych, gdzie młodzi prawdopodobnie wolą bardziej te wartości, które się odnoszą do dobrego samopoczucia, niż starsi”<sup>16</sup>.

Podstawowym dla teorii wartości ponowoczesnych R. Ingleharta jest założenie, że wartości indywidualne pozostają w ścisłym związku z innymi systemami społecznymi: gospodarczym, politycznym. Oznacza to, że wpływają na nie i same podlegają ich wpływom. Jeśli zachodzi zmiana jednego z tych elementów, pociąga to za sobą zmianę drugiego, dlatego jakakolwiek przemiana wartości nie jest możliwa bez wcześniejszej zmiany systemu społecznego. Jeżeli więc w społeczeństwach wysoko uprzemysłowionych, następuje zmiana w priorytetach wartości z materialistycznych na postmaterialistyczne, musi mieć to podłoże w przemianach, jakie dokonały się w ich systemach społecznych. Z priorytetów materialistycznych, do których R. Inglehart zalicza: szybki rozwój ekonomiczny kraju, zapewnienie odpowiedniej obronności kraju, ustabilizowana gospodarka, zmniejszenie przestępczości, walkę z inflacją, utrzymanie porządku w kraju, społeczeństwa te przeniosły swoje zainteresowanie na cele postmaterialistyczne. Do celów postmaterialistycznych zalicza Inglehart: zapewnienie ludziom większego wpływu na decyzje dotyczące ich miejsca pracy i ich miejscowości, starania o to, aby ich wsie i miasta były ładniejsze; dążenie do lepszych, miłszych stosunków między ludźmi; dążenie do

---

12 Tamże, s. 76-82.

13 Tamże, s. 82-86.

14 R. Inglehart, *Globalization and Postmodern Values*, „*The Washington Quarterly*”, Winter 2000, s. 220.

15 R. Inglehart, *Modernisierung und Postmodernisierung. Kultureller, wirtschaftlicher und politischer Wandel in 43 Gesellschaften*, Frankfurt am Main-New York 1998, s. 128–129.

16 Tamże, s. 194.

tego, aby inne cele i ideały stały się ważniejsze niż pieniądze, ochrona prawa do wolnego wyrażania poglądów, stworzenie ludziom większych możliwości wpływania na decyzje władz<sup>17</sup>.

Zgodnie z teorią R. Ingleharta ma to związek z okresem długiej stabilności tak ekonomicznej, jak i politycznej, jaki miał miejsce w krajach wysoko uprzemysłowionych po II Wojnie Światowej. Bezpieczeństwo egzystencji w połączeniu z kulturą wiedzy i informacji, niezwykle szybkim przepływem ludzi powoduje, że członkowi tych społeczeństw coraz częściej preferują wartości postmaterialistyczne. Zmienia się postawa wobec polityki, pojawia się potrzeba posiadania celów, potrzeba spełniania swojego potencjału<sup>18</sup>. Warunkiem budowania społeczeństwa obywatelskiego, obok zaufania do siebie nawzajem (zaufanie interpersonalne) i do instytucji i stosunkiem do demokracji, jest orientacja na cele zbiorowości. Związek między szeroko rozumianymi wartościami „prospołecznymi” a orientacją na cele zbiorowości (wymiar materializmu/ postmaterializmu R. Ingleharta), stanowi pewnego rodzaju barometr stopnia rozwoju społeczeństwa obywatelskiego. Przeniesienie akcentu z orientacji materialistycznej na orientację postmaterialistyczną w społeczeństwach zachodnich idzie w parze np. z wysokim wskaźnikiem zaufania interpersonalnego. Takie kraje objęte badaniem przez Ingleharta jak np. Holandia, W. Brytania, Szwecja, Finlandia czy Dania pozostają w czołówce zarówno krajów z największym wskaźnikiem orientacji postmaterialistycznych – 22%, 21%, 22%, 10%, 16%, jak i krajów z największą liczbą osób deklarujących wysoki poziom zaufania interpersonalnego - 58,5%, 42,0%, 61,3%, 72,1%, 71,8%<sup>19</sup>. Można więc przypuszczać, że opowiedzenie się za wartościami postmaterialistycznymi takimi jak np.: ochrona prawa do wyrażania własnych poglądów czy prawo do samostanowienia w miejscu zamieszkania i pracy są powiązane z uznawaniem wartości „prospołecznych”.

Badania prowadzone przez zespół R. Ingleharta od 1970 roku w wielu krajach dowodzą silnej zależności pomiędzy pozycją wartości postmaterialistycznych a poziomem rozwoju danego kraju na wielu płaszczyznach m.in. ekonomicznej, swobód obywatelskich, edukacji czy zdrowia<sup>20</sup>. W Polsce w oparciu o podstawową wersję narzędzia stosowanego przez R. Ingleharta badano stosunek Polaków do podstawowych wartości postmaterialistycznych i materialistycznych. Autorzy „Diagnozy Społecznej” dokonują ciekawego zestawienia danych, z którego wynika, że w krajach zachodnich znacznie przesuwają się wskaźniki z orientacji na cele materialistyczne ku orientacjom na cele postmaterialistyczne. W Polsce następuje tendencja odwrotna, tzn. od wartości postmaterialistycznych do wartości mate-

17 R. Inglehart, *Modernisierung und Postmodernisierung. Kultureller, wirtschaftlicher und politischer Wandel in 43 Gesellschaften*, Frankfurt am Main-New York 1998, s. 162.

18 R. Inglehart, *Kultureller Umbruch. Wertwandel in der westlichen Welt*, Frankfurt am Main -New York 1989, s. 13.

19 J. Czapiński, *Kapitał społeczny*, w: J. Czapiński, T. Panek (red.), *Diagnoza Społeczna 2005. Warunki i jakość życia Polaków*, Warszawa 2006, s. 211.

20 Tamże, s. 210.

realistycznych. Oznacza to, że zaspokajanie indywidualnych potrzeb i osiągnięcia indywidualnej satysfakcji dominuje nad potrzebą wolności słowa, czy większą samodzielnością w działaniach na rzecz społeczności lokalnych. W Polsce, podobnie jak w przypadku innych państw, na proporcje materialistów i postmaterialistów miały wpływ zmieniające się warunki życia, jak i wzrost poziomu wykształcenia. Fakt zwiększenia się liczby osób zorientowanych materialistycznie wiązany jest w literaturze przedmiotu z pogorszeniem się warunków bytowych pewnej części polskiego społeczeństwa<sup>21</sup>.

**Tabela 6.** Zmiana orientacji postaw na wymiarze materializm/postmaterializm w latach 1980-2000, w %

Kraj	1980*		1990**		2000***	
	Materialiści	Postmaterialiści	Materialiści	Postmaterialiści	Materialiści	Postmaterialiści
Holandia	25	20	10	36	12	22
W. Brytania	23	14	20	20	15	21
Szwecja	24	13	14	23	6	22
Finlandia	9	30	6	29	26	10
Dania	14	28	16	16	9	16
RFN	24	20	15	28	27	19
Francja	32	20	21	25	27	18
Irlandia	40	9	24	19	20	14
Belgia	32	14	22	24	21	23
Włochy	45	10	25	22	14	28
Hiszpania	49	10	30	21	27	15
Węgry	52	3	45	4	51	2
<b>Polska</b>	<b>22</b>	<b>16</b>	<b>31</b>	<b>10</b>	<b>37</b>	<b>8</b>
Czechy	-	-	26	11	25	10
Niemcy Wschodnie	-	-	12	23	33	12
Słowenia	-	-	28	7	17	16
Litwa	-	-	27	13	31	6
Łotwa	-	-	27	9	35	5
Estonia	-	-	32	6	41	3
Bułgaria	-	-	28	9	49	3
Rumunia	-	-	44	7	45	7

21 R. Siemińska, *Od wartości postmaterialistycznych do materialistycznych – Casus Polski*, w: M. Marody (red.), *Zmiana czy stagnacja*, Warszawa 2004, s. 203.

Rosja	-	-	39	6	52	2
USA	-	-	16	23	10	26
Kanada	22	16	12	26	9	30
Meksyk	28	10	25	12	-	-
Japonia	37	6	29	10	-	-

**Źródło:** J. Czapiński, *Kapitał społeczny*, w: J. Czapiński, T. Panek (red.), *Diagnoza Społeczna 2005. Warunki i jakość życia Polaków*, Warszawa 2006, s. 211.

Jak pisze R. Siemieńska, tendencja ta nie wynika z nietypowości i niezwykłości społeczeństwa polskiego, a jedynie z kontekstu historycznego, który wpłyną na takie a nie inne preferencje ludzi, których „nierealistycznie duże oczekiwania z końca lat osiemdziesiątych zostały zastąpione prawie równie dużym rozczarowaniem, poczuciem, że demokracja dała możliwość wypowiedzania się, ale nie wpływu na decyzje dotyczące sytuacji jednostek i grup”<sup>22</sup>. Potwierdza to słuszność twierdzenia podkreślanego przez wielu autorów zajmujących się tą tematyką, że nie można rozpatrywać zagadnienia kapitału społecznego bez uwzględnienia jego związków z kontekstem społeczno-kulturowym. T. Szawiel podkreśla, że trudno jest oceniać kondycję polskiego społeczeństwa, które z jednej strony „odziedziczyło trudny do określenia kapitał społeczny” a z drugiej strony jest w okresie przemian, które jeszcze się nie zakończyły<sup>23</sup>. Trudno jest tego dokonać bez uwzględnienia roli szerszego kontekstu, który nie może być zredukowany jedynie do wskaźników sytuacji materialnej. Wpływ na to, jaką kondycję ma współczesne społeczeństwo polskie, a co za tym idzie wytwarzany przez nie kapitał społeczny, ma również kontekst historycznie uwarunkowanych przekonań społeczeństwa polskiego co do jego roli, jak również indywidualnych i zbiorowych praw<sup>24</sup>.

Z danych prezentowanych przez autorów „Diagnozy Społecznej 2005” wynika, że w Polsce proces wzrostu liczby osób o orientacji materialistycznej nad liczbą osób o orientacji postmaterialistycznej nie jest tak oczywisty, gdyż ubywa czystych postmaterialistów, ale również czystych materialistów. Rozrasta się natomiast grupa mieszana, która opowiada się zarówno za wartościami materialistycznymi, jak i postmaterialistycznymi.

22 Tamże, s. 203.

23 T. Szawiel, *Społeczeństwo obywatelskie i kapitał społeczny w Polsce na przełomie wieków (1995-2001)*, w: A. Mieszalska, A. Piotrowski (red.), *Obszary ładu i anomii. Konsekwencje i kierunki polskich przemian*, Łódź 2006, s. 94.

24 R. Siemieńska, *Od wartości postmaterialistycznych do materialistycznych – Casus Polski*, w: M. Marody (red.), *Zmiana czy stagnacja*, Warszawa 2004, s. 203.

**Tabela 7.** Odsetek materialistów, postmaterialistów i osób o orientacji mieszanej w polskim społeczeństwie w latach 1980-2005, w%

	1980	1984	1989	1996	1999	2005
Materialiści	22	33	31	40	37	29
Mieszani	<b>62</b>	<b>52</b>	<b>59</b>	<b>55</b>	<b>55</b>	<b>66</b>
Postmaterialiści	16	15	10	5	8	5

**Źródło:** J. Czapiński, Kapitał społeczny, w: J. Czapiński, T. Panek (red.), *Diagnoza Społeczna 2005. Warunki i jakość życia Polaków*, Warszawa 2006, s. 212.

Być może jest to wskaźnik zachodzących zmian pokoleniowych, tzn. istnieje duża grupa starszego pokolenia, które rekompensuje sobie braki swojej młodości, jak i grupa młodszego pokolenia, która w hierarchii potrzeb nie przeszła jeszcze na wyższy poziom, jakim są potrzeby postmaterialistyczne. Młodsze pokolenia w Polsce trudno jest jeszcze porównywać z pokoleniami ich rówolatków w krajach zachodnich - mamy demokrację i zapewnione poczucie bezpieczeństwa, ale trudno jest porównywać poziom zaspokojenia potrzeb materialnych w Polsce z zaspokojeniem potrzeb materialnych w Niemczech czy Francji. Zabezpieczenia socjalne pozwalające na poczucie w miarę stabilnego poziomu życia dla osób nie będących wykwalifikowaną siłą roboczą czy białymi kołnierzykami jest nieporównywalnie większe w krajach zachodnich niż w Polsce. Zwiększająca się grupa mieszana jest odzwierciedleniem z jednej strony wzrostu świadomości obywatelskiej, z drugiej niezaspokojonych jeszcze potrzeb materialnych, młodej demokracji i młodego wolnego rynku.

Problem ten tkwi być może w opisaną przez R. Siemieńską tendencję Polaków do opowiadania się za wartościami materialistycznymi, że „nie należy wszakże zapominać o roli szerszego kontekstu, który nie może być zredukowany do łatwo mierzalnych wskaźników sytuacji materialnej (...). To wpływ historycznie ukształtowanych, w dalszej i bliższej przeszłości, przekonań społeczeństwa o jego roli, prawach na poziomie indywidualnym oraz zbiorowym. Tym można wyjaśnić wysokie wskaźniki postmaterialistycznej orientacji pojawiające się na początku lat osiemdziesiątych (...). Obecnie, gdy górę bierze orientacja na zaspokojenie indywidualnych potrzeb, na osiągnięcie indywidualnej satysfakcji, przy masowo odczuwanym niezadowoleniu z życia dominują wartości materialistyczne”<sup>25</sup>.

Własną koncepcję przemian wartości stworzył także H. Klages. Sformułował on tezę o przemianie wartości w społeczeństwach wysoko uprzemysłowionych od

25 R. Siemieńska, *Od wartości postmaterialistycznych do materialistycznych – Casus Polski*, w: M. Marody (red.), *Zmiana czy stagnacja*, Warszawa 2004, s. 182.

wartości akceptacji i obowiązku do wartości samorealizacyjnych<sup>26</sup>. Wartości akceptacji i obowiązku podkreślają zasadę podporządkowania jednostki społeczności, w której funkcjonuje. Podporządkowanie to nie jest jednak wygodnym konformizmem. Uznający wartości akceptacji i obowiązku, których H. Klages nazywa nomocentrykami, są przekonani o słuszności zasady pierwszeństwa interesu społecznego przed dążeniami jednostkowymi. Na podporządkowaniu się społeczności i wykonywaniu obowiązków wobec niej nomocentrycy budują poczucie własnej wartości. W przypadku wartości samorozwojowych można mówić o ich daleko idącym proindywidualnym charakterze. Uznający wartości samorealizacyjne, nazwani przez H. Klagesa autocentrykami, swój stosunek wobec społeczności nie definiują poprzez obowiązki, lecz prawa. Własna samorealizacja ma wyraźne pierwszeństwo. Wypełnianie obowiązków może być źródłem zadowolenia, jednak pod warunkiem, że nie są one narzucone z zewnątrz, lecz uznane przez autocentryka za godne podjęcia i służące samorealizacji<sup>27</sup>.

Przyczyny przemian wartości w społeczeństwach wysoko uprzemysłowionych H. Klages upatruje między innymi w ewolucji modelu rodziny, tzn. zmniejszenie się rodzin, poprawa przeciętnej sytuacji materialnej. Do takich zmian dochodzi jeszcze jego zdaniem wzrost znaczenia mediów, skrócenie czasu pracy i wzrost znaczenia czasu wolnego. Do przemiany wartości przyczyniła się również zmiana zachowań konsumenckich, bazująca na wzroście gospodarczym. Ogromne znaczenie miała też zdaniem H. Klagesa rewolucja oświatowa, która otworzyła drogę do wykształcenia szerszym warstwom społecznym<sup>28</sup>.

Ważnym aspektem koncepcji H. Klagesa jest odrzucenie linearności przemian wartości indywidualnych. Dokonują się one wprawdzie od wartości akceptacji i obowiązku do wartości samorozwojowych, jednakże nie na zasadzie prostego zastąpienia. Spadające poparcie dla wartości akceptacji i obowiązku nie musi oznaczać proporcjonalnego wzrostu poparcia dla wartości samorozwojowych<sup>29</sup>. W rzeczywistości wartości akceptacji i obowiązku oraz samorealizacyjne tworzą układy mieszane, charakteryzujące się przewagą jednej z obu grup wartości lub równowagą. H. Klages wymienia cztery główne układy mieszane – konserwatyzm wartości (silne preferencje wartości akceptacji i obowiązku przy słabym poparciem wartości samore-

---

26 Wartości obowiązku i akceptacji to zdaniem H. Klagesa dyscyplina, posłuszeństwo, dokonanie, porządek, wypełnienie obowiązku, wierność, podporządkowanie, pilność, skromność, samoopamiętanie, gotowość do dopasowania się, powściągliwość. Wartości samorozwojowe zaś to: emancypacja, równość, demokracja, partycypacja, autonomia, przyjemność, przygoda, bogactwo doznań, zaspokojenie potrzeb emocjonalnych, kreatywność, spontaniczność, samourzeczywistnienie, niezwiązanie, niezależność. H. Klages, *Wertorientierung im Wandel. Rückblick, Gegenwartsanalyse, Prognosen*, Frankfurt am Main-New York 1985, s. 17-18.

27 Tamże, s. 26-28, 45-51; H. Klages, *Wertedynamik. Über die Wandelbarkeit des Selbstverständlichen*, Zürich-Osnabrück 1988, s. 64-77.

28 H. Klages, *Traditionsbruch als Herausforderung: Perspektiven der Wertewandelsgesellschaft*, Frankfurt am Main- New York 1993, s. 49-52.

29 H. Klages, *Wertorientierung im Wandel. Rückblick, Gegenwartsanalyse, Prognosen*, Frankfurt am Main-New York 1985, s. 22-24.

alizacyjnych), przewrót wartości (silna pozycja wartości samorozwojowych i niska pozycja wartości obowiązku i akceptacji), synteza wartości (występuje równowaga w preferowaniu tak wartości obowiązku i akceptacji, jak i wartości samorozwojowych), utrata wartości (niska pozycja obu grup wartości)<sup>30</sup>. Mechanizm powstawania mieszanych układów wartości jest obserwowalny w badaniach przeprowadzonych w ramach „Diagnozy Społecznej 2005”. Spadające poparcie dla wartości postmaterialistycznych nie oznacza zwiększenia się poparcia dla wartości materialistycznych, zwiększa się natomiast grupa mieszana i to ona przeważa.

Rozważając wpływ kontekstu społeczno-kulturowego na wyznawanie określonych typów wartości nie sposób pominąć zagadnienia struktury statusu społeczno-ekonomicznego członków danego społeczeństwa. W szczególności warto zwrócić uwagę na takie zmienne jak wykształcenie, pozycja zawodowa i poziom dochodów. Wszystkie te zmienne sprzyjają większej otwartości jednostki na otoczenie społeczne i silniejszą dyspozycję do tworzenia poziomych sieci powiązań społecznych, co jest z kolei warunkiem wytworzenia wartości prospołecznych w danej społeczności. Świadczą o tym m. in. wyniki badań CBOS-u, przeprowadzone w 2008 roku na temat aktywności społecznej Polaków. Zgodnie z deklaracjami respondentów około 1/5 dorosłych Polaków poświęca swój wolny czas na działania w organizacjach społecznych. Okazało się, że w ramach poszczególnych kategorii wykształcenia, statusu zawodowego i dochodu mają miejsce daleko idące zróżnicowania. Aktywność społeczną deklaruje 42% Polaków dobrze wykształconych – wykształcenie wyższe, 49% zajmujących wysoką pozycję społeczną – kadra kierownicza, inteligencja oraz 36% dysponujących wysokim dochodem – o dochodach powyżej 1200 zł *per capita*. Jednocześnie wskaźnik Polaków angażujących się społecznie wśród najgorzej wykształconych, mających słabą pozycję zawodową i najmniej zarabiających oscyluje wokół 10%<sup>31</sup>.

W Polsce dokonuje się intensywna przemiana struktury społecznej ze względu na wyżej wymienione zmienne. Zgodnie z wynikami Narodowego Spisu Powszechnego w 2002 roku wskaźnik Polaków z wykształceniem co najmniej średnim wyniósł 42,8%, w tym z wykształceniem wyższym – 10,2%. Tym samym wskaźnik osób z wykształceniem przynajmniej średnim w porównaniu do wyników Narodowego Spisu Powszechnego z 1988 roku wzrósł o 11,6%, zaś osób z wykształceniem wyższym o 3,7%<sup>32</sup>. Zgodnie z wynikami badań sondażowych<sup>33</sup> wskaźnik osób z wykształceniem co najmniej średnim wzrósł pomiędzy 2000 a 2006 rokiem z 36%

30 H. Klages, *Wertedynamik. Über die Wandelbarkeit des Selbstverständlichen*, Zürich-Osnabrück 1988, s. 120-122; Tenze, *Traditionsbruch als Herausforderung: Perspektiven der Wertewandelsgesellschaft*, Frankfurt am Main-New York 1993, s. 32-34.

31 B. Wciórka, *Komunikat z badań CBOS, BS/20/2008, Polacy o swojej aktywności społecznej*, Warszawa 2008, s. 7-8.

32 GUS, *Narodowy Spis Powszechny. Ludność – stan i struktura demograficzno-społeczna*, [http://www.stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/PUBL\\_ludnosc\\_stan\\_i\\_struktura\\_demograficzno\\_spoleczna.pdf](http://www.stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/PUBL_ludnosc_stan_i_struktura_demograficzno_spoleczna.pdf).

33 Należy oczywiście zdawać sobie sprawę z pewnej słabości porównywania danych pochodzących ze spisów i danych sondażowych, obciążonych błędem statystycznym.



do 46%<sup>34</sup>. Bez względu, która metoda pomiarowa jest stosowana, wniosek o podwyższeniu się poziomu wykształcenia Polaków wydaje się słuszny. Świadczyć o tym może również wskaźnik liczby studentów w przeliczeniu na 1000 mieszkańców Polski. Podczas gdy w 1990 roku wskaźnik ten wynosił 10,57, to w 2004 roku osiągnął poziom blisko pięciokrotnie wyższy - 50,53<sup>35</sup>. Podobnie w 2006 roku, gdy przeciętna liczba studentów w przeliczeniu na 1000 mieszkańców Polski wyniosła 50,56<sup>36</sup>.

Zmiana struktury wykształcenia Polaków pociąga za sobą również znaczące zmiany na rynku pracy. Tylko pomiędzy 1995 a 2006 rokiem dokonało się poważne przekształcenie struktury zatrudnienia w Polsce ze względu na sektor ekonomiczny. Podczas gdy w 1995 roku w sektorze rolniczym zatrudnionych było 26,0% ludności, to 12 lat później wskaźnik ten wyniósł 15,7%. W sektorze przemysłowym w 1995 roku pracowało 31,2% zatrudnionych, w 2006 roku - 28,3%, w sektorze usługowym w 1995 roku miejsca pracy znalazło 42,8% zatrudnionych, w 2006 roku - 56,0%<sup>37</sup>. Nastąpiło zatem bardzo wyraźne przesunięcie struktury zatrudnienia w kierunku sektora usług, co jest charakterystyczne dla rynków pracy funkcjonujących w warunkach wolnorynkowych. W takich krajach jak Belgia, Dania, Holandia, Norwegia, Szwecja czy Wielka Brytania zatrudnienie w sektorze usługowym znajduje co najmniej 2/3 ludności aktywnej zawodowo<sup>38</sup>. Można zatem spodziewać się dalszego rozwoju polskiego rynku pracy w tym właśnie kierunku. Inną cechą charakterystyczną dla polskiego społeczeństwa jest powiększanie się odsetka osób będących w wieku poprodukcyjnym (kobiety w wieku 60 lat i więcej i mężczyźni w wieku 65 lat i więcej), przy jednoczesnym zmniejszaniu się wskaźnika Polaków w wieku przedprodukcyjnym (poniżej 15 roku życia). Podczas gdy w 1995 roku udział osób w wieku przedprodukcyjnym w populacji generalnej wynosił 26,6%, to w 2000 roku spadł do poziomu 24,4%, a następnie w roku 2006 do 20,1%. Wskaźnik osób w wieku poprodukcyjnym wynosił w 1995 roku 13,8%, w 2000 roku 14,8%, a w 2006 roku - 15,7%. Wskaźnik osób w wieku produkcyjnym w 1995 roku osiągnął poziom 59,6%, w 2000 roku 60,8%, a w roku 2006 - 64,2%<sup>39</sup>. Powyższe dane świadczą z jednej strony o przesuwaniu się do góry średniej wieku, z drugiej strony o powiększaniu się grupy Polaków utrzymujących się z emerytur. Efekt „starzejącego się” społeczeństwa, charakterystyczny dla tzw. społeczeństw wysoko uprzemysłowionych wydaje się nie omijać również Polski.

Nie bez znaczenia jest również zmiana sytuacji materialnej Polaków, jak również jej postrzeganie. Tylko pomiędzy 2000 a 2007 rokiem przeciętne wynagrodzenie w gospodarce narodowej wzrosło o 39,88% - z blisko 1 924 PLN do 2 691 PLN<sup>40</sup>. Jeszcze w większym zakresie wzrosły wynagrodzenia w sekto-

34 GfK Polonia, *Baza danych socjo-demograficznych Cenzus GfK*, Warszawa 2007.

35 <http://portal.wsiz.rzeszow.pl/strona.aspx?id=1082>, 20.03.2008.

36 Por. Główny Urząd Statystyczny, *Bank Danych Regionalnych*, [www.stat.gov.pl](http://www.stat.gov.pl).

37 Główny Urząd Statystyczny, *Rocznik Statystyczny Rzeczypospolitej Polskiej 2007*, Warszawa 2008, s. 40.

38 Główny Urząd Statystyczny, *Rocznik Statystyczny Pracy*, Warszawa 2007, s. 426.

39 Główny Urząd Statystyczny, *Mały Rocznik Statystyczny Polski 2007*, Warszawa 2008, s. 116.

40 [http://www.stat.gov.pl/gus/45\\_1630\\_PLK\\_HTML.htm](http://www.stat.gov.pl/gus/45_1630_PLK_HTML.htm).

rze przedsiębiorstw – przeciętne wynagrodzenie brutto w 2007 roku wyniosło 2 886,63 PLN, co w stosunku do roku 2000 przekłada się na wzrost o 40,34% (z poziomu 2 056,89 PLN)<sup>41</sup>.

Spółeczeństwo polskie w ostatnich kilkunastu latach przeżywa istotne zmiany społeczno-ekonomiczne. Wiązą się one ze zmianami struktury preferowanych wartości. Problem z uznawaniem za ważne wartości prospołecznych, przejawiający się w niskim poziomie zaufania, ograniczonym członkostwie w organizacjach społecznych, niskiej frekwencji wyborczej, preferowaniem wartości materialistycznych, wyraźnie osłabionej zdolności do samoorganizacji, jest również pokłosiem poprzedniego systemu politycznego, który w sposób bardzo destrukcyjny wpłynął na więzi i sieci społeczne oraz normy regulujące współpracę między ludźmi i grupami.

W okresie Polski Ludowej nastąpiło bardzo silne osłabienie zdolności społeczeństwa do samoorganizacji<sup>42</sup>. Sytuacja ta wydaje się paradoksem, gdyż praca społeczna była w systemie socjalistycznym czymś odgórnie nakazaną, a organizacje odgórnie sterowane nie tylko realizowały cele państwa, ale również legitymizowały je poprzez masowe, często wymuszone członkostwo. „Odmienne, niż w innych systemach autorytarnych, dyscyplinowanie społeczeństwa w zgodzie z ideologicznie zintegrowaną polityką socjalizmu, wymaga, by w systemie utrzymywał się znaczny stopień aktywności społecznej. Skuteczna mobilizacja społeczeństwa do zadań wyznaczanych przez decydentów jest jednym z podstawowych warunków funkcjonowania socjalistycznego systemu politycznego”<sup>43</sup>. Bierność społeczną można więc uznać za formę walki z systemem, wyrażeniem braku zgody na jego istnienie i funkcjonowanie.

Za przykład takiego zjawiska R. Solarz podaje całą dekadę lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku, w której to władze komunistyczne podejmowały działania mające na celu nie tylko zapobieganie wystąpieniom antysystemowym, ale przede wszystkim mające na celu zmobilizowanie społeczeństwa<sup>44</sup>. W tym kontekście historycznym brak zaufania Polaków do organizacji pozarządowych, a także brak wiary we własne możliwości sprawcze, wydaje się w jakiejś mierze uzasadniony. Zmiana ugruntowanego w procesie socjalizacji przekonania o połowiczności działań społecznych, o ich politycznym, partyjnym podłożu, wymaga zmiany pokole-

41 [http://www.stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/PUBL\\_Polska\\_podstawowe\\_tendencje\(3\).pdf](http://www.stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/PUBL_Polska_podstawowe_tendencje(3).pdf).

42 Konkretnych przykładów takiego osłabienia dostarczają badania przeprowadzone przez A. Cybulę i M. S. Szczepańskiego dotyczące zmian w zasobach kapitału społecznego Śląska w okresie PRL. A. Cybula, M. S. Szczepański (red.), *Zbiorowości i społeczności lokalne: gotowość i adaptacja do zmian*, Tychy 1999.

43 R. Solarz, *Kulturowe uwarunkowania procesu przekształceń polskiego systemu politycznego w latach 90*, Toruń 2002, s. 204.

44 „Lata osiemdziesiąte są okresem, w którym pierwszy raz od czasu istnienia socjalizmu decydemtom nie udało się podejmować skutecznych działań mobilizacyjnych. Wcześniej po każdym z kryzysów „nowym ludziom” podejmującym działania zmierzające do reformowania systemu udawało się wytworzyć odpowiednio wysoki poziom mobilizacji społecznej”. Tamże, s. 204.

niowej, jak również podjęcia takich działań, które pobudziłyby najprostsze mechanizmy podejmowania odpowiedzialności za siebie i za swoje otoczenie<sup>45</sup>.

Wielu autorów podkreśla, że jedną z istotnych przeszkód w przejściu od realnego socjalizmu do demokratycznego społeczeństwa jest „dysfunkcyjny wzór myślowy”, nazywany „mentalnością socjalistyczną”, „duchem socjalistycznym”, „*homo sovieticus*”, „zniewolonym umysłem”. Wszystkie te nazwy, choć brzmiące odmiennie, wskazują na ten sam długotrwały proces totalitarnych rządów, kształtujących motywacje i postawy ludzi<sup>46</sup>. „Czterdziestopięcioletni okres „budowania socjalizmu” przekształcił polskie społeczeństwo znacznie głębiej, niż można by oczekiwać, mając na uwadze ciągły opór Polaków wobec rządów komunistycznych”<sup>47</sup>.

P. Sztompka wskazuje na dwa sposoby kształtowania osobowości przez realny socjalizm. Po pierwsze, na człowieka oddziaływały instytucje, formy i struktury organizacyjne związane z systemem. Poprzez długotrwały proces wpływania na nawyki i indoktrynację system socjalistyczny wprowadzał do umysłów ludzi obraz „fałszywej rzeczywistości”. Jak pisze P. Sztompka, „doprowadzono do tego, że ostatecznie osiągnęła ona poziom bezrefleksyjnej motywacji, podświadomości, głębokich kodów psychologicznych”<sup>48</sup>. Wydaje się, że właśnie z nimi musi zmierzyć się każdy program naprawczy, każda inicjatywa i bardzo często, przegrywa w walce ze spadkiem po poprzednim systemie. Jak zauważa M. Marody, „(...) podstawowym problemem, z jakim liczyć się muszą reformatorzy, jest fakt, iż codzienne działania jednostek modelowane będą przez nawyki wykształcone w toku doświadczeń społecznych zupełnie innych od tych, które winny stać się treścią nowych instytucji”<sup>49</sup>.

Drugim mechanizmem, zdaniem P. Sztompki, znacznie silniej oddziałującym na społeczeństwo socjalistyczne, był mechanizm wytwarzany przez samych ludzi jako antidotum na otaczającą rzeczywistość. Te mechanizmy adaptacyjne „(...) dowiódłszy swojej skuteczności, uległy głębokiemu osadzeniu i spetryfikowaniu w powszechnej świadomości”<sup>50</sup>. Przekształcanie istniejących wartości musi więc zmierzyć się z dziedzictwem realnego socjalizmu, który w zadziwiająco skuteczny sposób trwa dłużej niż organizacje i instytucjonalne formy już

---

45 Jak wykazał przeprowadzony w 2004 roku przez CBOS sondaż dotyczący wpływu na sprawy publiczne, znaczna większość ankietowanych uważa, że ludzie tacy, jak oni, nie mają wpływu na sprawy publiczne – ani w skali kraju, ani w skali lokalnej. Od początku ubiegłej dekady dwukrotnie wzrosła liczba Polaków deklarująca większe możliwości oddziaływania na sprawy lokalne. W 1992 roku było ich zaledwie 16%, w chwili obecnej co trzeci respondent jest zdania, że ludzie tacy, jak on mogą oddziaływać na sprawy swojego miasta lub gminy. M. Strzeszewski, *Komunikat z badań CBOS, BS/101/2004, Poczucie wpływu na sprawy społeczne*, Warszawa 2004 s. 6.

46 P. Sztompka, *Socjologia zmian społecznych*, Kraków 2005, s. 228-233.

47 E. Mokrzycki, *Dziedzictwo realnego socjalizmu a demokracja zachodnia*, Warszawa 1991, s. 3.

48 P. Sztompka, *Socjologia zmian społecznych*, Kraków 2005, s. 228.

49 M. Marody, *Dylematy postaw politycznych i orientacji światopoglądowych*, w: J. J. Wiatr (red.), *Wartości a przemiany ładu gospodarczego i politycznego: Polska 1980-1990*, Warszawa 1990, s. 167.

50 P. Sztompka, *Socjologia zmian społecznych*, Kraków 2005, s. 228.

zniszczone przez ruchy demokratyczne. „W Polsce, pomijając ruinę ekonomiczną i poważny stan kondycji psychologicznej społeczeństwa, droga do demokracji jest blokowana w pewnym sensie przez samo społeczeństwo, jego głęboką, wewnętrzną strukturę”<sup>51</sup>.

Jak wskazują powyższe analizy, kontekst społeczno-kulturowy jest niezwykle ważny dla wyjaśnienia procesu tworzenia się społeczeństwa obywatelskiego i przekształcenia istniejących systemów wartości. Bez znajomości uwarunkowań historycznych trudno byłoby zrozumieć, jak możliwe jest tak niskie poparcie wśród społeczeństwa polskiego dla postaw promujących aktywność obywatelską i zainteresowanie sprawami publicznymi. Wiedza na temat mechanizmów zniewalania tak jednostek, jak i społeczeństw przez system totalitarny, jakim był socjalizm, pozwala z jednej strony zrozumieć stan rzeczy. Z drugiej strony, umożliwia taki dobór środków i sposobów odbudowy więzi społecznych i samoorganizacji, który ma szansę powodzenia. „(...) uświadomienie sobie faktu bycia częścią większej całości uprzytamnia jednostce, iż jej cele i motywy, warunki realizacji interesów, są uzależnione od powodzenia grup, do których należy, a tym samym od powodzenia całego społeczeństwa”<sup>52</sup>.

---

51 E. Mokrzycki, *Dziedzictwo realnego socjalizmu a demokracja zachodnia*, Warszawa 1991, s. 13.

52 C. Trutkowski, S. Mandes, *Kapitał społeczny w małych miastach*, Warszawa 2005, s. 23.

# RELIGIA, MORALNOŚĆ I POLITYKA W OPINII MATURZYSTÓW SŁOWACKICH

Ondrej Štefaňak

## Wprowadzenie

Dla socjologii empirycznej bardzo interesujące jest pytanie, na ile są dla współczesnej młodzieży ważne takie instytucje społeczne, jak: religia, moralność lub polityka? Tę dyscyplinę naukową interesują także różnice w tej sprawie między poszczególnymi kategoriami młodzieży ze względu na różne cechy demograficzne, społeczne lub religijne – na przykład takie jak: płeć, miejsce zamieszkania, liczba rodzeństwa, wyniki w nauce szkolnej, sytuacja materialna rodziny, ale też religijność i uczestnictwo we mszy świętej. Na te i inne pytania stara się odpowiadać prezentowane studium, które oprócz innych opiera się przede wszystkim o wyniki własnych badań empirycznych wartości moralnych maturzystów diecezji spiskiej na Słowacji w listopadzie 2011 roku<sup>1</sup>.

Częste lamentsy nad tym, że dzisiejsze społeczeństwo staje się coraz bardziej niemoralne lub amoralne wynikają z tego, że nowoczesne warunki globalne nie sprzyjają na ogół tradycyjnej formie moralności. Dla biznesmenów bardziej od względów moralnych liczy się zysk i udział w rynku. Politycy kłamią, zwodzą i na różne sposoby sprzeniewierzają się własnym zasadom, aby zdobyć i utrzymać władzę. Naukowcy angażują się w badania nie biorąc pod uwagę dylematów moralnych, które mogą wywołać ich odkrycia<sup>2</sup>. Społeczeństwa współczesne, niezależnie jak je nazwiemy, nie są najlepszym typem społeczeństwa, jakiego byśmy sobie życzyli. Ale właśnie w takich, a nie innych społeczeństwach religia, moralność i polityka funkcjonują. W związku z tym nasuwa się także pytanie, jak ich funkcjonowanie odbiera współczesna młodzież maturalna, która stoi „u progu swojego życia”? Albo inaczej – na ile są wspomniane instytucje społeczne ważne dla współczesnych maturzystów?

---

1 Krótka charakterystyka metodologiczna: Chodziło o badania kwestionariuszowe postaw moralnych maturzystów. W celu uzyskania możliwie najbardziej reprezentatywnej próby dla badanej populacji młodzieży maturalnej określonego kościelnego terytorium celowo wybrałem sześć większych i mniejszych miast diecezji spiskiej, z każdego wyróżnionego rejonu dwa. W każdym z tych miast celowo wybrałem dwie szkoły średnie. W sumie dobrałem 45 klas – po 15 w każdym wyróżnionym rejonie diecezji spiskiej. Zbiorowość założona wynosiła 1225 respondentów, zrealizowana zaś liczyła 1127 respondentów, co oznacza 92,0% z założonej próby badawczej.

2 P. Beyer, *Religia i globalizacja*, Kraków 2005, s. 145-146.

W celu odkrycia hierarchii wartości codziennych w życiu badanej młodzieży maturальной poproszono ankietowanych o ocenę następujących wartości: szkoła, praca, czas wolny, rodzina, przyjaciele i znajomi, polityka, religia, moralność, dobra materialne i zdrowie. Znaczenie, jakie przywiązują w swoim życiu do tych wartości, respondenci ocenili według skali: bardzo ważne, raczej ważne, niezbyt ważne, w ogóle nieważne i trudno powiedzieć. Uzyskane wyniki empiryczne zamieszczono w tabeli 1. Biorąc pod uwagę najwyższe oceny („bardzo ważne”) i umiarkowane („raczej ważne”) można przedstawić następującą hierarchię wartości codziennych w życiu badanych maturzystów: zdrowie, rodzina, przyjaciele i znajomi, praca, czas wolny, szkoła, moralność, dobra materialne, religia i polityka.

**Tabela 1.** Znaczenie przypisywane wartościom codziennym (dane w %)

Kategorie podzbiorów	Bardzo ważne	Raczej ważne	Niezbyt ważne	W ogóle nieważne	Trudno powiedzieć	Razem
Szkoła	36,2	53,4	7,2	1,5	1,7	100,0
Praca	66,2	29,3	2,0	0,4	2,0	100,0
Czas wolny	48,9	41,2	9,0	0,2	0,8	100,0
Rodzina	88,6	9,9	0,9	0,1	0,5	100,0
Przyjaciele i znajomi	66,0	29,9	2,8	0,6	0,6	100,0
Polityka	3,2	15,1	45,8	30,9	5,1	100,0
Religia	23,5	33,7	21,2	18,3	3,3	100,0
Moralność	30,6	55,4	10,3	1,5	2,2	100,0
Dobra materialne	15,4	53,3	22,7	3,0	5,6	100,0
Zdrowie	92,4	6,6	0,7	0,1	0,3	100,0

Cztery pierwsze wartości uzyskują ponad 95% aprobaty w ocenie badanej młodzieży słowackiej. Dokonywane wybory w większości koncentrują się w obszarze dwóch ocen – „bardzo ważne” i „raczej ważne”. Wyjątkiem pod tym względem jest polityka. Badani maturzyści akceptują w znacznej mierze wartości życia codziennego, zwłaszcza te, które wiążą się z poszukiwaniem zabezpieczenia emocjonalnego i prywatności, a także z pragnieniem urządzenia się według własnych wyobrażeń. Takie wartości jak dobra materialne, religia, a szczególnie polityka odgrywają mniej znaczącą rolę w ich życiu. Na podstawie uzyskanych wyników empirycznych można wnioskować, że badana młodzież pragnie żyć życiem rodzinnym, spokojnym i ustabilizowanym w gronie przyjaciół, cieszyć się dobremu zdrowiu i pracy z dala od wielkiej polityki.

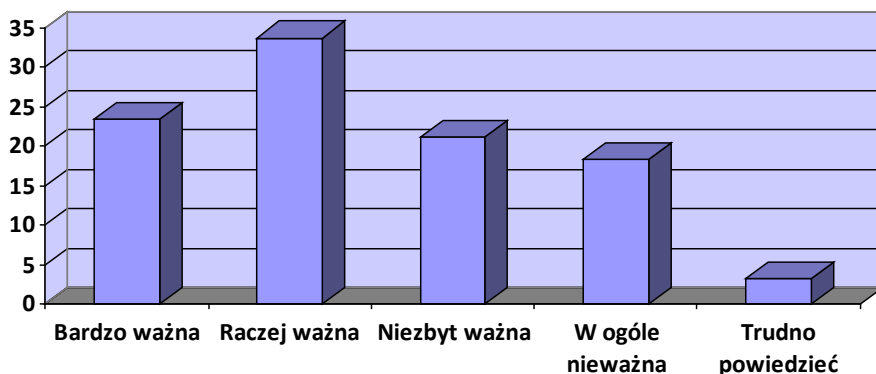
Należy zauważyć, że stosunkowo niska jest ranga przypisywana wartości „religia”. W hierarchii omawianych wartości codziennych znajduje się ona na dziewiątym z dziesięciu miejsc – według najwyższej oceny („bardzo ważne”) na ósmym miejscu. Uzyskany wynik jest pewnym sygnałem dla Kościoła na Słowacji.

Chociaż młodzież w znacznym stopniu deklaruje wiarę religijną i na ogół realizuje praktyki religijne, w hierarchii wartości życia codziennego religię wyprzedza wiele innych wartości życiowych. Młodzież polska mniej więcej tak samo próbuje zdecydowaną większość omawianych wartości życiowych. Różnice można odnotować tylko w przypadku religii i czasu wolnego – wśród młodych Polaków znacznie częściej ceni się religia, a wśród badanych maturzystów słowackich nieco częściej ceni się czas wolny<sup>3</sup>.

### Ważność religii w życiu maturzystów

C. Geertz porównuje religię do „pierwotnego światła”, które rozjaśnia ludzkie życie, ale jednocześnie mówi o tym, że w społeczeństwie współczesnym symbole religijne utraciły wiele ze swojej siły. Wiąże się to z problemem słabnącego oddziaływania symboli religijnych na życie zracjonalizowanego człowieka. Religia jako „pierwotne światło” przypomina obecnie raczej migocący płomień dogasającej świecy. To wcale nie znaczy, że lada chwila zgaśnie, a tym samym pogrążymy się w chaosie spraw dnia powszedniego. Współczesne propozycje widzenia religii są bardzo różne. Dynamiczny charakter relacji między płynną codziennością a ideą porządku i ładu, o jakiej mówią symbole religijne, nie pozwala tak naprawdę przewidzieć kształtu religii jutra<sup>4</sup>. Na pytanie o ważność religii w życiu współczesnych maturzystów diecezji spiskiej na Słowacji odpowiada wykres 1.

Wykres 1. Ważność religii w życiu maturzystów (dane w %)



3 I. Wrońska, J. Mariański, *Wartości życiowe młodzieży (na przykładzie szkół pielęgniarskich)*, Lublin 1999, s. 219; Por. L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych w świadomości młodzieży licealnej*, Lublin 2002, s. 174-175.

4 A. A. Szafrąński, *Geertz a antropologiczne dyskusje wokół religii*, Lublin 2007, s. 197-199.

W całej zbiorowości badanej młodzieży maturalnej uważa religię za bardzo ważną w swoim życiu 23,5%, za raczej ważną – 33,7%, za niezbyt ważną – 21,2%, oraz za w ogóle nieważną – 18,3%. Kilkadziesiąt respondentów nie potrafiło zdefiniować swoje poglądy na temat ważności religii w ich życiu i w związku z tym udzieliło odpowiedź korekcyjną „trudno powiedzieć” (3,3%). Na podstawie badań własnych można stwierdzić, że religia jest dla życia ponad połowy badanych maturzystów bardzo lub raczej ważna (57,2%). Do pewnego stopnia zaskakujące jest odkrycie, że aż dla dwóch piątych badanej młodzieży maturalnej religia nie odgrywa ważniejszej roli w ich życiu (39,5%).

Ze względu na przyjęte zmienne niezależne, cechami, które istotnie różnicują badaną populację młodzieży na poziomie istotności 0,01, są: płeć, miejsce zamieszkania, liczba rodzeństwa, stosunek do wiary religijnej oraz uczestnictwo we mszy świętej. Z punktu widzenia deklarowanych wyników w nauce szkolnej ( $p = 0,013$ ) oraz deklarowanej sytuacji materialnej rodziny ( $p = 0,029$ ) nie ma między poszczególnymi kategoriami młodzieży istotnych różnic statystycznych. Można jednak zauważyć, że religia jest o nieco ważniejsza dla maturzystów, którzy deklarują lepsze wyniki w nauce szkolnej oraz dla młodzieży maturalnej, która deklaruje „pośrednią” sytuację materialną rodziny.

W odniesieniu do cechy demograficznej „płeć” można mówić o statystycznie słabej sile związku ( $p < 0,0005$ ;  $V = 0,151$ ). Dziewczęta o nieco częściej niż chłopcy oznaczają religię za bardzo lub raczej ważną w swoim życiu (różnica wynosi 10,4%). Pod kątem miejsca zamieszkania zaznacza się korelacja statystyczna także o słabej sile związku ( $p < 0,0005$ ;  $V = 0,180$ ). O ile prawie dwie trzecie maturzystów mieszkających na wsi uważa religię za bardzo lub raczej ważną w ich życiu, wśród maturzystów mieszkających we większych miastach wskaźnik ten wynosi tylko 40,8%. Według liczby rodzeństwa odkrywamy w analizowanej sprawie korelację statystyczną o średniej sile związku ( $p < 0,0005$ ;  $V = 0,226$ ). O ile młodzież z rodzin z co najmniej czterema dziećmi uważa religię za bardzo lub raczej ważną w ich życiu aż w 75,9%, to wśród młodzieży z rodzin z trojga dziećmi ów wskaźnik wynosi 63,3%, a wśród uczniów z rodzin z jednym lub dwójga dziećmi tylko 42,9%.

Jest całkowicie zrozumiałe, że ze względu na deklarowany stosunek do wiary religijnej konstatujemy korelację o statystycznie bardzo silnym związku ( $p < 0,0005$ ;  $V = 0,525$ ). Prawie wszyscy głęboko wierzący oznaczają religię za bardzo lub raczej ważną w ich życiu (94,5%). Wśród wierzących wskaźnik ten wynosi 78,2%, w grupie niezdecydowanych, ale przywiązanych do tradycji religijnej – 28,4%, oraz w grupie obojętnych lub niewierzących tylko 1,4%. Ostatnią statystycznie istotnie różnicującą cechą w analizowanej sprawie jest uczestnictwo we mszy świętej ( $p < 0,0005$ ;  $V = 0,439$ ). Prawie dziewięć dziesiątych maturzystów, którzy przychodzą na mszę świętą regularnie przynajmniej w każdą niedzielę, oznacza religię za bardzo lub raczej ważną w ich życiu (85,3%). Nie można jednak nie zauważyć, iż 13,2% badanych z tej grupy uważa religię za niezbyt ważną lub w ogóle nieważną. Wśród praktykujących nieregularnie wskaźnik ten wynosi



27,8%, w grupie praktykujących rzadko – 58,3%, oraz w grupie niepraktykujących w ogóle aż 87,0%.

Konkludując tę analizę statystyczną należy powiedzieć, iż tylko dla ponad połowy badanych maturzystów jest religia bardzo lub raczej ważna w ich życiu. Także można stwierdzić, iż typową przedstawicielką osoby, dla której jest religia bardzo lub raczej ważna, jest dziewczyna, która mieszka we wiejskiej rodzinie z co najmniej czterema dziećmi, deklaruje się jako głęboko wierząca oraz regularnie przynajmniej w każdą niedzielę uczestniczy we mszy świętej. Z drugiej strony – typowym przedstawicielem osoby, dla której jest religia niezbyt ważna lub w ogóle nieważna, jest chłopiec, który mieszka w miejskiej rodzinie z jednym lub dwojga dziećmi, deklaruje się jako obojętny wobec religii lub niewierzący oraz wcale nie uczestniczy we mszy świętej.

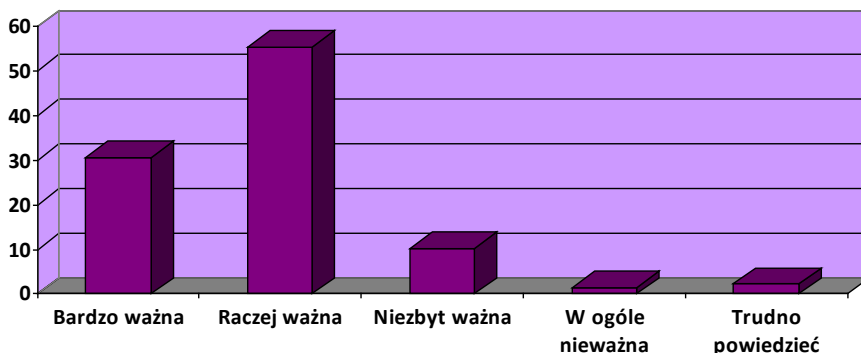
### **Ważność moralności w życiu maturzystów**

Pojęcie „moralność” wywołuje wśród współczesnych ludzi wiele nieporozumień i emocji negatywnych, a niekiedy alergicznych reakcji oraz zastrzeżeń. Koją się z przymusem moralnym, koniecznością, represyjnością, wyrzutami sumienia, narzędziem panowania i przemocy, rygorami, nieprzyjemną świadomością obowiązków, moralizatorstwem itp. Niechętnie mówi się o wartościach moralnych i imperatywnych, przemilcza się kryteria wartościowania moralnego. Z drugiej strony trudno jest zaprzeczyć, że moralność należy do najważniejszych wartości ludzkiego życia, że coraz częściej pojawia się w dyskursie politycznym. W komunikowaniu codziennym moralność jest poniekąd wszechobecna. Powołuje się komisje etyki, instytuty etyki itp. Kwestie i kwalifikacje moralne pojawiają się nawet tam, gdzie wydawały się od dawna nieobecne lub były traktowane drugoplanowo. Można nawet stwierdzić, że „problematyka ta jest w modzie”<sup>5</sup>. Na pytanie o ważność moralności w życiu współczesnych maturzystów diecezji spiskiej na Słowacji odpowiada wykres 2.

Wśród badanej populacji młodzieży maturalnej uważa moralność za bardzo ważną w swoim życiu 30,6%, za raczej ważną – 55,4%, za niezbyt ważną – 10,3%, oraz za w ogóle nieważną – 1,5%. Dwudziestu pięciu respondentów nie potrafiło bliżej określić swoje poglądy na temat ważności moralności w ich życiu i w związku z tym udzieliło odpowiedź korekcyjną „trudno powiedzieć” (2,2%). Na podstawie przedstawionych danych brzegowych można stwierdzić, że moralność jest dla życia prawie dziewięć dziesiątych badanej młodzieży maturalnej bardzo lub raczej ważna (86,0%). Tylko nieco ponad jedna dziesiąta badanych osób deklaruje, że moralność jest dla nich niezbyt ważna lub w ogóle nieważna (11,8%).

5 J. Mariański, Socjologia moralności, Lublin 2006, s. 235-236.

Wykres 2. Ważność moralności w życiu maturzystów (dane w %)



Patrząc na przyjęte zmienne niezależne, cechami, które istotnie różnicują badaną populację maturzystów na poziomie istotności 0,01, są: płeć, deklarowane wyniki w nauce szkolnej, deklarowana sytuacja materialna rodziny, stosunek do wiary religijnej oraz uczestnictwo we mszy świętej. Z punktu widzenia miejsca zamieszkania ( $p = 0,525$ ) oraz liczby rodzeństwa ( $p = 0,727$ ) nie ma między poszczególnymi kategoriami maturzystów istotnych różnic statystycznych. Moralność jest mniej-więcej tak samo ważna dla młodzieży z różnie wielkich osiedli oraz dla maturzystów z rodzin o różnej liczbie dzieci – przynajmniej na poziomie deklaracyjnym.

Z punktu widzenia cechy demograficznej „płeć” można w omawianej sprawie mówić o statystycznie słabej sile związku ( $p = 0,001$ ;  $V = 0,127$ ). Dziewczęta o nieco częściej niż chłopcy oznaczają moralność za bardzo lub raczej ważną w swoim życiu (różnica wynosi 7,1%). Według deklarowanych wyników w nauce szkolnej zaznacza się korelacja statystyczna także o słabej sile związku ( $p < 0,0005$ ;  $V = 0,153$ ). O ile aż 93,9% maturzystów deklarujących bardzo dobre wyniki w nauce uważa moralność za bardzo lub raczej ważną w ich życiu, wśród maturzystów deklarujących średnie lub mierne wyniki wskaźnik ten wynosi 76,8%. Pod kątem deklarowanej sytuacji materialnej odkrywamy w analizowanej sprawie korelację statystyczną o bardzo słabej sile związku ( $p = 0,004$ ;  $V = 0,101$ ). Można jednak zauważyć, iż maturzyści z uboższych rodzin o nieco częściej uważają moralność za bardzo lub raczej ważną niż maturzyści z zamożniejszych rodzin (różnica między skrajnymi kategoriami wynosi 6,8%).

Ze względu na stosunek do wiary religijnej konstatujemy korelację statystyczną o słabej sile związku ( $p < 0,0005$ ;  $V = 0,145$ ). Prawie wszyscy głęboko wierzący oznaczają moralność za bardzo lub raczej ważną w ich życiu (93,5%). Wśród wierzących wskaźnik ten wynosi 87,7%, w grupie niezdecydowanych, ale przywiązanych do tradycji religijnej – 83,8%, oraz w grupie obojętnych lub niewierzących 79,8%. Ostatnią statystycznie istotnie różnicującą cechą w analizowanej sprawie jest uczestnictwo we mszy świętej ( $p = 0,001$ ;  $V = 0,098$ ). Można stwierdzić, że im częściej badani uczestniczą we mszy świętej, tym ważniejsza jest

dla nich moralność – różnica jednak nie jest zbyt wyraźna (między skrajnymi kategoriami wynoszą 9,1%).

Na podstawie uzyskanych wyników empirycznych należałoby się zgodzić z twierdzeniem, iż w społeczeństwach współczesnych jednoznaczne związki przyczynowo-skutkowe między postawą religijną i moralną ulegają zakwestionowaniu. Odrzucenie Boga nie staje się automatycznie przyczyną niemoralnego życia, podobnie zresztą jak wiara religijna nie gwarantuje postępowania moralnie dobrego<sup>6</sup>. Należy jednak podkreślić, iż subiektywna deklaracja o ważności moralności w życiu osobistym nie daje w tej sprawie wyczerpującej odpowiedzi. Wiele badań empirycznych dowodzi, że postawy wobec konkretnych reguł życia moralnego mniej lub bardziej różnią się w zależności od stosunku do wiary religijnej oraz uczestnictwa we mszy świętej. Otwartym pozostaje także pytanie „jaka moralność” jest dla badanych osób bardzo lub raczej ważna?

Kończąc tę analizę statystyczną należy stwierdzić, iż moralność jest dla absolutnej większości badanej młodzieży maturalnej bardzo lub raczej ważna (86,0%). Można też stwierdzić, iż przynajmniej na poziomie deklaracyjnym typową przedstawicielką osoby, dla której jest moralność bardzo lub raczej ważna, jest dziewczyna, która osiąga bardzo dobre wyniki w nauce szkolnej, żyje w uboższej rodzinie, deklaruje się jako głęboko wierząca oraz regularnie uczestniczy we mszy świętej. Z drugiej strony – typowym przedstawicielem osoby, dla której jest moralność nie zbyt ważna lub w ogóle nieważna, jest chłopiec, który osiąga średnie lub mierne wyniki w nauce szkolnej, żyje w zamożniejszej rodzinie, deklaruje się jako obojętny wobec religii lub niewierzący oraz wcale nie uczestniczy we mszy świętej.

### Ważność polityki w życiu maturzystów

Polityka w życiu codziennym najczęściej wiąże się z władzą państwową. Jeżeli więc pytamy badanych o postawy wobec polityki, w rzeczywistości najczęściej uzyskujemy ich postawy wobec władzy państwowej. Władza państwowa, jako naturalny twór, konieczny dla zaistnienia samej społeczności, jest czymś naturalnym – jak sam człowiek jest kimś naturalnym. Dlatego wszelka władza ludzka nie jest dziełem konwencji, lecz dziełem Bożej proweniencji. Konwencjonalny jest jedynie sposób jej przekazywania i wykonywania przez ludzi<sup>7</sup>. Wspomniany sposób przekazywania i wykonywania władzy jest jednak różny, różnie odbierany i subiektywnie różnie ważny dla życia jednostek. Na pytanie o ważność polityki w życiu współczesnych maturzystów diecezji spiskiej na Słowacji odpowiada wykres 3.

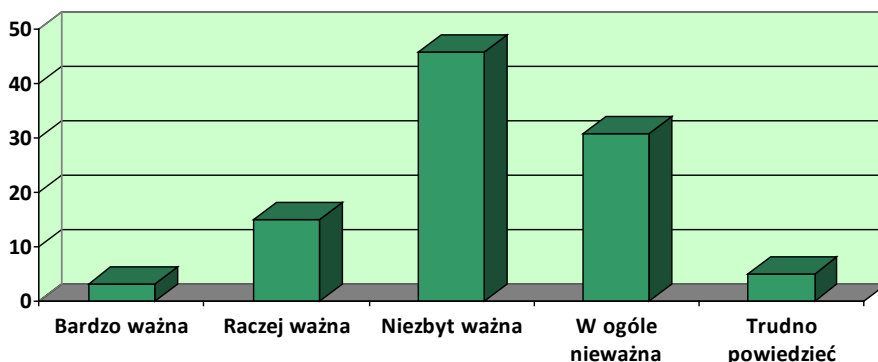
W całej zbiorowości badanej młodzieży maturalnej uważa politykę za bardzo ważną w swoim życiu tylko 3,2%, za raczej ważną – 15,1%, za niezbyt waż-

6 J. Mariański, *Między sekularyzacją i ewangelizacją. Wartości prorodzinne w świadomości młodzieży szkół średnich*, Lublin 2003, s. 68.

7 M. A. Krąpiec, *Człowiek i polityka*, Lublin 2005, s. 97.

ną – 45,8%, oraz za w ogóle nieważną – 30,9%. Stosunkowo sporo respondentów nie potrafiło zdefiniować swoje poglądy na temat ważności polityki w ich życiu i w związku z tym udzieliło odpowiedź korekcyjną „trudno powiedzieć” (5,1%). Na podstawie badań własnych można stwierdzić, że polityka jest bardzo lub raczej ważna tylko dla niepełnej jednej piątej badanych maturzystów (18,3%). Z drugiej strony – aż dla trzech czwartych badanej młodzieży maturalnej polityka nie odgrywa ważniejszej roli w ich życiu (76,7%).

**Wykres 3.** Ważność polityki w życiu maturzystów (dane w %)



Ze względu na przyjęte zmienne niezależne, cechą, która istotnie różnicuje badaną populację młodzieży na poziomie istotności 0,01 jest tylko cecha demograficzna „płeć”. Z punktu widzenia miejsca zamieszkania ( $p = 0,748$ ), liczby rodzeństwa ( $p = 0,348$ ), deklarowanych wyników w nauce szkolnej ( $p = 0,400$ ), deklarowanej sytuacji materialnej rodziny ( $p = 0,722$ ), stosunku do wiary religijnej ( $p = 0,120$ ) oraz uczestnictwa we mszy świętej ( $p = 0,026$ ) nie ma między poszczególnymi kategoriami maturzystów istotnych różnic statystycznych. Można jednak zauważyć, że polityka jest o nieco ważniejsza dla maturzystów, którzy wcale nie uczestniczą we mszy świętej (bardzo lub raczej ważna w 21,5%) niż dla praktykujących regularnie, nieregularnie lub rzadko.

W odniesieniu do cechy demograficznej „płeć” można w analizowanej sprawie mówić o statystycznie słabej sile związku ( $p < 0,0005$ ;  $V = 0,144$ ). Zależność statystyczna jest jednak dokładnie odwrotna niż w przypadku ważności religii i moralności – chłopcy o nieco częściej niż dziewczęta oznaczają politykę za bardzo lub raczej ważną w swoim życiu (różnica wynosi 5,1%). Z drugiej strony dziewczęta częściej niż chłopcy oznaczają politykę za niezbyt ważną lub w ogóle nieważną w swoim życiu (różnica wynosi 5,6%).

Konkludując tę krótką analizę statystyczną należy powiedzieć, iż polityka nie obejmuje w sferze zainteresowań młodzieży maturalnej zbyt dużo miejsca – jednak wśród chłopców o nieco więcej niż wśród dziewcząt. Uzyskane wyniki empiryczne w warunkach diecezji spiskiej korespondują z twierdzeniami o zachowaniach wybor-

czych młodzieży. W związku z tym pamiętam wykład z Socjologii władzy na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II, w którym profesor S. Cieśla dowodził, iż wśród młodzieży do dwudziestego piątego roku życia jest mniej niż 10% stabilnych wyborców, którzy mają ugruntowane postawy polityczne. To znaczy, że aż 90% tej młodzieży należy do kategorii chwiejnych wyborców lub niegłosujących. Taka sytuacja jest pewnego rodzaju alarmem społecznym, ponieważ może się pojawić jakiś charyzmatyczny polityk typu Hitlera, który potrafi przyciągnąć uwagę mas chwiejnych wyborców i demokratycznym sposobem objąć władzę polityczną<sup>8</sup>.

## Wnioski

Na zakończenie naszego „spaceru po ogrodzie postaw” badanej populacji młodzieży wobec religii, moralności i polityki należy stwierdzić, iż przynajmniej na poziomie deklaracyjnym jest dla tej młodzieży najczęściej ważna moralność (bardzo i raczej ważna jest aż dla 86,0% badanych), następnie religia (bardzo i raczej ważna jest dla 57,2% badanych) i w końcu polityka (bardzo i raczej ważna jest tylko dla 18,3% badanych). Uzyskane wyniki empiryczne oczywiście nie należy odbierać jako maksymalnie obiektywne – chodzi o autodeklaracje, które mogą być w mniejszym lub większym stopniu subiektywne.

Z drugiej strony należy podkreślić, iż subiektywne deklaracje są też ważne i poznawczo doniosłe – komunikują bowiem o ogólnych przekonaniach badanych, o intensywności ich przekonań, oraz w powiązaniu z pozostałymi płaszczyznami religijności, moralności lub zaangażowania politycznego także o stopniu krytycznej refleksji nad własną religijnością, moralnością lub zaangażowaniem politycznym<sup>9</sup>. Należałoby więc porównać przedstawione subiektywne deklaracje badanych z ich konkretnymi postawami i zachowaniami religijnymi, moralnymi lub politycznymi, co może być zadaniem dla kolejnej refleksji.

Analiza postaw badanej młodzieży maturalnej wobec wybranych wartości codziennych pozwala stwierdzić, że nie należy się obawiać „świata bez wartości”, chociaż ich hierarchia w środowisku współczesnej młodzieży nieco się zmienia. Ważne jest jednak ich rejestrowanie, ponieważ wartości stanowią jeden z nadrzędnych mechanizmów ludzkiego działania. Wpisują się w osobowość jednostki jako trwały jej element (sieć wartości), stanowią podstawę kreowania wizji własnego życia, tworzonej według nich. Wartości uznawane i realizowane przez jednostkę niewątpliwie wyznaczają jakość jej życia, sposób postrzegania rzeczywistości oraz indywidualne do niej nastawienie i własne w niej ulokowanie<sup>10</sup>.

8 S. Cieśla, *Stabilność zachowań wyborczych (wykład z Socjologii władzy)*, Lublin 23 kwietnia 2007.

9 W. Piwowarski, *Socjologia religii*, Lublin 2000, s. 62-63.

10 E. Wysocka, *Wybory aksjologiczne i wizja świata a religijność – perspektywa młodzieży studenckiej (refleksja teoretyczna i empiryczne egzemplifikacje)*, [w:] J. Baniak, (red.), *Moralność współczesnego społeczeństwa polskiego, Założenia i rzeczywistość*, Poznań 2008, s. 215.

## Summary

For empirical sociology, the field giving rise to this study, are very interesting also attitudes of young people to such questions like: religion, morality and politics. Presented sociological study pays attention also to differences between groups of young people with regard to various demographical, social and religious characteristics. It relies mainly on results of Author's own sociological research that was carried on in November 2011.

## Nota o autorach

- Monika Adamczyk, doktor,  
*Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II*
- Michał Gierycz, doktor,  
*Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie*
- Dorota Gizicka, doktor,  
*Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II*
- Tomas Kačerauskas, profesor,  
*Wileński Uniwersytet Techniczny im. Giedymina w Wilnie, Litwa*
- Magdalena Molendowska, doktor,  
*Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach*
- Liliana Węgrzyn - Odzioba, doktor,  
*Uniwersytet Marii Curie Skłodowskiej w Lublinie*
- Ondrej Štefaňak, doktor,  
*Katolicki Uniwersytet w Ružomberku, Słowacja*

