

The background of the book cover is a photograph of a wall. The upper portion is a vibrant green, while the lower portion shows a rough, textured surface where the green paint has been chipped away, revealing a mix of grey, brown, and blue-grey layers underneath. The text is overlaid on this image.

JANUSZ MARIĄSKI

MORALNOŚĆ
W KONTEKŚCIE SPOŁECZNYM

NOMOS

**MORALNOŚĆ
W KONTEKŚCIE SPOŁECZNYM**

JANUSZ MARIAŃSKI

**MORALNOŚĆ
W KONTEKŚCIE SPOŁECZNYM**

NOMOS

© 2014 Copyright by Janusz Mariański & Zakład Wydawniczy »NOMOS«

Wszelkie prawa zastrzeżone. Książka ani żadna jej część nie może być przedrukowana, ani w jakikolwiek inny sposób reprodukowana czy powielana mechanicznie, fotooptycznie, zapisywana elektronicznie lub magnetycznie, ani odczytywana w środkach publicznego przekazu bez pisemnej zgody wydawcy.

Recenzje: prof. dr hab. Wojciech Świątkiewicz, Uniwersytet Śląski
dr hab. Mariusz Zemło, prof. KUL

Redakcja wydawnicza: Magdalena Pawłowicz
Redakcja techniczna: Jacek Pawłowicz
Projekt okładki: Joanna Tokarczyk

ISBN 978-83-7688-189-8

KRAKÓW 2014

Zakład Wydawniczy »NOMOS«
31-208 Kraków, ul. Kluczborska 25/3u; tel./fax: 12 626 19 21
e-mail: biuro@nomos.pl; www.nomos.pl

Spis treści

Wstęp (<i>Marek Marczewski</i>)	7
Wprowadzenie	11
Socjologia moralności	17
Socjologia moralności a inne nauki	33
Człowiek – podmiot moralności	41
Moralność	55
Komponenty moralności	68
Czynniki kształtujące życie moralne	80
Świat przemian wartości moralnych	92
Scenariusze przemian wartości moralnych w społeczeństwie	100
Dwa modele badania moralności	119
Dekalog i sumienie / Norma obiektywna i subiektywna	129
Absolutyzm, permissywizm i relatywizm moralny, autorytety moralne i wzory osobowe	143
Godność – wartość uniwersalna i relatywna	167
Prawda jako wartość moralna	178
Prospołeczność	186
Wolność	193

Socjolog moralności – kim jest?	202
Słownik	211
Nota bibliograficzna	327
Indeks haseł zamieszczonych w słowniku	329
Summary	331

Wstęp

Postawy i zachowania moralne w → społeczeństwie ponowoczesnym podlegają znaczącym zmianom, które po części znajdują swój wyraz w określeniach próżni moralnej, kryzysu moralnego, → anomii moralnej, dezintegracji, dezorientacji czy destandaryzacji moralnej, relatywizmie lub permissywizmie moralnym. Staje się faktem, że moralność powiązana z religią tak historycznie, jak i empirycznie, systematycznie traci coraz bardziej swój związek: *Procesy → sekularyzacji i → pluralizacji społeczno-kulturowej sprawiają, że religia i moralność tworzą coraz bardziej odrębne systemy regulacji ludzkich zachowań*¹. Prowadzi to niewątpliwie do traktowania moralności jako relatywnie spójnego zbioru wyobrażeń o tym, co jest słuszne, a co nie, do wyobrażeń o przyzwoitym życiu, które wprowadzają ludzkie działanie poza doraźne zaspokajanie pragnień i wymogów chwili, a nawet wyznaczania ścieżki do osiągnięcia fundamentów ładu społecznego z jednej strony², a z drugiej → moralności religijnej/kościelnej, stanowiącej wyraz miłości Boga do człowieka. W → socjologii postawy i zachowania moralne są traktowane jako jeden z → parametrów religijności.

Ponad sto lat temu w zakresie socjologii wyodrębniono dwie dyscypliny szczegółowe, a mianowicie socjologię religii i socjologię moralności. Wprawdzie dążenia, które towarzyszyły procesowi ich emancypacji (autonomii), tkwiły korzeniami w nurcie oświecenia, to jednak na polu nauki znaleziono z czasem *metodę* badań tych rzeczywistości życia społecznego. Po ukazaniu się opracowania *Podstawowe pojęcia socjologii religii w eksplikacji ks. Janusza Mariańskiego* (Lublin 2013) i jego życzliwym przyjęciu, postanowiliśmy przedstawić obecny tekst, traktując go jako drugą część tryptyku naukowej refleksji wybitnego dydaktyka, naukowca i jednego z nielicznych duchownych, nie tylko przedstawiciela socjologii moralności, ale współtwórcy i propagatora tej dyscypliny wiedzy.

¹ J. Mariański. *Moralność religijna jako przedmiot badań socjologicznych*. W: *Socjologia życia religijnego w Polsce*. Red. S. H. Zaręba. Warszawa 2009 s. 253.

² Por. T. Luckmann. *Komunikacja moralna w nowych społeczeństwach*. W: *Współczesne teorie socjologiczne*. T. 2. Red. A. Jasińska-Kania [i in.]. Warszawa 2006 s. 938.

Książd Profesor Mariański w zakresie socjologii moralności jest nie tylko autorem polskiej bibliografii socjologii moralności za lata 1946–1982³, artykułów⁴ lub podręczników z tego zakresu⁵, lecz także podejmuje badania nad szczegółowymi zagadnieniami tej dziedziny nauki, a mianowicie: bezrobociem jako problemem społecznym i moralnym⁶, wartościami prospołecznymi i egoistycznymi⁷, sensem życia w świadomości młodzieży szkolnej⁸, etosem pracy w różnych kategoriach społeczno-zawodowych⁹, wartościami moralnymi w świadomości młodzieży¹⁰, prawdą jako wartością moralną¹¹, rodziną i jej przemianami¹², własnością jako

³ J. Mariański. *Socjologia moralności – wprowadzenie i bibliografia prac polskich 1946-1982*. Poznań-Warszawa 1986; zob. także: J. Mariański, Z. Narecki. *Socjologiczne problemy moralności. Wybór bibliograficzny za lata 1986-1987*. ŻKat 8:1989 nr 7/8 s. 111–138. (Skróty, prócz zaznaczonych w tekście, na podstawie: J. Warmiński. *Skróty bibliograficzne z zakresu nauk humanistycznych*. Cz. 1. Lublin 2013).

⁴ Jest ich bardzo dużo. Tu podajemy niektóre: J. Mariański. *Nauka o moralności Marii Ossowskiej w opinii środowisk katolickich*. „Principia” 4: 2006 s. 15–42; tenże. *Moralność jako fakt społeczny*. W: *Moralność współczesnego społeczeństwa polskiego*. Red. J. Baniak. Poznań 2008 s. 11–35; tenże. *Adam Podgórecki jako socjolog moralności*. W: *Idee naukowe Adama Podgóreckiego*. Red. J. Kwaśniewski, Jan Winczorek. Warszawa 2009 s. 233–260; tenże. *Kontrowersje wokół relacji religii i moralności – tożsamość czy rozdział?* UGD 21:2009 nr 1/2 s. 16–43; tenże. *Religijność i moralność w różnych kontekstach społeczno-kulturowych*. W: *Metodologia i problematyka socjologii moralności*. Red. J. Baniak. Poznań 2009 s. 155–181.

⁵ J. Mariański. *Wprowadzenie do socjologii moralności*. Lublin 1989; tenże. *Moralność w procesie przemian. Szkice socjologiczne*. Warszawa 1990; tenże. *Socjologia moralności*. Lublin 2006.

⁶ J. Mariański. *Kościół wobec bezrobocia*. SChr 6:1999 nr 1 s. 171–188; tenże. *Bezrobocie jako problem społeczny*. UGD 13:2001 s. 19–40; tenże. *Indywidualne i społeczne skutki bezrobocia*. W: *Wyzwania współczesnego doradztwa zawodowego. Materiały konferencyjne Lublin 3 czerwca 2005*. Red. E. Żerel, M. Jedynak. Lublin 2005 s. 7–31.

⁷ J. Mariański. *Prospołeczność w społeczeństwie polskim. Ideały i rzeczywistość*. StP 2:1987 s. 75–96.

⁸ J. Mariański. *Między nadzieją i zwątpieniem. Sens życia w świadomości młodzieży szkolnej*. Lublin 1998; tenże. *Sens życia – wartości – religia. Studium socjologiczne*. Lublin 2013.

⁹ J. Mariański. *Etos pracy – rozpad i szanse rekonstrukcji*. W: *Praca nad pracą. Kongres Pracy we Wrocławiu*. Red. G. Balkowska [i in.]. Wrocław 1996 s. 137–158; tenże. *Praca w nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego*. „Humanizacja Pracy” 2009 nr 6 s. 19–32.

¹⁰ J. Mariański. *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków*. Kraków 1991; tenże. *Młodzież między tradycją i ponowoczesnością. Wartości moralne w świadomości maturzystów*. Lublin 1995; tenże. *Kryzys moralny czy transformacja wartości? Studium socjologiczne*. Lublin 2001; tenże. *Przemiany moralności polskich maturzystów w latach 1994-2009. Studium socjologiczne*. Lublin 2011.

¹¹ J. Mariański. *Spółczesność i moralność. Studia z katolickiej nauki społecznej i socjologii moralności*. Tarnów 2008; tenże. *Prawda jako wartość moralna w życiu społecznym*. W: *Scripturae Lumen. Biblia i jej oddziaływanie: Prawda was wyzwoli*. Red. A. Paciorek. Tarnów 2012 s. 259–287.

¹² J. Mariański. *Między sekularyzacją i ewangelizacją. Wartości prorodzinne w świadomości młodzieży szkół średnich*. Lublin 2003; tenże. *Kondycja moralna polskiej rodziny*. W: *Solidarni z rodziną*. Red. Cz. Murawski. Sandomierz 2006 s. 26–54; tenże. *Małżeństwo i rodzina w świadomości młodzieży maturalnej – stabilność i zmiana*. Toruń 2012.

wartością moralną¹³. Dlatego pomysł zebrania jego refleksji nad moralnością, która wyraża się w wielu rozmaitych formach i kształtach, bo jest zinstytucjonalizowana, jak i wymykająca się instytucjonalnym zaszerzegowaniom (moralność zindywidualizowana, sprywatyzowana), poddana opisowi i prognozowaniu, wraz z dążeniem do sformalizowania modeli przemian moralności, okazuje się nie tylko interesujący, ale i potrzebny dla studentów medycyny, socjologii czy teologii, a przede wszystkim niezbędny w zbawczej posłudze Kościoła (duszpasterstwie).

Każde z opracowanych zagadnień zostało opatrzone właściwą *bibliografią* oraz wyjaśnieniem terminów zamieszczonych w *Słowniku*, by ułatwić łatwe przyswojenie treści. Publikacja zawierająca węzłowe problemy socjologii moralności została sporządzona na podstawie materiału zgromadzonego w tekstach Księdza Profesora Mariańskiego. Wykaz bibliograficzny jest odnotowany w *nocie bibliograficznej*. W przedłożonych opracowaniach tematycznych Czytelnik spotka się z odsyłaczami, które kierują do haseł szczegółowych. Zostały one zebrane w *Słowniku*. Wyrazy wpisane w tekst pismem półgrubym informują, że są one tematami opracowań składających się na treść książki.

Marek Marczewski

¹³ J. Mariański. *Postawy wobec własności społecznej i prywatnej w społeczeństwie polskim*. ŻKat 6:1987 nr 5 s. 23–45; A. Grad, J. Mariański, R. Szwed. *Własność jako wartość*. W: *Własność jako odpowiedzialność*. Publikacja pokonferencyjna. Red. K. Czachorowski. Lublin 2010 s. 7–18.

Wprowadzenie

Obserwujemy nieustanny proces specjalizacji i fragmentaryzacji w nauce, który polega na stopniowym wyodrębnianiu się nowych subdyscyplin naukowych, ogniskujących swoje zainteresowania wokół określonych problemów oraz używających teoretyczną i metodologiczną promocję. Pojawienie się nowych subdyscyplin, działów i specjalności jest swoistym *znakiem czasu* w nauce współczesnej. Tendencje specjalistyczne wydają się w dalszym ciągu narastać także w naukach społecznych. Zaznaczają się przekształcenia zmierzające do ponaddyscyplinarnej czy międzydyscyplinarnej integracji, co Piotr Sztompka określa jako *burzenie murów i przekraczanie granic*. Obie te tendencje nie przeczą sobie, są do pewnego stopnia komplementarne¹⁴. Psychologia, psychologia społeczna, socjologia, pedagogika, politologia i inne szczegółowe subdyscypliny naukowe wypracowały własne problemy, teorie, metody i techniki badawcze. Normatywne nauki o człowieku nie stały się w ten sposób zbędne, ale ubogaciły się o nowe, empiryczne widzenie człowieka, jego postaw i działań. Socjologia, podobnie jak psychologia, rozpoczyna swój samodzielny start w drugiej połowie XIX wieku, uwalniając się stopniowo od filozofii, wypracowując własny przedmiot i metodę badań naukowych. Zagadnienia moralne o charakterze socjologicznym, które *implicite* można było odnaleźć wcześniej w filozofii prawa i w filozofii moralności, przekształcają się w odrębną dziedzinę wiedzy, należą do opisowych nauk o moralności.

Socjologia analizuje strukturę społeczną działań moralnych, wskazuje na empiryczne przyczyny kształtowania się określonych form współżycia i współdziałania ludzi. Także wartości i normy, które współokreślają ludzkie działania, bada w sposób analityczno-deskryptywny, nie zaś normatywny, czyli jako pewną obiektywną rzeczywistość. Moralność będąca przedmiotem socjologii jest – mówiąc językiem socjologii wiedzy – rzeczywistością społecznie konstruowaną.

¹⁴ P. Sztompka. *Współczesna socjologia wśród innych nauk społecznych: burzenie murów i przekraczanie granic*. W: *Władza, naród, tożsamość. Studia dedykowane Profesorowi Hieronimowi Kubiakowi*. Red. K. Gorlach, M. Niezgoda, Z. Seręga. Kraków 2004 s. 39.

Socjolog bada wzajemne związki tych zjawisk i ich rozwój. Określenie wpływu środowiska społecznego na moralność jest pierwszorzędą i niewątpliwie największą przysługą, jaką socjologia może oddać normatywnym naukom o moralności¹⁵.

Przedmiotem naszych zainteresowań jest socjologia moralności, zwana niekiedy socjologią obyczajów. Jako nauka empiryczna bada moralność od strony jej społecznego tworzenia się i funkcjonowania (moralność jako społeczny konstrukt), od strony społecznych uwarunkowań tych wszystkich zjawisk, które składają się na dziedzinę moralności. Diagnozuje społeczne warunki jej rozwoju, zróżnicowania lub regresu. Moralność rozumiana jako zewnętrznie funkcjonujący zespół wartości, norm i wzorów zachowań oraz wewnętrzny składnik indywidualnej świadomości jest empirycznie dostępna i stanowi właściwy przedmiot badań dla socjologii, a także innych dyscyplin empirycznych (na przykład psychologii). Poza zasięgiem jej zainteresowań pozostaje wpływ czynników nadprzyrodzonych na działania moralne jednostek i grup społecznych. Socjolog nie potrafi sformułować jakichkolwiek twierdzeń dotyczących kwestii teologicznych. Nie odpowiada na pytanie, skąd ostatecznie wzięła się moralność oraz na czym polega jej istota. Problemy te stanowią domenę innych nauk, zwłaszcza filozofii moralności.

Socjologia moralności pełni funkcje diagnostyczno-wyjaśniające, a nie doradcze czy normatywne. Opisuje zmienność moralności, a także pewne elementy stałe, występujące w moralnościach odmiennych kultur i w różnych okresach historycznych. Koncentruje się na moralności i jej relacjach z innymi dziedzinami życia społecznego. Socjologia jako nauka empiryczna nie może nikogo pouczać, jak powinien on działać, lecz tylko jak faktycznie działa i – w pewnym sensie – jak chce działać; zajmuje się empirycznym, a nie normatywnym znaczeniem ludzkich działań. W socjologicznym modelu wyjaśniającym wartości, normy i działania moralne są rozpatrywane od strony ich zaistnienia, funkcjonowania i uwarunkowania, nie zaś od strony ich normatywnej obowiązywalności. Wskazuje się na pewne fakty (na przykład stosunki społeczne, systemy polityczne, zaangażowania religijne, doświadczenia z wczesnego dzieciństwa), które tłumaczą moralność jako *rzeczywistość faktyczną*. Jeżeli socjologia wykracza poza to, co empiryczne, potrzebuje pomocy nauk normatywnych, szczególnie etyki.

Mimo że socjologia moralności wzbudzała nieufność w kręgach katolickich ze względu na nadany jej kierunek rozważań w formie socjologizmu etycznego (moralność *tylko* jako fakt społeczny), to jednak już w drugiej połowie lat pięćdziesiątych niektórzy etycy katoliccy odnosili się z aprobatą do socjologicznych, psychologicznych i historycznych badań nad moralnością. Etyka normatywna, rozumiana jako „metodycznie uporządkowany zespół uzasadnionych twierdzeń o tym, jak należy postępować, by życie ludzkie było zgodne z właściwym jego

¹⁵ H. Leclercq. *Du droit naturel à la sociologie*. Vol. 1–2. Paris 1960 – vol. 1 s. 102–103.

celem”¹⁶, potrzebuje nauk o moralności do pełniejszego uzasadnienia niektórych przesłanek w rozumowaniu etycznym. Dialog etyków z empirykami może przyczynić się do rozbudowy i unowocześnienia etyki normatywnej w tym znaczeniu, że rozszerzy jej horyzonty i umożliwi pełniejsze rozwiązanie pewnych nowych problemów moralnych, wobec których etyka normatywna była dość bezradna¹⁷.

W Polsce socjologia moralności wiąże się nierozdzielnie z nazwiskiem Marii Ossowskiej (1896–1974), która sformułowała i realizowała program tak zwanej nauki o moralności, czyli nauki o zjawiskach uważanych za moralne. Program ten, zarysowany w klasycznym dziele *Podstawy nauki o moralności* (Warszawa 1947), zawiera trzy działy systematycznych i podstawowych zagadnień: (1) refleksję nad charakterem ocen i norm, nad odrębnością ocen i norm moralnych od innych oraz nad sposobami ich uzasadnień (teoria i metodologia badań nad moralnością); (2) zagadnienia psychologii moralności z rozróżnieniem działów szczegółowych; (3) zagadnienia socjologii moralności. Program socjologii moralności zarysowany w *Podstawach nauki o moralności*, obejmujący usystematyzowanie pojęć moralnych ważnych dla socjologii, ustalenie środowiskowych zjawisk moralnych i innych oraz rozwój moralny grup społecznych, został zrealizowany w jej kolejnej pracy *Socjologia moralności. Zarys zagadnień* (Warszawa 1963). Według Władysława Piwowarskiego nikt dotychczas nie przedstawił tak całościowego programu badań nad moralnością w aspekcie socjologicznym. *Socjologia moralności* Marii Ossowskiej jest „pewną teoretyczną próbą uprawiania socjologii moralności” i stanowi „nowość nie tylko w nauce krajowej, ale i światowej”¹⁸.

Po okresie szybkiego rozwoju w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego stulecia polska socjologia moralności poszła częściowo w zapomnienie. Brakuje nowego syntetycznego opracowania zagadnień moralnych z perspektywy socjologicznej. Cenny skrypt pod redakcją Krzysztofa Kicińskiego *Socjologia moralności* (Warszawa 1984) zawiera omówienie poglądów i stanowisk kilku znaczących socjologów moralności. Ważne są inne teoretyczne opracowania tego autora, jak: *Sytuacje zagrożenia a przemiany idei moralnych* (Warszawa 1990), *Młodzież wobec problemów polskiej demokracji* (Warszawa 2001) i *Orientacje moralne. Próba systematyzacji* (Warszawa 1998). W latach dziewięćdziesiątych opublikowano w języku polskim kilka ważnych dla socjologii moralności prac Zygmunta Baumana. Są to między innymi: *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej* (Warszawa 1994), *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna* (Warszawa 1995), *Globalizacja i co z tego wynika* (Warszawa 2000), *Ponowoczesność jako źródło cierpień* (Warszawa 2000).

¹⁶ F. Bednarski. *O empiryczne podstawy etyki normatywnej*. „Roczniki Filozoficzne” 5:1955/1957 nr 4 s. 8.

¹⁷ Tamże, s. 17–18.

¹⁸ W. Piwowarski. *Socjologia moralności*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 13:1966 nr 3 s. 67–70.

Ważne są prace Jolanty Kopki dotyczące dyspozycji etycznej i postrzegania moralnego¹⁹, Wojciecha Pawlika o grzechu²⁰, Rafała Boguszwskiego o relacjach religijności i moralności²¹, Ireny Borowik i Tadeusza Doktora o pluralizmie religijnym i moralnym²², Leona Smyczka o wartościach moralnych młodzieży licealnej²³, Józefa Baniaka o świadomości religijnej i moralnej młodzieży gimnazjalnej²⁴, Urszuli Swadźby o wartościach społeczności śląskich²⁵, Grzegorza Adamczyka o moralności i konsumpcji²⁶, Janusza Mariańskiego o przemianach moralnych w społeczeństwie polskim²⁷, Sławomira H. Zaręby o dynamice świadomości religijno-moralnej młodzieży²⁸, Mirosława Rewery o autorytetach w świadomości młodzieży licealnej²⁹, Tadeusza Sakowicza o systemach normatywnych w świadomości osób uwięzionych³⁰, Onderja Štefaňka o wartościach moralnych maturzystów słowackich³¹, Ewy Budzyńskiej o ładzie moralnym³², Cezarego Kostro o teorii moralności Niklasa Luhmanna³³, Mariana Zemło o systemie aksjonormatywnym w szkole³⁴. Na-

¹⁹ J. Kopka. *Spółeczny wymiar postrzegania moralnego. Studium socjologiczne*. Łódź 2000.

²⁰ W. Pawlik. *Grzech. Studium z socjologii moralności*. Kraków 2007.

²¹ R. Boguszwski. *Religijność i moralność w społeczeństwie polskich: zależność czy autonomia? Studium socjologiczne*. Toruń 2012.

²² I. Borowik, T. Doktor. *Pluralizm religijny i moralny w Polsce. Raport z badań*. Kraków 2001.

²³ L. Smyczek. *Dynamika przemian wartości moralnych w świadomości młodzieży licealnej. Studium panelowe*. Lublin 2002.

²⁴ J. Baniak. *Miedzy buntiem i sprzeciwem a potrzebą akceptacji i zrozumienia. Kryzys tożsamości osobowej a świadomość religijna i moralna młodzieży gimnazjalnej. Studium socjologiczne*. Kraków 2008.

²⁵ U. Swadźba. *Wartości – pracy, rodziny, religii – ciągłość i zmiana. Socjologiczne studium społeczności śląskich*. Katowice 2012.

²⁶ G. Adamczyk. *Moralność i konsumpcja we współczesnym społeczeństwie polskim. Studium socjologiczne*. Lublin 2013; tenże. *Wartości społeczne w świadomości młodzieży niemieckiej i polskiej. Studium socjologiczne*. Lublin 2003.

²⁷ J. Mariański. *Moralność w procesie przemian. Studium socjologiczne*. Warszawa 1990; tenże. *Młodzież między tradycją i ponowoczesnością. Wartości moralne w świadomości maturzystów*. Lublin 1995; tenże. *Kryzys moralny czy transformacja wartości? Studium socjologiczne*. Lublin 2001; tenże. *Przemiany moralności polskich maturzystów w latach 1994-2009. Studium socjologiczne*. Lublin 2011; J. Mariański, W. Zdaniewicz. *Wartości religijne i moralne młodych Polaków (raport z badań ogólnopolskich)*. Warszawa 1991.

²⁸ S. H. Zaręba. *Dynamika świadomości religijno-moralnej młodzieży w warunkach przemian ustrojowych w Polsce (1988-1990)*. Warszawa 2003.

²⁹ M. Rewera. *Autorytety w świadomości młodzieży licealnej*. Stalowa Wola 2008.

³⁰ T. Sakowicz. *Systemy normatywne w świadomości osób uwięzionych. Studium socjopedagogiczne*. Kraków 2013.

³¹ O. Štefaňek. *Wartości moralne maturzystów słowackich*. Lublin 2013.

³² E. Budzyńska. *Ład moralny w zmieniającym się społeczeństwie. Socjologiczne studium wartości moralnych mieszkańców Katowic*. Katowice 2007.

³³ C. Kostro. *Funkcjonalna teoria moralności Niklasa Luhmanna*. Kraków 2001.

³⁴ M. Zemło. *Szkola w stanie agonii*. Białystok 2006; tenże. *Miedzy szkołą a domem. Konteksty socjalizacyjne młodzieży szkół ponadpodstawowych*. Lublin 2013.

leży także wspomnieć o wydaniu polskiej bibliografii socjologii moralności za lata 1946–1982³⁵ oraz ekspertyzie Komitetu Socjologii PAN *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*³⁶. W pierwszej dekadzie XXI wieku opublikowano kilka interesujących prac zbiorowych dotyczących różnych problemów moralnych w życiu społecznym³⁷.

Wydanie niniejszej książki poprzedziły dwie prace autora. Pierwsza to *Wprowadzenie do socjologii moralności* (Lublin 1989), będąca owocem własnych przemyśleń i lektur, składała się z kilku wyraźnie wyodrębnionych części. W rozdziale pierwszym omówiono podstawowe problemy teoretyczne i metodologiczne związane z historycznym rozwojem socjologii moralności jako odrębnej dyscypliny socjologicznej. W drugim przedstawiono ogólną problematykę socjologii moralności (przedmiot i cel). W rozdziale trzecim omówiono związek socjologii moralności z innymi naukami zajmującymi się badaniem moralności (autonomiczność oraz zależność wobec dyscyplin pokrewnych). W rozdziale czwartym zajęto się tematem metod badań stosowanych w socjologii moralności. W kolejnych trzech poświęcono wiele miejsca socjologicznej koncepcji moralności, wartościom, normom i ocenom moralnym oraz ich uwarunkowaniom społecznym. W rozdziale ostatnim (ósmym) przedstawiono psychologiczne i socjologiczne typologie moralności. Całość materiałów można traktować jako *prolegomena* do socjologii moralności, na podstawie której można wyrobić w sobie podstawową orientację w przedmiocie i zakresie badań tej gałęzi wiedzy naukowej.

Po upływie piętnastu lat przedstawiłem drugą pracę, nowy podręcznik *Socjologia moralności* (Lublin 2006), o walorze akademickim, zachowując zasadniczy plan i główne tezy *Wprowadzenia do socjologii moralności*. Obecne wydanie

³⁵ J. Mariański. *Socjologia moralności – wprowadzenie i bibliografia prac polskich 1946–1982*. Poznań–Warszawa 1986.

³⁶ *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*. Red. J. Mariański. Kraków 2002.

³⁷ *Wartości i zmiany. Przemiany postaw Polaków w jednoczącej się Europie*. Red. A. Jasińska-Kania. Warszawa 2012; *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*. Red. J. Mariański, L. Smyczek. Kraków 2008; *Moralne dylematy Polaków w ponowoczesności. Wybrane problemy*. Red. A. Maksymowicz. Kraków 2009; *Moralność współczesnego społeczeństwa polskiego. Założenia i rzeczywistość*. Red. J. Baniak. Poznań 2008; *problemy współczesnej demokracji i moralności*. Red. J. Kopka, G. Matuszak. Łódź 2010; *Wartości i postawy młodzieży polskiej*. T. 1–2. Red. D. Walczak-Duraj. Łódź 2009; *Etyka a moralność. Aksjonormatywny kontekst współczesnej pracy i wybranych zawodów*. Red. D. Walczak-Duraj. Łódź 2010; *Przemiany wartości i stylów życia w ponowoczesności*. Red. J. Daszykowska, M. Rewera. Warszawa 2010; *Style życia, wartości, obyczaje. Stare tematy, nowe spojrzenia*. Red. A. Jawłowska, W. Pawlik, B. Fatyga. Warszawa 2012; *Ład czy bezład moralny – ku społeczeństwu bez moralności*. Red. J. Mariański, D. Walczak-Duraj. Łódź 2012; *Wartości i ich przemiany*. Red. A. Pawełczyńska. Warszawa 1992; *Wartości etyczne w kampaniach wyborczych 2005 roku*. Red. D. Walczak-Duraj. Łódź 2006; *Labor czy opus? Socjopedagogiczne konteksty ludzkiej pracy*. Red. P. Prüfer. Zielona Góra 2012; *Bóg, szatan, grzech. Studia socjologiczne*. T. 2: *Dzieje grzechu. Obszary grzechu*. Red. J. Kurczewski. Kraków 1992.

książki *Moralność w kontekście społecznym* niesie ze sobą nowy sposób ujęcia zagadnień stanowiących trzon niezbędnych materii w zakresie socjologii moralności, pomnożony o kwestie szczegółowe, opracowane przez mnie wcześniej w publikacjach książkowych i artykułach (*Nota bibliograficzna*), a przede wszystkim wzbogacone przemyśleniami moich Mistrzów oraz Koleżanek i Kolegów.

Janusz Mariański

Socjologia moralności

Moralność z punktu widzenia socjologicznego jest ujmowana na płaszczyźnie *opisowo-empirycznej* nie zaś *postulatywno-aksjologicznej*, częściej jako pewien *stan rzeczy* niż *ustawicznie dokonujący się proces*. Socjolog próbuje tłumaczyć, dlaczego poszczególni ludzie przestrzegają reguł moralnych albo je łamią, opisuje coś, co może być wyjaśniane, ale nie przez niego uprawomocnione (legitymizowane). Mówi się nie o jednej moralności (w liczbie pojedynczej), lecz o wielu moralnościach (w liczbie mnogiej).

Socjologia jako nauka empiryczna bada moralność od strony jej społecznego tworzenia się i funkcjonowania (moralność jako konstrukt społeczny), od strony społecznych uwarunkowań tych wszystkich zjawisk, które składają się na dziedzinę moralności. Analizuje społeczne warunki jej rozwoju, zróżnicowania lub regresu. **Moralność** rozumiana jako zewnętrznie funkcjonujący zespół wartości, norm i **wzorów zachowań** oraz wewnętrzny składnik indywidualnej świadomości jest empirycznie dostępna i stanowi właściwy przedmiot badań socjologii, a także innych dyscyplin opisowych (na przykład psychologii). Socjologia, w przeciwieństwie do psychologii wyjaśniającej psychiczną strukturę ludzkich działań, analizuje strukturę społeczną działań moralnych, wskazuje na empiryczne przyczyny kształtowania się określonych form współżycia i współdziałania ludzkiego. Także **wartości** i **normy** moralne, które współokreślają ludzkie działania, bada się w sposób analityczno-deskryptywny, nie zaś normatywny, czyli jako pewną obiektywną rzeczywistość. Moralność będąca przedmiotem badań socjologicznych jest rzeczywistością społecznie konstruowaną. Socjolog określa wzajemne związki zjawisk społecznych i moralnych, inaczej mówiąc, bada moralność w społeczno-kulturowym kontekście (Gertrud Nunner-Winkler, Wolfgang Edelstein).

Jest to oczywiste stwierdzenie w socjologii, że świadomość moralna i zachowania moralne, zwłaszcza w ich konkretnych kształtach i przejawach, są uzależnione w dużym stopniu od wpływów wywieranych na jednostkę przez poszczególne grupy społeczne i społeczeństwo globalne. Te społeczne uwarunkowania i ramy społeczne świadomości i działania moralnego ludzi można badać w ramach dyscypliny naukowej zwanej **socjologią moralności**. Szczególne zainteresowanie tej dzie-

dziny wiedzy idzie w kierunku aktywności moralnych o charakterze społecznym, o ile wykazują one w porównaniu z aktywnościami indywidualnymi zróżnicowany charakter, a tym samym podlegają rozmaitym imperatywom obyczajowym, są odmiennie uwarunkowane i ukształtowane (społecznie doniosłe postawy i zachowania moralne ludzi). Socjologia moralności dotyczy wzajemnych relacji moralności i struktur społecznych. Jak każda relacja, posiada ona dwa kierunki wpływów: wpływ struktur społecznych na moralność i moralności na struktury.

1. Socjologia moralności jako nauka empiryczna o faktach moralnych

W najogólniejszym sensie socjologia moralności zajmuje się empiryczno-naukowym wyjaśnianiem wzajemnych stosunków między moralnością i społeczeństwem. Jej podstawami są: moralny wymiar społeczeństwa i społeczny wymiar moralności. Socjologia moralności zwraca uwagę na wpływ środowiska społecznego na kształtowanie się ocen moralnych i ustala środowiskowe zróżnicowanie moralności (czynniki wpływające na kształtowanie się ocen moralnych i zachowań w pewnych środowiskach społecznych). Badania socjologiczne idą także w kierunku ustalania wpływu instytucji społecznych (religia, prawo, gospodarka) na zachowanie się moralne człowieka, pokazania rozwoju ocen i norm moralnych oraz moralnego zachowania się człowieka (Józef Majka).

Socjologia moralności „szuka sił społecznych, które kształtują aktywność moralną i modę na określone ideały i poglądy moralne oraz bada życie moralne jako wzajemne uwarunkowanie osobowości i społeczności (na przykład: jak i jakie poglądy na moralność wpływają na społeczeństwo oraz odwrotnie; moralność a klasy i grupy społeczne)”³⁸.

Wyróżnia się dwie podstawowe grupy problemów socjologii moralności. Pierwsza – obejmowałaby problemy dotyczące zróżnicowania norm moralnych w różnych środowiskach społecznych, łącznie z czynnikami społecznymi kształtującymi upowszechnianie się takiej a nie innej moralności (na przykład wpływ rodziny, grup rówieśniczych, grup zawodowych, pozycji społecznych). Druga grupa problemów dotyczyłaby mechanizmów społecznego oddziaływania norm moralnych oraz funkcji, jakie spełniają te normy w życiu różnych społeczeństw. Problemy zaliczane do obydwu tych typów są ze sobą wielostronnie powiązane, a sposób rozwiązywania problemów jednego rodzaju wiąże się ściśle z rozwiązaniem pozostałych (Zygmunt Ziemiński).

Karol Wojtyła zalicza z kolei socjologię moralności do socjologii jako dyscyplinę zajmującą się zespołem faktów moralnych sobie właściwych.

³⁸ S. Kamiński. *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*. Oprac. T. Szubka. Lublin 1989, s. 311.

Fakty te składają się na całokształt życia społecznego i posiadają swoją własną specyfikę. Moralność jest związana z tymi faktami oraz z ich specyfiką socjologiczną, ale nie pozwala się do niej sprowadzić bez reszty. Każda próba takiego sprowadzenia musi równać się przeniesieniu *in aliud genus*, a więc i jakiemuś zagubieniu własnej specyfiki moralności. Fakt społeczny (socjologiczny) nie jest *per se* faktem moralnym, tak jak jest nim fakt psychiczny. Moralność tkwi w każdej z tych odmian faktów doświadczalnych przez swoją własną specyfikę, którą trzeba odkryć i wyodrębnić – oczywiście, zachowując całą realną łączność z rzeczywistością społeczną, podobnie jak z podłożem psychicznym. Niemniej specyfikę samej moralności należy wyodrębnić. To tylko może stanowić doświadczalny punkt wyjścia do nauki o moralności³⁹.

Socjologia moralności zajmuje się zarówno negatywnymi, jak i pozytywnymi wpływami środowiska społecznego na rozwój moralny jednostek i grup społecznych.

Na skutek tych wpływów naturalne dążności moralne człowieka nabierają treści, mogą się stawać rolami społecznymi, które jednostka podejmuje według przyjętych zwyczajów i aprobowanych oczekiwań społecznych. Jednakże wpływy środowiska mogą deformować dążenia naturalne jednostek albo zupełnie tłumić ich naturalną wrażliwość moralną, wypaczać i spychać wykolejającą się moralnie jednostkę na marginesy społeczeństwa (podkultura), a nawet zapędzać do przestępczego podziemia⁴⁰.

Niemiecki teolog moralista Bernard Häring określa socjologię moralności jako empiryczne badanie wzajemnych zależności funkcjonalnych (w odróżnieniu od zależności przyczynowych) pomiędzy formami wyrazu i systemami nauczania moralnych pojęć i postaw a typami struktur społecznych, klas, ugrupowań i innych ważnych manifestacji społecznej natury człowieka. Z kolei francuski socjolog Jean P. Terrenoire pojmuje socjologię moralności jako „studium mniej lub bardziej usystematyzowanych zespołów **norm**, **wartości** i zachowań w powiązaniu z historycznie ukształtowanymi procesami społecznymi, które przyczyniają się do ich powstawania, rozwoju lub zaniku”⁴¹. Valentin Zsifkovits wymienia cztery obszary problemowe, którymi zajmuje się socjologia moralności: (a) świadomość moralna, (b) zachowania moralne, (c) badanie wartości i norm moralnych funkcjonujących w społeczeństwie, (d) studia porównawcze różnych ludów i kultur w zakresie życia moralnego.

a. Ważnym problemem socjologii moralności jest badanie *świadomości moralnej*. Składają się na nią rozmaite treści konkretne (wiedza, poglądy, przekonania, pojęcia, wyobrażenia, uczucia, postawy), wzajemnie powiązane i uwarunkowane (czynniki poznawcze i emocjonalne). Obejmuje ona wszelkie możliwe stopnie po-

³⁹ K. Wojtyła. *Problem doświadczenia w etyce*. „Roczniki Filozoficzne” 17:1969 nr 2, s. 9.

⁴⁰ S. Kunowski. *Proces rozwoju moralnego*. „Seminare” 1979, s. 42–43.

⁴¹ J.P. Terrenoire. *Approche théorique de champ éthique*. „L’Année Sociologique” 30:1982, s. 57.

znania, rozumienia i oceniania przez jednostkę tego, co w jej odniesieniu do innych, siebie samej i całego społeczeństwa jest ujmowane w kategoriach dobra lub zła, tego, co szlachetne lub nieszlachetne, godziwe lub niegodziwe, godne aprobaty lub dezaprobaty. Socjolog moralności pokazuje różnorodność orientacji moralnych skorelowanych z przekonaniami politycznymi, społecznymi, społecznymi, kulturowymi, religijnymi, z przynależnością etniczną, klasową, czy narodową. Świadomość moralna *nie jest* wielkością stałą zarówno w wymiarach jednostkowych, jak i społecznych; podlega historycznemu procesowi rozwoju. Współcześnie mówi się o kryzysie moralnym jako załamaniu się dotychczasowej hierarchii → aksjologicznej, która była uprzednio uznawana oraz w mniej lub bardziej konsekwentny sposób przestrzegana. Dotyczy to zarówno sfery rzeczywistych relacji jednych ludzi do drugich, jak i sfery normatywnej, powinnościowej. **Wartości i normy** moralne ulegają bardzo gwałtownym i dynamicznym zmianom, połączonym niekiedy z próbami wykreowania nowych wartości i nowej ich hierarchizacji. Nie można wykluczyć procesu tworzenia się nowych wartości moralnych, lepiej przystosowanych do zmieniającego się kontekstu społeczno-kulturowego. Wydaje się, że obecnie wielkie przemiany społeczne i kulturowe zagrażają nie tylko tradycyjnym wartościom moralnym, ale i tym o charakterze bardziej fundamentalnym.

Rozwój świadomości moralnej wiąże się z poczuciem konsonansu i dysonansu poznawczego, który zachodzi na wszystkich płaszczyznach doświadczenia ludzkiego, zarówno poznawczego, jak i moralnego, estetycznego czy religijnego, zarówno w sferze samych przekonań, jak i na płaszczyźnie postawy i zachowania (na przykład dysonans afektywno-poznawczy).

Do rozwoju świadomości moralnej można odnieść ustalenia dokonane w ramach teorii dysonansu poznawczego Leona Festingera. Ludzie podzielają wiele przekonań na temat nich samych, na temat społeczeństwa i całego świata. Czasami te przekonania są ze sobą sprzeczne. Niezgodność między przynajmniej dwoma przekonaniami (elementami poznawczymi) jest definiowane jako *dysonans*. Dysonans poznawczy to „popęd albo poczucie dyskomfortu, pierwotnie definiowane jako konsekwencja utrzymywania dwóch lub więcej niezgodnych ze sobą elementów poznawczych, następnie określany jako konsekwencja zaangażowania się w działanie, które jest sprzeczne z koncepcją siebie jako osoby przyzwoitej i rozsądnej”⁴². *Konsonizacja przekonań* to dążenie do wewnętrznej spójności. Jest ona uwarunkowana strukturą psychiki ludzkiej. Treści poznawcze pozostają zgodne, jeżeli jedna treść wynika z drugiej lub ją psychologicznie implikuje (w sensie subiektywnym).

Przeżywanie dysonansu jest sprawą nieprzyjemną, dlatego jednostki będące w takim stanie dążą do *wyrównania* sprzeczności między przekonaniami lub między przekonaniami i zachowaniami oraz do osiągnięcia wewnętrznej harmonii,

⁴² E. Aronson, Th.D. Wilson, R.M. Akert. *Psychologia społeczna. Serce i umysł*. Poznań 1997, s. 81.

spójności czy zgodności swoich opinii, postaw i wartości (konsonans, konsonanizacja przekonań). Ujednolicenie przekonań może dokonać się przez: zmianę naszego zachowania – aby było zgodne z dysonansowym elementem poznawczym; przez uzasadnienie naszego zachowania, zmieniając jeden z elementów poznawczych tak, aby był on mniej sprzeczny (bardziej zgodny) z zachowaniem; przez uzasadnienie naszego zachowania, dodając nowe elementy poznawcze, które są zgodne z zachowaniem i je wspierają (Elliot Aronson, Timothy D. Wilson, Robin M. Akert).

b. Grupy społeczne wywierają wpływ na *zachowania moralne* człowieka od najwcześniejszego dzieciństwa. Jednostka jest przez całe życie konfrontowana z wieloma oczekiwanymi rolami w społeczeństwie, poddawana różnym rygorom, zakazom i nakazom, a także kontroli odpowiednich instytucji społecznych i opinii publicznej (*zakorzenienie* w społeczeństwie). Te oczekiwania są przez nią odczuwane dość często jako przymus społeczny, poddane są kontroli społecznej i sankcjom. Instytucje społeczne nie tylko modelują nasze *zachowania moralne*, ale kształtują oczekiwania, dążenia i aspiracje, przystosowują jednostki do systemu **wartości i norm** przyjętych w społeczeństwie.

Możemy powiedzieć, że społeczeństwo jest wprawdzie faktem obiektywnym, zniewalającym i tworzącym człowieka (*społeczeństwo w człowieku*), lecz równocześnie nasze własne sensowne działania przyczyniają się do utrzymania społeczeństwa, a także do jego zmiany (*człowiek w społeczeństwie*). Te dwa twierdzenia mieszczą w sobie paradoks egzystencji społecznej: społeczeństwo określa nas, lecz jest z kolei określane przez nas (Peter L. Berger). Społeczeństwo jest wytworem człowieka i człowiek jest wytworem społeczeństwa. Obydwa te twierdzenia nie są z sobą sprzeczne. „Każda indywidualna biografia jest epizodem w historii społeczeństwa, które ją poprzedzało i które ją przetrwa”⁴³. Instytucje społeczne pozwalają jednostkom rozpoznawać wzory i modele myślenia oraz działania w grupie oraz wzrastać w określonym porządku społecznym. Ułatwiają bezrefleksyjność i rutynowość działań codziennych. Społeczeństwo z kolei nie posiada „żadnego odrębnego bytu poza tym, jaki nadają mu ludzkie działanie i ludzka świadomość”⁴⁴.

W dziedzinie zachowań moralnych zgodnych lub niezgodnych z normami określonej moralności ważną rolę odgrywają czynniki motywacyjne, skłaniające do stawiania sobie określonych celów i dążenia do ich osiągnięcia. Mogą to być motywy empatyczne (związane z umiejętnością wczuwania się w stany psychiczne i zamiary innych ludzi), normatywne (obowiązek, norma, poczucie powinności), religijne (nakaz religii lub Kościoła), tradycyjne (wpływ rodziców, wychowanie), prospołeczne lub egoistyczne (dobro innych ludzi lub dobro własne), godnościowe (poszanowanie własnej i cudzej godności). Wyliczone tytułem

⁴³ P.L. Berger. *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*. Kraków 1997, s. 29–30.

⁴⁴ Tamże, s. 29.

przykładu motywów występują w różnych konfiguracjach i z różnym nasileniem jako wyznaczniki zachowań moralnych.

Wiedza moralna nie motywuje wprost do działania, a „poziom moralny człowiek, jego rzeczywiste postępowanie w bardzo niewielkim stopniu zależą od tego, ile informacji na temat wartości, norm i wzorców moralnych zostało mu przekazane”⁴⁵. Wiedza może jednak współwyznaczać kierunek działania, jeżeli występuje jako element składowy motywów działaniowych. Oprócz czynników wewnętrznych ważną rolę odgrywają uwarunkowania sytuacyjne o charakterze społecznym. Te ostatnie ułatwiają lub utrudniają pojawienie się uznawanej moralności w postępowaniu codziennym (moralność praktykowana). Świadomość moralna staje się często siłą napędową i motywacyjną działania moralnego. Systematyzuje doświadczenia ludzkie na osi *dobrze–złe*; jest istotnym mechanizmem regulującym ludzkie postępowanie. Zależności pomiędzy świadomością moralną a zachowaniami są zróżnicowane i nie zawsze można rozstrzygnąć jednoznacznie o kierunku tej zależności.

Świadomość moralna i zachowania moralne stanowią dwie odrębne, nie zawsze ściśle z sobą powiązane płaszczyzny zjawisk i procesów (Heliodor Muszyński). Są dwiema wielkościami o płynnych granicach, ustawicznie pulsującymi i zmieniającymi się. Z punktu widzenia socjologicznego nie można rozpatrywać świadomości i zachowań moralnych w oderwaniu od kontekstu społeczno-kulturowego. Moralność rozpatrywana na poziomie funkcjonalnym nie istnieje samodzielnie, lecz jest związana ze sferą stosunków międzyludzkich. Zachowania moralne powinny być badane w kontekście sądów moralnych i motywów działania. Chodzi o analizę wzajemnego przenikania się moralności i społeczeństwa.

Akcentując zależność świadomości i zachowań moralnych od struktury społecznej, nie możemy ignorować wpływów odwrotnych, to znaczy wpływu moralności na przekształcanie stosunków społecznych w społeczeństwie jako całości i w jego substrukturach społecznych. Moralność występuje wówczas jako aktywny czynnik wywołujący zmiany w środowisku społecznym.

Moralność jest rzeczywistością warunkowaną i warunkującą. Można więc stwierdzić, że jest skutkiem czegoś, czyli różnego typu uwarunkowań, ale też że postawy i zachowania społeczne ludzi są skutkiem przyjęcia przez nich pewnych wartości moralnych. Świadomość moralna i przeżycie wartości stają się czynnikiem warunkującym zachowania społeczne ludzi. Podkreślają to nowe ruchy społeczne (na przykład ruchy bezprzemocowe), które niejako odwracają formułę marksistowską o wpływie bytu na świadomość moralną (*byt określa świadomość*). Byt daje się kształtować, opierając się na przyjętej ideologii, światopoglądzie, moralności. Ludzie, którzy wierzą, że posiadają własną godność, o tę godność upominają się, zaczynają dążyć do wolności, bo uwierzyli, że należy się im wolność i godność. Świadomość moralna kształtuje wtedy byt społeczny.

⁴⁵ K. Kiciński. *Wizje szkoły w społeczeństwie posttotalitarnym*. Warszawa 1993, s. 147–148.

c. Trzeci dział socjologii moralności to odkrywanie i wyjaśnianie wartości i norm moralnych faktycznie funkcjonujących w społeczeństwie (badanie wartości i norm moralnych w społeczeństwie), *ale* nie ich tworzenie. Panujące w jakimś społeczeństwie zachowania obyczajowe i moralne są orientacją w poszukiwaniu i formułowaniu norm moralnych, czyli regulatorów działań, dyrektyw i standardów zachowań. Socjolog moralności nie tworzy ani norm-ideałów, będących wytycznymi wskazującymi na idealne cele, ku którym kierują się ludzie, nie osiągając ich w pełni, ani norm kategorialnych decydujących o moralnej ocenie działań ludzkich niezależnie od historycznych warunków miejsca i czasu, ani norm pośrednich o charakterze imperatywów średniego zasięgu, lecz bada ich funkcjonowanie w rzeczywistości społecznej. Jeżeli stwierdza nasilanie się we współczesnych społeczeństwach tendencji → permissywnych i skłonności do → relatywizmu moralnego, to nie czyni z tych obiektywnych faktów społecznych dyrektyw i reguł moralnych. Tym bardziej nie próbuje budować jakiejś nowej etyki, która zalecałaby słuszność norm na bazie statystycznie przeważających konkretnych ludzkich postaw i zachowań uznawanych przez większość.

Taki sposób rozumowania występuje natomiast u niektórych socjologizujących etyków i teologów moralistów (na przykład koncepcje etyki teleologicznej, teoria kulturowej zmienności norm, teoria pluralizmu moralnego, koncepcja etyki komunikatywnej, etyka realistyczna, teoria wyboru podstawowego, teoria kompromisu). Na przykład zwolennicy kulturowej zmienności norm wychodzą z założenia, że w zróżnicowanych sytuacjach społeczno-kulturowych różnych epok i stref geograficznych stosowanie tych samych norm moralnych byłoby błędem. Według nich normy moralne muszą zmieniać się zgodnie z różnicami społeczno-kulturowymi społeczeństwa. Ludzie mają prawo do swobody w wyborze postaw i ocen moralnych, tak jak mają prawo do wyboru różnych orientacji ideologicznych (teoria pluralizmu moralnego).

Zwolennicy etyki realistycznej twierdzą, że normy kategorialne nie mogą być rozumiane jako normy postępowania, lecz jako wytyczne wskazujące na idealny cel, ku któremu trzeba się skierować, ale który jest praktycznie nieosiągalny. To, co jest doskonałe, może być tylko celem-ideałem, ale nie jest ścisłą normą postępowania. Działanie niedoskonałe – według tej teorii – nie musi być złe w tej mierze, w jakiej odbiega od doskonałości, przeciwnie, jest ono dobre moralnie o tyle, o ile realizuje coś z ideału. Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* (art. 90) odrzuca dwie teorie etyczne: konsekwencjalizm i proporcjonalizm, które zaprzeczają istnieniu norm moralnych negatywnych, odnoszących się do określonych sposobów postępowania, obowiązujących bez wyjątku (zakaz dokonywania czynów wewnętrznie złych).

Teorie etyczne głoszące zmienność moralności leżą na pograniczu etyki i socjologii moralności. Usiłują one niejednokrotnie nadawać postawom i zachowaniom faktycznym moc normatywną i postulatywną (socjologizm etyczny). Socjologia empiryczna stwierdza natomiast tylko występowanie tego rodzaju norm

w społeczeństwie. Wspomniane wyżej imperatywy średniego zasięgu występują w postaci *etapowych* norm moralnych, przybliżając je do ogólnie określonych wartości abstrakcyjnych, dających orientację i docelowe perspektywy moralne. Nie mogą zaś być one interpretowane jako wyraz stanowiska, według którego *praxis* staje się decydującym momentem dla teorii moralności, a zachowania konkretne wyznacznikiem decydującym o moralnej ocenie czynów. Takie stanowisko byłoby usprawiedliwieniem → relatywizmu moralnego i wyjściem naprzeciw permissywnym tendencjom we współczesnym świecie. Oznaczałoby to spłaszczenie uzasadnienia moralności do wymiarów empiryczno-pozytywistycznych.

d. Studia porównawcze różnych ludów i kultur w zakresie zachowań moralnych to dalszy temat badawczy socjologii moralności, w powiązaniu z etnologią i antropologią kultury. Kultury różnią się między sobą wartościami moralnymi, które wpajają i przekazują ludziom żyjącym w ich obszarze, oraz zachowaniami, które wywołują i kontrolują. Etnologowie (na przykład Margaret Mead, Ruth Benedict) stwierdzają, że w różnorodnych kulturach istnieje mnóstwo przeciwnych wartości i norm, a rozwój moralności nie jest układem jednopiennym. Z etnologicznego punktu widzenia wartości i normy są względne, to znaczy odnoszą się do określonej kultury. W różnych kręgach kulturowych ukształtowały się odmienne zespoły nakazów i zakazów.

W badaniach porównawczych trzeba ustalić, czy zastosowane metody i narzędzia badawcze w różnych kulturach mierzą te same konstrukty teoretyczne. Nie wystarczy przy tym dla zapewnienia ekwiwalencji (równowartości, odpowiedniości) pomiarów badań przetłumaczyć kwestionariusz wywiadu, by poruszać się w tym samym obszarze *zmiennych i problemów badawczych*. Operacjonalizacja wybranego konstruktu teoretycznego nastręcza bardzo wiele problemów teoretycznych i praktycznych, które muszą być rozstrzygnięte w fazie przygotowań do badań właściwych.

Można spodziewać się „niejednej korzyści dla naszej refleksji moralnej z sięgania do antropologii kultury i gromadzenia informacji, co się w innych kulturach chwali i co potępia oraz jakie stosuje się sankcje. Spojrzenie z zewnątrz na kulturę własną budzi czujność krytyczną w stosunku do rzeczy, w których wyrosliśmy. Wiadomo, że nie dostrzega niewoli ten, kto się w niej urodził”⁴⁶. Otwarcie się na systemy innych, nieznanymi społeczeństw pomaga spojrzeć na siebie samych z szerszej perspektywy odmiennych kultur i widzieć samą **moralność** w bardziej zróżnicowanych kształtach. Może także ujawnić, że ludzie z różnych kultur, ich poglądy i opinie moralne, są znacznie bardziej do siebie podobni, niż to się na ogół przyjmuje.

We współczesnym świecie, który dzięki procesom komunikacji społecznej i wspólnoty losów staje się coraz bardziej jednolitym światem (światowa wioska), niezwykle ważne jest pytanie o nieodzowne minimum wspólnej hierarchii war-

⁴⁶ M. Ossowska. *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*. Wyd. 2. Warszawa 1969, s. 24–25.

tości (konsens aksjologiczny). Antropologia kultury zwraca coraz częściej uwagę na *orientację wartości* zapewniające integrację i ciągłość, na duże podobieństwo między poszczególnymi wytworami kultur, a nie tylko na zróżnicowania i odmienności.

2. Definicja socjologii moralności

Moralność, która jest tu traktowana jako *fakt społeczny*, obejmuje postawy i zachowania w stosunku do drugih jako partnerów współżycia, ukazuje się jako właściwie ludzki fenomen. Te postawy i zachowania ulegają pewnym zróżnicowaniom w zależności od tego, do jakich grup przynależą działające jednostki, a także od takich cech demograficznych i społecznych, jak: płeć, wiek, wykształcenie, pochodzenie terytorialno-środowiskowe czy typ środowiska wychowania. Socjologia pokazuje aktualne wartościowania moralne w społeczeństwie. Ujmuje **moralność** w aspekcie dynamicznym, nie zaś jako ustalony raz na zawsze statyczny porządek rzeczy. Z tego punktu widzenia socjolog ma do czynienia z pluralizmem w moralności. Analizuje zróżnicowany w społeczeństwie system wartościowania, którym kierują się jednostki, według którego podejmują decyzje i według którego działają. Uprawia do pewnego stopnia socjologię moralności pluralistycznej. Socjolog określa wzajemne związki zjawisk społecznych i moralnych, inaczej mówiąc, bada moralność w kontekście społeczno-kulturowym. Przedstawia nie tylko sposób wartościowania i oceniania, lecz także ustala, według jakich miar i skal są podejmowane oceny (na przykład kryteria etyczne, estetyczne, prakseologiczne). Socjolog odkrywa te rzeczywiste sposoby wartościowania moralnego, docieka, jak różne formy oceniania kształtują się w ramach określonego społeczeństwa, odnotowuje różnice w stopniu dezaprobaty, z jaką spotyka się naruszanie reguł moralnych, pokazuje społeczne uwarunkowania wielu pojęć i reguł etycznych. Ma więc do czynienia z wartościami i normami, jednak sam nie wartościuje i nie ustala norm.

Socjologia moralności jako opisowo-wyjaśniająca subdyscyplina socjologiczna zajmuje się tylko określonym aspektem życia moralnego, bada, w jakim stopniu jest ono wyrazem komunikacji międzyludzkich, interakcji i relacji społecznych. Zajmuje się wykazaniem empirycznych różnic i podobieństw, zależności i kierunku związków pomiędzy pewnymi zjawiskami. Analizuje więc społeczno-kulturowy aspekt życia moralnego oraz wyjaśnia bezpośrednie i pośrednie przyczyny powstawania reguł moralnych. Społeczny charakter wartości i norm moralnych stanowi punkt wyjścia socjologicznej problematyki moralności. Socjologia moralności bada przyczyny wyjaśniające powstawanie reguł moralnych (Jacques Leclercq). Teza o moralności jako fakcie społecznym nie oznacza oczywiście redukcji moralności tylko do uwarunkowań społecznych.

Wypowiadając opinię na temat społecznego charakteru moralności, trzeba zdawać sobie sprawę z *modelu* człowieka, jaki zakłada socjologia, oraz z per-

spektywy socjologicznej, w której jest spostrzegany człowiek. Teza o uwarunkowaniach społecznych moralności nie może przekreślić tezy o autonomii i indywidualnej tożsamości jednostki, jej zdolności do określania swoich wyborów, decyzji i działań, a także – przynajmniej częściowo – modyfikowania bodźców płynących z otoczenia społecznego. Człowiek żyje nie tylko w społeczeństwie, ale ma własne życie osobowe. Zadania wynikające z tych dwóch obszarów nie zawsze są ze sobą zgodne. Co więcej, pełne życie osobowe wymaga stopniowego uwalniania jego treści od bezpośrednich uwarunkowań społecznych, które mogą sprzyjać rozwojowi moralnemu jednostek i grup społecznych, ale też mogą ten rozwój utrudniać i hamować. Właściwie rozumiana socjologia moralności, ujęta w sposób integralny, będzie w tej samej mierze nauką o determinantach społecznych moralności, co i nauką o wolności ludzkiej. Człowiek zarówno całkowicie uspołeczniony, jak i całkowicie wolny w wyborach życiowych jest zwykłą fikcją. Socjologia powinna zająć się badaniem moralności zarówno od strony procesów socjalizacyjnych, jak i personalizacyjnych.

W badaniach nad moralnością balansujemy między → socjologizmem moralnym, redukującym zjawiska moralne do stanu świadomości społecznej i zachowań faktycznie realizowanych, a → dogmatyzmem etycznym, nastawionym na maksymalizm etyczny i nieotwierającym się na kontekst społeczny, w którym formułowane są oceny moralne (zadania normatywne). Socjolog interpretujący moralność jako *fakt społeczny* i niesprowadzający jej tylko do wymiarów społecznych przyjmuje pewien punkt widzenia metodologiczny, a nie filozoficzny. Stanowisko filozoficzne socjologa jest do pewnego stopnia jego sprawą prywatną. Można by określić taki punkt widzenia jako *metodologiczny antyredukcjonizm*.

Powyższe uwagi, jak też cała dotychczasowa refleksja nad fenomenem moralności, człowiekiem jako jej podmiotem, czynnikami kształtującymi życie moralne oraz wskazanie na obszary problemowe, którymi zajmuje się socjologia moralności, pozwala na wypracowanie następującej definicji socjologii moralności: *Socjologia moralności, jako nauka empiryczna o faktach moralnych, zajmuje się badaniem różnicowań środowiskowych moralności, wzajemnymi funkcjonalno-strukturalnymi zależnościami postaw i zachowań moralnych oraz cech demograficzno-społecznych (zależności funkcjonalnej) i czynników społeczno-kulturowych (zależności przyczynowej) oraz rozwojowymi i regresywnymi procesami przemian moralności w grupach społecznych i w całym społeczeństwie.*

*

Socjologia moralności jako opisowo-wyjaśniająca subdyscyplina socjologiczna zajmuje się tylko określonym aspektem życia moralnego, bada, w jakim stopniu jest ono wyrazem komunikacji międzyludzkich, interakcji i relacji społecznych. Zajmuje się wykazaniem empirycznych podobieństw, zależności i kierunku związków pomiędzy pewnymi zjawiskami. Analizuje więc społeczno-kulturowy

aspekt życia moralnego. Teza o moralności jako fakcie społecznym nie oznacza redukcji moralności tylko do uwarunkowań społecznych (moralność jest tylko faktem społecznym). Byłoby to nieuzasadnione i świadczyłoby o braku elementarnego zrozumienia aspektowości badań naukowych. Człowiek jest istotą funkcjonującą na bardzo wielu płaszczyznach i powinien być rozważany w wielu wymiarach. Wyolbrzymianie roli czynników społecznych w **moralności** prowadzi do → socjologizmu (na przykład Émile Durkheim, ortodoksyjny marksizm), ich pomniejszenie grozi niebezpieczeństwem psychologizmu lub biologizmu w wyjaśnianiu moralności. Te trzy tendencje interpretacyjne są wciąż żywe w naukach normatywnych i empirycznych o moralności.

3. „Stare” i „nowe” teorie socjologii moralności

Socjologia moralności mogłaby pomóc w zrozumieniu tajemnicy natury ludzkiej i konstytucji społeczeństwa. Dlatego od początku jej zaistnienia te dwie rzeczywistości w sposób rozmaity były i są ujmowane, to znaczy – ujmując zagadnienie bardzo ogólnie – albo jako swoistego rodzaju *wspólnota moralna* czy *pole moralne*, albo jako *fizjonomię grup społecznych*, albo jako zakotwiczony w osobie ludzkiej *niezależny sposób istnienia elementarnych norm moralnych*. To, że moralność ma uwarunkowania społeczne i społeczeństwo ma cechy moralne, uzasadnia, że w ogóle jest możliwa socjologia moralności, wyrażająca się w jej „starych” i „nowych” teoriach.

a. Według Émile’a Durkheima fakty moralne są takimi samymi zjawiskami jak inne fakty i można je rozpoznać na podstawie pewnych cech dystynktywnych. Jako obiektywne są niezależne od naszego osobistego nastawienia. Powinny być możliwe ich obserwacja, opis i klasyfikacja, oraz szukanie praw, które je wyjaśniają. Społeczeństwo nie jest zjawiskiem obcym moralności lub czymś, co wywiera na nią wpływ drugorzędny.

Przeciwnie, jest jej warunkiem koniecznym. Nie jest zwykłym nagromadzeniem jednostek, które, wchodząc w jego skład, wnoszą swoją moralność wewnętrzną; człowiek jest istotą moralną dlatego, że żyje w społeczeństwie. Moralność polega bowiem na byciu solidarnym z daną grupą i zmienia się tak, jak owa solidarność. Spowodujecie zanik życia społecznego, a równocześnie zaniknie życie moralne, ponieważ nie będzie miało punktu zaczepienia⁴⁷.

b. Maria Ossowska pragnęła zachować postawę badacza faktów z dziedziny moralności, opisując i wyjaśniając to wszystko, co w przekonaniach ludzi należy do dziedziny moralności. Nie uprawiała etyki normatywnej, lecz naukę o moralności, postulując jej programową bezzałożeniowość. W opisowym badaniu

⁴⁷ É. Durkheim. *Samobójstwo. Studium z socjologii*. Warszawa 2006, s. 501–502.

moralności chciała rozpoznać faktyczny stan rzeczy, a więc analizować i wyjaśnić panujące w danym środowisku społecznym oceny moralne i obowiązujące normy, ustalić motywy działań zarówno aprobowanych, jak i dezaprobowanych w danym środowisku. Nauka o moralności, w tym i socjologia moralności, ogranicza się do opisu, systematyzacji oraz analizy panujących poglądów moralnych i faktycznego postępowania ludzi. Jako dyscyplina opisowa wolna jest od ocen i zaleceń w zakresie moralności.

c. Socjolog francuski Patrick Pharo proponuje badanie relacji moralności i tego, co społeczne w nowy, zmodyfikowany sposób. Próbuje wprowadzić na nowo filozofię i etykę do teorii socjologicznej, wzmocnić fundamenty pojęciowe socjologii, co umożliwiłoby badanie sensu moralnego faktów i działań społecznych. Ten nowy kierunek badań nazywa on *socjologią moralną* lub *socjologią etyki*. W poszukiwaniu moralnego sensu faktów społecznych nie wystarczy odwoływać się do kryteriów empirycznych, na przykład potępienia społecznego czy sankcji społecznych, jak u Durkheima, lecz należy uwzględnić rozmaite elementy przymusu normatywnego obecnego w codziennych społecznych nakazach etycznych i w doktrynach filozofii moralnej, które pozwalają określić problem moralny. Pharo w swoim projekcie socjologii moralnej nie odrzuca dotychczasowych paradygmatów moralnych, rozwija jednak nowy kierunek badań, w którym elementy pojęciowe moralności stanowią zasadniczy przedmiot dociekań tej postaci socjologii (semantyczna metoda interpretacji).

d. Według Adama Podgóreckiego socjologia ma nie tylko badać konkretne społeczeństwa, ale też wyjaśniać i rozwiązywać problemy ludzkie (tak zwana *megasocjologia*). Powinna ona rozwijać trzy perspektywy badawcze: opisywać i tłumaczyć procesy dokonujące się w społeczeństwie; analizować socjotechniczne strategie właściwe dla podtrzymywania integralności badanego społeczeństwa, wypracowywać logikę działania zbiorowego i określać kryteria tego, co jest istotne i co drugorzędne; oceniać moralnie to, jak w danym społeczeństwie funkcjonują jego poszczególne elementy, jakie skutki przynoszą racjonalne poczynania socjotechniczne oraz w jakich kierunkach w danym społeczeństwie dokonuje się jego rozwój czy dezintegracja (powiązanie dynamicznych przekształceń z oceną moralną).

Choć socjologia bada te społeczeństwa, które zaistniały jako odrębne, społeczno-historyczne całości i poszukuje tych ich rysów, które konstytuują ich unikalną postać, to jest ona w swej istocie studium ludzkości. W odniesieniu do problemów moralnych oznacza to nie tylko badanie nawiązujące do etyki indywidualnej i społecznej, ale przede wszystkim etyki globalnej. Być może w socjologii moralności jest szczególnie ważne to, co Podgórecki nazywał *wstrząsem aksjologicznym*, czyli przeżyciem prowadzącym do uświadomienia sobie dobra i zła (Andrzej Kaczyński). Do socjologii moralności można by odnieść ogólniejszą uwagę, że proste relacjonowanie faktów nie wystarcza, opis musi być dobry, a dobry opis poprawia nasze rozumienie tego, co jest opisane (Jacek Kurczewski). Podgórecki wydaje się iść jeszcze dalej. Z zakwestionowania analitycznej moż-

liwości ustalenia definicji moralności wyciąga dwie konsekwencje. Jedną z nich jest łączenie opisowego i normatywnego punktu widzenia, drugą zaś poszukiwanie najbardziej ogólnego wzorca, który może posłużyć jako kryterium sprawiedliwego życia. W swoich rozważaniach nad etyką indywidualną, społeczną i globalną nie zamierzał co prawda ustalać jakichś norm czy wskazań wartościujących dotyczących tego, jak należy żyć, ale z jego ustaleń w sprawie tendencji rozwojowych moralności da się odczytać wskazówkę mówiącą o tym, co słuszne i sprawiedliwe – w skali najszerzej, to jest odpowiedzialność za całą Planetę.

e. W socjologii polskiej pozytywistyczny paradygmat socjologii moralności został w sposób najdalej idący zakwestionowany przez Annę Pawelczyńską. Według niej nauka o moralności, tracąc swój związek z religią i filozofią człowieka, traci szansę samodzielnego istnienia. Staje się ona częścią nauk opisowych, należących do etnografii. Socjologia moralności ograniczyła swoje ambicje naukowe, zredukowała swoje główne funkcje do opisowych (socjografia, klasyfikacja ludzkich zachowań). Stała się ona bezrefleksyjnym opisem zróżnicowanych zachowań społecznych mających znaczenie moralne, obserwowanych w różnych czasach i miejscach, w grupach plemiennych i w grupach społecznych wyżej rozwiniętych. Zjawiska moralne można tylko opisywać, wszelkie inne podejście należy uznać za pozanaukową moralistykę. Współczesna socjologia moralności ukształtowała się w dużej mierze pod wpływem inspiracji neopozytywistycznej, domagającej się likwidacji wszelkich problemów metafizycznych, ograniczenia formułowanych pytań do takich, na które uzyskuje się odpowiedź na podstawie bezpośredniego doświadczenia, zastosowania do nauk humanistycznych modelu nauk przyrodniczych i rezygnacji z wszelkich sądów wartościujących. Badacz współczesnej moralności powinien jednak poszukiwać we współczesnych, wysoko rozwiniętych kulturach takich wartości moralnych, które są bliskie treściowo i najwyżej cenione. Mógłby rozpoznać poszukiwanie wspólnych intuicji i motywacji moralnych, koncentrując się na kręgach kulturowych związanych z religiami monoteistycznymi. Wielkie systemy religijne zakładają istnienie trwałej hierarchii wartości. Niekoniecznie należy z góry zakładać jako aksjomat, że istnieją wartości uniwersalne czy dobro rozumiane bezwzględnie, ale należy ich poszukiwać we wspólnotach moralno-kulturowych, które to dobro odkrywają i do niego dążą.

*

Współczesna socjologia moralności uwolniła się od socjologizmu etycznego i ukształtowała się jako nauka opisowo wyjaśniająca, bez roszczeń do normowania społeczeństwa, tworzenia jakiejś nowej *naukowej etyki* czy *racjonalnej etyki stosowanej*. Socjologowie współcześni są dalecy od stanowiska, według którego niestosowanie się w praktyce do niektórych norm moralnych jest podstawą do ich odrzucenia jako niesłusznych, albo że jedynie dobre jest to, co większość ludzi uznaje za dobre. W swoich rozważaniach często podkreślają, że moralność

w społeczeństwach wysoko zróżnicowanych strukturalnie i funkcjonalnie podlega daleko idącym przemianom. Mówi się o próżni moralnej, o kryzysie, o → permisywizmie i → relatywizmie, o upadku wartości, o dezintegracji, dekanonizacji, deorientacji, destandaryzacji moralnej, o → anomii moralnej. Źródła tego stanu rzeczy tkwią w samych jednostkach, w grupach pierwotnych (na przykład rodzinie), w instytucjach i organizacjach społecznych oraz w całym społeczeństwie. Procesy → sekularyzacji i → pluralizacji społeczno-kulturowej sprawiają, że religia i moralność tworzą coraz częściej odrębne systemy regulacji zachowań ludzkich.

Powojenna socjologia moralności w Polsce pozostawała pod wpływem pozytywistycznego paradygmatu badania moralności. Nasuwa się jednak pytanie, czy współczesna socjologia moralności nie może stawiać takich problemów, jak: budowa lepszego życia i dobrego społeczeństwa, w jakim kierunku powinno zmieniać się społeczeństwo i jak je poprawiać, czy dobre życie oznacza jedynie wierność sobie (moralność autentyczności), czy też wierność wartościom moralnym, zwłaszcza o charakterze uniwersalnym? Czy badania z zakresu socjologii moralności mogą odgrywać jakąś rolę w rozwiązywaniu istotnych problemów społecznych? Czy mogłyby one pomóc w rozwiązywaniu skomplikowanych filozoficznych problemów moralnych? Czy wiedza socjologiczna może być przydatna w naszych wyborach moralnych, zwłaszcza w wyborach trudnych i pełnych dylematów?

Są to pytania aksjologiczne, dotykające życia i dobrego społeczeństwa, na które socjologia współczesna – nie bez ociągania się – próbuje wstępnie odpowiadać, a przynajmniej całkowicie ich nie wyklucza. Jeżeli nawet nie jesteśmy w stanie zbudować idealnego społeczeństwa, to ważne byłoby to, by było ono w miarę przyzwoite, uczciwe i sprawiedliwe. Czy nie należałoby pytać z pokorą, jakie błędy tkwią w naszym myśleniu o społeczeństwie, jak zatrzymać procesy, które niszczą świat życia moralnego, co zrobiliśmy źle? Czy nasze dysputy etyczne nie opierają się na *implicite* przyjmowanym postulatcie uniwersalności i prawdziwości ocen i wartości? W jakim stopniu socjologowie mogą ujawniać swoje stanowisko normatywne?

Socjologia powinna przynajmniej pomóc ludziom rozpoznawać problemy moralne i wskazywać, co jest potrzebne do ich rozwiązania i w jakim kierunku powinny iść zmiany w społeczeństwie. Jeżeli socjologia ma do czynienia z wartościami i normami moralnymi, to powinna być ona – oprócz diagnozy – próbą zrozumienia społeczeństwa oraz istnienia człowieka w świecie społecznym, próbą nie tylko o charakterze czysto teoretycznym, ale i aksjologicznym, inspirowanym fundamentalnym zainteresowaniem naszą egzystencją. To rozumienie społeczeństwa i człowieka powinno ukazać, jak być człowiekiem, jak człowiek może i powinien kształtować społeczeństwo i globalny świat, podążając ku pomysłności i szczęściu.

Empiryczna socjologia moralności opisuje, jakie wartości ludzie wybierają, co cenia, jakich wartości czy opcji poszukują, w jakie rozwiązania życiowe są skłonni zainwestować swoje myślenie, emocje i działania, jak wygląda ich ży-

cie w sytuacjach paradoksalnych i ryzykownych. Ale ludzie chcą też wiedzieć, jak wybierać, jak kształtować swoją tożsamość, jak uwolnić się od złowrogiej niepewności i lęku, w jaki sposób nadać swojemu życiu wartościowy sens, jak kształtować swoje strategie i projekty życiowe, jak znajdować nowe sposoby samookreślenia i tożsamości moralnej. Socjologia będąca w służbie człowieka, nawet jeśli nie jest w stanie wskazać na aksjologiczne *summum bonum*, mogłaby pomóc w zrozumieniu jego społecznych odniesień.

Wizja wartościowego człowieka i moralnego społeczeństwa wiąże się nierozdzielnie z indywidualnym szczęściem i udanym (przyzwoitym) życiem. Wtedy, gdy wartości moralne będą określane decyzją większości, nie będzie istnieć – choćby w minimalnym zakresie – wspólna dla wszystkich i wiążąca w katerygoryczny sposób moralność, gwarantująca ostateczne szczęście i przyzwoitość ludzką. W sferze publicznej narastają trudności w budowaniu społeczeństwa moralnego. Sfera publiczna, jeżeli ma się owocnie rozwijać, musi opierać się na zasadach moralnych: sprawiedliwości, dobra wspólnego, pomocniczości, solidarności, wolności, lojalności i innych elementach pożądanego ładu moralnego. Autonomia i podmiotowość jednostkowa są z pewnością wielkimi wartościami, ale nie na tyle, by stanowić cel sam w sobie. Wydaje się, że socjologia w swoich nowych paradygmatach badania moralności wychodzi naprzeciw postulatowi *remoralizacji* nauk społecznych i refleksji socjologicznej.

Bibliografia

- E. Aronson, Th.D. Wilson, R.M. Akert. *Psychologia społeczna. Serce i umysł*. Poznań 1997; P.L. Berger. *Zaproszenie do socjologii*. Warszawa 1988; tenże. *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*. Kraków 1997; É. Durkheim. *Samobójstwo. Studium z socjologii*. Warszawa 2006; L. Festinger. *Theorie der kognitiven Dissonanz*. Bern-Stuttgart-Wien 1978; H. Firsching. *Moral und Gesellschaft. Zur Soziologisierung des ethischen Denkens in der Moderne*. Frankfurt a. M. 1994; tenże. *Zur Geschichte und Problematik einer „Soziologie der Moral“*. W: „Politisches Denken”. Jahrbuch 1995/1996. Hrsg. von K. Graf von Ballestrem [u. a.]. Stuttgart-Weimar 1996; B. Häring. *Moralność jest dla ludzi. Zarys chrześcijańskiego personalizmu*. Warszawa 1978; tenże. *Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens*. Bd. 3: *Die Verantwortung des Menschen für das Leben*. Freiburg i. Br. 1981; A. Kaczyński. *Si-tien zachorował, Adam Podgórecki (1925-1998)*. „Rzeczpospolita” 1998 nr 125, s. 28; S. Kamiński. *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*. Oprac. T. Szubka. Lublin 1989; F.X. Kaufmann. *Soziologie und Sozialethik. Gesammelte Aufsätze zur Moralsoziologie*. Hrsg. von S. Goertz. Fribourg 2013; K. Kiciński. *Wizje szkoły w społeczeństwie posttotalitarnym*. Warszawa 1993; S. Kunowski. *Proces rozwoju moralnego*. „Seminare” 1979, s. 39–56; J. Kurczewski. *Adam Podgórecki*. W: *Socjologia na Uniwersytecie Warszawskim. Fragmenty historii*. Red. A. Sulek. Warszawa 2007, s. 474–478; J. Leclercq. *Du droit naturel à la sociologie*. Vol. 1–2. Paris 1960; J. Majka. *Metodologia nauk społecznych*. Wrocław 1981; J. Mariański. *Socjologia i moralność. Jaka jest i dokąd zmierza socjologia moralności?* W: *Problemy współczesnej demokracji i moralności*. Red. J. Kopka i G. Matuszak.

Łódź 2010, s. 181–203; tenże. *Socjologia moralności*. Lublin 2006; H. Muszyński. *Rozwój moralny*. Warszawa 1983; G. Nunner-Winkler, W. Edelstein. *Moral im sozialen Kontext – Einleitung*. W: *Moral im sozialen Kontext*. Hrsg. von W. Edelstein, G. Nunner-Winkler. Frankfurt a. M. 2000, s. 7–31; M. Ossowska. *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*. Wyd. 2. Warszawa 1969; A. Pawełczyńska. *Głowy hydry. O przewrotności współczesnego zła*. Warszawa 2004; P. Pharo. *Moralność a socjologia. Sens i wartości między naturą a kulturą*. Warszawa 2007; A. Podgórecki. *Wyjaśnianie i rozwiązywanie problemów społecznych. Ku megasocjologii*. W: *Humanistyka przełomu wieków*. Red. J. Koziński. Warszawa 1999, s. 199–217; J. P. Terrenoire. *Approche théorique de champ éthique*. „L'Année Sociologique” 30:1982, s. 57–75; K. Wojtyła. *Problem doświadczenia w etyce*. „Roczniki Filozoficzne” 17:1969 nr 2 s. 5–24; Z. Ziemiński. *Elementy socjologii*. Poznań 1994; V. Zsifkovits. *Moralsoziologie*. W: *Lexikon der christlichen Moral*. Hrsg. von K. Hörmann. Wien 1975 kol. 1092–1095.

Socjologia moralności a inne nauki

Socjologia moralności zajmuje się empiryczno-naukowym wyjaśnianiem wzajemnych powiązań między **moralnością** a społeczeństwem. Jej podstawami są: moralny wymiar społeczeństwa i społeczny wymiar moralności. Za pomocą technik i metod empirycznych w socjologii moralności bada się, w jaki sposób czynniki moralne wnikają w proces tworzenia się społeczeństwa, jaką rolę odgrywa moralność w konstytuowaniu się grup społecznych i jaki wpływ wywierają **wartości** i **normy** moralne na postępowanie ludzi i interpretację życia codziennego. Z tego względu socjologia moralności powiązana jest z wieloma dyscyplinami, które zajmują się moralnością, jak na przykład *etyką*, z którą różni się przedmiotem formalnym: etyka rozpatruje moralność w perspektywie norm, nauka o moralności – w aspekcie ocen, czyli tego, co ludzie uważają za dobro lub zło moralne. Prócz etyki wskazuje się na wiele pozaetycznych dyscyplin naukowych zajmujących się badaniem moralności, a refleksje i analizy prowadzone w ich obrębie są ze sobą wielostronnie powiązane i mają punkty styczne. Różnią się jednak swoistymi punktami widzenia. Są to: (a) statystyka moralności, (b) historia moralności, (c) etnografia moralności, (d) sematyka moralności, (e) socjobiologia moralności, (f) socjotechnika i technologia etyczna, (g) psychologia moralności. Socjologia moralności posiada punkty styczne z naukami teologicznymi, zajmującymi się analizą działań ludzkich w świetle Objawienia, to znaczy z (h) teologią moralną.

Współpraca między socjologią moralności i etyką oraz teologią moralną – pomimo wszelkich zastrzeżeń – może być pożądana i bardzo cenna. Etycy i teologowie nie zawsze dostrzegali znaczenie rozwoju socjologii moralności. Należy jednak przestrzegać pewnych niezbędnych warunków: nie należy zacierać różnic teoretycznych i metodologicznych między tymi dyscyplinami. Konceptualizacja problematyki, konstruowane pojęcia, stosowane metody badań są odmienne i niedostrzeganie tego faktu prowadzi do znacznych nieporozumień; należy przestrzegać autonomii i kompetencji nauk opisowych i normatywnych (etyki, teologii moralnej). Formułowane w ramach poszczególnych nauk o moralności teorie, problemy i hipotezy badawcze powinny mieścić się w granicach poznawczych danej dyscypliny naukowej; w zależności od tego, z jaką dyscypliną naukową

będziemy mieć do czynienia, pojęcie moralności będzie odbiciem nie tylko innego podejścia do zagadnienia, ale będzie odnosić się do zupełnie innych problemów. Moralność z punktu widzenia filozoficznego, teologicznego i socjologicznego to trzy sposoby patrzenia na rzeczywistość, które nie są ze sobą logicznie sprzeczne, chociaż odmienne, bo skupiają się na różnych aspektach moralności. Wydaje się nawet, że teren, na którym te nauki spotykają się, powoli powiększa się i poszerza.

a. Statystyka moralności próbuje ujmować i przedstawiać ilościowo te zachowania, które przejawiają się w formach zewnętrznych i pojawiają się z dość znaczną częstotliwością. Dostarcza najczęściej negatywnego obrazu obyczajowego stanu rzeczy i w tym sensie jest instrumentem ukazującym niepełną rzeczywistość obyczajową jakiegoś społeczeństwa. W przeszłości zbyt pochopnie wyprowadzano ze statystyki moralności wnioski o istnieniu praw socjologicznych. Statystyka moralności może stanowić dobrą podstawę socjologii moralności, która usiłuje zinterpretować statystycznie zbadane fakty i opierając się na nich, sformułować tezy o regularności przebiegu zjawisk w społeczeństwie, a także o wpływie psychicznych, społecznych i ekonomicznych uwarunkowań na zjawiska moralne.

Statystyka moralności uprawiana współcześnie ujmuje zarówno ujemne, jak i dodatnie dziedziny życia moralnego w skali wielkich regionów (cały kraj, rejony uprzemysłowione), małych okręgów (miasto, wieś) lub poszczególnych kategorii społecznych (dzieci, młodzież). Ponieważ łatwiej jest badać negatywne niż pozytywne sprawdziany życia moralnego, stąd częściej rejestruje się odchylenia od norm moralnych niż ich przestrzeganie w społeczeństwie. Dane statystyczne stają się częścią właściwą socjologii dopiero po ich zinterpretowaniu w świetle właściwej dla socjologii teoretycznej struktury znaczeniowej. Statystyka moralności może być wielce pomocna w udzielaniu odpowiedzi na niektóre, *stricte* socjologiczne pytania. Współcześnie statystyka moralności przekształca się w pewną formę badań społecznych (Gertraude Mikl-Horke).

b. Historia moralności – jak wyjaśnia Stanisław Kamiński – „traktuje o rozwoju życia moralnego (zarówno samego postępowania, jak i wydawanych opinii o moralności oraz dziejach funkcjonowania systemów moralności) w powiązaniu z innymi dziedzinami kultury oraz w rozmaitych warunkach (powszechnie stosowane oceny ze względu na rasy, regiony, epoki). Niejednokrotnie zbliża się do historiozoficznych refleksji nad przemianami w dziedzinie całej kultury moralnej”⁴⁸.

Historia moralności może wskazywać nie tylko na fakt zmienności norm i instytucji moralnych w związku z daleko idącymi zmianami w sytuacji społeczno-gospodarczej, w jakiej ludzie żyją. Może ukazywać również trwanie w świadomości ludzkiej przyjętych i usankcjonowanych wartości i norm moralnych, pomimo dokonujących się przemian społeczno-gospodarczych, a nawet w sytuacji historycznej, w której trudno uznać je za słuszne. Może ukazywać, jak

⁴⁸ S. Kamiński. *Metodologiczne typy etyki*. „Roczniki Filozoficzne” 22:1974 nr 2, s. 10.

w różnych społeczeństwach i epokach historycznych podobne potrzeby są zaspokajane przez podobne instytucje. Historia ujawnia wtedy występowanie stałych elementów w moralności różnych społeczeństw i kultur.

Podkreślając zmienność w moralności, historyk nie może jednak ignorować faktów ciągłości. W rzeczywistości bowiem tylko częściowo zmienia się struktura normatywna moralności. Przejeliśmy ją od poprzednich pokoleń. **Moralność** społeczeństw współczesnych – wbrew pozorom – tkwi silnie korzeniami w przeszłości, nawet jeżeli zmieniły się niektóre kryteria wartościowania i ocen, a także treść i moc zobowiązująca wielu norm moralnych. Elementy kontynuacji są nie mniej ważne niż elementy dyskontynuacji.

c. Etnografia moralności jest częścią integralną samodzielnej dyscypliny, jaką jest etnologia i etnografia (część badaczy utożsamia obydwie dziedziny wiedzy, część zaś je odróżnia). W ramach tak rozumianej dyscypliny naukowej o charakterze opisowym mieszczą się badania nad kulturą moralną ludów przedcywilizowanych i cywilizowanych. Materiał faktograficzny w postaci opisów zwyczajów i praw moralnych – zwłaszcza przy zastosowaniu analizy porównawczej – ukazuje zarówno jednolitość, jak i zróżnicowanie kultury moralnej badanych społeczeństw. Moralność nabiera kształtów w określonym zespole warunków kulturowych, a każda forma moralności wzbogaca w jakimś stopniu kulturę moralną całej ludzkości. W badaniach terenowych należy odwoływać się do bezpośredniej obserwacji reguł zwyczajowych, by określić, jak one funkcjonują w życiu społecznym. Zebrane dane empiryczne o występowaniu określonych zjawisk i poglądów moralnych w konkretnych środowiskach społecznych mogą być przydatne do formułowania szerszych teorii naukowych dotyczących rozpatrywanych zjawisk. Współcześnie etnografia moralności, badająca kulturę jako przejaw działalności ludzi w konkretnym społeczeństwie, zajmująca się opisem i interpretacją wszelkich form aktywności moralnej, operuje materiałem empirycznym dotyczącym najczęściej, choć nie wyłącznie, środowiska wiejskiego. Polscy etnografowie traktują kwestie związane z moralnością marginesowo, wyrywkowo i najczęściej przyczynkarsko (Hanna Burszta).

d. Semantyka moralności lub socjolingwistyka moralności analizuje empiryczne fakty moralne od strony przejawiania się ich w języku (na przykład w ocenach potocznych, przysłowiach, maksymach moralnych, aforyzmach, legendach). Skupia się na językowo-aksjologicznych aspektach faktów moralnych, na analizie funkcji znaczeniowej języka z zakresu moralności (Jan Pawlica). W semantyce moralności bada się nie tylko leksykograficzne znaczenie słów, lecz także treść i zakres pojęć moralnych, które się kryją za nimi. Niektórzy socjologowie podkreślają, że zmiany w języku dokonują się szybciej niż zmiany w hierarchiach wartości.

Semantyka moralności ujawnia, że ludzie posługujący się tym samym językiem etycznym mówią w gruncie rzeczy różnymi językami, i usiłuje ustalić te różnice. Treści przekazywane za pośrednictwem języka odnoszą się do odmiennych fragmentów rzeczywistości moralnej. Znaczenia, jakimi posługuje się

dana osoba, uwikłane są w jej cały system pojęciowy i w to, co można nazwać *znaczeniem utajonym*. Faktyczne znaczenia terminów etycznych są zróżnicowane u poszczególnych osób i w grupach społecznych. Jeżeli semantyka moralna ustala sens i znaczenie pojęć etycznych, rozważa strukturę systemów etycznych i ich wzajemne zależności, poddaje krytyce strukturę etyki jako nauki, staje się wówczas częścią metaetyki i tu jest najpełniej rozwijana.

e. *Socjobiologia moralności* zajmuje się systematycznym badaniem biologicznych podstaw wszelkich form zachowań społecznych człowieka i zwierząt. Podkreśla się, że formy zachowań społecznych i określone instytucje społeczne stworzone przez człowieka odpowiadają podobnym zjawiskom występującym u zwierząt, a nawet pochodzą bezpośrednio od instynktownych reakcji zwierzęcych. Rozwój społeczny człowieka – w myśl tej teorii – to nie tyle względnie autonomiczny proces ewolucji kulturowej, ile raczej dziedziczenie zdeterminowane działaniem dobru naturalnego i ewolucyjną przeszłością człowieka (decydująca rola genotypu, to jest zbioru genów danego osobnika lub gatunku). Zachowania społeczne człowieka są szczególnym przypadkiem uniwersalnych praw biologicznych, a sama natura ludzka jest również uwarunkowana genetycznie (Adam Urbanek).

Socjobiologia moralności jako gałąź socjologii ogólnej próbuje wyjaśnić ludzkie zachowania moralne podstawami biologicznym (zmienne genetyczne). Moralność – według tej dziedziny wiedzy – rozwinęła się jako instynkt. Emocje i praktyki moralne zostały zaprogramowane przez naturalną selekcję w ciągu wielu milionów lat. Praktyki moralne, tak jak i inne zachowania, są zakodowane w procesach biologicznych natury ludzkiej i przypisywane genetycznym procesom przystosowawczym (uwarunkowane genetycznie). Kierowany rozwój genetyczny pozwoli wybrać najlepszy kod wartości moralnych o charakterze trwałym. Biologowie mogą więc zapewnić ludzkości lepszą przyszłość. Biologizacja moralności budzi wiele zastrzeżeń w kręgu przedstawicieli nauk humanistycznych, a także i nauk biologicznych (na przykład antropologów, genetyków, paleontologów). Z punktu widzenia społecznego należy podkreślić, że socjologia moralności w formie uskrajnionej uwzględnia w małym stopniu lub wręcz lekceważy rolę i znaczenie tradycji kulturowej, usiłując tłumaczyć życie moralne niemal wyłącznie różnicami struktur genetycznych. Przekreśla w istocie jakościową odrębność zjawisk społecznych i biologicznych, sprowadzając te pierwsze do drugich.

Biologia i kształtująca się w powiązaniu z nią socjobiologia mogą pomóc w kreowaniu bardziej racjonalnej organizacji życia społeczno-gospodarczego oraz w przyspieszaniu zabiegów wychowawczych nad osobowością człowieka i kształtem całego społeczeństwa. Nie są jednak w stanie określić i uzasadnić sensu oraz celu istnienia ludzkiego ani ustalić właściwych zasad etycznych. Wyprowadzenie z biologii wniosków dotyczących moralności zapewniającej przetrwanie ludzkości jest nową formą redukcjonizmu. Redukcjonizm sprowadzający moralność do *czegoś innego* czyni wymiar etyczny czymś złudnym. Rewolucja biologiczna może przekształcać się w manipulację genetyczną. Znamienne dla

gatunku ludzkiego jest prowadzenie transcendujących biologię wartościowań moralnych (Józef Życiński). Człowiek jako istota kulturowa wytwarza kulturę i pod jej wpływem zmienia samego siebie. Biologia nie jest w stanie wyjaśnić różnic między kulturami, ich trwania i zmienności.

f. *Socjotechnika moralności* rozważa, w jaki sposób oczekiwania społeczne, normy i wartości moralne, narzucające się jako jednoznacznie ważne, skutecznie docierają do poszczególnych jednostek i podporządkowują je sobie. Socjotechnika rozwija sposoby kierowania postępowaniem ludzkim, w tym także postępowaniem moralnym. Prowadzenie i wychowanie człowieka w duchu norm, jakich dana społeczność oczekuje, może być przedmiotem planowania celowego, wskazującego na odpowiednie zachowania w określonych sytuacjach lub środki prowadzące do określonych celów. Poznanie czynników motywacyjnych oraz mechanizmów oddziaływań i wpływów ułatwia doprowadzenie człowieka do otwarcia się na to, czego od niego żądają lub oczekują czynniki nim kierujące. Wiedza teoretyczna przekształca się tu w przydatne zalecenia praktyczne.

Socjotechnika moralności nie formułuje kategorycznych norm postępowania, lecz prezentuje tylko dyrektywy hipotetyczne. Nie może stać się jednak tylko swoistym kaznodziejstwem, formułującym zachęcające pouczenia moralne. „Kierowanie człowiekiem przez człowieka – pisze Wilhelm Korff – wtedy tylko jest moralne, gdy zarówno zamierzony cel, jak i środki stosowane przy kierowaniu są moralnie usprawiedliwione”⁴⁹. Środki wybierane do osiągnięcia założonego celu mogą mieć charakter niemoralny lub nieskuteczny. Człowiek staje się *materiałem* manipulacji. Socjotechnika, zwana niekiedy *cybernetyką społeczną*, pokazuje możliwości sterowania celami i środkami działania społecznego, w tym również działania moralnego, które nie ma cech czystej manipulacji ludźmi i nie budzi oporów moralnych. Nie trzeba dodawać, że nawet najbardziej humanitarne techniki kierowania ludźmi mogą być wykorzystane do celów manipulowania ludźmi tak, aby cele akceptowane były zgodne z celami, jakie reprezentują kręgi osób obdarzonych władzą w społeczeństwie.

g. *Psychologia moralności* była przez długi czas uprawiana w ramach teologii moralnej. Nowoczesna psychologia moralności dotyczy faktu przeżywania moralności, tego, jak jawi się on w świadomości indywidualnej. Zajmuje się więc podmiotową stroną moralności, przejawiającą się w aktach i procesach psychicznych. Według Kamińskiego, psychologia moralności bada „mechanizmy i struktury oceniania moralnego oraz uwarunkowania psychiczno-moralnego zachowania się (na przykład jaka jest zależność faktów moralnych od czynników psychicznych, jakie odrębności psychiki lub typy osobowości kształtują postawę

⁴⁹ W. Korff. *Empiryczne badania społeczne a moralność*. „Concilium” [1968 nr 1–10]. Poznań–Warszawa 1969, s. 234.

moralną). Zajmuje się sumieniem, autonomią i heteronomią, wolnością i odpowiedzialnością oraz funkcjonowaniem sankcji moralnych”⁵⁰.

Psychologia moralności ujmuje nienormalny fakt przeżywania moralności i wskazuje na znaczenie indywidualnych różnic w rozwoju moralnym człowieka, na indywidualne i psychiczne podłoże życia moralnego. Podkreśla znaczenie takich czynników, jak: temperament, charakter, dziedziczność, uzdolnienia, postawy życiowe, doświadczenie, odczucia, emocje, wola, spostrzeganie, myślenie, dla kształtowania się ocen i norm moralnych oraz zachowań jednostkowych (determinanty podmiotowe). Skupiając się na psychologicznych źródłach, mechanizmach i przejawach moralności, analizuje ją od strony aktów poznawczych, emocjonalnych i dążeńowych. Interesuje się więc zagadnieniem, jak proces oceniania i normowania moralnego przebiega w świadomości jednostek. Próbuje zrozumieć i opisać rozwój moralny poprzez jego fazy i stadia pośrednie. Ważną dziedziną badań stanowi sfera motywacyjna zachowań moralnych oraz przeżycia towarzyszące zachowaniom moralnym człowieka (na przykład poczucie powinności, winy, oburzenia moralnego).

Psychologia moralności opisuje zjawiska psychiczne związane z moralnością tak, jak one przebiegają w rzeczywistości, nie zaś jak powinny przebiegać. Z tego punktu widzenia ważną rolę odgrywa badanie procesów indywidualnego przyswajania sobie przez jednostkę norm, zasad, celów i środków wiodących do zaakceptowanych ideałów etycznych oraz rozwój wartości moralnych, czynników przyspieszających lub hamujących ten proces, a także wszystko to, co wiąże się z wychowaniem moralnym w sferze oddziaływania wychowawcy na wychowanaka, i odwrotnie. Krótko mówiąc, „przedmiotem badań psychologii moralności jest przeżycie faktu moralnego, a ściślej człowiek w tej części swej działalności, na którą wpływa fakt istnienia reguł moralnych, człowiek jako podmiot wiedzy moralnej, ustosunkowań i postępowania moralnego”⁵¹.

Maria Ossowska wymienia siedem zagadnień z zakresu psychologii moralności czy też siedem problemów związanych w sposób szczególny z tym działem nauki o moralności. Są to: psychologia oceniania, psychologia postępowania, psychologia przeżyć i dyspozycji uznawanych za specyficzne dla sfery moralnej, psychologia przeżyć i dyspozycji ubocznie związanych z życiem moralnym człowieka, psychogeneza moralności, typologia moralna, patologia moralności.

h. Teologia moralna, zwana też etyką teologiczną, formułuje oraz przedstawia **wartości** i **normy** absolutnie wiążące człowieka, opierające się na Objawieniu Bożym. Z nadprzyrodzonego przeznaczenia osoby ludzkiej wyprowadza się wskazania dla konkretnych sytuacji życiowych człowieka i jego działań. Jest więc racjonalną interpretacją rzeczywistości moralnej w świetle zasad objawio-

⁵⁰ S. Kamiński. dz. cyt., s. 9.

⁵¹ D. Kornas-Biela. *Metodologiczne problemy psychologii moralności*. „Summarium” 1977 nr 26, s. 226.

nych. Źródłem naczelnymi kryterium uznania tych twierdzeń jest autorytet Boga objawiającego, do którego odwołuje się teologia moralna w formułowaniu i uzasadnianiu norm. Działanie człowieka rozpatruje w świetle odniesienia go do Boga jako Stwórcy i Zbawcy. Naturalną wiedzę o powinności moralnej interpretuje w świetle Objawienia. Normy moralne w teologii mają na celu nie tyle naturalną, ile raczej nadprzyrodzoną godność człowieka (zbawienie). W tym sensie poszerzają zakres norm opracowanych na gruncie etyki (Franz Böckle).

*

Badania socjologiczne wzbogacają wiedzę o moralności, która jest przedmiotem zainteresowania różnych dyscyplin naukowych. Moralnością zajmują się zarówno nauki opisowo-wyjaśniające, jak i normatywne, a także dyscypliny o charakterze praktycznym. Te ostatnie podejmują problemy konkretnego kształtowania świadomości moralnej i jej urzeczywistniania w zachowaniach ludzkich. Nauki normatywne formułują normy moralne, nauki opisowo-wyjaśniające ukazują ich funkcjonowanie w zmiennych okolicznościach ludzkiej egzystencji. Socjologia religii nie może zastąpić teodycei, socjologia wiedzy – epistemologii, a socjologia moralności – etyki. Socjologia jako nauka empiryczna nie może nikogo pouczać, jak powinien działać, lecz tylko jak faktycznie działa i – w pewnym sensie – jak chce działać. Zajmuje się empirycznym, a nie normatywnym znaczeniem ludzkich działań.

Z tego, co powiedzieliśmy dotychczas, wynika, że socjologia moralności ma pewne punkty styczne z dyscyplinami naukowymi charakteryzującymi się zarówno opisowym, jak i normatywnym spojrzeniem na moralność. Wszystkie one nie pozostają w sprzeczności względem siebie, lecz uzupełniają się wzajemnie (komplementarność), a nawet częściowo pokrywają się. Zajmują się analizą moralności, ale każda według własnego sposobu określania problemów, koncepcji teoretycznych, własnych specyficznych metod i technik badawczych oraz odmiennych sposobów organizacji badań naukowych. Autonomiczność socjologii moralności nie przesądza o braku związków z innymi dyscyplinami naukowymi.

Nauki o moralności, z wyjątkiem etyki filozoficznej i teologii moralnej, mają wspólne podejście metodologiczne, to znaczy empiryczno-indukcyjne. Socjolog moralności powinien przynajmniej ogólnie orientować się w tych teoriach i badaniach. Niekiedy musi korzystać z materiałów i uogólnień tych nauk w celu możliwie wszechstronnego przedstawiania badanych zjawisk i procesów moralnych. Socjologia moralności jako dyscyplina młoda, mniej dojrzała teoretycznie i metodologicznie, zapożycza od innych nauk wiele pojęć, konstruktywów wyjaśniających oraz metod i technik badawczych (głównie z socjologii ogólnej). Przysługuje jej jednak status metodologiczny samodzielnej dyscypliny socjologicznej. Tym, co odróżnia socjologię moralności, jest charakterystyczne tylko dla niej badanie zjawisk moralnych zachodzących *między ludźmi*, od strony struktur społecz-

nych, ze względu na rodzaj zmiennych stosowanych przy wyjaśnianiu zjawisk moralnych. Socjologa interesuje to, co jest specyficznie społeczne, to znaczy wynikające ze wzajemnego oddziaływania ludzi na siebie, do pewnego stopnia niezależne od tego, czy są to oddziaływania spontaniczne, częściowo niezależne od woli i intencji jednostek, czy też w pełni świadome, celowe i zamierzone.

Bibliografia

F. Böckle. *Fundamental moral*. München 1977; H. Burszta. *O osobliwości moralności chłopskiej*. W: *Pożegnanie paradygmatu? Etnologia wobec współczesności*. Red. W.J. Burszta, J. Damrosz. Warszawa 1994, s. 159–166; S. Kamiński. *Metodologiczne typy etyki*. „Roczniki Filozoficzne” 22:1974 nr 2, s. 5–18; W. Korff. *Empiryczne badania społeczne a moralność*. „Concilium” [1968 nr 1–10]. Poznań-Warszawa 1969, s. 225–235; D. Kornas-Biela. *Metodologiczne problemy psychologii moralności*. „Summarium” 1977 nr 26, s. 224–233; J. Mariański. *Socjologia moralności*. Lublin 2006; G. Mikl-Horke. *Soziologie. Historischer Kontext und soziologische Theorie-Entwürfe*. München 2001; M. Ossowska. *Pojęcie moralności*. „Etyka” 1966, s. 19–23; J. Pawlica. *O konfliktach i postawach moralnych*. Kraków 1973; A. Urbanek. *Między egoizmem, altruizmem i agresją: spór o socjobiologię*. W: *Wizje człowieka i społeczeństwa w teoriach i badaniach naukowych*. Red. S. Nowak. Warszawa 1984, s. 153–187.

Człowiek – podmiot moralności

Człowiek – pomimo swej historycznej zmienności – jest najbardziej trwałą wartością i istotą godną szacunku. Moralność mająca międzyosobowy czy nawet międzygrupowy charakter daje się w ostatecznej instancji sprowadzić do wymiarów personalistycznych (→ personalizm). „Wartości etyczne pojawiają się w naszym życiu wtedy, gdy w polu naszej świadomości staje jakaś osoba”⁵². Wartości moralne są określane jako wartości osobowe. Stąd moralność zakłada możliwość samookreślenia się wobec różnych alternatyw działania w sytuacji świadomych i wolnych wyborów. Urzeczywistnianie, rozwijanie i udoskonalanie własnego człowieczeństwa (stawanie się bardziej ludzkim) jest obowiązkiem każdej jednostki. Dobro i zło moralne powstaje i trwa, rozwija się lub gaśnie w człowieku jako osobie. Podmiotem moralności jest człowiek, a nie społeczeństwo.

Teza o godności osobowej człowieka byłaby najogólniejszą podstawą teoretyczną **socjologii moralności**. Byłby to równocześnie zasadniczy miernik, za pomocą którego można by określić, czy i na ile postawy, preferencje, wartości i normy, wzory zachowań ludzkich są zgodne (lub nie) z godnością osoby. Przyjęta koncepcja człowieka nie powinna jednak wpływać na rodzaj podejmowanych problemów badawczych, a zwłaszcza stosowanych metod i sposobów interpretacji wyników. Socjologia zajmuje się bowiem moralnością jako pewną postacią życia społecznego dostępną badaniom empirycznym, nie daje zaś odpowiedzi na pytanie o istotę człowieka i sens jego działań. Czy jednak, odwołując się do tezy o godności osoby ludzkiej, nie przekraczamy granic neutralności socjologii moralności? Czy nie usiłujemy przemycić do socjologii twierdzeń należących do etyki normatywnej, zacierając granice pomiędzy socjologią moralności a etyką? Godność osoby ludzkiej jest pojęciem pochodzącym z kultury zachodniej (atlantyckiej), związanej z chrześcijaństwem. Jeżeli nawet jest to kategoria moralna, której nie można szukać *explicite* [wyłącznie] w zbyt odległej przeszłości, ani tym bardziej w kulturach pozaeuropejskich (tam mówi się o prawach narodu, a nie jednostki), jeżeli nawet z historycznego punktu widzenia trudno ustalić uniwer-

⁵² J. Tischner. *Etyka wartości i nadziei*. w: *Wobec wartości*. Poznań 1982 s. 58.

salne prawo moralne, to w naszej kulturze zjawiska moralne nie mogą być zrozumiane bez odniesienia się do godności osoby ludzkiej. Uniwersalizm związany z pojęciem godności ludzkiej nie implikuje wprost związania się z określonym kierunkiem filozoficznym, socjologia nie staje się częścią filozofii. Socjologia nie może preferować z góry jakiegoś kierunku filozoficznego, ale jego → personalistyczny wyraz wydaje się do zaakceptowania przez socjologię poszukującą głębszych *strumieni* ludzkiej świadomości i zachowań.

Moralność – w aspekcie socjologicznym jawi się jako korelat określonego porządku społecznego w grupie społecznej lub całym społeczeństwie, a równocześnie inicjuje i podtrzymuje ten porządek. Społeczny charakter moralności nie unieważnia jej podmiotowego aspektu, związanego z godnością osobową człowieka (humanistyczne ujęcie moralności). Socjologia może respektować tezę o poszanowaniu osoby jako świadomego i wolnego podmiotu aktu moralnego zmierzającego do osiągnięcia możliwie najwyższej doskonałości osobowej i odpowiedzialności za własne postępowanie.

Rozmaitość przejawów życia moralnego, ukazywana przez socjologa (swoisty relatywizm socjologiczny), nie ma nic wspólnego z → relatywizmem filozoficznym (aksjologicznym). Relatywizm socjologiczno-empiryczny wskazuje na sytuacyjne uwarunkowania moralności, na różne zespoły norm moralnych obowiązujących w społeczeństwie, na braki spójności (inkonsystencja) w potocznej świadomości moralnej. Nie wyklucza to *ipso facto* [tym samym] możliwości istnienia **wartości** i **norm** moralnych o niezmiennym i bezwzględnym charakterze, a także zgodności ludzi co do podstawowych zasad etycznych.

1. Jednostka a grupa

Człowiek jako podmiot kształtuje się – według ujęcia empirycznego – w procesach → (a) socjalizacji, (b) socjalizacji religijnej i → (c) wychowania.

a. Socjalizacja jest do pewnego stopnia procesem żywiołowym i spontanicznym. Prowadzi do tego, co jest nazywane wrastaniem w kulturę, uczeniem się ról społecznych, które mają być pełnione w przyszłości, stawaniem się czynnym członkiem społeczeństwa ludzi dorosłych, przystosowaniem się do współżycia z innymi, przejmowaniem symboli kulturowych, przekazywaniem dziedzictwa kulturowego, przenoszeniem wewnętrznych i zewnętrznych wzorów zachowań obowiązujących w danym społeczeństwie. W tym znaczeniu termin *socjalizacja* jest zbliżony do terminu *akulturacja* i oznacza „proces, dzięki któremu jednostka wdraża się do sposobu życia swojej grupy i szerszego społeczeństwa przez uczenie się reguł i idei zawartych w kulturze”⁵³. Na treść tych reguł i idei jednostka często nie ma żadnego wpływu, zwłaszcza w fazie tak zwanej socjalizacji pierwotnej.

⁵³ P. Sztompka. *Socjologia. Analiza społeczeństwa*. Kraków 2002 s. 416.

Przez socjalizację możemy nauczyć się współżyć z innymi, lecz także zdobyć umiejętność patrzenia na siebie jako na jednego z wielu członków społeczeństwa o określonych prawach i obowiązkach. Socjalizacja wyjaśnia wpływy społeczeństwa i kultury na osobowość jednostki, umożliwia rozwój umiejętności i kompetencji będących podstawą życia społecznego. Jest szczególnym i w rzeczywistości bardzo rozbudowanym systemem interakcji jednostek między sobą, w grupach i w całym społeczeństwie, umożliwiającym przyswojenie i rozwój **wartości, norm** i wzorów zachowań uznawanych za ważne w środowisku społecznym (na przykład w rodzinie). Proces uczenia się wzorów normatywnych i wzorów interakcji trwa właściwie przez całe życie jednostki (socjalizacja wtórna).

Wyróżnia się ogólnie dwa modele socjalizacji: normatywno-deterministyczny i poznawczo-interakcyjny. Według pierwszego modelu socjalizacja wiąże się z całkowitym przystosowaniem jednostki do systemu norm i wartości społeczeństwa:

Założenia charakterystyczne dla tego modelu można w postaci bardziej rozwiniętej przedstawić w następujący sposób: 1) zależności między społeczeństwem a jednostką mają charakter jednokierunkowy i kauzalny, przebiegają *od społeczeństwa do jednostki*, 2) instytucje integrujące system społeczny, stojące ponad jednostką, oraz normy społeczne są przez nią internalizowane (głęboko przyswajane), 3) proces ten przebiega w postaci edukacji polegającej na wpajaniu jednostce norm społecznych (moralnych, zwyczajowych, prawnych) przez tak zwane agendy socjalizujące, jak rodzina, szkoła, czy również zakład pracy, 4) jednostki są zarazem przedmiotem socjalizacji, jak i produktem społeczeństwa, historycznie uwarunkowanych struktur i instytucji społecznych⁵⁴.

W modelu poznawczo-interakcyjnym socjalizacja polega „na ciągłej interakcji pomiędzy jednostką i jej otoczeniem (społeczeństwem, grupą społeczną). Jednostka zachowuje swą indywidualność, zdolność do wnoszenia twórczych elementów do systemu norm i wartości ważnych dla grupy, oraz autonomicznie i zarazem selektywnie przyswaja wartości i normy społeczne”⁵⁵.

Socjalizacja obejmuje całokształt wpływów społecznych kształtujących osobowość jednostki i ma charakter opisowy. Szczególnym wycinkiem socjalizacji jest proces wychowania, mający bardziej normatywny charakter i wiążący się z uprzednio zamierzonym oddziaływaniem na wychowanka, poprzez podejmowanie działań mających na celu planowe kształtowanie jego osobowości (Maria Ziemska).

b. Religia nie przenika – tak jak dawniej – w szerokim zakresie do różnych sektorów życia codziennego: indywidualnego, rodzinnego i społecznego. Jeżeli w społeczeństwie tradycyjnym istniały warunki, w których → religia gwaranto-

⁵⁴ M. Borucka-Arctowa, G. Skapska. *Teoretyczne problemy socjalizacji prawnej*. W: *Socjologia prawna*. Red. M. Borucka-Arctowa, Ch. Kourilsky. Warszawa 1993 s. 13.

⁵⁵ Tamże s. 12–13.

wała jednostce stan obiektywnego bezpieczeństwa, to w → społeczeństwie nowoczesnym nie pełni już takiej funkcji w sensie obiektywnym, lecz subiektywnym. Nie jest w stanie narzucić wszystkim obowiązujących definicji rzeczywistości.

Sytuacja pluralistyczna stawia instytucje religijne przed dwiema możliwościami mającymi charakter typów idealnych. Mogą one albo przystosować się do sytuacji, brać udział w pluralistycznej grze swobodnych religijnych inicjatyw i rozwiązać najlepiej jak tylko potrafią problem wiarygodności w drodze modyfikacji swoich elementów zgodnie z żądaniami wyznawców. Mogą one też odrzucić myśl o przystosowaniu się, schronić się za jakimikolwiek socjoreligijnymi strukturami (które zachowują lub konstruują) i dalej w granicach możliwości wyznawać stare *prawdy obiektywne*, jak gdyby nic się nie stało. Istnieją oczywiście różne pośrednie możliwości pomiędzy tymi dwiema, które posiadają charakter typów idealnych. Są to możliwości o różnych stopniach przystosowania się i bezkompromisowości⁵⁶.

Socjalizacja religijna jako proces przyswajania **wartości**, **norm** i towarzyszących im sposobów zachowań religijnych nie przebiega bez zakłóceń. Rodzina traci na znaczeniu jako instytucja współpracująca z Kościołem w socjalizacji religijnej. Część rodzin nie wykazuje skłonności do współpracy z nim. Pomimo tych zmian religia posiada jeszcze w rodzinie i jej relacjach społecznych znaczny potencjał faktyczny, to znaczy jest ona w dalszym ciągu relewantna dla motywacji i samointerpretacji w sferze działania społecznego. Wiąże się to z szerszym zjawiskiem tak zwanej → prywatyzacji religii. Jeżeli nawet twierdzenie, że → religia stała się w znacznym stopniu sprawą prywatną, jest rzeczą dyskusyjną, to w każdym razie struktura jej wiarygodności przesunęła się ze społeczeństwa jako całości na mniejsze grupy, w których jednostki oceniają się wzajemnie i akceptują (Peter L. Berger).

c. Wychowanie stanowi węższy wycinek, szeroko rozumianego procesu socjalizacji i przebiega jakby wewnątrz niego. W praktyce nie zawsze łatwo jest oddzielić precyzyjnie oddziaływania spontaniczne od intencjonalnych, niezaplanowane od mniej lub bardziej zamierzonych oraz rozróżnić bezpośrednie i pośrednie czynniki społecznego pola wychowania. Stąd niektórzy socjologowie używają zbitki pojęciowej: *oddziaływania socjalizacyjno-wychowawcze*.

Wychowanie jest działaniem celowym, zamierzonym, bardziej zorganizowanym i kontrolowanym. W pewnym sensie odpowiada mu termin *personalizacja*. Termin ten oznacza „aktywne i selektywne przejście przez jednostkę uprzednio ustalonych norm, ról, wzorów zachowań, orientacji wartościujących i dóbr kultury”⁵⁷. Personalizacja w najpełniejszym sensie oznacza stawanie się osobą poprzez realizację ideału człowieczeństwa, poprzez pełnienie roli człowieka. Na-

⁵⁶ P.L. Berger. *Sekularyzacja a problem wiarygodności religii*. W: *Socjologia religii*. Wyboru dokonał i oprac. F. Adamski. Kraków 1984 s. 385.

⁵⁷ G. Wurbacher. *Sozialisation – Entkulturation – Personalisation*. W: *Der Mensch als soziales und personales Wesen*. Hrsg. von G. Wurbacher. Stuttgart 1983 s. 14.

daje ona socjalizacji głębsze znaczenie, wykraczające poza proces uczenia się ról społecznych niezbędnych w dorosłym życiu. Poprzez personalizację aktualizuje się w indywidualnym rozwoju tkwiący w naturze człowieka potencjał moralny i duchowy, stymulowana jest kreatywna i innowacyjna działalność człowieka.

Jeżeli socjalizacja ma bardziej pasywny charakter, to personalizacja oznacza proces aktywnego współkształtowania, współkoordynowania i modyfikowania przejmowanych **wartości** i **norm**. W pewnym sensie socjalizacja jest dopasowaniem się (akomodacją) osoby do społeczeństwa, personalizacja zaś dostosowaniem się społeczeństwa do osoby. Poprzez socjalizację i personalizację aktualizuje się w człowieku dziedzictwo kulturowe społeczeństwa, w którym on żyje, w jego osobowości dokonuje się integracja społecznego i kulturowego pluralizmu charakteryzującego społeczeństwo. Jednostka staje się pełnym i zintegrowanym członkiem społeczeństwa, zachowując własną → autonomię i kreatywność jako istota rozwijająca się autonomicznie, aktywnie i twórczo, a nie jest tylko nośnikiem społecznie ukształtowanych ról. Oddziaływania socjalizacyjne, wychowawcze oraz personalizacyjne nie przebiegają jednakowo, lecz mają naturę interakcyjną. Istnieje także pewien wpływ przedmiotów socjalizowanych na podmioty socjalizujące, osób wychowywanych na osoby wychowujące.

Wychowanie, czy szerzej socjalizacja, nie jest nigdy całkowite i zakończone. Przebiega ono od etapu dziecięcego egoizmu i realizmu do etapu nastawień prospołecznych i autonomicznego formułowania ocen. Jest rekonstrukcją „uniwersalnie ludzkich dyspozycji empatii (troska o dobro innych) i sprawiedliwości (dążenie do równości i wzajemności)”⁵⁸. Celem tego rozwoju jest pełna świadomość i przyswojenie sobie uniwersalnych zasad jako podstaw działania jednostki w miarę jej rozwoju emocjonalnego, umysłowego i społecznego. Wychowanie moralne prowadzi do ukształtowania sumienia opartego na prawidłowych wartościach związanych z człowieczeństwem (personalizacja) i przygotowuje do samodzielnej roli w służbie społeczeństwu (socjalizacja).

2. Rozwój moralny człowieka

Rozwój moralny człowieka ma swoją specyfikę niesprowadzalną w pełni do innych rodzajów rozwoju indywidualnego. Przebiega on według pewnych regularności, zwanych kolejnymi okresami lub stadiami (fazami). Pomiedzy nimi są płynne przejścia, nie ma ostrych linii demarkacyjnych. Istnieją liczne formy pośrednie ze względu na zróżnicowane struktury poznawcze, emocjonalno-motywacyjne, decyzyjne i działaniaowe. Rozwój moralny – pomimo wielu załamań i regresów – wydaje się przebiegać w określonym kierunku, ku jakiemuś pożądanemu stanowi

⁵⁸ L. Kohlberg, E. Turiel. *Moralistische Entwicklung und Moralerziehung*. W: *Sozialisation und Moral*. Hrsg. von G. Portele. Weinheim-Basel 1978 s. 39.

rzeczy, który w przybliżeniu można określić. Dlatego psychologowie moralności (→ psychologia moralności) starali się określić pewne *continua* [ciągi], od punktu zerowego (*terminus a quo*) do punktu docelowego (*terminus ad quem*). Pomiędzy tymi dwoma punktami skrajnymi istnieje wiele stopni pośrednich, charakteryzujących się różnymi właściwościami i cechami. Spośród wielu teorii psychologicznych i socjologicznych można wymienić: psychologiczną teorię (a) Jeana Piageta i (b) Lawrence'a Kohlberga, (c) socjologiczną koncepcję typów wychowania Gerharda Schmidtchena, a także (d) koncepcję odchodzenia od wartości akceptacji i obowiązku ku wartościom samorozwojowym Helmuta Klagesa oraz (e) czterech typów orientacji moralnych w ujęciu Krzysztofa Kicińskiego.

a. Psycholog szwajcarski Jean Piaget (1896–1980) wyróżnił w zasadzie dwie fazy rozwoju moralności: *heteronomiczną* (przymusu, zewnętrznosci) i *autonomiczną* (samookreślającą się). Pierwsza jest moralnością czystego obowiązku i jednostronnego szacunku; druga – opiera się na zasadzie solidarności, intencjonalności, współdziałania i wzajemnego szacunku. Te dwa etapy rozwoju moralności mocno się zazębiają, a nawet mogą istnieć obok siebie w pewnych dziedzinach życia moralnego. Rozpoczynając od fazy amoralnej, poprzez rozwój umysłowy i uczuciowy, kształtuje się rozwój moralny jednostki. Między sferą poznawczą i moralną istnieją o wiele bardziej ściśle powiązania niż się na ogół przypuszcza.

Dzieci młodsze (od trzech/czterech do siedmiu/ośmiu lat) prezentują moralność *heteronomiczną*, podporządkowaną niepodzielnym prawom ludzi dorosłych, ich władzy i autorytetowi. Osoby te stanowią *wzór* właściwego postępowania. Moralność heteronomiczna zaczyna się w okresie przedszkolnym i trwa jeszcze w pierwszych klasach szkoły podstawowej. Małe dziecko w procesie naśladownictwa przejmuje od rodziców **wartości i normy**, kierując się obawą przed naganą i karą, utratą miłości rodziców czy wymuszonym posłuszeństwem. Wielkość przewinienia ocenia ono według wielkości wyrządzonej krzywdy, pomijając intencję osoby działającej. Nie pojmuje ono jeszcze sensu i znaczenia reguł postępowania oraz traktuje je jako rzeczy zewnętrzne i ustalone raz na zawsze. Dopiero w okresie późniejszym *obce* wartości i normy zostają przez dziecko uwewnętrznione.

W stadium osłabionego heteronomizmu zmniejsza się przymus w wychowaniu, coraz większy wpływ na zachowanie się dziecka zaczynają wywierać grupy rówieśnicze. W tych grupach dzieci są zdolne do wynajdywania nowych reguł gry i norm zachowania się (uzgadnianie reguł zabawowych). Uczą się rozumienia subiektywnej odpowiedzialności. Ustalone spontanicznie podczas organizowania zabaw reguły wymagają zgody uczestników. Osoby niestosujące się do nich podlegają określonym sankcjom (troska o wzajemność i równość między partnerami). Takie wartości, jak lojalność, pomoc wzajemna, a przede wszystkim sprawiedliwość, stoją na pierwszym miejscu w moralności reguł.

Moralność oparta na porozumieniu i współdziałaniu, czyli moralność umowy partnerskiej, trwa do jedenastego/dwunastego roku życia. Moralność reguł różni się

istotnie od moralności dobrych przyzwyczajęń dziecka. Opierają się na kryterium świadomości i rozumienia reguł, Piaget pokazał ogólny kierunek rozwoju moralnego: od heteronomii (uznanie reguł danych przez innych), poprzez stadium racjonalnego współdziałania, do autonomicznej świadomości reguł moralnych (reguły są uznawane za własne). Rozwój ten zaczyna się od punktu zerowego, czyli od okresu braku świadomości reguł (stan → anomii moralnej), poprzez moralność przyzwyczajęń i konformizmu, do pełnej interioryzacji (uwewnętrznienia) reguł moralnych.

Rozwój moralny jest wypadkową wzajemnego związku jednostki i otaczającego ją środowiska społecznego, zwłaszcza zaś wzajemnego respektu w grupach koleżeńskich. Doprowadza on w normalnych warunkach do ukształtowania się postępowania według innych niż w dzieciństwie kryteriów oraz osiągnięcia – po przeorganizowaniu wiedzy o rzeczywistości moralnej – moralności autonomicznej. Zmiany w poznawczej strukturze jednostki uznaje się za najważniejsze przesłanki rozwoju moralnego człowieka. Rozwój w kierunku autonomicznej moralności urzeczywistnia się u wszystkich, jeżeli tylko nie zostanie on zakłócony przez czynniki środowiskowe, jest on paralelny do rozwoju intelektualnego.

b. Psycholog amerykański Lawrence Kohlberg występuje jako zwolennik relatywizmu kulturowego, czyli zaprzecza istnieniu uniwersalnych, ponadkulturowych standardów moralnych, i jako przeciwnik relatywizmu etycznego, czyli przyjmuje istnienie w danej kulturze standardów moralnych, które ludzie powinni uznać za własne. W każdej kulturze istnieją – jego zdaniem – absolutne zasady etyczne, do których jednostka dochodzi w ramach naturalnego procesu rozwoju kończącego się w momencie osiągnięcia pełnej dojrzałości moralnej. Sądy moralne są uwarunkowane specyficznymi czynnikami kulturowymi, metodami wychowawczymi i rozwojem intelektualnym dziecka (teoria kognitywna). Kohlberg wyróżnia trzy zasadnicze poziomy moralności (przedkonwencjonalny, konwencjonalny i pokonwencjonalny), a w obrębie każdego z poziomów występują dwa stadia (stopnie) rozwoju; tworzą one łącznie sześć *orientacji*, czyli skłaniania się osoby w kierunku swości pojętego dobra. Są to: orientacja na karę i posłuszeństwo, orientacja instrumentalno-egoistyczna, orientacja podobania się, orientacja na prawo i porządek, orientacja legalistyczna albo umowy społecznej, orientacja na zasady ogólnie obowiązujące.

Poziom I (przedkonwencjonalny): na tym poziomie rozwoju moralnego jednostka ocenia dobro i zło w kategoriach materialnych konsekwencji działań (kara, nagroda) albo fizycznej władzy tego, kto głosi zasady moralne. Dziecko stosuje się do norm dla uniknięcia kary lub uzyskania nagrody.

Stopień 1: orientacja na karę i posłuszeństwo. Zbiega się z orientacją na uniknięcie kary i ślepe posłuszeństwo wobec silniejszego jako kryterium siły i posiadania oraz posłuszeństwa silniejszemu (zgodność z nakazem autorytetu). Nie dostrzega się jeszcze intencji czynu, odpowiedzialność jest obiektywna. Działanie jest dobre lub złe w wyniku odczuwanych konsekwencji (skutki fizyczne). Respekt wobec

nakazów, norm postępowania i obowiązków wypływa z lęku przed przykrymi następstwami i karą (egocentryczny stosunek do siły i prestiżu).

Stopień 2: orientacja instrumentalno-egoistyczna. Wiąże się z poszukiwaniem możliwości zaspokojenia przede wszystkim potrzeb własnych, a ubocznie potrzeb innych ludzi (naiwny hedonizm instrumentalny). Utożsamia się to, co dobre, z tym, co jest przyjemne. Pragmatyczno-instrumentalny stosunek do innych wyraża się w stosowaniu zasady wzajemności (równość w wymiarze świadczeń). Działanie jest słuszne, jeżeli zaspokaja w sposób instrumentalny potrzeby własne. Działanie na rzecz innych osób jest motywowane instrumentalnie, jako sposób realizacji potrzeb własnych. Stosunki międzyludzkie nabierają cech wymiany handlowej lub przysługi za przysługę (*do ut des*). Poziom przedkonwencjonalny – w zasadzie jeszcze egoistyczny – jest osiąganym przez dzieci normalnie rozwijające się przed dziewiątym rokiem życia.

Poziom II (konwencjonalny): na tym poziomie rozwoju moralnego dochodzą do głosu naciski i oczekiwania określonych grup społecznych (na przykład rodzina, naród) oraz podporządkowanie się istniejącemu porządkowi społecznemu i uznaniem autorytetom w celu uniknięcia przykrości lub zagrożeń. Poziom konwencjonalny charakteryzuje się heteronomią moralną, przy czym dominuje w nim postawa konformizmu i lojalności wobec autorytetów. Poziom konwencjonalny osiąga większość dorastającej młodzieży i osób dorosłych.

Stopień 3: orientacja podobania się (dobry chłopiec, dobra dziewczynka). Zachowania słuszne i wartościowe mają charakter zachowań konformistycznych (moralność *grzecznego dziecka*), to znaczy takich, które podobają się innym, są przez nich oczekiwane i aprobowane. Motywem działania jest pragnienie zdobycia i utrzymania dobrej opinii w otoczeniu społecznym według stereotypowych wyobrażeń większości. Stąd pojawia się przyjmowanie poglądów i ocen obiegowych, zgodnych z opinią większości dla uzyskania przychylności innych. To jest dobre, co jest zgodne z opinią lub wzorem zachowań dostarczanych przez otoczenie społeczne, co powinno się czynić, bo jest uznawane przez większość (orientacja *radarowa*). Jeżeli wypełnia się to, co mieści się w ramach oczekiwań społecznych, można się uważać za człowieka *dobrego* i czuć się *w porządku*.

Stopień 4: orientacja na prawo i porządek. Jest ona wyrazem woli uznania określonego porządku społecznego z jego zinstytucjonalizowanymi nakazami i zakazami (spełnianie obowiązków nałożonych przez prawo i role społeczne) oraz respektowaniu autorytetów istniejących w grupach lub instytucjach społecznych. Działanie właściwe oznacza wypełnianie obowiązków narzuconych lojalnością wobec istniejącego porządku społecznego, który stanowi wartość najwyższą. Stopień drugi moralności konwencjonalnej nie jest ślepym posłuszeństwem, lecz przejawem świadomego konserwatyzmu. Uznanie autorytetów i struktur społecznych utrzymujących porządek społeczny zapewnia zgodne współżycie i szeroko rozumiane dobro społeczne.

Poziom III (pokonwencjonalny): Charakteryzuje się dążeniem do autonomii zasad i wartości moralnych uznawanych za słuszne, niezależnie od autorytetu osób

znaczących i ich oczekiwania. Jednostka, podejmując decyzje moralne, coraz mniej kieruje się wymogami identyfikacji z grupą przynależności i odniesienia.

Stopień 5: orientacja legalistyczna albo umowy społecznej. Działania moralnie dobre są określane w kategoriach ogólnych uprawnień człowieka do przepisów i norm będących wynikiem dobrowolnej umowy społecznej w ramach społeczeństwa. Stadium umowy społecznej różni się od stadium prawa i porządku (Stopień 4) tym, że jednostka nie identyfikująca się ściśle z grupą ma możliwość zreorganizowania porządku moralnego i tworzenia nowych praw w ramach umowy społecznej, dla maksymalizacji dobra jednostkowego i społecznego. Racje jednostki są tu podporządkowane interesom społecznym, a zmiany dokonują się również zgodnie z interesem społecznym na drodze porozumienia (moralność prospołeczna).

Stopień 6: orientacja na zasady ogólnie obowiązujące. Stopień najwyższy, czyli tak zwane stadium zasad ogólnie obowiązujących, jest wyrazem samodzielnego poszukiwania reguł moralnych, uznania i przestrzegania uniwersalnych i powszechnych zasad, takich jak zasada sprawiedliwości, poszanowania życia, miłości bliźniego, wolności, równości praw, godności człowieka i troski o jego dobro. Na tym stopniu rozwoju moralnego przyjmuje się punkt widzenia zgodny z uniwersalnymi zasadami i ocenia osoby jako cele same w sobie. Jednostka działa zgodnie z własnymi zasadami, jest zdolna do czynów zdecydowanie altruistycznych, nawet kosztem strat osobistych (niezależnie od autorytetu pojedynczych osób czy grup społecznych). Opierając się na tych zasadach – bez dodatkowych wzmocnień (*głaski*) – jednostki podejmują indywidualne decyzje moralne. Moralność wewnętrznie przyjętych i zaakceptowanych zasad, tworzących w miarę koherentny system, jest uwieńczeniem rozwoju moralnego. Osiąga go tylko zdecydowana mniejszość ludzi dorosłych.

c. Psycholog szwajcarski Gerhard Schmidtchen wyróżnia dwa istotne komponenty w procesie wychowania: *normatywny* (zasady i normy) i *emocjonalny* (wsparcie uczuciowe). Z kombinacji tych dwóch wymiarów wywodzą się cztery style wychowania: (a) obojętny, (b) naiwny, (c) paradoksalny, (d) dojrzały.

Styl obojętny charakteryzuje się tym, że nie stawia się żadnych wymagań i nie stwarza się dzieciom oraz młodzieży emocjonalnego oparcia w rodzinie. *Styl naiwny* odznacza się tym, że rezygnuje się z wymagań, chociaż rodzice usiłują stworzyć serdeczną atmosferę w rodzinie i są zaangażowani emocjonalnie. *Styl paradoksalny* cechuje się tym, że rodzice stwarzają co prawda wymagania, ale nie zabezpieczają klimatu emocjonalnego i wsparcia uczuciowego. *Styl dojrzały* odznacza się tym, że jasne wymagania łączą się z gotowością do rzeczywistego dyskursu z dziećmi i tworzeniem osobowego klimatu w rodzinie. Korzystną sytuację wychowawczą zarówno dla młodego pokolenia, jak i dla całej rodziny, stwarza jedynie dojrzały styl wychowania.

Ewolucja stylów wychowania moralnego będzie zależna od przekształceń strukturalnych w samej rodzinie, czyli odchodzenia od autorytarnej struktury do partnerskiej, i od zmian w samych postawach rodziców pragnących być bardziej

tolerancyjnymi i liberalnymi wobec własnych dzieci, pełnymi zrozumienia i wielokoduszności (etyka dyskursu, opiekuńczości, porozumienia, partycypacji). We współczesnych warunkach dzieci zaczynają pełnić niejednokrotnie rolę doradców i są traktowane jako ważni partnerzy w rozmowach o problemach i troskach rodziny. Niebezpieczny ze społecznego punktu widzenia jest paradoksalny styl wychowania, gdyż z tak wychowywanych osób wywodzą się jednostki o skłonnościach samodestrukcyjnych.

d. Według socjologa niemieckiego Helmuta Klagesa przemiany w uznawanych wartościach w wysoko uprzemysłowionych społeczeństwach polegają na przesunięciu akcentu z wartości akceptacji i obowiązku (*Pflicht und Akzeptanzwerte*) na wartości samorozwojowe (*Selbstentfaltungswerte*). Nie występują one w formie prostego przejścia od jednych wartości do drugich, ale tworzą swoiste konfiguracje wartości. Można wymienić cztery najogólniejsze układy wartości: (1) konserwatyzm wartości (*Wertkonservatismus*), który charakteryzuje się dużym uznaniem wartości obowiązku i akceptacji, przy jednoczesnym niskim poziomie koncentracji na wartościach samorozwojowych; (2) przewrót wartości (*Wertumsturz*), który prowadzi do niskiego uznania wartości obowiązku i akceptacji, przy znacznym uznaniu wartości samorozwojowych; (3) zanik wartości (*Wertverlust*), co oznacza małe uznanie obydwu typów wartości; (4) synteza wartości (*Wertsynthese*), prowadząca do uznania zarówno wartości samorozwojowych, jak i wartości obowiązku-akceptacji.

Przemiana wartości we współczesnych społeczeństwach daje się dobrze opisać w kategoriach przejścia od wartości obowiązku i akceptacji do wartości samorozwojowych, zarówno na płaszczyźnie mikro-, jak i makrospołecznej. W wymiarach makrospołecznych dokonujące się przemiany mają charakter megatrendów. U tak zwanych nonkonformistycznych idealistów (*Nonkonforme Idealisten*) zaznacza się duże uznanie dla wartości samorozwojowych i małe dla wartości obowiązków, co oznacza przewrót wartości. Przywiązani do porządku konwencjonalistów (*Konventionalisten*) wykazują się dużym uznaniem dla wartości obowiązku oraz małym uznaniem dla wartości samorozwojowych. Przemiana wartości nie dokonuje się w ich świadomości albo została zahamowana (tak zwany konserwatyzm wartości). Pozbawieni perspektyw (*Perspektivenlose*), zrezygnowani (*Resignierte*), charakteryzują się niedorozwojem obydwu typów wartości (tak zwany zanik wartości) i mogą być traktowani jako tracący na przemianach wartości. Aktywni realiści (*Aktive Realisten*) rozwijają równocześnie wartości obowiązku i wartości samorozwojowe, właściwa dla nich jest synteza wartości. Szczególną odmianą aktywnych realistów stanowi typ hedonistycznych materialistów (*Hedonistische Materialisten*), który urzeczywistnia hedonistyczne komponenty wartości samorozwojowych, połączone z niektórymi wartościami obowiązku i akceptacji (*mała synteza wartości*).

W społeczeństwie przemian wartości (*Wertwandelgesellschaft*) każda monistyczna interpretacja nie jest do przyjęcia. W rzeczywistości stwierdza się przeróżne kombinacje i warianty uznawanych wartości. Z politycznego i pedagogicznego

punktu widzenia szczególnie ważny jest typ aktywnych realistów, którzy łączą twórczo i pozytywnie potencjał wartości obowiązku i akceptacji oraz wartości samorozwojowych. Ze społecznego punktu widzenia najbardziej korzystny jest typ przemian określany jako *synteza wartości*, gdyż wówczas następuje wzmocnienie obydwu typów wartości, dochodzi do integracji wartości obowiązku i wartości samorozwojowych. W istocie mamy do czynienia z zauważalną obecnością starych i nowych wartości. Tworzenie się nowych wartości w warunkach radykalnego indywidualnego wyboru, niezdeteminowania, przygodności i nieokreśloności jest o wiele trudniejsze niż w warunkach stabilizacji aksjologicznej, ale możliwe. Brak sztywnego i wyczerpującego kodeksu etycznego w społeczeństwie nie prowadzi bynajmniej do rozregulowania ludzkiego postępowania. Nawet odchodzenie od wartości obowiązku i akceptacji ku wartościami samorozwojowym nie prowadzi wprost do umocnienia się skrajnego indywidualizmu (*Ego-Gesellschaft*). U podstaw obywatelskiego i społecznego zaangażowania się leżą zarówno wartości obowiązku (część z nich straciła na znaczeniu), jak i niektóre wartości samorozwojowe. Wielu ludzi współczesnych potrafi dokonywać syntezy wartości obowiązku i wartości samorozwojowych, zmierza do zaspokojenia potrzeb indywidualnych i społecznych. Wzrost znaczenia wartości samorozwojowych może dokonywać się przy niezmiennym znaczeniu wartości obowiązku i akceptacji.

e. Krzysztof Kiciński przedstawił cztery typy moralności (orientacje moralne), z których każdy ma pewne rysy charakterystyczne, różniące go od pozostałych: (1) moralność tabuistyczna, (2) moralność wzajemnościowa, (3) moralność prospołeczna, (4) moralność godnościowa.

Moralność tabuistyczna obejmuje nakazy i zakazy, które w danej kulturze nie są w ogóle uzasadnione. Nie ma potrzeby ich uzasadniania, gdyż istnieją na mocy tradycji albo autorytetu normodawcy, są uznawane za święte i niepodważalne. Ich naruszenie byłoby pogwałceniem zwyczajowego tabu. W moralności tabuistycznej należy przestrzegać norm nie dlatego, by nie naruszać na przykład dobra innych ludzi albo grupy społecznej, lecz dlatego, że samo ich przestrzeganie stanowi niejako wartość w sobie. Niektóre zachowania stanowiące naruszenie tabu mogą być – genetycznie rzecz biorąc – zakazane w danej kulturze właśnie dlatego, że zagrażają dobru grupy społecznej lub samemu działającemu. Jednakże ta ich obiektywna funkcja nie egzystuje w świadomości lub poczuciu moralnym jako funkcja uzasadniająca dany zakaz. Orientację tabuistyczną nazywa Kiciński także orientacją rygorystyczną i przedstawia ją w formie reguły: „szanuj zasady, których naruszenie jest czymś złym w sposób oczywisty i bezwzględny”.

Moralność wzajemnościowa wymaga, by jednostka kierowała się w stosunkach z innymi zasadą ujętą w formule: „daję, abys dał”. Zachowania jednostki są wyznaczone w jakimś stopniu zachowaniem się innych wobec niej (powiązania przyczynowe). Reguły moralności wzajemnościowej, które według antropologów kultury są charakterystyczne dla tak zwanych kultur prymitywnych, są obecne również w naszej kulturze. Złota zasada: „nie czyń drugiemu, co tobie niemiłe”,

ma w sobie również elementy moralności wzajemnościowej. Orientację wzajemnościową można w skrócie wyrazić w następujący sposób: „szanuj korzystny dla siebie i innych stan równowagi dóbr własnych i cudzych”. W tej perspektywie człowiek moralny to taki, który rozumie, że wiele zawdzięcza innym, a więc powinien dbać o to, by inni wiele zawdzięczali również jemu.

Moralność prospołeczna, zwana niekiedy altruistyczną, wskazuje na takie wartości, jak: ofiarność, poświęcenie, poszanowanie czyjegoś życia lub mienia, poczucie solidarności z grupą. Cenione są wszelkie formy samowyrzeczenia wynikające z chęci podporządkowania własnego dobra dobru pozaosobistemu. Moralność prospołeczna jest niezwykle zróżnicowana zarówno w treściach, jak i możliwościach realizacji. W swej funkcji społecznej stanowi podstawowy czynnik więzi społecznej (*szanuj innych, licz się z ich dobrem*).

Moralność godnościowa skupia takie wartości i normy, w świetle których są oceniane pozytywne działania człowieka skierowane na realizację pewnego typu dóbr własnych (*szanuj siebie jako pewną wartość, której nie można narażać na degradację*). „Specyfika orientacji godnościowej polega [...] na tym, że jej zasady upoważniają jednostkę (lub jej to wręcz nakazują) do obrony własnej godności jako wartości, której nadaje status moralny” (Krzysztof Kiciński). Wartością, której obronę ceni się najbardziej, jest w tym przypadku sam działający. Moralność ta nakazuje cenić w jednostce pewną wartość i nie narażać jej zachowaniami pomniejszającymi lub poniżającymi własną osobę. W polu widzenia tej orientacji moralnej leży bardziej jednostka niż grupa oraz wartości określające znaczenie różnych cnót osobistych we wzorcach osobowych przeznaczonych dla członków zbiorowości.

Wyróżnione rodzaje moralności są związane z typem społeczeństwa, w którym występują. Moralność tabuistyczna pojawia się w społeczeństwach niewielkich, z prostą organizacją wewnętrzną, o przejrzystych stosunkach międzyludzkich i sprawnie działającej kontroli społecznej. W wielkich i złożonych społeczeństwach znajdujemy odpowiedniki wszystkich rodzajów moralności w rozmaitych układach strukturalnych i funkcjonalnych. Ze względu na doświadczenia społeczne ludzie w większości przypadków reprezentują więcej niż jedną orientację, choć często którąś z nich preferują. Ta sama osoba może reprezentować odmienną orientację w innej dziedzinie problematyki moralnej, w stosunku do innych wartości i norm. Jedni ludzie preferują *styl komplementarny*, odwołując się do argumentów wywodzących się z różnych orientacji, inni *styl alternatywny*, wyraźnie preferujący jedną z orientacji.

*

Wychowanie moralne doprowadza do takiego punktu rozwoju osobowościowego, w którym jednostka rozstrzyga o wartości moralnej swoich działań, o tym, co słuszne lub niesłuszne, uczciwe lub nieuczciwe, opierając się na powszechnie

uznawanych w danej kulturze zasadach, celach i ideałach moralnych. Taki rozwój moralny jest procesem długotrwałym i wielorako uwarunkowanym, przeciągającym się głęboko w okres życia dojrzałego. Pełna autonomia moralna, będąca znakiem dojrzałości, oznacza samodzielne podejmowanie decyzji i działań na własną odpowiedzialność w świetle uniwersalnych zasad etycznych. Rozwój moralny nie jest prostym przejęciem zewnętrznych zasad kulturowych, lecz ich wielorakim przekształceniem i modyfikacją. Kształtowanie się niezależności i samodzielności osobowej nie jest samo przez się gwarancją dojrzałości moralnej. Wychowanie w duchu uniwersalnych zasad jest szczególnie ważne w społeczeństwie współczesnym, w którym zaznacza się kryzys moralności zadekretowanych odgórnie norm, powszechnie i bez wyjątku obowiązujących reguł postępowania. Wychowanie moralne zmierzające do uwewnętrzniania *moralnych standardyzacji* sprzeciwia się → etyce sytuacyjnej, → relatywizmowi i → permissywizmowi w moralności.

Człowiek nie może zrezygnować z prób szukania uogólnionych odpowiedzi na pytania: dlaczego należy postępować w określony sposób, dlaczego taki a nie inny sposób jest moralnie dozwolony i szlachetny, jak można odnaleźć prawdziwie ludzką pełnię i przeznaczenie? Idzie przecież o realizację tych wszystkich wartości, które odpowiadają podstawowym potrzebom ludzkim i mają znaczenie dla rodziny i społeczeństwa. Właściwie pojęte i realizowane wychowanie dzieci i młodzieży jest szansą skupienia ludzkości wokół głównego ośrodka wspólnych wartości moralnych (konsens aksjologiczny).

Bibliografia

P. L. Berger. *Sekularyzacja a problem wiarogodności religii*. W: *Socjologia religii*. Wyboru dokonał i oprac. F. Adamski. Kraków 1984 s. 374–385; P.L. Berger, B. Berger, H. Kellner. *Das Unbehagen in der Modernität*. Frankfurt a. M. –New York 1973; M. Borucka-Arctowa, G. Skapska. *Teoretyczne problemy socjalizacji prawnej*. W: *Socjologia prawna*. Red. M. Borucka-Arctowa, Ch. Kourilsky. Warszawa 1993 s. 11–26; P. Butz. *Familie und –Jugend im sozialen Wandel. Dargestellt am Beispiel Ost- und Westberlins*. Hamburg 1998; J. Górnicka. *Rozwój moralny w koncepcji Lawrence’a Kohlberga*. „Człowiek i Światopogląd” 1980 nr 6 s. 113–123; K. Kiciński. *Interes społeczny a godność jednostki*. „Człowiek i Światopogląd” 1975 nr 5 s. 21–37; tenże. *Spoleczne determinanty orientacji moralnych*. „Etyka” 20:1983. s. 95–121; tenże. *Orientacje moralne społeczeństwa polskiego*. W: *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*. Red. J. Mariański. Kraków 2002. s. 369–403; H. Klages. *Wertorientierungen im Wandel. Rückblick, Gegenwartsanalyse, Prognosen*. Frankfurt a. M.–New York 1985; L. Kohlberg. *Die Psychologie der Moralentwicklung*. Frankfurt a. M. 1980; tenże. *Moral development, moral education*. Birmingham 1980; L. Kohlberg, E. Turiel. *Moralistische Entwicklung und Moralerziehung*. W: *Sozialisation und Moral*. Hrsg. von G. Portele. Weinheim-Basel 1978 s.13–81; J. Piaget. *Rozwój ocen moralnych*. Warszawa 1967; G. Schmidtchen. *Ethik und Protest. Moralbilder und Wertkonflikte junger Menschen*. Opladen 1992; tenże. *Wie weit ist der Weg nach Deutschland?*

Sozialpsychologie der Jugend in der postsozialistischen Welt. Opladen 1997; A. Rodziński. *Ku moralnej konsolidacji kultury.* „Zeszyty Naukowe KUL” 1980 nr 4 s. 29–40; P. Sztompka. *Socjologia. Analiza społeczeństwa.* Kraków 2002; G. Wurbacher. *Sozialisation – Entkulturation – Personalisation.* W: *Der Mensch als soziales und personales Wesen.* Hrsg. von G. Wurbacher. Stuttgart 1983 s. 1–34; M. Ziemska. *Wpływ przemian funkcji rodziny na socjalizację dzieci.* W: *Rodzina i dziecko.* Red. M. Ziemska. Warszawa 1979 s. 227–254.

Moralność

Ważne dla socjologii moralności jest wyraźne określenie przedmiotu swoich badań, to znaczy, *czym jest moralność*? Czy moralność, którą bada, jest tylko wytworem społeczeństwa, czy należy ona do istoty ludzkiego bytowania? Czy jest wynikiem procesów → socjalizacji, czy też te procesy poprzedza i jest zakotwiczona w najgłębszych pokładach człowieczeństwa? Czy dla socjologa interesująca jest tylko ta **moralność**, za którą stoi sankcja społeczna, czy też bada moralność zindywidualizowaną, autonomiczną, wewnętrzną, rozproszoną? Jeżeli pojęcia, przekonania, wyobrażenia, oceny, **wartości** i → normy moralne stają się wartością prywatną, czy można jeszcze zjawiska społeczne tematyzować w kategoriach moralnych? Czy można mówić o moralności społeczeństwa, czy tylko o moralności w społeczeństwie?

Słowo *moralność* może oznaczać albo zbiór norm postępowania określonego rodzaju, albo samo postępowanie – jednostkowe lub społeczne zgodne z tymi normami lub niezgodne z nimi, albo jedno i drugie. Według Marii Ossowskiej (1896–1974) terminu *moralny* używa się jako przeciwstawienie temu, co materialne lub fizyczne, dla określenia prawidłowości lub nieprawidłowości życia seksualnego, w znaczeniu umoralniającym, a także jako przeciwstawienie gatunkowe wobec terminu *niemoralny*. W socjologii termin *moralny* stosowany jest do określenia pewnej sfery zjawisk społecznych i stanowi szczególny rodzaj sądu o wartościach (na przykład mówi o ocenach moralnych w przeciwieństwie do ocen estetycznych). W znaczeniu neutralnym *moralny* odnosi się zarówno do wyborów dobrych, jak i złych.

Moralność jest nie tylko pojęciem nieostrym, ale i terminem wieloznacznym. Z punktu widzenia semantycznego, za ks. Wincentym Granatem można wyróżnić kilka znaczeń tego terminu. Jest to więc zbiór obyczajów danej społeczności lub jednostek (moralność narodu, konkretnej osoby), zasady głoszone przez jakiś system moralny (moralność hedonistyczna, chrześcijańska), zbiór obyczajów lub zasad etycznych odnoszących się do ograniczonych sfer działania (moralność lekarska, seksualna), charakterystyczny przymiot czynów ludzkich (dobro lub zło moralne), pewne dobro idealne, równoznacznik wolności

(na przykład w zdaniu: świat moralności jest światem zwycięstwa nad *koniecznościami biologicznymi*)⁵⁹.

Socjolog nie określa moralności w ogóle, lecz poddaje refleksji moralności, która wykazuje powiązania z życiem społecznym i jest uwikłana w określony kontekst społeczno-kulturowy. Z socjologiczną definicją moralności wiąże się jeden bardzo węzłowy problem, a mianowicie, jak interpretować twierdzenie, że moralność jest zjawiskiem społecznym. Poglądy na istotę moralności rozciągają się od skrajnie indywidualistycznych (moralność jako fakt wyłącznie indywidualny), do skrajnie kolektywistycznych i socjologicznych (moralność jako funkcja jedynie struktury społecznej), od zachowań moralnych pojmowanych jako działania niezależne od determinant społecznych, do zachowań moralnych rozumianych jako działania całkowicie ukształtowane przez normy społeczne i wzory zinstytucjonalizowane w społeczeństwie.

W znaczeniu neutralnym **moralność** obejmuje wszystkie istniejące **wartości, normy i oceny** regulujące zachowania ludzi oraz same zachowania ujmowane z punktu widzenia dobra i zła przez członków społeczeństwa. W znaczeniu wartościującym (normatywnym) moralność odnosi się do określonego zespołu wartości, norm i wzorów zachowań uznawanych za właściwe z punktu widzenia określonego ideału etycznego czy systemu normatywnego. Moralność funkcjonuje w binarnym schemacie tego, co właściwe i niewłaściwe, godziwe i niegodziwe, dobre i złe. Socjolog odkrywa w społeczeństwie te podstawowe wymiary moralności.

1. Socjologiczna definicja moralności

Zasadniczy problem socjologicznej definicji moralności, w odróżnieniu od definicji moralności chrześcijańskiej, polega na wyróżnieniu i uzasadnieniu kryteriów pozwalających na odróżnienie *faktów moralnych od faktów społecznych*, by następnie wyodrębnić określone warianty pojęcia *moralność* i jego odniesień do pojęć pokrewnych. Niektóre próby, zaznaczone poniżej kolejnymi literami alfabetu, zostaną krótko i przystępnie przedstawione.

Socjologowie przywołują różne kryteria pozwalające odróżnić fakty moralne od faktów społecznych. Są to między innymi: **(a)** normy – obowiązki narzucane przez społeczeństwo pod rygorem sankcji (Émile Durkheim), **(b)** wyobrażenia o przyzwoitym życiu, o tym, co słuszne lub niesłuszne (Thomas Luckmann), **(c)** powinności moralne związane z zaufaniem, lojalnością i solidarnością (Piotr Sztompka), okazywanie szacunku (Niklas Luhmann), przekonanie o tym, jak powinno się i nie powinno się zachowywać lub o jakimś stanie końcowym istnienia, wartym lub niewartym osiągnięcia (Milton Rokeach), teoria wymiany społecznej

⁵⁹ W. Granat. *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*. Poznań 1985. s. 316.

(George C. Homans), sprawiedliwości (John Rawls), instrumentalnej racjonalności (Max Horkheimer), normatywnego porządku (Jürgen Habermas), motywów konformistycznego i dewiacyjnego zachowania (Robert K. Merton), (d) trwałej hierarchii wartości (Anna Pawełczyńska), (e) unikanie niezasłużonego cierpienia, sprawiedliwość wobec bliźniego (Patrick Pharo), (f) godność osoby ludzkiej i jej prawa (kierunki personalistyczne).

Jeżeli nawet dotychczasowe rozważania nad moralnością nie spełniają podstawowych warunków poprawności logicznej, nie określają jednocześnie zakresu pojęć i nie dostarczają precyzyjnych kryteriów, na podstawie których można by odróżnić zjawiska moralne od innych zjawisk, to pozwalają na wyodrębnienie określonych wariantów rozumienia pojęcia *moralność* i jego stosunku do pojęć pokrewnych. Należy jednak podkreślić, że wątpliwości dotyczą tylko pewnej sfery postaw i zachowań określanych jako moralne. Istnieje obszerna grupa zjawisk określanych bezspornie za moralne w społeczeństwie. Ścisłe odróżnienie faktów moralnych od pozamoralnych zakłada odwołanie się do określonych kryteriów aksjologicznych, związanych z godnością osoby ludzkiej i ostatecznym celem człowieka. Najwyższą wartością porządku społecznego i moralnego jest człowiek, ujmowany jako osoba w całej pełni swej godności (odniesienie się do człowieka jako człowieka). We współczesnej socjologii zaznaczają się – obok teorii społeczno-kulturowych moralności – coraz wyraźniej koncepcje związane z socjologią etyki. Problem określenia przedmiotu socjologii moralności staje się w ten sposób otwarty.

a. Socjologowie zawsze dostrzegali związek między moralnością a życiem społecznym (kontekst społeczny). Traktują oni moralność jako rzeczywistość wplecioną w całokształt istniejących lub powstających zjawisk. Ten ścisły i wzajemny związek obydwu sfer życia ludzkiego był ułatwieniem i zarazem utrudnieniem oraz niebezpieczeństwem dla socjologów (swoista *pułapka*). To niebezpieczeństwo wyraziło się w tendencjach do → socjologizmu moralnego i w paradygmacie nauki pozytywistycznej. Émile Durkheim traktuje fakty z życia moralnego zgodnie z metodą nauk pozytywnych i na niej buduje naukę o moralności. Według niego fakty moralne są takimi samymi zjawiskami jak inne fakty i można je rozpoznać na podstawie pewnych cech dystynktywnych. Jako obiektywne są niezależne od naszego osobistego nastawienia. Powinna być możliwa ich obserwacja, opis i klasyfikacja, oraz szukanie praw, które je wyjaśniają.

Od Durkheima ukształtowały się w pełni tradycja wyjaśniania moralności za pomocą czynników społecznych i uznawanie moralności za zjawisko dające się wyprowadzić z warunków społecznych. Przesunięto akcent z potrzeb indywidualnych na potrzeby społeczne, a raczej na jedną z najważniejszych, jaką jest potrzeba integracji społecznej:

Można powiedzieć, że moralne jest to wszystko, co stanowi źródło solidarności, wszystko, co zmusza człowieka do liczenia się z innymi i do regulowania posunięć na innej podstawie niż odruchy egoizmu, moralność jest tym trwalsza, im więcej tych więzi i im są silniejsze [...]. Nie służy ona wcale emancypacji jednostki, wyodrębnieniu jej z ota-

czającego środowiska, lecz przeciwnie, jej zasadniczą funkcją jest uczynienie z niej integralnej części całości i w konsekwencji odebranie części swobody poczyniań⁶⁰.

Postrzeganie norm moralnych jako wytworów społecznych oznacza, że społeczeństwo posiada taką moralność, jakiej potrzebuje, a człowiek jest istotą moralną tylko dzięki temu, że żyje w społeczeństwie. Porządek moralny poza społeczeństwem nie istnieje, a społeczeństwo należy postrzegać jako swoistą *fabrykę moralności* (Zygmunt Bauman).

Zasługą Durkheima i jego szkoły było zaakcentowanie możliwości badania moralności metodą socjologiczną. Pojmując jednak jednostkę jako rezultat wpływów społecznych, apoteozując społeczeństwo, które przejęło miejsce, jakie zajmował Bóg w moralności chrześcijańskiej, durkheimiści nie uprawiali **socjologii moralności** we współczesnym rozumieniu, lecz → socjologizm etyczny. Reprezentowali przesocjalizowaną koncepcję człowieka, a społeczeństwo podnieśli do rangi instancji o godności metafizycznej, jako najwyższy byt w porządku moralnym i poznawczym (swoista dywinizacja społeczeństwa). Moralność będąca wytworem społeczeństwa nie ma determinant pozaspołecznych (poza strukturą społeczeństwa), istnieje bowiem bezpośredni związek przyczynowy między formami moralności a siłami społecznymi.

b. Z socjologicznego punktu widzenia można zdefiniować moralność jako

[...] relatywnie spójny zbiór wyobrażeń o tym, co jest słuszne, a co nie, wyobrażeń o przyzwoitym życiu, które wyprowadzają ludzkie działanie poza doraźne zaspokojenie pragnień i wymogów chwili. Choć takie wyobrażenia, jak wszelkie wyobrażenia, żywią oczywiście jednostki, to nie pochodzą od nich. Są intersubiektywnie konstruowane w interakcjach komunikacyjnych i selekcionowane, podtrzymywane i przekazywane w złożonych procesach społecznych. Przez pokolenia nabierają formy odrębnych historycznych tradycji, w których artykułowane jest szczególnie widzenie przyzwoitego życia. Oznacza to, że pewne wyobrażenia o tym, co jest słuszne, a co nie, ulegają kanonizacji [uznaniu za słuszne], a inne podlegają cenzurze. Tak więc osiągnięta zostaje pewna spójność poglądów. Z chwilą wyznaczenia ścieżki do osiągnięcia takiego ideału położone zostają fundamenty pod ład moralny społeczeństwa. Podążanie tą ścieżką jest definiowane jako ideał życia i ten ideał służy jako norma w organizacji życia zbiorowego. Ład moralny społeczeństwa jest w pełni ustalony, gdy poważne odchylenia od normy są systematycznie karane⁶¹.

Janusz Mariański tę definicję moralności opisuje jako *komunikację społeczną*, wyrastającą w warunkach międzyludzkiego współżycia i interakcji. Moralność definiowana jako komunikacja społeczna powinna być opisywana w liczbie mnogiej – jako moralności.

⁶⁰ É. Durkheim. *Samobójstwo. Studium z socjologii*. Warszawa 2006. s. 501.

⁶¹ T. Luckmann. *Komunikacja moralna w nowoczesnych społeczeństwach*. W: *Współczesne teorie socjologiczne*. T. 2. Wybór i oprac. A. Jasińska-Kania [i in.]. Warszawa 2006 s. 938.

Rzeczywistość społeczna tworzy się w interakcjach, a istotą tej rzeczywistości jest pewien porządek moralny. Tak rozumiana moralność jest w nowoczesnych społeczeństwach przede wszystkim swoistą komunikacją moralną. Procesy komunikacji są dwustronne albo jednostronne, bezpośrednie lub zapośredniczone na różne sposoby. Zachodzą one między jednostkami jako jednostkami, jako osobami sprawującymi urząd, jako przedstawicielami grup czy społecznie zdefiniowanych kategorii. Komunikacja może zachodzić między anonimowymi nadawcami i równie anonimowymi odbiorcami. Tak zwane mówienie o moralności (tematyzowanie moralności) obejmuje szeroki zakres: od opisowych twierdzeń o wartościach moralnych, do abstrakcyjnych sformułowań etycznych zasad i kryteriów. W ramach procesów komunikacyjnych tworzy się społeczna forma moralności, ale także każda jednostka jest w stanie tworzyć subiektywną hierarchię wartości moralnych (Thomas Luckmann).

c. Ważną perspektywę badawczą dla socjologii moralności stwarza rozwijana w Polsce przez Piotra Sztompkę *socjologia życia codziennego*. Podstawową kategorią pojęciową jest tu przestrzeń życia codziennego, w której żyją i działają ludzie w otoczeniu innych osób, pozostając z nimi w jakichś relacjach (realnych, wyobrażeniowych, wirtualnych), ale nigdy osobno. Jeżeli społeczeństwo jest polem międzyludzkich relacji w nieustannym procesie stawania się, to najmniejszym elementem tego społeczeństwa nie jest pojedyncze działanie jednostki, lecz zdarzenie społeczne, czyli każda styczność różnych ludzi (kontakt indywidualny lub zbiorowy). Jednostka jest tylko *lokatozem* pewnego unikalnego miejsca w przestrzeni międzyludzkiej, swoistym węzłem w sieci międzyludzkich relacji. Ta nowa próba zbudowania teorii socjologicznej kieruje ku wnętrzu życia codziennego, społecznej *praxis*. Socjologia codziennego życia moralnego może realizować cele, które Sztompka przypisuje socjologii życia codziennego:

Po pierwsze – chce dostarczyć orientacji, rozumienia, pogłębionej interpretacji i ujawnienia sensu tego, co dzieje się w naszym życiu, a co ukryte dlatego, że czynimy to bezrefleksyjnie, rutynowo, nawykowo; po drugie – chce odkryć [...] sztukę postępowania, przejawianą w ludzkiej aktywności codziennej, a wyrażoną w zasadach życiowej roztropności, potocznej wiedzy, mądrości ludowej. W ten sposób socjologia życia codziennego przenosi na poziom socjologiczny – ugruntowując, systematyzując i uogólniając – wszystko to, co w wiedzy potocznej, podręcznej, zdroworozsądkowej wyrażają przysłowia, maksymy, porzekadła czy mądrość ludowa; po trzecie – dąży do uogólnienia nie w kierunku praw warunkowych, idealizacyjnych (typowych dla nauk przyrodniczych), ale w stronę typologii – ujawnienia typowych w danym społeczeństwie, w danym czasie zdarzeń, typowych syndromów takich zdarzeń w postaci praktyk życiowych czy typowych sekwencji takich praktyk w postaci projektów, procedur czy rytuałów. Zmierza także do uchwycenia typowych stylów czy sposobów życia, które obejmują typowe praktyki i procedury⁶².

⁶² P. Sztompka. *Nowe formy życia społecznego a nowy kształt teorii społecznej*. W: *Co nas łączy, co nas dzieli? XIII Ogólnopolski Zjazd Socjologiczny*. Red. J. Mucha, E. Narkiewicz-Niedbałec, M. Zielińska. Zielona Góra 2008 s. 220–221.

Socjologia moralności – podobnie jak socjologia życia codziennego – mogłaby pomóc w zrozumieniu tajemnicy natury ludzkiej i konstytucji społeczeństwa, zwłaszcza w kilku kwestiach fundamentalnych, poprzez stosowanie różnorodnych technik badawczych:

[...] po pierwsze – obserwacja, obserwacja uczestnicząca, obserwacja masowa, obserwacja przy użyciu technik rejestracji obrazu czy dźwięku (*socjologia wizualna*); po drugie – analiza konwersacji (w tym nowych form komunikacji elektronicznej: e-maili, sms-ów, mms-ów, chat-room-ów; po trzecie – analiza treści tekstów w szerokim sensie: pisanych, obrazowych, elektronicznych, medialnych, artystycznych; po czwarte – pogłębiony wywiad i grupy fokusowe, a także wywiad prowokowany za pomocą fotografii; po piąte – metoda dokumentów osobistych, w tym metoda biograficzna, analiza pamiątek – (w tym nowych form, jak blogi), badanie zastanej dokumentacji fotograficznej, prasowej i amatorskiej, rodzinnej⁶³.

Moralność to „zbiór norm i wartości, których naruszenie jest mocno piętnowane przez zbiorowość, ponieważ dotyczą zasadniczych i uniwersalnych problemów pojawiających się w stosunkach międzyludzkich, których rozwiązanie nie jest obojętne dla dobra partnerów”. Wartości te i normy, inaczej reguły moralne, dotyczą takich sfer życia, w których działania jednego człowieka nie są obojętne dla dobra innych ludzi, wkraczają w obszar ich autonomii i wolności, mogą wyrządzić im krzywdę, odnoszą się do najbardziej fundamentalnych relacji między ludźmi. Są one wyrazem społecznej natury człowieka, pewnych wspólnych wszystkim ludziom jako ludziom imperatywów życia zbiorowego (Piotr Sztompka).

Moralność odnosi się do świata tak zwanych *miękkich* relacji interpersonalnych. Realne społeczeństwo postrzega się nie tylko jako *pole* różnych interesów, ale i jako wspólnotę moralną: „Moralność opisuje sposoby postępowania wobec innych i określa, jak powinny przebiegać właściwe, stosowne czy wymagane relacje z innymi. Przy uzasadnianiu pożądanego zachowania odwołuje się przy tym raczej do wartości niż do interesów”⁶⁴.

d. W świetle dwóch różnych założeń filozoficznych można wyróżnić dwa stanowiska w rozważaniach nad moralnością. Pierwsze wskazuje na uznanie dobra jako kategorii bezwzględnej (→ *uniwersalizm moralny*); drugie opiera się na tezie o względności wszelkich ocen moralnych (→ *relatywizm moralny*).

Świadomie nie podejmuję prób zdefiniowania, co to jest dobro rozumiane bezwzględnie – pisze Anna Pawełczyńska. Człowiek dążący do dobra poświęca siły czemuś, czego do końca nie potrafi określić, lecz wyposażony jest w ogólną orientację moralną. W historii pojawiają się ludzie o najwyższej wrażliwości moralnej, którzy w pewnym sensie pełnią funkcję przywódców i autorytetów moralnych. Zdolni są oni lepiej od innych wyartykułować sądy moralne i sformułować takie przekonania, które mają

⁶³ Tamże s. 221.

⁶⁴ P. Sztompka. *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*. Kraków 2007 s. 36.

walor intersubiektywny – są przez nich podzielane. Zgodnie z ich intuicją, rozumiane bezwzględne dobro stanowi cel ludzkich dążeń i układ odniesienia dla moralnego rozwoju człowieka. Można by więc powiedzieć, iż dowodem na istnienia dobra rozumianego bezwzględnie są doświadczenia wewnętrzne jednostek. Doświadczenia te nie są identyczne u wszystkich ludzi. Wydaje się jednak, że im wyższy jest poziom moralny jednostek, tym bardziej podobne są ich wewnętrzne doświadczenia⁶⁵.

Według Pawelczyńskiej wysoko rozwinięte pod względem moralnym jednostki są zdolne wytyczyć kierunek rozwoju ludzkości i na ten proces oddziaływać. Są one zdolne indywidualnie i we wspólnotach bronić dobra bezwzględnego, czyli bronić dobra i sprzeciwiać się złu. Dlatego badacz współczesnej moralności powinien jednak poszukiwać we współczesnych wysoko rozwiniętych kulturach takich wartości moralnych, które są bliskie treściowo i najwyżej cenione. Mogłby rozpocząć poszukiwanie wspólnych intuicji i motywacji moralnych, koncentrując się na kręgach kulturowych związanych z → religiami monoteistycznymi. Wielkie systemy religijne zakładają istnienie trwałej hierarchii wartości. Niekoniecznie należy z góry zakładać jako aksjomat, że istnieją → wartości uniwersalne czy dobro rozumiane bezwzględnie, ale należy ich poszukiwać we wspólnotach moralno-kulturowych i wspólnotach kultu, które to dobro odkrywają i do niego dążą. Pawelczyńska pisze, że „wprowadzenie do rozważań pojęcia wartości uniwersalnych wydaje się niezbędne, jeżeli chcemy przenieść rozumowanie z poziomu jednostki na poziom społeczeństw ludzkich. Przeniesienie takie jest możliwe przez odwołanie się do systemów etycznych funkcjonujących społecznie, a odnoszących się do dobra odczuwanego przez jednostkę”.

e. Przyjęcie w ramach paradygmatu pozytywistycznego stanowiska bezstronnego obserwatora (opis) uniemożliwia socjologowi sformułowanie hierarchii wartości i norm, pozwala mu jedynie uchwycić i określić moralność przez determinizmy i skutki społeczne, z pominięciem analizy treści pojęciowej i normatywnej moralności. Francuski socjolog Patrick Pharo proponuje badanie relacji moralności i tego, co społeczne, w nowy, zmodyfikowany sposób. W ostatnich kilku dekadach socjologowie uwierzyli, że nie muszą zgłębiać pojęciowych i normatywnych treści moralności. Uznali moralność za ideologię, zróżnicowaną w zależności od kultur i grup społecznych, oraz skupili się na badaniu jej determinantów i skutków społecznych.

Rezultatem tej postawy było stopniowe zanikanie etyki jako przedmiotu badań ściśle socjologicznych, choć przecież etyka była wszechobecnym tematem wczesnej socjologii, nawet pozostawała takim tematem w sposób *dziki*, pojawiając się w publicznych wypowiedziach socjologów. Tylko filozofowie, zainspirowani osiągnięciami nauk społecznych, mieli jeszcze coś do powiedzenia na temat moralnych aspektów życia społecznego. To usunięcie kwestii etycznych z socjologii wywołało wiele niefortunnych skutków, między innymi pozbawiło socjologię środków analitycznych pozwalających

⁶⁵ A. Pawelczyńska. *Głowy hydry. O przewrotności współczesnego zła*. Warszawa 2004. s. 64.

jących określić udział etyki w motywacjach i praktycznych uzasadnieniach stosowanych przez podmioty społeczne⁶⁶.

Pharo próbuje wprowadzić na nowo filozofię i etykę do teorii socjologicznej, wzmocnić fundamenty pojęciowe socjologii, co umożliwiłoby poznawanie i badanie sensu moralnego faktów i działań społecznych. Ten nowy kierunek badań nazywa on *socjologią moralną* lub *socjologią etyki*. W poszukiwaniu moralnego sensu faktów społecznych nie wystarczy odwoływać się do kryteriów empirycznych, na przykład potępienia społecznego czy sankcji społecznej, lecz należy uwzględniać rozmaite elementy przymusu normatywnego obecnego w codziennych społecznych nakazach etycznych i w doktrynach filozofii moralnej, które pozwalają określić problem moralny. Pharo w swoim projekcie socjologii moralnej nie odrzuca dotychczasowych paradygmatów moralnych, rozwija jednak nowy kierunek badań, w którym elementy pojęciowe moralności stanowią zasadniczy przedmiot dociekań tej postaci socjologii (semantyczna metoda interpretacji).

Socjologia moralna nie przestaje być socjologią:

Socjologia moralna, jeśli uda jej się zapuścić korzenie, będzie zatem, jak logika czy prawo, dyscypliną pojęciową i normatywną. Mimo to pozostanie socjologią, czyli dyscypliną empiryczną i opisową, nie unikającą wstępnego pojęciowego wyjaśnienia służącego wydobyciu i wyklarowaniu stanowisk podmiotów społecznych w kontrowersyjnych kwestiach dotyczących na przykład bioetyki, otwartości na obcokrajowców, zasady ostrożności w rozwoju naukowym i technicznym, swobodnego rozporządzania własnym ciałem, stosowania prawa międzynarodowego czy sprawiedliwości społecznej. Ta wstępna praca pojęciowa wcale nie zrywa z dawną tradycją socjologii krytycznej, wręcz przeciwnie – stanowi jej kontynuację. Chodzi raczej o to, aby umocnić jej semantyczne i moralne podstawy, a nie odwoływać się do przypadkowego sensu historycznego lub oburzenia, którego w istocie nie da się wyjaśnić w sposób analityczny⁶⁷.

Socjologia moralna byłaby zarówno dyscypliną normatywną, jak i opisową.

f. W przeciwieństwie do traktowania społeczeństwa jako źródła, ośrodka i celu moralności: społeczeństwo określa i tworzy taką moralność, jakiej potrzebuje, a w konsekwencji określa to, co moralne w postępowaniu jednostek, *personalizm* wskazuje na osobę ludzką: tylko człowiek jako osoba jest zdolny do przeżywania **wartości i norm moralnych** oraz wartości związanych z \rightarrow *sacrum* (\rightarrow wartości religijne). To, co jest stałe w moralności, musimy odnieść nie tyle do zmiennych, społecznie uwarunkowanych wartości i norm, lecz do struktury naszego człowieczeństwa. Leszek Kołakowski wskazuje tym kontekście na *bytową strukturę człowieczeństwa*, na godność człowieka. Przez odniesienie moralności do godności człowieka dobro i zło nie są tylko przypadkową grą sił społecznych,

⁶⁶ P. Pharo. *Moralność a socjologia. Sens i wartości między naturą a kulturą*. Warszawa 2007. s. 281.

⁶⁷ Tamże s. 286..

ale stanowią realną jakość rzeczywistości, trwałą i zmienna zarazem: „Tak więc człowiek jest w sobie sam podzielony, stąd całe życie ludzi, czy to indywidualne, czy też zbiorowe, okazuje się dramatyczną walką pomiędzy dobrem i złem, pomiędzy światłem i ciemnością. Co więcej, człowiek stwierdza swoją niezdolność do samodzielnego i skutecznego zwalczania ataków zła, tak że każdy czuje się jak gdyby spętany więzami niemocy” (KDK art. 13).

Bez odniesienia się do godności osoby ludzkiej nie znajdziemy ostatecznego uzasadnienia dla przedkładania uniwersalnych zasad nad partykularne interesy. Społeczeństwo uczestniczy ustawicznie w procesie uzgadniania **wartości i norm** moralnych, ale ich do końca nie uprawomocnia. Ostateczna legitymizacja tych porządków aksjologicznych dokonuje się na gruncie człowieczeństwa, godności ludzkiej, człowieka, który ma jakąś *niepoliczalną i niezbywalną* wagę. Jeżeli traktujemy w socjologii moralność jako *produkt* interakcji i komunikowania międzypersonalnego, to przecież te społeczne uwarunkowania są przede wszystkim kształtowane przez ludzi jako istoty świadome i wolne. To oni poszukują swojego spełnienia i szczęścia w powiązaniu z innymi ludźmi w solidarnych związkach z nimi. Nie wystarczy narodzić się człowiekiem, trzeba się nim ustawicznie stawać w realiach życia społecznego. Podmiotem moralności jest człowiek, a nie społeczeństwo.

Człowiek jako osoba, a więc istota wolna, świadoma i odpowiedzialna, kształtuje międzyludzkie współżycie, zdobywa się na czyny nawet skrajnie bezinteresowne, ale też na dobre działania, które wypływają z motywacji mniej szlachetnych (na przykład własna korzyść, nadzieja na odwzajemnienie się, szacunek społeczny, błogosławieństwo Boże, poprawa własnego samopoczucia). Może także błędzić co do charakteru właściwych wartości, tego co najpełniej urzeczywistnia jednostkę jako osobę. Personalistyczna socjologia moralności powinna być bardziej skoncentrowana na *zasadzie osoby* (osoba we wspólnocie), niż na *zasadzie społeczeństwa*, gdyż ta pierwsza jest bardziej fundamentalna niż ta druga. Teza o godności osobowej człowieka byłaby najogólniejszą teoretyczną podstawą socjologii moralności. Socjologia zajmuje się, co prawda, moralnością jako pewną postacią życia społecznego, dostępną badaniom empirycznym, nie daje zaś odpowiedzi na pytanie o istotę człowieka i sens jego działań, ale może go postrzegać w sposób integralny, a więc w pełni człowieczeństwa i w osobowych relacjach międzyludzkich.

Człowiek jako osoba nie może jednak należeć całościowo do społeczeństwa, a jego zadania osobowe i społeczne nie zawsze są zgodne. „Socjologia refleksyjna podkreśla realność różnych poziomów i napięć pomiędzy nimi. Biografia nie zamyka się w historii, kulturze i społeczeństwie. Wszędzie ludzie mają problem uporania się z wykraczającymi poza nie elementami egzystencji”⁶⁸. Socjologia skoncentrowana na społeczeństwie często zapomina o podmiocie życia społecznego, czyli o człowieku jako osobie. Traktuje go przede wszystkim jako nosiciela

⁶⁸ A. W. Gouldner. *Co zdarzyło się w socjologii: historyczny model rozwoju strukturalnego*. W: *Czy kryzys socjologii?* Wybrał i wstępem opatrzył J. Szacki. Warszawa 1977. s. 290.

ról społecznych, część struktury społecznej. W odniesieniu do moralności szczególnie ważne jest dostrzeżenie człowieka jako twórcę moralności. Ważna jest tu zarówno *socjologia społeczeństwa*, jak i *socjologia osoby*, procesy uspołecznienia i procesy → personalizacji.

*

Z perspektywy socjologicznej moralność jawi się jako wytwór (konstrukt) historyczno-społeczny, będący rezultatem komunikowania się jednostek i grup społecznych między sobą. Socjolog odkrywa w społeczeństwie te podstawowe wymiary moralności, ale ich nie uzasadnia. To, że **moralność** ma uwarunkowania społeczne i społeczeństwo ma cechy moralne, uzasadnia, że w ogóle jest możliwa **socjologia moralności**. We współczesnych społeczeństwach moralność wyraża się w wielu rozmaitych formach i kształtach, zarówno zinstytucjonalizowanych (na przykład → moralność kościelna), jak i pozainstytucjonalnych (na przykład → moralność zindywidualizowana, → sprywatyzowana).

2. Moralność chrześcijańska

Moralność chrześcijańska zakłada szczególny charakter porządku normatywnego, bowiem nakazy i zakazy moralne są traktowane jako ustanowione przez Boga i tym samym włączone w porządek → *sacrum*. Naruszenie normy moralnej jest tu traktowane jako podważenie porządku religijnego (grzech). W katolickiej nauce moralnej uwzględnia się zarówno ocenę relacji osobowych, jak i szerszych układów społecznych, obejmujących stosunki i zjawiska społeczne. Wizja moralności, jaką przedstawia Kościół, nie polega – jak niektórzy mniemają – tylko na mnożeniu zakazów i sporządzaniu listy grzechów, lecz jest uczeniem człowieka tego, co jest wyrazem miłości Boga do człowieka i co prowadzi do dobra i szczęścia. Moralność jest integralnym elementem religijności; *nie ma religijności bez moralności*.

Moralność religijna urzeczywistnia się przez konkretnie istniejące → religie (na przykład katolicyzm, prawosławie, protestantyzm, islam, judaizm). Jak kultura urzeczywistnia się w różnych układach i konfiguracjach kulturowych, a kult w rozwoju form kultowych, tak religijne wartości, normy i wzory zachowań moralnych, które zostały przyswojone przez jednostki w procesie → socjalizacji, ukształtowały się w kontaktach z grupami religijnymi. Tę społeczną formę moralności określa się często jako religijność kościelną, gdyż w jakimś stopniu odpowiada ona oczekiwaniom i pragnieniom Kościołów, które ją propagują i upowszechniają w społeczeństwie. Obok dominującego do niedawna modelu **(a) moralności kościelnej** występuje jeszcze model **(b) moralności selektywnej** (wybiórczej), zdystansowanej wobec Kościoła i **(c) moralności pozakościelnej** (zindywidualizowanej, sprywatyzowanej).

a. Moralność kościelna jest rezultatem zorientowanych instytucjonalnie procesów socjalizacji w środowisku rodzinnym, utrwalana w ramach katechezy, liturgii, kazań, katechizacji dorosłych. Model kościelnie zdefiniowanej moralności pozwala na ustalenie faktu pojawiania się postaw i zachowań odbiegających od normatywnych oczekiwań zinstytucjonalizowanej religii oraz na określenie jej rozmiarów. Moralność kościelna o charakterze katolickim jest przekazywana i wdrażana jednostkom i grupom społecznym w procesie → socjalizacji przez Kościół rzymskokatolicki i współpracujące z nim różnorodne podmioty wychowania religijnego. Kościół pełnił historyczną funkcję → instytucjonalizacji moralności w społeczeństwie. Obecnie ta funkcja ulega wyraźnemu osłabieniu.

Moralność kościelna, czyli wywodząca się z Kościoła i przez niego podtrzymywana, staje się sprawą mniejszości w społeczeństwach Europy Zachodniej, tradycyjna moralność kościelna traci tam swoją obowiązującą moc i oczywistość kulturową. W nowoczesnym społeczeństwie Kościół (szerzej: chrześcijaństwo) utracił monopol na przekazywanie sensu i orientacji, jest jedną z wielu *opcji*, nie wpływa całościowo na społeczeństwo. Kościoły nie są w stanie zawłaszczyć całego dyskursu religijnego i moralnego, nie są w stanie narzucać innym *jedynej prawdy religijnej* i moralnej. Nie ma już zbieżności między kościelnie zorientowaną moralnością i osobową tożsamością.

b. W przechodzeniu do → społeczeństwa pluralistycznego zmieniają się struktury wiarygodności, które w → społeczeństwie tradycyjnym zapewniały wysoką aprobatę prawd wiary oraz norm moralnych. Zyskują na znaczeniu subiektywne i zindywidualizowane interpretacje, co prowadzi nie tylko do powstawania wątpliwości religijnych i moralnych, ale i do otwartej negacji tego, czego naucza Kościół. Wielu katolików wybiera z depozytu wiary to, co odpowiada im z subiektywnego punktu widzenia. Kwestionowanie lub negacja określonych treści wiary, będące kiedyś domeną systemów ideologicznych wrogich chrześcijaństwu, staje się dzisiaj po części udziałem wielu wierzących podejmujących te problemy niejako na własny rachunek. W warunkach współczesnych postawy moralne nie są dostatecznie spójne i wyraźnie skryształizowane. Poszerzają się kręgi osób reprezentujących niepełny konsens wiary (postawy → ambiwalentne) lub jego brak (postawy → heterodoksyjne). Równocześnie dokonuje się proces pogłębienia religijności i moralności w innych kręgach społeczeństwa.

W społeczeństwie pluralistycznym nie ma monopolu, lecz istnieje rynek różnych ideologii i filozofii życia, lansujących często przeciwstawne wartości i projekty życia. Jednostce nie można siłą narzucić którejś z tych ideologii, wybiera je sama. Pluralistycznej strukturze wartości i norm odpowiada w indywidualnej i społecznej świadomości *przymus wybierania (imperatyw heretycki)*. *Przymus wybierania* dotyczy także tożsamości religijnej i moralnej. Jednostka osobiście wybiera to, w co wierzy, jak żyje, do jakiego Kościoła należy, w jakim zakresie bierze udział w życiu religijno-kościelnym. Dominującą formą społeczną staje się chrześcijanin selektywny, wybiórczy, niekonsekwentny. U niektórych katolików

selektywnych przepaść między własną wiarą religijną a oficjalną nauką Kościoła jest tak wielka, że istnieją nikłe szanse zbudowania pomiędzy nimi jakiegoś pomostu. Dystansowanie się wobec Kościoła i religii przybiera różne formy i wymiary, od zwykłego zakwestionowania wybranych elementów doktryny kościelnej, poprzez różne formy → alternatywnej religijności i moralności, aż po rozmaite odmiany → indyferentyzmu moralnego (Detlef Pollack, Gert Pickel).

c. *Moralność pozakościelna* (zindywidualizowana, sprywatyzowana, laicka, świecka, postmodernistyczna, liberalna, niezależna) w szerokim rozumieniu tego słowa odnosi się do wszelkich form życia moralnego, które kształtują się poza wielkimi Kościołami chrześcijańskimi (katolicyzm, prawosławie, protestantyzm), a więc obejmuje ona różnorodne **wartości**, **normy** i wzory zachowań moralnych. W sensie ścisłym moralność pozakościelną odnosimy do tych form życia moralnego, które kształtują się poza formami zinstytucjonalizowanych religii i Kościołów, oddolnie w ramach interakcji społecznych lub przez oddziaływania różnych ideologii i światopoglądów świeckich (laickich). Odnosi się ona także do tych wierzących, którzy określają siebie jako religijnych, ale równocześnie – mniej lub bardziej radykalnie – odrzucających wszelką moralność zinstytucjonalizowaną. Wierzą oni, że drogę do Boga (rozumianego rozmaicie) odnajduje się nie poprzez społecznie uznane formy religii, lecz dzięki osobistej wierze. Mają swojego Boga, swoje niebo, swoje zbawienie, swoje małe *credo*, swoją prywatną moralność.

Coraz więcej ludzi wierzących nie chce, by Kościół definitywnie ustalał, jak ma wyglądać ich życie moralne. Moralność pozakościelna jest nie tylko stanem, ale przede wszystkim ciągłym *procesem*, nie tyle jest dana, ile *zadana*, pozostaje w stanie niedookreślenia, otwarta na różne opcje i rozwiązania. W warunkach → (po)nowoczesności nic nie jest dane w sposób nieodwołalny, raz na zawsze, także moralność religijna i pozareligijna. W kulturze współczesnej współistnieją rozmaite, niekiedy sprzeczne z sobą wartości oraz **normy** religijne i moralne, których nie da się już uporządkować w ramach jednolitego świętego kosmosu. Wartości religijne i moralne nie mają już mocy obowiązującej, niezależnie od sytuacji, obowiązują one tylko w pewnych aspektach życia. Co więcej, są one przedstawiane jako równorzędne; brakuje już *wartości najwyższych*, nie ma kryteriów pozwalających bezbłędnie odróżnić **wartości** istotne od nieistotnych. W tej sytuacji trudno jest opowiedzieć się w sposób zdecydowany za którąś z wartości, istnieje też niebezpieczeństwo obojętności wobec wszelkich wartości, a nawet → relatywizmu (Franz X. Kaufmann). W dominującej kulturze współczesnej coraz mniej jest odniesień do Transcendencji, a oferowane przez nią wzorce interpretacji życia coraz częściej są pozbawione treści religijnej.

Moralność pozakościelna ma dość często charakter → synkretyczny. Złożona z elementów zaczerpniętych z różnych systemów etycznych i religijnych może być porównana do dywanu splecionego z różnych tkanin, albo do duchowego supermarketu, *szwedzkiego stołu*, z których każdy może wybierać to, co zechce, co mu się podoba. Moralność pozakościelna pojawia się w określonym kontekście

społeczno-kulturowym, który można hasłowo określić jako przejście od → tradycji do → detradycjonalizacji, od → instytucjonalizacji do → dezinstytucjonalizacji, od → heteronomii do → autonomii, od wielkiej do małej Transcendencji.

Z socjologicznego punktu widzenia moralność obejmuje wszelkie istniejące → wartości, → normy i oceny regulujące zachowania ludzi oraz same zachowania ujmowane z punktu widzenia dobra i zła przez członków → społeczeństwa. W znaczeniu wartościującym (normatywnym) moralność odnosi się do określonego zespołu wartości, norm i wzorów zachowań uznawanych za właściwe z punktu widzenia określonego ideału etycznego czy systemu normatywnego. Moralność funkcjonuje w binarnym schemacie tego, co właściwe i niewłaściwe, godziwe i niegodziwe, dobre i złe. Socjolog odkrywa w → społeczeństwie te podstawowe wymiary moralności.

Bibliografia:

- Z. Bauman. *Nowoczesność i Zagłada*. Kraków 2009; É. Durkheim. *Samobójstwo. Studium z socjologii*. Warszawa 2006; W. Granat. *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*. Poznań 1985; A.W. Gouldner. *Co zdarzyło się w socjologii: historyczny model rozwoju strukturalnego*. W: *Czy kryzys socjologii?* Wybrał i wstępem opatrzył J. Szacki. Warszawa 1977 s. 127–296; F.X. Kaufmann. *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*. Tübingen 1989; L. Kołakowski. *O prawie naturalnym*. „Gazeta Wyborcza” 2006 nr 210 s. 8–9; T. Luckmann. *Die intersubjektive Konstitution von Moral*. W: *Anthropologie und Moral. Philosophische und soziologische Perspektiven*. Hrsg. von M. Endress, N. Roughley. Würzburg 2000 s. 115–138; tenże. *Komunikacja moralna w nowoczesnych społeczeństwach*. W: *Współczesne teorie socjologiczne*. T. 2. Wybór i oprac. A. Jasińska-Kania [i in.]. Warszawa 2006 s. 938–947; R. Linton. *Kulturowe podstawy osobowości*. Warszawa 1975; J. Mariański. *Moralność religijna jako przedmiot badań socjologicznych*. W: *Socjologia życia religijnego w Polsce*. Red. S. H. Zaręba. Warszawa 2009 s. 253–276; tenże. *Religia i moralność w przednowoczesnych i nowoczesnych społeczeństwach*. W: *O społeczeństwie, moralności i nauce. Miscellanea*. Red. W. Pawlik, E. Zakrzewska-Manterys. Warszawa 2008 s. 211–229; tenże. *Socjologia i moralność. Jaka jest i dokąd zmierza socjologia moralności?* W: *Problemy współczesnej demokracji i moralności*. Red. J. Kopka i G. Matuszak. Łódź 2010 s. 181–203; tenże. *Socjologia moralności*. Lublin 2006; M. Ossowska. *Normy moralne. Próba systematyzacji*. Warszawa 1970; A. Pawełczyńska. *Głowy hydry. O przewrotności współczesnego zła*. Warszawa 2004; P. Pharo. *Moralność a socjologia. Sens i wartości między naturą a kulturą*. Warszawa 2007; D. Pollack, G. Pickel. *Religiöse Individualisierung statt Säkularisierung? Eine falsche Alternative*. „Zeitschrift für Soziologie” 29:2000 nr. 3 s. 244–248; P. Sztompka. *Nowe formy życia społecznego a nowy kształt teorii społecznej*. W: *Co nas łączy, co nas dzieli? XIII Ogólnopolski Zjazd Socjologiczny*. Red. J. Mucha, E. Narkiewicz-Niedbalec, M. Zielińska. Zielona Góra 2008 s. 209–233; tenże. *Przestrzeń życia codziennego*. W: *Barwy codzienności. Analiza socjologiczna*. Red. M. Bogunia-Borowska. Kraków 2009 s. 29–50.

Komponenty moralności

Na moralność rozpatrywaną od strony normatywnej składają się przede wszystkim następujące składniki moralności: (1) wartości (cel, ideał), (2) normy i (3) oceny moralne; wskazuje się też na wzory zachowań oraz sankcje. Normy zakładają wartości, ponieważ to, czego one żądają, jest urzeczywistnieniem wartości. Inaczej mówiąc, normy postępowania towarzyszą wartościom, określając dopuszczalne i społecznie akceptowane wzory zachowania się i działania, będące realizacją uznawanych wartości (ideału, celu). *Wartości wskazują właściwe cele, do których warto zmierzać, normy zaś właściwe sposoby ich osiągnięcia.* Przyjęcie za podstawę do badań nad moralnością wyżej wymienionych elementów (swoista *anatomia* moralności) nie rozstrzyga jeszcze w pełni problemu pojęcia moralności. Wiadomo przecież, że zarówno **wartości**, cele i ideały, jak i **normy** oraz **oceny** są różne, nawet w tym samym środowisku społecznym; które z nich zatem można uznać za moralne i na jakiej podstawie, jest już sprawą kryteriów moralności i ewentualnie hipotez roboczych.

1. Wartości (cel, ideał)

Akceptacja i uzasadnienie *norm moralnych* (dyrektyw i standardów zachowań, reguł działania i postępowania) oraz wydawanie na ich podstawie *ocen moralnych* jest uzależnione od *wartości* uznawanych przez jednostkę lub reprezentowanych przez grupę społeczną. Wartości (cele, ideały) podbudowują i uzasadniają liczne normy moralne, wynikające z uznawanych wartości, które regulują i sankcjonują różnorodne sytuacje życia codziennego (funkcje legitymizacyjne).

Wartość należy do pojęć niejasnych i spornych. Pochodzi z języka ekonomicznego. Uprzednio pojęcie to funkcjonowało w sposób ukryty w teologii i filozofii pod nazwą *dobro*. Dobrem według Arystotelesa (384–322 przed Chr.) jest cel, do którego wszyscy dążą. Dobro jest w sposób istotny związane z naturą człowieka i w tym sensie jest niezmiennie. Filozofia klasyczna wyróżnia *wartości ogólne* o ważności absolutnej i *wartości partykularne* (częstkowe) o ważności względnej.

Nauki szczegółowe (między innymi socjologia) odnoszą termin *wartość* do tego, czego się pragnie (pożąda) lub co jest godne pożądania. Z socjologicznego punktu widzenia wartości nie są jednolite. Dla jednych może to być dobro jednostkowe, subiektywne lub obiektywne, dla drugih – dobro społeczne, dla jeszcze innych – i jedno, i drugie równocześnie. Można powiedzieć, że tyle będzie odrębnych koncepcji moralności, ile będzie odmiennych wartości najwyższych. Nie trzeba się więc dziwić, że tak trudno jest w praktyce uchwycić wspólność **ocen i norm** moralnych, bo – z punktu widzenia empirycznego – nie ma jednej wartości najwyższej, a w konsekwencji nie ma jednolitej moralności.

Termin *wartość* należy do centralnych pojęć współczesnej socjologii i jest obecny we wszystkich teoriach społecznych o różnej proveniencji i różnie określany. Maria Misztal dzieli ogół definicji wartości na trzy kategorie: (a) *psychologiczne*, (b) *socjologiczne*, (c) *kulturowe*. W definicjach psychologicznych wartość traktuje się jako zjawisko o charakterze indywidualnym, czyli jako to, co zostało przez jednostkę zinternalizowane, a więc jest to: element systemu przekonań jednostki, o charakterze nienormatywnym bądź normatywnym; przekonanie innych ludzi na temat stanu psychicznego, fizycznego lub działań jednostki uznanych za godne posiadania; przedmiot, który zaspokaja potrzeby jednostki; obserwowalne zachowania jednostki. W definicjach socjologicznych nadaje się wartościom wymiar społeczny, czyli zwraca się uwagę na wartości zinstytucjonalizowane przez grupy społeczne, i można je traktować jako: przedmioty lub przekonania o nienormatywnym charakterze, determinujące względnie podobne przeżycia psychiczne i działania jednostek jako członków grup społecznych; przekonania rozpowszechnione w grupie społecznej, określające godne pożądania sady i zachowania członków grupy; przekonania określające godne pożądania cechy poszczególnych grup społecznych lub społeczeństwa jako całości. Definicje kulturowe podkreślają uniwersalny wymiar wartości w ramach danego społeczeństwa. Ten zespół wspólnych wartości lub ogólnie przyjętych preferencji określa każdą kulturę lub subkulturę. Kulturowe definicje ujmują wartości jako zjawiska możliwie zewnętrzne wobec jednostek, a mianowicie: powszechnie akceptowane sady egzystencjalno-normatywne (orientacje wartościujące); rozpowszechnione w danym społeczeństwie przekonania określające godne pożądania sady i zachowania członków tego społeczeństwa; przekonania na temat systemu **wartości i norm**, uważanego za godny pożądania dla danego społeczeństwa.

Rüdiger Lautmann przeanalizował wiele definicji wartości z zakresu psychologii społecznej. Według niego wartości są „kryteriami wyboru przedmiotów, do których powinniśmy dążyć”⁶⁹. Tak rozumiane wartości są szczególnie aktywne w sytuacjach wyborów jako swoiste „*regulatory preferencji*” i drogowskazy umożliwiające podejmowanie szybkich i pewnych decyzji. Według Jürgena Friedrichsa wartości są świadomym lub nieświadomym wyobrażeniem tego, co jest pożądane i co ujawnia się w preferencji wyborów alternatyw działania. Na

⁶⁹ R. Lautmann. *Wert und Norm. Begriffsanalysen für die Soziologie*. Köln-Opladen 1969 s. 105.

plaszczyźnie społeczeństwa globalnego wartości są częścią składową struktury społecznej. W odróżnieniu od postaw, wartości są bardziej stabilne (choć także zmienne), mają wyższy stopień ogólności, zajmują bardziej centralną pozycję w poznawczym systemie osobowości (głęboko strukturalne zakotwiczenie). Wartości sterują postawami, a nie postawy wartościami. Henri Mendras podkreśla z kolei, że wartości narzucają się jednostce jako coś oczywistego i bezwzględnie, jako będącego z założenia czymś transcendentnym i wyższym, czego nie można w zwykły sposób podawać w wątpliwość. Wartość jest czymś wzniosłym i bezwzględnie dla tego, kto ją przeżywa.

Wartości występują nie tylko jako określone dobra, lecz pojawiają się jako pewien rodzaj współzależności między przedmiotem, działaniem lub jakimś stanem rzeczy a osobą ludzką, istotą wolną, choć społecznie uwarunkowaną. Według Franza Xavera Kaufmanna wartości są „dającymi się oddzielić od ocenianych przedmiotów przekonania o tym, co godne pożądania”⁷⁰. Brigitta Nedelmann pod pojęciem wartości rozumie „dawanie wyrazu pożądanym stanom społecznym”, natomiast pod pojęciem **normy** „pożądane sposoby zachowania”⁷¹. Według Hanny Malewskiej-Peyre przez wartość „rozumiemy wszystko to, co aktorzy społeczni (ludzie lub grupy społeczne) uznają za cenne lub deprecjonują, polecają lub zakazują, uznają za idealne lub godne potępienia [...]. Owo aprobowanie lub dezaprobowanie może pociągnąć za sobą rozmaite sankcje społeczne (grupy lub społeczeństwa) i może być zinstytucjonalizowane w formie prawa”⁷².

W ujęciu Jeana Rémy wartości wyrażają cele będące przedmiotem dążeń grupy i są podzielane przez zdecydowaną większość lub przez wszystkich jej członków. Dzięki wartościom grupa nabiera cech trwałości. Same wartości nie są poddawane rewizji lub bardzo rzadko; ujmowane jako cele, stanowią ideologię grupową i są podstawą poczucia identyfikacji i solidarności wewnętrznej. **Normy** ustalają środki do osiągania wartości. Skoro jedne normy okazują się nieprzydatne, odrzuca się je i zastępuje innymi. Edmund Wnuk-Lipiński definiuje wartości jako „ugruntowane w tradycji kulturowej pożądane stany bycia społecznego jednostek, grup i całych społeczeństw”⁷³. Jeżeli są one silnie ugruntowane w tradycji kulturowej, wówczas pełnią zarazem funkcje normatywne, regulując stosunki między ludźmi raczej na poziomie makrospołecznym niż mikrospołecznym, raczej w obrębie narodowego kręgu kulturowego niż na poziomie struktur patrykularnych. Wartości są konstytutywnym składnikiem sensu zbiorowego, dominującego w danej spo-

⁷⁰ F. X. Kaufmann. *Sicherheit als soziologisches und sozialpolitisches Problem*. Stuttgart 1973 s. 33.

⁷¹ B. Nedelmann. *Środowisko społeczno-kulturowe konfliktów politycznych*. W: *Socjologia polityki w Niemczech (wybór tekstów)*. Red. W. Łukowski. Warszawa 1992 s. 38.

⁷² H. Malewska-Peyre. *Badanie wartości u młodzieży (z doświadczeń polsko-francuskich)*. W: *Prawne i pedagogiczne aspekty resocjalizacji nieletnich*. Red. B. Kowalska-Ehrlich, S. Walczak. Warszawa 1992 s. 195–196.

⁷³ E. Wnuk-Lipiński. *Granice wolności. Pamiętnik polskiej transformacji*. Warszawa 2003 s. 21.

łeczności, w większym stopniu regulują postawy społeczne, w mniejszym – zachowania. Tytułem przykładu można wymienić takie wartości, jak: wolność, równość, niepodległość, podmiotowość, godność, tolerancja, uczciwość. Według Hanny Świdy-Ziemby wartości moralne to coś więcej niż atrybuty czy stany rzeczy, które są ważne i godne pożądania dla danej jednostki, stanowią kryteria oceny pomysłowości jej własnego życia, czy obiekt i cel jej dążeń (wartości osobiste). Przez termin *wartości moralne* w sensie ścisłym rozumiemy „takie wartości, które przekraczają horyzont *ja* – które stanowią kryterium oceny bardziej uniwersalnej (choć w pewnym znaczeniu do *ja* – również się odnoszącej). Są to, inaczej ujmując, takie atrybuty, za pomocą których oceniamy nie tylko siebie, ale również innych ludzi, sytuacje i stany rzeczy. Są to jednym słowem, pewne idee ogólne, których wcielenie w świecie gwarantuje pozytywną ocenę tego fragmentu świata (obiekt oceniany okazuje się *godny pochwały*, jeśli spełnia kryteria określone przez owe *idee*), a równocześnie których brak powoduje oceny ujemne”⁷⁴.

*

Z pewnością nie skonstruuje się takiej definicji, która zadawałaby wszystkim badaczom wartości. W socjologii przez wartości rozumiemy najczęściej to wszystko, co wiąże się z pozytywnymi emocjami, co skupia na sobie pragnienia i dążenia jednostek i czego one jako rzeczy cennej poszukują co dzień (pozytywne wartości życiowe). To, co nie jest przedmiotem pożądania, ludzkich pragnień, lecz wyrazem repulsji i związanych z nią wewnętrznych stanów dezaprobaty, określa się niekiedy jako negatywne wartości życiowe lub antywartości.

Jeżeli wartości uzyskują znaczenie i uznanie na płaszczyźnie społecznej, mówi się o wartościach społecznych. Z punktu widzenia socjologicznego można mówić, że **wartości** są społecznie uznanymi, zinstytucjonalizowanymi miernikami orientacji dla działań społecznych. Wartości pośredniczą pomiędzy indywidualną i strukturalną płaszczyzną ludzkiego życia, są złączone z określoną kulturą społeczeństwa. Odznaczają się względną trwałością wynikającą z ich internalizacji w jednostkach w ramach procesów socjalizacyjnych. W konsekwencji wartości mają znaczenie – poprzez **normy** – jako wyznaczniki zachowań jednostek, jako siła motoryczna działań jednostkowych i grupowych.

Podstawową cechą wartości jest ich *trwałość*. Tam, gdzie brakuje wartości, zaznacza się zachwianie sensu i tożsamości osobowej, gdyż one właśnie kierują emocjonalnymi i poznawczymi orientacjami oraz standardami wyboru celów i środków działań indywidualnych (integrują całą osobowość). Także na płaszczyźnie społecznej wartości motywują oraz legitymizują decyzje i działania, także i tutaj spełniają funkcje integracyjne i sensotwórcze. Wartości, które są głębiej

⁷⁴ H. Świda-Ziemba. *Obraz świata i bycia w świecie (z badań młodzieży licealnej)*. Warszawa 2000 s. 520.

osadzone w osobowości człowieka niż opinie, poglądy i postawy, określają styl życia człowieka w odniesieniu do jego własnej koncepcji życia oraz w stosunku do otoczenia społecznego.

Istnieją w socjologii różnorodne kryteria *podziału* wartości. Danuta Dobrowolska wyróżnia wartości aprobowane (coś uważa się za wartość), uznawane (są wyrazem preferencji), realizowane (wobec nich wykazuje się postawę aktywną). Wskazuje też na wartości konkretne (wartości życia codziennego) i abstrakcyjne (stanowią podstawę uznania tych pierwszych). Władysław Piwowarski dzieli wartości na wartości *explicite* (jawne, lansowane, legitymizowane i motywowane przez systemy ideologiczne), wartości *implicite* (nie potrzebują wsparcia przez systemy ideologiczne, są bowiem bezpośrednio zorientowane na potrzeby jednostek i grup społecznych) oraz wartości nadające sens i identyczność podmiotom pierwotnym (jednostkom) oraz wtórnym (różnym społecznościom).

W badaniach socjologicznych wyróżnia się wartości-cele (wartości autoteliczne) i wartości-środki (wartości instrumentalne). Wartości autoteliczne nie wymagają żadnych uzasadnień, gdyż są oczywiste i wskazują na cenność danego przedmiotu lub stanu rzeczy. Wartości instrumentalne służą do osiągnięcia innych, bardziej cenionych wartości. Niektórzy badacze nie przywiązują dużej wagi do tego podziału, gdyż wartości stanowiące w pewnej sytuacji środek do celu, w innej mogą być celem dla siebie. Podobnie traktuje się niekiedy podział wartości na uznawane i realizowane. W sytuacji braku konfliktujących wartości mogą być one bez trudu realizowane, w innych zaś sytuacjach ich skuteczność może być znacznie zneutralizowana.

Wartości odróżnia się od interesów. Wartość stanowi cel uznawany za słuszny, właściwy, czy usprawiedliwiony, wyznaczający orientację normatywną (aksjologiczną). Interes jest celem uznawanym za korzystny, a dążenie do jego realizacji wiąże się z orientacją hedonistyczną, utylitarystyczną, instrumentalną. Różnice między wartościami i interesami są kwestią stopnia. Ten sam obiekt czy stan rzeczy może być jednocześnie i interesem, i wartością. Najbardziej interesujące są sytuacje, kiedy jedna cecha wyklucza drugą: interes nie jest wartością, a wartość nie jest interesem (Marek Ziółkowski).

Wartość ma charakter przedmiotowo-podmiotowy, to znaczy ma coś z przedmiotu i z podmiotu, który ją ocenia. Wartość ma bez wątpienia charakter subiektywny, oznacza bowiem stosunek działającego człowieka do danego przedmiotu, związany z przeświadczeniem, że potrafi on zaspokoić bezpośrednio lub pośrednio jego potrzeby. Ma jednak również swój aspekt obiektywny, bo jest uzależniona od potencjalnych i realnych właściwości danego przedmiotu. Przypisywana przedmiotowi i traktowana jako zewnętrzna (obiektywna), wartość jest funkcją oceniania podmiotowego.

Na poziomie indywidualnym zarówno wartości, jak i wynikające z nich **normy** (wartości podbudowują i uzasadniają liczne normy moralne) są przeżywane jako rodzaj imperatywu wewnętrznego. Jeśli za normatywnym porządkiem

społeczeństwa stoją zawsze jakieś wartości, to wartości nie są jedynym źródłem powstawania norm społecznych i moralnych. Ważną rolę w ich kształtowaniu odgrywa kontekst społeczno-kulturowy, który wywiera wpływ na ich znaczenie i treść. Normy zabezpieczają minimum konformistycznych zachowań w każdym systemie społecznym poprzez adresowane do jednostek i grup społecznych oczekiwania, z roszczeniem zobowiązania. Wartości, jako pośrednie dyrektywy zachowań, działają za pośrednictwem norm i reguł, które wprost strukturalizują życie społeczne i zapewniają więź społeczną w grupie.

2. Normy

Wartości mają znaczenie – poprzez **normy** – jako wyznaczniki zachowań jednostek, jako siła motoryczna działań jednostkowych i grupowych. Socjolog szuka norm rządzących układem wzajemnych stosunków między grupami w szerszej społeczności czy też norm składających się na poszczególne role społeczne w ramach **mniejszych społeczności**. W języku potocznym występują takie typy norm społecznych, jak: konwencja, moda, tradycja, obyczaj, reguła, przepis, prawo. Wspomniany socjolog francuski Henri Mendras wymienia trzy stopnie miary służącej do regulacji społecznej wartości: *wartości*, *normy*, *obrzędk*. Stopień obowiązywania norm w życiu społecznym jest rozmaity, a różnice w praktyce życia codziennego są nieostre. Każde społeczeństwo ustawicznie tworzy struktury społeczne, a poprzez nie określony ład społeczny. Bez pewnego porządku (ładu), czyli zespołu obowiązujących **wartości i norm**, podzielanych i uznawanych przez większość, nie byłoby możliwe współżycie międzyludzkie (społeczeństwo). Normy *konkretyzują* wartości, a ich skuteczność *gwarantują* instytucje (*wartości–normy–instytucje*). Zmiany w jednym z elementów tego trójkąta pociągają za sobą przekształcenia w innych. Tam, gdzie ludzie wchodzą we wzajemne relacje, niezbędne są przepisy, reguły, normy, czyli określone elementy ładu aksjonormatywnego. Całokształt tych wspólnie podzielanych w społeczeństwie reguł, norm, wartości, wzorów działania można by nazwać moralnym kapitałem kulturowym. Wywiera on z kolei nacisk, niekiedy zewnętrzny, na każdego z osobna członka tego społeczeństwa.

Człowiek nie jest tylko sumą uwarunkowań społecznych. *Konieczne są odpowiednie normy wiążące jako regulatory działań*, bez których nie można będzie rozwiązać problemów ludzkich. Reguły te obowiązują: **(a)** w skali mikrostrukturalnej (jednostka, małżeństwo, rodzina, sąsiedztwo, grupa rówieśnicza), **(b)** w skali mezostrukturalnej (problemy gospodarcze, podział wytwarzanych dóbr, wyższa jakość życia dla wszystkich), **(c)** w skali makrostrukturalnej (globalne problemy ludzkości, jak: przeludnienie, ochrona środowiska naturalnego, wyżywienie świata, problemy rasowe i mniejszości narodowych, a także stabilizacja i zabezpieczenie pokoju światowego). W rzeczywistości społecznej różnie kształtuje się respektowanie norm moralnych. O ile w sferze mikrostrukturalnej

przeżywamy we współczesnych społeczeństwach daleko posuniętą emancypację z więzi normatywnych, to w sferze makrostrukturalnej dostrzega się coraz częściej zapotrzebowanie na jasne, wspólnie wypracowane preferencje celów i wartości oraz właściwe kryteria podejmowania decyzji. W rozwiązywaniu problemów globalnych nie wystarcza jakaś prakseologia społeczna, potrzebne są normatywy etyczne zapobiegające dowolności wyborów, skłaniające do solidarnej odpowiedzialności. W rozwiązywaniu problemów ogólnoludzkich pomoc socjologii jest jak dotąd nieznacząca. Skupia się ona bowiem – zgodnie z dotychczasową tradycją socjologiczną – na badaniu norm moralnych funkcjonujących w grupach społecznych mniejszych niż społeczność ogólnościwiatowa (Franz Böckle).

Normy jako dyrektywy i standardy zachowań wskazują, jakie wzory zachowań uznaje się za dozwolone w grupie społecznej, czy w całym społeczeństwie, jakie postawy i przekonania są akceptowane i jakie cele wskazuje się do osiągnięcia. Są to równocześnie oczekiwania zachowań skierowane do wszystkich lub do większości członków grupy ze względu na zajmowane pozycje społeczne. *Normy moralne*, pojmowane jako nakazy lub zakazy, głoszą, jak należy, bądź jak nie należy postępować. Służą one realizacji czy ochronie wartości moralnych, jednak nie w tym sensie, by z jednej wartości można było wyprowadzić tylko jedną normę moralną. Normy moralne – obok innych norm (politycznych, społecznych, kulturowych, religijnych) – uważa się za bardzo ważną podstawę ludzkich działań, sytuują się one po stronie praktyki życiowej. Liczba norm moralnych przyswajanych w trakcie procesu wychowawczego jest ogromna. Ich pełne lub przynajmniej częściowe przyswojenie przesądza często o podejmowaniu konkretnych działań. Jedne normy są wyrażane w sposób bardzo ogólny i abstrakcyjny, inne mają charakter niemal praktycznych wskazówek dotyczących postępowania i określają, co człowiek *tu i teraz* powinien robić; chronią nas przed wyrządzeniem krzywdy sobie i innym ludziom. *Przez normy rozumie się najogólniej reguły działania i postępowania, które w określonym społeczeństwie domagają się poważania i mają szansę przyjęcia, czyli internalizacji*⁷⁵. Normy, które kształtują ład moralny w grupach i w całym społeczeństwie, są określane jako „ogólnie obowiązujące reguły zachowań, których przestrzeganie jest oczekiwane przez członków społeczeństwa i sankcjonowane”⁷⁶. Mogą być pojmowane jako moralne ujęcia celów (wartości), jako pomoc w orientacji życiowej, jako wynikające z wartości działania (Siegfried Lamnek). „Właściwa danej kulturze konfiguracja norm i wartości bywa określana jako jej ład aksjonormatywny”⁷⁷.

⁷⁵ F. Böckle. *Werte und Normbegründung*. W: *Christlicher Glaube in der modernen Gesellschaft*. Bd. 12. Hrsg. von F. Böckle [u. a.]. Freiburg i. Br. 1981 s. 41.

⁷⁶ S. Lamnek. *Norm*. W: *Wörterbuch der Soziologie*. Hrsg. von G. Endruweit, G. Trommsdorff. Stuttgart 1989 s. 468.

⁷⁷ B. Szacka. *Wprowadzenie do socjologii*. Warszawa 2003 s. 81.

Socjologia opisuje funkcjonowanie norm moralnych, *ale* nie uzasadnia ich obowiązywalności. Normy różnią się między sobą znaczeniem, sposobami sformułowania, adresatem, ale przede wszystkim charakteryzują się zróżnicowaną siłą powinności (obligatoryjności). Jedne z nich kategorycznie coś nakazują (tak zwane reguły obowiązku), drugie zawierają mały stopień powinności (tak zwane reguły *idealu*, nadstandardy moralne, normy fakultatywne). Z socjologicznego punktu widzenia normy kategoryczne przybierają postać zinstytucjonalizowanych wzorów normatywnych. W wychowaniu społecznym i moralnym kładzie się duży nacisk na reguły obowiązku, czyli normy zinstytucjonalizowane, mające często charakter prohibicyjny (normy zakazu). Normy fakultatywne, będące przedmiotem wolnego wyboru ludzkiego, odgrywają również ważną rolę w życiu społecznym. Wprowadzają niezbędny element życzliwości, na co dzień przekraczającej ścisłe granice obowiązku (nie tylko sprawiedliwość, ale i miłość społeczna).

Normy moralne ustalają stopień przyzwolenia na przejawianie się określonych zachowań w grupie społecznej, prezentowanych postaw czy realizowanych celów (wartości) życiowych. Wskazują, które wzory zachowań własnych lub cudzych należy uznać za właściwe (Jan Szczepański). Normy zakładają wartości, ponieważ to, czego one żądają, jest urzeczywistnieniem wartości. Rozpoznanie norm moralnych określających, co jest dobre, a co złe, ma swoje źródło zarówno w samym człowieku (doświadczenie moralne), jak i w życiu społecznym, które obiektywizuje indywidualne doświadczenia moralne jednostek. Wraz z przemianami społeczno-kulturowymi mogą tracić na znaczeniu pewne wartości i normy moralne ze względu na zmianę warunków, dla których zostały sformułowane. Nie przekreśla to oczywiście religijnego pochodzenia ogólnie ważnych norm moralnych. Religia operuje pojęciem dobra i zła moralnego oraz formułuje normy służące określaniu i przestrzeganiu dobra.

Według moralnego nauczania Kościoła „władza decydowania o dobru i złu nie należy do człowieka, ale wyłącznie do Boga” (Jan Paweł II. *Veritatis splendor* art. 35). Prawo naturalne wyryte przez Boga w sercu człowieka poprzedza wszelkie prawa ustanowione przez ludzi i jest miarą jego wartości. Wskazuje ono na podstawowe wartości, które umożliwiają egzystencję jednostek i społeczeństwa. Wybory moralne dokonują się nie w polu czysto indywidualnym, lecz w przestrzeni wypełnionej znaczeniami i wartościami odnoszącymi się do ładu stworzonego przez Boga. Wartości i normy moralne nie są tworzone przez człowieka, lecz pochodzą od Boga (teonomia). Nie jest to sprzeczne z prawdą → autonomią człowieka, gdyż człowiek staje się naprawdę wolny, gdy zdoła przyjąć prawo moralne dane z góry. Ludzie wierzący powinni – według doktryny społecznej Kościoła – dostrzegać w wymaganiach woli Bożej prawdziwą podstawę etyki bezwzględnie wiążącej (*Sollicitudo rei socialis* art. 38). Moralność głoszona przez Kościół ma wymiar normatywny, nie jest wyłącznie zjawiskiem historycznym czy społecznym (*Veritatis splendor* art. 112).

3. Oceny moralne

W przyjętym podziale elementów składających się na pojęcie moralności zwracamy naszą uwagę na jej kolejny element strukturalny, a mianowicie na oceny moralne bezpośrednio związane z codziennym życiem. Ich sposób pojmowania nie jest jednolity zarówno w rozwoju historycznym, jak i współcześnie. Doświadczenie potoczne wskazuje, że ludzie oceniają postępowanie swoje i innych jako poprawne lub niepoprawne, słuszne albo niesłuszne, godziwe lub niegodziwe, moralne lub niemoralne, przyzwoite lub nieprzyzwoite. Nie zawsze jednak łatwo rozstrzygnąć, czy te słowa występują w znaczeniu *ocenającym* pod względem moralnym. *Ukazanie swoistości ocen moralnych powinno opierać się na wskazaniu elementu rodzajowego, określającego wszelkie oceny moralne.* Element ten mógłby występować jako wspólny mianownik dla wszystkich ocen moralnych, konstytuujący je rodzajowo, a tym samym jako element, który różniłby radykalnie oceny moralne od wszelkich ocen pozamoralnych. Okazuje się, że dotychczasowy stan wiedzy nie uprawnia do pozytywnego i jednoznacznego wskazania momentu rodzajowego swoistego dla ocen moralnych i ich jakościowej odrębności (Władysław Cichoń). Z drugiej strony wiadomo, że ludzie posługują się ocenami moralnymi, zajmującymi w zespole innych ocen miejsce szczególne ze względu na własną wewnętrzną specyfikę. Należy więc szukać odrębności tych zjawisk i określić je w miarę jednoznacznie, nawet jeżeli w praktyce badawczej trudno będzie je analizować w całkowitej izolacji od innych ocen. Konsekwencją tezy o całkowitej bezzalożeniowości w nauce o moralności czy w socjologii moralności będzie nieprzezwycięzalna do końca trudność odróżnienia ocen moralnych od pozamoralnych, a także fakt, że o tak pojętej moralności niewiele da się powiedzieć bez zastrzeżeń w odniesieniu do jej aspektów aksjologicznych.

Oceny moralne jednak istnieją, ludzie odwołują się do nich w swoim doświadczeniu codziennym.

Każde społeczeństwo określa, co dobre, a co złe, co ładne, a co brzydkie, co zacne, a co wstydlive, co przyjemne, a co nieprzyjemne, oraz – by się posłużyć językiem bohaterstwa – dla czego warto żyć, a jeśli trzeba, to i umrzeć. Gdy się powiada dziecku, które źle postąpiło: „To paskudne, coś zrobił, wstydu nie masz!” – wpaja się mu wartość i normę przyjęte w jego społeczeństwie i przyzwyczajają się je do szanowania tych obyczajów – nie mogąc mu za bardzo przedstawić w tej mierze innego uzasadnienia prócz oczywistości. Każdy winien *czuć*, co jest dobre, co złe. Kant przeciwstawiał *władzę przedstawiania prawdy*, która jest wiedzą, *wyczuciu dobra*, które jest przeświadczeniem. Wartość narzuca się jednostce jako coś oczywistego i bezwzględnego, bo jest z założenia czymś transcendentnym i wyższym; można ją wysubtelniać, ale nie można jej w sposób zwykły podawać w wątpliwość⁷⁸.

⁷⁸ H. Mendras, *Elementy socjologii*. Wrocław 2000. s. 80–81.

Oceny moralne mają swoją wewnętrzną specyfikę, odróżniającą je od wielu innych ocen, są więc swoistą *realnością socjologiczną*.

Wśród etyków nie ma jednolitych poglądów na temat oceny moralnej. Według Andrzeja Grzegorzczaka podstawą wszelkich aktów moralnych jest przeżycie współczucia. Na to specyficzne ludzkie przeżycie składają się: samowiedza własnych potrzeb, zauważenie analogicznych objawów i okoliczności u innych ludzi lub u zwierząt, refleksja na temat przeżyć innego człowieka, uznanie równorzędności potrzeby własnej i cudzej, postanowienie zaspokojenia potrzeby własnej i cudzej. Współcześnie przeżycie współczucia jest punktem wyjścia wszelkiego postępowania moralnie dobrego i tego wszystkiego, co w człowieku jest moralnie cenne. Stan stosunków społecznych, w których ludzie sobie współczują, nie czynią krzywdy i szanują się wzajemnie, jest moralnie cenny.

Maria Ossowska wymienia trzy cechy charakterystyczne ocen moralnych: są ocenami z *drugiego piętra*, to znaczy zakładają istnienie dobra i zła o charakterze pozamoralnym, przysługuje im właściwość *uogólnialności*, postępowanie podlegające ocenie moralnej jest zwykle skierowane na kogoś, choć tym kimś może być własna osoba. Pierwsza cecha wiąże się z zagadnieniem pierwotności i wtórności ocen moralnych wobec innych ocen. Zależność ocen moralnych od pozamoralnych jest – zdaniem Ossowskiej – interpretowana jako zależność logiczna (system etyczny zakłada jakieś przesłanki typu pozamoralnego) lub jako zależność psychologiczna (na przykład zakaz zadawania ludziom niepotrzebnych cierpień zakłada przekonanie, że cierpienie jest czymś złym w sensie pozamoralnym). Ludzie muszą coś cenić w sposób pozamoralny po to, by oceny moralne mogły istnieć. Oceny moralne zaczynają istnieć wtedy, gdy w świecie realizują się wartości inne niż moralne.

Uogólnialność, czyli tendencja do uogólniania ocen, jest w literaturze przedmiotu rozumiana w różny sposób. Według jednych oceny moralne zakładają użyteczność działań w skali masowej, według innych uogólniane oceny jakiegoś czynu rozciągają się na wszystkich ludzi działających w podobnych okolicznościach, zdaniem jeszcze innych powszechność oceny wyraża się w tendencji do zaakceptowania jej, niezależnie od tego, czy jest się sprawcą jakiegoś czynu, czy jego ofiarą. Gdybyśmy zaakceptowali proponowane kryteria dla oceny moralnej – zauważa Ossowska – trzeba byłoby uznać, że jest ona wypowiedziana niezwykle rzadko. Wskazane cechy są raczej kryteriami słuszności oceny moralnej niż kryteriami przynależności oceny do sfery moralności.

Trzecia cecha ocen moralnych dotyczy swoistej niesymetrii w traktowaniu siebie i innych. Polega na tym, że takie samo postępowanie bywa oceniane inaczej w odniesieniu do siebie samego niż w stosunku do kogoś. Asymetria jako osobliwość ocen moralnych nie występuje w odniesieniu do wszelkich ocen pochytych za moralne. Wolno zabiegać o takie dobra dla siebie, jak na przykład o to, by nie mówić o innych w sposób lekkomyślny, by nie unosić się, by nie mówić o sobie z nadmiernym uznaniem. Staranie się o te same dobra dla innych,

jeżeli nie mieści się w ramach roli wychowawcy, naraża osobę zabiegającą o nie na naganę za przekroczenie sfery prywatności.

Pomimo względności i niespójności przyjmowanych przez wielu autorów kryteriów ocen moralnych można przyjąć pewne właściwości ocen moralnych, podnieszone na ogół przez większość moralistów i badaczy moralności: **(a)** oceny moralne wiążą się z pojęciami dobra i zła, wolności, odpowiedzialności, obowiązku, zasługi, winy, a także innymi pojęciami pokrewnymi. Mają charakter powinnościowy (deontyczny), to znaczy wyrażający się w przekonaniach typu *powinienem*, **(b)** oceny moralne są wyrażane w formie aprobaty lub dezaprobaty, pochwały lub nagany, za którymi nie stoi tylko zewnętrzny przymus, lecz wewnętrzny nakaz sumienia, wyrażający się w przekonaniach typu *powinienem*, **(c)** oceny moralne mają charakter powszechny, to znaczy żaden człowiek, o ile działa jako osoba w sposób wolny i świadomy, nie może być od nich zwolniony. W tych samych warunkach oceny moralne powinny być jednakowe dla wszystkich ludzi, **(d)** oceny moralne rozciągają się na *całe* życie ludzkie, na *wszystkie* dziedziny życia i działalności ludzkiej, na *wszystko*, co ma związek z człowiekiem jako istotą działającą świadomie i bez przymusu. Obejmują zarówno czyny świadome, jak i dyspozycje moralne, przekonania, czyli to wszystko, co decyduje o sylwetce moralnej człowieka. Przenikają one każdy aspekt działania ludzkiego, **(e)** oceny moralne są odnoszone zarówno do człowieka, jak i jego działań, **(f)** oceny moralne posiadają cechę nadrzędności wobec wszelkich innych ocen politycznych, społecznych, kulturowych.

Nie można mówić o prawdziwości lub fałszywości ocen moralnych (w sensie logicznym), lecz o ich słuszności lub niesłuszności. Słuszność polega na pewnej zgodności z ideałem etycznym czy raczej na przyporządkowaniu do ideału. Ocena moralna jest więc w ostatecznym rozrachunku wyrażeniem zgodności lub niezgodności postępowania człowieka z określonym ideałem etycznym, z ostatecznym celem człowieka jako człowieka. Aby być dobrym człowiekiem, nie wystarczy być dobrym fachowcem, przestrzegać przepisów prawa, umieć zachować się w towarzystwie. Na przykład można być dobrym socjologiem, znać teoretycznie i praktycznie etykietę towarzyską, a równocześnie być podłym człowiekiem. Te wszystkie aspekty doskonalenia się człowieka nie muszą iść z sobą w parze. W ocenach moralnych w ostatecznej instancji sięgamy do wartości i normy człowieczeństwa. Dlatego oceny moralne są najbardziej uniwersalnym kryterium postępowania ludzkiego, mają charakter nadrzędny w stosunku do innych aktywności ludzkich. Ponieważ rozciągają się one na wszystkie inne oceny, można by obrazowo powiedzieć, że są *piętrowo* na nich nadbudowane.

Wszystkie omówione właściwości ocen moralnych nie rozstrzygają autorytatywnie o ich odmienności od innych ocen (prakseologicznych, estetycznych). Nie mają więc ostatecznych walorów definicyjnych. W praktyce badawczej nie zawsze da się precyzyjnie oddzielić oceny moralne od innych. Konkretnie oceny jawią się zawsze w odniesieniu do norm, są wypowiedziami orzekającymi o stopniu zgodności postępowania i cech człowieka z obowiązującymi wartościami mo-

ralnymi lub postulowanym ideałem osobowym. Opisują pole wartościowań dla zachowań ludzkich.

Bibliografia

F. Böckle. *Werte und Normbegründung*. W: *Christlicher Glaube in der modernen Gesellschaft*. Bd. 12. Hrsg. von F. Böckle [u. a.]. Freiburg i. Br. 1981 s. 37–89; W. Cichoń. *O swoistości wartości moralnych*. „*Studia Filozoficzne*” 28:1980 nr 1 s. 107–119; D. Dobrowolska. *Wartość pracy dla jednostki w środowisku przemysłowym*. Wrocław 1984; J. Friedrichs. *Werte und soziales Handeln. Ein Beitrag zur soziologischen Theorie*. Tübingen 1968; A. Gehlen. *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme der industriellen Gesellschaft*. Tübingen 1949; A. Grzegorzczak. *Próba treściowego opisu świata wartości i jej etyczne konsekwencje*. Wrocław 1983; K. H. Hillmann. *Wertfreiheit (Werturteilsproblem)*. W: *Wörterbuch der Soziologie*. Hrsg. von G. Endruweit, G. Trommsdorff. Stuttgart 1989 s. 811–814; F. X. Kaufmann. *Sicherheit als soziologisches und sozialpolitisches Problem*. Stuttgart 1973; C. Kluckhohn. *Badanie kultury*. W: *Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej*. Wyboru dokonali W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki. Warszawa 1975 s. 3–45; S. Lamnek. *Norm*. W: *Wörterbuch der Soziologie*. Hrsg. von G. Endruweit, G. Trommsdorff. Stuttgart 1989 s. 468–472; R. Lautmann. *Wert und Norm. Begriffsanalysen für die Soziologie*. Köln-Opladen 1969; H. Malewska-Peyre. *Badanie wartości u młodzieży (z doświadczeń polsko-francuskich)*. W: *Prawne i pedagogiczne aspekty resocjalizacji nieletnich*. Red. B. Kowalska-Ehrlich, S. Walczak. Warszawa 1992 s. 195–204; J. Mariański. *Socjologia moralności*. Lublin 2006; H. Mendras. *Elementy socjologii*. Wrocław 2000; M. Misztal. *Problematyka wartości w socjologii*. Warszawa 1980; B. Nedelmann. *Środowisko społeczno-kulturowe konfliktów politycznych*. W: *Socjologia polityki w Niemczech (wybór tekstów)*. Red. W. Łukowski. Warszawa 1992 s. 33–55; M. Ossowska. *Pojęcie moralności*. „*Etyka*” 1966 s. 19–29; J. Rémy. *Sociologie de la morale. Questions et hypothèses en vue d'élaborer une sociologie de la morale*. „*Recherches de Sciences Religieuses*” 70:1982 nr 1 s. 75–107; W. Rudolph. *Der kulturelle Relativismus. Kritische Analyse einer Grundsatzfragen-Diskussion in der amerikanischen Ethnologie*. Berlin 1968; B. Szacka. *Wprowadzenie do socjologii*. Warszawa 2003; J. Szczepański. *Najważniejsze i najtrudniejsze*. Warszawa 1999; H. Świda-Ziemba. *Obraz świata i bycia w świecie (z badań młodzieży licealnej)*. Warszawa 2000; E. Wnuk-Lipiński. *Granice wolności. Pamiętnik polskiej transformacji*. Warszawa 2003; M. Ziółkowski. *O imitacyjnej modernizacji społeczeństwa polskiego*. W: *Imponderabilia wielkiej zmiany. Mentalność, wartości i więzi społeczne czasów transformacji*. Red. P. Sztompka. Warszawa–Kraków 1999 s. 38–64.

Czynniki kształtujące życie moralne

Życie moralne jednostek i grup społecznych nie powstaje w próżni, lecz w określonej rzeczywistości społecznej, którą tworzą osoby, z jakimi człowiek spotyka się na co dzień. Mówiąc o wpływie różnych czynników społeczno-kulturowych na moralność współczesną, socjologia jest daleka od poglądu, według którego zjawiska i procesy życia moralnego są skutkiem jednej przyczyny. Przeciwnie – przyjmuje, że są one refleksem bardzo wielu różnorodnych czynników. Obok czynników zewnętrznych o charakterze społeczno-kulturowym (ich liczba jest różna) ważną rolę w rozwoju moralnym odgrywają czynniki wewnątrz-osobowościowe, o charakterze zindywidualizowanym. Są to między innymi cechy emocjonalne jednostki, temperament, potrzeby, doświadczenie życiowe (Gisela Trommsdorff).

Pośród wielu czynników społeczno-kulturowych wpływających na proces rozwoju moralnego i różnicujących moralność grup społecznych Ralph Linter wskazał na **(a)** rodzinę, **(b)** grupy rówieśnicze, **(c)** środki masowego przekazu i **(d)** religię.

a. Zgodnie z przyjętą tezą uważa się, że rodzina jest tą grupą społeczną, która przekazuje dzieciom mniej lub bardziej zwarty system reguł i norm moralnych określających, co wolno, a czego nie wolno, co jest dobre, a co złe. Jak zauważa Ralph Linton „pierwsze kilka lat w życiu jednostki ma decydujące znaczenie dla ustalenia wysoko zgeneralizowanych systemów wartości-postawy, stanowiących głębsze warstwy osobowości”⁷⁹.

W tradycyjnych społecznościach lokalnych dominował *zamknięty* system wychowawczy z ustalonymi i wypróbowanymi celami wychowawczymi. Rodzice byli dla dzieci uosobieniem najwyższych wartości i pod kątem tych wartości kształtowały się pojęcia etyczne i religijne dzieci. Rozwój młodego pokolenia przebiegał w sposób niezakłócony i z góry ustalony. W ujednoliconej atmosferze wychowawczej następowały przekaz i kształtowanie wartości kulturowych, społecznych i moralnych, jak i egzekwowanie norm stojących na straży tych war-

⁷⁹ R. Linton. *Kulturowe podstawy osobowości*. Warszawa 1975, s. 159.

tości. Im bardziej homogeniczna była dawna społeczność lokalna, tym silniejszy był nacisk społeczno-moralny na jednostkę.

Rodzina traciła stopniowo cechy grupy uniwersalnej, czyli takiej, która wszechstronnie zaspokaja potrzeby człowieka. Nie oznacza to jednak całkowitego zaniku jej instytucjonalnego charakteru, lecz jedynie zmianę zakresu i sposobów realizowania przez rodzinę jej funkcji (Maria Łączkowska). Współcześnie rodzina staje się raczej *wspólnotą emocjonalną*, traci cechy trwałej instytucji. Zmiana przebiega od stosunków bardziej rzeczowych – dawniej, do stosunków osobowych i opartych na więziach uczuciowych – obecnie. Zmieniają się oczekiwania co do jakości życia rodzinnego. Obecnie toruje sobie drogę przekonanie, że życie małżeńskie ma wtedy jedynie sens, jeśli daje pełną satysfakcję współmałżonkom (Zbigniew Tyszka). Współcześnie traktuje się małżeństwo dość często jako decyzję na określony czas, *na próbę*; zawieranie do końca życia (*aż do śmierci*) wydaje się zbyt ryzykowną decyzją. Pogłębiająca się niestabilność małżeństwa i rodziny we współczesnym świecie, określana często jako → dezinstytucjonalizacja lub → indywidualizacja, jest przez jednych oceniana jako niebezpieczny *proces utraty powinnościowych zobowiązań* w rodzinie, grożący jej rozpadem, przez innych jest rozumiana jako pozytywne ugruntowanie ludzkiej wolności, dającej szansę wyboru pomiędzy różnymi formami wspólnego życia ludzi. Rozwijające się dynamicznie w krajach zachodnich nowe formy i style życia małżeńskiego i rodzinnego – niepociągające za sobą publicznego potępienia czy dyskwalifikacji – skłaniają niektórych socjologów do nieco zmodyfikowanego określania socjologii rodziny, a nawet propozycji zastąpienia *Familiensoziologie* [socjologii rodziny] terminem *Soziologie der Lebensformen* [socjologii form życia], bądź traktowania rodziny jako odchodzącego modelu (Rosemarie Nave-Herz).

Rodzina w Polsce – jak można wnioskować z wielu badań socjologicznych – jest wartością nadrzędną, nie tylko nosicielem, ale i obrońcą cenionych wartości, w każdym razie wartością doniosłą. W świadomości Polaków nabiera ona charakteru wartości uniwersalnej, wielu uznaje ją za swoistą enklawę dla sprzyjających warunków życiowych. Niemal wszystkie dane empiryczne z badań socjologicznych potwierdzają znaczenie przypisywane rodzinie jako wartości niezbędnej do tego, aby życie było udane i szczęśliwe, jako bardzo ważnemu czynnikowi decydującemu o bezpieczeństwie życiowym. Powoli jednak staje się poniekąd *ofiarą* procesów → modernizacji społecznej i związanej z nimi → dezinstytucjonalizacji, a ona sama traci zdolność izolowania jednostek od szerszego kontekstu społecznego. W społeczeństwie polskim rodzina (jeszcze) jest pozbawiona poważniejszej konkurencji jako grupa identyfikacji w zakresie uznawanych **wartości i norm**.

Rodzina jako grupa pierwotna rozwija pierwsze doświadczenia, postawy i wzory zachowań moralnych. W niej dzieci przyswajają sobie istotne wartości życia ludzkiego, uodparniają się na niewłaściwe wpływy pozarodzinnego środowiska społecznego. Wielu psychologów i socjologów stoi na stanowisku, że

choć w miarę dorastania dziecka maleje wpływ rodziców na kształtowanie się jego postaw wobec wartości i norm, to fundamentalne dyspozycje ukształtowane w dzieciństwie są modyfikowane tylko w nieznacznym stopniu. Według Richarda B. Brandta zmianie ulegają wartości niższego rzędu, nie zaś zasady podstawowe, ukształtowane w dzieciństwie (Piotr Zakrzewski). W okresie młodości zaznacza się przejście od moralności bezwzględnego posłuszeństwa do moralności *postawy wewnętrznej*, od etyki restrykcyjnej do etyki ekspresyjnej, od moralności zasad (zaangażowanie się bez rozważania konsekwencji działań) do moralności odpowiedzialności (rozważa się konsekwencje działań), od moralności zamkniętej do otwartej, od moralności zinstytucjonalizowanej do moralności ideału, od przedmiotowego do podmiotowego pojmowania porządku moralnego, od moralności legalistycznej do moralności indywidualnych przekonań. U części młodzieży kształtują się orientacje *zasadnicze* w moralności (pryncypializm), u innych *celowościowe* (pragmatyczno-instrumentalne), jeszcze u innych orientacje pośrednie o charakterze kompromisowym.

b. Jednostka wychowuje się w środowisku rodzinnym, sąsiedzkim, w grupach rówieśniczych oraz pozostaje pod wpływem instytucji wychowania pośredniego i wielu innych instytucji niepowołanych wprost do prowadzenia działalności wychowawczej (→ wychowanie). Różnorodne czynniki wpływają na rozwój i kształtowanie się przekonań społeczno-moralnych. Wiąż z grupami pozarodzinnymi ma charakter stopniowalny, a granice pomiędzy nimi są płynne. Całość tych grup i różnorodnych instytucji występujących we wszystkich sferach aktywności życiowej ludzi ma wpływ na kształtowanie się osobowości moralnej dzieci i młodzieży. Podkreśla się doniosłość uczestnictwa w grupach pierwotnych, opartych na kontaktach bezpośrednich i partnerskich (dobrzy znajomi, przyjaciele, koledzy). Skłaniają one do stawiania sobie pytań i do refleksji moralnej. Nie mniejszą rolę mogą odgrywać grupy rówieśnicze formalne i nieformalne, zwłaszcza poprzez system uznawanych w nich **wartości i norm**, poprzez odniesienia osobowe i rzeczowe oraz całą organizację życia wewnątrzgrupowego.

„Społeczności dzieci i młodzieży wytwarzają własne wzory obyczajowe obowiązujące jej członków. Zachowanie się młodzieży jest wynikiem dostosowywania się do tych wzorów, które rzadko zgadzają się z wzorami, jakie dorośli i wychowawcy narzucają wychowankom”⁸⁰. O ile w pierwszych latach życia dominuje autorytet rodzicielski, to później zaczyna wzrastać znaczenie grup rówieśniczych. Może dochodzić do konfliktów między regułami zachowań pochodzących z tych dwóch źródeł. Wówczas grupy rówieśnicze nie tyle są sojusznikami, ile raczej konkurentami rodziny w sferze oddziaływań wychowawczych. Dzieje się tak szczególnie wtedy, gdy środowisko rodzinne nie oferuje młodemu człowiekowi pomocy i nie zaspokaja jego podstawowych potrzeb.

⁸⁰ J. Chałasiński. *Społeczeństwo i wychowanie*. Warszawa 1958 s. 38.

Wyróżnia się kilka podstawowych funkcji spełnianych przez grupy rówieśnicze: (a) zastępowanie rodziny (na przykład dostarczanie poczucia bezpieczeństwa i nadawanie statusu społecznego jednostce); (b) stabilizacja osobowości; (c) budowanie poczucia własnej wartości; (d) określanie standardów zachowania; (e) umożliwienie negocjowania z dorosłymi obowiązujących zasad postępowania; (f) rozwijanie kompetencji społecznych; (g) przekazywanie wzorów zachowań i stwarzanie warunków do ich realizacji. Grupy rówieśnicze – ze względu na silną więź, wspólnotę zainteresowań i doświadczeń – wywierają daleko idący wpływ na kształtowanie się postaw i zachowań dzieci i młodzieży (Przemysław Piotrowski). Młodzi ludzie dążą do nawiązywania kontaktów z rówieśnikami i liczą się z ich opinią na swój temat, a także w odniesieniu do szerszych problemów społecznych i moralnych. Wpływy różnych osób znaczących w grupach rówieśniczych sformalizowanych i niesformalizowanych na powstawanie i rozwój wartości moralnych mogą być bardzo duże. Wymagają one bowiem autentycznego zaangażowania się w **wartości i normy**, na jakich opiera się dana grupa społeczna. Nie obowiązują tu relacje hierarchiczne, lecz relacje równości. W sytuacjach konfliktowych między normami reprezentowanymi przez rodziców a normami głoszonymi w grupach rówieśniczych jednostka wybiera dość często te zasady, które obowiązują w kręgu koleżeńskim. Młodszy uczniowie chcą po prostu postępować *tak jak wszyscy, jak inni koledzy*, starsi uczniowie (w wielu trzynastu–czternastu lat) pragną liczyć się z interesem grupy i w podejmowaniu decyzji biorą pod uwagę skutki, jakie wynikają dla zespołu, którego są członkami (Maria Przetacznikowa).

Presja grupy rówieśników jest jednym z najsilniejszych motywów działania w sposób niezgodny z własnymi zasadami moralnymi. Wielu spośród młodych ludzi przeciwstawiających się presji środowiskowej wypowiada pogląd, że „czasami wątpię w to, czy opłaca się tak postępować”⁸¹. Jednostka ryzykuje w tych sytuacjach, może bowiem przestać być pełnoprawnym członkiem grupy rówieśniczej. Dla uniknięcia konfliktu „dorastający ustalają oddzielne *strefy wpływów*, w których podporządkowują się zasadom moralnym bądź rodziców, bądź rówieśników. Podlegają więc dwu systemom norm, dostosowując do nich swoje zachowanie”⁸². W podkulturowych środowiskach młodzieżowych, częściowo odizolowanych od społeczeństwa globalnego, tworzą się partykularne wartości i normy społeczno-moralne odmienne od ogólnie przyjętych.

Wpływ grupy rówieśniczej jest zróżnicowany w zależności od dziedziny spraw życiowych. Grupa rówieśnicza jest przekazicielem wartości konkretnych, szczegółowych, podlegających szybkim zmianom. W niej młodzi ludzie odkrywają swoje miejsce społeczne, odnajdują swoją *niszę* życiową. Grupy rówieśnicze o znacznej więzi społecznej kształtują postawy i zachowania swoich członków w sposób spontaniczny i niezinstytucjonalizowany, domagając się rzeczywistego

⁸¹ E. B. Hurlock. *Rozwój młodzieży*. Warszawa 1965 s. 343.

⁸² I. Obuchowska. *Okres dorastania*. Warszawa 1983 s. 63.

zaangażowani w **wartości i normy**, które grupa wyznaje i których broni. Jeżeli rzeczywiście w fazie adolescencji wzrasta rola środowisk pozarodzinnych w kształtowaniu **moralności**, to rodzice nie przestają pełnić – jak się wydaje – roli osób znaczących, z którymi identyfikuje się dość liczna część młodego pokolenia Polaków. Naśladują oni i przejmują mniej lub bardziej świadomie wiele sposobów myślenia i wzorów postępowania rodziców. Proces ciągłości kulturowej w zakresie życia moralnego dokonuje się według pewnej logiki rozwojowej. Młodzi ludzie funkcjonują, co prawda, w tych samych układach społecznych, pozostają w bezpośrednich kontaktach realizowanych na różnych płaszczyznach i w wielu sytuacjach życiowych, jednak w sprawach moralnych wzory koleżeńskie odgrywają mniejszą rolę niż wzory rodzinne. Przynależność do podkultur młodzieżowych zależy od podkultury rodziny (Romana Miller). Młodzież polska wykazuje pewną tendencję do hierarchizowania norm pochodzących z różnych źródeł, przyznając jednak dość często pierwszeństwo lojalności wobec standardów rodzinnych.

c. W kształtowaniu postaw i zachowań moralnych dzieci i młodzieży coraz większą rolę odgrywają środki społecznego przekazu i komunikacji. Obok systemu szkolnego są one najbardziej powszechnym sposobem oddziaływania rozmaitych informacji. Przepływ informacji dokonuje się w różnych formach i na różnych zasadach (Joanna Leska-Ślęzak, Urszula Świętochowska). Niezmiernie szybki rozwój nowych technicznych środków komunikowania społecznego zasługuje na określenie *radykałna zmiana (nowe media)*. W warunkach cywilizacji naukowo-technicznej dzięki rozpowszechnionym środkom masowego przekazu świat staje się jakby mniejszy (*kurczenie się świata*). Równocześnie mass media nie tylko opisują ten świat, ale go do pewnego stopnia kreują, nie tylko dostarczają informacji i rozrywki, ale także kształtują poglądy, dążenia, opinie i wartości.

Oddziaływanie mediów zależy od kontekstu społeczno-kulturowego, w którym one działają, i od kompetencji indywidualnych odbiorców:

Zależność ludzi od mediów rośnie w okresach niepewności. Ogólnie, media są bardziej wpływowe w sferze wykraczającej poza bezpośrednie doświadczenie jednostki. Gdy zagrożony jest ład i stabilność społeczna przez wojny, bezrobocie, kryzysy ekonomiczne, terroryzm, z reguły media ujawniają większy wpływ. Także w czasie kryzysów rządy i elity polityczne częściej odwołują się do mediów w celu kształtowania opinii publicznej⁸³.

Nowoczesne środki przekazu zwracają się nie tylko do społeczeństwa w ogólności, ale przede wszystkim do rodzin, do młodzieży, a nawet do małych dzieci. Dzięki niezwykle skutecznej technice środki te docierają do wszystkich zakątków ziemi. Informatyczna technologia przekształca świat w *globalną wioskę* (→ glo-

⁸³ T. Goban-Klas, W. Lipnik. *Komunikowanie masowe*. W: *Encyklopedia socjologii*. T. 2. Warszawa 1999 s. 50.

balizacja) dzięki zdolnościom globalnego oddziaływania (uniformizacja kultury). Środki społecznego przekazu ogarniają cały świat i ich oddziaływanie stale się pogłębia. Globalizacja na różnych płaszczyznach i w różnych dziedzinach życia – jako skutek i konsekwencja procesów → modernizacyjnych – wydaje się nieunikniona. Wprowadza ona człowieka w przestrzeń ponadnarodową, niesie z sobą homogenizację wszystkich całości społecznych (państw i organizacji) i kultur. Rozwój takiego społeczeństwa światowego pociąga za sobą pozytywne i negatywne skutki.

Nowoczesne środki przekazu mają ogromny wpływ na opinię publiczną, kształtują poglądy i opinie, a nawet postawy i zachowania wielu ludzi (tak zwana *czwarta władza*). Są one uwikłane głęboko w proces przemian społecznych i pełnią w nim aktywną rolę. Przyczyniają się do ujednolicenia i standaryzacji form życia zbiorowego, wpływają na mentalność i zachowania ludzi, kształtują ich wartości oraz kryteria ocen. Określenie → *społeczeństwo medialne* ma swoje odniesienie do rzeczywistości społecznej. Wysoko rozwinięte techniki przekazu sprawiają, że nie istnieją już istotne bariery komunikacyjne. Wielki i coraz mniej kontrolowany natłok informacji podawanych w nowoczesnych technikach przekazu stwarza nowe problemy do rozwiązania, związane między innymi z wpływem mediów elektronicznych na społeczeństwo, a w szczególności na życie codzienne, mentalność ludzi i ich postawy życiowe. Środki masowego komunikowania znoszące wszelkie granice geograficzne, polityczne i społeczne kształtują lub modyfikują postawy życiowe jednostek, rodzin, grup społecznych i → społeczeństwa globalnego. Zwłaszcza *internet* otwiera możliwości kontaktów z całym światem. W świecie wirtualnym można znaleźć wszystko i natychmiast. Napięcia i konflikty między wymogami rynku mediów a zasadami etycznymi stały się nieuniknione (Tadeusz Zasepa).

Nie wszystko, co jest technicznie i ekonomicznie możliwe, sprzyja między-ludzkiemu współżyciu i przyczynia się do rozwoju społeczeństwa na miarę godności człowieka. Zwłaszcza *twarda* logika rynku mediów, promująca postrzeganie wszystkiego z punktu widzenia zysku, może prowadzić do różnorodnych konfliktów z innymi systemami wartości, zwłaszcza z tymi, w których nie uznaje się racji ekonomicznych w odniesieniu do mediów za racje ostateczne. Konflikty wartości wynikają również z obniżenia się wzorców moralnych:

Każde udoskonalenie technologiczne przynosi zwiększenie władzy, władza natomiast może być wykorzystana w celach dobrych lub złych. Najbardziej zatrważającą cechą obecnego społeczeństwa jest to, że władza zdobywana dzięki technologii w niesłychanym tempie powiększyła się ostatnio w niesłychanym dotąd stopniu, podczas gdy przeciętny poziom moralnego – lub niemoralnego – zachowania ludzi, którzy sprawują tę ogromną władzę, pozostał niezmienny, a być może faktycznie się obniżył⁸⁴.

⁸⁴ A. Toynbee, D. Ikeada. *Wybierz życie. Dialog o ludzkiej przyszłości*. Warszawa 1999 s. 328.

Nowoczesne środki społecznego komunikowania przynoszą wiele sensacyjnych i spektakularnych informacji (na przykład terror, korupcja, narkotyki, afery seksualne), które osłabiają wartości duchowe i moralne, podważają świętość małżeństwa i rodziny, etos pracy czy odpowiedzialność polityczną. Tego rodzaju sprawy mają nie tyle moc odstraszającą, ile raczej stają się powoli normą działania wobec innych, często wyzwalają ukrytą agresję w ludziach. Zbyt często dostarcza się ludziom wiele bezużytecznych, a nawet szkodliwych iluzji zamiast prawdziwej wiedzy o znaczeniu i celu ich życia. Przekaz informacyjny koncentruje się na skandalach i ciekawostkach, pomija zaś istotne problemy społeczne. Wolny rynek mediów przez wprowadzenie w obieg informacyjny obrazów przemocy, haseł przepojonych nienawiścią, przemocą i fałszem wzmacnia – bezpośrednio lub pośrednio – i tak już istniejącą brutalizację życia społecznego. Poprzez nadmierne akcentowanie konfliktów oraz eksponowanie dewiacji społecznych media mogą spełniać funkcje dezintegracyjne, nagłaśniają jedne sprawy, przemilczają inne. W procesie identyfikacji z osobą znaczącą, popularną, prezentującą w filmach czy reklamach przemoc, ludzie uczą się agresji poprzez naśladownictwo. Utrwala się w świadomości zbiorowej, że właściwie nie ma bezspornego zła, że wszystko w pewnych okolicznościach jest dozwolone, że światem rządzą dezorganizacja i terror. Gdy spotykamy się na co dzień z oznakami wrogości, zachowań agresywnych, a nawet makabrycznych morderstw, tracimy powoli wiarę w ludzką dobroć. Tak zwana milcząca większość przyjmuje postawę biernej akceptacji tego, co narzucają wiodące grupy społeczne, a także media. To one kształtują często opinię o tym, co dopuszczalne lub niedopuszczalne, godne aprobaty lub dezaprobaty. „Poprzez programy telewizyjne, w których następuje przemieszanie przemocy i seksualności, dochodzi do niepożądanego socjalizacji seksualnej u dzieci i młodzieży, do zbyt mechanicznego sposobu widzenia tej sfery”⁸⁵.

Można wyróżnić trzy rodzaje mechanizmów, które sprawiają, że środki społecznego przekazu, zwłaszcza telewizja, mają znaczący wpływ na ludzi. (1) Po pierwsze, są to mechanizmy informacyjne, nawet jeżeli odbiór informacji przez człowieka jest ograniczony. Odbieramy zarówno te treści, które są zgodne z naszymi postawami i pragnieniami, jak i te, które są odmienne od naszych postaw i przekonań. (2) Po drugie, występują mechanizmy normatywne, gdy mass media uczą ludzi w sposób zamierzony lub niezamierzony, co jest, a co nie jest ważne w życiu, co jest słuszne lub niesłuszne lub gdy tworzą standardy czy punkty odniesienia dla własnej tożsamości, samooceny oraz ceny innych ludzi. (3) Po trzecie, ważny jest mechanizm wpływu emocjonalnego, który polega na tym, że odbiorca nie zdaje sobie sprawy z tego, że nadawca wpływa na jego emocje, a przez to kształtuje jego postawy czy przekonania, na przykład oddziaływanie poprzez wzbudzanie afektu (Krystyna Skarżyńska).

⁸⁵ R. Nave-Herz. *Socjalizacyjne oddziaływanie telewizji na dzieci. Raport podsumowujący najnowsze wyniki badań*. W: *Rodzina – dziecko – media*. Red. L. Dyczewski. Lublin 2005 s. 93.

Mass media potrzebują etycznego dookreślenia (Philipp Schmitz). Ze swej strony nie są ani dobre, ani złe. Są środkami i narzędziami, które można używać dobrze lub źle. Mogą przynosić i niejednokrotnie przynoszą efekty pozytywne, ale mogą też wywierać i wywierają negatywny wpływ na rozwój osoby i społeczeństwa. W refleksji nad problemem *media między rynkiem i etyką* nie chodzi przede wszystkim o opis głównych grzechów popełnianych przez środki społecznego komunikowania ani o przywoływanie jakiejś nowej cenzury, ile raczej o namysł nad poprawą ich kondycji z uwzględnieniem wymogów etycznych.

d. Wśród potencjalnie znaczących osób i instytucji wychowania moralnego ważną rolę odgrywa → religia. W złożonych sytuacjach życiowych, w jakich znajdują się ludzie, czynnik ten pomaga w przyjęciu właściwej linii postępowania. Rola jej nie kończy się z okresem dzieciństwa i wczesnej młodości, chociaż zapewne maleje w okresie późniejszym. Religia nie działa jednak w sposób wyizolowany, lecz wiąże się z całym kompleksem oddziaływań wychowawczych. Z socjologicznego punktu widzenia traktuje się religię i moralność jako zjawiska kształtujące się w warunkach międzyludzkiego współżycia i interakcji, czyli jako *komunikatywne konstrukcje* (Jörg Bergmann, Thomas Luckmann).

Dla jednych niemożliwe jest istnienie **moralności** bez oparcia się na systemie religijnym (nakazy etyczne straciłyby swoją moc zobowiązującą, gdyż są zawarte tylko w etyce religijnej). Według religijnego ufundowania moralności religia nadaje **wartościom** i normom moralnym ważność powszechną i absolutną. Brak religijnego uzasadnienia grozi swoistą hipotetyzacją aksjologiczną moralności. Religia chroni moralną *substancję* społeczeństwa, spełnia wobec niego funkcje etyczno-krytyczne. Wbrew socjologicznym diagnozom wskazującym na rozpad wartości i norm moralnych niektórzy badacze społeczni podkreślają nieodzowność religijnych legitymizacji dla utrzymania ogólnej ważności reguł i pryncypiów moralnych, a w konsekwencji integracji moralnej w społeczeństwie.

Dla innych badaczy **moralność** występuje w pełnej i doskonałej formie dopiero wtedy, gdy uwolni się od wymogów sankcji religijnych oraz od nacisków autorytetów zewnętrznych i stanie się sprawą jednostki (gwarancja autonomii i suwerenności człowieka). Także dla wielu ludzi współczesnych religijne uzasadnienia nie są konieczne do akceptacji określonych wartości i norm moralnych. Można mówić o zasadach etycznych bez odwoływania się do → religii jako czynnika je uzasadniającego. W niektórych środowiskach społecznych stosunkowo upowszechnione jest przekonanie o istnieniu etyki niezależnej, laickiej czy humanistycznej, oddzielonej od założeń religijnych i przyjmowanej bez zorganizowanych presji kościelnych. Sankcjonowany przez religię tak zwany wyższy autorytet stanowi zagrożenie dla indywidualnej → autonomii i osądu jednostkowego, gwarantującego moralność bardziej dojrzałą i wolną, wyrastającą na podstawie społecznego doświadczenia dobra i zła.

W → społeczeństwach ponowoczesnych wielu ludzi, także wierzących, odmawia Kościołom kompetencji w sprawach moralnych. Sakralizuje się własne *ja*

jako źródło moralności. Nawet po wyeliminowaniu z moralności wszystkiego, co religijne, moralność nie zaniknie, jeżeli na miejsce religii wprowadzi się jakieś racjonalne substytuty i *przetłumaczy się* religijne wartości i normy na język świeckiej moralności.

Relacje między religią a moralnością obejmują zatem ogromną skalę możliwości: od pełnej zgodności, poprzez częściową zgodność i częściową niezgodność, aż do przeciwstawności i sprzeczności. W jednych społeczeństwach związek między religią a moralnością słabnie, w innych ulega wzmocnieniu (na przykład w państwach islamskich).

Maria Ossowska wyróżniła teoretycznie pięć możliwych postaci zależności między dogmatyczną treścią katolicyzmu a moralnością: (1) Po pierwsze, jest to zależność *genetyczna* – istota czczona w danej religii jest równocześnie kodyfikatorem norm moralnych. Moralności przysługuje boskie pochodzenie, Bóg jest bowiem twórcą ocen i norm moralnych oraz najpewniejszą gwarancją moralności. (2) Po drugie, jest to zależność *logiczna* – dyrektywy moralne wynikają z dogmatów wiary na zasadzie wyłączności i to do tego stopnia, że po zakwestionowaniu dogmatów wiary nie można znaleźć uzasadnienia dla reguł moralnych. (3) Po trzecie, jest to zależność psychologiczna, powstająca w umysłach ludzi, którym od dzieciństwa podawano w ramach wychowania dyrektywy moralne łącznie z prawdami wiary. Na skutek uświadomienia związku między religią i moralnością Kościół w ocenie ludzi stał się rzecznikiem i gwarantem moralności. Wiedza o dobru i złu rosła się psychologicznie z określoną szatą dogmatyczną. (4) Po czwarte, treść wierzeń religijnych uzależnia oceny i normy. Normy moralne podlegają wpływom myśli religijnej. (5) Wreszcie po piąte, możliwy jest związek między religijnością a poziomem moralnym. Uznanie zależności poziomu moralnego człowieka od jego wiary religijnej sprawia, że religia jest dostrzegana jako skuteczny hamulec opanowania tendencji odchylających się od norm. Według tego poglądu ludzie przestaliby postępować moralnie, gdyby nie obawa przed Bogiem. Istnieje wpływ wierzeń na zachowania podlegające moralnej pochwie lub naganie.

W społeczeństwach przednowoczesnych religia cieszyła się ogromnym autorytetem, poprzez nią wcielał się w życie codzienne określony porządek **wartości** i **norm**, który był swoistym imperatywem społecznym. Religia stanowiła *parasol ochronny*, osłaniający niemal wszystkie dziedziny życia indywidualnego i społecznego. Nadawała życiu społecznemu znaczenie i sens, odgrywała ważną rolę interpretacyjną w odniesieniu do zjawisk dostępnych naszemu doświadczeniu. Wartości moralne należały do oczywistości życia społecznego. Wiele sektorów życia indywidualnego i zbiorowego było interpretowanych na sposób religijny. Religia i **moralność** posiadały jakby to samo umiejscowienie w strukturze społecznej, porządek moralny był legitymizowany w transcendującej człowieka rzeczywistości religijnej, obejmującej zarówno życie indywidualne, jak i społeczne (Thomas Luckmann). W warunkach względnie stałej organizacji ludzkiego świa-

ta i struktury zadań życiowych utrwał się związek między religijną interpretacją świata a codziennym doświadczeniem ludzkim. W tradycyjnych społeczeństwach zobowiązania religijne, moralne i prawne były przekazywane przez te same instytucje społeczne, a wykroczenia przeciwko wartościom moralnym były jednoznacznie określone i rozpoznawane.

W społeczeństwach współczesnych jednoznaczne związki przyczynowo-skutkowe między postawą religijną a moralną ulegają zakwestionowaniu. Wielu ludzi, którzy odeszli od religii, postępuje w sposób godny aprobaty moralnej. Odrzucenie Boga nie staje się automatycznie przyczyną niemoralnego życia, podobnie zresztą jak wiara religijna nie gwarantuje postępowania moralnie dobrego. Ludzie powoli odchodzą od opinii, że wartość moralna człowieka utożsamia się wyznawaniem przez niego światopoglądem, a dobrymi w sensie moralnym mogą być tylko wierzący lub uczęszczający do kościoła. Religia w formach zinstytucjonalizowanych (→ instytucjonalizacja) traci częściowo swój potencjał integracyjny, nie jest podstawą wspólnego systemu **wartości i norm** moralnych. Według niektórych autorów w przyszłych społeczeństwach w warunkach → dezinstytucjonalizacji, → indywidualizacji i → prywatyzacji będzie zmniejszać się społeczna rola religii (marginalizacja religii), stąd problem relacji religii i moralności rozwiąże się jakby sam z siebie (Wolfgang Jagodzinski).

Postępująca → sekularyzacja religii pociąga za sobą na ogół → sekularyzację moralności, czyli eliminowanie z dziedziny moralności tego wszystkiego, co ma powiązania z religią. Proces ten nie jest wolny od sprzeczności i niekonsekwencji, niekiedy prowadzi do dezorientacji, a nawet → aksjologicznej pustki. Sekularyzacja, która jest związana z procesami funkcjonalnej → dyferencjacji, sprawia, że instytucje tracą swoją bezwzględną oczywistość kulturową, a jednostki są *zmuśzane* na własny rachunek poszukiwać wartości. *Przymus* podejmowania decyzji wzrasta. W tym sensie samostanowienie jest *dzieckiem* sekularyzacji. Proces → autonomizacji moralności jest z jednej strony przejawem szerszego procesu przekształcania się polisferycznego charakteru wartości religijnych w monosferyczny, czyli zacieśniania rozległego zakresu funkcji pełnionych przez wartości religijne, z drugiej zaś pogłębiającej się tolerancji między wierzącymi i niewierzącymi. Kościoły mogą być traktowane jako pozytywne instytucje wychowania moralnego, ale nie obejmują całokształtu życia moralnego nawet swoich wyznawców. Moralność traci swoje instytucjonalne zabezpieczenia, staje się coraz bardziej sprawą autonomicznego, indywidualnego sumienia. W społeczeństwach nie ma jednej homogenicznej moralności, lecz istnieją różnorodne moralności. Pluralizm życia moralnego jest związany z ewolucją, która nazywa się przejściem *od religii do etyki* (François A. Isambert). Moralność ewoluuje w kierunku → autonomicznego, indywidualnego sumienia, funkcjonującego na płaszczyźnie życia wewnętrznego. Instytucje kościelne wywierają słabnący wpływ na wzory życia codziennego, tradycyjna moralność traci swoje instytucjonalne zabezpieczenia. **Moralność** – podobnie jak religia – staje się sprawą prywatną, funkcjonuje nie

tyle jako zwarty system ogólnie obowiązujących **wartości i norm** usankcjonowanych społecznie, ile raczej jako system różnorodnych ofert na *rynku*, z których jednostki mogą swobodnie wybierać w ramach procesów komunikowania społecznego i moralnego (Thomas Luckmann).

Jako konkretny człowiek, rozumny i wolny, dokonuje on wyborów między wartościami i normami, hierarchizuje je (*homo hierarchicus*), ale równocześnie poddany jest rygorom życia społecznego. Ani więc absolutna niezależność od środowiska społecznego, ani pełna zależność od niego nie wyznaczają zasadniczej kondycji moralnej człowieka. Najlepsze warunki kształtowania swojej osobowości (samorealizacja) osiąga on wtedy, gdy staje się względnie niezależny od bezpośrednich oddziaływań sytuacyjno-środowiskowych (kierowanie się własnymi zasadami i normami postępowania, czyli rodzaj wewnętrznej samoregulacji moralnej). Rozwój moralny człowieka nie może być całkowicie zaprogramowany przez społeczeństwo. Nie można wyolbrzymiać niezaprzeczalnych wpływów i uwarunkowań środowiska społecznego oddziałujących na człowieka kosztem przekreślenia lub niebezpiecznego pomniejszania jego zdolności do wykonywania aktów prawdziwie ludzkich.

Często nasze oceny formułowane w kategoriach dobra i zła wiążemy z → normami wchodzącymi w skład jakiegoś systemu etycznego, który akceptujemy. W poszukiwaniu dyrektyw postępowania moralnego w ostatecznej instancji sięgamy jednak zawsze do wartości człowieczeństwa. Otwierają się w ten sposób perspektywy dla socjologii rzeczywiście personalistycznej, nawiązującej do stałości podstawowych dążeń i potrzeb ludzkich. Taka socjologia ukazuje warunki odpowiedniej realizacji norm moralnych w społeczeństwie. Systematyczne i pogłębione badania empiryczne problemów moralnych w społeczeństwie przyczynią się do tego, że socjologia będzie mogła sprostać nowym, rosnącym wymaganiom i wiążanym z nią nadziejom. Przyczyni się pośrednio do kształtowania właściwych, to znaczy humanistycznych treści współżycia międzyludzkiego. Obszar problemów, jaki się przed nią otwiera, jest bardzo rozległy.

Bibliografia

J. Bergmann, Th. Luckmann. *Moral und Kommunikation*. W: *Kommunikative Konstruktion und Moral*. Bd.1. Hrsg. von J. Bergmann, Th. Luckmann. Opladen-Wiesbaden 1999 s. 13–36; J. Chałasiński. *Spółczesność i wychowanie*. Warszawa 1958; T. Goban-Klas, W. Lipnik. *Komunikowanie masowe*. W: *Encyklopedia socjologii*. T. 2. Warszawa 1999 s. 39–51; E. B. Hurlock. *Rozwój młodzieży*. Warszawa 1965; F. A. Isambert. *De la religion à l'éthique*. Paris 1992; W. Jagodzinski. *Verfällt der Moral? Zur Pluralisierung von Moralvorstellungen in Italien und Westdeutschland*. „Soziologisches Jahrbuch” 13:1997 s. 453–485; J. Leska-Ślęzak, U. Świętochowska. *Przemiany cywilizacji współczesnej*. Toruń 1996; Th. Luckmann. *Gesellschaftliche Bedingungen geistiger Orientierung*. W: *Moral im Alltag. Sinnvermittlung und moralische Kommunikation in intermediären Insti-*

tutionen. Hrsg. von Th. Luckmann. Gütersloh 1998 s. 19–46; M. Łączkowska. *Wybrane zagadnienia z socjologii rodziny*. W: *Studium rodziny (praca zbiorowa)*. Red. T. Rzepecki. Poznań 1999 s. 143–146; J. Mariański. *Socjologia moralności*. Lublin 2006; R. Miller. *Sytuacja młodzieży w społeczeństwie wychowującym*. W: *Spółeczeństwo wychowujące. Rzeczywistość i perspektywy*. Red. B. Suchodolski. Wrocław 1983 s. 405–425; R. Nave-Herz. *Wozu Familiensoziologie? Über die Entstehung, Geschichte und die Aufgaben der Familiensoziologie*. W: *Aktuelle Forschungsfelder der Familienwissenschaft*. Hrsg. von F. W. Busch, B. Nauck, R. Nave-Herz. Würzburg 1999 s. 15–32; *taż.* *Socjalizacyjne oddziaływanie telewizji na dzieci. Raport podsumowujący najnowsze wyniki badań*. W: *Rodzina – dziecko – media*. Red. L. Dyczewski. Lublin 2005 s. 86–94; I. Obuchowska. *Okres dorastania*. Warszawa 1983; M. Ossowska. *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*. Warszawa 1983; P. Piotrowski. *Subkultury młodzieżowe. Aspekty psychospołeczne*. Warszawa 2003; M. Przetacznikowa. *Na przełomie dzieciństwa i młodości*. Warszawa 1972; P. Schmitz. *Fortschritt ohne Grenzen? Christliche Ethik und technische Allmacht*. Freiburg i. Br. 1997; K. Skarżyńska. *Czy bać się telewizji?* W: *Spółeczeństwo wirtualne, społeczeństwo informacyjne*. Red. R. Szwed. Lublin 2003 s. 185–195; A. Toynbee, D. Ikeada. *Wybierz życie. Dialog o ludzkiej przyszłości*. Warszawa 1999; G. Trommsdorff. *Familiale Sozialisation im Kulturvergleich. Japan und Deutschland*. „Zeitschrift für Sozialisationsforschung und Erziehungssoziologie” 4:1984 nr. 1 s. 79–97; Z. Tyska. *Rodzina w świecie współczesnym – jej znaczenie dla jednostki i społeczeństwa*. W: *Pedagogika społeczna. Człowiek w zmieniającym się świecie*. Red. T. Pilch, I. Lepalczyk. Warszawa 1995; P. Zakrzewski. *Richarda B. Brandta refleksje nad badaniem moralności*. W: *Socjologia moralności*. Red. K. Kiciński. Warszawa 1984 s. 121–148; T. Zasepa. *Media, człowiek, społeczeństwo. Doświadczenia europejsko-amerykańskie*. Częstochowa 2002.

Świat przemian wartości moralnych

W warunkach radykalnych zmian społeczno-kulturowych ulega przekształceniom religijność i moralność codzienna. Jeżeli nawet współcześnie religijność i moralność ludzi młodych i dorosłych określają procesy → dezinstytucjonalizacji, → pluralizacji i → prywatyzacji (indywidualizacji), to nie oznacza to jeszcze pokolenia *bez moralności*, chociaż kontynuacja procesu odchodzenia od zinstytucjonalizowanych form moralności (w Polsce odchodzenie od moralności kształtowanej głównie przez Kościół katolicki) wydaje się możliwa. Zróżnicowany i spluralizowany *rynek światopoglądowy*, pociągający za sobą odstrukturalizowanie moralności i niepewność życiową, może wywołać – paradoksalnie – procesy przeciwne, w postaci poszukiwania *silnego kanonu etycznego*, ściślego podporządkowania się, a nawet → fundamentalizmu. Trudno ująć i sprawdzić do wspólnego mianownika różnorodne postawy i zachowania moralne ludzi współczesnych oraz rozstrzygnąć, czy w odniesieniu do nich mamy do czynienia ze spowolnionym, czy przyspieszonym procesem → sekularyzacji moralności.

Spółeczeństwa współczesne są w fazie przyspieszonych przemian społeczno-kulturowych, które nie przebiegają jednoznacznie. Z jednej strony, zaznaczają się jeszcze silne procesy → instytucjonalizacji i → tradycji, powodujące umocnienie się tradycyjnej struktury społecznej, działające hamująco na zmianę społeczną, przystosowujące młode pokolenie do istniejących wartości, norm i wzorów zachowań. Z drugiej strony, nasilają się procesy indywidualizacji, niosące z sobą cyrkulację przelotnych ról i statusów, poczucie silnej → ambiwalencji moralnej, niebezpieczeństwo głębokiego rozkładu wartości, norm i więzi między ludźmi (→ anomia), ale i szanse wolnego, samodzielnego oraz odpowiedzialnego kształtowania projektu życia (samosterowalność). W społeczeństwie polskim zachodzi wiele zmian, które budzą uznanie, ale i wiele innych, które pobudzają do krytycznej refleksji. Ogólną sytuację społeczną, moralną i religijną można skrótowo określić jako przejściową, między tradycją i (po)nowoczesnością.

W społeczeństwach ponowoczesnych moralność nie jest kwestią dziedziczenia. W warunkach radykalnej wolności każdy na nowo i na własny rachunek musi podejmować decyzje moralne. Nawet najważniejszych wartości z przeszłości nie

można automatycznie i po prostu odziedziczyć. Trzeba je przyswajać i odnawiać przez osobisty wybór, często niełatwy. Tożsamość moralna przekazywana (dziedziczona) przekształca się w tożsamość moralną konstruowaną aż po jej bardzo zróżnicowane formy, takie jak tożsamość hybrydowa (*trochę tego, trochę tego*) lub nawet wielotożsamość (*wiele różnego naraz*). Współczesnymi społeczeństwami Zachodu rządzi samozadowolenie i nieskrępowana **wolność** osobista, do tego dochodzi nieumiarkowany → indywidualizm. Peter L. Berger nazywa te zjawiska *kulturą miękką*. Jednostki muszą konstruować swoją indywidualną tożsamość moralną niejako *na własną rękę*, w chaotycznym i płynnym świecie → wartości i → norm: im więcej poświęcenia wykazujemy, im większy kapitał inwestujemy, tym bardziej staje się ona „naszą” tożsamością moralną. Nie brak i takich, którzy uważają, że człowiek powinien żyć ze świadomością całkowitego braku sensu i pewników moralnych.

Moralność staje się coraz bardziej autonomiczna (→ autonomia). Można mówić także o swoistej dychotomii między doktryną moralną Kościoła a rzeczywistymi postawami katolików w zakresie moralności małżeńskiej i rodzinnej. W warunkach istnienia alternatywnych uniwersów symbolicznych, przyjmowane przez jednostkę uniwersum moralne jest jednym z wielu. Może ono podlegać stopniowemu rozpadowi, kształtować się jako nieuporządkowana struktura złożona z wielu niespójnych elementów wywodzących się z różnych źródeł, może umacniać się i zyskiwać nowe kształty kompatybilne z nowymi warunkami społeczno-kulturowymi, może wreszcie nabierać cech fundamentalizmu moralnego (→ fundamentalizm) lub kształtować się według własnego uznania i własnej reżyserii. Nie wydaje się, że katecheza szkolna jest w stanie odwrócić tendencje permissywne (→ permissywnizm) i relatywistyczne (→ relatywizm) w stosunku do wielu norm moralności katolickiej.

1. Kształtuje się swoista moralność kompromisowa, pragmatyczna, utylitarna, płynna i niekonsekwentna

W społeczeństwie nowoczesnym wytwarzają się różne moce destrukcyjne, zacierające granicę między dobrem a złem, tym, co dozwolone jest człowiekowi jako człowiekowi, a tym, co nie jest mu dozwolone. W krańcowych przypadkach oznacza to taką → wolność od **wartości i norm** jakiegokolwiek systemu etycznego, że przestaje istnieć nawet obowiązek czynienia dobra. Tym bardziej nie odczuwa się potrzeby uzasadniania moralności przez religię. Coraz częściej dokonuje się ocen w kategoriach pragmatycznych niż moralnych, a nieograniczona i zarazem ryzykowna wolność podmywa dotychczas ustalone hierarchie wartości moralnych. To, co jest możliwe, staje się dozwolone, zwłaszcza gdy tak czyni większość społeczeństwa. W rzeczywistości coraz rzadziej udaje się podporządkować życie codzienne normom moralnym i wpisać je w religijną hierarchię wartości. Kształtuje

się swoista moralność kompromisowa, pragmatyczna, utylitarna, płynna i niekonsekwentna, a nawet *moralność bez zasad* (wartości moralne przekształcają się w opcje, w style życia). Wielu pragnie budować zindywidualizowany projekt *pięknego życia*. Wartości i normy ujmują się nie tyle jako kategoryczne nakazy czy zakazy, ile raczej jako preferencje lub przyzwolenia (opcje). Cała kultura zachodnia nabiera cech indywidualistycznych (→ indywidualizacja), sprzyja jednostronnej niezależności i osobistej wolności, związanej z wolnością wyboru (kultura, w której *wszystko wolno*, w której wszystko podlega nieustannej rewizji).

Postawy i zachowania moralne – zwłaszcza młodzieży – zmieniają się wraz z kontekstem społeczno-kulturowym. Indywidualizacja i → pluralizacja faz życiowych młodzieży sprawia, że jej życie różnicowało się i stało się mniej przejrzyste. Tradycyjne wzory życia są coraz mniej akceptowane przez ludzi młodych, próbują oni we własnym zakresie kształtować swoje wartości i normy. Samorealizacja i indywidualność stoją w centrum życzeń i roszczeń wyrażanych przez młodzież (co można określić jako *exodus* [wyjście] w stronę własnego „ja”). Oznacza to, że w polu zainteresowań znajduje się osoba jako jednostka oraz rodzina i najbliższy krąg przyjaciół.

Moralność ewoluje w kierunku autonomicznego, indywidualnego → sumienia, funkcjonującego na płaszczyźnie życia wewnętrznego. Instytucje kościelne wywierają słabnący wpływ na wzory życia codziennego, tradycyjna moralność traci swoje instytucjonalne zabezpieczenia. Moralność – podobnie jak religia – staje się sprawą prywatną, funkcjonuje nie tyle jako zwarty system ogólnie obowiązujących wartości i norm usankcjonowanych społecznie, ile raczej jako system różnorodnych ofert na *rynku*, z których jednostki mogą swobodnie wybierać w ramach procesów komunikowania społecznego i moralnego. W → późnonowoczesnych społeczeństwach nie ma jednej moralności. Istnieje w grupach społecznych wewnętrzna moralność, ale nie obowiązuje ona poza tymi grupami. Uniwersalna moralność jako element niezbywalny kondycji ludzkiej przejawia się w historycznie różnicowanych formach i kształtach. Na wysokim poziomie abstrakcji istnieje w kulturach zgodność, że wolność jest ważniejsza niż despotyzm, sprawiedliwość niż niesprawiedliwość, szczęście niż nieszczęście. Im bardziej **wartości** i → normy są sformułowane konkretnie, tym częściej zaznaczają się w społeczeństwach różnice w opiniach i poglądach. Jeżeli słabnie moralność w społeczeństwie, to wzrastają dla jednostki koszty transakcji związane z osiąganiem dobra wspólnego. Stąd zrozumiałe jest w warunkach kryzysu społecznego wołanie o **moralność**. Ale moralność potrzebuje w społeczeństwie także pewnego wsparcia instytucjonalnego, nie jest ona tylko sprawą jednostek. Rozdział religii i moralności w społeczeństwach europejskich jest dość wyraźny, ale nie całkowity. Teza, że związek pomiędzy religią a moralnością należy całkowicie do przeszłości, nie znajduje uprawomocnienia w socjologii empirycznej. Jeżeli w krajach zachodnich autorytet moralny Kościoła stracił na znaczeniu, a sytuację Kościoła opisuje się tam często w kategoriach *kryzysu*, a niekiedy i *zapaści*, to

jednak współczesne zsekularyzowane społeczeństwa (→ sekularyzacja) potrzebują wartości i norm, których same nie ustanawiają i nie są w stanie ustanowić. Być może autorytet moralny Kościoła nie jest tak osłabiony, jak go zazwyczaj przedstawiają socjologowie.

2. Proces przebudowy i transformacji?

Optymiści wierzą, że uda się zbudować nową **moralność** opartą na osobistych preferencjach jednostki i jej odpowiedzialności za własne działania. Zmian w moralności – według nich – nie należy opisywać w kategoriach upadku, lecz jako proces przebudowy i transformacji. W społeczeństwach wciąż powstają nowe instytucje i wzory zachowań świadczące o gotowości do współdziałania i solidarności (na przykład organizacje samopomocowe czy ubezpieczeniowe). W miejsce rozpadających się tradycyjnych więzi społecznych powstają w → społeczeństwach ponowoczesnych nowe formy uspołecznienia, ale i nowe formy ograniczenia wolności. **Wolność** jest nie tylko najwyższą wartością w społeczeństwach ponowoczesnych, niekiedy staje się ciężarem nie do udźwignięcia. Konsekwencją jest ucieczka od wolności, między innymi w stronę różnego rodzaju fundamentalizmów (→ fundamentalizm).

W społeczeństwach ponowoczesnych wielu ludzi, także wierzących, odmawia Kościołom kompetencji w sprawach moralnych. Sakralizuje się własne „ja” jako źródło moralności. Nawet po wyeliminowaniu z moralności wszystkiego, co religijne, moralność nie zniknie, jeżeli na miejsce religii wprowadzi się jakieś racjonalne substytuty i *przetłumaczy się* religijne wartości i normy na język świeckiej moralności. Przyjmuje się możliwość uzasadnienia moralności niezależnie od tradycji religijnych. Bez religii nie grozi nam sytuacja świata bez moralności, co najwyżej świata bez kościelnie ukształtowanej moralności. Wystarczy przyjąć zasadę, według której powinniśmy traktować innych tak, jak sami chcielibyśmy być traktowani, albo przestrzegać reguł, które mają na celu dobro innych.

Thomas Luckmann w opracowaniu *Komunikacja moralna w nowoczesnych społeczeństwach* zauważa, że „w nowoczesnych społeczeństwach homogeniczne, jednolite porządki moralne tego typu nie są już zakorzenione w strukturze społecznej. Tym niemniej, pojęcia dobra i zła, tego, co słuszne i niesłuszne, nadal są istotne dla życia, a konkretnie dla planowania, wykonywania i oceniania działań własnych i cudzych. Chociaż dogmatyczna hierarchia wartości zawierająca kanoniczne koncepcje przyzwoitego życia nie jest już w sposób jednolity transmitowana i wzmacniana przez jakieś instytucjonalne aparaty, pewne wyobrażenia dobra i zła nadal przekazuje się różnymi kanałami, wśród których do najbardziej widocznych i najważniejszych należą instytucje szczebla średniego. Należą do nich przede wszystkim rodzina i grupy rówieśnicze, mogą też obejmować one lokalne odgałęzienia szerszych ugrupowań społecznych, stowarzyszenia

i instytucje, takie jak organizacje obywatelskie, kluby, kongregacje religijne oraz szkoły, seminaria i akademie. Instytucje średniego szczebla są także głównym źródłem co najmniej częściowego wzmacniania takich moralności w porządku interakcyjnym. Również społeczeństwa nowoczesne mają swoje odmiany *moralności-w-działaniu* [...]. Otwartym pozostaje pytanie, czy te różnorodne moralności zawierają coś takiego jak wspólna głęboka gramatyka moralności”⁸⁶.

3. Globalizacja a permissywizm i relatywizm moralny

Spółczesność burzy większość tradycyjnych → autorytetów, co sprawia, że wiele jednostek stoi na rozdrożu. Nie mają one możliwości oparcia się na ustalonych poglądach i uznawanych strategiach działania. W momentach przełomowych szuka się jednak jakiegoś wzmocnienia i poczucia bezpieczeństwa. Globalizacja może sprzyjać zarówno powstawaniu nowych nurtów fundamentalistycznych (→ fundamentalizm), jak i ich rozpowszechnianiu się dzięki nowoczesnym środkom komunikowania społecznego. Doprowadziła ona już do rozprzestrzenienia się na cały świat normatywnych koncepcji wywodzących się z Europy Zachodniej (Dominika Motak). „Kwestionowanie tożsamości w warunkach → globalizacji staje się nieuchronne z powodu istnienia potężnych struktur społecznych, które ignorują lub przekształcają wszelkie grupowe osobiste tożsamości kulturowe, uniemożliwiając tym samym próby powrotu do komunikacyjnej izolacji. Dlatego właśnie wysiłki ludzi usiłujących mimo wszystko zachować, utrwać i stwarzać (lub odtwarzać) partykularne tożsamości, podejmowane są na przekór relatywizującym tendencjom systemu globalnego”⁸⁷.

W postawie ponowoczesnej człowiek rozstaje się z pewnością moralną, „tak naprawdę nigdy nie będziemy wiedzieli do końca, na pewno [...]. Tylko fakt wątpliwości jest naprawdę”⁸⁸. Przejawem postawy postmodernistycznej jest negacja i odrzucenie wszelkich norm o charakterze absolutnym i obiektywnym. Dobro i zło jako obiektywne kategorie nie mają sensu. Odrzucenie tradycyjnych wartości moralnych, zwłaszcza o proveniencji religijnej, dociera do wszystkich warstw społecznych, przede wszystkim do młodzieży, nawet jeżeli nie zawsze oznacza ono postawę, według której wszystkie wartości są sobie równe, lub że należy żyć bez reguł, w → aksjologicznym chaosie. Według Niklasa Luhmanna w zróżnicowanym funkcjonalnie i strukturalnie społeczeństwie nie jest możliwa całościowa integracja moralna. Brakuje zgody (konsensu) co do kryteriów, według których **wartości** mogłyby być podporządkowane do dobra i zła. Przeciwnicy etyki ogólnych

⁸⁶ Th. Luckmann. *Komunikacja moralna w nowoczesnych społeczeństwach*. W: *Współczesne teorie socjologiczne*. T. 2. Wybór i oprac. A. Jasińska-Kania [i in.]. Warszawa 2006 s. 943–944.

⁸⁷ P. Beyer. *Religia i globalizacja*. Kraków 2005 s. 25.

⁸⁸ Z. Bauman. *Postmodernizm, czyli nowoczesność bez złudzeń*. „Odra” 35:1995 nr 1 s. 23.

i obiektywnych norm moralnych uważają wszelkie narzucanie z góry człowiekowi kodeksu norm moralnych i obyczajowych za zniewolenie, a przynajmniej za niebezpieczeństwo dla wolności i podmiotowości człowieka. Powszechnie akceptowane normy moralne, przyswajane w procesie → socjalizacji – twierdzą niektórzy postmoderniści – stoją w sprzeczności z → autonomią człowieka, który posiada zdolność stanowienia (kreowania) **wartości i norm** moralnych w konkretnych sytuacjach (Zbigniew Sareło). W konsekwencji potęguje się proces wyzbywania się uniwersalnych wartości, które pasowałyby do każdego społeczeństwa.

Spółeczeństwa współczesne gwarantują coraz więcej psychicznej i społecznej wolności, ale wiąże się to również z niebezpieczeństwem → relatywizmu wartości i swoistą *próżnią moralną*. To cena, którą płacimy za nieograniczoną i absolutną **wolność** jednostek i grup społecznych. W miejsce stabilnych, religijnie uwarunkowanych i zabezpieczonych społecznie wartości pojawia się przygodność i zmienność wszystkich standardów aksjologicznych (*wszystko może być inaczej; im gorzej tym lepiej*). Wartości i normy są traktowane jako uwarunkowane historycznie, społecznie i kulturowo, są więc niejako ze swej istoty zmienne. Moralność staje się poznawczą i emocjonalną nieokreślonością.

W warunkach pogłębiającego się pluralizmu politycznego, społecznego, moralnego i religijnego we współczesnym świecie konieczne jest poszanowanie wspólnych, autentycznych wartości moralnych o charakterze uniwersalnym, zakorzenionych w prawdzie o człowieku, wykraczających poza operatywny konsens czy decyzje większości. Osiągnięcie minimalnego konsensu wartości moralnych jest niezbędne dla prawidłowego funkcjonowania poszczególnych społeczeństw i całej rodziny ludzkiej. „Gdyby nie było żadnych wspólnych wartości uznawanych przez wszystkich członków społeczeństwa, dialog nie miałby sensu, a nawet stałby się niemożliwy, gdyż → relatywizm etyczny popadłby w sprzeczność z samym sobą”⁸⁹. W praktyce zresztą nie jest możliwe w życiu społecznym, by każda jednostka miała prawo do swobodnego wyboru swojego rozwoju, bez jakiegokolwiek ingerencji ze strony innych, a cały porządek aksjonormatywny był *ad libitum* [zależny od uznania].

W warunkach pogłębiającego się → permissywizmu i → relatywizmu moralnego we współczesnym globalizującym się świecie Kościół katolicki broni obiektywności norm moralnych. „Z tego, że różni ludzie i grupy społeczne przyjmują odmienne → hierarchie wartości, nie wynika, by wszystkie wartości miały charakter względny. Uznanie pluralizmu jako cechy współczesnych społeczeństw nie oznacza akceptowania i nadawania wszystkim, także przeciwnym wartościom, jednakowego znaczenia. Nie można równocześnie apróbować pokoju i przemocy, miłości i nienawiści, dialogu i fanatyzmu. Przeciwnie, życie publiczne społeczeństwa demokratycznego domaga się odniesienia do trwałych i powszech-

⁸⁹ G. de Simone. *Etyczne problemy związane z demokracją i jej instytucjami*. „Społeczeństwo” 13:2003 nr 6 s. 872.

nie uznawanych zasad moralnych, które niekoniecznie dla każdego muszą mieć charakter i motywacje religijne. Dekalog zawiera bowiem powszechnie uznawane zasady prawa naturalnego, które są podstawą każdego prawdziwego humanizmu, nie tylko europejskiego kręgu cywilizacyjnego. Należą do nich: troska o życie ludzkie, szacunek dla rodziców, poszanowanie własności, trwałość rodziny, świadectwo dawane prawdzie, które uznawane są powszechnie za dobro⁹⁰.

Kościół katolicki wyraźnie opowiada się po stronie uniwersalizmu, uznając istnienie obiektywnych, trwałych, nieprzemijających wartości o charakterze kategorycznym, mających zasadnicze znaczenie dla życia osobistego i społecznego. Odrzuca w zdecydowany sposób → relatywizm moralny, czyli przekonanie, że wszystko jest względne, że nie ma obiektywnej prawdy, a w następstwie ani dobra, ani zła, a przynajmniej, że człowiek nie potrafi ich rozpoznać: „Jedynie bowiem moralność, która uznaje normy obowiązujące zawsze i wszędzie, bez żadnych wyjątków, może stanowić etyczny fundament współżycia społecznego, zarówno w poszczególnych krajach, jak i na płaszczyźnie międzynarodowej” (Jan Paweł II. *Veritatis splendor* art. 97). Podejmowanie decyzji politycznych, społecznych i gospodarczych w imię samego tylko → pragmatyzmu, dalekiego od obiektywnych wymogów prawa moralnego, jest pogwałceniem godności człowieka. Godność osoby ludzkiej jest fundamentalną wartością całego porządku moralnego. Chodzi o uznanie godności własnej i drugiego człowieka (Franciszek Mazurek).

W nauczaniu społecznym Kościoła podkreśla się, że procesy → globalizacyjne grożą kulturom ujednoliconym, jeżeli „nie będą akceptowane i szanowane ich oryginalność i bogactwo, lecz na siłę dążyć się będzie do ich dostosowania do wymogów rynku i mód. Otrzymamy w rezultacie wytwór kulturowy nacechowany powierzchownym → synkretyzmem, w którym dominują nowe skale wartości, opierające się na kryteriach niejednokrotnie arbitralnych, materialistycznych i konsumpcjonistycznych, niesprzyjających jakimkolwiek otwarciu na Transcendencję”⁹¹.

Jeśli → permissywizm jest wiodącą tendencją we współczesnym świecie, to → globalizacja z pewnością będzie te procesy pogłębiać i modyfikować⁹². Ekonomizacja, zmaterializacja, spragmatyzowanie i *spieniężenie* ludzkiej świadomości zagraża bez wątpienia życiu duchowemu i religijnemu. Pieniądze i rynek mogą stać się największą *globalną religią* (John K. Galbraith). Oderwanie religii od jej zasad moralnych pozbawia ją szerszego wpływu na życie społeczne. Kultura konsumpcjonistyczna i hedonistyczna, może stać się ważną przeszkodą dla nowej

⁹⁰ H. Muszyński. *Wkład Kościoła w budowanie jednej duchowej Europy*. „Społeczeństwo” 13:2003 nr 6. s. 945–946.

⁹¹ Jan Paweł II. *Przemówienie do członków Akademii Papieskiej z 8 listopada 2001 roku*. „L'Osservatore Romano” [wersja polska] 23: 2002 nr 3. s. 48.

⁹² E. Kuraciński. *Globalizacja – nowe oblicze kultury masowej*. „Społeczeństwo” 15:2005 nr 2. s. 530.

ewangelizacji, propagowanej przez Kościół katolicki. Na współczesnych areopagach krzyżują się rozliczne orędzia religijne i niereligijne, a nawet antyreligijne, często propagujące permissywnizm moralny, ale tam właśnie są możliwości i okazje do świadczenia o Ewangelii, mające znaczenie dla inkulturacji wiary chrześcijańskiej. Globalizacja nie unieważnia uniwersalnych wartości moralnych.

Bibliografia

Z. Bauman. *Postmodernizm, czyli nowoczesność bez złudzeń*. „Odra” 35:1995 nr 1 s. 19–29; P.L. Berger. *Zasada wątpliwości. Poza relatywizmem i fundamentalizmem*. „Dziennik” 2008 nr 93 (dodatek „Europa” nr 16) s. 14–15; P. Beyer. *Religia i globalizacja*. Kraków 2005; G. de Simone. *Etyczne problemy związane z demokracją i jej instytucjami*. „Społeczeństwo” 13:2003 nr 6 s. 865–874; J. K. Galbraith. *Godne społeczeństwo. Program troski o ludzkość*. Warszawa 1999; A. Giddens. *Socjologia*. Warszawa 2004; Jan Paweł II. *Przemówienie do członków Akademii Papieskiej z 8 listopada 2001 roku*. „L’Osservatore Romano” [wersja polska] 23: 2002 nr 3 s. 48; E. Kuraciński. *Globalizacja – nowe oblicze kultury masowej*. „Społeczeństwo” 15:2005 nr 2 s. 517–532; Th. Luckmann. *Gesellschaftliche Bedingungen geistiger Orientierung*. W: *Moral und Alltag. Sinnvermittlung und moralische Kommunikation in intermediären Institutionen*. Hrsg. von Th. Luckmann. Gütersloh 1998 s. 10–46; tenże. *Komunikacja moralna w nowoczesnych społeczeństwach*. W: *Współczesne teorie socjologiczne*. T. 2. Wybór i oprac. A. Jasińska-Kania [i in.]. Warszawa 2006 s. 938–947 (tu: s. 943–944); tenże. *Veränderungen von Religion und Moral im modernen Europa*. „Berliner Journal für Soziologie” 12:2002 Nr. 3 s. 285–293; N. Luhmann. *Funkcja religii*. Kraków 1998; J. Mariański. *Między sekularyzacją i ewangelizacją. Wartości prorodzinne w świadomości młodzieży szkół średnich*. Lublin 2003; tenże. *Religia i moralność w przednowoczesnych i nowoczesnych społeczeństwach*. W: *O społeczeństwie, moralności i nauce. Miscellanea*. Red. W. Pawlik, E. Zakrzewska-Manterys. Warszawa 2008 s. 211–229; tenże. *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne*. Warszawa 2010; tenże. *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*. Lublin 2006; tenże. *Społeczeństwo i moralność. Studia z katolickiej nauki społecznej i socjologii moralności*. Tarnów 2008; F. Mazurek. *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*. Lublin 2001; D. Motak. *Nowoczesność i fundamentalizm. Ruchy antymodernistyczne w chrześcijaństwie*. Kraków 2002; H. Muszyński. *Wkład Kościoła w budowanie jednej duchowej Europy*. „Społeczeństwo” 13:2003 nr 6 s. 937–952; E. Noelle-Neumann. *Weltethos und Zusammenstoß der Zivilisationen. Der Einbruch der Empirie in die Sozialwissenschaft*. W: *Auf den Spuren einer Ethik von morgen*. Hrsg. von Th. Faulhaber, B. Stillfried. Freiburg i. Br. 2001 s. 46–51; Z. Sareło. *Postmodernistyczny styl myślenia i życia*. W: *Postmodernizm. Wyzwania dla chrześcijaństwa*. Red. Z. Sareło. Poznań 1995 s. 9–27; G. Schulze. *Die Sünde. Schönes Leben und seine Feinde*. München-Wien 2006; L. Zacher. *Transformacja społeczeństw od informacji do wiedzy*. Warszawa 2007.

Scenariusze przemian wartości moralnych w społeczeństwie

W socjologii od wielu lat trwa dyskusja nad przemianami społecznymi we współczesnych wysokorozwiniętych społeczeństwach Europy Zachodniej. W opinii jednych społeczeństwa zachodnie wchodzi w nową fazę rozwoju, zwaną → ponowoczesną (→ postmodernizm), dla innych jest to po prostu kontynuacja → nowoczesności (Gregory Baum), nowa, rozwinięta, radykalna, zaawansowana czy świadoma siebie, refleksyjna, druga czy → późna nowoczesność, której utrzymują się pewne elementy dawnej nowoczesności, ale pojawiają się również nowe, będące jej zaprzeczeniem. Ulrich Beck mówi o prostej i o refleksyjnej → modernizacji. W socjologii przynajmniej od końca lat sześćdziesiątych dyskutuje się o społeczeństwie ponowoczesnym (postmodernistycznym), a termin ten konkuruje z innym – społeczeństwo postindustrialne. Według Wolfganga Welscha → postmoderna wprawdzie transformuje → modernę, lecz jej nie kończy i nie przeradza się w antynowoczesność. Podstawową cechą tej nowej struktury jest stan *radykalnej wielości*.

1. Od społeczeństwa tradycyjnego i nowoczesnego do ponowoczesnego

Zmieniające się społeczeństwa współczesne są określane jako postindustrialne (Daniel Bell), przemian wartości (Helmut Klages), doznań (Gerhard Schulze), transformacyjne (Gerhard Schmidtchen), jako społeczeństwa *nowej nieprzejrystości* (Jürgen Habermas). Coraz częściej jest stosowany termin *Postmoderne* [→ *postmodernizm*]. Joachim Kunstmann uważa go za niezbyt trafny, nie tylko dlatego, że sugeruje on pożegnanie się z nowoczesnością i początek nowej epoki, że jest swoistą modą, ale i dlatego, że zdobył już negatywne konotacje (na przykład *postmodernistyczna dowolność*). Jest odnoszony do bardzo wielu – często sprzecznych – znaczeń (Ralf Dahrendorf). Pomimo pewnej kontrowersyjności termin *postmodernizm* utrwalił się w filozofii i naukach społecznych, a także w kulturze współczesnej. W wielu ujęciach nie jest przedstawiany jako początek nowej epoki, ale nowa, zmodernizowana, rozwijająca się → późna nowoczesność, nowoczesna

nowoczesność, nowoczesność reflektująca nad sobą, usiłująca rozwiązywać nierozwiązane problemy dotychczasowej nowoczesności (postmodernizm jako samo-reflektująca, samorefleksyjna nowoczesność) (Joachim Kunstmann).

Teoretycy ponowoczesności podkreślają zgodnie, że proces przemian charakteryzuje się z jednej strony postępującym osłabieniem tradycyjnych więzi i przymusów społecznych, z drugiej zaś wzrostem przestrzeni osobistej wolności. Życie społeczne poddane jest współcześnie logice różnorodnych opcji i wyborów, leżących w zasięgu możliwości poszczególnych jednostek. **Wartości, normy**, wzory zachowań, a także główne orientacje życiowe – dawniej uważane za niepodważalne i oczywiste – są traktowane jako zmienne lub nawet przestarzałe, niemodne, przednowoczesne. Wspólnym mianownikiem dokonujących się zmian jest → pluralizm i → indywidualizacja. Skala podzielanych przez większość ludzi współczesnych wspólnych wartości przesuwają się dramatycznie od autorytatywności (na przykład obowiązek, odpowiedzialność, ofiarność, uległość), w stronę kryteriów zindywidualizowanych (na przykład osobiste spełnienie, intensywność, przeżycie, sukces, wolność, samorealizacja). Pragnienie → autonomii staje się w ponowoczesności podstawowym doświadczeniem. Tożsamość osobowa kształtuje się na podstawie bardzo heterogenicznych elementów. Sieć styczności i stosunków społecznych nie jest wyznaczana przez rodzinę, pochodzenie czy miejsce zamieszkania, lecz staje się przede wszystkim kwestią wyboru i swoistego przetargu według logiki rynku (Józef Życiński).

Ulega zakwestionowaniu wiele tradycyjnych poglądów i praktyk. Sama → tradycja jest oceniana selektywnie, według zindywidualizowanych kryteriów. Niekiedy to, co nowoczesność traktowała jako patologiczne, w ponowoczesności jest uznawane za normalne. Postmodernistyczne społeczeństwo opcji charakteryzuje radykalna pluralizacja możliwości życiowych, stylów życia, orientacji i **wartości**. Do swobodnego wyboru jednostki są nie tylko dobra materialne, ale i dobra duchowe, religijne oraz różnorodność przeżyć i doznań z nimi związanych. Współczesny człowiek dostosowuje się do zmiennych sytuacji życiowych. Odchodzi coraz wyraźniej od świata tradycyjnych przekazów, w tym i tradycji religijnych, a także od absolutnej i ostatecznej **prawdy**. Brakuje mu trwałych fundamentów, działa w warunkach ruchliwości i różnorodności wszystkich rzeczy. Ponowoczesność czy modernizująca się nowoczesność tworzy pewien kontekst społeczno-kulturowy, obejmujący wzory myślenia i działania ludzi, ich codzienne decyzje, wybory i zachowania. W tej ustawicznie zmieniającej się rzeczywistości kształtuje się moralność pojmowana jako *fakt społeczno-kulturowy*.

2. Główne tendencje przemian moralności w społeczeństwie polskim

W społeczeństwie polskim, a zwłaszcza w środowiskach młodzieżowych, nasilają się procesy kwestionowania religijności i moralności, zarówno w życiu katoli-

ków selektywnych (→ typologie polskiego katolicyzmu), krytycznych w stosunku do Kościoła i jego doktryny moralnej, jak i w życiu katolików *odchodzących*, którzy kształtują swoją moralność niezależnie od religii. Jednocześnie zaznaczają się procesy wzmocnienia religijności w życiu katolików *pogłębianych*, którzy łączą religijność z moralnością w życiu codziennym. Ogólnie jednak zaznacza się rozróżnienie pomiędzy religijnością na płaszczyźnie ogólnonarodowej (wiera narodu) i na płaszczyźnie życia codziennego (religijność osobiście przeżywana), zwłaszcza w dziedzinie moralności. Kierowana i spontaniczna → sekularyzacja oraz → pluralizm społeczno-kulturowy przyczyniają się do zróżnicowania orientacji religijnych i moralnych młodych i dorosłych Polaków. W konsekwencji, relacje między wartościami religijnymi i moralnymi nie zawsze układają się w strukturę hierarchiczną, w której wartości religijne dominują nad wartościami moralnymi. Często mamy do czynienia z układem poziomym, w którym nie istnieje relacja nadrzędności czy podrzędności pomiędzy wartościami.

W kształtującym się ładzie wolnościowym można mówić o pewnym trendzie, zgodnie z którym jednostka ludzka (*moja osoba*) staje się jakby centralną wartością, jej wolność i szczęście nie podlegają zewnętrznym ograniczeniom. Silnie akcentowana i akceptowana → wolność jest bardziej *wolnością od* (brak przymusu i odczuwanej konieczności) niż *wolnością do* (jako podejmowanie decyzji i działań ukierunkowanych na dobro i w poczuciu odpowiedzialności). W każdym razie wzrosły niepomniernie możliwości samodzielnego i odpowiedzialnego kreowania własnego życia, w kierunku wielu tożsamości osobowych i afiliacji grupowych. Dawniej człowiek był zagrożony swoistą represją ze strony instytucji, dzisiaj uwolniony od instytucjonalnych i tradycyjnych nacisków, jest zagrożony depresją, związaną z utratą sensu życia (od represji do depresji). Dowolność w postępowaniu i brak orientacji oraz pomniejszanie odpowiedzialności za innych są ceną za przeakcentowanie wolności (ryzykowna wolność).

W świetle badań empirycznych można twierdzić, że świadomość moralna Polaków ulega procesom → pluralizacji i → relatywizacji. Odeszli oni już daleko od kategorycznych norm moralnych w kierunku sytuacyjnie uwarunkowanych imperatywów etycznych. Wyznawana przez nich etyka mieści się jakby pośrodku między legalizmem i sytuacjonizmem, często zaś ewoluuje w kierunku absolutnej niezależności od systemów etycznych, w tym także od religii. W sferze tej niezależności wolność jest absolutnym prawem jednostki, a sumienie czysto subiektywną i całkowicie autonomiczną (→ autonomia) instancją normotwórczą. Znaczna część Polaków, zwłaszcza młodych, nie chce kierować się kategorycznymi i obiektywnymi normami moralnymi, lecz raczej normami pozostawionymi własnemu wyborowi, albo kryteriami celowościowo-pragmatycznymi. Wydaje się to zapowiadać głęboki i szeroki zarazem kryzys podstawowych pojęć moralnych (Marek Ziółkowski).

Badania socjologiczne potwierdzają hipotezę, że negatywne przemiany w moralności opartej na nauczaniu Kościoła katolickiego dotyczą szczególnie

moralności małżeńsko-rodzinnej. W świetle stosunkowo wysokich wskaźników autodeklaracji wiary i praktyk religijnych można powiedzieć, że potwierdza się – przynajmniej częściowo – hipoteza według której rzeczywista moralność małżeńska i rodzinna kształtuje się dość często niezależnie od wskazań religii i Kościoła. W tej dziedzinie zaznacza się szczególnie wyraźnie krytyka etyki nakazów i zakazów oraz przejście od chrześcijańskiego systemu norm do bliżej nieokreślonego czy wręcz laickiego systemu aksjologicznego (→ aksjologia).

Upowszechnia się subiektywizm i indywidualizm. Pierwszy wyraża się przede wszystkim w poglądach i normach, drugi zaś w zachowaniach i działaniach. Występuje tendencja do jak najszybszego dorównania stylowi życia społeczeństw zachodnich, a nawet utożsamienia się z nimi (Leon Dyczewski). Człowiek współczesny chce suwerennie decydować o dobru i złu, w postmodernistycznej (→ postmodernizm) → ambiwalencji nie jest on jednak w stanie precyzyjnie rozróżnić między tym, co dobre i co złe, lepsze i gorsze. Tak zwany ponowoczesny człowiek (→ postmodernizm) nie podejmuje się decyzji moralnych na podstawie jednoznacznych kryteriów dobra lub zła, uświęconych autorytetem tradycji religijnej, lecz kieruje się opcjami aksjologicznymi opartymi na kryteriach zindywidualizowanych (→ indywidualizacja). Tracą na znaczeniu normy oparte nie tylko na autorytecie religijnym, ale i na autorytecie społeczno-kulturowym (→ autorytet). Kultura moralna, która jest ważnym źródłem ładu oraz poczucia bezpieczeństwa grup społecznych, wydaje się coraz mniej odwoływać od trwałych standardów tego co słuszne i tego co powinno wzbudzać sprzeciw. Proponowany w teorii i rozwijający się w praktyce program odrzucenia wszelkich uniwersalnych wartości moralnych grozi zachwianiem fundamentów życia społecznego – twierdzą zwolennicy trwałego ładu moralnego w społeczeństwie. Społeczeństwo pluralistyczne jest *ex definitione* [z definicji] otwarte na wiele możliwości wyborów celów i środków działania (wartości i norm), ustawicznie stoi przed niebezpieczeństwem utraty przez ludzi celu i sensu życia oraz swoistej orientacji moralnej. Wolność wyboru może przekształcać się w bezwartościową swobodę, połączoną z roszczeniem panowania nad innymi.

W sytuacji mocnego zakorzeniania się relatywizmu w społeczeństwie, swojego egalitaryzmu wszystkich systemów ideowych, → relatywizm ten może prowadzić do → nihilizmu, według którego dobro i zło, prawda i fałsz są tworami mitycznymi, a przynajmniej będzie on trudny do uniknięcia. Prawdę zastępuje się wartościami, wartości – opcjami. Jeżeli nawet w kulturze współczesnej oferuje się człowiekowi mnóstwo wartości nadających sens jego życiu (*wartości w nadmiarze*), to nie układają się one w wyraźną hierarchię, brakuje też jasnych kryteriów selekcji pozwalających odróżnić wartości istotne od nieistotnych. Wszechobecny → pluralizm umożliwia podważanie wszelkich wartości, które dawniej dawały człowiekowi oparcie i poczucie sensu egzystencji. Moralność nabiera charakteru nieobowiązkowego, prowizorycznego i tymczasowego.

3. Modele przemian wartości i norm moralnych w nowoczesnych społeczeństwach

Współczesne społeczeństwa podlegają poważnym i wielorakim przemianom moralnym, mającym różnorodne kształty i kierunek. Nie ma jednej teorii wyjaśniającej te przemiany ani jednego ogólnego scenariusza rozwoju. Najogólniej można wyróżnić cztery scenariusze (modele) przemian wartości i norm moralnych w nowoczesnych społeczeństwach: **(a)** → sekularyzacja moralności, rozumiana jako odchodzenie od modelu moralności chrześcijańskiej (szerzej – religijnej), co określane jest często jako *kryzys moralny*, **(b)** → indywidualizacja moralności, często powiązana z postmodernistycznym rozpadem wartości, zwłaszcza o charakterze uniwersalnym (upadek metanarracji, promocja nieograniczonej → wolności i → autonomii jednostki), **(c)** przemiana wartości, rozpad dawnych wartości i tworzenie nowych dopasowanych do → społeczeństwa pluralistycznego (transformacja lub rekonstrukcja wartości), **(d)** reorientacja wartości moralnych w duchu chrześcijańskim (lub szerzej – religijnym), niekiedy o charakterze fundamentalistycznym (→ fundamentalizm), lub ożywienie moralne bez zabarwienia religijnego (rewitalizacja moralności).

Cztery scenariusze (modele, paradygmaty) razem wzięte stanowią szerszy teoretyczny kontekst przemian, teoretyczną ramę dla empirycznych rozważań nad kształtem wartości moralnych uznawanych w społeczeństwach współczesnych, zwanych niekiedy ponowoczesnymi (→ społeczeństwo ponowoczesne). Nie są one rozłączne, częściowo zachodzą na siebie, ale wskazują na pewną specyfikę zmian w wartościach i zachowaniach moralnych. Dwa pierwsze modele wskazują na rozpad dotychczasowych wartości. Model → sekularyzacji wartości moralnych wskazuje na odchodzenie od religijnych wartości moralnych. Model → indywidualizacji moralności, często połączony z postmodernistycznym rozpadem wartości moralnych, dotyczy odchodzenia od moralności tradycyjnej. Różnią się więc obydwie modele zarówno punktem wyjścia (moralność religijna – moralność tradycyjna), jak i punktem dojścia (→ sekularyzm → indywidualizm). Modele trzeci i czwarty wskazują na procesy rekonstrukcji wartości. Scenariusz trzeci akcentuje szerszy kontekst przemian wartości w ogóle (w tym również wartości moralnych), scenariusz czwarty dotyczy rekonstrukcji wartości moralnych w kontekście religijnym lub pozareligijnym (najczęściej mieszanym, o charakterze religijno-pozareligijnym). Trzeba zaznaczyć, że wyróżnienie czterech paradygmatów czy scenariuszy interpretacji przemian wartości we współczesnych społeczeństwach nie jest na tyle ostre, by poszczególne zjawiska można było interpretować wyłącznie w ramach jednego z tych modeli. Mogą być one z pewnego punktu widzenia interpretowane w ramach pierwszego modelu, z innej zaś perspektywy – w ramach drugiego. Czwarty model dotyczący rewitalizacji moralności ma swoje odniesienia do religii, jak i może nie wykazywać bezpośrednich powiązań z religią czy Kościołami. Żaden z tych modeli nie jest jedynym

paradygmatem w interpretacji współczesnych przemian moralnych. Można także przyjąć inne układy odniesienia i teoretyczne perspektywy interpretacji zmian dokonujących się w społeczeństwie polskim, na przykład model społecznej emancypacji (Jacek Kurczewski).

a. Sekularyzacja moralności wiąże się z sekularyzacją → religii. Sekularyzacja religii wiąże się z → relatywizmem moralnym rozumianym jako odchodzenie od dotychczasowych, religijnie uzasadnianych wartości moralnych. Według *teorii globalnej sekularyzacji* wraz z historycznymi i nieodwracalnymi procesami modernizacji społecznej zmniejsza się znaczenie religii, aż po jej całkowity upadek. Wraz ze wzrostem poziomu modernizacji społecznej zanika religijność w wymiarach społecznych, utrzymuje się jedynie w sferze prywatnej. Wydaje się, że teza sekularyzacyjna ma wyraźne oparcie w faktach społecznych: w redukcji praktyk religijnych, formalnych wystąpieniach z Kościołów, wzrastającej obojętności lub kwestionowaniu kościelnych prawd wiary i **norm** moralnych, zmniejszaniu wpływu religii na życie publiczne. W *wersjach umiarkowanych* sekularyzację określano jako nadejście świata laickiego, w którym wiara, co prawda, nie zanika, ale staje się sprawą osobistą, należącą do sfery prywatnej. Sfera publiczna jest całkowicie neutralna pod względem religijnym. W tym kontekście podkreśla się, że Kościoły tracą na znaczeniu (*kościół są puste*), nie potrafią zaspokoić istniejących – zwłaszcza nowych – potrzeb religijnych. Kościoły, a nawet religie, przestają być siłą społeczną o charakterze uniwersalnym, przenikającą wszystkie dziedziny życia.

Tak zwany nowoczesny człowiek nabiera przekonania, że potrafi bez religii ukształtować życie indywidualne i społeczne. Religia traci dawną *oczywistość kulturową*. Utrata oczywistości dotyczy nie tylko religii, ale jest zjawiskiem o charakterze → globalnym. W ponowoczesnym świecie dokonuje się demontaż wszelkich dotychczasowych metanarracji, z chrześcijaństwem włącznie (Bryan R. Wilson). Do wyobraźni ludzi współczesnych przestały przemawiać wizje sugerujące celowość, jednolitość i spójność świata. Także w dziedzinie religijnej i moralnej mamy do czynienia z jednostkami zdolnymi do budowania na własną rękę tożsamości osobowych i własnego stylu życia, a także określenia sensu i celu swojego życia.

Sekularyzacja oddziałuje szczególnie destrukcyjnie na tradycyjne treści i na instytucje, które ją upowszechniły. Rodzi → pluralizm i sama jest wspierana przez pluralizm (Peter L. Berger). W warunkach pluralizmu społeczno-kulturowego religia przestaje być swoistą oazą pewności. Sekularyzacja – zdaniem niektórych – pociąga za sobą negatywne przemiany → wartości. Mówi się o społeczeństwie najmniejszych zobowiązań, o upadku wartości w kulturze narcyzmu, desolidaryzacji, pułapkach egoizmu, o myśleniu roszczeniowym, hedonizmie, o wyczerpywaniu się zasobów moralnych, próżni wartości i kryzysie kultury. Realizująca się na różnych płaszczyznach → wolność pociąga za sobą zmiany w systemach dotychczas uznawanych wartości (Ulrich Beck). Tradycyjne formy życia i struktury społeczne z okresu wczesnej industrializacji zostały poddane gruntownej rewii

zji. Określa się ten proces jako społeczną → modernizację. W wyniku procesów → dyferencjacji i pluralizacji społecznej nastąpiło wyraźne osłabienie więzi między rodziną i religią. Młode pokolenie coraz częściej wychowuje się w pewnym dystansie wobec wartości chrześcijańskich. Nawet wśród osób wierzących występuje swoiste napięcie pomiędzy religijnością ukształtowaną przez Kościół a autonomiczno-indywidualnym poczuciem religijnym lub religia traci swoją moc twórczą i zdolność kształtowania życia. Kryzys religijny jest przede wszystkim kryzysem przekazu i transmisji wartości i norm religijno-kościelnych (Franz X. Kaufmann).

Współczesna rzeczywistość religijna pełna jest swoistych paradoksów, a nawet sprzeczności. Z jednej strony szerzy się → indyferentyzm, → sekularyzacja kultury i ateizm związany z nowoczesnym racjonalizmem, z drugiej - odnotowuje się wzrost zainteresowań i aktywności religijnych wypływających z przesłanek irracjonalnych (powrót tego, co religijne). W pochrześcijańskiej ponowoczesności nie wygasa trend ku religijności, *ale jego główny nurt biegnie jakby obok chrześcijaństwa*. Według oceny niektórych teoretyków żywotność różnych form → ezoteryzmu jest produktem ubocznym rozpadającej się kultury zachodniej i pogłębiającej się → ambiwalencji nowoczesnego świata, według innych – dowodem na to, że człowiek nie potrafi żyć bez odniesień religijnych. Sekularyzacja, która wywołuje próżnię światopoglądową aż po utratę orientacji i sensu, w życiu wielu ludzi współczesnych *produkuje* różne formy przesądów, → parareligii, religijnych surogatów (Joseph Schumacher). Mówi się o zainteresowaniach ezoteryzmem, o wysokiej koniunkturze na to, co mityczne, i powrocie do tego, co mistyczne. Mówi się o pożegnaniu z zsekularyzowanym światem, o ponownym *zaczarowaniu świata*, o renesansie tego, co nadprzyrodzone i mistyczne, o → resakralizacji, o odnowie religijnej (Peter L. Berger).

W swoich badaniach nad postmaterializmem Ronald Inglehart dochodzi do wniosku, że ludzie po zaspokojeniu potrzeb podstawowych i osiągnąwszy wysoki standard materialny, zwracają się ku sprawom duchowym, coraz częściej pytają o sens i jakość własnego życia. Peter L. Berger w swoich najnowszych publikacjach uważa za błędny pogląd, według którego → modernizacja nieuchronnie prowadzi do zaniku religii, zarówno w wymiarze społecznym, jak i w mentalności jednostek. Sekularyzacja nie jest automatycznie związana z modernizacją, nie jest *jedynym* procesem, który występuje w zjawiskach religijnych. Rodzi ona zazwyczaj procesy przeciwstawne, a jednym z nich jest *renesans* religijności oraz religijna innowacyjność. Lepszym terminem niż → *sekularyzacja* do opisanía sytuacji religijnej w Europie – według Petera L. Bergera jest „zmiana instytucjonalna pozycji religii”. Coraz częściej socjologowie mówią o niezaprzeczalnej trwałości religii, a nawet religijnej ponowoczesności. Zgłaszają swoje wątpliwości w odniesieniu do tezy sekularyzacyjnej albo traktują ją jako przypadek szczególnie w odniesieniu do Europy Zachodniej.

Przynajmniej w niektórych krajach Europy Zachodniej w latach osiemdziesiątych procesy sekularyzacyjne zostały nieco zahamowane, wzrósł → pluralizm reli-

gijny. Związek sekularyzacji z procesami modernizacji nie znajduje potwierdzenia w wielu szybko rozwijających się krajach Azji Południowo-Wschodniej i Afryki. Teza sekularyzacyjna jest zastępowana lub uzupełniana tezą pluralizmu i → indywidualizacji lub autocentryzmu decyzji religijnych. Z jednej strony stwierdza się zmniejszające zainteresowanie instytucjami kościelnymi (Kościoły), z drugiej zaś wzrastające zapotrzebowanie na nowe formy religijności. Coraz częściej mówi się w socjologii o paradygmacie zamian form religijnych (pluralność).

Teoria globalnej sekularyzacji nie jest wystarczająca do wyjaśniania wielorakich przemian religijności we współczesnym świecie. Mówi się, że alternatywne i synkretyczne formy religijności są wyrazem procesów indywidualizacji religijnej. Zwolennicy teorii indywidualizacji czy pluralizacji z kolei zdają się niekiedy nie doceniać procesów sekularyzacji lub nawet je kwestionują. Wydaje się, że procesy → sekularyzacji i → indywidualizacji przebiegają jakby *paralelnie*, a w każdym razie nie wykluczają się. Pomimo postępującej i narastającej indywidualizacji religijności utrzymują się procesy sekularyzacyjne we wszystkich wymiarach życia codziennego. Teoria sekularyzacji i teoria indywidualizacji nie są konkurencyjne wobec siebie, lecz komplementarne. Teza sekularyzacyjna potrzebuje uzupełnienia tezą strukturalnej indywidualizacji lub pluralizacji.

Z sekularyzacją religii wiąże się sekularyzacja moralności. Przeciwnicy procesu sekularyzacji religii uważają, że niesie ona ze sobą fatalne skutki dla moralności. Zwolennicy sekularyzacji moralności stoją na stanowisku, że można zbudować ludzkie społeczeństwo bez zobowiązań etycznych o charakterze uniwersalnym, że można zastąpić **moralność** *socjotechniką*, że jest możliwy postęp bez stałych wartości moralnych, bez obiektywnej prawdy i wszelkiej Transcendencji. Domagają się takiej przestrzeni wolności, w której zwolennicy różnych opcji światopoglądowych będą mogli urzeczywistniać swój własny ideał życia szczęśliwego (z wykluczeniem jakiejś opcji *bezwzględnie prawdziwej*) czy dominacji jednego systemu wartości. Wraz z sekularyzacją moralności dokonuje się powolny zmierzch *sacrum*. Normy moralne tracą nie tylko swój teologiczny rodowód, ale i nienaruszalny charakter normatywny. Współczesne społeczeństwa niszczą swoje zasoby moralne (Trutz Rendtorff). Uważa się, że → sekularyzacja niesie z sobą fatalne skutki dla moralności, powoduje rozchwianie, a nawet załamanie się ładu społeczno-moralnego. O kryzysie moralnym mówią psychologowie, socjologowie i filozofowie nie związani z Kościołem. Pesymistyczne diagnozy upadku moralności pojawiają się w różnych krajach, wśród wielu autorów o różnych orientacjach teoretycznych, niekoniecznie tylko wśród tych, których określa się mianem *konserwatystów*. Można tu przywołać zarówno poglądy tych, którzy wskazują na nierównomierność rozwoju technologicznego i moralnego współczesnego świata, jak i tych, którzy dopatrują się w pluralistycznych społeczeństwach upadku orientacji na wartości i dobro wspólne.

Według Bryana Wilsona podtrzymywana w socjologii teza, że „bazą dla integracji każdego społeczeństwa jest podzielany przez jego członków system war-

tości” oraz, że „wspólna moralność była tym, co łączyło społeczeństwo”, straciło swą aktualność. Wilson twierdzi, że cała sfera publiczna jest odmoralniona, a moralność wprowadzana do sfery publicznej wyłącznie wówczas, gdy nabiera charakteru politycznego. W nowoczesnym społeczeństwie nie istnieje jednorodna czy stała baza społeczna, z której mogłaby wyrastać moralność. To, co podtrzymuje nowy system społeczny, nie ma charakteru moralnego. Nastąpiły nie tylko zmiany w zasadach, ale i odejście od samych zasad moralnych.

Kryzys moralny rozumiany jako proces → dezinstytucjonalizacji moralności chrześcijańskiej przejawia się najdobitniej w wybiórczym traktowaniu oferty moralnej Kościoła, aż po jej całkowite odrzucenie. W społeczeństwie o zmieniających się, chwiejnych i sekularyzujących się wartościach, w którym chrześcijaństwo jest podporządkowane kulturze świeckiej, w dziedzinie moralności są wyznaczane swoiste *obszary bez wstępu* dla religii i Kościoła. Pod hasłem neutralności światopoglądowej kwestionuje się obowiązek państwa w zakresie troski o wartości moralne w życiu publicznym. Państwo, co prawda, nie tworzy wartości moralnych, ale nie może ich ignorować, ponieważ na nich opiera się jego egzystencja. Niektórzy uważają, że pluralizm społeczno-kulturowy jest główną przyczyną zanikania wspólnych przekonań i wartości, oraz wskazują na słabnący wpływ religii na życie moralne. Dlatego też wyrażają swoje zdecydowane *nie* wobec neutralności światopoglądowej państwa, a zwłaszcza wobec jego neutralności wobec wartości. Świeckość państwa nie może oznaczać braku otwartości na wartości i tradycje religijne (Medard Kehl). Domagają się powrotu do wartości podważanych przez różne nurty ideowe i polityczne, oczekują od państwa, że nie będzie jednakowo neutralnie zachowywać się wobec różnych przekonań światopoglądowych, spodziewają się, że będzie dążyć do naprawy *złego* społeczeństwa poprzez powrót do wartości i norm religijnych. Zwolennicy rozpadu etosu chrześcijańskiego w społeczeństwie mówią z kolei o niedokończonych i zbyt powolnych procesach modernizacji życia moralnego, zarówno w sferze prywatnej, jak i publicznej.

b. W socjologii w ostatnich kilkunastu latach zyskała na znaczeniu teoria → indywidualizacji, wskazująca na zasadnicze zmiany w relacjach jednostki ze społeczeństwem. Indywidualizacja jako proces społeczny wiąże się z uwalnianiem się jednostek z historycznie ustalonych form społecznych i tradycyjnych więzi społecznych, z utratą dawnej pewności w zakresie znajomości wzorów działania i norm postępowania oraz tworzeniem się nowych więzi społecznych. Nie oznacza ona emancypacji jednostki ze społeczeństwa, lecz proces społeczno-strukturalny i kulturowy. „Nie ma już więcej jednej formy społecznej „całości”, do której jednostka należy”⁹³. *Wyjście* z tradycyjnych środowisk społeczno-kulturowych, osłabienie znaczenia wielkich ideologii, wspólnot religijnych i ugrupowań politycznych sprawia, że wybór pomiędzy różnymi ofertami sensownego życia stał się bardziej nieokreślony i znacznie bardziej trudny.

⁹³ F.X. Kaufmann. *Demokracja przeciw wartościom?* „Społeczeństwo” 10:2000 nr 2 s. 325.

U podstaw tych zmian leży przekonanie, że nie świat jako coś *danego* podporządkowuje sobie jednostkę, ale ludzkie *ja* jest podstawową rzeczywistością, wokół której koncentrują się wysiłki zmierzające do zaspokojenia indywidualnych potrzeb. Jest to zmiana paradygmatu: od podmiotu nastawionego na świat zewnętrzny – do świata zewnętrznego nastawionego na jednostkę. W nowych warunkach społeczeństwo oferuje jednostce wiele możliwości do wyboru, ludzkie *ja* staje się podstawową rzeczywistością *daną*. W przekształconych relacjach między *ja* i świat bierze swój początek → społeczeństwo doznań. Instytucje społeczne mają swoje uzasadnienie jedynie wtedy, gdy zaspokajają określone potrzeby jednostek. One same są skupione na krótkotrwałych przeżyciach i doznaniach, zapewniających maksimum przyjemności i ulotnej satysfakcji. Nowoczesność, tym bardziej → ponowoczesność, jest definiowana często jako okres upadku autorytetów, jako faza wzmożonej indywidualizacji oraz wyboru różnych opcji (*homo optionis*). W konsekwencji społeczeństwo nowoczesne czy ponowoczesne jest społeczeństwem wielu opcji. We współczesnym świecie jednostka jest *skazana* na samodzielny wybór, mimo że pozostaje w sferze oddziaływania różnych instytucji i czynników społeczno-kulturowych. Kulturowa → pluralizacja jest dalszym ważnym warunkiem postępującej → indywidualizacji. Dyferencjacja i pluralizacja nie prowadzą jednak automatycznie do indywidualizacji, ale ją umożliwiają i do niej najczęściej prowadzą.

Normalna biografia jednostki jest biografią z wyboru, *biografią refleksyjną*, *biografią majsterkowicza* i równocześnie *biografią ryzyka*. Jednostka musi sama rozwijać własną tożsamość osobową, może i musi się samorealizować przez całe życie, w warunkach społeczeństwa wielu wartości, opcji, zindywidualizowanych stylów życia. Wyzwolona z kręgu różnorodnych tradycyjnych przymusów społecznych, jest ustawicznie *zmuszana* do samodzielności i autonomii. To, co dawniej było określane z góry, znajduje się dzisiaj w obszarze kompetencji i kreatywności jednostki, w granicach możliwości jej wyboru oraz swobodnego prawa do subiektywności. Swoisty obowiązek kształtowania własnej biografii jest istotnym elementem nowoczesnego czy ponowoczesnego stylu życia (Ulrich Beck).

Na płaszczyźnie subiektywnej indywidualizacja prowadzi do wzrostu opcji i wyborów w odniesieniu do własnego życia jednostki oraz *przymusu* kształtowania indywidualnych planów i wzorów zachowań. Jednostki programują swoje życie coraz bardziej samodzielnie. Indywidualizacja na płaszczyźnie subiektywnej pociąga za sobą doświadczenie → anomii, poczucie osamotnienia, świadomość wielorakich zagrożeń, utratę pewności siebie i orientacji życia – z jednej strony, oraz emancypację, → autonomizację i wzrost wolności wyboru – z drugiej strony. Strukturalnie wymuszana indywidualizacja ujawnia się jako wysoce ambiwalentny fenomen. Nie ma do końca pewności, że podjęte decyzje są słuszne, że nie przyniosą negatywnych skutków (*wszystko może być inaczej*). Żyjemy w → społeczeństwie ryzyka, w którym „można bowiem ufać tylko temu, czego może-

my być pewni dzięki sobie samym”⁹⁴. Wszechobecne ryzyko i związana z nim niepewność losu w życiu codziennym splatają się z ryzykiem w skali globalnej.

Indywidualizacja jest czymś więcej niż tylko wzrastającą ustawicznie niezależnością od systemów społecznych, jest także programem życia skoncentrowanym na doznaniach, przyjemnościach, zaspokajaniu potrzeb własnych, → autonomii, samorealizacji, krytycyzmie wobec autorytetów, mniej zaś na zobowiązaniach, podporządkowaniu powściągliwości, ofiarności na rzecz innych, realizacji odległych celów. W procesach → indywidualizacji akcentuje się przede wszystkim znaczenie osoby, pojedynczej jednostki i jej spraw, łącznie z obowiązkiem dokonywania przez nią ustawicznych wyborów we wszystkich dziedzinach życia.

Na płaszczyźnie **wartości** proces indywidualizacji oznacza przechodzenie od *wartości-obowiązku* do *wartości samorozwojowych*. Pluralizacja i indywidualizacja mogą być traktowane jako *generatory* → relatywizacji, pogłębiającej niekompatybilność wartości religijno-kościelnych i społecznych, ale i jako umocnienie pozycji osoby wobec społeczeństwa, pojawienie się nowych wzorów myślenia i działania, a także współzycia międzyludzkiego. Niemniej pozostaje otwarte pytanie, czy i w jakim stopniu wzmagające się procesy indywidualizacji mogą stanowić – i rzeczywiście stanowią – zagrożenie dla zwartości (kohezji) społeczeństwa, oraz czy i jakie nowe formy integracji społecznej tworzą się w wysoko zindywidualizowanych społeczeństwach. Akcentowanie rozwoju jednostki i jej → autonomii oznacza, że jednostka poszukuje pewności życiowej nie w strukturach zewnętrznych, lecz w samej sobie. Proces ten nie musi prowadzić zawsze do atomizacji społeczeństwa i upowszechnienia się egoizmu (*Ego-Gesellschaft*, społeczeństwo *ja*), może wymuszać poszukiwanie nowych form uspołecznienia jednostki i międzyludzkiej kooperacji, a także nowych form organizacji życia społecznego i nowych form instytucjonalizacji troski o dobro wspólne (tak zwane małe światy nowoczesnego człowieka).

c. W scenariuszu rekonstrukcji wartości ludzkich abstrahuje się od chrześcijańskiego kontekstu wartości moralnych i rozważa się ich przemiany w świetle innych układów odniesienia. W procesach przemian zostaje zburzony całkowicie lub częściowo jakiś porządek → aksjologiczny i na jego miejsce pojawia się nagle lub stopniowo porządek nowy. W warunkach mniej gwałtownej zmiany społecznej nowe **wartości** łączą się ze starymi, niekiedy przechodzą przez *filtr* starych. Dokonuje się powolna wymiana wartości: w miejsce kwestionowanych czy zużytych, tracących swoje funkcje społeczne reguł i norm pojawiają się inne, na ogół mniej ograniczające i hamujące. Tworzą się nowe reguły ludzkiego współzycia. W nowoczesnych warunkach, zwłaszcza o zaznaczających się cechach ponowoczesności, wiele wartości dotychczas stabilnych podlega procesowi destabilizacji. Zmieniają się zarówno pewne dobra jako cele działania, jak i postawy wobec tych celów oraz struktury przekazu wartości. W pewnych kręgach społecznych

⁹⁴ L. Ferry. *Człowiek-Bóg czyli o sensie życia*. Warszawa 1998 s. 33.

podtrzymywane są dawne wartości, w innych konstytuują się nowe, dostarczające poczucia tożsamości, więzi i przynależności.

Wartości i normy moralne łamano zawsze, a ich przestrzeganie stanowi problem we wszystkich społeczeństwach. Z jednej strony mamy do czynienia niekiedy z dramatycznym odchodzeniem od dawnych wartości, z drugiej zaś z powolnym tworzeniem się nowych. Proces przemian wartości charakteryzuje się więc swoistą sprzecznością, a przynajmniej sprawia wrażenie rozkładu czy nieporządku, rozregulowaniem tego, co było w przeszłości, i niepewności co do tego, co przyniesie zmieniająca się teraźniejszość i wyłaniająca się przyszłość (Helmut Klages). Procesy przemian wartości są konieczne dla trwania społeczeństwa i nie muszą oznaczać kryzysu czy upadku moralności. W literaturze socjologicznej odnajdujemy wiele koncepcji ukazujących w zróżnicowany sposób procesy, mechanizmy formy przekształceń **wartości** od jednego do drugiego stanu czy fazy rozwojowej.

Do paradygmatu rekonstrukcji wartości można zaliczyć między innymi *koncepcję przemian wartości*, której zwolennikami są socjologowie, którzy odrzucają w mniej lub bardziej wyraźny sposób tezę o erozji moralności i opowiadają się za poglądem o przemianach wartości, wskazując na odchodzenie od ścisłego podporządkowania się konwencjonalnym wartościom i normom w kierunku wartości i norm ujmowanych w kontekście społeczno-kulturowym. Warto zwrócić uwagę na teorię (1) Helmuta Klagesa, (2) Rolanda Ingleharta oraz (3) Johna Kekesa:

(1) Helmut Klages: *od wartości akceptacji i obowiązku do wartości samorozwojowych*. Przemiany w wysoko uprzemysłowionych społeczeństwach polegają na przesunięciu akcentu z wartości akceptacji i obowiązku na wartości samorozwojowe. Nie występują one w formie prostego przejścia od jednych wartości do drugich, ale tworzą swoiste konfiguracje wartości. Można wymienić cztery najogólniejsze układy wartości: *konserwatyzm wartości*, który charakteryzuje się dużym uznaniem obowiązku i akceptacji, przy jednocześnie niskim poziomie koncentracji na wartościach samorozwojowych; *przewrót wartości*, który prowadzi do małego uznania wartości obowiązku i akceptacji, przy dużym uznaniu wartości samorozwojowych; *zanik wartości*, co oznacza małe uznanie obydwu typów wartości; *synteza wartości*, prowadząca do uznania zarówno wartości samorozwojowych, jak i wartości obowiązku-akceptacji. Obydwa typy wartości mają swe odniesienia do społeczeństwa i jednostki. Wartości obowiązku obejmują takie szczegółowe wartości, jak: dyscyplina, posłuszeństwo, ofiarność, obowiązkowość, uczciwość, podporządkowanie, pilność, skromność, samoopanowanie, gotowość do przystosowania się, uległość, powściągliwość. Wartości samorozwojowe w odniesieniu do społeczeństwa obejmują: wyzwolenie się od autorytetów, równość, demokracja, uczestnictwo. Na poziomie jednostkowym wartości samorozwojowe mają bądź charakter hedonistyczny (przyjemność, przygoda, urozmaicone życie, rozrywka, maksymalne zaspokojenie potrzeb emocjonalnych), bądź indywidualistyczny (kreatywność, spontaniczność, samorealizacja, swoboda, samostanowienie). Przemiana wartości we współczesnych społeczeń-

stwach daje się dobrze opisać w kategoriach przejścia od wartości obowiązku do wartości samorozwojowych, zarówno na płaszczyźnie mikro-, jak i makrospołecznej. Ze społecznego punktu widzenia najbardziej korzystny jest typ przemian określany jako *synteza wartości*, bowiem wówczas następuje wzmocnienie obydwu typów wartości.

(2) Ronald Inglehart: *od wartości materialistycznych do postmaterialistycznych*. Jest to tak zwana przemiana kulturowa. Wartości materialistyczne są charakterystyczne dla fazy rozwoju społecznego zwanej modernizacją (odejście od uznawanych tradycyjnych autorytetów, takich jak religia i rodzina, oraz dominacja legalno-racjonalnej władzy państwa i biurokracji); wartości postmaterialistyczne są charakterystyczne dla fazy rozwoju społecznego zwanej postmodernizacją (od wartości niedoboru do wartości postnowoczesnych). Przejście od wartości materialistycznych do postmaterialistycznych wiąże się z priorytetem poczucia przynależności, autoekspresji i jakości życia na niekorzyść wartości związanych z ekonomicznym i fizycznym przetrwaniem oraz bezpieczeństwem. Ma ono charakter stopniowego procesu, który zaznacza się najpierw w młodym pokoleniu. W społeczeństwach rozwiniętych ekonomicznie czynniki materialne tracą na znaczeniu, osiągają nawet punkt tak zwanych malejących wpływów. W krajach biedniejszych, będących dopiero w początkowej fazie modernizacji, dominują wartości materialistyczne. Przemiany wartości dokonują się jednokierunkowo, od materializmu do postmaterializmu, a wszelkie typy mieszane stanowią jedynie stadium przejściowe (tendencja mniej więcej linearna). Przemiany te mają swoje źródło w przekształceniach społeczno-ekonomicznych, takich jak: wzrost poziomu wykształcenia, zmiany w strukturze społeczno-zawodowej, rozwój masowej komunikacji społecznej, krótko mówiąc, w procesach społecznej modernizacji. Po osiągnięciu progu rozwojowego określanego jako społeczeństwo poprzemysłowe wszystkie społeczeństwa wchodzą na drogę zbliżonego rozwoju kulturowego (→ postmodernizacja). Postmodernizacja jest zmianą strategii: od maksymalizacji wzrostu gospodarczego do maksymalizacji doznań i dobrobytu (zmiana stylu życia). Proces postmodernizacji można scharakteryzować jako działanie na rzecz samoekspresji i dbałości o jakość życia (spadek znaczenia wartości materialnych na rzecz wartości postmaterialnych). *Zmiana wartości* oparta jest na dwóch hipotezach: niedoboru i socjalizacji.

Hipoteza niedoboru jest podobna do prawa malejącej użyteczności krańcowej w ekonomii. Dobra, które mają wysoką podaż, przestają być cenne. W świetle tej hipotezy ekonomiczna historia rozwiniętych społeczeństw przemysłowych ostatnich lat ma znaczące społeczne implikacje. Społeczeństwa te są znaczącym wyjątkiem od tego, co dominowało w historii. Przeważająca większość populacji tych społeczeństw nie żyje już w warunkach głodu i materialnej niepewności. Ten fakt wydaje się prowadzić do stopniowych zmian w systemach wartości. Maleje znaczenie dóbr zaspokajających proste potrzeby materialne i fizyczne. Natomiast takie wartości, jak przynależność, potrzeba autoekspresji i aspiracje do odgrywa-

nia autonomicznej roli w społeczeństwie coraz bardziej zwiększają swoje znaczenie. Możemy oczekiwać długiego okresu wysokiej *prosperity*, który będzie sprzyjać rozszerzaniu się wartości postmaterialistycznych. W świetle tej samej teorii, każdy kryzys ekonomiczny powinien mieć efekt dokładnie przeciwny i powinien przeciwdziałać temu trendowi.

Hipoteza socjalizacji podkreśla, że podstawowe wartości jednostki kształtują się pod wpływem warunków społeczno-ekonomicznych, jakie dominowały w okresie jej dojrzewania. Wartości ekonomiczne charakterystyczne dla okresu przed osiągnięciem dorosłości są skorelowane z systemem wartości w wieku dojrzałym.

Sprawa nie przedstawia się tak prosto. Nie ma prostej i jednoznacznej relacji pomiędzy osiągniętym poziomem rozwoju ekonomicznego i zwycięstwem wartości postmaterialistycznych. W wartościach tych bowiem odbija się subiektywne poczucie bezpieczeństwa jednostek, a nie osiągnięty absolutny poziom rozwoju ekonomicznego. Chociaż bogate jednostki i narody zazwyczaj czują się bardziej pewnie niż biedne narody i biedni ludzie, to takie odczucia formują się przede wszystkim pod wpływem działania instytucji opieki społecznej i pod wpływem otoczenia kulturowego, w których wzrasta jednostka. Tak więc hipoteza niedoboru musi być uzupełniona przez hipotezę socjalizacyjną⁹⁵.

Obydwie hipotezy pozwalają przewidywać zmiany w wartościach.

Teoria zmian wartości Ingleharta dotyczy zwrotu międzypokoleniowego. Uznając wartości materialne akcentują między innymi wartości związane z potrzebą przetrwania i bezpieczeństwa, to znaczy utrzymanie porządku, zabezpieczenie wysokiej stopy wzrostu ekonomicznego, zachowanie stabilności gospodarki, walkę ze wzrostem cen, utrzymanie silnej armii, walkę z przestępczością. Przyjmując wartości postmaterialistyczne akceptują wartości związane z potrzebą samoekspresji i samorealizacji: swobodę ekspresji indywidualnej, wolność słowa, większy wpływ na pracę zawodową, na rząd i na społeczeństwo, w którym liczą się idee, mniej bezosobowe relacje, piękniejsze miasta i wsie. Na poziomie systemu społecznego obserwuje się wzrost troski o środowisko naturalne, nawet kosztem wzrostu gospodarczego; na poziomie jednostkowym naczelną rolę zajmuje pragnienie autoekspresji oraz wartościowej pracy.

Przemiana postmodernistyczna oznacza także dalszą sekularyzację i indywidualizację postaw życiowych (wybór poszczególnych wartości jest kierowany własnym interesem i preferencjami). W społeczeństwie postmodernistycznym następuje powolne, niekiedy radykalne, odchodzenie od wartości społeczeństwa przemysłowego. Najważniejszym celem staje się jakość życia, indywidualna samorealizacja, zindywidualizowany styl życia. Postmaterialne priorytety zagna-

⁹⁵ R. Inglehart, R. Siemieńska. *W stronę demokracji. Długofalowe zmiany opinii publicznej w perspektywie globalnej i wschodnioeuropejskiej*. „Państwo i Kultura Polityczna” 1990 nr 12 s. 12.

czają się w ekonomicznie zabezpieczonych kręgach społecznych państw wysoko uprzemysłowionych. Prowadzą one do odrzucenia wierzeń i wartości tradycyjnych (na przykład religijnych) na rzecz akceptacji wartości świeckich i racjonalistycznych (laickich). Jeśli społeczeństwo osiąga wysoki poziom zabezpieczenia ekonomicznego i stwarza podstawy do subiektywnego zadowolenia, to pojawia się akceptacja wartości postmaterialistycznych.

(3) John Kekes: *od moralności monistycznej do pluralistycznej*. Zwolennicy teorii pluralizmu moralnego kwestionują tezę o dezintegracji moralności we współczesnym świecie. Zmiana moralna nie przekształca się nieuchronnie w upadek moralny, ponieważ nie tracimy racjonalnych podstaw do przekonań moralnych. Także liczne i różnorodne konflikty, przenikające do wszystkich dziedzin ludzkiego życia, świadczą o dokonujących się zmianach w moralności, ale nie o jej dezintegracji. Współczesna moralność zmienia się głęboko, ale jest to nadal nasza ludzka moralność. Obok braku ciągłości jest w niej podmiotowa kontynuacja. Teza o dezintegracji nie jest pomyłką co do obserwowalnych faktów, które mają rzeczywiście miejsce, ale co do interpretacji. Głębokie zmiany moralne wskazują na procesy dezintegracji, ale jest to dezintegracja specyficznej koncepcji moralności.

Zwolennicy teorii pluralizmu moralnego odrzucają tezę → monizmu, według którego istnieje tylko jeden racjonalny system wartości, obowiązujący wszędzie i wszystkich ludzi, ale i tezę → relatywizmu, że wszystkie wartości są względne i subiektywne. Żyjemy, co prawda, w świecie wielu wzajemnie sprzecznych i nie dających się łącznie urzeczywistniać wartości, ale istnieje szansa ukształtowania dobrego życia i pluralistycznego uporządkowania tych wartości. Musimy jednak zgodzić się na życie w sytuacji pluralizmu wartości, które dają się racjonalnie szeregować nie tylko w sensie subiektywnych opcji.

Wszystkie wartości są warunkowane (*conditional*), ale nie całkiem względne. Niektóre wartości mogą być czasami bardziej znaczące niż pozostałe, bądź w normalnym przebiegu zdarzeń z reguły ważniejsze niż inne. Należy jedynie wypracować racjonalne metody decydowania, która wartość powinna być preferowana w określonych sytuacjach, gdy pomiędzy wartościami występuje znacząca sprzeczność. Konieczność rozwiązywania sprzeczności pomiędzy wartościami staje się centralnym problemem teorii pluralizmu moralnego (→ pluralizacja).

*

Przedstawione wybrane teorie przemian wartości w ramach scenariusza rekonstrukcji w rozmaity sposób ukazują przechodzenie od dawnych do nowych wartości. W → społeczeństwie pluralistycznym, określanym niekiedy jako zradikalizowana lub druga nowoczesność, nie jest możliwe przymuszenie jednostek do wyznawania *jednego* systemu wartości moralnych. Nie jest tu także możliwa *totalna* zmiana, kwestionująca całkowicie przeszłość. Racjonalnie zorganizowa-

ne społeczeństwa nie tylko przyczyniają się do wzrostu wytwarzanych dóbr materialnych, ale również pobudzają do szukania nowych rozwiązań i wartościowań moralnych. Akcentuje się w sposób szczególny niektóre wartości podstawowe (na przykład godność ludzką, sprawiedliwość społeczną) i szuka się nowych wartości instrumentalnych (Wolfgang Jagodzinski).

d. Model czy scenariusz rewitalizacji wartości moralnych zakłada dwie możliwe odmiany. (1) Według pierwszej rewitalizacja wartości moralnych dokonuje się w ramach procesów → desekularyzacji i ma wyraźne powiązania z ożywieniem życia religijnego, według (2) drugiej – rewitalizacja **wartości i norm** moralnych jest procesem oddolnym, niezależnym od wpływów religii, jest przejawem mobilizacji sił społecznych w odbudowie więzi moralnych w społeczeństwie. W rzeczywistości obydwa scenariusze przemian wartości są często analizowane równocześnie, a przynajmniej nie muszą się wzajemnie wykluczać. Religia jawi się wówczas jako siła wspierająca procesy odnowy moralnej. W poszczególnych modelach rewitalizacji wartości moralnych wskazuje się dość często zarówno na procesy → dezintegracji, jak i reintegracji moralności.

(1) Scenariusz rozwoju moralnego powiązanego z religijnością zakłada spowolnienie, swoiste *stygnięcie* procesu → sekularyzacji moralności, a nawet jej zastopowanie oraz odbudowę chrześcijańskiego ładu moralnego w społeczeństwie. Z jednej strony mówi się o wciąż postępującej → dechrystianizacji, o zmierzchu → Kościoła ludowego, o religijności jako kulturowym i folklorystycznym rekwizycie, o schyłku chrześcijaństwa, z drugiej zaś – o nowych szansach dla religii i Kościołów w epoce ponowoczesnej, o tendencjach odnowy religijnej jako jednym ze *znaków czasu* postmodernistycznego przełomu kulturowego. Renesans tego, co religijne, dokonuje się raczej w przestrzeni niekościelnej, w ruchach religijnych i parareligijnych o charakterze nieeklezyjnym, luźno powiązanych lub niezwiązanych z modelem obowiązującym w oficjalnej doktrynie Kościołów. Hipoteza o tak zwanym *rozproszeniu religijności* (religia pojawia się niespodziewanie w tych sferach i dziedzinach, w których – jak się wydawało – wyemigrowała bezpowrotnie) stawia pod znakiem zapytania alternatywę: albo emigracja religii ze społeczeństwa, albo → fundamentalizm religijny. Socjologicznie rzecz biorąc, coraz trudniej jest ustalić granice tego, co religijne, i tego, co kościelne oraz opisywać dokonujące się przemiany w religijności i kościelności wyłącznie w ramach teorii sekularyzacji. Przemiany religijne w → społeczeństwach ponowoczesnych, prowadzące do utrwalania się religijnego → pluralizmu, nie dają wielkich szans na odrodzenie się jednolitego modelu religijności, całościowo integrującego społeczeństwo, ale też, podważają tezę o zanikaniu religijności w warunkach → postmoderny. Ożywienie religijne, o którym mówią niektórzy socjologowie, wiąże się z jednej strony z kryzysem sensu życia lub poczuciem braku sensu, z drugiej zaś – z poszukiwaniem przez wielu ludzi współczesnych ostatecznego i nienaruszalnego fundamentu dla codziennego życia.

(2) Rewitalizacja moralności może dokonywać się wyłącznie w kontekście religijnym, albo czynnik religijny jest jednym z elementów odrodzenia więzi społecznej, albo może dokonywać się poza kontekstem religijnym. Negatywnym zmianom w więzi moralnej, które wydają się nieodzownym korelatem radykalnych zmian społecznych, przeciwdziałają wielorakie czynniki, mające zarówno charakter oddolny, spontaniczny, jak i odgórny, gdy są wytwarzane przez racjonalne działania o różnym charakterze. Socjologowie wskazują na rozmaite czynniki przyczyniające się do odbudowy czy rekonstrukcji osłabionych lub rozpadających się wartości moralnych. Na przykład Francis Fukuyama mówi o *kapitale społecznym* jako „zespolu nieformalnych wartości i norm, które uznają członkowie danej grupy i które umożliwiają im współpracę”⁹⁶. Rekonstrukcja kapitału społecznego nie oznacza powrotu do społeczeństw tradycyjnych, nie może być ustanawiana odgórnie przez państwo. Źródła odbudowy społecznego kapitału widzi w naturze ludzkiej.

Piotr Sztompka wskazuje na kilka czynników przeciwdziałających atrofii więzi moralnych, mających charakter oddolny, jak i odgórny, wytwarzany przez działania polityczne: coraz bardziej wyraźna staje się afirmacja wartości postmaterialistycznych (samorealizacja, jakość życia, harmonia ze środowiskiem naturalnym, pokój, godność człowieka); odradzanie się życia religijnego po okresie → sekularyzacji, które dokonuje się w nowych formach ekumenicznych; odruch oporu wobec najbardziej brutalnej przemocy; powstawanie *wirtualnych wspólnot* użytkowników Internetu i innych wielkich sieci komputerowych, w których wyłaniają się spontaniczne reguły postępowania wobec partnerów, swoiste kodeksy moralne. Prócz tego – według Sztompki – działają w tym samym kierunku pewne procesy odgórne, jak mniej lub bardziej konsekwentna polityka reform ustrojowych, umacniające się nowe instytucje polityczne i ekonomiczne, konkurencyjny rynek wymuszający lojalność wobec klientów czy partnerów, nowe formy samorządności. W ramach nowego tworzącego się ładu instytucjonalnego jednostki uzyskują możliwość i zachętę do moralnego odnoszenia się do ludzi. Także w samych jednostkach tkwi duża gotowość do nawiązywania na nowo więzi moralnych.

Anna Pawełczyńska dostrzega w społeczeństwach technicznych reakcję na dotychczasowe jednostronności ludzkiego życia (cywilizacja nastawiona na produkcję i konsumpcję dóbr, na kształtowanie materialnych warunków bytu). Narastają coraz częściej i coraz bardziej żywotne potrzeby, dla których konsumpcja nie może stanowić naczelnej motywacji. Rosną w siłę potrzeby całościowego rozumienia rzeczywistości, dochodzą do głosu zaniedbane i degradowane wartości. Ta nowa i nadal zmieniająca się rzeczywistość wymaga nowej koordynacji w sferze stosunków między ludźmi, w sferze norm, obyczajów i reguł walki. Potrzeba jest nowa twórczość moralna, która wydobędzie ludzkość z chaosu, a nada sens światu i ludzkiemu życiu. Franciszek Adamski wskazuje na różne mechanizmy

⁹⁶ F. Fukuyama. *Wielki wstrząs. Natura ludzka a odbudowa porządku społecznego*. Warszawa 2000 s. 24.

deprawacji, którym społeczeństwo polskie potrafiło się tylko częściowo przeciwstawić. Odbudowa rozchwianego aksjonormatywnego ładu społeczno-moralnego powinna być prowadzona na dwóch płaszczyznach: na płaszczyźnie kształtowania postaw – sięgając do duchowego wnętrza człowieka i uświęconych tradycją niezmiennych norm moralnych, oraz na płaszczyźnie struktur – dla uzdrawiania organizmu społecznego, zdeprawowanego w minionym okresie i demoralizowanego pod wpływem tendencji sekularystycznych (→ sekularyzm).

Nowy porządek globalny o charakterze politycznym, społecznym, kulturowym, gospodarczym i ekologicznym potrzebuje globalnego ładu moralnego. Wszyscy mówiący o moralności ogólnoludzkiej, o nowym ładzie światowym, o wspólnocie narodów, o etosie światowym (Hans Küng), o etyce globalnej, o etosie opartym na religiach czy etyce cywilnej, wyrażają mniej lub bardziej zdecydowanie wiarę w możliwość przekształcania ludzkiej świadomości, w tym i świadomości moralnej. Rewitalizacja moralności w wymiarach światowych jest zadaniem o wiele bardziej trudnym i bardziej złożonym niż w wymiarach grup społecznych czy poszczególnych społeczeństw. W procesach odbudowy moralnej w skali makrostrukturalnej nie chodzi o jakąś nową formę → globalizacji (tym razem moralnej), ale raczej o uniwersalizację moralności, w której centrum moralnej świadomości jest *osoba* ludzka i przysługująca jej niezbywalna *godność*. Tak uniwersalna świadomość aksjologiczna może zapobiec globalnej katastrofie.

Bibliografia

F. Adamski. *Kulturowe i polityczne podłoże rozchwiania aksjologicznego ładu społeczno-moralnego*. W: *Pedagogika i edukacja wobec nadziei i zagrożeń współczesności. Materiały z III Ogólnopolskiego Zjazdu Pedagogicznego*. Red. J. Gnitecki, J. Rutkowiak. Warszawa–Poznań 1999 s. 291–299; G. Baum. *Die Moderne: eine soziologische Perspektive*. „Concilium” 28:1992 H. 6 s. 454–459; U. Beck. *Konflikt dwóch pokoleń*. „Państwo i Kultura Polityczna” 1991 nr 1 s. 22–34; tenże. *Kinder der Freiheit. Wider das Lamento über den Werteverfall*. W: *Kinder der Freiheit*. Hrsg. von U. Beck. Frankfurt a. M. 1994 s. 9–33; tenże. *Die Sozialmoral des eigenen Lebens. Ein Essay*. W: *Das Moralische in der Soziologie*. Hrsg. Von G. Lüschen. Opladen–Wiesbaden 1998 s. 87–91; P. L. Berger. *Modernizacja jako uniwersalizacja herezji*. W: *Zjawisko wspólnoty. (Wybór tekstów)*. Red. B. Mikołajewska. Warszawa 1989 s. 404–453; tenże. *Sekularyzm w odwróceniu*. „Nowa Res Publica” 1998 nr 1 s. 67–74; tenże. *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*. Kraków 1997; R. Dahrendorf. *Nowoczesny konflikt społeczny. Esej o polityce wolności*. Warszawa 1993; L. Dyczewski. *Rodzina twórcą i przekazicielem kultury*. Lublin 2003; L. Ferry. *Człowiek-Bóg czyli o sensie życia*. Warszawa 1998; J. Friedrichs. *Normenpluralität und abweichendes Verhalten. Eine theoretische und empirische Analyse*. W: *Was treibt die Gesellschaft auseinander? Bundesrepublik Deutschland: Auf dem Weg von der Konsens- zur Konfliktgesellschaft*. Bd. 1. Hrsg. von W. Heitmeyer. Frankfurt a. M. 1997 s. 473–505; F. Fukuyama. *Wielki wstrząs. Natura ludzka a odbudowa porządku społecznego*. Warszawa 2000; B. Hamann. *Die Lebenswelt heutiger Jugendlicher. Einstellungen, Interessen, Verhaltensweisen*. Köln 2000; R. Inglehart. *Modernisierung*

und Postmodernisierung. Kultureller, wirtschaftlicher und politischer Wandel in 43 Gesellschaften. Frankfurt a. M. 1998; W. Jagodzinski. *Pluralizm religijny w Europie Zachodniej*. „Nomos” 1995 nr 9 s. 5–26; J. Kunstmann. *Christentum in der Optionsgesellschaft. Postmoderne Perspektive*. Weinheim 1997; F.X. Kaufmann. *Demokracja przeciw wartościom?* „Społeczeństwo” 10:2000 nr 2 s. 311–335; tenże. *Die Säkularisierung und ihre Folgen*. W: *Überlieferungsschwierigkeiten des Glaubens. Chancen zur Neubestimmung*. Hrsg. von N. Kutschki. Würzburg 1994; tenże. *Religia i nowoczesność*. W: *Socjologia religii. Antologia tekstów*. Red. W. Piwowarski. Kraków 1998 s. 361–382; M. Kehl. „Bądźciez błogosławieństwem!”. *Współczesna sytuacja kulturowa jako wyzwanie i szansa*. „Homo Dei” 70:2000 nr 2 s. 11–25; H. Klages. *Die gegenwärtige Situation der Wert- und Wertwandelforschung – Probleme und Perspektiven*. W: *Werte und Wandel. Ergebnisse und Methoden einer Forschungsstradition*. Hrsg. von H. Klages, H.J. Hippler, W. Herbert. Frankfurt a. M. 1992 s. 5–39; K. Koch. *Zepchnięci na margines czy sól ziemi? O sytuacji wiary i Kościoła w postchrześcijańskich społecznościach Zachodu*. „Homo Dei” 68:1998 nr 4 s. 9–24; J. Kurczewski. *Rozważania nad strukturą społecznej emancypacji*. „Studia Socjologiczne” 1998 nr 2 s. 69–88; J. Mariański. *Kryzys moralny czy transformacja wartości? Studium socjologiczne*. Lublin 2001; tenże. *Kryzys moralny czy transformacja wartości? W: Imponderabilia wielkiej zmiany. Mentalność, wartości i więzi społeczne czasów transformacji*. Red. P. Sztompka. Warszawa–Kraków 1999 s. 243–258; tenże. *Moralność religijna jako przedmiot badań socjologicznych*. W: *Socjologia życia religijnego w Polsce*. Red. S. H. Zaręba. Warszawa 2009 s. 253–276; tenże. *Models of change in modernity and in contemporary societies*. W: *Morality. Reasoning on different approaches*. Ed. By V. Gluchman. Amsterdam–New York 2013 s. 65–78; G. Nunner-Winkler. *Wandel in den Moralvorstellungen. Ein Generationenvergleich*. W: *Moral im sozialen Kontext*. Hrsg. von W. Edelstein, G. Nunner-Winkler. Frankfurt a. M. 2000 s. 299–336; A. Pawełczyńska. *Człowiek w społeczeństwie technicznym*. „Przegląd Powszechny” 1982 nr 1–2 s. 77–87; T. Rendtorff. *Ethik in der Postmoderne: bildet sich eine neue Diskussionslage?* „Evangelische Ethik” 32:1988 H. 2 s. 121–141; J. Schumacher. *Esoterik – die Religion des Übersinnlichen. Eine Orientierungshilfe nicht nur für die Christen*. Paderborn 1994; P. Sztompka. *Kulturowe imponderabilia szybkich zmian społecznych: zaufanie, lojalność, solidarność*. W: *Imponderabilia wielkiej zmiany. Mentalność, wartości i więzi społeczne czasów transformacji*. Red. P. Sztompka. Warszawa–Kraków 1999 s. 265–282; W. Welsch. *Nasza postmodernistyczna moderna*. Warszawa 1998; B. Wilson. *Moralność i nowoczesny system społeczny*. W: *Religia a życie codzienne*. Cz. 1. Red. H. Grzymała-Moszczyńska. Kraków 1990; tenże. *Religia w zsekularyzowanym społeczeństwie*. W: *Socjologia religii. Antologia tekstów*. Red. W. Piwowarski. Kraków 1998 s. 354–360; M. Ziolkowski. *Zmiany systemu wartości*. W: *Współczesne społeczeństwo polskie. Dynamika zmian*. Red. J. Wasilewski. Warszawa 2006 s. 154–174; J. Życiński. *Humanizm chrześcijański w obliczu współczesnego kryzysu kultury*. W: *Tertio millennio adveniente. U progu trzeciego tysiąclecia*. Red. G. Witaszek. Lublin 2000 s. 231–244.

Dwa modele badania moralności

Moralność wplata się w życie społeczne, normuje je i przenika do głębi. Ważne jest więc zbadanie, jaką rolę odgrywa moralność w życiu społecznym, jak funkcjonuje w różnych grupach społecznych, co ją warunkuje i określa w szczegółowych aspektach i wymiarach. Jest to tym bardziej istotne, że w kulturze współczesnej w wysoko rozwiniętych gospodarczo społeczeństwach współistnieją rozmaite, niekiedy sprzeczne ze sobą **wartości i normy** moralne, style życia i wzory działania, których nie da się uporządkować w ramach jednolitej → hierarchii wartości. Nie mają one już mocy zobowiązującej niezależnie od sytuacji, lecz obowiązują tylko w pewnych aspektach życia. Brakuje wartości najwyższych i ogólnych kryteriów selekcji norm, a rozmaite wartości kulturowe są przedstawiane jako równorzędne.

Socjologowie często podkreślają, że moralność w społeczeństwach wysoko zróżnicowanych strukturalnie i funkcjonalnie podlega daleko idącym przemianom. Mówi się o *próżni moralnej*, o *kryzysie*, → *relatywizmie* i → *permisywizmie*, *upadku wartości*, → *dezintegracji*, *dezorientacji* i → *destandaryzacji* moralnej, a także o → *anomalii* moralnej. Źródła tego stanu rzeczy tkwią w samych jednostkach, w grupach pierwotnych (na przykład w rodzinie), w instytucjach i organizacjach społecznych oraz w całym społeczeństwie. Procesy → *sekularyzacji* i → *pluralizacji* społeczno-kulturowej sprawiają, że → religia i **moralność** tworzą coraz częściej odrębne systemy regulacji ludzkich zachowań. Moralność, która była powiązana z religią historycznie, empirycznie i systematycznie, traci swoje ontologiczne podstawy w religii. Coraz więcej ludzi nabiera przekonania, że można żyć bez Boga (i religii), a nawet można żyć lepiej. Religijne interpretacje życia ustępują miejsca świeckim (→ *sekularyzm*), jedne interpretacje religijne są zastępowane innymi, komunikowanie moralne zmienia się w komunikowanie *na temat* moralności, postępowanie moralne – w dyskurs etyczny.

Wartości religijne i moralne stają się przedmiotem negocjacji, w wielu dziedzinach życia **wartości i normy** moralne tracą swój niekwestionowany charakter, wielu członków Kościoła ignoruje jego przykazania, a pożądana integracja normatywna przekształca się w integrację sytuacyjną według logiki wyboru.

Przybywa także tych, którzy doradzają, co należy wybrać, a z czego zrezygnować. Trudno ująć i sprowadzić do wspólnego mianownika różnorodne postawy i zachowania moralne ludzi współczesnych oraz rozstrzygnąć, czy w odniesieniu do nich mamy do czynienia ze spowolnionym czy przyspieszonym procesem → sekularyzacji moralności.

Socjologowie bardziej rozpoznają procesy zmienności niż trwałości **wartości** i **norm**, niż procesy oddolnych przemian społeczno-moralnych. Kładą większy nacisk na zróżnicowanie wartości moralnych niż na ich tożsamość i niezmienność. W różnorodności trudniej jest dostrzec inną ważną stronę wartości i norm moralnych – ich uniwersalność i kontynuację. Nie można jednak ustalać reguł moralnych rządzących stosunkami społecznymi bez uprzedniego poznania faktycznego funkcjonowania społeczeństwa.

W zrealizowanych badaniach empirycznych nad moralnością, w tym i → moralnością religijną, socjologowie odwołują się do (a) modelu moralności uznawanego przez większość członków badanego środowiska społecznego (**model empiryczno-statystyczny** albo środowiskowy), lub do (b) modelu uznawanego (uznawanego) autorytatywnie za obowiązujący przez instytucje propagujące określone ideały etyczne (**model normatywno-instytucjonalny**). To rozróżnienie jest nieco zbliżone do koncepcji modelu propagowanego i uznawanego lub wzoru osobowego propagowanego i odbieranego (percypowanego) oraz realizowanego. Modele moralności, nawet jeżeli nie zawsze są realizowane w życiu, są uznawane przez grupę społeczną lub zbiorowość za godne realizowania, wyznaczają pożądane stany rzeczy lub sytuacje i stanowią kryteria oceny zjawisk moralnych w życiu społecznym.

a. Model empiryczno-statystyczny (środowiskowy) może być założony intuicyjnie jako hipoteza robocza i weryfikowany w środowisku społecznym. Właściwa rekonstrukcja modelu środowiskowego jest rezultatem podjętych badań empirycznych. To, co w środowisku społecznym jest uznawane za dobry obyczaj, nie musi być zbieżne z zasadą etyczną, będącą składnikiem jakiegoś modelu normatywno-instytucjonalnego. W modelu empiryczno-statystycznym ujmuje się moralność środowiskową (konwencjonalną), czyli społeczną formę moralności, obiegową w danym środowisku społecznym. Nie jest to więc **moralność** ujmowana z punktu widzenia **wartości i norm** jakiegoś systemu etycznego, lecz faktycznie funkcjonująca w społeczeństwie globalnym lub w jego substrukturach społecznych. Model empiryczno-statystyczny lub środowiskowy może być również do pewnego stopnia nacechowany instytucjonalnie, ale ma przede wszystkim odniesienia społeczno-kulturowe. Pozwala ująć społeczną formę postaw i zachowań przyjętych w określonym środowisku społecznym, zarówno w jego instytucjonalnych, jak i pozainstytucjonalnych aspektach (sprywatyzowana moralność) (→ prywatyzacja).

W ujęciu empiryczno-statystycznym odrębność faktów moralnych jest problemem świadomości ludzi w określonym środowisku społecznym. Rzeczywistość moralna, jaką ujmuje się w ramach tego modelu, wynika z faktu, że ludzie prze-

żywają swoją moralność, posiadają określoną świadomość, postępują – według własnych ocen – moralnie lub niemoralnie czy oceniają innych według przyjętych kryteriów. Środowiskowy model moralności nie jest jednolity. Jego zróżnicowanie może ujawnić się zarówno w określonych społeczeństwach, jak i środowiskach społecznych i w subkulturach tego samego społeczeństwa. Można więc mówić o modelu moralności polskiej, wiejskiej, miejskiej, robotników, rolników, biznesmenów, uczniów i studentów. Środowiskowy, empiryczno-statystyczny model moralności, jeżeli nawet ma instytucjonalną genezę, to jednak środowisko społeczne wyciska na nim swoje swoiste piętno. Jest nacechowany instytucjonalnie, społecznie i kulturowo, może mieć swoje odniesienia zarówno do → moralności kościelnej, jak i → pozakościelnej.

Zastosowanie szerokiego modelu badania moralności jest szczególnie ważne w szybko zmieniających się warunkach społeczno-kulturowych. Sytuacja życiowa jednostki w społeczeństwie będącym w fazie przejścia od tradycji do ponowoczesności, od społeczeństwa *losu* do społeczeństwa *wyboru* (→ społeczeństwo pluralistyczne), jest o wiele trudniejsza niż w → społeczeństwie tradycyjnym. Coraz więcej spraw nie nadaje się do jednoznacznej oceny moralnej, pojawia się coraz więcej dylematów o charakterze niemal nierozstrzygalnym, konfliktów o destrukcyjnym charakterze. W warunkach załamywania się istniejącego dotychczas układu kulturowego *rozmażywanie się* ocen moralnych rodzi u wielu ludzi poczucie zagubienia i kryzys tożsamości osobowej. Wielu nie wie, co należy uznać za właściwe, a co za niewłaściwe, i stara się być otwartymi na wszystko, co jest możliwe. Inni nauczyli się już żyć w zróżnicowanych, niekiedy sprzecznych systemach aksjologicznych, w warunkach erupcji zróżnicowanych poglądów, opinii i zachowań.

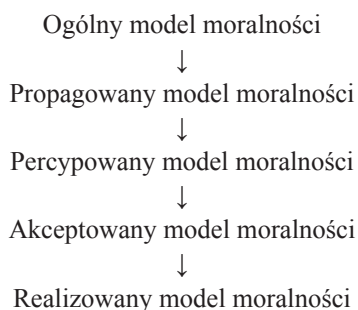
Przejście od społeczeństwa *losu* do społeczeństwa *wyboru* stwarza nowe szanse i nowe pułapki modernizacyjne, wywołuje sytuacje pełne sprzeczności i różnorodności, napięć, konfliktów i dylematów. Kondycja moralna społeczeństwa staje się coraz bardziej ambiwalentna i wieloznaczna. Współczesność jest często przeżywana jako stan kryzysu, → anomii, rozpadu wartości i wielkich ideałów, a → wolność uznawana za główny mianownik nowoczesnej mentalności. W niesłychanie szybko zmieniającym się współczesnym świecie jesteśmy niemal świadkami *przyspieszania dziejów*, znajdujemy się jakby *na targowisku przemian*. Obserwujemy ożywienie zainteresowań etyką, a przynajmniej dyskursów na tematy etyczne, a równocześnie narastające wciąż lekceważenie wartości etycznych (kompromisy, kłamstwa i wszelkiego rodzaju znajomości, załatwianie i przekręty, drogi *na skróty*).

Moralność rozumianą jako fakt empiryczny, uwarunkowany oraz zróżnicowany społecznie i kulturowo, socjologia poddaje opisom i interpretacjom. Interesuje ją nie tyle sfera moralności czy obyczajowości jako element kultury symbolicznej Polaków, ile raczej to, jak oni postrzegają i oceniają rzeczywistość społeczną, jakie postawy prezentują w kwestiach moralnych, jak zachowują się w sytuacjach codziennych. Rytm i tempo zmian w moralności charakteryzują się daleko idącym

zróżnicowaniem i złożonością. Niektóre obszary życia moralnego odznaczają się szczególną inercją i nie poddają się radykalnym i przyspieszonym przekształceniom, inne wykazują wyjątkową podatność na zmiany. Zwłaszcza religijne wzory postępowania są oceniane niejednokrotnie jako mniej pomocne w rozwiązywaniu problemów życia codziennego, a ci, którzy starają się kierować w swoim życiu zasadami moralnymi, wydają się ponosić większe *koszty* niż ci, u których zasady moralne nie odgrywają większej roli (Franz X. Kaufmann).

b. *Instytucjonalny model moralności* jest związany z określonym systemem etycznym i jego oczekiwaniami. Empiryczna weryfikacja tego modelu polega na zbadaniu stopnia konformizmu, czyli większej lub mniejszej zgodności z wymaganiami systemu etycznego. Można w związku z tym powiedzieć, że im większy jest stopień konformizmu, tym wyższa moralność – i odwrotnie. Wszelkie odejście od modelu instytucjonalnego jest traktowane jako pomniejszona moralność lub nawet jako niemoralność. Prezentowany przez instytucje lub systemy etyczne model moralności nie zawsze jest zgodny z rzeczywistymi postawami i zachowaniami jednostek i grup społecznych. W → społeczeństwach pluralistycznych społeczna forma moralności może być częściowo lub całkowicie odmienna od moralności zinstytucjonalizowanej (na przykład → moralność kościelna).

W ramach modelu normatywno-instytucjonalnego należy wyróżnić następujące szczegółowe modele moralności: *ogólny, propagowany, percypowany, akceptowany i realizowany* (Kazimierz Bujak).



Ogólny model moralności jest założony w ramach określonego systemu → aksjologicznego. Treści tego systemu są sformułowane w sposób ogólny i stanowią podstawowe wytyczne dla budowania modeli bardziej konkretnych, przekazywanych z kolei odbiorcom. Model ogólny charakteryzuje się trwałością i względną niezmiennością. Podlega zmianom wraz z przemianami systemu aksjologicznego, z którym jest ściśle związany, a nawet stanowi jego bezpośredni wyraz. Jednoznaczne wyjaśnienie pojęć i twierdzeń istotnych oraz szczegółowych jakiegoś systemu etycznego może nastroczać pewnych trudności. Pomimo zmian zachodzących w normatywnych systemach etycznych badacz może określić w sposób przybliżony jego zawartość zarówno na poziomie wykładni

oficjalnej (modele doktrynalne), jak i udostępnianej oraz rzeczywiście przekazywanej w środowisku społecznym w ramach nauczania i wychowania moralnego. W tym drugim znaczeniu byłyby to modele *sensu stricto* propagowane.

Propagowany model moralności jest rozpowszechniany przez oficjalne i sformalizowane kanały informacyjno-komunikacyjne w formie konkretnej, dostosowanej do potrzeb i aktualnej sytuacji społecznej w formie szczegółowych ideałów wychowawczych i wzorów osobowych. Model propagowany moralności prawie nigdy nie stanowi adekwatnego odzwierciedlenia wszystkich treści modelu ogólnego i nie cechuje się taką niezmiennością, jak model ogólny. W zależności od szczegółowych sytuacji uwzględnia się większość lub tylko część tych treści. Jedne z nich upowszechnia się z wyjątkową intensywnością, inne akcentuje się mniej wyraźnie lub całkowicie pomija.

Percypowany model moralności obejmuje te elementy modelu propagowanego, które są przez ludzi odbierane i uświadamiane w mniej lub bardziej wyraźny sposób. Treści przyjęte mogą być z kolei akceptowane lub odrzucone, jeszcze inne są selekcjonowane.

Akceptowany model moralności dotyczy treści przekazywanych, z którymi jednostka zgadza się i które przejmuje za swoje jako normy regulujące jej codzienne postawy. Akceptacja może dokonać się bądź ze względu na sankcje zewnętrzne, bądź na podstawie osobistych i wewnętrznych przeświadczeń o słuszności przyjmowanych zasad. Jeżeli model moralności stanowi wewnętrzną wytyczną dla kształtowania i doskonalenia osobowości jednostki, wówczas określa się go jako zinternalizowany.

Realizowany model moralności wyraża się w formie powtarzających się zachowań ludzkich, które przebiegają w sposób mniej lub bardziej zbliżony do przyjętego modelu. Chodzi o taki typ uniformizacji zachowań, który został spowodowany działaniem zewnętrznych nacisków bądź wewnętrznych *przymusów* o charakterze normatywnym.

Przedstawione modele moralności spełniają funkcje normatywne, to znaczy regulują zachowania ludzi w określonych środowiskach społecznych, z drugiej strony stanowią dobry układ odniesienia do opisu rzeczywistych postaw i zachowań członków grup społecznych i całego społeczeństwa. Akceptacja tych modeli jest tym bardziej prawdopodobna:

- im bliższe są one modelom realizowanym przez jednostki i grupy społeczne pozostające w zasięgu oddziaływania aktualnie propagowanych modeli;
- im bliższe są modelom propagowanym w przeszłości, akceptowanym przez członków określonej grupy;
- im bardziej obiektywne warunki życia i pracy sprzyjają zachowaniom i postawom lansowanym w modelu;
- im bardziej są uniwersalne, to znaczy uosabiają model członka społeczeństwa, a nie określonej grupy czy klasy społecznej;
- im bardziej model osobowy będzie pełny, wszechstronny, uwzględniający różnorodne sfery ludzkiego życia;

- im wyższy jest stopień tolerancji w stosunku do odmiennych zachowań i postaw, ostre sankcje surowo potępiające wszelkie dewiacje nie sprzyjają akceptacji modelu (Zbigniew Zwoliński).

Podane zależności nie mają charakteru absolutnych reguł, wykluczających wyjątki. Wskazują jedynie na pewien kierunek zależności. Na przykład modele zorientowane na przeszłość mogą nie być przyjęte w środowiskach, w których jednostki są zorientowane na teraźniejszość (orientacja prezentystyczna). W warunkach ponowoczesności jednostka staje się wolna i sama kształtuje swój los. Jej pozycja społeczna nie jest dana, lecz zadana. Społeczeństwo ponowoczesne jest społeczeństwem zindywidualizowanym (\rightarrow indywidualizacja), w którym wolność decyzji wyraża się w wyborze między różnymi opcjami. Tradycja wydaje się czymś, co się skończyło, jest czymś wczorajszym, człowiek nie widzi swojego miejsca w przeszłości, jest zorientowany na teraźniejszość lub przyszłość. Normatywne tradycje są traktowane jako model życia nie do przyjęcia (model odchodzący w przeszłość). Cechą charakterystyczną \rightarrow społeczeństw pluralistycznych o znamionach ponowoczesności jest nieustanna zmiana. Nie ma nic stałego, jest *nieustanna zmiana*, a w warunkach ciągłego postępu wszystko staje się poniekąd możliwe. W społeczeństwach ponowoczesnych tradycyjne modele moralności tracą na znaczeniu.

Socjolog badający moralność w świetle *modelu normatywno-instytucjonalnego* próbuje wykazać, w jakim stopniu faktyczne postawy i zachowania ludzi są zgodne z zasadami moralnymi określonego systemu etycznego, na ile są one ukierunkowane na propagowany model i związane z nim oczekiwania. Moralność tak rozumiana byłaby swoistym rodzajem funkcji matematycznej i dałaby się wyrazić w formie:

$$\text{Moralność} = \frac{\text{zasady moralne}}{\text{postawy i zachowania faktyczne}}$$

W perspektywie modelu normatywno-instytucjonalnego poziom moralności byłby określany według tego, w jakim stopniu istniejące postawy i zachowania zbliżają się do zinstytucjonalizowanych zasad etycznych. Są tu możliwe dwa przypadki krańcowe: pierwszy dotyczy pełnej zgodności zasad etycznych i zachowań obyczajowych (działania absolutnie moralne), drugi zaś – pełnej rozbieżności (obłudne i dwulicowe społeczeństwo, pozorna i podwójna moralność). Żaden z tych dwóch przypadków nie realizuje się w rzeczywistości. Można w związku z tym powiedzieć, że im wyższy jest stopień konformizmu, tym wyższa jest moralność i odwrotnie.

Biorąc pod uwagę model normatywno-instytucjonalny jako układ odniesienia do badań nad moralnością, analizujemy postawy i zachowania moralne. Postawy moralne będą charakteryzowane przez: *uznawane normy i oceny*; *uznawane dyrektywy preferencji norm stwierdzające względną ich doniosłość wskazując na to,*

którym należy dawać pierwszeństwo w przypadku możliwego konfliktu; uznawane uzasadnienie norm i ocen. Zachowania moralne również obejmują trójwymiarowy zakres: zachowania zgodne lub niezgodne z określonymi normami; decyzje podejmowane w sytuacji, gdy zachodzi konflikt norm, a zgodne lub niezgodne z określonymi dyrektywami preferencji; motywacje podejmowanych decyzji (Adam Stanowski). Obydwa elementy składowe moralności (postawy i zachowania) oddziałują na siebie nawzajem, chociaż zachowują pewien zakres niezależności. Socjologia empiryczna bardziej koncentruje się na badaniu i uzasadnianiu norm i ocen moralnych (badania świadomości moralnej) niż faktycznych zachowań utrwalanych instytucjonalnie i zwyczajowo. Model instytucjonalno-normatywny moralności stanowi swoistą hipotezę wyjściową, weryfikowaną w drodze indukcji, poprzez konfrontowanie jej z rzeczywistością społeczną.

Modelem instytucjonalnym może być w Polsce zespół wartości i norm moralnych stanowiących system normatywny Kościoła katolickiego, wraz ich wyjaśnieniem i uzasadnieniem. Model ten jest upowszechniony w formie systemu motywacji i wzorów zachowań wśród tych, którzy są w jakiś sposób związani z tym Kościołem. Normatywno-instytucjonalny model moralności katolickiej obejmuje wiele różnorodnych zagadnień: od problemów natury osobistej do spraw ogólnospołecznych. Stanowi on dogodny układ odniesienia, umożliwiające określenie jakości postaw i zachowań moralnych w społeczeństwie z przewagą ludności wyznania rzymskokatolickiego. Jeżeli socjolog odwołuje się do wskazań etyki chrześcijańskiej jako do modelu instytucjonalnego, wówczas interesuje go jedynie zgodność lub niezgodność rzeczywistych postaw i zachowań moralnych badanych osób z tym systemem etycznym, nie zaś jego wartość obiektywna.

Inny punkt odniesienia daje instytucjonalny model moralności niezależnej, laickiej, utylitarystycznej, postmodernistycznej, z ich wartościami i normami upowszechnianymi w społeczeństwie różnymi kanałami informacyjnymi (tak zwana moralność świecka). W każdym przypadku należy przechodzić od modeli teoretycznych do konkretnych, odpowiednio zkonceptualizowanych i rozpracowanych technicznie, czyli przystosowanych do badań empirycznych. Operacjonalizacja pojęcia **moralność** wymaga z kolei prawidłowego wyboru parametrów i wskaźników życia moralnego. Pomędzy poszczególnymi wymiarami moralności istnieją wielorakie powiązania, a wysoka moralność w jednym wymiarze nie implikuje z konieczności w innym. Moralność całego społeczeństwa czy jego segmentów mierzy się – według tego ujęcia – za pomocą zsumowania wskaźników moralności jego członków. Wśród socjologów większe zainteresowanie wzbudzało rozumienie moralności w kategoriach instytucjonalnych niż pojmowanie jej z perspektywy środowiskowej.

Niektórzy socjologowie proponują, aby podejmując badania nad moralnością, wyjść od koncepcji *prawa naturalnego*, wskazującego na pewne normy moralne wspólne wszystkim ludziom, w każdym miejscu i w każdym czasie (wartości uniwersalne, normy elementarne). Taka hipoteza wyjściowa, będąca zespołem

logicznie powiązanych pojęć, pozwoliłaby – ich zdaniem – pokazać to, co wypływa z moralności naturalnej, i to, co w danej grupie społecznej jest wyrazem obiegowej koncepcji moralności. Pomagałaby także w interpretacji wyników empirycznych. Oddzielenie w różnorodności form i rodzajów życia moralnego tego, co jest wytworem społeczno-kulturowych układów, od tego, co jest określone naturą ludzką i stąd ma znaczenie powszechne, nie jest bynajmniej rzeczą łatwą, o ile w ogóle możliwą do przeprowadzenia. Nasza wiedza o prawie naturalnym zmienia się w czasie.

Sprawa wydaje się jednak nabierać wyraźniej aktualności w perspektywie propozycji badania prawa naturalnego na płaszczyźnie nauk szczegółowych (Hanna Waśkiewicz). Odkrycie zasad ogólnych prawa naturalnego przy zastosowaniu metody porównawczej i indukcyjnej zakłada znajomość możliwie największej w czasie i przestrzeni liczby społeczeństwa (Jean Lardièrre). Istnienie norm elementarnych obowiązujących w każdym czasie, mających charakter kategoryczny i powszechny jest bardziej zagadnieniem filozoficznym niż socjologicznym, a z pewnością nie może być rozstrzygnięte *a priori* na początku badań empirycznych nad moralnością. Znalezienie norm moralnych funkcjonujących w różnych okresach historycznych i w różnych systemach społeczno-kulturowych nie potwierdza definitywnie tezy o istnieniu prawa naturalnego, tak jak ich brak nie podważa tej tezy. Jeżeli nawet nie da się przedstawić prawa naturalnego w jakiejś jednej formule o znaczeniu ponadhistorycznym ani go skodyfikować, to przecież może ono stanowić punkt odniesienia dla indywidualnego i zbiorowego postępowania ludzi. Może także być pomocne w procesie interpretacji danych empirycznych.

Stosowanie ściśle instytucjonalnych ram odniesienia (modeli) w badaniach nad moralnością napotyka pewne trudności. Pierwszą z nich i najistotniejszą jest utożsamienie moralności instytucjonalnej z moralnością jako pewną formą społeczną. W konsekwencji zakłada się *a priori*, że **moralność** w społeczeństwie wyczerpuje się w formułach i normatywnych wymaganiach systemów etycznych. W rzeczywistości, zwłaszcza we współczesnych → społeczeństwach pluralistycznych, społeczne formy moralności mogą być częściowo lub całkowicie odmienne od moralności instytucjonalnej. Badania opierające się na instytucjonalnym modelu moralności mogą nie być w pełni adekwatne do rzeczywistości społeczno-moralnej. Po drugie, w badaniach nad moralnością instytucjonalną socjolog posługuje się pojęciami i schematami myślenia, które mogą być obce mentalności współczesnej lub niezrozumiałe dla respondentów. Wówczas zdoła on uchwycić tylko pewne reakcje na hasła, nie dotrze zaś do rzeczywistych postaw i zachowań ludzkich.

W praktyce badawczej, do pewnego stopnia niezależnie od przyjętych na wstępie teoretycznych koncepcji, przyjmuje się pewien dość stały, na mniej więcej prawdopodobnym stopniu ogólności, określony zestaw wartości, norm i wzorów zachowań, traktowanych jako należących do sfery moralnej, a przynajmniej niewzbudzających wątpliwości co do ich charakteru moralnego (kryteria intuicyjne). Zgodnie z potoczną intuicją przypisuje się im charakter moralny. Ze względu na występujące niejednoznaczności w wyznaczaniu obszaru zjawisk moralnych wielu badaczy odwołuje

się do szerszych koncepcji teoretycznych, jak: etos, styl życia, hierarchia wartości, lub do systemowego kryterium moralności. Wówczas wartości, normy i zwory zachowań moralnych bada się w szerszym kontekście społeczno-kulturowym.

Dotychczasowe rozważania nie doprowadziły do ustalenia wąskiego i jednoznacznego pojęcia moralności. Jest jednak rzeczą konieczną dla socjologa wtargnięcie w ten gąszcz zagadnień i problemów. „Prawo i religia mają zarówno swoje instytucje, jak i swoich kapłanów i specjalistów, i dlatego te dziedziny znajdują się od dawna w centrum zainteresowań socjologów. Natomiast systemy wartości moralnych ani wzory osobowe, ani style życia pewnych zbiorowości, choć trudniejsze i mniej uchwytnie dla badacza, nie powinny uchodzić z pola widzenia”⁹⁷. Potoczna moralność środowiskowa nie stanowi dziedziny niedostępnej dla metod i technik socjologii empirycznej, lecz jako zjawisko o charakterze indywidualnym i społecznym może stać się obiektem systematycznej obserwacji, interpretacji i wyjaśniania z punktu widzenia socjologicznego.

*

Na obecnym etapie rozwoju socjologii moralności brakuje wielkich i ogólnych teorii, stwarzających podstawy konceptualizacyjne dla określenia problemów i hipotez oraz pojęć operacyjnych. Buduje się, co najwyżej, hipotezy i teorie średniego zasięgu, tłumaczące określone zespoły zjawisk moralnych, wyrastających z podłoża społecznego i uwarunkowanych społecznie. Propozycje związania socjologii moralności z określonym systemem filozoficznym czynią z socjologii dyscyplinę zaangażowaną i ideologiczną, lub co najmniej normatywną. Grozi to wypaczeniem obiektywizmu badań empirycznych, potrzebne jest natomiast spotkanie teorii z badaniami empirycznymi i ustawiczne przekładanie tego, co indywidualne, na to, co społeczne.

Socjologia moralności interesuje się postawami i zachowaniami moralnymi o charakterze społecznym, moralnością społecznie i historycznie uwarunkowaną. Analizuje oceny, kryteria dobra i zła, normy moralne, wzory postępowania uznane i przyswojone w określonych grupach społecznych i w całym społeczeństwie, mechanizmy kontroli sformalizowanej czy też niesformalizowanej, a więc fakty moralne zobiektywizowane. Opierając się na hipotezach i ich uzasadnieniach empirycznych, zmierza do wypracowania teorii dotyczących faktycznego stanu moralności w społeczeństwie. W tym znaczeniu *wysoka* lub *niska* moralność oznaczają większą lub mniejszą zgodność postaw i zachowań z regułami moralnymi uznawanymi za właściwe i obowiązujące w określonych grupach społecznych (model empiryczno-statystyczny) lub lansowanymi przez ośrodki centralne tych grup (model instytucjonalny). *Upadek* lub *wzrost* moralności można mierzyć stopniem zgodności z tymi systemami norm moralnych.

⁹⁷ M. Ossowska. *Normy moralne. Próba systematyzacji*. Wyd. 3. Warszawa 1985 s. 558–559.

Rozważania nad socjologiczną koncepcją moralności mają charakter opisowy. Chodzi o możliwie wszechstronne przedstawienie specyficznego zjawiska, w którym krzyżują się i jednoczą różne rzeczywistości. Społeczna forma moralności znajduje wyraz w faktycznych postawach i zachowaniach ludzi. Jeśli jest tak, jak pisze Pierre Bourdieu, że „każde społeczeństwo, w każdym momencie historycznym wypracowuje sobie zestaw problemów społecznych, uznawanych za prawomocne, godne, aby o nich dyskutować”⁹⁸, to z pewnością miejsce i rola moralności we współczesnym społeczeństwie należą do takich problemów społecznych.

Bibliografia

P. Bourdieu, L.J.D. Wacquant. *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*. Warszawa 2001; K. Bujak. *Wzór osobowy człowieka socjalizmu w świadomości nauczycieli*. „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Socjologiczne” 1979 nr 5 s. 71–87; F.X. Kaufmann. *Religion und Modernität*. Sozialwissenschaftliche Perspektiven. Tübingen 1989; J. Lardièrre. *Socjologia a myśl chrześcijańska*. W: *Socjologia religii. Wprowadzenie*. Red. F. Houtart. Kraków 1962 s. 1–21; J. Mariański. *Moralność religijna jako przedmiot badań socjologicznych*. W: *Socjologia życia religijnego w Polsce*. Red. S. H. Zaręba. Warszawa 2009 s. 253–276; tenże. *Socjologia moralności*. Lublin 2006; M. Ossowska. *Normy moralne. Próba systematyzacji*. Wyd. 3. Warszawa 1985; A. Stanowski. *Moralność jako wskaźnik religijności*. „Roczniki Filozoficzne” 14:1966 nr 2 s. 99–114; H. Waśkiewicz. „Nowa nauka” prawa naturalnego Jacquesa Leclercq’a. „Studia Philosophiae Christianae” 3:1967 nr 1 s. 229–253; Z. Zwoliński. *Wzory osobowe (zarys problematyki)*. „Człowiek i Światopogląd” 1980 nr 6 s. 68–83.

⁹⁸ P. Bourdieu, L.J.D. Wacquant. *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*. Warszawa 2001 s. 236–237.

Dekalog i sumienie / Norma obiektywna i subiektywna

Przykazania są klasycznym wskazaniem na powiązanie religii z moralnością i to do tego stopnia, że według jednych niemożliwe jest istnienie moralności bez oparcia na systemie religijnym. Według zwolenników religijnego ufundowania moralności, religia nadaje wartościom i normom moralnym ważność powszechną i absolutną. Dla innych moralność występuje w pełnej i doskonałej formie dopiero wtedy, gdy uwolni się od wymogów sankcji religijnych oraz od nacisków autorytetów zewnętrznych i stanie się sprawą jednostki. W społeczeństwach ponowoczesnych wielu ludzi, także wierzących, odmawia Kościołowi kompetencji w sprawach moralnych. Sakralizuje się własne *ja* jako źródło moralności, lub przyjmuje się założenie zwolenników *moralności świeckiej*, którzy twierdzą, że człowiek jako istota rozumna nie tylko może, ale wręcz powinien swobodnie określać wartość swoich czynów, co skutkuje wprowadzeniem rozdziału, a nawet opozycji między doktryną wyrażoną przez nakaz o znaczeniu ogólnym (Dekalog) a normą indywidualnego sumienia, które w praktyce miałoby stanowić ostateczną instancję orzekającą o dobru i złu (kreatywny charakter sumienia).

1. Dekalog

Dekalog jako podstawa prawa żydowskiego został przyjęty przez chrześcijaństwo i potraktowany jako zbiór oczywistych zasad wszelkiej ludzkiej moralności. Jego przykazania są sformułowane ogólnie, można je wyrazić ściślej i bardziej jednoznacznie w postaci szczegółowego kodeksu postępowania. Stanowią one etyczny fundament życia społecznego, są także pierwszorzędnymi zasadami prawa naturalnego; obowiązują wszystkich w ten sam sposób. Jakkolwiek zostały one sformułowane w pojęciach i języku określonej kultury, także i dzisiaj stanowią zabezpieczenie przestrzeni wolności dla wszystkich, chronią wartości i dobra ludzi, a przez to umożliwiają wszystkim prawdziwie ludzkie życie. Dekalog stanowi podstawowy warunek miłości bliźniego, a jednocześnie jej sprawdzian. Zawiera moralność powszechną, ogólnoludzką. Każde przykazanie obowiązuje

jednostkę, jak i całą ludzkość społecznie. Kto miłuje Boga i bliźniego (nierozdzielnie), ten wypełnia wszystkie przykazania i jest doskonałym chrześcijaninem (Czesław Stanisław Bartnik).

Przykazania Dekalogu są zwięzłą syntezą oczywistych zasad wszelkiej ludzkiej moralności. Stanowią one etyczny fundament życia indywidualnego i społecznego.

Trzy pierwsze przykazania dotyczą Boga w przeciwieństwie do siedmiu pozostałych odnoszących się do człowieka. Pozwalają spojrzeć na życie ludzkie w poczuciu odpowiedzialności moralnej przed Bogiem. Przypominają człowiekowi, aby bardziej słuchał Boga niż ludzi, by najwyższą rangę uznawanych przez siebie wartości przypisywał Bogu, a nie sprawom wyłącznie doczesnym i aby oddawał Mu cześć. W każdym razie pierwsze przykazania zwracają uwagę na potrzebę liczenia się z faktem istnienia Boga zarówno w życiu religijnym, jak i moralnym człowieka⁹⁹.

Dalsze przykazania Dekalogu wyznaczają obowiązki człowieka wobec innych ludzi.

Przykazania Dekalogu stanowią drogowskaz życiowy, należą one – według religii – do *przymierza* pomiędzy Bogiem i ludzkością. Są normą religijną i moralną.

Przykazania wyznaczają zasadnicze zręby postępowania, decydują o wartości moralnej ludzkich czynów, pozostają w organicznym związku z powołaniem człowieka do życia wiecznego, z urzeczywistnianiem się Królestwa Bożego w ludziach i pośród ludzi. W słowo Bożego Objawienia wpisany jest wyraźny kodeks moralności, którego punktem życiowym pozostają synajskie tablice Dekalogu – natomiast punkt szczytowy znajduje się w Ewangelii: w Kazaniu na górze i w przykazaniu miłości¹⁰⁰.

Mają one zasadnicze znaczenie dla rozwoju świadomości moralnej młodych ludzi, dla kształtowania ich projektu życia. Jan Paweł II dodaje i równocześnie przestrzega: „Trzeba, ażeby ten podstawowy zapis zasad moralności nie uległ deformacji ze strony jakiegokolwiek relatywizmu czy też utylitaryzmu”¹⁰¹.

W encyklice Jana Pawła II *Veritatis splendor* z 1993 roku czytamy: „Poszczególne przykazania Dekalogu to w istocie różne ujęcia jedyne przykazania, mającego na względzie dobro osoby, odniesionego do wielorakich dóbr związanych z jej tożsamością jako istoty duchowej i cielesnej, która pozostaje w relacji z Bogiem, z bliźnim i ze światem rzeczy. Jak czytamy w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*, «dziesięcioro przykazań stanowi część Objawienia Bożego. Zarazem pouczają nas one o prawdzi-

⁹⁹ M. Łobocki. *Wychowanie moralne w zarysie*. Kraków 2006 s. 140.

¹⁰⁰ J. Mariański. *Kontrowersje wokół relacji religii i moralności – tożsamość czy rozbieżności?* Studium socjologiczne, Toruń 2014 s. 125.

¹⁰¹ List Apostolski Jana Pawła II do młodych całego świata z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży z dnia 31 marca 1985 roku. „L'Osservatore Romano” [wersja polska] 6: 1985 nr 1 s. 6.

wym człowieczeństwie człowieka. Ukazują w pełnym świetle najważniejsze powinności, a więc pośrednio także fundamentalne prawa, wynikające z natury ludzkiej osoby». Celem przykazań, przypominanych przez Jezusa młodemu rozmówcy, jest ochrona dobra osoby, obrazu Bożego, poprzez zabezpieczenie jej dóbr. «Nie zabijaj, nie cudzołóż, nie kradnij, nie zeznawaj fałszywie» – to zasady moralne sformułowane jako zakazy. Normy negatywne szczególnie dobitnie wyrażają bezwarunkową konieczność ochrony życia ludzkiego, więzi osób w małżeństwie, własności prywatnej, uczciwości i dobrego imienia” (art. 13).

Słowo „Dekalog” znaczy dosłownie *dziesięć słów*. Streszczają one całe *prawo* przekazane narodowi izraelskiemu przez Mojżesza w kontekście *przymierza*. Przedstawia ono przykazania miłowania Boga (pierwsze trzy) i bliźniego (pozostałych siedem). Wskazuje narodowi wybranemu warunki życia wyzwolonego z grzechu. Tradycja Kościoła, będąc wierną Pismu Świętemu i idąc za przykładem Jezusa, zawsze przyznawała Dekalogowi pierwszorzędną rolę i znaczenie. Chrześcijanie są zobowiązani do jego zachowania. Stanowi on organiczną i nierozłączną całość, stąd odrzucenie jednego przykazania jest naruszeniem całego Prawa. Każde przykazanie odnosi się do każdego z pozostałych i do wszystkich razem (*Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego*, art. 436–439).

Według Papieża Franciszka, w jego encyklice o wierze należy podkreślić związek między wiarą i Dekalogiem. Wiara jawi się jako droga, jako szlak, który trzeba przemierzyć, a który zaczyna się od spotkania z Bogiem. W świetle wiary Dekalog zyskuje swoją najgłębszą prawdę.

Dekalog nie jest zbiorem zakazów, ale zawiera konkretne wskazania, pozwalające wyjść z pustyni *ja*, będącego dla siebie punktem odniesienia, zamkniętego w sobie, i nawiązać dialog z Bogiem, dać się ogarnąć Jego miłosierdziu, aby nieść Jego miłosierdzie. W ten sposób wiara wyznaje miłość Boga, daje się prowadzić tej miłości, prowadzącej do podążania ku pełni komunii z Bogiem. Dekalog jawi się jako droga wdzięczności, odpowiedzi miłości, możliwa dlatego, że przez wiarę otwarliśmy się na doświadczenie przemieniającej miłości Bożej względem nas (*Encyklika Lumen fidei* art. 46).

W społeczeństwie polskim nasilają się procesy kwestionowania moralności religijnej, zarówno w życiu katolików selektywnych, krytycznych w stosunku do Kościoła i jego doktryny moralnej, jak i w życiu katolików *odchodzących*, którzy kształtują swoją moralność niezależnie od religii. Jednocześnie zaznaczają się procesy wzmocnienia religijności w życiu katolików *pogłębianych*, którzy łączą religijność z moralnością w życiu codziennym. Ogólnie jednak zaznacza się rozziw pomiędzy religijnością na płaszczyźnie ogólnonarodowej (wiara narodu) i na płaszczyźnie życia codziennego (religijność przeżywana), zwłaszcza w dziedzinie moralności. W tym kontekście niektórzy badacze społeczni mówią nawet o *schizofrenicznych* moralnie postawach życiowych wielu katolików polskich. Sekularyzacja spontaniczna i pluralizm społeczno-kulturowy przyczyniają się do zróżnicowania orientacji moralnych Polaków (pluralizm moralny). W konse-

kwencji relacje między wartościami religijnymi i moralnymi nie zawsze układają się w strukturę hierarchiczną, w której wartości religijne dominują nad wartościami moralnymi. Często mamy do czynienia z układem poziomym, w którym nie istnieje relacja nadrzędności czy podrzędności pomiędzy wartościami.

Wielu ludzi współczesnych odchodzi od świata transcendentnego i zamyka się w ludzkim wymiarze, skracając tym samym perspektywę swojego poznania, przeżywania i dążenia do tego, co jedynie doczesne. Znaczna część Europejczyków, także Polaków, wykazuje dezorientację i anomię w dziedzinie aksjologii.

Porzucają dziedziczone z przeszłości wartości, ponieważ nie zgadzają się z ich nowymi potrzebami, bądź w ich przekonaniu nie są wystarczająco uzasadnione. Tych porzucanych wartości nie zastępują nowe. Typową więc dzisiaj postawą jest poszukiwanie, a poszukuje się pod hasłami autentyzmu i nieskrępowanego rozwoju własnej osobowości. Poszukiwanie samego siebie staje się, zwłaszcza wśród młodych, najważniejszym celem i zajęciem. Ideałem jest życie w harmonii z samym sobą, dobre samopoczucie we *własnej skórze*, bycie innym. Podkreśla się spontaniczność i postawę twórczą¹⁰².

Te procesy przemian rzutują na postawy wobec fundamentalnych wartości i norm moralnych, w tym wobec przykazań Dekalogu.

Problematyka postaw katolików wobec Dekalogu jest przedmiotem badań socjologicznych i sondaży opinii publicznej. Przykładowo podamy tylko niektóre z uzyskanych wyników empirycznych, dotyczących zarówno znajomości przykazań Dekalogu, jak i akceptacji. Znajomość przykazań Dekalogu jest w społeczeństwie polskim na dość dobrym poziomie. Według badań Ośrodka Sondaży Społecznych OPINIA, w 1998 roku od 63, 9% do 77, 3% respondentów potrafiło wymienić poszczególne przykazania Dekalogu (wskaźnik przeciętny – 69, 3%): przykazanie I – 68, 0%, przykazanie II – 63, 9%, przykazanie III – 67, 5%, przykazanie IV – 69, 7%, przykazanie V – 75, 5%, przykazanie VI – 74, 8%, przykazanie VII – 77, 3%, przykazanie VIII – 63, 9%, przykazanie IX – 67, 2%, przykazanie X – 65, 7%. Brak znajomości Dekalogu wahał się w przedziale od 6, 1% do 18, 7%. Najczęściej wymieniano przykazania: IV, V, VI, VII (Witold Zdaniewicz).

Pomimo niewątpliwych negatywnych zmian w świadomości moralnej Polaków po 1989 roku, można w dalszym ciągu twierdzić, że w odniesieniu się do przykazań Dekalogu pozostają oni pod silnym wpływem tradycji judeochrześcijańskiej. Trzy pierwsze przykazania (*religijne*) mają nieco niższą akceptację niż pozostałe (*moralne*). Można stąd wnosić, że część młodych i dorosłych Polaków ma większe trudności z uchwyceniem religijnego sensu przykazań określających obowiązki wobec Boga niż obowiązki wobec bliźnich. Jeżeli uwzględnić łączny wskaźnik odpowiedzi *zdecydowanie wiążące* i *raczej wiążące*, wówczas wskaź-

¹⁰² L. Dyczewski. *Trwałość i zmienność kultury polskiej*. Lublin 2002 s. 20–21.

nik pozytywnej oceny przykazań Boskich kształtuje się w granicach około 90,0% wśród dorosłych i 80,0% – wśród młodzieży.

Przykazania Dekalogu są uznawane przez większość badanych Polaków za zdecydowanie lub umiarkowanie wiążące. Prawdopodobnie wśród części z nich nie są one traktowane jako normy absolutne. Być może pewne osłabienie znaczenia Dekalogu polega na „relatywizowaniu znaczeń i zakresów stosowania poszczególnych norm. Interpretując Dekalog po swojemu, ale go nie odrzucając, młodzi ludzie podtrzymują jego znaczenie jako swoistej konstytucji moralnej naszego kręgu cywilizacyjnego, a zarazem, w codziennych praktykach normotwórczych, radzą sobie bez bezpośredniego odwoływania się do niej”¹⁰³. Można jednak mówić o pewnych tendencjach kryzysowych.

Wciąż dość wysoka akceptacja przykazań Dekalogu nie oznacza, że w świadomości badanych Polaków nie dokonują się przemiany idące w kierunku sytuacyjnie uwarunkowanych imperatywów etycznych. Przejście od moralności obiektywnej do subiektywnej, od moralności rygorystycznej do moralności wolnej od nadmiernych rygorów (permisywnej), może dokonywać się na poziomie bardziej konkretnych reguł i zasad życia moralnego, zwłaszcza dotyczących życia małżeńskiego i rodzinnego. Relatywizacja moralności przejawia się z różnym nasileniem na płaszczyźnie życia codziennego. Badania socjologiczne wskazują, że przynajmniej w środowiskach młodzieżowych aprobatą przykazań Dekalogu uległa w ostatnich dwóch dekadach lekkiemu obniżeniu. Osoby głęboko wierzące i wierzące przypisują przykazaniom Bożym (zwłaszcza *religijnym*) większe znaczenie niż osoby o osłabionych więziach z religią lub ich braku.

Być może wypowiedziane oceny i opinie tylko częściowo odzwierciedlają moralność społeczeństwa polskiego. W opinii ponad trzeciej części młodzieży szkolnej przykazania Dekalogu straciły na ważności w życiu tzw. większości Polaków i w mniejszym stopniu w odniesieniu do nich samych. W ocenie uzyskanych wyników empirycznych musimy jednak pamiętać o występowaniu psychospołecznego mechanizmu polegającego na większym krytycyzmie wobec otoczenia niż wobec siebie, o bardziej tolerancyjnym, a nawet liberalnym spojrzeniu na własną osobę. Dekalog jako podstawowa kodyfikacja norm moralnych przyjęta w kulturze judeochrześcijańskiej jest jeszcze w szerokim zakresie akceptowany w środowiskach młodzieży ze wsi, małych i średnich miast, w mniejszym stopniu w środowiskach wielkomiejskich, a jego fundamentalne zasady nie straciły jeszcze nośności społecznej.

Wskaźnik pełnej aprobaty przykazań Boskich obejmuje jeszcze około 70,0% ogółu dorosłych Polaków i około połowę badanej młodzieży, co przy nieznacznym odrzuceniu tych przykazań pozwala wyciągnąć wniosek, że pokolenie współczesnej młodzieży polskiej pozostaje jeszcze pod silnym wpływem tradycji religijnych. W odniesieniu do wartości i norm o charakterze ogólnym mamy nie

¹⁰³ W. Pawlik. *Grzech. Studium z socjologii moralności*. Kraków 2007 s. 247.

tylko do czynienia z jakąś negacją dobra moralnego, ile raczej z chwiejną dezorientacją i ambiwalencją. Dla części młodych ludzi przykazania Dekalogu nie są normami absolutnymi, ich ważność jest prawdopodobnie dostrzegana tylko w niektórych okolicznościach i pomijana w innych sytuacjach (około 25,0%). Aprobata przykazań przez młodzież jest niższa niż w całym społeczeństwie, ale różnice dotyczą nie tyle negacji przykazań, ile raczej stopnia ich akceptacji. W latach 1994–2009 wskaźnik pełnej lub częściowej aprobaty Dekalogu wśród maturzystów polskich zmniejszył się o 8,7% (Janusz Mariański).

Dekalog jest wciąż jeszcze akceptowany przez większość młodych i dorosłych Polaków, ale dla pewnej części (mniejszości) staje się on niewygodny, a jako zbiór przepisów zbyt rygorystycznych jest traktowany jako ograniczanie → wolności człowieka. Prawdopodobnie zasady postępowania zawarte w Dziesięciu przykazaniach Bożych są częściej traktowane jako wskazujące, czego człowiek nie powinien czynić, niż w sensie pozytywnym jako zasady dotyczące tego, co człowiek powinien czynić. W miarę odchodzenia Polaków od moralności legalistycznej do moralności celów przywiązanie do poszczególnych norm Dekalogu będzie kształtować się rozmaicie. Będą one stopniowo tracić charakter nakazów kategorycznych. Warto także zauważyć, że znajomość werbalna dziesięciu przykazań kształtuje się na nieco niższym poziomie niż ich akceptacja. Zjawisko podobne konstatawał już w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku lubelski socjolog Władysław Piwowski, gdy podkreślał słabą zależność między wiedzą religijną a stopniem akceptacji prawd wiary. „Zjawisko to prawdopodobnie tłumaczy się brakiem związku między tradycyjnym typem wiedzy religijnej, opartej na znajomości formuł katechizmowych, a akceptacją prawd religijnych”¹⁰⁴.

Przeprowadzone analizy empiryczne dotyczące postaw Polaków (a zwłaszcza katolików) wobec Dekalogu nie wskazują na wyraźne odejście od wartości i norm o charakterze ogólnie wiążącym, co pośrednio wskazuje na istniejący jeszcze w ich świadomości związek – przynajmniej na poziomie ogólnym – moralności z religijnością. Zdecydowana większość Polaków, w tym przede wszystkim katolików, charakteryzuje się aprobatą przykazań Dekalogu, nieco częściej przykazań o charakterze *moralnym* (IV–X) niż *religijnym* (I–III). W pewnych kręgach społecznych zaznacza się niewielki sceptycyzm, a nawet zakwestionowanie podstawowych norm prawa naturalnego, zwłaszcza wśród młodzieży, osób z wykształceniem wyższym i mieszkających w wielkich miastach. Ocena własnego odniesienia się do przykazań Bożych i tak zwanej większości Polaków jest wyraźnie odmienna, bardziej pozytywna w stosunku do siebie niż do innych ludzi. Zasadnicza zmiana wyraża się w przesunięciu opinii od *ma zastosowanie całkowite* do *ma zastosowanie częściowe*.

Socjologiczne badania postaw Polaków wobec Dekalogu mają charakter ogólny. Nie wiemy dokładnie, jak ankietowani rozumieją poszczególne przykazania

¹⁰⁴ W. Piwowski. *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym*. Warszawa 1977. s. 208.

Dekalogu, jakie treści aprobuja, jakie zaś odrzucają, w jakim stopniu przyswajają sobie te normy życia moralnego w praktyce dnia codziennego. Przeprowadzone badania empiryczne sygnalizują już pewną sceptyczność, a nawet zakwestionowanie podstawowych norm prawa moralnego na przykład wśród młodzieży warszawskiej i poznańskiej, co może zapowiadać bardziej wyraźne odejście od etyki religijnej na poziomie szczegółowych norm moralnych. Względnie dobra znajomość przykazań Boskich i ich daleko idąca akceptacja nie oznaczają, że w świadomości badanych katolików nie dokonują się przemiany w kierunku sytuacyjnie uwarunkowanych imperatywów etycznych.

Ogólnie sformułowane przykazania Dekalogu są uznawane teoretycznie w dalszym ciągu jako podstawa trwałości społeczeństwa, natomiast w kwestiach konkretnych, które nie mają takiej społecznej doniosłości, istnieje wolność indywidualnego wyboru. Zasięg społeczny tak określonego połowicznego permissywizmu jest trudny do określenia. Trwałe zasady moralności, zwłaszcza zaś o proveniencji religijnej, tracą w świadomości znacznej części młodzieży polskiej rangę drogowskazów w codziennych wyborach i decyzjach. Być może mamy tu do czynienia nie tyle z anomią moralną oznaczającą brak norm czy brak jasności w ich rozumieniu, lecz raczej z ambiwalentnym stosunkiem do tradycyjnych → wartości i → norm moralnych nauczanych przez Kościół. Jeżeli wartości i normy stają się sprawą indywidualnego sumienia, można wówczas mówić o postępującym procesie prywatyzacji (→ indywidualizacji) moralności. Z drugiej strony należy zauważyć, że zdecydowana większość Polaków uznaje obiektywne normy Dekalogu za wiążące dla siebie – przynajmniej częściowo. Może to wszystko świadczyć o swoistej niespójności w składanych deklaracjach na temat instancji pomocnych w rozwiązywaniu konfliktów i dylematów moralnych.

Zwłaszcza młodzież szkolna charakteryzuje się dość daleko posuniętą ostrożnością, a nawet niechęcią, do akceptowania nakazów płynących z *góry*, zobowiązujących w sposób kategoryczny i obiektywny. Wielu młodych ludzi przyznaje, że nie ma wzorców osobowych, swoje przekonania moralne kształtuje niezależnie od instancji zewnętrznych, pojawiające się konflikty moralne rozwiązuje we własnym sumieniu. Ten kształt indywidualnego stylu życia według własnych opcji i wyborów charakteryzuje znaczne kręgi młodzieży kończącej szkoły ponadgimnazjalne. Można przypuszczać, że wzrasta krytycyzm i samoświadomość młodzieży wobec osób i grup pełniących funkcje autorytetów społecznych i moralnych. Jeżeli postmodernistyczne hasło: *nie ma żadnych autorytetów* lub *każdy odpowiada za wszystko* przeniesie z dziedziny sztuki do moralności, to znaczna część badanej młodzieży kończącej szkoły ponadgimnazjalne hołduje już tym hasłom w praktyce życiowej.

Socjologowie od dawna podkreślali wysoki autorytet moralny Kościoła w społeczeństwie polskim, ale też sygnalizowali procesy indywidualizacji i subiektywizacji postaw katolików wobec wielu elementów moralności chrześcijańskiej. Wydaje się, że w niektórych kwestiach procesy te ulegają od końca lat dzie-

wieǳdziesiątych ubiegłego wieku pewnemu przyspieszeniu, zarówno w sposób spontaniczny i oddolny, jak i zorganizowany i zamierzony. Na przykład atak na zasady moralne Kościoła katolickiego jest jakąś świadomą walką z nim. Szczególnie środki społecznego przekazu starają się wyrobić Kościołowi opinię instancji potępiającej oraz szerzącej moralność przykazań i zakazów. Świadome jego potencjalnej siły, starają się go osłabić albo przynajmniej zneutralizować w praktyce. Na poziomie najogólniejszych norm moralnych (na przykład Dekalogu) utrzymuje się jeszcze – przynajmniej w sferze deklaratywnej – związek pomiędzy religijnością i moralnością.

2. Sumienie

Dobro moralne poznaje się rozumem, a wybiera aktem woli.

Oceny poszczególnych czynów – w aspekcie dobra lub zła – dokonuje tak zwane sumienie, na którym człowiek winien polegać. Sumienie zaś to nic innego, jak ludzki rozum dokonujący moralnej oceny czynów. Rozum bowiem poznaje konkretny czyn w aspekcie jego zgodności z normą postępowania. Takie jego działanie nazywa się sądem rozumu praktycznego, inaczej aktem sumienia. Sumienie więc to zdolność ludzkiego rozumu (tak zwanego rozumu praktycznego) do wydawania sądów (tak zwanych sądów praktycznych) o moralnej wartości czynów. Ma zawsze charakter normatywny i obliɡuje do określonego postępowania¹⁰⁵.

Sumienie, aby było prawe, musi być kształtowane i wychowywane. Może ono podlegać wypaczeniu, gdy rozum źle odczytuje ogólne normy moralne i kieruje się nimi w swoim ɡyciu.

Kościół katolicki naucza, że sumienie jest wewnętrznym ɡłosem w człowieku, który wzywa go do tego, by bezwzględnie czynił dobrze i bezwzględnie unikał zła. Jest ono zarazem zdolnością odróżniania jednego od drugiego. W sumieniu mówi Bóg do człowieka, stąd niekiedy twierdzi się, że aby mieć sumienie, trzeba być religijnym.

Sumienie porównuje się do wewnętrznego ɡłosu, w którym przejawia się w człowieku sam Bóg. Bóg jest tym, który w sumieniu zwraca na siebie uwagę. Gdy mówimy: *To jest niezgodne z moim sumieniem* – dla chrześcijanina jest to równoznaczne ze stwierdzeniem: *Nie mogę tego zrobić w obliczu mojego Stwórcy*. W historii już wielu ludzi poszło do więzienia lub zostało straconych z powodu wierności swojemu sumieniu (YP 295).

Nikogo nie wolno zmuszać, by działał wbrew swojemu sumieniu.

¹⁰⁵ W. Dłubacz. *O kulturę filozofii. Zagadnienia podstawowe*. Lublin 1994. s. 36.

Kto nie zważa na sumienie drugiego człowieka, ignoruje je i stosuje przymus, narusza jego godność. Nic nie czyni człowieka bardziej człowiekiem niż dar rozróżniania dobra i zła i możliwość wyboru. Obowiązuje to również wtedy, gdy decyzja w gruncie rzeczy jest błędna. Kiedy sumienie nie zostało błędnie ukształtowane, głos wewnętrzny mówi zgodnie z tym, co jest obiektywnie rozsądne, słuszne i dobre przed Bogiem (YP 295–296).

Współcześnie podkreśla się szczególnie kreatywny charakter sumienia w określaniu tego, co jest dobre i złe. Jego akty nie określa się już mianem sądów, ale decyzji. W konsekwencji tylko poprzez autonomiczne podejmowanie tych decyzji człowiek może osiągnąć dojrzałość moralną. Nie brakuje zwolenników poglądu, że przeszkodą dla tego procesu dojrzewania stanowi zbyt kategoriyczne stanowisko Magisterium Kościoła w kwestiach moralnych, wywołujące u wiernych niepotrzebne konflikty sumienia. Wprowadza się w ten sposób w niektórych przypadkach rozdział, a nawet opozycję między doktryną wyrażaną przez nakaz o znaczeniu ogólnym a normą indywidualnego sumienia, która w praktyce miała by stanowić ostateczną instancję orzekającą o dobru i złu moralnym.

W rozwiązywaniu konfliktów moralnych ludzie współcześni odwołują się do różnych wspomagających i doradczych instancji lub uznają, że sami powinni rozstrzygać wszelkie dylematy i wątpliwości. Wśród instytucji wspomagających coraz rzadziej pojawia się Bóg i instytucje kościelne. „Człowiek wskazówek dla swojego życia poszukuje raczej w samym sobie i w sytuacjach życiowych, aniżeli w Bogu i objawionym przez Niego słowie, w podanych przez Niego przykazaniach, a także w instytucjach religijnych”¹⁰⁶ – twierdzi socjolog lubelski (Leon Dyczewski). We współczesnym świecie upowszechnia się przekonanie o konieczności bycia autorytetem, to znaczy kimś postępującym według własnych przekonań, w zgodzie z własnym sumieniem, w warunkach pełnej wolności. We współczesnych społeczeństwach zmienia się jednak koncepcja wolności.

Niegdyś wolność była wartością *instrumentalną*. Jako wartość podstawowa, nieodzowna, niczym sól do potraw, nabierała znaczenia dzięki innym wartościom, na które się otwierała. Była środkiem do celu. Dla ludzi o nowej mentalności, szczególnie dla młodzieży, wolność staje się dziś celem samym w sobie, wartością *docelową*. Nie jest instrumentem, ale stanem, którego się ciągle poszukuje. Wolność wyraża się więc w zrywaniu wszelkich więzów, otwieraniu wszystkich zamkniętych drzwi, w uwalnianiu się od przynależności do kogoś i wierności komuś, nawet od odpowiedzialności. Tak rozumiana wolność [...] jest dzisiaj koniecznością, bowiem społeczeństwo zmienia się szybko i trzeba zachować całkowitą swobodę ruchów, by móc w każdej chwili podjąć na nowo inicjatywę i odzyskać niezależność¹⁰⁷.

¹⁰⁶ L. Dyczewski. *Rodzina i jej miejsce w hierarchii wartości młodego pokolenia Europejczyków. Wyniki badań socjologicznych*. W: *Sytuacja rodziny we współczesnym społeczeństwie – doświadczenia Europy Środkowo-Wschodniej*. Red. J. Gorbaniuk. Lublin 2007 s. 22-39

¹⁰⁷ L. Dyczewski. *Trwałość i zmienność kultury polskiej*. Lublin 2002 s. 21

Ma to niewątpliwie wpływ na wybór instancji wspomagających jednostki w rozwiązywaniu konfliktów i dylematów moralnych.

Według Leszka Kołakowskiego sumienie „nie składa się z zasad, nie jest doktryną ani ideologią, jest raczej polem wrażliwości, wewnętrzną instancją, której obecność znamy, gdyż ujawnia się w doświadczeniu, i która coś nakazuje, albo czegoś zakazuje. Doktryny mogą być prawdziwe albo mylne, słuszne albo nie, nakazy i zakazy natomiast po prostu są, są wydarzeniami, które się w naszej świadomości dzieją”¹⁰⁸. Gdy jednak bardzo wysoko ceni się → wolność i → autonomię, łatwo zapomnieć o tym, że jesteśmy zależni od innych, a także odpowiedzialni nie tylko za najbliższych, ale i dalszych znajomych, a nawet za całą ludzkość. Sumienie nie tworzy reguł dobra lub zła, lecz je odkrywa w prawie naturalnym lub objawionym.

Sumienie oddzielone od religii (sumienie w świeckim przebraniu) może być łatwo zdegradowane do rangi osobistych upodobań, wiązać się z → indywidualizmem, utylitaryzmem, sytuacjonizmem lub ekspresjonizmem. Sens wyborów moralnych jest wówczas niestabilny, płynny, nieokreślony, sfragmentaryzowany, zmienny.

Jeśli tak jest, to jeszcze raz widać wyraźnie, że nie da się abstrakcyjnie ustalić praw moralnych raz na zawsze, że refleksja moralna musi uwzględniać konkretne sytuacje, musi być namysłem wychodzącym od indywidualnego przypadku. Nie jest to powrót do dawnej kazuistyki, bo nie chodzi o formułowanie szczegółowych reguł zachowania, lecz powrót do bardziej skomplikowanego widzenia świata i motywacji ludzkich, które wprawdzie pozostawia jednostce decyzję, co zrobić w konkretnej sytuacji, ale jednocześnie czyni tę decyzję niesłychanie trudną, pokazując, że nic nie gwarantuje końcowego sukcesu moralnego¹⁰⁹.

W warunkach strukturalnej indywidualizacji upowszechnia się przekonanie o sumieniu jako o ostatecznej instancji decydującej o tym, co człowiek powinien czynić *hic et nunc*, wybierając spośród poszerzającej się oferty → wartości i → norm, bez specjalnej troski o zgodność z instytucjonalnymi nakazami Kościoła. Miejsce obiektywnej prawdy zajmuje subiektywna autentyczność, w której łatwo usprawiedliwić lub potępić niemal wszystko, zwłaszcza w warunkach braku jednoczących wartości oraz niepodważalnych autorytetów, gwarantujących trwałość i powszechność zasad moralnych. Współczesny Polak uświadamia sobie w pełniejszy sposób prawo do osobistej realizacji wartości i norm, wraz z poczuciem niezależności, nie zawsze jednak także z poczuciem odpowiedzialności za siebie samego i innych. Taka tendencja oznacza zaakcentowanie subiektywnej normy moralności, niedoceniając obiektywnych norm prawa moralnego i ewoluowanie w stronę permissywizmu, a nawet relatywizmu.

¹⁰⁸ L. Kołakowski. *Mini-wykłady o maxi-sprawach. Seria druga*. Kraków 1999 s. 76–77.

¹⁰⁹ Z. Krasnodębski. *Drzemka rozsądnych. Zebrane eseje i szkice*. Kraków 2006 s. 286.

Z pewnością utrwała się poczucie autonomii moralnej. Nowocześni indywidualiści

[...] wydają się pozostawiać własnemu sumieniu ostateczne, niezbywalne prawo rozstrzygania o tym, które doktryny z tradycyjnego depozytu wiary są naprawdę kluczowe. Nawet gdy katolicy uznają dobrowolnie pewne fragmenty nauczania za dogmat lub wiążącą doktrynę, wciąż jeszcze istnieje problem swobody interpretacji. Sens i znaczenie każdej pisemnej lub ustnej wypowiedzi wymagają interpretacji w zależności od aktualnego kontekstu. A co ważniejsze, interpretacji tej dokonują coraz częściej poszczególne jednostki. Tym samym ani *głos Rzymu* (*Roma dixit*), ani wyraźne i jasne słowa Boga nie rozstrzygają już sprawy¹¹⁰.

Z badań socjologicznych i sondaży opinii publicznej wynika, że około trzy czwarte badanych młodych i dorosłych Polaków uznaje tezę, według której osąd moralny jest prawdziwy na mocy samego faktu, że pochodzi od sumienia. Do podobnych wniosków dochodzili socjologowie już w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku, wskazujący na kryzys tradycyjnych autorytetów w świadomości młodzieży. Częściej były uznawane autorytety najbliższej rodziny i grupy odniesienia, ale najwięcej zaufania uzyskiwało własne rozeznanie i własna wrażliwość etyczna przy wyborze zachowania się w sytuacjach konfliktowych (Edward Ciupak). W wielu badaniach socjologicznych respondenci wybierali tylko jeden najważniejszy czynnik, co przecież nie wyklucza uznania za ważne i innych, niewybranych czynników, na przykład Dekalogu czy nauczania Kościoła. Uznanie sumienia za subiektywną normę postępowania moralnego nie musi zawsze oznaczać zerwanie z obiektywnymi normami, jakich dostarcza religia i Kościół.

Akcentowanie roli sumienia w rozstrzyganiu konfliktów i dylematów moralnych jest cechą charakterystyczną współczesnych → społeczeństw pluralistycznych. W sferze świadomości sumienie indywidualne zastępuje powoli zewnętrzne autorytety, zarówno w dogmatyce, jak i w etyce chrześcijańskiej. W badanych zbiorowościach katolików częściej na własne sumienie jako instancję pomagającą rozstrzygać konflikty moralne wskazywały osoby mieszkające w większych miastach, mężczyźni, osoby legitymujące się wyższym wykształceniem. W tych kategoriach demograficznych i społecznych rzadziej wskazywano na nauczanie Kościoła jako instancję wspomagającą. Około 5,0% ankietowanych nie było w stanie wymienić żadnej instancji pomocnej w rozwiązywaniu konfliktów i dylematów moralnych w ich życiu.

W rozwiązywaniu konfliktów i dylematów moralnych respondenci najczęściej odwołują się do własnego sumienia, nie zawsze konfrontowanego z normami obiektywnymi. Sumienie jako norma subiektywna (własne przekonania), niemająca oparcia w prawie naturalnym lub objawionym, może prowadzić do daleko idących konsekwencji w życiu moralnym katolików, zarówno w życiu osobistym,

¹¹⁰ J. Casanova. *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*. Kraków 2005 s. 106–107.

jak i rodzinnym oraz społecznym. **Moralność** bez sankcji transcendentnych staje się czymś zmiennym, pragmatycznym, przypadkowym, chociaż nie zawsze musi to być relatywizm skrajny. Słusznie zauważył już w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku warszawski socjolog Edward Ciupak: „Oparcie moralności na własnym sumieniu nie jest dostatecznym wskaźnikiem ateizacji postaw światopoglądowych, jego bowiem znaczenie zależy od tego, w jakie treści i wartości symboliczne zasobne jest sumienie i które z nich mają istotny wpływ na podejmowanie decyzji moralnej”¹¹¹.

Zgromadzone dane empiryczne uprawomocniają – przynajmniej pośrednio – tezę amerykańskiego socjologa Petera L. Bergera o zmieniającej się lokalizacji moralnego osądu i o przesunięciu kognitywnym moralności. Podstawą sądów moralnych jest percepcja, co oznacza, że moralność ma z istoty charakter poznawczy. Sumienie ma nie tyle charakter imperatywny (*rób to, lub tamtego nie rób*), lecz funkcje wskazująco-informacyjne, dające rozeznanie w różnych sytuacjach życiowych. Dokonująca się zmiana oznacza odchodzenie od normatywnych przykazań do poznawczych funkcji sumienia (tak zwany efekt zmiany poznawczej). W tym kontekście nie zwraca się uwagi na fakt, że sumienie jednostki, niewspierane przez normy moralne oraz instytucje i sankcje, może być przyćmione, a jego decyzje mogą być nietrafne, czysto subiektywne.

Istnieje uzasadnione przypuszczenie, że część katolików pojmuje sumienie jako instancję całkowicie autonomiczną w podejmowaniu decyzji. Uznają oni stanowisko Magisterium Kościoła w kwestiach moralnych za zbyt kategoryczne, wywołujące u wiernych niepotrzebne konflikty moralne. Jednostka powinna stać się – według tego ujęcia – autonomiczną wobec każdej sytuacji codziennej i niecodziennej, w końcu stać się samodzielnym twórcą sensu swojego życia. Chce ona sobie przyswoić z życia tyle, ile zaplanuje, i nikt, w tym także Kościół, nie powinien jej przeszkadzać. Autentyczność staje się wartością naczelną i tworzy ramy dla indywidualnej samorealizacji. Religia, a tym bardziej Kościół, przestaje być najwyższą wartością, według której dokonuje się wyboru między alternatywnymi kierunkami działania. Także Jan Paweł II, mimo ogromnego autorytetu religijnego i moralnego, jakim cieszy się w społeczeństwie polskim, tylko w ograniczonym zakresie oddziałuje na decyzje codzienne Polaków. Według badań socjologicznych Dariusza Kokocińskiego z 2012 roku tylko 35,0% badanych maturzystów poznańskich deklaroowało, że kieruje się w swoim życiu wskazaniem (nauką) Jana Pawła II, 23,8% – nie kieruje się, 41,1% – trudno powiedzieć i 0,2% – brak odpowiedzi.

Jeżeli nawet z punktu widzenia doktryny Kościoła katolickiego należy uznać sumienie za najważniejszą instancję w dziedzinie moralnego zaangażowania, to nie jest ono instancją jedyną, całkowicie niezależną od innych instancji (na przykład w odniesieniu do ludzi wierzących – od religii). Warto w tym punkcie przytoczyć ważną wypowiedź papieża Benedykta XVI:

¹¹¹ E. Ciupak. *Religijność młodego Polaka*. Warszawa 1984 s. 111–112.

W sytuacji, kiedy moralność i religia są niemal całkowicie wyłączone ze sfery rozumu, jedynym ostatecznym kryterium moralności, a także religii, jest podmiot, subiektywna świadomość, która nie uznaje żadnych innych instancji. I ostatecznie o wszystkim rozstrzyga jedynie podmiot, w oparciu o własne odczucia, doświadczenia, ewentualnie w świetle znalezionych przez siebie kryteriów. W ten sposób podmiot staje się jednak rzeczywistością odizolowaną, a jego punkty odniesienia zmieniają się z dnia na dzień. W tradycji chrześcijańskiej sumienie (*con-scientia*) oznacza *wspólną wiedzę*, czyli że my – nasza istota – jesteśmy otwarci, możemy słuchać głosu samego bytu, głosu Boga. A zatem głos wielkich wartości został zapisany w naszym bycie i wielkość człowieka polega właśnie na tym, że nie jest zamknięty w sobie, nie ogranicza się do rzeczy materialnych, wymiernych, ale pozostaje wewnętrznie otwarty na rzeczy istotne, zdolny do słuchania¹¹².

Oderwanie sumienia i jego wskazań od normatywów moralnych, a zwłaszcza od Dekalogu, pociągnęłoby za sobą poważne konsekwencje.

Autonomizowanie się wyborów moralnych w środowiskach młodzieżowych, w mniejszym stopniu w środowiskach ludzi dorosłych, co wyraża się między innymi w krytycznym stosunku do tradycyjnych autorytetów, wynika z różnych przyczyn, częściowo także niezależnych od badanych osób. Negatywne reakcje emocjonalne wobec autorytetów i kierowanie się wyłącznie własnym zdaniem w rozstrzyganiu konfliktów moralnych może być jednak zjawiskiem niebezpiecznym, prowadzącym do izolacji społecznej, jeżeli nie ma charakteru przejściowego – powinno prowadzić od moralności przymusu i jednostronnego autorytetu, do moralności współdziałania i wzajemnego szacunku. Z wychowawczego punktu widzenia ważne jest kształtowanie dojrzałego i prawego sumienia, wyrabianie zdolności obiektywnego osądu i tworzenie autentycznych więzi społecznych. Może i powinno ono stać się instrumentem właściwego działania.

Bibliografia

Cz.S. Bartnik. Światłość świata. *Homilie, kazania, przemówienia*. Lublin 1991; Benedykt XVI. *Nauczmy się wierzyć. Niezwykłe przesłanie Ojca Świętego skierowane do Kościoła*. Kraków 2013; P.L. Berger. *Pytania o wiarę. Sceptyczna zachęta do chrześcijaństwa*. Warszawa 2007; R. Boguszewski. *Religijność i moralność w społeczeństwie polskim: zależność czy autonomia? Studium socjologiczne*. Toruń 2012; J. Casanova. *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*. Kraków 2005; E. Ciupak. *Religijność młodego Polaka*. Warszawa 1984; W. Dłubacz. *O kulturę filozofii. Zagadnienia podstawowe*. Lublin 1994; L. Dyczewski. *Trwałość i zmienność kultury polskiej*. Lublin 2002; tenże. *Rodzina i jej miejsce w hierarchii wartości młodego pokolenia Europejczyków. Wyniki badań socjologicznych*. W: *Sytuacja rodziny we współczesnym społeczeństwie – doświadczenia Europy Środkowo-Wschodniej*. Red. J. Gorbaniuk. Lublin 2007 s. 22-39; P. Jaroszyński.

¹¹² Benedykt XVI. *Nauczmy się wierzyć. Niezwykłe przesłanie Ojca Świętego skierowane do Kościoła*. Kraków 2013. s. 37–38.

Dramat życia moralnego. Warszawa 1993; K. Kiciński. *Autonomia moralna – wartość epoki postautorytarnej (w świetle rozważań Stanisława Ossowskiego)*. W: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*. Red. J. Mariański, L. Smyczek. Kraków 2008 s. 377-411; L. Kołakowski. *Mini-wyklady o maxi-sprawach. Seria druga*. Kraków 1999; Z. Krasnodębski. *Drzemka rozsądnych. Zebrane eseje i szkice*. Kraków 2006; M. Łobocki. *Wychowanie moralne w zarysie*. Kraków 2006; J. Mariański. *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*. Lublin 2008; tenże. *Świadomość moralna polskich maturzystów w latach 1994-2009. Studium socjologiczne*. Lublin 2011; W. Pawlik. *Grzech. Studium z socjologii moralności*. Kraków 2007; W. Piwowarski. *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym*. Warszawa 1977; S. H. Zaręba *W kierunku jakiej religijności? Studia nad katolicyzmem polskiej młodzieży*. Warszawa 2008; W. Zdaniewicz. *Zachowania religijno-moralne*. W: *Religijność Polaków 1991-1998*. Red. W. Zdaniewicz. Warszawa 2001 s. 70-81.

Absolutyzm, permissywizm i relatywizm moralny, autorytety moralne i wzory osobowe

Cechą współczesnych społeczeństw jest permissywizm i relatywizm moralny. Społeczeństwa współczesne nazywa się niekiedy *przyswajającymi*. Pewne typy postawi zachowań ludzkich uważa się za moralnie obojętne, uwalnia się je od ocen moralnych (*odmoralnienie*). Tendencje relatywistyczne i permissywne nasilają się w przejściu od → nowoczesności → ponowoczesności. Niektórzy postmoderniści filozofowie wprost negują potrzebę wszelkich kodeksów etycznych, a nawet podkreślają szkodliwość dekretowania zasad moralnych. Wartości i normy moralne powinny być przystosowane do zmiennych warunków ekonomicznych, politycznych, demograficznych, społecznych i innych. Według niektórych postmodernistów moralnym rzeczywiście można być tylko wtedy, gdy rozstaniemy się ze złudą → uniwersalizmu, gdy zrezygnujemy z komfortu pewności, jaką oferują nam systemy etyczne. W skrajnych ujęciach przyjmuje się, że wszystkie rodzaje moralności są równie prawomocne.

Destrukcyjność normatywności może przebiegać w łagodniejszy sposób. Polega ona na tym, że „w niektórych dziedzinach życia brakuje powszechnie uznanych, dostatecznie ogólnych i kategorycznych norm. Deficyt takich norm może wystąpić w stosunkach pracy, w życiu politycznym, w kręgach koleżeńskich lub w rodzinie. Jeśli nawet członkowie tych zbiorowości lub grup społecznych stosują się do jakichś reguł, są to reguły tymczasowe, prowizoryczne, obowiązujące tylko do czasu, aż sytuacja, która je wyłoniła, się zmieni”¹¹³.

We współczesnych społeczeństwach zbiorowe źródła sensu tracą swoją bezwzględnie obowiązującą moc. W warunkach → dyferencjacji funkcjonalnej pogłębia się indywidualizacja ryzyka, co oddziałuje nie tylko na więzi w grupach społecznych, ale i na uprzednio utrwalony konsens w sferze wartości i norm (Ulrich Beck). Społecznie *wymuszona* mobilność i umiejętność przystosowania

¹¹³ A. Kojder. *Destrukcyjność normatywności: jej współczesne przejawy i skutki społeczne*. W: Śląsk – Polska – Europa. *Zmieniające się społeczeństwo w perspektywie lokalnej i globalnej. Księga X Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego*. Red. A. Sulek, M. S. Szczepański. Katowice 1998 s. 356.

się do szybko zmieniających się warunków życiowych sprawia, że przekazywane ideały nie są konfrontowane z ustabilizowanymi osobowościami, lecz z *otwartymi*, tworzącymi się. W odniesieniu do moralności oznacza to, że ważność norm jest relatywizowana z perspektywy czasowej i osobistej, a ich autorytet jest odnoszony do własnego osądu (sumienia) i indywidualnych odczuć. W zmieniających się sytuacjach ta sama jednostka podporządkowuje się rozmaitym regułom moralnym. Zarówno na płaszczyźnie indywidualnej, jak i społecznej coraz rzadziej spotykamy się z absolutnymi normami oraz stabilnymi i koherentnymi systemami wartości, często zaś z normatywnie *słabymi*, niekiedy sprzecznymi postawami i przekonaniami jednostek (Wolfgang Jagodzinski).

Zakwestionowanie → uniwersalizmu norm moralnych czy opowiadanie się za etyką sytuacyjną wychodzi naprzeciw postawom wielu ludzi współczesnych, niezależnych od jakiegokolwiek dogmatyzacji życia moralnego, rygoryzmu czy mentalności kodeksowej, wyraźnie akcentujących autonomię indywidualną w zakresie podejmowanych decyzji moralnych. Wydaje się, że niektórym przedstawicielom relatywizmu sytuacyjnego „odpowiadałoby odrzucenie wszelkich nakazów i zakazów jako gotowych dyrektyw postępowania i że woleliby oni – zamiast wpajać choćby ogólnikowe katechizmy moralne, świeckie lub religijne – jedynie uwrażliwiać człowieka na bogactwo świata wartości i pozostawiać go potem własnej orientacji”¹¹⁴.

1. Absolutyzm moralny

W rozważaniach nad moralnością można wyróżnić dwa przeciwstawne stanowiska. Pierwsze stanowisko wskazuje na uznanie dobra jako kategorii bezwzględnej (→ uniwersalizm, → absolutyzm moralny) i drugie, opierające się na tezie o względności wszelkich → wartości i → norm moralnych (→ permissywizm i → relatywizm moralny). Termin *wartości absolutne* odnosi się do obiektywnego stanu rzeczy, niezależnie od tego, jak ludzie tę obiektywność oceniają. Dana wartość ma w sobie coś istotnego, niezależnie od osoby oceniającej. Wartości absolutne (obiektywne, uniwersalne) utrzymują swoją moc niezależnie od sytuacji życiowych, konkretnych uwarunkowań społecznych i historycznych, wskazując na pewien stały → ład moralny w społeczeństwie. W warunkach gwałtownych i radykalnych przemian społeczno-kulturowych dochodzi niejednokrotnie do zakwestionowania obowiązujących wartości i norm o charakterze uniwersalnym na rzecz wartości relatywnych. Wartości relatywne są uzależnione w swojej mocy normatywnej od aktualnych potrzeb, pragnień i dążeń jednostek i grup społecznych. Według → relatywizmu „wartości moralne wyższe, takie jak dobro i praw-

¹¹⁴ I. Lazari-Pawłowska. *Warunkowe i bezwarunkowe obowiązywanie norm moralnych*. „Etyka” 1986 nr 22 s. 12.

da, nie są stabilne, lecz zmieniają swój sens – są relatywizowane wobec poglądów lub wobec pozycji obserwatorów, a także w zależności od ustrojów społecznych, w jakich obserwatorzy funkcjonują. Przy takim założeniu nie jest możliwy żaden trwały i uniwersalny system wartości, a tym samym nie ma żadnego punktu oparcia ani układu odniesienia”¹¹⁵.

Według Andrzeja Szahaja absolutyzm – w sensie ogólnym – oznacza, że „określone przekonania, sądy i wartości są niezmiennie oraz prawdziwe w sensie prawdy absolutnej i obowiązują niezależnie od punktu widzenia jednostek, interesów grup społecznych, kultury danej społeczności czy procesów historycznych. Są one zatem stałe, bezwzględne, bezalternatywne, spójne, pewne i konieczne”¹¹⁶. W odniesieniu do sfery moralności oznacza to, że istnieją nakazy i przykazania mające charakter kategoryczny, to znaczy nie nakazują czegoś pod jakimś warunkiem (warunkowo), lecz kategorycznie i bezwarunkowo. Są one bezwzględnie wiążące, wobec nich przeżywamy jakby wrażenie przymusu, czujemy, że nie wolno nam postąpić inaczej niż chce nakaz. **Moralność** taka nie obiecuje żadnej nagrody za wykonanie obowiązku, co więcej, nie przestałaby obowiązywać, gdyby ich zachowanie miało pociągnąć za sobą karę (Józef Bocheński).

Anna Pawełczyńska wyróżnia wartości uniwersalne i wartości partykularne. Wartości uniwersalne są niezależne od historycznych i społecznych układów odniesienia, są przyjmowane jako obiektywne i niezależne kryteria moralne związane z ideą dobra bezwzględnego.

Tym samym wyodrębniamy wartości moralne i normy z nich wynikające spośród wszelkich innych wartości i norm regulujących w sposób nietrwały partykularne interesy ludzkich społeczeństw. Wtedy dobro nie jest włączone w historyczne mechanizmy przemian na równi z innymi nietrwałymi zjawiskami społecznymi. Zmienne układy społeczno-historyczne nie wywierają wpływu na treść wartości uznawanych powszechnie, mogą natomiast wpływać na niektóre sformułowania norm moralnych, wynikających z tych wartości. Na przykład taka wartość uniwersalna jak miłość bliźniego nie ulega zmianie, natomiast normy szczegółowe, wskazujące, jak tę wartość zrealizować, mogą być mniej lub bardziej rygorystyczne w zależności od warunków społeczno-ekonomicznych, w jakich człowiek żyje i działa. Wartości uniwersalne nie powinny być traktowane instrumentalnie, jako narzędzie służące celom partykularnym¹¹⁷.

We współczesnych społeczeństwach funkcjonują wspólnoty moralne upowszechniające dobro rozumiane bezwzględnie, działające na rzecz wartości uniwersalnych. Poszerzają one sposób rozumienia wspólnoty ludzkiej. Same wartości uniwersalne mogą podlegać w warstwie objawowej pewnym przemianom, ale zachowują swoją trwałość w swej najgłębszej warstwie wyznaczonej przez

¹¹⁵ A. Pawełczyńska. *Głowy hydry. O przewrotności współczesnego zła*. Warszawa 2004 s. 73.

¹¹⁶ A. Szahaj. *Relatywizm i fundamentalizm oraz inne szkice z filozofii kultury i polityki*. Toruń 2008 s. XXX.

¹¹⁷ A. Pawełczyńska. *Głowy hydry. O przewrotności współczesnego zła*. Warszawa 2004 s. 11.

dobro bezwzględne. Wartości partykularne są traktowane jako wytwór życia społecznego, są one odnoszone do różnicowanych w przestrzeni i czasie grup społecznych. Wartości partykularne o charakterze moralnym podlegają tym samym przemianom, co i inne przemijające zjawiska społeczne o charakterze historycznym, gdyż mają podobną do nich naturę. Jeżeli przyjmuje się tezę, że dobro ma zawsze i wszędzie charakter partykularny, to treść tego pojęcia kształtuje się pod wpływem różnicowanych i zmiennych zjawisk społecznych. Problematyka moralna zostaje pozbawiona wówczas swej specyfiki i → autonomii, stając się wyłącznie jednym z aspektów życia społecznego i przemian historycznych (Anna Pawełczyńska). Socjologia moralności w swym dotychczasowym rozwoju zajmowała się głównie wartościami partykularnymi i opisem ich funkcjonowania w społeczeństwach.

Niektórzy badacze życia społecznego nie chcą wikać się w spory na temat istnienia ogólnoludzkich, uniwersalnych zasad moralnych i poprzestają na przyjęciu ogólnej tezy, że w wielu systemach etycznych można doszukać się wspólnych norm moralnych i że równocześnie ta sama zasada ogólna może – w zależności od warunków historycznych, kulturowych, geograficznych, ekonomicznych i społecznych – firmować odmienne reguły postępowania. W ich polu badawczym znajdują się często procesy relatywizacji → wartości, → norm i ocen moralnych oraz tendencje permissywne w moralności → społeczeństwa.

Kościół katolicki wyraźnie opowiada się po stronie → uniwersalizmu i → absolutyzmu moralnego, uznaje istnienie obiektywnych, trwałych, nieprzemijających wartości o charakterze kategorycznym, mających zasadnicze znaczenie dla życia osobistego i społecznego. Odrzuca w zdecydowany sposób → relatywizm moralny, czyli przekonanie, że wszystko jest względne, że nie ma obiektywnej prawdy, a w następstwie ani dobra ani zła, a przynajmniej, że człowiek nie potrafi ich rozpoznać. Podejmowanie decyzji politycznych, społecznych i gospodarczych w imię samego tylko pragmatyzmu, dalekiego od obiektywnych wymogów prawa moralnego, jest pogwałceniem godności człowieka. Godność osoby ludzkiej jest fundamentalną wartością całego porządku społecznego i moralnego, stanowi rdzeń kapitału moralnego w społeczeństwie. Wszystkie wymiary osoby ludzkiej powinny być rozwijane w harmonijny sposób (wymiar cielesny, psychiczny, społeczny, moralny, duchowy). Kościół odrzuca tak zwany proporcjonalizm etyczny, według którego nie istnieją rzeczy złe same w sobie, lecz zawsze w odniesieniu do innych.

Normy moralne o charakterze uniwersalnym są skierowane ku wszystkim ludziom, zarówno do jednostek, jak i do społeczeństwa. Stanowią one solidny fundament i trwałą gwarancję sprawiedliwego i pokojowego współżycia ludzi, posiadających takie same prawa i obowiązki. W encyklice *Veritatis splendor* Jan Paweł II stwierdza: „Wobec norm moralnych, które zabraniają popełniania czynów wewnętrznie złych, nie ma dla nikogo żadnych przywilejów ani wyjątków. Nie ma żadnego znaczenia, czy ktoś jest władcą świata, czy ostatnim *nędzarzem*

na tej ziemi: wobec wymogów moralnych wszyscy jesteśmy absolutnie równi”¹¹⁸. W nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego podkreśla się, że człowiek jest w stanie rozpoznać rozumem, czym jest dobro i zło. Prawo naturalne jest „powszechne i niezmiennie i określa podstawę fundamentalnych obowiązków oraz praw osoby, jak również wspólnoty ludzkiej i prawa cywilnego”¹¹⁹. Zakwestionowanie istnienia obiektywnych kryteriów dobra i zła moralnego stoi w sprzeczności z doktryną moralną Kościoła katolickiego. Według jego przeciwników nie chce on uznać swoich ograniczonych kompetencji w odniesieniu do współczesnych problemów ludzkości. Nawet ci, którzy nie odmawiają Kościołowi moralnej misji we współczesnym świecie, kwestionują jego roszczenia do posiadania absolutnej prawdy.

Badania sondażowe w krajach europejskich i w Polsce nad wartościami wykazywały, że → absolutyzm moralny jest powiązany z religijnością, starszym wiekiem badanych osób, niższym poziomem wykształcenia oraz prawicową orientacją polityczną. Łączy się także z większym rygoryzmem i potępieniem zachowań naruszających normy, zarówno w dziedzinie seksu i stosunków osobistych, jak i w zakresie moralności obywatelskiej. Według badań socjologicznych z 2005 roku w Polsce

[...] zwolennikami absolutyzmu moralnego także były najczęściej osoby starsze, o stosunkowo niskich dochodach, religijne i często uczęszczające do kościoła, określające swoje poglądy polityczne jako prawicowe. Wskazywały one, że religia, rodzina i polityka są szczególnie ważne w ich życiu; surowo potępiały homoseksualizm, prostytucję, rozwody, eutanazję i samobójstwo, ale także kłamstwo dla własnego interesu, nieuprawnione domaganie się świadczeń od państwa, zaśmiecanie miejsc publicznych¹²⁰.

W porównaniu z innymi krajami europejskimi Polska wyróżnia się stosunkowo wysokim poziomem rygoryzmu moralnego, a oceny postaw i zachowań naruszających normy moralne lokują się bliżej bieguna skali absolutyzmu niż relatywizmu. Niemniej i w naszym kraju obserwuje się proces odchodzenia od myślenia absolutystycznego i rygorystycznego w sprawach moralnych, do myślenia w kategoriach doświadczenia osobistego i szukania rozwiązań w zależności od konkretnych sytuacji życiowych. Rzeczywista moralność, tj. istniejąca w strukturach społecznych, wyzbywa się powoli swoich uniwersalistycznych roszczeń. Prawdopodobnie w tych okolicznościach zacierają się obiektywne granice między dobrem i złem, a kryteria moralne nabierają cech „elastycznych” i „relatywnych” i to – z pewnymi różnicami – we wszystkich kategoriach demo-

¹¹⁸ Jan Paweł II. Encyklika *Veritatis splendor*. art. 97.

¹¹⁹ *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego*. art. 416.

¹²⁰ A. Jasińska-Kania. Wartości i normy moralne a procesy przemian w Polsce i w Europie. W: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*. Red. J. Mariański, L. Smyczek. Kraków 2008 s. 21.

graficznych i społecznych. Religia natomiast sprzyja akceptacji tezy o istnieniu nienaruszalnych granic określających dobro i zło moralne.

Wartości i normy społeczne oraz moralne podlegają zmianom. Jedne z nich upadają, inne pojawiają się w ich miejsce. W życiu codziennym mówi się wiele o zmierzchu wartości prorodzinnych, wartości religijnych i moralnych, wszelkich tradycyjnych wartości. Zmieniają się te wartości, które są związane z instytucjami kościelnymi tracącymi na znaczeniu społecznym, albo nawet odchodzą w przeszłość. Z socjologicznego punktu widzenia świadomość moralna, podobnie jak i inne rzeczywistości, jest społeczną konstrukcją, a więc strukturą zmienną. **Moralność** kształtuje się i stabilizuje w procesach komunikowania społecznego, inaczej mówiąc – w procesach socjalizacyjnych, w których konstruowane jest doświadczenie dobra i zła moralnego. Formy, w jakich wyraża się moralność, są coraz bardziej zróżnicowane i jest to społecznie akceptowane.

Odchodzenie od absolutnej moralności mającej swoje zakotwiczenie w Bogu lub w zewnętrznych i społecznych wzmocnieniach, może oznaczać i rzeczywiście oznacza ukierunkowanie na własną osobę, jej interes lub dobro. Poczucie winy – jak twierdzi niemiecki socjolog Gerhard Schulze – rodzi się nie tyle z reakcji otoczenia, ile z postrzegania życia jako szansy, którą można wykorzystać lub zmarnować (akceptacja samego siebie). Poszukiwanie własnej wartości i godności staje się przewodnim motywem nowych kształtów moralności, w której istotną częścią nie jest odpowiedzialność przed Bogiem, a nawet i nie odpowiedzialność przed innymi ludźmi, lecz odpowiedzialność przed sobą samym. Taka moralność i promująca ją etyka, nie jest już oparta na solidnych, uniwersalnych, powszechnie ważnych fundamentach. Świat wartości i norm jest wyraźnie rozmyty i nieprzejrzysty. Jeżeli indywidualne *ja* staje się źródłem wskazań moralnych, wówczas łatwo użyteczność zastępuje powinność, a autoekspresja – autorytet. „Działania nie są więc dobre czy złe same w sobie, lecz jedynie ze względu na rezultaty, jakie przynoszą, dobre uczucia, jakie rodzą lub wyrażają”¹²¹. Zygmunt Bauman używa tu określenia *adiaforyczne*, czyli takie działania społeczne, które nie są ani dobre ani złe, i które ocenia się za pomocą kryteriów technicznych (proceduralnych lub pragmatycznych), a nie moralnych.

Sondaże opinii publicznej i badania socjologiczne nie są w pełni konkluzyjne w odniesieniu do ustalenia zasięgu tych, którzy opowiadają się za stałymi i niezmiennymi kryteriami dobra i zła moralnego oraz uważają, że nie należy odstępować od stałych zasad moralnych. Można z całą pewnością stwierdzić, że nieco ponad третią część ankietowanych dorosłych Polaków można zaliczyć do tych, których określa się jako zwolenników stałego ładu moralnego, czyli absolutystów moralnych (według niektórych sondaży opinii publicznej – około 50%). W środowiskach młodzieżowych wskaźnik ten nie przekracza 20%–25%. Wysokie są

¹²¹ R. Bellah [i in.], *Sklonności serca. Indywidualizm i zaangażowanie po amerykańsku*. Warszawa 2007 s. 178.

wskaźniki ocen zrelatywizowanych („to zależy”) w środowiskach młodzieżowych (około 40%). Wskaźnik tych, którzy uznają istnienie obiektywnych norm moralnych, nie jest zbyt wysoki i może pośrednio wskazywać na proces emancypowania się moralności spod wpływów religii.

Kryzys moralny, o którym mówią socjologowie od wielu lat, oznacza w istocie zachwianie stałego porządku moralnego. W sytuacji upowszechniania się wolności pojmowanej jako absolutne prawo jednostki, oraz sumienia jako instancji subiektywnej i odizolowanej od czynników zewnętrznych, taki kierunek przemian jest możliwy. Wielu zaczyna kierować się interesem własnym, lekceważąc zasady moralne dotychczas mocno osadzone w tradycji chrześcijańskiej lub nie odczuwając potrzeby odwoływania się do tego zobiektywizowanego porządku znaczeń symbolicznych i instytucji o charakterze religijnym. Jednostki we własnym zakresie konstruują swój kosmos wartości i norm moralnych. Wielu przyjmuje zsekularyzowany styl życia lansowany przez media i wrogie Kościołowi ośrodki ideologiczne.

W świetle dotychczasowych badań empirycznych można twierdzić, że świadomość moralna Polaków ulega procesom → pluralizacji, → fragmentaryzacji i → relatywizacji. Odeszli oni już daleko od kategorycznych norm moralnych w kierunku sytuacyjnie uwarunkowanych imperatywów etycznych. Wyznawana przez nich etyka mieści się jakby pośrodku, między legalizmem i sytuacjonizmem, często zaś ewoluuje w kierunku absolutnej niezależności od systemów etycznych (w tym także od religii), w której wolność jest absolutnym prawem jednostki, a sumienie czysto subiektywną i całkowicie autonomiczną instancją normotwórczą. Znaczna część Polaków, zwłaszcza młodych, nie chce kierować się kategorycznymi i obiektywnymi normami moralnymi, lecz raczej normami pozostawionymi własnemu wyborowi, albo kryteriami celowościowo-pragmatycznymi. Wydaje się to zapowiadać głęboki i szeroki zarazem kryzys podstawowych pojęć moralnych (Marek Ziółkowski). Jest to coś więcej niż permisywizm moralny. Perfekcjonizm nakładający wysokie wymagania w dziedzinie postaw i zachowań ocenianych w kategoriach moralnych, traci na znaczeniu, umacnia się kultura o osłabionej normatywności, a niekiedy nawet anormatywności (według rzymskiej zasady „i to, i to”). Dalecy jesteśmy od reguł o charakterze normatywnym, których nie da się wyprowadzić z warunków społecznych i kontekstów historycznych, bowiem mówią one o tym, co ludzie czynić powinni, co jest dobre a co złe.

Kościół katolicki dostrzega istniejące sprzeczności oraz brak harmonii w świadomości moralnej ludzi wierzących i całego społeczeństwa. Dlatego też z całą mocą stara się kształtować, podtrzymywać i potęgować ludzki osąd (sumienie), zdolny do rozpoznawania obiektywnych kryteriów dobra i zła moralnego, bez względu na to, czy jest to korzystne czy niekorzystne dla społeczeństwa w danym okresie jego rozwoju. Troszczy się w ten sposób o pełny rozwój każdego człowieka i wszystkich członków społeczeństwa, odbudowując ustawicznie porządek moralny. Pragnie podtrzymywać roszczenia do istnienia systemu ogólnie obo-

wiązujących wartości i norm moralnych. Czasem jednak odnosi się wrażenie, że Kościół instytucjonalny wykazuje swoistą bezradność wobec zagrożeń związanych z \rightarrow permisywizmem moralnym, z moralnością sytuacyjną, z nieograniczoną wolnością rozumianą jako wolność od obowiązków. Nie jest jednak łatwo propagować wartości moralne w środowisku, w którym dominuje postrzeganie rzeczywistości w kategoriach relatywistycznych, czy nawet skrajnie pragmatycznych. Wielość moralności, zasady skuteczności i pragmatyzmu, kryteria zysku i pieniądza niełatwo dają się pogodzić z logiką wiary, logiką wierności Bogu i z bezinteresownym darem z siebie.

2. Permisywizm moralny

Ważną dziedziną kultury moralnej ludzi są ich oceny różnych kwestii szczegółowych, odnoszących się do wybranych cech charakteru, postaw przyjmowanych wobec siebie i innych. Oceny te mogą być związane z uznawanymi wartościami, a przede wszystkim z **normami** moralnymi. We współczesnych \rightarrow społeczeństwach pluralistycznych odchodzi się od stałego, zobiektywizowanego ładu społecznego do ładu *regulowanego*, związanego z indywidualnymi decyzjami jednostek. Społeczeństwa te przekształcają się w permisywne. Według Hanny Świdy-Ziemby w obszarze życia społecznego w Polsce zaznacza się aprobata norm moralnych, której towarzyszy daleko posunięta tolerancja wobec faktu ich łamania. Jeżeli te normy są łamane przez osoby bliskie, znajome, a nawet anonimowe (ale nie przeciwników lub wrogów), to nie spotykają się one z potępieniem, wykluczeniem czy zgorszeniem, ich czyny są na różne sposoby usprawiedliwiane. Przyzwolenie dotyczące łamania norm, czyli tak zwany \rightarrow permisywizm, odnosi się nie tylko do **norm** moralnych, ale do wszelkich norm: obyczajowych, subkulturowych, środowiskowych, a nawet norm prawnych. Normy są dalej uznawane, ale ich uznanie jest izolowane od podstawowych mechanizmów psychicznych i społecznych. Moralność jest ważna i cenna, ale usprawiedliwione jest nieprzestrzeganie norm moralnych. Uznanie norm w strukturze poznawczej ludzi przestało być równoznaczne z zobowiązaniem do ich przestrzegania: „Permisywizm występuje przy uznaniu względnie wysokiej rangi wartości moralnych, w ich wymiarze ogólnoabstrakcyjnym, a także przy względnej zgodzie co do treści obowiązujących norm moralnych. Towarzyszy temu wszakże – paradoksalnie – duża tolerancja wobec nieprzestrzegania tych norm, odnosząca się tak do siebie, jak i innych ludzi. W ten sposób cenione normy moralne tracą swoją moc regulacyjną”¹²².

Krytycy permisywizmu moralnego podkreślają, że

¹²² H. Świda-Ziemba, *Paradoksy postaw etycznych młodzieży licealnej i studenckiej*. W: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*. Red. J. Mariański, L. Smyczek. Kraków 2008 s. 143.

[...] łatwo prowadzi do → relatywizmu moralnego. Stanowi on celowe odrzucenie pewnych wartości, inne (na przykład **wolność**) absolutyzując. W przypadku osób młodych, o nie w pełni ukształtowanym systemie wartości, stosowanie metod wychowawczych odrzucających właściwie wszelkie autorytety, a także ograniczenia zewnętrzne może prowadzić do szeregu niepożądanych następstw – do swoistego *zagubienia* w świecie **wartości**, braku wrażliwości na niektóre **normy**, egocentryzmu, braku liczenia się z innymi. Permisywizm stanowi zagrożenie dla procesu transmisji tradycyjnych wartości i zasad postępowania, zapewniających trwałość kultury i porządku społecznego. Może prowadzić do utraty poczucia tożsamości zbiorowej. Z tej perspektywy permisywizm może być traktowany jako oznaka upadku kultury¹²³.

We współczesnych społeczeństwach pluralistycznych odchodzi się od stałego, zbiektywizowanego ładu społecznego, do ładu *regulowanego* związanego z indywidualnymi decyzjami jednostek. Społeczeństwa te przekształcają się w permissyjne (*permissio* – *przyzwolenie*, *dopuszczenie*).

W permisywizmie zawarta jest *implicite* określona koncepcja człowieka i społeczeństwa (kultury). Zakłada się, że człowiek jest *z natury* dobry, to znaczy mając możliwość wyboru dąży raczej do dobra niż zła. Społeczeństwo narzucając jednostce różnego typu ograniczenia, nakazy, zakazy oraz stosując sankcje wymuszające ich przestrzeganie, tłumi rozwój indywidualnych zdolności, nie dopuszczając do rozwoju pełni sił twórczych jednostki. Nadmierny rygoryzm, brak tolerancji wobec wszelkiego typu odmienności i zachowań nonkonformistycznych uznawane są za zasadnicze cechy społeczeństwa (lub kultury), które wymagają przezwyciężenia. Społeczeństwo traktowane jest tu jako główny czynnik ograniczający → wolność człowieka¹²⁴.

Według Hanny Świdy-Ziemby permisywizm moralny wyraża się w tolerancji dla łamania norm moralnych. Towarzyszy mu abstrakcyjne uznanie norm moralnych, a nawet społeczna zgoda co do ich treści i przypisywanie im rangi uniwersalnej. Uznanie jest do tego stopnia abstrakcyjne i przynależy do innej warstwy osobowości, niż osąd siebie i innych. Ludzi o postawie permissywnej charakteryzuje swoiste *pęknięcie* między uznaniem norm a reakcją na ich łamanie. Relatywizm z kolei: a) wyraża się w uznaniu historycznej, kulturowej i środowiskowej odmienności kodeksów moralnych, co sprawia, że czyn uznawany w pewnych kręgach społecznych za niemoralny, w innych jest albo nie jest objęty oceną moralną, albo nawet uznawany za czyn godny pochwały (→ relatywizm poznawczy); b) w tolerancji dla różnorodności przeświadczeń moralnych i relatywizowaniu ocen moralnych do przekonań oceniającego, potępiać można człowieka łamiącego własne (a nie *moje*) zasady moralne (→ relatywizm etyczny); c) w przekonaniu, że w jednych kontekstach określona norma obowiązuje, w innych może być łamana (→ relatywizm kontekstualny). W życiu codziennym występuje też relatywizm

¹²³ A. Słaboń. *Permisywizm*. W: M. Pacholski, A. Słaboń. *Słownik pojęć socjologicznych*. Kraków 1997 s. 127–128.

¹²⁴ Tamże. s. 127–128.

potoczny wyrażający się w przekonaniu, że wszystko jest względne, że wszystko zależy od sytuacji, że kodeksy moralne nie są ważne. Ta forma → relatywizmu moralnego – często o charakterze bezrefleksyjnym – staje się w istocie argumentem za negacją wagi zjawisk moralnych. Dla społeczeństwa polskiego bardziej charakterystycznym jest permissywnizm moralny niż relatywizm (Hanna Świda-Ziemba).

W postawach permissywnych problematyzuje się nieco pojęcia dobra i zła moralnego, ale problematyzowanie danego z góry porządku etycznego nie musi zawsze oznaczać jakąś formę niemoralności, a może nawet wiązać się z uwrażliwieniem na kwestie moralne. Permissywnizm moralny nie może być utożsamiany z → relatywizmem moralnym, chociaż może do niego prowadzić. Pewne typy postaw i zachowań ludzkich uważa się za moralnie obojętne, uwalnia się je od ocen moralnych (*odmoralnienie*). Permissywnizm nie wyklucza teoretycznego uznania wartości i norm moralnych, ale oznacza tendencję do usprawiedliwień i tolerancji ich łamania. W rzeczywistości, nie tylko w wielu doktrynach, ale i we współczesnych tendencjach kulturowych przyznaje się jednostkom lub grupom społecznym prawo decydowania o tym, co jest dobre, a co złe. Człowiek w swojej autonomii ma *prawo* stwarzać → wartości i → normy moralne. Jeżeli wartości i normy moralne są wytworem życia społecznego, wówczas są relatywizowane do epoki czy grupy społecznej. Nie mają one własnego bytu, tworzy je → społeczeństwo, reagując na zmienny świat zjawisk i procesów społecznych. Tak zwany porządek społeczny stanowi wartość autoteliczną i kryterium nadrzędne, zgodnie z którym te wartości i normy są wobec siebie hierarchizowane i relatywizowane.

Teorie modernizacji społecznej przewidują, że

[...] efektem procesów rozwoju gospodarczego jest upadek autorytetu tradycyjnych instytucji, w szczególności religijnych, co pociąga za sobą sekularyzację wartości, racjonalizację zachowań oraz → indywidualizację wyborów moralnych. Indywidualizacja, czyli rosnąca → autonomia jednostek w wyborze własnych wartości i norm moralnych, wiąże się z liberalizacją stylów życia oraz wzrostem permissywności i spadkiem rygoryzmu ocen moralnych. Rygoryzm oznacza surowość ocen zachowania i ostre potępienie naruszania norm moralnych obowiązujących w społeczeństwie. Permissywność polega natomiast na wyrozumiałości w ocenie zachowań i na skłonności do usprawiedliwiania odstępstw od norm w szczególnych sytuacjach. Wzrost permissywności jest także łączony z relatywizacją zasad moralnych i kryteriów odróżniania dobra od zła, z przekonaniem, że ocena tego, co jest dobrem, a co złem, zależy od sytuacji i konkretnych warunków¹²⁵.

W warunkach permissywnizmu cenione jeszcze normy moralne tracą swoją moc regulacyjną. Badania socjologiczne realizowane w środowisku wielkomiejskim (Warszawa) wskazują na wysoką rangę moralności. Dla większości młodzieży uczącej się (liceum, studia wyższe) własne *oblicze moralne* przedstawia – przynajmniej w sferze

¹²⁵ A. Jasińska-Kania. *Miedzy rygoryzmem a permissywnością: przemiany moralności w Polsce i w Europie*. W: *Wartości i zmiany. Przemiany postaw Polaków w jednoczącej się Europie*. Red. A. Jasińska-Kania. Wydawnictwo Naukowe Scholar. Warszawa 2012 s. 105.

deklaratywnej – priorytetowe znaczenie. Te moralne aspiracje jednostek nie wchodzą do dyskursu społecznego, są traktowane jako indywidualna intymność, nie są komunikowane innym. W warstwie prywatnej *oblicze moralne* odgrywa istotne znaczenie, w sferze publicznej panuje permisywizm wyrażający się w usprawiedliwianiu łamania norm moralnych. Normy moralne – rozumiane czysto indywidualistycznie – nie mają znaczenia dla funkcjonowania grup społecznych w sferze publicznej.

Upowszechniający się permisywizm moralny w świadomości Polaków ujawnia się w ocenie rozmaitych zachowań codziennych. W świetle badań socjologicznych nad wartościami uznawanymi przez Polaków nasuwa się wniosek, że u podstaw oceniania różnorodnych wartości i norm leży niejednokrotnie zindywidualizowany pragmatyzm, który staje się wartością nadrzędną w stosunku do pozostałych. Nawet wartości priorytetowe jak rodzina, ojczyzna, religia, które są dość powszechnie uznawane w społeczeństwie, nie są realizowane w życiu codziennym, jeżeli tylko okaże się, że ograniczają nasze prawo do szczęścia, do życia bez trosk i cierpienia oraz materialnej zasobności. O uznawaniu wielu wartości, choćby najbardziej szlachetnych, decyduje ich użyteczność, instrumentalność wobec osiągnięcia poziomu zasobnego, zdrowego i szczęśliwego życia, połączona z interesownością. Naczelną wartością Polaków, przenikającą przez wszystkie pozostałe wartości, jest nie tylko zindywidualizowany, ale także interesowny pragmatyzm (swoista metawartość) (Ewa Budzyńska).

Wyniki empiryczne wykazują – przynajmniej w świetle niektórych sondaży opinii publicznej – że bardziej rygorystyczne oceny wykroczeń przeciwko normom moralności osobistej i obywatelskiej deklarują osoby, dla których ważna jest → religia, osoby częściej uczęszczające do kościoła, mające duże zaufanie do Kościoła oraz częściej wyrażające przekonanie o jasnych i niezmiennych zasadach oraz kryteriach dobra i zła moralnego (Aleksandra Jasińska-Kania). W kontekście takich ustaleń wzrastający poziom permisywizmu i → relatywizmu moralnego może świadczyć o pogłębiającym się *rozejściu* religijności i moralności w świadomości wielu Polaków, także katolików, dla których wskazania Kościoła, do którego należą, nie są dla nich w pełni wiążące. Odchodzenie od katolickich norm moralnych można interpretować jako przejaw relatywizmu moralnego i sekularyzacji świadomości religijnej i moralnej. Trudno byłoby jednak precyzyjnie określić wzrost permisywizmu i relatywizmu przekonań moralnych w całym społeczeństwie polskim.

Zachwianie ogólnych norm moralnych i utrata ich siły zobowiązującej, których skutkiem jest osłabienie kryteriów stanowiących oparcie dla indywidualnych i społecznych wyborów, mogą być uznane za symptom wyraźnego kryzysu moralnego. Podstawowe kryteria dobra i zła moralnego są kwestionowane przez wielu młodych Polaków i w mniejszym zakresie przez dorosłych. Bardziej permisywne nastawienia ludzi młodych mogą mieć charakter przejściowy, związany z ich aktualną sytuacją życiową. W miarę jak będzie przybywać im lat, ich poglądy mogą ulegać dalszej ewolucji, niekoniecznie idącej w dotychczasowym kierunku. Niezależnie od różnic pokoleniowych, można mówić o tendencji do

społeczeństwa przyzwalającego. Mamy do czynienia z procesem *rozmywania się* ocen moralnych. To z kolei łatwo może stać się źródłem kryzysu tożsamości osobowej, a nawet utraty sensu życia.

Z punktu widzenia teologicznego wiara i moralność są ze sobą nierozdzielnie związane. Moralność chrześcijańska zakłada szczególny charakter porządku normatywnego, bowiem nakazy i zakazy moralne są traktowane jako ustanowione przez Boga i tym samym włączone w porządek *sacrum*. Naruszenie normy moralnej jest tu traktowane jako podważenie porządku religijnego (grzech). W katolickiej nauce moralnej uwzględnia się zarówno ocenę relacji osobowych, jak i szerszych układów społecznych, obejmujących stosunki i zjawiska społeczne. Wizja moralności, jaką przedstawia Kościół, nie polega – jak chcą niektórzy mniemać – tylko na mnożeniu zakazów i sporządzaniu listy grzechów, lecz jest uczeniem człowieka tego, co jest wyrazem miłości Boga do człowieka i co prowadzi go do dobra i szczęścia. **Moralność** jest integralnym elementem religijności, nie ma religijności bez moralności. Nadmierna → indywidualizacja wyborów moralnych, wzrost permissywizmu i → relatywizmu moralnego, są oznaką postępującego kryzysu moralnego, co – przynajmniej pośrednio – zagraża integracji i więzi społecznej.

W nowoczesnym społeczeństwie, z którego jest wypierane *sacrum*, wytwarzają się różne moce destrukcyjne, zacierające granicę między dobrem a złem, tym, co dozwolone jest człowiekowi, i tym, co nie jest mu dozwolone. W społeczeństwie, w którym nic nie jest święte, nic nie jest zabronione. Wpływy sekularyzacyjne przekształcają krajobraz kulturowy i moralny. Amerykański historyk i krytyk kultury Christopher Lasch pisze: „Nie wystarcza zauważyć, że osłabł entuzjazm religijny; trzeba jeszcze koniecznie zapytać, co zajęło jego miejsce. Próżnię wytworzoną przez → sekularyzację wypełniła kultura przyzwolenia, która zastępuje pojęcie grzechu pojęciem choroby”¹²⁶. W każdym razie kształtuje się kultura *zakazu zakazywania* (społeczeństwo permissyjne).

Ani tożsamość religijna, ani tożsamość moralna nie są na całe życie, podlegają ustawicznym zmianom. W tym kontekście moralność katolicka przeżywa poważny kryzys.

W świecie, gdzie – jak na Zachodzie – pieniądź i bogactwo są miarą wszystkiego, gdzie wolnorynkowość narzuca swoje nieubłagane prawa każdej dziedzinie życia, autentyczna etyka katolicka wielu ludziom wydaje się obcym ciałem, przeżytkiem, rodzajem me-teorytu kontrastującym nie tylko z konkretnymi zwyczajami życia, ale także z podstawą sposobu myślenia. *Liberalizm* w dziedzinie ekonomicznej odpowiada na płaszczyźnie moralnej *permissywizmowi*. Zatem staje się trudne, jeżeli nie niemożliwe, ukazywanie moralności wykładanej przez Kościół jako rozsądnej, bowiem jest ona zbyt odległa od tego, co zostało przez większość ludzi uznane za oczywiste i normalne¹²⁷.

¹²⁶ Ch. Lasch. *Bunt elit*. Kraków 1997 s. 211.

¹²⁷ J. Ratzinger. *Raport o stanie wiary. Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*. Kraków-Warszawa-Struga 1986 s. 71.

Chaos związany z kryzysem moralnym skłania niektórych przeciwników sekularyzacji do domagania się, by zaprowadzono jakiś stały porządek aksjologiczny w życiu codziennym, jasne kryteria rozróżniania absolutnego dobra i absolutnego zła, a zwłaszcza by zaprzestano tych wszystkich działań, które zagrażają samym podstawom życia społecznego i moralnego. Uważa się, że sekularyzacja religii niesie ze sobą fatalne skutki dla moralności, powoduje rozchwianie, a nawet załamanie się ładu społeczno-moralnego. „W cywilizacji podporządkowanej technice wartości uległy w dużej mierze dewaluacji. Technicyzyczny model świata pomija wartości. Zdaniem wielu moralność jest czymś przestarzałym, co hamuje wyzwianie się człowieka ze wszelkich ograniczeń. Coraz częstszy staje się sposób myślenia, zgodnie z którym *wszystko co możliwe, jest dopuszczalne*”¹²⁸. Społeczeństwa potrzebują jednak religii jako instancji wprowadzającej w życie etykę opartą na godności osoby ludzkiej.

3. Relatywizm moralny

Jeżeli nawet w kulturze współczesnej oferuje się człowiekowi mnóstwo rozmaitych wartości (*wartości w nadmiarze*) nadających sens życiu, to wartości te nie układają się w wyraźną hierarchię, brakuje też jasnych kryteriów selekcji pozwalających odróżnić wartości istotne od nieistotnych. W sytuacji, w której zmniejsza się siła oddziaływania ograniczeń zewnętrznych i tradycyjnych autorytetów, coraz większego znaczenia nabierają autorytety wewnętrzne, czyli własne *sumienie*. Wszechobecny → pluralizm umożliwia podważanie wszelkich **wartości**, które dawniej dawały człowiekowi oparcie i poczucie sensu egzystencji. Jeżeli różnorodne wartości są przedstawiane w społeczeństwie jako równorzędne, wówczas jednostka nie ma motywacji, aby w sposób zdecydowany opowiedzieć się za którąś z nich. Stąd już tylko krok do obojętności wobec wszelkich wartości lub otwartego i totalnego relatywizmu (Franz X. Kaufmann).

Relatywizm w znaczeniu wulgarnym oznacza pogląd, że wszystko jest względne, że wszystko jest tak samo dobre (nihilizm aksjologiczny). Nie ma takich norm, co do których niemożliwa byłaby żadna transakcja, negocjacje. Według relatywizmu – zwłaszcza w formie skrajnej – **wartości i normy** moralne nie mają obiektywnych podstaw i są jedynie wyrazem subiektywnych, niekiedy arbitralnych wyborów jednostki. Różnice w upodobaniach, a nie obiektywna zasadność decyduje o dobru lub złu: „W tym sensie wartość definiuje się jako *pewne pożądane dobro*, pragnienie jest sprawdzianem wartości, a nie wartość sprawdzianem pragnienia. Takiego radykalnego subiektywizmu nie można pogodzić z poglądem, zgodnie z którym normy etyczne winny być uniwersalne i odnosić się do wszystkich ludzi”¹²⁹. Trze-

¹²⁸ Tamże.

¹²⁹ E. Fromm. *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*. Warszawa 1994. s. 20.

ba byłoby zrezygnować z roszczeń do uznania ogólnie obowiązujących wartości i norm, kryterium ich wyboru byłoby jedynie dobro jednostki, a w końcu jej interes i upodobanie. Relatywizm prowadzi do dezorganizacji naturalnych więzi społecznych ufundowanych na wartościach i normach moralnych oraz stwarza warunki do umocnienia się więzi interesów (zdezorganizowana moralność).

Relatywizm wyraża się: (a) w uznaniu historycznej, kulturowej i środowiskowej odmienności kodeksów moralnych, co sprawia, że czyn uznawany w pewnych kręgach społecznych za niemoralny, w innych jest albo nie jest objęty oceną moralną, albo nawet uznawany za czyn godny pochwały (relatywizm poznawczy); (b) w tolerancji dla różnorodności przeświadczeń moralnych i relatywizowaniu ocen moralnych do przekonań oceniającego, potępiać można człowieka łamiącego własne (a nie *moje*) zasady moralne (relatywizm etyczny); (c) w przekonaniu, że w jednych kontekstach określona norma obowiązuje, w innych może być łamana (relatywizm kontekstualny). W życiu codziennym występuje też relatywizm potoczny wyrażający się w przekonaniu, że wszystko jest względne, że wszystko zależy od sytuacji, że kodeksy moralne nie są ważne. Ta forma relatywizmu moralnego – często o charakterze bezrefleksyjnym – staje się w istocie argumentem za negacją wagi zjawisk moralnych. Według Hanny Świdry-Ziemby dla społeczeństwa polskiego bardziej charakterystyczny jest permisywizm moralny niż relatywizm.

W sytuacji mocnego zakorzenienia się permisywizmu i relatywizmu w społeczeństwie, swoistego egalitaryzmu wszystkich systemów myślowych, relatywizm może prowadzić do nihilizmu, według którego dobro i zło, prawda i fałsz są tworem mitycznymi, a przynajmniej będzie on trudny do uniknięcia. Prawdę zastępuje się wówczas wartościami, wartości zaś opcjami. Postmoderniści na przykład podważają obiektywność wartości moralnych, ale równocześnie akcentują ważność zlikwidowania różnych przejawów niesprawiedliwości i opresji w życiu społecznym. Proponują takie hasła, jak „wrażliwość na krzywdę i cierpienie innych, antytotitaryzm, wyobraźnia, solidarność, sprawiedliwość, wolność, autokreacja, tolerancja, pluralizm i szacunek do wszelkich form odmienności”¹³⁰.

W strukturalnie zróżnicowanym i kulturowo sfragmentyzowanym (→ fragmentyzacja) świecie społecznym powstają warunki do upowszechniania się postaw skrajnych. Peter L. Berger wskazuje na dwa skrajne rozwiązania, będące reakcją na nowoczesny → pluralizm: → relatywizm i → fundamentalizm, które *per saldo* źle służą racjonalnej debacie publicznej w kwestiach moralnych, a racjonalny spór moralny musi odbywać się w warunkach niepewności. *Relatywiści* twierdzą, że moralność nie podlega analizie racjonalnej, wszystkie wybory moralne w jednakowym stopniu są pozbawione podstaw, jednakowo słuszne lub jednakowo banalne. Większość relatywistów neguje istnienie jakichkolwiek aksjomatów moralnych, próbując tezę, że wszystkie moralne narracje są równo-

¹³⁰ M. Żardecka. *Postmodernizm. W: Filozofia współczesna*. Red. L. Gawor, Z. Stachowski. Bydgoszcz 2006 s. 366.

prawne, a wybór między nimi nosi znamiona arbitralności. *Fundamentalisci* odwołują się do pewników moralnych, na przykład tych wynikających z przykazań Bożych, i usiłują je przywrócić naszej świadomości: „Zarówno relatywizm, jak i fundamentalizm są złe dla porządku społecznego, zwłaszcza demokracji. Relatywizm podkopuje wspólny system wartości (*zbiorowe sumienie*, by posłużyć się terminologią Émila Durkheima), bez którego społeczeństwo nie może na dłuższą metę funkcjonować. Z kolei fundamentalizm albo wykazuje skłonności totalitarne, albo – w wersji minimalistycznej – bałkanizuje społeczeństwo na zwaśnione obozy, które nie umieją się ze sobą porozumieć, co zagraża spokojowi społecznemu i kulturze kompromisu, bez której demokracja nie może przetrwać. Konieczne jest zatem możliwie jak największe ograniczenie zasięgu oddziaływania zarówno relatywizmu, jak i fundamentalizmu”¹³¹.

Relatywizm to stanowisko, które najogólniej wyraża się w przekonaniu, że nie ma obiektywnej prawdy, która byłaby niezależna od podmiotu poznającego; każda prawda jest uwarunkowana i tylko względnie prawdziwa (relatywizm teoriopoznawczy). W konsekwencji kwestionuje się absolutny charakter wartości i norm moralnych (relatywizm moralny), także związanych z religią. Relatywizm religijny w formie radykalnej oznacza stanowisko, które utrzymuje, że żadna z istniejących religii nie zawiera absolutnej i pełnej prawdy; wszystkie religie – w równym stopniu – są prawdziwe i zapewniają zbawienie. Z socjologicznego punktu widzenia relatywizm moralny oznacza, że wszystkie wartości i normy moralne są wytworami określonego społeczeństwa albo kultury, są uwarunkowane społeczno-kulturowo. Wszystkie one są względne, nie ma obiektywnych i uniwersalnych wartości i norm, ani jednej moralności obowiązującej wszystkich ludzi.

We współczesnym świecie ścierają się dwie tendencje: uniwersalistyczna i relatywistyczna, tak na poziomie refleksji teoretycznej, jak i w praktycznych zachowaniach codziennych. Uniwersaliści mówią o zasadniczym podobieństwie moralnym ludzi należących do różnych kultur, relatywiści wskazują na ich zasadniczą odmiennność. Przeciwnicy → etyki ogólnej i obiektywnej uważają wszelkie narzucanie *z góry* człowiekowi kodeksu norm moralnych i obyczajowych za zniewolenie, a przynajmniej za niebezpieczeństwo dla → wolności i podmiotowości człowieka. Moralność uwolniona od → etyki ma szansę uzyskać pełną żywotność i pełnić właściwą rolę w życiu człowieka. Wszelkie → ideały, → wartości i → normy są kulturowo zrelatywizowanie.

W warunkach gwałtownych i radykalnych przemian społeczno-kulturowych dochodzi niejednokrotnie do zakwestionowania obowiązujących wartości i norm o charakterze uniwersalnym, na rzecz wartości relatywnych. Wartości relatywne są uzależnione w swojej mocy normatywnej od aktualnych potrzeb, pragnień i dążeń jednostek i grup społecznych. Według relatywizmu „wartości moralne

¹³¹ P. L. Berger. *Zasada wątpliwości. Poza relatywizmem i fundamentalizmem*. „Dziennik” 2008 nr 93 (dodatek „Europa” nr 16). s. 14.

wyższe, takie jak dobro i prawda, nie są stabilne, lecz zmieniają swój sens – są relatywizowane wobec poglądów lub wobec pozycji obserwatorów, a także w zależności od ustrojów społecznych, w jakich obserwatorzy funkcjonują. Przy takim założeniu nie jest możliwy żaden trwały i uniwersalny system wartości, a tym samym nie ma żadnego punktu oparcia ani układu odniesienia¹³². Relatywizm w znaczeniu wulgarnym oznacza pogląd, że wszystko jest względne, że wszystko jest tak samo dobre (nihilizm aksjologiczny).

Relatywizm moralny prowadzi do rozmycia kategorii etycznych, zarówno w ujęciu teoretycznym, jak i w praktyce życia codziennego. W słowniku wielu ludzi współczesnych pojęcia zła moralnego i grzechu ulegają marginalizacji na rzecz wyjaśnień biologiczno-medycznych, psychologicznych, socjologicznych czy filozoficznych. Mówi się zwykle o błędzie, a nie o grzechu i winie moralnej. Mentalność subiektywistyczno-indywidualistyczna podważa uniwersalną i normatywną etykę jako niepasującą do czasów współczesnych. Zmysł teologiczno-moralny ulega w coraz większym stopniu marginalizacji i zagubieniu. Duch relatywizmu jest widoczny w postawach ludzi, także przyznających się do katolicyzmu, a nawet duchowieństwa i teologów (Stanisław Kowalczyk). Ulegają więc zakwestionowaniu teologiczne źródła i kryteria dobra i zła moralnego.

„Współczesne zło bardzo trudno oddzielić od dobra. Dawniej istniały powszechnie przyjmowane jednoznaczne kryteria, które określały dobro i zło. Obecnie nastąpiło zakłócenie jednoznaczności pojęć. Przyczyniła się do tego obowiązująca w nauce teoria relatywizmu moralnego¹³³. Według relatywizmu to samo zachowanie może być uznane za moralne w jednej sytuacji, za niemoralne – w drugiej. Tradycyjne wartości i normy podlegają w skali społecznej daleko idącej dezorganizacji, w skali indywidualnej – zakwestionowaniu, a nawet wyraźnemu odrzuceniu.

Relatywista moralny, zwłaszcza skrajny, odrzuca niezmiennie i absolutne standardy moralne, a jeżeli w naszej kulturze przypisuje wartościom i normom moralnym jakąś ważność, to wynika ona z uwarunkowań cywilizacyjnych, historycznych czy biologicznych. Nierespektowanie wartości i norm moralnych służy jako argument przeciwko uniwersalizmowi moralnemu. W sytuacji mocnego zakorzenienia się permissywizmu i relatywizmu w społeczeństwie, swoistego egalitaryzmu wszystkich systemów myślowych, relatywizm może prowadzić do nihilizmu, według którego dobro i zło, prawda i fałsz są tworem mitycznymi, a przynajmniej będzie on trudny do uniknięcia. Prawdę zastępuje się wówczas wartościami, wartości zaś opcjami. Dla skrajnego relatywisty wszystkie wybory są w jednakowym stopniu pozbawione podstaw lub są jednakowo banalne. Większość relatywistów neguje istnienie jakichkolwiek aksjomatów moralnych,

¹³² A. Pawełczyńska. *Głowy hydry. O przewrotności współczesnego zła*. Warszawa 2004 s. 11.

¹³³ *Liberalny totalitaryzm*. Rozmowa z Anną Pawełczyńską. Rozmawiał Wojciech Chmielewski. „Nowe Państwo” nr 1 s. 30

a różne narracje moralne mogą być według nich równouprawnione w zależności od sytuacji.

Tendencje relatywistyczne i permissywne nasilają się w przejściu od → nowoczesności do → ponowoczesności. Niektórzy postmodernistyczni filozofowie i socjologowie negują wprost potrzebę wszelkich kodeksów etycznych, a nawet podkreślają szkodliwość dekretowania zasad moralnych. Wartości i normy moralne powinny być przystosowane do zmiennych warunków ekonomicznych, politycznych, demograficznych, społecznych i innych. Moralnym rzeczywiście można być tylko wtedy – według niektórych postmodernistów – gdy rozstaniemy się ze złudą uniwersalizmu, gdy zrezygnujemy z komfortu pewności, jaką oferują nam systemy etyczne. W skrajnych ujęciach przyjmuje się, że wszystkie rodzaje moralności są równie prawomocne. Poglądy moralne są uwarunkowane punktem widzenia poznającego, nie muszą być uznawane powszechnie za prawdziwe, nie ma nic zagwarantowanego czy uświęconego. Źródłem kryteriów wyborów moralnych nie jest ani natura ludzka, ani nawet wymogi racjonalności, ale solidarność ludzi, którzy wierzą w pewne przekonania moralne oraz opinia większości.

Zmiany w wartościach i normach moralnych dokonują się na skali od wartości powinności (obowiązku) do wartości samorozwojowych (samorealizacyjnych), często o charakterze indywidualistycznym. Aprobata wartości samorealizacyjnych wiąże się z próbami odchodzenia od tradycyjnych systemów etycznych (między innymi religijnych), wraz z dążeniem do emancypacji, → autonomizacji jednostki oraz krytyką wszelkich autorytetów. Upowszechniający się indywidualizm w swoich skrajnych postaciach oznacza, że nikt nie ma prawa przeczyć mojej prawdzie, moim wartościom i normom. Jeżeli coś jednostce odpowiada, to jest to jej prawda, jej wartość, jej prawem. Wielu Polaków odchodzi od → etyki mówiącej o trwałych i uniwersalnych kryteriach dobra i zła, ku etyce indywidualnego sumienia lub → etyce sytuacyjnej. W konsekwencji wybory moralne rzadko są określane ogólnymi zasadami i regułami, o tym, co jest dobre lub złe, decyduje każdy we własnym zakresie. Łatwo jest więc o permissywnizm, relatywizm, a nawet nihilizm moralny. W działaniach wielu ludzi współczesnych trudno dostrzec bezpośredni związek z wartościami i normami bezwzględными (kategorycznymi). Im bardziej komplikuje się i różnicuje kontekst społeczno-kulturowy, tym bardziej zmiany w moralności są wyraźnie dostrzegalne, a także przebiegają w sposób coraz bardziej kompleksowy, często o charakterze konfliktowym, prowadząc do destabilizacji ładu aksjonormatywnego w społeczeństwie. W sytuacji rozchwianych systemów wartości i norm zwłaszcza ludzie młodzi czują się zagubieni i pozbawieni autorytetów, popadają w trudne do rozwiązania dylematy moralne.

W warunkach ponowoczesności zmienia się rola religii, która przez wiele stuleci stała na straży obiektywnego porządku moralnego.

Pomniejszanie roli religii podważyło prawomocność dotychczasowych zasad moralnych, nie dając w zamian nowych stabilnych systemów etycznych. Sytuacja ta nie

wynikała jednakże z faktu niemożliwości zbudowania takowych, ale z niechęci do wszelkich *pewników* i ostatecznych rozwiązań. Brak obciążeń związanych z przeszłością, tradycją, autorytetami, ortodoksją podnosić ma poziom skuteczności w *płynnych czasach*. Wartości kulturowe, tak jak i wartości moralne, nie tylko nie mają uniwersalnego, racjonalnie uporządkowanego charakteru, ale zmienność i relatywizm mają stanowić ich trwałe atrybuty, adekwatne do zapotrzebowania zmieniającego się świata. Nie dążymy więc do nowej jakości kulturowej, nowego ideału moralnego, ale właśnie brak takich wzorców uznajemy za stan idealny – docelowy¹³⁴.

We współczesnych społeczeństwach pluralistycznych odchodzi się od stałego, zobiektywizowanego ładu społecznego, do ładu *regulowanego* związanego z indywidualnymi decyzjami jednostek. Relatywizm – zwłaszcza skrajny – podważa wspólny system wartości, bez którego społeczeństwo nie może funkcjonować na dłuższą metę.

W społeczeństwie silnie naznaczonym relatywizmem, uznającym swoisty egalitaryzm systemów ideowych, zwykle kolejnym krokiem okazuje się nihilizm, zgodnie z którym dobro i zło, prawda i fałsz są tworem mitycznymi. Prawdę zastępuje się wartościami, wartości – opcjami. Jeżeli nawet w kulturze współczesnej oferuje się człowiekowi mnóstwo wartości nadających sens jego życiu (*wartości w nadmiarze*), to wartości te nie układają się w wyraźną hierarchię, brakuje też jasnych kryteriów selekcji pozwalających odróżnić wartości istotne od nieistotnych. Wszechobecny pluralizm umożliwia podważanie wszelkich wartości, które dawniej dawały człowiekowi oparcie i poczucie sensu egzystencji. Jeżeli różnorodne wartości są przedstawiane w społeczeństwie jako równorzędne, wówczas jednostka nie ma motywacji, aby w sposób zdecydowany opowiedzieć za którąś z nich. Stąd już tylko krok do obojętności wobec wszelkich wartości lub otwartego i totalnego relatywizmu (Franz-Xaver Kaufmann). Moralność nabiera charakteru prowizorycznego i niezobowiązującego.

Według Patricka Pharo, błąd relatywistów polega na tym, że

[...] uważają oni obserwowane we wszystkich społeczeństwach nieustanne nieprzestrzeganie normy prawdziwości i sprawiedliwości za wystarczający dowód na to, że nie istnieje obiektywność moralna. Jednak to tak, jakby uznać praktyki i wierzenia magiczne za dowód niemożności poznania naukowego! Nie należy tracić z oczu faktu, że wszystkie nasze dyskusje moralne opierają się na swoistym postulatcie uniwersalności i prawdziwości. Inaczej byłyby w najlepszym wypadku cczą gadaniną, a w najgorszym – zakamuflowaną uzurpacją psychologiczną, w której funkcje przyuczynowe zawsze przeważałyby nad racjonalnymi treściami¹³⁵.

¹³⁴ J. Kopka. *Jednostka wobec moralności – subiektywna wizja przyszłości*. W: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*. Red. J. Mariański, L. Smyczek. Kraków 2008 s. 63.

¹³⁵ P. Pharo. *Moralność a socjologia. Sens i wartości między naturą a kulturą*. Warszawa 2008. s. 285

Skrajny relatywizm popada niewątpliwie w wewnętrzną sprzeczność, bo jeżeli wszystko jest relatywne, to i ogólna teza o relatywności jest relatywna jak każda inna. Bezgraniczna permissywność i relatywizm (wszystko jest dopuszczalne) oznacza także tolerancję dla nietolerancji.

Stanisław Kowalczyk krytykuje różne formy relatywizmu etycznego: relatywizmu indywidualistyczno- subiektywistycznego i relatywizmu społeczno-kulturowego, w ich różnych odmianach i postaciach. We wszystkich koncepcjach relatywizmu etycznego kwestionuje się lub wręcz odrzuca etykę normatywną, co w istocie podważa sens i racjonalną motywację zasad moralnych. Opozycją do relatywizmu etycznego jest → personalizm, który poszukując ontycznych źródeł etyki, odwołuje się do kategorii prawa naturalnego, sumienia i godności osobowej człowieka. Izolowanie moralności od etyki normatywnej prowadzi do pragmatycznego traktowania kategorii dobra i zła. Skrajna subiektywizacja moralności z kolei kształtuje postawy amoralne. W personalistycznej koncepcji człowieka nie widzi się w Bogu zagrożenia, lecz jego pierwowzór. Biblia, określając człowieka jako obraz Boży, zapobiega redukcjonistycznym antropologiom powiązanym zawsze z zafalszowaniem człowieka. Repersonalizacja człowieka powiązanego z osobowym Bogiem, warunkuje rehumanizację kultury, w tym i moralności.

Etyka chrześcijańska występuje przeciwko relatywizmowi i etyce sytuacyjnej, przyjmuje istnienie reguł absolutnych i niezmiennych oraz wyjątki od tych reguł ze względu na okoliczności. W moralności występują zarówno elementy niezienne, jak i zmienne. Przyjmuje się jednak, że istnieją działania ludzkie niegodziwe z natury, niezależnie od okoliczności, w jakich zostały spełnione. Prawo Boże – według doktryny Kościoła – nie umniejsza, tym bardziej nie eliminuje wolności człowieka, lecz jest jej gwarancją i sprzyja jej rozwojowi. W nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego podkreśla się także, że wielu chrześcijan uległo atmosferze sekularyzmu i relatywizmu moralnego. W ich świadomości następuje bez wątpienia rozdział religii i moralności. W encyklice *Veritatis splendor* Jan Paweł II nazywa sytuację oddzielania wiary od moralności niebezpieczną, a nawet szkodliwą dychotomią (art. 88). Działalność ewangelizacyjna Kościoła katolickiego i innych wyznań chrześcijańskich oraz innych religii w społeczeństwie polskim nie jest w stanie – przynajmniej w obecnej fazie przemian społeczno-kulturowych – zahamować kryzysu religijnych legitymizacji porządku moralnego, może jednak ten trend cywilizacyjny nieco osłabić.

4. Autorytety moralne i wzory osobowe

Autorytety występują we wszystkich społeczeństwach. Są one potrzebne ludziom, by brać z nich przykład, uzyskiwać porady czy wskazówki dotyczące właściwego postępowania. Wyróżnia się dość powszechnie **(a)** autorytety formalne (instytu-

cyjonalne) i **(b)** autorytety osobiste (personalne). W pierwszym przypadku źródłem autorytetu jest urząd, funkcja i rola, jaką dana osoba piastuje w społeczeństwie, w jakiejś grupie społecznej czy określonym środowisku. W drugim przypadku źródłem autorytetu są cechy osobiste jednostki, zwłaszcza jej charyzma i związana z nią działalność. W konkretnych przypadkach autorytet urzędowy i osobisty (formalny i nieformalny) może łączyć się w jednej osobie. Jan Paweł II łączył w sobie te dwie postaci autorytetu, jako człowiek pełniący formalną rolę w Kościele i jako charyzmatyczna osobowość imponująca cechami indywidualnymi (Krzysztof Kiciński).

W życiu społecznym szczególną rolę pełnią autorytety moralne. Już Émile Durkheim podkreślał, że tylko autorytety moralne, które ludzie szanują, mogą pohamować ludzkie namiętności. Jeżeli brakuje takich autorytetów, zaczyna panować prawo silniejszego, a utajony czy ostry stan wojny może stać się chroniczny. We współczesnych społeczeństwach mamy do czynienia z krytycyzmem wobec autorytetów, przejawiającym się w testowaniu kompetencji merytorycznych autorytetu, co może prowadzić nawet do jego zakwestionowania i podważenia jego miarodajności. Autorytety przypisujące sobie przekonanie o tym, co jest w postawach i zachowaniach ludzkich właściwe (słuszne) bądź niewłaściwe (niesłuszne), zawłaszczające sobie przestrzeń moralnego dyskursu, są kwestionowane, a nawet w krańcowych przypadkach bezwzględnie odrzucane. Obowiązki związane z podporządkowaniem się autorytetom przekształcają się w zmienne i nietrwałe opcje oraz swobodne wybory. Poglębiający się → indywidualizm i wycofanie się w sferę prywatności oddziałują na stosunek ludzi współczesnych do instytucji, ich struktur i autorytetów. Są one uznawane nie dla nich samych, tylko o tyle, o ile dają wiarygodne i życiowe odpowiedzi na problemy ważne dla jednostki.

W świecie pozbawionym jakiegokolwiek centrum aksjologicznego i niepodważalnych autorytetów grozi niebezpieczeństwo zachwiania wszelkiego porządku i inwazja chaosu. Nowoczesny, a tym bardziej ponowoczesny projekt wyzwala człowieka spod wszelkich autorytetów (na przykład tradycyjnych, religijnych), więzi rodowych i społecznych, oddziałuje na postawy i zachowania ludzi wobec wszelkich instancji zewnętrznych, niosących ustalone **wartości** i **normy**. Wyzwolenie od autorytetów staje się jedną z ważnych propozycji w → ponowoczesnym świecie, pozbawionym już w znacznej mierze niepodważalnych autorytetów, gwarantujących trwałość obiektywnych i uniwersalnych zasad. Odwołanie się do autorytetów jest często określane jako nastawienie → fundamentalistyczne.

Dążenie do samodzielności i postawa krytyczna skłaniająca do podważenia autorytetów sprawiają, że młodzi ludzie chcą działać przede wszystkim na podstawie decyzji podjętych we własnym zakresie. Kryzys autorytetów w środowiskach młodzieżowych przyczynia się do tego, że część młodzieży czuje się opuszczona, pozostawiona sama sobie ze swoimi problemami moralnymi, w izolacji musi odnajdywać własną drogę życiową. Te procesy → indywidualizacji i *nowej nieprzejrzystości* są konsekwencją postępującej strukturalnej → dyferencjacji i rady-

kalnej → pluralizacji życia społecznego. Instytucje tracą swój wpływ na jednostki, nie przekazują obowiązujących **wartości i norm**. Część uwewnętrznionych w dzieciństwie wartości naczelnych oraz norm określających wiodące motywacje podejmowania lub niepodejmowania działań zostaje na nowo zdefiniowana, a niekiedy i odrzucana. Procesy rozpadu struktur legitymizujących autorytety moralne i podążające za tym lub towarzyszące temu przemiany w świadomości moralnej ludzi młodych są zróżnicowane w zależności od kontekstu społeczno-kulturowego. Wszelkie dawne wartości, wszystko co święte i przekazane przez → tradycję może być zakwestionowane.

W → społeczeństwie pluralistycznym o znamionach ponowoczesności jednostki coraz częściej podkreślają swoje prawa i przywileje niż porządek i autorytet. Zadaniem i prawem jednostki jest rozwijanie własnych przeświadczeń aksjologicznych (→ aksjologia) i wzorów postępowania oraz określanie we własnym zakresie celów i dróg swojego życia. Wyraża się w tym bogactwo ludzkiej samorealizacji i samoekspresji. Żadna instytucja czy instancja nie ma prawa przymuszać jednostki do określonych wyborów, decyzji czy określonych form życia. Dlatego nie przyznaje się nieomyłności żadnemu autorytetowi społecznemu, politycznemu, religijnemu czy intelektualnemu (Otfried Höffe). Problemy moralne – według tej koncepcji – rozwiązuje sama jednostka, według własnego rozeznania.

Odrzucenie obiektywnych zobowiązań wzmacnia prymat subiektywnych odczuć, zwłaszcza w warunkach, w których relatywizm moralny jest jakby przekazywany społecznie, a przekroczenie chrześcijańskich norm moralnych, zinternalizowanych w dzieciństwie i wczesnej młodości, nie zawsze pociąga za sobą poczucie winy u osoby łamiącej normę, i oburzenie społeczne u obserwatorów zewnętrznych. Roszczenie autonomii i domaganie się suwerenności w decyzjach moralnych poszerza napięcie pomiędzy instytucjonalną powinnością a indywidualnym chceniem (wołą). Sumienie jako indywidualna selekcja → wartości i → norm umożliwia doraźne usprawiedliwienie własnego postępowania.

Prywatyzacja i subiektywizacja norm moralnych mogą mieć aspekt pozytywny, mogą prowadzić do wzrostu poczucia osobistej odpowiedzialności, do pragnienia wierności i pewności. Z reguły jednak oznaczają, że sądy o dobru i złu moralnym nie opierają się na tradycyjnym porządku aksjologicznym. Jest to jakaś forma autonomii rozumianej jako wolność wobec zewnętrznych instancji kontrolnych, ale nie w odniesieniu do tego, co jest w jednostce, jej ocen, poglądów, odczuć. W sytuacji konfliktu norm, gdy nie można dochować wierności wszystkim wartościom i normom, wielu chce rozstrzygać dylematy i konflikty moralne we własnym zakresie, bez uciekania się do ogólnych *katechizmów* religijnych czy świeckich. Indywidualne sumienie staje się ostatecznym źródłem norm moralnych, ostateczną instancją decyzji moralnych, co wiąże się często z przekonaniem, że moralność jest prywatną sprawą człowieka i nikt nie powinien w tę sferę ingerować. Dotychczasowe autorytety, w tym także religijno-kościelne, nie wystarczają do rozwiązania rzeczywistych problemów i trudności życiowych.

Badania dotyczące autorytetów moralnych w przypadku młodzieży szkolnej zwracają uwagę na charakterystyczną dla niej, dość daleko posuniętą ostrożność, a nawet niechęć w akceptowaniu nakazów płynących z *góry*, zobowiązujących w sposób kategoryczny i obiektywny. Wielu młodych ludzi przyznaje, że nie posiada wzorów osobowych, swoje przekonania moralne kształtuje niezależnie od instancji zewnętrznych, pojawiające się konflikty moralne rozwiązuje we własnym → sumieniu. Ten kształt indywidualnego stylu życia według własnych opcji i wyborów charakteryzuje znaczne kręgi młodzieży kończącej szkoły średnie. Można przypuszczać, że wzrastają krytycyzm i samoświadomość młodzieży wobec osób i grup pełniących funkcje autorytetów społecznych i moralnych.

Być może społeczeństwo nie wyrzeknie się nigdy do końca swoich autorytetów moralnych, chociaż sens ich posłannictwa będzie określany w przyszłości nieco inaczej. Kryzys rzeczywistych autorytetów nie musi oznaczać zakwestionowania autorytetów moralnych w ogóle. Jeżeli diagnoza dotycząca zmieniającej się roli elit intelektualnych we współczesnym świecie jest trafna, to również moralisci powinni zrezygnować z funkcji *prawodawców*, to jest twórców i depozytariuszy absolutnych wartości, którzy są upoważnieni z tego powodu do *uprawiania umysłów* reszty społeczeństwa, i zadowolić się skromniejszą rolą *tłumaczy*, to jest mediatorów, którzy rezygnują z poszukiwania uniwersalnych i niezachwianych podstaw prawdy na rzecz konsensu, czyli zgody w kwestii kluczowych wartości, konstytuujących ludzkie wspólnoty. Tak funkcjonujące autorytety moralne są do zaakceptowania przez kształtującą się mentalność młodzieży w fazie przejściowej pomiędzy nowoczesnością a ponowoczesnością.

Uzyskane wyniki empiryczne wskazują – być może – także na odchodzenie od autorytetu autorytarnego, dyktatorskiego i irracjonalnego (dobre jest dla człowieka to, co ustanawia autorytet), w kierunku autorytetu racjonalnego, opartego na kompetencji. Autorytet racjonalny *opiera się na równości obu stron, które różnią się tylko stopniem wiedzy lub umiejętności w jakiejś dziedzinie* (Erich Fromm). Nowe autorytety będą funkcjonować raczej na zasadzie katalizatorów w reakcji chemicznej, czyli będą ułatwiać lub przyspieszać pewne procesy społeczne i moralne niż stanowić ich siłę sprawczą. Ważne jest współdziałanie i komplementarność różnych instancji socjalizacyjnych, które jednostka wykorzystuje przy radzeniu sobie z problemami życiowo ważnymi.

W rzeczywistości trudno sobie wyobrazić życie społeczne w swoistej próżni aksjologicznej, bez autorytetów, przewodników i drogowskazów. Zarysowujące się obecnie rozdarcie pomiędzy zanikającą aprobatą autorytetów moralnych i ich dogłębną potrzebą, chociaż odczuwaną być może w sposób mglisty i tylko częściowy, może mieć znaczne konsekwencje nie tylko dla ogólnej kondycji życiowej ludzi młodych, ale szczególnie dla rozwoju życia moralnego. Pozostajemy tu jednak bardziej w kręgu pewnych intuicji i domniemań niż dowiedzionych faktów.

Bibliografia

Z. Bauman. *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*. Warszawa 1994; tenże. *Nowoczesność i zagłada*. Kraków 2009; P. L. Berger. *Zasada wątpliwości. Poza relatywizmem i fundamentalizmem*. „Dziennik” 2008 nr 93 (dodatek „Europa” nr 16) s. 14-15; U. Beck. *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt a. M. 1986; R. Bellah [i in.]. *Sklonności serca. Indywidualizm i zaangażowanie po amerykańsku*. Warszawa 2007; J. Bocheński. *Dzieła zebrane. Etyka*. Kraków 1995; E. Budzyńska. *Podzielane czy dzielące? Wartości społeczeństwa polskiego*. W: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*. Red. J. Mariański, L. Smyczek. Kraków 2008 s. 35-56; E. Fromm. *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*. Warszawa 1994; O. Höffe. *Pluralizm i tolerancja. W sprawie legitymizacji modernizmu*. „Znak” 44:1992 nr 4 s. 54-66; W. Jagodziński. *Verfällt die Moral? Zur Pluralisierung von Moralvorstellungen in Italien und Westdeutschland*. „Soziologisches Jahrbuch” 13:1997 s. 453-485; A. Jasińska-Kania. *Przekształcenia moralności w Polsce i w Europie*. W: *Wymiary życia społecznego. Polska na przełomie XX i XXI wieku*. Red. M. Marody. Warszawa 2002 s. 397-418; A. Jasińska-Kania. *Między rygoryzmem a permissywnością: przemiany moralności w Polsce i w Europie*. W: *Wartości i zmiany. Przemiany postaw Polaków w jednoczącej się Europie*. Red. A. Jasińska-Kania. Wydawnictwo Naukowe Scholar. Warszawa 2012; też. *Orientacje aksjologiczne Polaków na tle europejskim*. W: *Jedna Polska? Dawne i nowe różnicowania społeczne*. Red. A. Kojder. Warszawa 2007 s. 111-131; też. *Wartości i normy moralne a procesy przemian w Polsce i w Europie*. W: *Wartości, postawy i więzi moralne zmieniającym się społeczeństwie*. Red. J. Mariański, L. Smyczek. Kraków 2008 s. 15-34; też. *Między rygoryzmem a permissywnością: przemiany moralności w Polsce i w Europie*. W: *Wartości i zmiany. Przemiany postaw Polaków w jednoczącej się Europie*. Red. A. Jasińska-Kania. Warszawa 2012 s. 105-130; F. Kaufmann. *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*. Tübingen 1989; K. Kiciński. *Sumienie jako instancja moralna*. W: *Metodologia i problematyka socjologii moralności*. Red. J. Baniak. Poznań 2009 s. 115-128; A. Kojder. *Destrukcja normatywności: jej współczesne przejawy i skutki społeczne*. W: *Śląsk – Polska – Europa. Zmieniające się społeczeństwo w perspektywie lokalnej i globalnej. Księga X Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego*. Red. A. Sulek, M. S. Szczepański. Katowice 1998 s. 354-370; J. Kopka. *Jednostka wobec moralności – subiektywna wizja przyszłości*. W: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*. Red. J. Mariański, L. Smyczek. Kraków 2008 s. 55-74; S. Kowalczyk. *Współczesny kryzys ideowo-aksjologiczny*. Lublin 2011; Ch. Lasch. *Bunt elit*. Kraków 1997; I. Lazari-Pawłowska. *Warunkowe i bezwarunkowe obowiązywanie norm moralnych*. „Etyka” 1986 nr 22 s. 7-18; M. Libiszowska-Żółtkowska. *Kultura moralna kowertytów nowych ruchów religijnych w Polsce*. W: *Wartości, postawy i więzi moralne zmieniającym się społeczeństwie*. Red. J. Mariański, L. Smyczek. Kraków 2008 s. 301-322; J. Mariański. *Kryzys moralny czy transformacja wartości? Studium socjologiczne*. Lublin 2001; tenże. *Przemiany moralności polskich maturzystów w latach 1994-2009. Studium socjologiczne*. Lublin 2011; A. Pawełczyńska. *Głowy hydry. O przewrotności współczesnego zła*. Warszawa 2004; też. *Liberalny totalitaryzm. Rozmowa z Anną Pawełczyńską. Rozmawiał Wojciech Chmielewski*. „Nowe Państwo” 2005 nr 1 s. 30-32; P. Pharo. *Moralność a socjologia. Sens i wartości między naturą a kulturą*. Warszawa 2008; P. Prüfer. *Katolicka nauka społeczna a socjologia. Interdyscyplinarne sprzężenie*. Zielona Góra 2011; J. Ratzinger. *Raport o stanie wiary. Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*. Kraków-Warszawa-Struga 1986; A. Słaboń. *Permissywiizm*. W: M. Pacholski, A. Sła-

boń. *Słownik pojęć socjologicznych*. Kraków 1997 s. 127-128; A. Szahaj. *Relatywizm i fundamentalizm oraz inne szkice z filozofii kultury i polityki*. Toruń 2008; H. Świda-Ziemba. *Obraz świata i bycia w świecie (z badań młodzieży licealnej)*. Warszawa 2000; też. *Permisywizm moralny a postawy polskiej młodzieży*. W: *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*. Red. J. Mariański. Kraków 2002 s. 435-452; też. *Kryzys normatywnego fundamentu ładu społecznego*. W: *O społeczeństwie, moralności i nauce*. *Miscellanea*. Red. W. Pawlik, E. Zakrzewska-Manterys. Warszawa 2008; też. *Paradoksy postaw etycznych młodzież licealnej i studenckiej*. W: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*. Red. J. Mariański, L. Smyczek. Kraków 2008 s. 143-162; D. Walczak-Duraj. *Zróżnicowane podejścia do wartości moralnych w gospodarce rynkowej*. W: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*. Red. J. Mariański, L. Smyczek. Kraków 2008 s. 75-112; I. Wrońska, J. Mariański. *Wartości życiowe młodzieży na przykładzie szkół pielęgniarских*. Lublin 1999; M. Ziółkowski. *Zmiany systemu wartości*. W: *Współczesne społeczeństwo polskie. Dynamika zmian*. Red. J. Wasilewski. Warszawa 2006 s. 145-174; M. Żardecka. *Postmodernizm*. W: *Filozofia współczesna*. Red. L. Gawor, Z. Stachowski. Bydgoszcz 2006 s. 349-377.

Godność – wartość uniwersalna i relatywna

Chociaż problematyka godności jako wartości autotelicznej z uwagi na swój humanistyczny charakter zyskuje w ostatnich latach coraz większą rangę, to jednak jest ona niewspółmiernie mała w porównaniu do roli, jaką się powszechnie i publicznie przyznaje wartościom, postawom i zachowaniom godnościowym. Zwłaszcza w ujęciu socjologicznym kategoria godności ludzkiej ma ubogą interpretację teoretyczną i empiryczną. Zagadnienie godności ludzkiej należy do ważnych – leżących w samym centrum – problemów moralnych współczesności.

Sama godność ludzka jest pojęciem treściowo różnorodnym i niezmiernie bogatym, ma ona odniesienia zarówno indywidualne (osobowościowe), jak i społeczne (uwarunkowania strukturalne).

Pojęcie godności odnosi się zarówno do stanów, jak i postępowania. Mówi się zarówno, że ktoś postępuje w sposób godny (lub niegodny) człowieka, Polaka, harcerza, żołnierza, jak również, że ktoś jest traktowany w sposób godny (lub niegodny), czy też znajduje się w sytuacji godnej (lub niegodnej) człowieka. W tym sensie o godności mówią przede wszystkim *prawa człowieka*; określają one, jakich warunków człowiek jest godny. Retoryka godności, wywodząca się z praw człowieka, stanowi z socjologicznego punktu widzenia ideologię postaw znaczeniowych¹³⁶.

Kategoria godności obejmuje najwyższe wartości ludzkie i nikt formalnie nie kwestionuje zasady jej poszanowania jako fundamentu *społeczeństwa obywatelskiego*, znajduje się w preambule konstytucji wielu krajów europejskich. Osoba ludzka i przysługująca jej godność polega na tym, że uznaje się ją za obowiązującą powszechnie i wszyskich. Skoro uznaje się ją za *wartość uniwersalną*, to tym samym uznaje się, że wszyscy mają prawo do godności i wszystkich obowiązuje przestrzeganie wymogów, jakie z tego prawa wynikają, niezależnie od stanu zdrowia, wykształcenia, pozycji społecznej, wyznawanej religii, wykonywanego zawodu czy sytuacji materialnej. Każdemu człowiekowi przysługuje dostęp do

¹³⁶ A. Grzegorzczuk. Wszyscy chcemy być ważni i niezależni. „Polityka” 2b: 1982 nr 23 s. 5.

wszystkich autentycznych dóbr, które sprzyjają jego integralnej realizacji jako osoby (Thomas Wiliams, Henryk Majkrzak).

1. Filozoficzne i teologiczne uznanie i uzasadnienie godności osoby ludzkiej

Ważne znaczenie teoretyczne i praktyczne mają wyróżnienia poszczególnych typów godności. Adam Rodziński opisuje trzy pojęcia godności ludzkiej: (a) *godność osobowa*, z jej warstwą ontyczną, przysługującą każdej osobie ludzkiej, konstytuuje ludzki byt w powiązaniu z bytem absolutnym. Każdemu człowiekowi przysługuje ta naturalna i podstawowa niezbywalna i zobowiązująca godność, pełniąca funkcję obiektywnej normy moralności. Chodzi tu o wartość, jaką reprezentuje każda osoba przez to, że jest *kimś*, a nie czymś po prostu. Jest to wartość powszechna i nieutralna; (b) *godność osobowościowa* wyraża się w koncentracji działań i sprawności ludzkich wokół *ja* oraz przejawia się w różnorodnych doskonałościach zwłaszcza tych, które utrwaliły się w działaniach moralnie wartościowych i w charakterze człowieka; (c) *godność osobista* odnosi się do poczuć i świadomości podmiotowej oraz wiąże się z godnością osoby. Nie wszystko jednak, co koliduje nawet drastycznie z godnością osobową, narusza równocześnie godność osobistą i nie wszystko, co narusza godność osobistą, koliduje takim stopniu z godnością osobową.

Niektórzy uważają, że o godności osobowej decyduje jego własna natura (rozum i wolna wola); inni utrzymują, że rozstrzyga o tym uprzywilejowane miejsce człowieka wśród istot żyjących lub kształtowanie własnego istnienia wokół uznawanej → hierarchii wartości; według jeszcze innych o godności osobowej decyduje wyniesienie człowieka do współpracy z Bogiem (natura ludzka w relacji do Boga). Niezależnie od typu uzasadnień, w każdym przypadku chodzi o traktowanie osoby ludzkiej z należnym jej szacunkiem jako źródła i miernika wszelkich wartości obiektywnych oraz nienaruszalnych praw (człowiek jako podmiot moralności). Kategoria godności osobowej obejmuje najwyższe wartości ludzkie poprzez ich stałe zakotwiczenie w podstawowej strukturze ontycznej człowieka. Godność osobowa (w znaczeniu ontologicznym) jest cechą przypisywaną każdemu człowiekowi i żaden człowiek nie może być jej pozbawiony, nawet ten, który utracił poczucie godności ludzkiej. Nie może być zdegradowany do roli przedmiotu lub rzeczy; godność osobową posiadają wszyscy i należy ją uznać we wszystkich. Nie ma różnic między ludźmi co do ich ontologicznej godności i wynikających z niej elementarnych praw. Prawo naturalne wyraża godność osoby i stanowi podstawę jej fundamentalnych praw i obowiązków; w ujęciu chrześcijańskim godność osoby ludzkiej jest niezniszczalnym obrazem Boga Stwórcy, identycznym w każdym z nas (Jan Paweł II. *Sollicitudo rei socialis* art. 47).

Kościół katolicki podkreśla, że to, co jest prawdziwe w odniesieniu do rozwoju osoby ludzkiej poprzez wybór wartości podnoszących poziom życia, odnosi

się również do rozwoju społeczeństwa. To, co sprzeciwia się godności i prawdziwej wolności osoby, jej pełnemu, intensywnemu i odpowiedzialnemu rozwojowi, sprzeciwia się także rozwojowi społeczeństwa i instytucji społecznych. Integralny rozwój człowieka jest punktem dojścia i miarą wszelkich planów służących rozwojowi społecznemu.

Uzasadnienie tezy o osobowej godności człowieka może być natury metafizycznej lub opierać się na pewnych cechach podstawowych człowieka (racjonalność, zdolność do samowiedzy, wolna wola, niepowtarzalność jednostki w świecie, niesprowadzalność do żadnego innego bytu). Niekiedy traktuje się twierdzenie o godności każdej jednostki jako rodzaj *moralnego aksjomatu*. Ija Lazari-Pawłowska podkreśla, że „postulaty moralne mogą być uzasadnione tylko względnie, mianowicie przez wykazanie ich związku z najogólniejszymi założeniami jakiegoś aksjologicznego systemu, natomiast owe najogólniejsze założenia wartościujące nie podlegają uzasadnieniu. Możemy je w wielu wypadkach genetycznie wyjaśniać, ale nie logicznie uzasadniać. Przyjmujemy je na podstawie swoistego aktu afirmacji”¹³⁷. Pogląd o niemożności filozoficznego uzasadnienia tezy o posiadaniu przez każdą jednostkę godności jako wartości niezbywalnej jest reprezentowany przez część filozofów moralności. Godność ludzka – według nich – jest wartością, którą się dostrzega lub wyczuwa intuicyjnie, ale nie można jej określić za pomocą ścisłej definicji. Nie ma ona nic lub ma niewiele wspólnego z obiektywną strukturą ludzkiego bytu.

Na współczesne rozumienie godności ludzkiej znaczący wpływ wywarł Immanuel Kant (1724–1804), który uznał godność ludzką za wartość absolutną, jako cel wszelkiego postępowania (godność nie jest wartością relatywną). Według niego „człowiek i w ogóle każda istota ludzka rozumna istnieje jako cel sam w sobie, nie tylko jako środek, którego by ta lub owa wola mogła używać wedle swego upodobania, lecz musi być uważany zarazem za cel zawsze, we wszystkich swych czynach odnoszących się tak do niego samego jak też do innych istot rozumnych”¹³⁸. Godność ta jest wartością bezwzględną, a jako imperatyw praktyczny brzmi: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”¹³⁹. W podobny sposób, choć wychodząc z innych przesłanek filozoficznych – określa godność Mieczysław A. Krąpiec. Według niego godność to „właściwość wypływająca ze struktury bytowo-osobowej ze względu na to, że istnieje w sobie i dla siebie jako cel, nigdy zaś jako środek ludzkiego działania”¹⁴⁰.

¹³⁷ I. Lazari-Pawłowska. *Kręgi wspólnoty ludzkiej*. „Etyka” 18:1980 s. 199-219 s. 215.

¹³⁸ I. Kant. *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Warszawa 1964 s. 60–61.

¹³⁹ Tamże s. 62.

¹⁴⁰ M. A. Krąpiec. *Godność*. W: *Powszechna encyklopedia filozofii*. T. 4. Red. M.A. Krąpiec. Lublin 2003 s. 15.

Według ujęcia chrześcijańskiego człowiek otrzymuje od Boga swą godność, a wraz z nią zdolność wznoszenia się ponad wszelki porządek społeczny w dążeniu do prawdy i dobra, ale jest on uwarunkowany strukturą społeczną, w której żyje, otrzymanym wychowaniem i środowiskiem społecznym. Elementy te mogą ułatwiać albo utrudniać życie według prawdy i godności (Jan Paweł II. *Centesimus annus* art. 38). Z jednej strony chodzi tu o społeczne warunki realizacji godności człowieka, z drugiej zaś o zagrożenia samej egzystencji ludzkiej. Godność jest człowiekowi dana i zadana. Poprzez pracę swojego sumienia, zdobywanie mądrości i działanie w wolności, człowiek może się rozwijać w swojej godności, może doskonalić swoją osobowość i coraz pełniej stawać się człowiekiem. Dzięki swej godności naturalnej i nadprzyrodzonej każda osoba ludzka staje się podmiotem uprawnień (tak zwane prawa człowieka) i ponosi odpowiedzialność za społeczeństwo, którego jest współtwórcą, i za wszystkich jego członków (Józef Majka). Jako członek społeczeństwa w żadnej sytuacji nie może on utracić swojej podmiotowości i prawa do inicjatywy. Zgodnie z nauczaniem społecznym Kościoła katolickiego, „pierwszym kapitałem, który należy ocalić i docenić, jest człowiek, osoba, w swej integralności”¹⁴¹.

W ujęciu psychologiczno-społecznym godność jest w pewnym sensie funkcją kształtowania się świadomości i zawiera w sobie element potencjalności. Każdy może być świadomy w większym lub mniejszym stopniu swojej godności. Może ją odpowiednio udoskonalać, rozwijać, kształtować i dopełniać, może ją także utracić. Poczucie ludzkiej godności należy do najważniejszych – obok doświadczenia i rozumu – elementów konstytutywnych dla człowieka (Jan Paweł II. *Redemptor hominis* art. 17).

Sklonność do przypisywania sobie wartości i żądania od innych jej akceptacji jest tym, co w języku potocznym nazywamy *poczuciem własnej godności* lub *ambicją*. Tendencja owa wypływa z części duszy określanej jako *thymos* i jest jak gdyby wrodzonym zmysłem sprawiedliwości. Istoty ludzkie wierzą, iż posiadają wewnętrzną wartość, a kiedy ktoś odmawia im tego lub ich wartość niżej wycenia, wtedy doświadczają uczucia gniewu. Z kolei życie niezgodne z poczuciem własnej wartości wywołuje wstyd, natomiast właściwa jej ocena – dumę¹⁴².

2. Społeczne i psychologiczne ujęcie godności

Godność osobowościowa i osobista nie przysługuje automatycznie każdemu człowiekowi jako takiemu, nie jest traktowana jako walor wspólny wszystkim ludziom, lecz jako stopniowalne poczucie godności, charakteryzujące w różni-

¹⁴¹ Benedykt XVI. *Caritas in veritate*. art. 25.

¹⁴² F. Fukuyama. *Koniec historii*. Warszawa 1994 s. 16.

cowany sposób jednostki ludzkie. Jest cechą ich charakteru (postawa). Pojawia się zarówno wtedy, gdy sami nie czynimy niczego, co uwłacza godności innych, jak i wtedy, gdy nie godzimy się na poniżanie naszej godności (w obydwu przypadkach staramy się *zachować twarz*). Godność nie jest kategorią normatywną, lecz opisową, i jest przedmiotem badań psychologicznych i socjologicznych.

Według psychologicznej i socjologicznej interpretacji idei godności (immanentna, osobowościowa, osobista, nieegalitarna) są tacy, którzy ją mają, i tacy, którzy jej nie mają. Nie przysługuje ona każdemu człowiekowi bez wyjątku i w jednakowym stopniu. Człowiek w tej koncepcji wykazuje się godnością lub nie wykazuje w zależności od swoich cech i od indywidualnego sposobu postępowania, a także od warunków zewnętrznych o charakterze obiektywnym. Godność ta rozwija się podobnie jak i inne właściwości człowieka. W sytuacjach osobistego zagrożenia człowiek traci swą godność, utrzymuje ją lub ją odzyskuje. Odnosząc zwycięstwo w czasie *próby*, zyskuje szacunek moralny na długi czas, przegrywając, podlega deprecjacji moralnej w swoich odczuciach i w ocenie otoczenia społecznego (Maria Ossowska).

W ujęciu psychospołecznym godność jest w pewnym sensie funkcją kształtowania się świadomości, można ją odpowiednio udoskonalać, rozwijać, kształtować i dopełniać.

Poczucie godności w ujęciu psychologicznym spełnia funkcje motywacyjne oraz integrujące. Pobudza ono osobę do działania oraz integruje jej funkcje niezależnie od jej doświadczeń przykrych czy przyjemnych, pozytywnych lub negatywnych, pomaga w afirmacji życia niezależnie od warunków, w jakich jednostka się znajduje. Poczucie godności spełnia rolę stymulatora rozwojowego w kierunku powinności i wartości etycznych oraz sensu życia. Psychologiczne aspekty godności wiążą się z potrzebami uznania, wartości, szacunku, samorealizacji¹⁴³.

W tym sensie godność nie jest czymś, co się ma lub nosi w sobie jako stałe wyposażenie natury, lecz jako rezultat tworzenia (konstrukt) na płaszczyźnie osobowościowej i międzyludzkiej kooperacji. Poczucie godności jest stopniowalne na poziomie *struktury płytkiej*, a między formami ekstremalnymi istnieje wiele stopni pośrednich.

Godność w ujęciu psychologicznym to szczególna wartość człowieka jako osoby pozostającej w relacjach interpersonalnych (ostatecznie do osoby Boga), uzasadniających i usensowniających życie osobowe, a także pozytywnie wartościująca relacja do własnej osoby i grupy społecznej, z którą jednostka się identyfikuje. Konstytuującym komponentem tego ustosunkowania się jest samoocena polegająca na przeżywaniu swej wartości i pozytywnym obrazie Boga. Motywuje ona do zachowań moralnie wartościowych, uodparnia na wszelkie formy

¹⁴³ Cz. Cekiera. *Psychoprofilaktyka uzależnień oraz terapia i resocjalizacja osób uzależnionych. Metody – programy – modele – ośrodki – zakłady – wspólnoty*. Lublin 1999 s. 287.

manipulacji i zniewolenia oraz wpływa na radzenie sobie w trudnych sytuacjach. Godność zakłada poczucie wewnętrznej wolności, podmiotowości i odpowiedzialności. O ile godność osobowa (ontologiczna) jest nieutrącana, to godność osobista i osobowościowa (terminalna) zdobywana jest własnym wysiłkiem, przede wszystkim moralnym, pod wpływem dążenia do doskonałości własnej. Poczucie godności może być zdeformowane przez absolutyzowanie jakiegoś jej elementu składowego (zdolności, urody, majątku, stanowiska), kształtowanie się egocentryzmu i grupowego *szowinizmu*, ale i przez zaniżanie poczucia własnej wartości, dewiacje w życiu moralnym (Zdzisław Chlewiński, Zbigniew Zaleski).

Godność jako fakt społeczny łączy się z dobrym imieniem, dobrą sławą, szacunkiem, zdolnością poświęcania się, umiejętnością obrony uznawanych wartości. Składają się na nią cztery elementy: poczucie własnej wartości, nabywanie cnoty, zdolność obrony uznawanych wartości i z tej racji należny człowiekowi szacunek (Franciszek Mazurek). Moralność integralna nie może być ograniczona tylko do życzliwości wobec innych, działalności na ich rzecz, poczucia zobowiązania wobec innych (**prospołeczność** w jej różnych postaciach). Jeżeli stawiamy pytanie o to, jak prowadzić właściwe życie, co czyni życie bogatym i sensownym, a nie tylko powierzchownym i banalnym, jak nie utracić możliwości osiągnięcia pełni życia, na czym polega dobre i przyzwoite życie, to wchodzimy na grunt pojęć moralnych związanych z godnością, z szacunkiem dla siebie i innych. Godność ludzka jawi się tu jako wartość ważna, stanowiąca cel sam w sobie. Można ją wiązać zarówno z postawą życiową, jak i pewnym sposobem bycia:

Może to być nasza siła, poczucie dominacji w sferze publicznej; lub nasza nadwrażliwość na siłę; lub nasza samowystarczalność, poczucie, że nasze życie jest zorganizowane wokół własnego centrum; lub to, że lubią i poważają nas inni, że jesteśmy w centrum uwagi. Lecz bardzo często poczucie godności może być ugruntowane w jednym z tych przekonań moralnych, o którym wspomniałem wyżej. Na przykład moje wyobrażenie o sobie jako głowie rodziny i gospodarstwa, panującej i utrzymującej innych; wszystko to może być podstawą mojego poczucia godności. Brak tej podstawy może być katastrofalny, może zniszczyć poczucie godności, podważając moje przeświadczenie o wartości własnej. W tym miejscu poczucie godności spleta się z nowożytnym przeświadczeniem o doniosłości życia codziennego, które pojawia się ponownie na tej osi¹⁴⁴.

Z punktu widzenia socjologicznego można opisać godność za Andrzejem Grzegorzcykiem jako pewną cechę lub stan, który: (a) bywa uzyskany przez wydarzenia naturalne (jak urodzenie) lub kulturowe (nadanie z zewnątrz); (b) można czasem go utracić; (c) utraciwszy można go odzyskać; (d) związany jest z przynależnością do pewnego zbioru; (e) pociąga za sobą pewne zobowiązania; (f) pociąga za sobą pewne roszczenia. Według Krzysztofa Kicińskiego godność jest

¹⁴⁴ Ch. Taylor. *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*. Warszawa 2001 s. 32–33.

„związana z ideą szacunku, jaki jednostka ma prawo odczuwać dla samej siebie jako (autonomicznej) wartości, a także z poczuciem prawa do obrony tej wartości oraz domagania się respektu dla niej ze strony innych”¹⁴⁵.

Socjologiczne ujmowanie godności spotykamy u Niklasa Luhmanna. Pyta o to, kim człowiek może być, a nie o to, kim jest. Według niego, godność nie jest wrodzoną czy naturalną jakością ludzkiej egzystencji, lecz wynikiem udanej samoświadomości i indywidualności. Świadomość własnej indywidualności człowiek zdobywa jako partner w interakcjach społecznych. Godność jako wartość konstytuowaną przez działania osiąga człowiek w procesach socjalizacyjnych, dzięki własnej aktywności. Ukształtowana indywidualna osobowość jest godnością człowieka. Człowiek kształtuje swoją osobowość i tylko on może określić, kim jest. Godność, podobnie jak moralność kształtuje się w relacjach *ego* i *alter* [ja i drugi]:

Moralność jest *symboliczna generalizacją* redukującą pełną refleksyjną *złożoność* podwójnie kontyngentnych stosunków między Ego i Alter do wyrazów szacunku, a poprzez tę generalizację (1) otwierającą przestrzeń *warunkowań* oraz (2) możliwość rekonstrukcji złożoności poprzez *binarny schemat* szacunku/pogardy [...]. Ludzie potwierdzają wobec siebie wzajemnie, że zależy im na szacunku drugiego człowieka. Uzależniają szacunek od warunków, wśród których zawarte mogą zostać wymogi współżycia społecznego. Szacunek drugiego człowieka staje się w ten sposób umocowaniem wymogów porządku społecznego. Wymogi te powodują zarazem zmienność tego, co przypisywane jest innemu jako warunek szacunku, względnie jego utraty¹⁴⁶.

Poczucie godności osobistej i osobowościowej nie jest wyizolowane z kontekstu społecznego. Uznanie dla wartości własnej wiąże się z umiejętnością uznania wartości innych ludzi. To ostatnie Eugène Dupréel określał jako *szlachetność ducha*. Według Krzysztofa Kicińskiego orientację godnościową należy ograniczyć tylko do wartości i norm związanych z godnością własną jednostki. Tylko idea obrony godności własnej będzie oryginalna w stosunku do orientacji **prospołecznej**. Propozycje wyłączenia ze sfery moralności godnościowej wartości i norm podyktowanych życzliwością i względem na dobro innego człowieka nadają moralności godnościowej na wskroś indywidualistyczną interpretację i nie służą w istocie harmonizowaniu dobra indywidualnego z dobrem wspólnym, obowiązków moralnych względem siebie i wobec innych.

Według niektórych ujęć socjologia zajmuje się tylko wybranym aspektem godności osobistej i rozpatruje ją pod kątem społecznej i zawodowej roli człowieka:

Wyznacza ona pewien status życia i przypisane mu zaszczyty, honory oraz miejsce w hierarchii społecznej lub zawodowej. Odpowiada jej postulowany wzór zachowania ze względu na społeczną pozycję jednostki lub pełnioną przez nią społeczno-zawodo-

¹⁴⁵ K. Kiciński. *Orientacje moralne. Próba typologii*. Warszawa 1998 s. 30.

¹⁴⁶ N. Luhmann. *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*. Kraków 2007 s. 220.

wą rolę. Termin *godny* przypisany tym wzorom oznacza zarówno szacunek, powagę, zajmowanie zaszczytnego stanowiska, jak i przekonanie, że kto wart jest tych przywilejów, zasługuje na nie ze względu na swą społeczną lub zawodową pozycję¹⁴⁷.

Takie ujęcie jest znacznym zawężeniem analiz socjologicznych dotyczących godności.

3. Sytuacje naruszające godność ludzką

Mówiąc o godności jako wartości społecznej mniej podkreślamy momenty poczucia psychicznych wierności sobie, bardziej zaś zwracamy uwagę na warunki społeczne, w których poczucie godności może być kształtowane, rozwijane lub naruszane. Godność człowieka przejawia się najwyraźniej w sytuacjach zagrożenia, a jej probierzem są niebezpieczeństwa i trudy (Andrzej Kojder). Socjologowie wskazują na różne dziedziny życia, w których mamy do czynienia z aprobatą lub dezaprobatą godności ludzkiej. Maria Ossowska wskazuje na kilkanaście sytuacji będących przejawem instrumentalizacji człowieka, uważanego i traktowanego jako rzecz. Są nimi: (a) schlebienie, czyli tak zwane podlizywanie się komuś ważnemu dla uzyskania osobistych korzyści; (b) narzucanie się komuś, kto wyraźnie nie szuka naszego towarzystwa; (c) okazywanie ślepego posłuszeństwa i rezygnacja z własnego rozeznania u człowieka dorosłego; (d) oportunizm jako przypadek działania w niezgodzie ze swoimi przekonaniem; (e) godzenie się na to, by ktoś deprecjonował nasze świadczenia przez przeliczanie ich na pieniądze, gdy taka kalkulacja wydaje się niemożliwa; (f) nieumiejętność opanowania jakiegoś nałogu; (g) branie udziału w publicznych konkursach piękności; (h) sprawy związane z nieograniczoną erotyką; (i) człowiek czuje się upokorzony, gdy dał się oszukać; (j) za ułbanie godności człowieka poczytywało się zawsze traktowanie go jako towar, wyzyskiwanie do prywatnych celów, traktowanie go jako anonimowej siły roboczej, podejmowanie decyzji w sprawach, w których decyzja powinna należeć do niego ze względu na jego kompetencje; (k) zarówno dobrobyt, jak i niedostatek może sprzyjać albo szkodzić godności (Maria Ossowska).

W materiałach III Kongresu Kultury Chrześcijańskiej w Lublinie z 2008 roku można odnaleźć wiele opisów sytuacji zagrażających godności ludzkiej: (a) gdy retoryka sukcesu zostaje podniesiona do rangi naczelnej zasady bytu, jak dawniej reguła walki klasowej, gdy drugi człowiek staje się tłem stanowiącym horyzont do realizacji skrajnie indywidualistycznych ambicji; (b) gdy następuje konflikt godności i prawdy, co oznacza prymat ideologii nad minimalnym szacunkiem dla człowieka; (c) elementarny szacunek dla człowieka znika w klimacie podej-

¹⁴⁷ E. Podrez. *Z historii godności*. W: *Powszechna encyklopedia filozofii*. T. 4. Red. M. A. Krąpiec. Lublin 2003 s. 21.

rzeń, usuwających kulturę zaufania i solidarności (Józef Życiński); (d) uwalnianie człowieka od nakazów i zakazów, od wszelkich zobowiązań, od poczucia winy i lęku przed karą, co prowadzi jedynie do zacierania granic pomiędzy prawdą i fałszem, dobrem i złem, lojalnością i zdradą, autentyczną życzliwością i grą mannier; (e) poszerzająca się marginalizacja jednostek i grup społecznych, korupcja osób życia publicznego, nieprawidłowości w przeprowadzaniu prywatyzacji, niesprawiedliwa regulacja wynagrodzenia za pracę (Leon Dyczewski); (f) człowiek, który traci godność dla pokłasku lub rozgłosu, nie osiąga żadnego autentycznego sukcesu, zdobywa co najwyżej pieniądze i jakieś względy (Krzysztof Zanussi).

Na liczne przejawy degradacji człowieczeństwa wskazuje się w nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego: (a) ze względu na godność osoby i wymogi sprawiedliwości decyzje ekonomiczne nie powinny prowadzić do powiększania się w sposób nadmierny i moralnie nie do przyjęcia różnic w posiadaniu, bogactw, a ponadto powinno dążyć się do osiągnięcia – uznawanego za priorytetowy – celu, jakim jest dostęp wszystkich do pracy i jej utrzymanie (Benedykt XVI. *Caritas in veritate* art. 32); (b) wyłączenie z pracy na długi okres (bezrobocie) albo przedłużająca się zależność od opieki publicznej bądź prywatnej zagrażają wolności i kreatywności osoby oraz jej relacjom rodzinnym i duchowym, powodując wielkie cierpienia w wymiarze psychologicznym i duchowym (Benedykt XVI. *Caritas in veritate* art. 25); (c) utrzymująca się krańcowa niepewność życia i niebezpieczeństwo jej pogłębienia, będące konsekwencją braku żywności, a zwłaszcza głód, są zaprzeczeniem sprawiedliwości i solidarności (Benedykt XVI. *Caritas in veritate* art. 27); (d) systemowe zwiększanie nierówności między grupami społecznymi w tym samym kraju i pośród ludności różnych krajów (masowy wzrost względnego ubóstwa) nie tylko prowadzi do niszczenia spójności społeczeństwa, ale ma negatywny wpływ na sferę ekonomii ze względu na postępującą erozję kapitału społecznego, czyli całego zespołu relacji zaufania, wiarygodności i poszanowania reguł, nieodzownych w każdym współżyciu obywatelskim (Benedykt XVI. *Caritas in veritate* art. 32).

Na niektóre przejawy naruszania godności osoby ludzkiej wskazuje Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus*: (a) negacja Boga pozbawia osobę ludzką jej fundamentu, a w konsekwencji prowadzi do takiego ukształtowania porządku społecznego, w którym ignorowana jest godność i odpowiedzialność osoby (art. 13); (b) człowiek, który byłby pozbawiony wszystkiego, co mógłby nazwać swoim oraz możliwości zarabiania na życie dzięki swej przedsiębiorczości, staje się zależny od maszyny społecznej i od tych, którzy sprawują nad nim kontrolę, co utrudnia mu w istotny sposób zrozumienie swej godności jako osoby i zamyka mu drogę do tworzenia autentycznej wspólnoty ludzkiej (art. 13); (c) używanie narkotyków jest przykładem konsumpcji sztucznej, szkodliwej dla zdrowia i godności człowieka. Narkotyki, a także pornografia i inne formy konsumizmu, wykorzystując nieodporność jednostek słabych, nie mogą wypełnić pustki duchowej, jaka powstaje w człowieku (art. 36).

Badania socjologiczne wskazują, że obecnie wzrosła tolerancja wobec zachowań naruszających godność, które mają źródło w słabościach jednostek (słaby charakter, brak silnej woli). Tego typu zachowania wielu respondentów ma skłonność interpretować w kategoriach charakterystycznych bardziej dla psychoterapii niż oceniania moralnego. Jeżeli nawet ocenianie moralne pojawia się, to ewaluacje są raczej łagodne, uzupełniane różnymi zastrzeżeniami i są słabo kojarzone z kategorią godności. Zanika również przekonanie, że kobieta *niewybredna erotycznie* naraża na szwank swoją godność. Wyniki badań empirycznych nie uprawomocniają tezy, że w świadomości Polaków dokonała się jakaś rewolucyjna zmiana postaw wobec norm stojących na straży prywatności, pozwalają jednak mówić o znacznym ich rozluźnieniu i słabszym kojarzeniu nieposzanowania prywatności z nieposzanowaniem godności (Krzysztof Kiciński).

Bibliografia

Cz. Cekiera. *Psychoprofilaktyka uzależnień oraz terapia i resocjalizacja osób uzależnionych. Metody – programy – modele – ośrodki – zakłady – wspólnoty*. Lublin 1999; Z. Chlewiński, Z. Zaleski. *Godność*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 5. Red. J. Herburt. Lublin 1989 kol. 1231-1232; L. Dyczewski. *System wartości w świadomości młodzieży*. „Ethos” 6:1993 nr 3 s. 57-74; *Dialog chrześcijaństwa z kulturą współczesną: między odwagą Apostołów a polityczną poprawnością*. W: *Godność czy sukces? Kulturowe dylematy współczesności*. Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II Lublin 25-28 września 2008 r. Red. J. Mariański, S. Zięba. Lublin 2008 s. 81-90; F. Fukuyama. *Koniec historii*. Warszawa 1994; E. Dupréel. *Traktat o moralności*. Warszawa 1969; A. Grzegorzczak. *Wszyscy chcemy być ważni i niezależni*. „Polityka” 26:1982 nr 2 s. 1, 5-9; tenże. *Próba treściowego opisu świata wartości i jej etyczne konsekwencje*. Wrocław 1983; I. Kant. *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Warszawa 1964; K. Kiciński. *Orientacje moralne. Próba typologii*. Warszawa 1998; A. Kojder. *Godność i siła prawa. Szkice socjologiczno-prawne*. Warszawa 1995; M. A. Krapiec. *Godność*. W: *Powszechna encyklopedia filozofii*. T. 4. Red. M. A. Krapiec. Lublin 2003 s. 15-17; K. Kiciński. *Orientacje moralne społeczeństwa polskiego*. W: *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*. Red. J. Mariański. Kraków 2002 s. 369-403; I. Lazari-Pawłowska. *Kręgi wspólnoty ludzkiej*. „Etyka” 18:1980 s. 199-219; N. Luhmann. *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*. Kraków 2007; J. Majka. *Węzłowe problemy katolickiej nauki społecznej*. Warszawa 1990; H. Majkrzak. *Wolność fundamentem godności człowieka w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*. W: *Wolność we współczesnej kulturze. Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej KUL – Lublin 20-25 sierpnia 1996*. Red. Z. J. Zdybicka [i in.]. Lublin 1997 s. 381-388; J. Mariański. *Świadomość moralna polskich maturzystów w latach 1994–2009*. W: *Etyka a moralność. Aksjonormatywny kontekst współczesnej pracy i wybranych zawodów*. Red. D. Walczak Duraj. Łódź 2010 s. 25-48; F. Mazurek. *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*. Lublin 2001; M. Ossowska. *Normy moralne. Próba systematyzacji*. Warszawa 1970; E. Podrez. *Z historii godności*. W: *Powszechna encyklopedia filozofii*. T. 4. Red. M. A. Krapiec. Lublin 2003 s. 17-22; A. Rodziński. *U podstaw kultury moralnej. O genezie i podstawowej strukturze wartości moralnej naturalnej i wartościowania ściśle moralnego*. „Roczniki Filozoficzne” 16:1968 nr 2 s. 1-127; Ch. Taylor. *Źródła podmiotowości. Narodziny toż-*

samości nowoczesnej. Warszawa 2001; T. Williams. *Godność osoby ludzkiej*. W: *Młodzież nadzieją Kościoła i świata*. Red. L. Balter. Poznań 2008 s. 67-72; K. Zanussi. *Godny sukces*. W: *Godność czy sukces? Kulturowe dylematy współczesności*. Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II Lublin 25-28 września 2008 r. Red. J. Mariański, S. Zięba. Lublin 2008 s. 343-345; J. Życiński. *Kultura godności czy dyktatura sukcesu*. W: *Godność czy sukces? Kulturowe dylematy współczesności*. Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II Lublin 25-28 września 2008 r. Red. J. Mariański, S. Zięba. Lublin 2008 s. 9-21.

Prawda jako wartość moralna

We współczesnym świecie zaznacza się radykalna zmiana kontekstu społeczno-kulturowego, w którym kształtują się poglądy etyczne, idee światopoglądowe, style życia, sposoby wartościowania. Człowiek współczesny chce suwerennie decydować o dobru i złu. W → postmodernistycznej → ambiwalencji nie jest on jednak w stanie precyzyjnie rozróżnić tego, co dobre i złe, lepsze i gorsze. Tak zwany ponowoczesny człowiek nie podejmuje decyzji moralnych na podstawie jednoznacznych kryteriów dobra i zła, uświęconych autorytetem tradycji religijnej, lecz kieruje się opcjami aksjologicznymi, opierającymi się raczej na kryteriach zindywidualizowanych. Tracą na znaczeniu normy moralne ufundowane nie tylko na autorytecie religijnym, ale i na autorytecie społeczno-kulturowym. Kultura moralna, która jest ważnym źródłem społecznego ładu oraz poczucia bezpieczeństwa grup społecznych, wydaje się coraz mniej odwoływać do trwałych standardów tego, co jest słuszne, i tego, co powinno wzbudzać sprzeciw. Proponowany w teorii i rozwijający się w praktyce program odrzucania wszelkich ogólnych wartości moralnych grozi zachwianiem fundamentów życia społecznego – twierdzą zwolennicy trwałego ładu moralnego w społeczeństwie. W warunkach społeczeństwa ponowoczesnego, jak mówią inni – społeczeństwa postindustrialnego, dokonuje się „dalsza liberalizacja w wielu strefach regulatorów życia społecznego oraz zmniejszanie stopnia ich egzekwowania w dziedzinie obyczajowości i moralności – zmniejszenie również w skali masowej skuteczności oddziaływania w Europie norm religijnych”¹⁴⁸.

1. Kryzys wartości uniwersalnych

We współczesnym świecie ścierają się dwie tendencje: *uniwersalistyczna i relatywistyczna*, tak na poziomie refleksji teoretycznej, jak i w praktycznych zachowa-

¹⁴⁸ Z. Tyszka. *Rodzina współczesna – jej geneza i kierunki przemian*. W: *Rodzina współczesna*. Red. M. Ziemska. Warszawa 1999 s. 197.

niach codziennych. *Uniwersaliści* mówią o zasadniczym podobieństwie moralnym ludzi należących do różnych kultur, *relatywiści* wskazują na zasadniczą ich odmienność. Według pierwszych istnieją uniwersalne wartości i normy moralne odnoszące się do wszystkich ludzi, według drugich – zwłaszcza w skrajnych ujęciach – sądy wartościujące nie mają obiektywnych podstaw i są tylko wyrazem arbitralnych wyborów jednostek.

Pytanie, co jest zmienne a co trwałe w normach i stojących za nimi wartościach moralnych, jest niezwykle ważne także dla socjologa, chociaż nie rozstrzyga on problemu, czy istnieją obiektywne, ogólnie obowiązujące wartości i normy moralne niezależnie od świadomości zbiorowej. Może on jednak przyjmować tezę, że jednostki i społeczeństwa bez wartości i norm są po prostu fikcją.

Zgodnie z (przynajmniej niektórymi) ujęciami postmodernistycznymi nie ma żadnych kryteriów dobra i zła, każdy ma prawo postępować zgodnie z własnymi przeświadczeniami: „Nikt nie może rościć sobie pretensji do tego, że jego przekonania o naturze rzeczywistości lub o dobru moralnym są lepsze czy pewniejsze niż kogokolwiek innego. Nie istnieją też żadne kryteria weryfikacji wartości poznania albo postaw moralnych. Nie da się więc uprawomocnić ani żadnej zasady moralnej, ani żadnego sądu na temat rzeczywistości. W tej sytuacji nie pozostaje już nic innego, jak tylko uznanie prawa każdego człowieka do posiadania własnych poglądów i do postępowania według nich”¹⁴⁹. Przejawem postawy postmodernistycznej jest negacja i odrzucenie wszelkich norm o charakterze absolutnym i obiektywnym. Dobra i zło jako obiektywne kategorie nie mają sensu. Przeciwnicy etyki ogólnych i obiektywnych norm moralnych uważają wszelkie narzucanie z góry człowiekowi kodeksu norm moralnych i obyczajowych za zniewolenie, a przynajmniej zagrożenie dla → wolności i podmiotowości człowieka. Powszechnie akceptowane normy moralne, przyswajane w procesie socjalizacji – twierdzą niektórzy postmoderniści – stoją w sprzeczności z → autonomią człowieka, który ma zdolność stanowienia (kreowania) wartości i norm moralnych w konkretnych sytuacjach. W konsekwencji potęguje się proces wyzbywania się uniwersalnych wartości, które pasowałyby do każdego społeczeństwa. Wszelkie ideały, wartości i normy stają się kulturowo relatywizowane.

Nauczanie Kościoła katolickiego wyraźnie opowiada się po stronie uniwersalizmu, uznaje istnienie obiektywnych wartości o charakterze kategorycznym. Odrzuca w zdecydowany sposób → relatywizm moralny, czyli przekonanie, że wszystko jest względne, że nie ma obiektywnej prawdy, a w następstwie tego ani dobra, ani zła, a przynajmniej, że człowiek nie potrafi ich rozpoznać: „Jedynie bowiem moralność, która uznaje normy obowiązujące zawsze i wszystkich, bez żadnych wyjątków, może stanowić etyczny fundament współżycia społecznego, zarówno w poszczególnych krajach, jak i na płaszczyźnie międzynarodowej” (Jan Paweł II. *Veritatis splendor* art. 97). U podstaw prawdziwej i obiektywnej moral-

¹⁴⁹ Z. Sarelo. *Postmodernizm w pigułce*. Poznań 1998 s. 10–11.

ności leży *godność osoby ludzkiej*, która ze swej natury ma prawo i obowiązek szukać prawdy i może to czynić w sposób autentycznie ludzki tylko wtedy, gdy jest rzeczywście wolna.

Akcentując duchowy i transcendentny wymiar osoby ludzkiej, nauka Kościoła podkreśla, że *prawa człowieka*, których poszanowanie jest integralną częścią kultury, są uniwersalne. Ich źródło stanowi godność wszystkich ludzi, przysługująca każdemu człowiekowi. Obrona powszechnych i niezmiennych norm moralnych jest działaniem dla dobra jednostek i społeczeństwa jako całości, bowiem normy te „tworzą solidny fundament i trwałą gwarancję sprawiedliwego i pokojowego współżycia ludzi, a tym samym prawdziwej demokracji” (Jan Paweł II. *Veritatis splendor* art. 96).

2. Ponowoczesność a prawda

W perspektywie postmodernistycznej nie widać możliwości podtrzymywania idei o obiektywnej prawdzie:

Tak zwany *postmodernizm* unicestwia albo chce unicestwić prawdę jako osobną wartość życia, samodzielny i prawomocny cel: prawda w znaczeniu tradycyjnym jest przesądem, być jej nie może; wiedza nasza jest produktem zmieniających się kulturowych okoliczności i podobnie zaufanie nasze do jej prawomocności; otaczają nas tylko nasze własne artefakty, a po drugiej stronie owych artefaktów nie ma żadnego bytu rzeczywistego, do którego mielibyśmy dostęp [...]; tylko jakieś zastarzałe przesady filozoficzne utrzymują niemądrą wiarę w jakieś światy zmyślone, do których owdnięcie umysłowego mamy rzekomo dążyć. Tak to czas i wysiłek na próżno tracimy, miast trudzić się zadaniami realnymi, mianowicie tym, jak życie weselszym uczynić¹⁵⁰.

Ponowoczesność sprzyja odrzucaniu prawdy absolutnej oraz dokonywaniu przewartościowania wszelkich wartości (→ relatywizm epistemologiczny). Niektórzy teoretycy postmodernizmu przestrzegają nawet przed zniewalającym charakterem prawdy absolutnej (prawda jako narzędzie zniewolenia), dezawuuując stawianie zasadniczych pytań o sens i najgłębszy fundament ludzkiego życia, a nawet stawiając w niepewnym świetle nienaruszalne prawa osoby ludzkiej. Uniwersalizm prawdy przekształca się w partykularyzm oraz przechodzi na poziom subiektywnych odczuć i doznań, w stronę prawd częściowych, *lokalnych*. W ponowoczesnej kulturze *konsens* staje się jedynym źródłem legitymizacji decyzji: gdy w jakiejś kwestii dojdzie się do konsensu, to jakkolwiek byłaby jego treść, uważa się, że można tę zgodę przekształcić w prawo (Vittorio Possenti).

¹⁵⁰ L. Kołakowski. *Moje wróżby w sprawie przyszłości religii i filozofii*. W: *Humanistyka przełomu wieków*. Red. J. Koziński. Warszawa 1999 s. 314.

Postmodernizm nie jest tylko nurtem intelektualnym, ma swoje reperkusje w życiu codziennym. Tytułem przykładu można wymienić następujące dziedziny praktycznego życia, w którym odnajdujemy wpływy czy przejawy postmodernistycznego myślenia i działania: zanegowanie obiektywnej prawdy, zwątpienie w możliwość poznania prawdy o człowieku i świecie, o sensie ich istnienia; oddalanie się ludzi od zinstytucjonalizowanych religii i narastająca niechęć wobec ideologii światopoglądowych, przeniesienie religii z życia publicznego w prywatną sferę życia; zakwestionowanie wartości i norm zakorzenionych w tradycji oraz przejmowanie poglądów przekazywanych przez specjalistów i fachowców z różnych dziedzin, zwłaszcza ekspertów od kreowania potrzeb i kształtowania opinii publicznej; osłabienie autorytetów i krytycyzm wobec poglądów innych ludzi; wzrost → autonomizacji w określaniu sensu własnego życia, ale i poczucia niepewności, niepokojów i lęków; → pluralizacja i → relatywizacja zasad moralnych, uprawomocnienie wszystkich orientacji życiowych; rozpad czy rozczłonkowanie życia społecznego (atomizacja); komercjalizacja i konsumpcjonizm.

Zwolennicy postmodernizmu podejmują przede wszystkim wysiłek dekonstrukcji współczesnych społeczeństw, nie proponując w zamian nowych realnych rozwiązań czy programów rozwoju społecznego. Szczególnie podważają te wartości, normy i wzory zachowań, które mają zakotwiczenie w → tradycji, zwłaszcza tradycji religijnej. Zwalczając tradycję, przeoczą oczywisty fakt, że „zmiana i ciągłość stanowią dwa aspekty tego samego procesu, który nazywamy tradycją, i to do tego stopnia, że ciągłość można utrzymać przez nieustanny rozwój. Tradycja włącza się w nową strukturę kulturową i tym samym przekształca się. Jest to warunkiem jej dalszego życia”¹⁵¹.

3. Prawda jako wartość moralna

Prawda w życiu ludzkim jest wartością nadrzędną, w pewnym stopniu absolutną i ważną dla każdego. Wyraża etyczną podstawę życia indywidualnego i społecznego, stanowi o jakości tego życia. Jednym z „fundamentalnych warunków prawdziwie moralnego życia osoby jest poszanowanie prawdy. Człowiek nieszanujący prawdy i nawykły do kłamstwa jest nie tylko w wielkim stopniu moralnie bezwartościowy – jak na przykład chciwiec lub nieumiarkowany – lecz ma ponadto całą osobowość w pewnym sensie chorą”¹⁵². W najogólniejszym wymiarze prawda nie może stać się przedmiotem płaskiego kompromisu, nie można jej poświęcić dla innych wartości. Wymaga ona bezkompromisowego głoszenia, bez względu na

¹⁵¹ K. Ryczan. *Ciągłość i zmiana tradycji religijnej – problematyka i hipotezy*. „Roczniki Nauk Społecznych” 9:1981 s. 69.

¹⁵² D. von Hildebrand. *Fundamentalne postawy moralne*. W: *Wobec wartości*. Red. D. von Hildebrand [i in.] Poznań 1982 s. 36.

okoliczności i uboczne skutki. Powinna być podstawą w wychowaniu człowieka jako osoby i w kształtowaniu życia społecznego. W encyklice *Caritas in veritate* Benedykt XVI podkreślił, że

[...] bez prawdy wizja życia staje się empiryczna i sceptyczna, niezdolna wznieść się ponad *praxis*, ponieważ nie szuka wartości, a czasem, nawet znaczenia – które pozwoliłyby ją ocenić i ukierunkować. Wierność człowiekowi wymaga wierności prawdzie, która jako jedyna gwarantuje wolność [...] i możliwość integralnego rozwoju ludzkiego. Dlatego Kościół jej szuka, niezmordowanie głosi ją i rozpoznaje, gdziekolwiek się pojawia. Tej misji prawdy Kościół nie może się wyrzec. Jego nauka społeczna stanowi szczególnie element tego głoszenia: jest ona służbą prawdzie, która wyzwala (art. 9).

Bez obiektywnej i uniwersalnej prawdy stanowiącej podstawę życia społecznego człowiek nie przyjmuje także prawdy o dobru i złu jako niepodważalnym punkcie odniesienia dla swoich decyzji (Jan Paweł II. *Evangelium vitae* art. 19). W czasach kryzysu wychowawczego → relatywizm moralny kwestionuje całą możliwość wychowania rozumianego jako stopniowe wdrażanie do poznawania prawdy i do poznania głębszego sensu rzeczywistości. Wielu głosi pogląd, że człowiek nie jest zdolny dojść do prawdy, i przeczy, że istnieje jedna prawda dla wszystkich (→ sceptycyzm, → relatywizm). Inni źle rozumieją poszukiwanie prawdy, zamykają się w *swojej prawdzie*, którą starają się narzucić innym.

We współczesnym świecie prawda jako wartość obiektywna i uniwersalna jest zagrożona przez potężne nurty agnostycyzmu, relatywizmu i bezkrytycznego → pluralizmu. Prawda zrelatywizowana staje się zmienną opinią, poglądem (*zależy czyja prawda*), oderwana od prawdy absolutnej prowadzi do radykalnego pluralizmu, a nawet nihilizmu poznawczego, zadowala się kategoriami zysku, wygody i przyjemności. Staje się subiektywna, zmienna, nieokreślona. W różnych nurtach postmodernizmu podkreśla się, że należy porzucić pojęcie prawdy jako wierne przedstawianie rzeczywistości. W miejsce dążenia do prawdy postmodernista Richard Rorty proponuje ideały tolerancji i wyobraźni. W myśl tych założeń nie chodzi o *bardziej prawdziwą rzeczywistość*, ale jedynie o szansę na uzyskanie korzystniejszych konsekwencji po zastosowaniu alternatywnych rozwiązań. Źródłem kryteriów moralnych nie jest ani natura ludzka, ani nawet wymogi racjonalności, ale solidarność ludzi, którzy wierzą w pewne przekonania moralne.

Negatywny stosunek do prawdy obiektywnej przejawia się nie tylko w różnych odmianach i nurtach filozofii postmodernistycznej. W skrajnych ujęciach pojawia się pogląd, że prawda jest wyrazem opresji ze strony tych, którzy mają władzę, z nadawaniem prawdzie rangi wartości instrumentalnej, aż po jej wyeliminowanie ze współczesnego języka filozoficznego. Relatywizm poznawczy i moralny jest obecny także – w różnych postaciach – w życiu społecznym. Współczesny kryzys prawdy ma swoje różnorodne źródła i przejawia się w procesach indywidualizowania życia społecznego, politycznego, gospodarczego, kulturalnego i moralnego (→ indywidualizacja). W krańcowych ujęciach to człowiek

sam decyduje, jaki zakres prawdy zaakceptuje i uzna za swoją. Kwestionuje się doświadczenie rzeczywistości samej w sobie.

Prawdę możemy rozpatrywać zarówno jako zasadę życia społecznego, jak i wartość funkcjonującą w życiu społecznym. Prawdę jako zasadę społeczną rozumiemy za Józefem Majką w podwójnym znaczeniu (a) jako zespół zdrowych, autentycznych treści, jako system prawdziwych twierdzeń odnoszących się do człowieka, świata i Boga, a przyjmowanych przez członków danej społeczności; (b) całe społeczeństwo winno żyć w prawdzie zarówno w sensie prawa do prawdziwej informacji, jak i w tym znaczeniu, że w prawdzie i wzajemnym zaufaniu powinny układać się wzajemne stosunki międzyludzkie. Upowszechnianie się kłamstwa w życiu społecznym sprawia, że prawda przestaje być cnotą moralną i obowiązkiem społecznym.

Prawda wyraża się nie tylko w słowach, lecz objawia się także w znakach, gestach i całym zachowaniu człowieka. Obluda, rozdwojenie, podstęp i wszelkie inne przejawy będące przeciwieństwem prawdy pojawiają się w różnych sytuacjach i okolicznościach dnia codziennego. Niektóre zachowania, uchodzące dawniej za nieuczciwe, są obecnie dość często tolerowane. Istnieje w życiu społecznym wiele czynników oddziałujących na jednostkę i skłaniających ją do kłamstwa (kompromisy z prawdą), a tym samym deprawujących ją moralnie. Zacieranie w świadomości ludzkiej granicy między prawdą i nieprawdą, usprawiedliwianie kłamstwa rzekomymi czy rzeczywistymi koniecznościami praktycznymi, ma daleko idące konsekwencje, ważne także w dalszej perspektywie czasowej.

Wydaje się, że świadomość moralna Polaków w wielu przypadkach przystosowuje się do praktyki życiowej i w konsekwencji czyny sprzeczne z normami etycznymi tracą znamiona czynów niemoralnych:

Dzisiejsze czasy sprawiły, że prawda nie stoi na szczycie → hierarchii wartości. Ludzie są uwikłani w problemy dnia codziennego, grzęzną w malutkich kłamstewkach i przeróżnych kłamstwach, a co za tym idzie – stwarzają tylko pozory prawdy, jakże często używając sformułowania *prawdę mówiąc*. Osoby wychowane w rygorze moralnym są narażone na ciągłe konflikty i cierpienia, ponieważ ich życie, w którym prawda jest naczelną wartością, jest odbierane jako prostackie i naiwne. Co innego głosić prawdę, a co innego zgodnie z nią postępować. Współcześni cynicy na swoje usprawiedliwienie powtarzają, że drogowskaz wskazuje drogę, ale sam nią nie kroczy¹⁵³.

Prawda we współżyciu społecznym wiąże się przede wszystkim z prawem do informacji, to znaczy do otrzymywania rzetelnych wiadomości o faktycznym stanie społeczeństwa, o podejmowanych decyzjach i ich motywach, o osiągnięciach i ponoszonych stratach, o tych, którzy ponoszą odpowiedzialność zarówno za decyzje, jak

¹⁵³ M. Rogoń. *Prawda drogą do jakości życia. W: Jakość życia studentów*. Red. A. Rumiński. Kraków 2004 s. 66.

i za stan ich wykonania. Odchylenia od prawdy w życiu społecznym są wielorakie. Józef Majka przedstawia je w następujący sposób: (a) przeciwieństwem prawdy we współżyciu społecznym jest stosowana przez władzę praktyka otaczania się tajemnicą i domaganie się tej tajemnicy od obywateli. Otaczanie się tajemnicą budzi nieufność w stosunku do władzy, jest szkodliwe dla życia społecznego i uniemożliwia rozwój zdrowego współżycia społecznego; (b) kłamliwa propaganda przejawiająca się w wielu formach, między innymi jako propaganda pochlebstw, polegająca na wysławianiu pewnych ludzi czy grup w celu umocnienia władzy, a nawet w celu usprawiedliwienia ich nadużyć; (c) propaganda sukcesu zmierzająca do umocnienia władzy, niekiedy ukrycia przed społeczeństwem fatalnego stanu państwa. Jest ona obliczona na nieświadomość i naiwność obywateli, jest niewątpliwie zniewagą dla godności człowieka, który ma prawo do własnego i prawdziwego rozeznania rzeczywistości; (d) propaganda nienawiści będąca środkiem walki politycznej i usprawiedliwieniem zaostrenia sposobu rządzenia. Wrogów czy też przeciwników politycznych przedstawia się jako niebezpiecznych dla narodu, a nawet ludzkości, oczernia się ich, a nawet demonizuje; (e) propaganda fałszu i zakłamania, która polega na zalecaniu pseudowartości i podniesienie partykularnych interesów do *rangi* najwyższych zasad, które nie podlegają dyskusji ani ocenie. Przejawia się ona w ukrywaniu faktycznych celów i charakteru podejmowanych zarządzeń, okrywanie ich wzniosłymi ideałami lub nawet mistyfikowanie faktów; (f) ważnym sposobem stosowanym w strategii kłamstwa i fałszu jest zorganizowane i zakamuflowane przemilczanie, cała rzeczywistość jest przedstawiana w krzywym zwierciadle. Kłamstwo i fałsz prowadzą do deprawacji społeczeństwa.

Prawda jest dobrem dla człowieka, powinna być obecna w odniesieniach międzyludzkich. Jako wartość moralna jest ona naruszana nie tylko w relacjach międzyludzkich. W niektórych dziedzinach życia społecznego jest ona szczególnie nieszanowana. Wymienia się tu najczęściej dwie sfery: *politykę* i *media*, związane bezpośrednio z życiem publicznym. Zaufanie w relacjach *politycznych* jest społecznym kapitałem o fundamentalnym znaczeniu, poszanowanie prawdy jest cnotą moralną. Podporządkowanie polityki etyce albo nawet eliminowanie jej z życia publicznego sprawia, że wartości moralne stają się względne, a terminologia dotycząca wartości w polityce – wieloznaczna. Dokument społeczny Episkopatu Polski określa politykę jako roztrobną troskę o dobro wspólne i wskazuje zarówno na etyczne standardy w życiu politycznym, jak i na realia w polityce urzeczywistniane w społeczeństwie polskim. Szczególny niepokój budzi język publicznej dyskusji politycznej, pełen agresji i wzajemnych oskarżeń, posuwający się niekiedy nawet do wulgaryzmów. Moralna dyskredytacja przeciwników i brak dla nich szacunku czy rzucanie podejrzeń staje się powszechną praktyką. W społeczeństwie istnieje powszechne przekonanie, że polityka opiera się na kłamstwie i prywatnych interesach.

Prawda w życiu publicznym, etyka cnot w życiu politycznym są w społeczeństwie polskim postulatami o znamionach konieczności, nawet jeśli apele o podno-

szenie standardów moralnych w polityce brzmią nierealistycznie. Wszelkie niemoralne postępowanie polityków oddziałuje negatywnie na obywateli, zniechęca ich do udziału w życiu politycznym. Ustrój demokratyczny stwarza najlepsze warunki dla obywateli, aby mogli włączyć się w życie społeczne i mieli swój udział w dochodzeniu do konsensusu w kwestiach konkretnego kształtu dobra wspólnego, ale demokracja neutralna wobec wartości stoi na swoistym rozdrożu. Usuwanie zasad moralnych z życia publicznego, w tym przede wszystkim prawdomówności, jest drogą donikąd.

Spółeczny dokument Episkopatu Polski wylicza najczęstsze *grzechy* trapiące *świat mediów*. Są to wszelkiego rodzaju manipulacje, w których gubi się prawdę, operowanie półprawdą, pomijanie prawd niewygodnych, przemilczenia, selektywne podejście do informacji, stronniczość. Biskupi polscy z niepokojem patrzą na upolitycznienie mediów publicznych, które stają się w coraz większym stopniu narzędziem propagandy jednej ze stron debaty politycznej. Duży niepokój budzi rozpowszechnienie na szeroką skalę zjawiska brutalizacji przekazu. Prawie codziennie – za sprawą mediów – epatowani jesteśmy przemocą i tak zwaną kulturą panseksualizmu.

Bibliografia

D. von Hildebrand. *Fundamentalne postawy moralne*. W: *Wobec wartości*. Red. D. von Hildebrand [i in.] Poznań 1982 s. 7-50; L. Kołakowski. *Moje wróżby w sprawie przyszłości religii i filozofii*. W: *Humanistyka przełomu wieków*. Red. J. Kozielecki. Warszawa 1999 s. 309-316; Konferencja Episkopatu Polski. *W trosce o człowieka i dobro wspólne*. Tarnów 2011; J. Majka. *Filozofia społeczna*. Wrocław 1982; J. Mariański. *Kryzys moralny czy transformacja wartości? Studium socjologiczne*. Lublin 2001; tenże. *Religia a wartości uniwersalne*. W: *Uniwersalia w międzykulturowym porównaniu. Studium polsko-niemieckie*. Red. E. Dubas, H. M. Griesse, M. Dziegielewska. Łódź 2008 s. 33-43; S. Nowak. *System wartości społeczeństwa polskiego*. „Studia Socjologiczne” 1979 nr 4 s. 155-173; V. Possenti. *Wyzwania demokracji liberalnej*. „Zarządzanie i Edukacja” 1997 nr 1 s. 123-144; M. Rogoń. *Prawda drogą do jakości życia*. W: *Jakość życia studentów*. Red. A. Rumiński. Kraków 2004 s. 63-67; R. Rorty. *Edukacja i wyzwanie ponowoczesności*. W: *Spory o edukację. Dylematy i kontrowersje we współczesnych pedagogiach*. Red. Z. Kwiecieński, L. Witkowski. Warszawa 1993 s. 96-102; K. Ryczan. *Ciągłość i zmiana tradycji religijnej – problematyka i hipotezy*. „Roczniki Nauk Społecznych” 9:1981 s. 61-100; Z. Sareło. *Postmodernizm w pigułce*. Poznań 1998; Z. Tyszk. *Rodzina współczesna – jej geneza i kierunki przemian*. W: *Rodzina współczesna*. Red. M. Ziemska. Warszawa 1999 s. 193-200.

Prospołeczność

Społeczeństwo polskie poddawane w okresie powojennym wyjątkowemu doświadczeniu stało się nieufne, a nawet sceptyczne wobec wszelkich programów reform społecznych, politycznych i gospodarczych, niechętnie do udzielania im masowego poparcia. Próby odgórnego sterowania procesami współżycia międzyludzkiego doprowadziły do znacznego osłabienia dążeń indywidualnych i twórczych, przekształcających warunki zewnętrzne. Z jednej strony wyraźnie była widoczna skłonność do szukania oparcia w małych grupach społecznych, zwłaszcza o charakterze nieformalnym, do unikania angażującej odpowiedzialności społecznej, zamykania się w kręgu poszukiwania i obrony własnego interesu, co znaczyło poważne zubożenie sfery powiązań osobistych i pozasobistych poza rodziną i grupami koleżeńsko-przyjacielskimi oraz izolowanie się od szerszego kontekstu społecznego. Z drugiej strony, jak się wydaje, wysoko ceniono ludzi, którzy kierowali się interesem pozasobistym, oczekując od innych, że będą działać zgodnie z altruizmem i nastawieniami prospołecznymi (Jacek Śliwak).

W warunkach modernizacji społecznej (→ modernizm) dochodzi z reguły do osłabienia tradycyjnych więzi powinnościowych między ludźmi. W krajach wysoko rozwiniętych gospodarczo, zwłaszcza wchodzących w tak zwaną fazę postindustrialną, można zaobserwować zjawisko ograniczania własnych zainteresowań do najbliższego otoczenia, do powstawania grup o wąskich zainteresowaniach, poszukujących ograniczonej i powierzchownej formy kontaktu: „Indywidualizm przeradza się w egoizm, zaspokajanie własnych potrzeb, zwłaszcza zaś potrzebę ciągłego osiągania satysfakcji”¹⁵⁴. Socjologowie mówią o procesach erozji zaufania, zwłaszcza w krajach kierowanych do 1989 roku w sposób totalitarny, o zanikaniu więzi solidarnościowych pomiędzy ludźmi. Nie wydaje się, by po roku 1989 – pomimo powszechnie wyraźnych aspiracji do podmiotowości i wzięcia odpowiedzialności za sprawy własne w swoje ręce – zaznaczyło się w szerszym zakresie zjawisko faktycznego udziału Polaków w rozwiązywaniu

¹⁵⁴ F. Fukujama. *Powrót do natury*. Z Francisem Fukuyama rozmawia Magdalena Środa. „Tygodnik Powszechny” 2000 nr 49 s.1.

spraw ogólnospołecznych i wyraźnego przełamania wycofywania się ludzi do życia prywatnego. Nie znaczy to jednak, że interes czy dobro innych zniknęły całkowicie z pola moralnych trosk Polaków, że staliśmy się społeczeństwem egoistycznym, zatomizowanym, skoncentrowanym na pogoni za zaspokajaniem własnych potrzeb materialnych, kierującym się w kontaktach międzyludzkich wyłącznie zyskiem i korzyścią, nawet jeżeli jesteśmy obecnie bardziej zainteresowani karierą zawodową i hedonistycznym używaniem czasu wolnego niż pragnieniem współkształtowania życia społecznego.

Współcześnie żyjemy w społeczeństwie szybkich zmian kulturowych, zanika to, co trwałe i niezmiennie, dające stałe punkty odniesienia. Maleje liczba wspólnych punktów odniesienia. Jednocześnie ludzie, uzależniając się szybko od zmieniających się zewnętrznych podniet, są niestali, podatni na pokusy i niezdolni do nawiązywania stosunków społecznych. Alienacji jednostki towarzyszą liczne podziały społeczeństwa na grupy interesów. Istnieje niebezpieczeństwo dbania tylko o własne interesy kosztem *dobra wspólnego*. Niekiedy mówi się o indywidualistycznym kryzysie współczesności (→ indywidualizacja), związanym z upowszechnianiem się radykalnej → wolności (*rób to, na co masz ochotę*) i takiej idei społeczeństwa, które jest tylko złożone z jednostek, co najwyżej jeszcze – z rodzin. Indywidualizm wyraża się między innymi w potrzebie ciągłego osiągnięcia satysfakcji życiowej.

Kształtująca się w warunkach → ponowoczesności → indywidualizacja jako proces społeczny wiąże się z uwalnianiem się jednostek z historycznie ustalonych form społecznych i tradycyjnych więzi społecznych, z utratą dawnej pewności w zakresie znajomości wzorów działania i norm postępowania oraz tworzeniem się nowych więzi społecznych. Odchodzenie od tradycyjnie zorganizowanych społeczeństw ze społecznie zdeterminowanym przebiegiem życia jednostek, przypisanymi rolami społecznymi i wspólnymi normami, oznacza wzrost → autonomii jednostek i swoistą → destrukuralizację społeczeństwa.

Indywidualizacji nie można pojmować wyłącznie jako wyzwolenia się od dawnych, historycznych form społecznych, połączonego z utratą tego, co tradycyjnie dawało pewność i zabezpieczenie (na przykład religijność, świadomość klasowa). W rzeczywistości pojawiają się nowe zależności, na przykład na rynku pracy i w różnych anonimowych instytucjach, począwszy od ubezpieczeń, poprzez system oświaty, a skończywszy na domach opieki społecznej. Pogłębiający się indywidualizm niesie ze sobą niebezpieczeństwo *desolidaryzacji* i rozpadu społecznego *my* na zbiorowości jednostek.

Rosnąca kruchość więzi społecznych jest w ogóle cechą społeczeństw współczesnych. W dzisiejszych czasach są one postrzegane jako „wątłe, delikatne i równie łatwe do zawiązania, co do rozdarcia”¹⁵⁵, łatwe do relatywizacji. Relatywizm moralny, który – przynajmniej pośrednio wiąże się z utratą znaczenia

¹⁵⁵ Z. Bauman, konsumowanie życia. Kraków 2009 s. 115.

religii – ma swoje reperkusje obszarze więzi społecznych: „Relatywizm w sferze moralności przyczynia się do destrukcji osoby ludzkiej [...]. Można by przyjąć, iż → relatywizm moralny pełni funkcję ideologii totalitarnej, stanowi konsekwencję *antyreligii*. Sprzyja kształtowaniu się więzi społecznych opartych na antywartościach usprawiedliwiających gwałt dokonywany na osobie ludzkiej”¹⁵⁶.

Ostateczną instancją legitymizującą życiowe wybory człowieka i stosowane środki staje się jednostka, a nie znajdujące się ponad nią siły i instancje zewnętrzne. Taki stan rzeczy może sprzyjać zarówno upodmiotowieniu jednostek, jak i → relatywizmowi. Według Zygmunta Baumana istotą → indywidualizacji jest „kruśnienie się więzi międzyludzkich” i „wątplenie instytucjonalnych fundamentów i pancerzy grup solidarnościowych”¹⁵⁷.

1. Pojęcie „wartości prospołeczne”

Prospołeczność jest jednym z ważnych wymiarów moralności, w ramach której ustala się reguły dotyczące porządku społecznego, jakie zapewniają harmonijne współzycie międzyludzkie. Chodzi tu o to, jak postępować, aby innym było z nami dobrze, aby uwzględniać interesy innych ludzi, kierując się życzliwością i troską o ich dobro, ograniczając nawet własne potrzeby. Maria Ossowska uważa ten *system idei* – obok nurtu perfekcjonistycznego (godnościowego) – za konstytutywny dla moralności. Wynikające z ideału prospołeczności normy nakazują realizację pewnego wzoru osobowego (to jest osiąganie ludzkich cech charakteru), albo organizują współzycie ludzkie z myślą o jego harmonijnym przebiegu.

Moralność prospołeczna – najogólniej pojęta – wiąże się z pozytywnymi postawami i zachowaniami mającymi na celu dobro innych ludzi (pozaosobiste dobro) i zbiorowości (grup społecznych, a nawet całego społeczeństwa). W ujęciu socjologicznym moralność prospołeczna obejmuje nie tylko różne formy altruizmu, ale i pozytywne ustosunkowanie się do obiektów społecznych, a nawet do ideologii (na przykład poświęcenie się dla dobra jakiegoś systemu politycznego czy światopoglądowego). Prospołeczności można poszukiwać w konkretnych sytuacjach życiowych, „w sferze uznawanych i realizowanych wartości i norm, a więc między innymi w planach życiowych, działaniach, umiejętności dostrzegania perspektywy cudzego dobra i pomnażania go, dążenia do tego, by inni posiadali takie same możliwości rozwoju i zaspokajania potrzeb jak ja”¹⁵⁸. Prospołeczność nie jest rozumiana wąsko tylko jako przejaw troski o dobro bliźniego, ale i o dobro szersze, dobro wspólne przejawiające się na różnych poziomach

¹⁵⁶ A. Pawełczyńska. *Głowy hydry. O przewrotności współczesnego zła*. Warszawa 2004. s. 21.

¹⁵⁷ Z. Bauman. *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy*. Kraków 2006 s. 24–25.

¹⁵⁸ E. Budzyńska. *Enklawy prospołeczności w społeczeństwie polskim*. W: *Enklawy życia społecznego*. Red. L. Gołdyka, I. Machaj. Szczecin 2007 s. 595.

działań ludzkich: intrapersonalnym, interpersonalnym, mikro-, mezo- i makro-strukturalnym.

Moralność prospołeczna łączy się z takimi określeniami, jak: altruizm, działanie pomocne, dzielenie się, zaangażowanie społeczne, empatia, przyjaźń, solidarność, troska o dobro wspólne, gotowość udzielania pomocy, zaufanie społeczne, bezinteresowność. W literaturze socjologicznej używa się także zbiorczego terminu *postawa prospołeczna*, która jest trwałym ustosunkowaniem się do jakiegoś obiektu, obejmującym komponent poznawczy (wiedza o obiekcie, poglądy i przekonania), emocjonalno-oceniający (uczucia, oceny, motywacje) i behawioralny (skłonność do podejmowania działań). Postawa prospołeczna „obejmuje pozytywne ustosunkowanie się do społecznych obiektów, w przeciwieństwie do postaw antyspołecznych, charakteryzujących się aktywną wrogością i agresywnością wobec tych obiektów. Pomiędzy tymi dwoma typami postaw można umieścić postawę aspołeczną nacechowaną obojętnością, brakiem wrażliwości na społeczne potrzeby”¹⁵⁹.

Prospołeczność wyraża się między innymi w gotowości do pozytywnego działania na rzecz innych ludzi lub grup społecznych, wykraczającego poza interes indywidualny. *Wartości prospołeczne* to „system takich wartości, który stanowi uzasadnienie moralnej słuszności czynów mających na względzie dobro innych ludzi, realizowane w mniejszym lub większym stopniu kosztem dobra działającej jednostki. Zinternalizowany układ wartości prospołecznych stanowić więc może przesłankę do dodatniej oceny takich czynów, a ponadto, zapewne, również strukturę motywacyjną działającą w kierunku przeciwnym niż skłonności egoistyczne jednostki”¹⁶⁰.

Moralność prospołeczna przejawia się w różnych formach altruizmu. Altruizm czy moralność altruistyczna według psychologów „jest działaniem świadomym i dobrowolnym na rzecz innych ludzi. Działanie takie przynosi korzyść innym osobom, a osoba działająca nie oczekuje w zamian na zewnętrzne nagrody, gdyż działanie pomocne jest dla niej wartością samą w sobie”¹⁶¹. Prospołeczność jest pojęciem szerszym i obejmuje zarówno odniesienia i działania pomocowe wobec innych ludzi wynikające z motywacji bezinteresownych i interesownych, jak i różne formy działania i poświęcenia na rzecz jakichś idei, obiektów, grup społecznych, całego społeczeństwa. W rzeczywistości społecznej dochodzi często do konfliktów dobra wspólnego i indywidualnego, interesów społecznych i jednostkowych.

Przeciwieństwem szeroko pojętej moralności prospołecznej jest *moralność egoistyczna*, przejawiająca się w postawach i zachowaniach egoistycznych, mających na względzie dobro jednostkowe, interesy indywidualne i osobiste. „Jeśli

¹⁵⁹ E. Budzyńska. *Rodzina środowiskiem wychowania społecznego*. W: *Rodzina: źródło życia i szkoła miłości*. Red. D. Kornas-Biela. Lublin 2000 s. 254.

¹⁶⁰ K. Kiciński, J. Kurczewski. *Poglądy etyczne młodego pokolenia Polaków*. Warszawa 1977. s. 72.

¹⁶¹ J. Śliwak. *Altruizm i pojęcia pokrewne*. W: *Studia z psychologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*. T. 9. Red. P. Francuz, P. Oleś, W. Otrębski. Lublin 1998 s. 43.

egoizm staje się sensem życia, to skłania do oportunizmu i konformizmu. Oportunizm kieruje się tym, co dla danego człowieka jest najbardziej korzystne bez względu na zasady moralne. Ludzkość stworzyła imperium interesu jako najwyższej wartości porządek w walce o byt. Egoizm podnosi się do rangi cnoty. Człowiek zawsze kalkuluje koszty i zyski, straty i korzyści”¹⁶².

2. Zaufanie międzyludzkie

Indywidualizm wprowadza pewną blokadę w zaspokajaniu potrzeby więzi i pozostaje w opozycji do wartości wspólnotowych (myślenie w kategoriach *my*). W ramach procesów socjalizacyjnych rodzina, szkoła, media w większości interioryzują współczesny model indywidualności jako *naturalny* i nienaganny moralnie porządek świata, z drugiej jednak strony przywiązują szczególną wagę psychologiczną do realizacji potrzeby więzi w bliskich afiliacyjnych związkach międzyludzkich, zdając sobie sprawę z tego, że ta potrzeba w dzisiejszym świecie jest trudna do realizacji. W sferze mentalnej występuje więc swoiste rozdarcie między zinterioryzowanym modelem indywidualizmu i wręcz obsesyjną potrzebą, by funkcjonować w świecie bliskości między ludźmi (niezaspokojona potrzeba afiliacyjna).

Wyrazem wspólnotowości jest okazywanie ludziom zaufania, będącego ważnym elementem relacji międzyludzkich, tworzących w życiu społecznym swoją *kulturę zaufania* (kapitał społeczny). Brak zaufania wobec innych może być wyrazem pogłębiającego się → indywidualizmu, oznaczającego rozpad społecznego *my* i więzi międzyludzkich. Wysoki poziom zaufania międzyludzkiego jest gwarancją stabilności, przewidywalności i emocjonalnego bezpieczeństwa w wymiarach indywidualnych i społecznych. Poszerzającej się nieustannie sferze niezależności, autonomii, samorealizacji oraz ryzykowej → wolności towarzyszy niejednokrotnie poczucie osamotnienia, izolacja społeczna i *duchowa bezdomność*. Rozpad wspólnotowych kodów moralności przyczynia się do gigantycznego poszerzenia zakresu wolności jednostek, ale i do osłabienia troski o dobro wspólne. Deklarowane i praktykowane zaufanie społeczne może być uznane za dobry wskaźnik postaw prospołecznych, jego brak – postaw egoistycznych.

Socjologowie i ekonomiści podkreślają, że wspólnoty opierające się na zaufaniu, przy zachowaniu niezmiennymi innych warunków, odnoszą z tego wymierne korzyści ekonomiczne. We wspólnotach opartych na zaufaniu zwiększa się oczekiwana długość życia. Społeczeństwa respektujące zasadę uogólnionej wzajemności są bardziej efektywne niż wspólnoty nacechowane nieufnością (Robert Putnam). Zaufanie społeczne ma wiele odcieni. Jednym z nich jest bezinteresowne powierzenie komuś samego siebie, czyli własnych interesów i własnych spraw, w przekonaniu, że ten ktoś będzie działał korzystnie dla nas, życzliwie, pomocnie,

¹⁶² Z. Narski. *Sens czy bezsens życia. Niepopkoje epoki popstmodernizmu*. Toruń 1997 s. 59.

w naszym interesie (mocny wymiar zaufania). Ze słabszą formą zaufania mamy do czynienia wtedy, gdy podzielamy przekonanie, że ktoś inny będzie działał racjonalnie i kompetentnie, jeżeli nawet we własnym interesie, to w sposób przewidywalny (Andrzej K. Koźmiński, Piotr Sztompka). Norma uogólnionej wzajemności jest efektywna, gdy jest wzmacniana w gęstej sieci procesów wymiany społecznej. Zaufanie osadzone w relacjach osobistych, częstych i wbudowanych w szersze sieci, jest nazywane zaufaniem zagęszczonym; zaufanie rozproszone obejmuje ludzi spoza kręgu postaci znanych nam osobiście, chociaż też opiera się na przynależności do wspólnych sieci społecznych i oczekiwaniach odwzajemnienia: „Im bardziej jednak wytarta jest materia społeczna, z której utkana jest wspólnota, tym bardziej spada jej skuteczność w przekazywaniu i utrzymywaniu reputacji i maleje możliwość podtrzymywania norm uczciwości, uogólnionej wzajemności i rozproszonego zaufania”¹⁶³.

Zaufanie do ludzi zaliczane jest do *fundamentalnych norm moralnych* i stanowi podstawę wszystkich pozytywnych relacji międzyludzkich. Brak zaufania nie tylko wetrykalny (do władzy), ale i poziomy (w rodzinie, biznesie, pracy), to kulturowo rozpowszechnione zjawiska. Podstawą kształtowania się społeczeństwa obywatelskiego jest zaufanie, tymczasem polskie życie publiczne i codzienne jest przeniknięte nieufnością, zaufanie stało się towarem deficytowym. Antytezą zaufania jest rozpowszechniona podejrzliwość, cynizm, przypisywanie innym najniższych motywów, doszukiwanie się wszechobecných spisków i układów. Zaufanie, a także lojalność i solidarność, to podstawowe więzi moralne konstytuujące wspólnotę obywatelską (Piotr Sztompka). W czasach, w których dominuje konkurencja, podejrzliwość wobec innych, niechęć do udzielania pomocy, dowodzenie swojej przewagi nad innymi, wzmaga się także pragnienie życia wśród przyjaznych i życzliwych ludzi, którym można zaufać i na których słowach i czynach można polegać (Zygmunt Bauman).

Bibliografia

Z. Bauman. *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy*. Kraków 2006; tenże. *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*. Kraków 2008; tenże. *Konsumowanie życia*. Kraków 2009; E. Budzyńska. *Rodzina środowiskiem wychowania prospołecznego*. W: *Rodzina, źródło życia i szkoła miłości*. Red. D. Kornas Biela. Lublin 2000 s. 253-266; też. *Enklawy prospołeczności w społeczeństwie polskim*. W: *Enklawy życia społecznego*. Red. L. Gołdyka, I. Machaj. Szczecin 2007 s. 597-610; F. Fukujama. *Powrót do natury*. Z Francisem Fukuyama rozmawia Magdalena Środa. „Tygodnik Powszechny” 2000 nr 49 s. 1; K. Kiciński, J. Kurczewski. *Poglądy etyczne młodego pokolenia Polaków*. Warszawa 1977; A. K. Koźmiński, P. Sztompka. *Rozmowa o wielkiej przemianie*. Warszawa 2004;

¹⁶³ R. Putnam. *Samotna gra w kregle. Upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych w Stanach Zjednoczonych*. Warszawa 2008 s. 230.

J. Mariański. *Kryzys moralny czy transformacja wartości? Studium socjologiczne*. Lublin 2001; tenże. *Moralność w procesie przemian. Studium socjologiczne*. Warszawa 1990; tenże. *Przemiany moralności polskich maturzystów w latach 1994-2009. Studium socjologiczne*. Lublin 2011; Z. Narski. *Sens czy bezsens życia. Niepokoje epoki popstmodernizmu*. Toruń 1997; M. Ossowska. *Normy moralne. Próba systematyzacji*. Warszawa 1970; A. Pawełczyńska. *Głowy hydry. O przewrotności współczesnego zła*. Warszawa 2004; R. Putnam. *Demokracja w działaniu. Tradycje obywatelskie we współczesnych Włoszech*. Kraków 1995; tenże. *Samotna gra w kręgle. Upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych w Stanach Zjednoczonych*. Warszawa 2008; P. Sztompka. *O potrzebie wspólnoty obywatelskiej. Mniej państwa, więcej społecznej inicjatywy*. „Dziennik” 2006 nr 30 (dodatek „Europa” nr 21) s. 12-13; J. Śliwak. *Altruizm endo- i egzocentryczny a poziom niepokoju*. „Analecta Cracoviensia” 28:1996 s. 143-159; tenże. *Altruizm i pojęcia pokrewne*. W: *Studia z psychologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*. T. 9. Red. P. Francuz, P. Oleś, W. Otrębski. Lublin 1998 s. 37-48.

Wolność

Modernistyczny oraz postmodernistyczny człowiek myśli, że szczęście jest celem, który można osiągnąć własnym wysiłkiem. Oczywiście człowiek postmodernistyczny zatracił swoją wiarę w nieunikniony postęp w kierunku ideału indywidualnego i wspólnego szczęścia, opartego na podstawach rozumu (nauki i technologii, pod czy też bez kierownictwa jakiejś grupy ludzi). Jednakże postmodernistyczny człowiek wciąż wierzy w to, że jest on w stanie osiągnąć szczęście własnym wysiłkiem. Modernistyczne ideały wolności i równości zostały zamienione na postmodernistyczną zasadę tolerancji i równych praw jednostek. Wolność negatywna (wolność od wszelkich przeszkód stworzonych przez tradycję oraz od nieprzemyślanego wtrącania się innych) i równe prawa do samodzielnego decydowania o swoim życiu według własnych planów są oczywiście jedynie warunkami osiągnięcia szczęścia. Wolność pozytywna polega na aktywnym wytwarzaniu szczęścia w doskonale kontrolowany sposób. Szczęście nie jest już obiecane w przyszłym życiu czy w świetlanej przyszłości, ale jest to coś, co można osiągnąć natychmiast, używając maszyn do tego potrzebnych, dostarczanych obficie przez postmodernistyczny rynek. Jedynym problemem jest, jak takie maszyny osiągnąć¹⁶⁴.

1. Ogląd sytuacji

Pod koniec lat sześćdziesiątych umocniła się w Europie Zachodniej kulturowa cicha rewolucja, która pociągnęła za sobą głębokie zmiany **wartości**, najpierw w pozareligijnych dziedzinach życia (demokratyzacja, → indywidualizacja), w małżeństwie i rodzinie, zwłaszcza w sferze życia seksualnego, w końcu znalazła swoje odzwierciedlenie w dziedzinie życia kościelnego i religijnego. W kulturze

¹⁶⁴ H. de Dijn. *Wolność we współczesnej kulturze*. W: *Wolność we współczesnej kulturze. Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej KUL – Lublin 20-25 sierpnia 1996*. Red. Z. J. Zdybicka [i in.]. Lublin 1997 s. 98.

społeczeństwa zaakcentowano takie wartości, jak wolność, autonomia i samorealizacja. Wszystkie inne wartości, niekompatybilne z nimi, traciły systematycznie na znaczeniu. W warunkach przyspieszonej → modernizacji społecznej zinstytucjonalizowane religie były spychane na margines życia społecznego i pozbawiane tak zwanej oczywistości kulturowej. Wielu członków tradycyjnych Kościołów zajmowało krytyczny i zdystansowany stosunek do instytucji kościelnych. Silnie zinternalizowane wartości: osobista autonomia i wolność oraz emancypacja jednostki, wywierały destrukcyjny wpływ na tradycyjne więzi religijno-kościelne.

Z socjologicznego punktu widzenia nie można rozważać wolności jako wartości w izolacji od kontekstu społeczno-kulturowego, wytworzonego przez nowoczesną i ponowoczesną sytuację, w której żyjemy i działamy. Według opinii wielu socjologów, w ostatnich dekadach XX wieku nastąpiło wyraźne i znaczące przesunięcie w kierunku wartości wolnościowych. Dla jednych otwarcie się na *więcej wolności* oznacza szansę, dla innych – zagrożenie. Część społeczeństwa popiera jeszcze tradycyjny porządek wartości i wskazuje na zagrożenie znaczących dotychczas autorytetów, część zaś orientuje się przede wszystkim na samorealizację i autonomię, we własnym przekonaniu potrafi żyć bez tradycyjnych autorytetów. W społeczeństwie polskim narastającej aprobacie wartości *wolność* towarzyszy powolny kryzys wartości *autorytet*, nawet jeżeli w dostępnych danych empirycznych nie jest możliwe dokładne określenie ilościowych aspektów opisywanych zjawisk.

W kształtującym się łądzie wolnościowym można mówić o pewnym trendzie, zgodnie z którym jednostka ludzka (*moja osoba*) staje się centralną wartością, jej wolność i szczęście nie podlegają zewnętrznym ograniczeniom. Silnie akcentowana i akceptowana wolność jest bardziej *wolnością od* (brak przymusu i odczuwanej konieczności) niż *wolnością do* (jako podejmowanie decyzji i działań ukierunkowanych na dobro i w poczuciu odpowiedzialności). Dawniej człowiek był zagrożony represją ze strony instytucji, dzisiaj uwolniony od instytucjonalnych i tradycyjnych nacisków, jest zagrożony depresją, związaną z utratą sensu życia (od represji do depresji). Dowolność w postępowaniu i brak orientacji oraz pomniejszanie odpowiedzialności za innych są ceną za przeakcentowanie wolności (ryzykowna wolność).

W *kapitalizującym się* społeczeństwie indywidualna wolność została podniesiona do rangi najwyższej wartości i umieszczona ponad społeczeństwem. Jest pojmowana jako wyzwolenie się od wszelkich ograniczeń i zobowiązań (jako wartość absolutna i w pewnym sensie samozbawcza). Taka wolność staje się ryzykowna, gdyż pozbawia życie społeczne trwałych punktów odniesienia, a człowieka pozostawia w niepewności. Wielu ludzi odczuwa potrzebę wytyczenia pewnych granic dla takiej wolności i tęsknotę za porządkiem, który chroni przed chaosem. Szukają oni czegoś definitywnego, co nie może się zdezaktualizować. Kultura współczesna nadmiernie akcentuje prawo człowieka do wolności i podkreśla znaczenie osobistej indywidualności. Nie narzuca żadnych definitywnych zobowiązań, narzucanie zaś z góry pewnych zasad i norm jest doświadczane jako zagrożenie dla wolności

człowieka. Wolność ma w sobie coś ze swobody, niezależności, wyzwolenia się, swobody wyboru, dobrowolności, ale do żadnej z tych cech się nie sprowadza. Utożsamienie wolności z jedną z tych cech powoduje, że staje się ona *wolnością ryzykowną*, a nawet niewolą (Janusz Mastalski).

Przeakcentowanie indywidualnej wolności oznacza w istocie pomniejszenie jej wymiarów społecznych i etycznych, bo ma ona zawsze charakter relacyjny (w stosunku do kogoś lub czegoś). Indywidualistyczna wolność spycha w cień swoją społeczną odpowiedniczkę, a przyrost indywidualnej wolności nie musi oznaczać, że nasz świat staje się lepszy. Wolność jako cel sam w sobie staje się niejednokrotnie wolnością egoistyczną, a nawet niszczącą, może prowadzić do tworzenia się pokolenia *ja*. Wolność będąca afirmacją siebie nie może nie uwzględniać wolności innych ludzi, nie może być pozbawiona **wartości** i **norm** moralnych, bezideowa i bez celu, bez odpowiedzialności za innych. We współczesnych społeczeństwach nasza wolność jest często zagospodarowywana przez innych. Filozof francuski Jean Baudrillard podkreśla, że w rzeczywistości społecznej funkcjonujemy jak automaty do gier, wybieramy z przygotowanych dla nas odpowiedzi i to często bez zastanowienia: „Nie należy rozważać proponowanych odpowiedzi ani zastanawiać się nad nimi; trzeba za to odnaleźć, a raczej dojrzeć, *zobaczyć* właściwą odpowiedź, zarejestrować ją jako bodziec, w oparciu o ten sam optyczno-motoryczny schemat, z jaki mamy do czynienia w przypadku fotokomórki”¹⁶⁵. Tak rozumiana wolność jest raczej pewnym systemem komunikacji społecznej, a nie autentyczną odpowiedzialnością i podmiotowością społeczną. „Podmiotowość zostaje zastąpiona przez indywidualność, a partykularne *ja* staje się centralnym punktem rzeczywistości. Jednostka ma coraz więcej praw, a coraz mniej odpowiedzialności”¹⁶⁶.

2. Wolność jako wartość

(1) Na płaszczyźnie indywidualnej i społecznej ścierają się rozmaite rozumienia wolności. Pierwsze dotyczy wolności w jej funkcji uwalniającej. Wolność, do której się dąży, to uwolnienie się spod władzy dorosłych i wszelkich innych **autorytetów** zewnętrznych, możliwość czynienia tego, co się chce, bez napotykania przeszkód ze strony zewnętrznych przymusów. Pojedyncze osoby roszczą sobie prawo do pełnej wolności myśli, ekspresji, emocji, a także prawo do całkowitej → autonomii wyboru moralnego, z wykluczeniem zależności swojej woli od cudzej. Wolność pojawia się wtedy, gdy zostanie zanegowane to, co absolutne, gdy nie jest ona równoważona

¹⁶⁵ J. Baudrillard. *Spółczesność konsumpcyjna. Jego mity i struktury*. Warszawa 2006 s. 127.

¹⁶⁶ J. Kopka. *Jednostka wobec moralności – subiektywna wizja przyszłości*. W: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*. Red. J. Mariański, L. Smyczek. Kraków 2008 s. 65.

wymogami wielu innych wartości, jak sprawiedliwość, równość, dobro wspólne. Wolność „od” polega na emancypacji człowieka od wszelkich uwarunkowań, jakie mogą mu przeszkadzać w kierowaniu się własnym rozumem, odczuciem, potrzebami, interesami. Człowiek staje się sam dla siebie mistrzem w wyborze wartości czy symbolicznych dóbr, dzięki którym staje się szczęśliwy. Postmodernistyczne ja stoi ponad wszelkimi **wartościami**. Tak rozumiana wolność pociąga za sobą konsekwencje w postaci zmniejszania się poczucia wspólnotowości i zobowiązań wobec innych. W skrajnych przypadkach prowadzi do przekonania, że wszelkie skuteczne sposoby postępowania w życiu codziennym są dozwolone.

(2) Inne rozumienie wolności prezentuje Isaiah Berlin. Mówi o *wolności negatywnej*, która wiąże się z odpowiedzią na pytanie, jak daleko sięga obszar, w którego granicach podmiot – osoba bądź grupa osób – ma lub powinien mieć swobodę bycia i działania według własnej woli, bez wtrącania się innych osób. Wolność ta mierzy się zakresem, w jakim nikt nie ingeruje w naszą działalność, i sferą, w której człowiek może działać bez przeszkód ze strony innych ludzi. Jeżeli inni umożliwiają mi zrobienie czegoś, na co miałbym chęć, wówczas moja wolność jest ograniczona, a w przypadku ograniczenia wolności poniżej pewnego minimum można powiedzieć, że znajduję się pod przymusem (jestem zniewolony). Przymus oznacza rozmyślne wtrącanie się innych ludzi w sferę działania jednostki. Im większy jest obszar tego niewtrącania się, tym większa jest moja wolność. *Wolność pozytywna* wiąże się z odpowiedzią na pytanie, co lub kto jest źródłem władzy albo ingerencji przesadzającej, że ktoś ma zrobić raczej to niż tamto, być taki, a nie inny. Pozytywny sens wolności wynika z pragnień jednostki chcącej być samostereownym panem swego losu, podmiotem, a nie przedmiotem, kierować się własnymi racjami i zamiłowaniem. Wolność ta polega na tym, że jestem sam dla siebie panem. Zarówno wolność negatywna, jak i pozytywna mogą łatwo wiązać się z subiektywistycznym rozumieniem wolności, co może prowadzić do całkowitej swobody, a nawet do chaosu.

(3) Trzecie rozumienie wolności wiąże się z dążeniem do prawdy i dobra, które ma charakter obiektywny, do pewnego stopnia absolutny, *Wolność „do”* chroni obiektywne wartości wykraczające poza egoizm lub interes osobisty, poszukuje drogi życia godnej człowieka, zobowiązuje sumienie moralne człowieka, respektuje wolność innych ludzi. Wolność uzyskuje swój pełny wymiar i swoją wartość tylko poprzez akceptację prawdy. Według Mieczysława Gogacza, reprezentującego tak zwane realistyczne określenie wolności, wolność to „rozumnie zdecydowana wierność prawdzie i dobru [...]. Zwrócenie uwagi na prawdę i dobro wyklucza kierowanie się człowiekiem do fałszu i zła, a tym samym do nicości, gdyż **prawda** i dobro są zawsze przejawami realnego bytu. Rozumny człowiek nie może przecież kierować swych wolnych działań do pustki i nicości”¹⁶⁷. Tak rozumiana wolność nie jest wolnością od czegoś czy niezależnością od czegośkolwiek, lecz jest powiązana z prawdą i dobrem.

¹⁶⁷ M. Gogacz. *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*. Warszawa 1995 s. 31.

Człowiek jest naprawdę wolny nie wtedy, gdy nie ulega *woli zbiorowej*, opinii większości, lecz wtedy, gdy jest w zgodzie z prawdą, gdy realizuje swoje człowieczeństwo. Prawda, która kieruje naszym postępowaniem, zawiera się w bycie ludzkim jako takim, pozwala w coraz większej mierze być sobą. Wolność nie jest czymś absolutnym; jej nieodłącznym atrybutem jest odpowiedzialność. Napotyka ona pewne ograniczenia w postaci obowiązku poszanowania godności i uprawnionej wolności innych, prowadzi do aktywnej działalności i zaangażowania. Na przykład Kościół katolicki mówi często o prawdziwej i autentycznej wolności, która wymaga wewnętrznej dyscypliny i odpowiedzialności za własne działania, solidarności i służenia innym, pełnej akceptacji drugiego człowieka.

Niekiedy rozróżnia się wolność i swobodę jako kategorie przeciwstawne. Wolność zawiera się w ograniczeniach, z wolności można korzystać w granicach przepisanych prawem i aby nie naruszać wolności innych. Swoboda jest nieregulowana i ponadkolektywna, jest to wolność czynienia czegokolwiek, bez konieczności współpracy z innymi (Jacek Kurczewski). Wolność i związane z nią ogromne możliwości wyboru mogą prowadzić do zniszczenia więzi społecznych. Paradoksalnie, społeczeństwo, które chce zagwarantować każdemu możliwie jak najwięcej wolności oraz przeciwdziałać zniekształceniom życia społecznego, musi przeciwstawiać się promocji ludzkiego *ja*, pojmowanego w kategoriach absolutnej autonomii i szukać odniesienia do wspólnych wartości i obiektywnej prawdy uznawanej przez wszystkich. Na tej drodze zapobiega skutecznie ryzyku całkowitego → relatywizmu. Negacja obiektywnej **prawdy** prowadzi do wielu negatywnych następstw w sferze indywidualnej i społecznej.

W świadomości ludzkiej i w praktyce społecznej może dochodzić do napięć, konfliktów i sprzeczności pomiędzy wolnością i innymi wartościami podstawowymi (na przykład równością, sprawiedliwością).

Wszędzie tam, gdzie rezygnuje się z wolności na rzecz równości, i odwrotnie, pojawiają się dyktatury bądź polityczne, bądź gospodarcze. Wolność jako wartość obiektywna i uniwersalna bez równości staje się w zakresie korzystania z niej w życiu społecznym, gospodarczym, kulturalnym i politycznym przywilejem wąskiej elity. Podobnie rzecz się ma z równością bez wolności. Poza tym wymienione wartości nie mogą być realizowane bez innych wartości, a przede wszystkim bez prawdy o godności osoby ludzkiej¹⁶⁸.

Zarówno całkowita wolność, jak i totalna zależność od autorytetów są tylko wyobrażonymi biegunami (krańcami), między którymi rozgrywają się rzeczywiste ludzkie decyzje i oscylują realne wybory i działania życiowe. Wydaje się, że współcześnie wahadło społeczne przesuwają się niebezpiecznie w stronę bieguna całkowitej wolności i relatywistycznej świadomości. Tak zwana samorealizacja

¹⁶⁸ F. J. Mazurek. *Godność osoby ludzkiej jako wartość absolutna*. „Roczniki Nauk Społecznych” 21:1993 nr 1 s. 265.

w praktyce jest bardzo często powiązana z egoizmem, a nie personalizacją. Szczęście jednostki, przeżycia i doznania mają większe znaczenie niż zobowiązania i zaangażowanie na rzecz dobra wspólnego. Niepohamowane dążenie do wolności nie prowadzi do osiągnięcia harmonii i stabilizacji, przeciwnie, może grozić załamaniem się więzi społecznych, a nawet anarchią społeczną. Jeżeli jednostka będzie bez przeszkód decydować, ile wolności wolno jej zawłaszczyć, społeczeństwo ulegnie atomizacji (Marion Dönhoff).

3. Wolność jako wartość osobliwa w nauczaniu społecznym Jana Pawła II

Dążenie do wolności jest jedną z głównych sił napędowych ludzkiej historii, jest jedną z cech wyróżniających naszą epokę. Stanowi główny mianownik nowożytnej duchowości:

Wolność jest miarą godności i wielkości człowieka. Życie w warunkach wolności, do której dążą jednostki i narody, jest wielką szansą rozwoju duchowego człowieka i moralnego ożywienia narodów. Podstawowy problem, jaki dzisiaj musimy podjąć, to problem odpowiedzialnego korzystania z wolności, zarówno w jej wymiarze osobistym, jak i społecznym [...]. Wolność nie jest po prostu brakiem tyrańskiej władzy i ucisku, nie oznacza też swobody czynienia wszystkiego, na co się ma ochotę. Wolność ma swoją wewnętrzną logikę, która ją określa i uszlachetnia: jest podporządkowana prawdzie i urzeczywistnia się w poszukiwaniu i w czynieniu dobra. Oderwana od prawdy o człowieku, wolność wyradza się w życiu indywidualnym w samowolę, a w życiu politycznym w przemoc silniejszego i w arogancję władzy¹⁶⁹.

W liście skierowanym do uczestników V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej w Lublinie (1996) Jan Paweł II podkreślił, że

[...] w kulturze współczesnej nastąpiło wyekspozowanie woli wolności przy jednoczesnym umniejszeniu roli **prawdy**, zwłaszcza prawdy obiektywnej, na korzyść prawdy, której twórcą jest człowiek, aż do odmówienia prawdzie jakiegokolwiek znaczenia, a nawet uznania jej roli za ograniczającą człowieka. W dziedzinie niezmiennie ważnych relacji między wolnością i prawdą oraz wolnością i dobrem istnieje w myśli współczesnej zakłócenie, które może mieć katastrofalne skutki dla obecnej i przyszłej kultury. Oderwana od prawdy i dobra wolność staje się bowiem zagrożeniem dla człowieka, bytu osobowego, a więc zdolnego do poznania prawdy i w sposób świadomy i wolny spełniającego się poprzez dobre czyny. Wolność człowieka jest wolnością ku dobru. Natomiast dobro, by było dobrem człowieka, musi być poznane, chodzi o dobro prawdziwe. Istnieje bowiem fundamentalny związek ludzkiej wolności z prawdą i dobrem¹⁷⁰.

¹⁶⁹ Przemówienie Jana Pawła II do Zgromadzenia Ogólnego ONZ w dniu 5 grudnia 1995 roku. „L'Osservatore Romano” [wersja polska] 16: 1995 nr 11–12 s. 7–8.

¹⁷⁰ *Wolność we współczesnej kulturze. Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej KUL – Lublin 20–25 sierpnia 1996*. Red. Z.J. Zdybickiej, J. Herbut, A. Maryniarczyk, A. Łyskowska, N. Szutta. Lublin 1997 s. 12.

W nauczaniu społecznym Kościoła odrzuca się pogląd, że nie istnieje obiektywna prawda i że każdy wybór ma taką samą wartość. Podkreśla się, że u podstaw prawdziwej i obiektywnej moralności leży godność osoby ludzkiej, która ze swej natury ma prawo i obowiązek szukać prawdy i może to czynić w sposób autentycznie ludzki tylko wtedy, gdy jest rzeczywiście wolna. Wolność, w której człowiek naprawdę się realizuje, łączy się pojęciowo i faktycznie z godnością, której jest bezpośrednią konsekwencją. „Uznanie i realizacja zasady, że godność osoby ludzkiej należy akceptować dla niej samej (*persona est affirmanda propter se ipsum*), stwarza wolność społeczną – wolność zewnętrzną dla wszystkich. Budzić zatem należy przekonanie, że spełnianie obowiązków nie ogranicza wolności człowieka, lecz stwarza jej przestrzeń społeczną”¹⁷¹.

Kościół występuje przeciwko takim modelom społecznym, w których postulat wolności nie jest łączony z postulatem odpowiedzialności etycznej. W przemówieniu do przedstawicieli świata kultury i nauki w Wilnie 5 września 1993 roku Jan Paweł II podkreślił:

Ryzyko, na jakie narażone są ustroje demokratyczne, polega na tym, że mogą one zostać sprowadzone do zespołu reguł nie dość mocno zakorzenionych w niezbywalnych wartościach. Wartości te wyrastają z samej istoty człowieka i dlatego powinny stanowić podstawę wszelkiego współżycia między ludźmi i żadna większość nie może ich unieważnić bez szkodliwych następstw dla człowieka i społeczeństwa. Przeciwno takiemu zwyrodnieniu wolności, czy to w dziedzinie polityki, czy gospodarki, Kościół występował bardzo zdecydowanie¹⁷².

Wolność – w rozumieniu Kościoła – nie jest wartością absolutną, wiąże się z innymi wartościami, ma służyć godności osoby ludzkiej. Nie ona sama decyduje o poziomie naszego człowieczeństwa, lecz w ścisłym powiązaniu z odpowiedzialnością. Wolność, która nie zna żadnych ograniczeń etycznych i próbuje według własnego *widzimisie* formułować na nowo najbardziej oczywiste dane natury, jest określana jako wolność fałszywa. Także prawa ludzkie, jeżeli są sprawiedliwe, nie sprzeciwiają się wolności, lecz jej służą. Utrwalone wartości moralne mogą uchronić człowieka, rodzinę i społeczeństwo przed pułapką konsumpcjonizmu i hedonizmu, a także ułatwić realizację dwóch pozornie sprzecznych pragnień współczesnego człowieka: autonomii połączonej z wolnością i wspólnotowości, wolności i bezpieczeństwa.

Współczesny mieszkaniec wielkiego miasta czuje się wolny, jeżeli jest odpowiedzialny wyłącznie przed sobą. Jego tożsamość wyraża się przy tym w różnorodnych relacjach, z których żadna nie dotyka jego najgłębszego wnętrza, a tym bardziej nie staje się częścią jego osoby. Wszystko pozostaje na powierzchni, nic nie przebija skorupy

¹⁷¹ F. J. Mazurek. *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*. Lublin 2001 s. 432.

¹⁷² „L'Osservatore Romano” 14: 1993 nr 12 s.17.

jego samotności. Dlatego relacje te są kruche i bardzo łatwo prowadzą do wzajemnej instrumentalizacji¹⁷³.

Kryzys prawdy i autorytetu rodziny, zanik uniwersalnych wartości moralnych, kryzys religii i niepełne rozumienie wolności wiążą się ze sobą w różnorodny sposób.

I tak w niektórych nurtach myśli współczesnej *do tego stopnia podkreśla się znaczenie wolności, że czyni się z niej absolut, który ma być źródłem wartości*. W tym kierunku idą doktryny, które zatracają zmysł transcendencji lub które otwarcie deklarują się jako ateistyczne. Sumieniu indywidualnemu przyznaje się prerogatywy najwyższej instancji osądu moralnego, która kategorycznie i nieomylnie decyduje o tym, co jest dobre, a co złe. Do tezy o obowiązku kierowania się własnym sumieniem niesłusznie dodano tezę, wedle której osąd moralny jest prawdziwy na mocy samego faktu, że pochodzi z sumienia (Jan Paweł II encyklika *Veritatis splendor* art. 32).

Zostaje zburzona harmonia między prawdą i wolnością, poprzez odrzucenie prawa moralnego:

Uległość prawu Bożemu chroni nas przed niewolą namiętności i wprowadza nas do doświadczenia prawdziwej wolności wewnętrznej. Korzystną jest rzeczą stwierdzić to w czasie, kiedy wiele mówi się o wolności, podczas gdy z drugiej strony uczestniczy się w stylu życia coraz bardziej podległym uwarunkowaniom opinii, zwyczaju, panującej mody. Podstawowym obowiązkiem dzisiejszego chrześcijanina jest właśnie to: słowem, a nade wszystko postępowaniem ukazywać wobec świata, jak prawdziwe są słowa innego Apostoła, który tutaj w Rzymie przelał swoją krew, Apostoła Pawła: *Gdzie jest Duch Pański – tam wolność*. (Jan Paweł II do wiernych z miasta modeny w dniu 15 października 1983 roku)¹⁷⁴

Bibliografia

J. Baudrillard. *Spółczesność konsumpcyjna. Jego mity i struktury*. Warszawa 2006; I. Berlin. *Cztery eseje o wolności*. Poznań 2000; R. Buttiglione. *Rodzina – centralną kwestią naszych czasów*. „Ethos” 14:2001 nr 3 s. 48-58; H. de Dijn. *Wolność we współczesnej kulturze*. W: *Wolność we współczesnej kulturze. Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej KUL – Lublin 20-25 sierpnia 1996*. Red. Z. J. Zdybicka [i in.]. Lublin 1997 s. 95-114; M. Dönhoff. *Ucywilizowany kapitalizm. Granice wolności*. Warszawa 2000; M. Gogacz. *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*. Warszawa 1995; Jan Paweł II. *Nauczanie papieskie 1983*. T. VI/2. Red. E. Weron, A. Jaroch. Poznań 1999 s. 351–352; J. Kopka. *Jednostka wobec moralności – subiektywna wizja przyszłości*. W: *Wartości, po-*

¹⁷³ R. Buttiglione. *Rodzina – centralną kwestią naszych czasów*. „Ethos” 14:2001 nr 3 s. 50.

¹⁷⁴ Jan Paweł II. *Nauczanie papieskie 1983*. T. VI/2. Red. E. Weron, A. Jaroch. Poznań 1999 s. 351–352.

stawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie. Red. J. Mariański, L. Smyczek. Kraków 2008 s. 55-74; J. Kurczewski. *Rozważania nad strukturą społecznej emancypacji*. „Studia Socjologiczne” 1998 nr 2 s. 69-88; J. Mariański. *Wolność jako wartość osobliwa w nauczaniu społecznym Jana Pawła II*. W: *Służba prawdzie, wolności i życiu. Refleksje nad myślą społeczną Jana Pawła II*, Red. E. Albińska, S. Fel, Lublin s. XXX; J. Mastalski. *Samotność globalnego nastolatka*. Kraków 2007; F. J. Mazurek. *Godność osoby ludzkiej jako wartość absolutna*. „Roczniki Nauk Społecznych” 21:1993 nr 1 s. 261-271; tenże. *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*. Lublin 2001.

Socjolog moralności – kim jest?

Socjologia pokazuje aktualne wartościowania moralne w społeczeństwie. Ujmuje moralność w aspekcie dynamicznym, nie zaś jako ustalony raz na zawsze statyczny porządek rzeczy. Z tego punktu widzenia socjolog ma do czynienia z pluralizmem w moralności. Analizuje zróżnicowany w społeczeństwie system wartościowania, którym kierują się jednostki, według którego podejmują decyzje i według którego działają. Uprawia do pewnego stopnia socjologię moralności pluralistycznej. Socjolog określa wzajemne związki zjawisk społecznych i moralnych, inaczej mówiąc – bada moralność w kontekście społeczno-kulturowym. Przedstawia nie tylko sposób wartościowania i oceniania, lecz także ustala, według jakich miar i skal są podejmowane oceny (na przykład kryteria etyczne, estetyczne, prakseologiczne), jedne z tych miar i kryteriów ocen mają swoje uzasadnienie w określonych ideologiach, inne powstają w wyniku współżycia międzyludzkiego. Socjolog odkrywa te rzeczywiste sposoby wartościowania moralnego, docieka, jak różne formy oceniania kształtują się w ramach określonego społeczeństwa, odnotowuje różnice w stopniu dezaprobaty, z jaką spotyka się naruszanie reguł moralnych, pokazuje społeczne uwarunkowania wielu pojęć i reguł etycznych. Ma więc do czynienia z **wartościami** i **normami** postępowania, jednak sam nie wartościuje i nie ustala norm. W praktyce badawczej zdarza się niedostrzegalne niemal przechodzenie od stwierdzenia stanu rzeczywistego do stanowienia norm, od opisu do ocen.

Stawiamy pytania: czy socjologia moralności może lub powinna być moralnie neutralna? Czy i w jakim zakresie możliwe jest uniknięcie w empirycznych badaniach moralności pewnych założeń o charakterze wartościującym? Czy jest możliwe uprawianie socjologii moralności, która tylko opisuje, klasyfikuje i wyjaśnia, natomiast niczego nie zaleca i niczego nie gani, jest neutralna aksjologicznie, wolna od wartości? Czy socjolog może być niezależny od doktryn normatywnych, tak jak fizyk czy biolog? A może jest tak – jak podkreśla Gunnar Myrdal – że badania społeczne bazują zawsze i z logiczną koniecznością na wartościowaniach o charakterze politycznym i moralnym, i dlatego badacz powinien po prostu wyrazić określić przyjęte podstawy wartościowania? Być może socjologowie

nie są w stanie uwolnić się od ideologicznych ograniczeń własnego światopoglądu lub powinni wyraźnie odejść od weberowskiego *mitu* socjologii wolnej od wartościowania?

Listę pytań można kontynuować. Czy idea *zawieszenia wartościowania*, *etycznej neutralności*, *czystości* lub *bezzstronności* powinna być interpretowana jako postulat moralny? Czy przekonanie o *Werturteilsfreiheit* [wolności od wartościowania] zostało socjologom narzucone, czy też sami je sobie narzucili? Czy można budować socjologię moralności, w której refleksja filozoficzna byłaby ważną, a nawet istotną częścią składową? Czy każde poważne podejście socjologiczne do problematyki moralnej nie opiera się w rzeczywistości na określonych założeniach aksjologicznych? Czy tak samo będzie uprawiał socjologię moralności chrześcijanin (katolik, prawosławny, protestant, chrześcijanin zaangażowany lub niezaangażowany), ateista, buddysta, muzułmanin? Czy socjologowie są w stanie uwolnić się od założeń i ograniczeń własnego światopoglądu, czy też mają prawo wypowiadać sądy wartościujące o religii, moralności, kulturze i w ogóle o społeczeństwie? Jak oddzielić sądy o wartościach od sądów o faktach? Czy socjolog musi więc tylko występować jako swoisty protokolant czy notariusz, który rejestruje fakty, trendy, potrzeby i dążenia ludzi, czy też odwołuje się do pewnych tez aksjologicznych?

Spór pomiędzy zwolennikami i przeciwnikami *rezygnacji z wartościowania* trwa ponad sto lat. Według Maxa Webera przez wartościowanie należy rozumieć „praktyczne oceny jakiegoś podlegającego wpływom naszego działania zjawiska jako zasługującego na odrzucenie lub aprobatę”¹⁷⁵. Problem *uwolnienia* jakiejś określonej nauki od tego rodzaju wartościowań wymaga odniesienia do kwestii, czy w nauczaniu akademickim należy się przyznawać, czy też nie należy do swych praktycznych wartościowań – umotywowanych etycznie bądź ze względu na kulturowe ideały, bądź w ogóle światopoglądowo. Należy w każdym razie rozróżniać to, co jest czystą empiryczną konstatacją faktu, i to, co jest praktycznym wartościowaniem. Upraszczając nieco zagadnienie, można by powiedzieć, że spór toczy się między dwiema grupami socjologów interpretujących weberowską tezę o wolności wartościowania – między pozytywistami utrzymującymi, że fakty w naukach humanistycznych nie różnią się od faktów w naukach przyrodniczych, oraz teoretykami (na przykład marksistami, strukturalistami), którzy twierdzą, że wszelkie fakty dotyczące człowieka podlegają interpretacji i dlatego wymykają się moralnie neutralnym analizom. Obie grupy – zaznacza Peter L. Berger – „mają po części rację, ale ostatecznie się mylą (*nota bene* myślę też, że Weber nadal jest najlepszym przewodnikiem po tym metodologicznym polu minowym). Społeczeństwa ludzkie tworzą znaczenia, dlatego nie ma po prostu *nagich faktów* nie podlegających interpretacji [...]”. Kiedy jednak socjolog stara

¹⁷⁵ M. Weber. *Sens „wolnej od wartościowań” socjologii i ekonomii*. W: *problemy socjologii wiedzy*. Red. A. Chmielecki [i in.]. Warszawa 1985 s. 101-102.

się zrozumieć ludzi musi starać się zrozumieć ich znaczenia, co jest niemożliwe, jeżeli narzuca swoje własne. To właśnie stanowi istotę weberskiego pojęcia *wolności od wartości*¹⁷⁶.

Postawione pytania i zaznaczenie śladów dyskusji są oczywiście fragmentem szerszego problemu ogólnofilozoficznych implikacji i założeń metodologicznych w naukach społecznych (zagadnienia aksjologicznej neutralności socjologii moralności). To prawda, że socjologia nie jest jedyną interpretatorką życia moralnego. Takie rozwiązanie oznaczałoby konieczność przejścia przez socjologię funkcji historii, psychologii, pedagogiki, filozofii i teologii, co byłoby swoistym absurdem. Interpretowanie moralności w świetle tylko jednej z nauk byłoby wyraźnym redukcjonizmem. W tym momencie chodzi jednak o *społeczną* rolę socjologa moralności, czy może zmienić się w *diagnostyka* i *aktora* wydarzeń, wypowiadającego oceny wartościujące?

Empiryczna socjologia moralności próbuje opisywać kondycję moralną społeczeństwa, wskazywać na pewne ogólniejsze procesy przemian i tendencje rozwojowe. W związku z tym warto czasem postawić pytanie i zastanowić się, czy socjologia moralności może wyjść poza ograniczenia nauki neutralnej aksjologicznie i wskazać na pożądane stany przyszłościowe (wizje), wraz ze środkami do nich prowadzącymi. Czy socjologowie, w tym i socjologowie moralności, mogą – w sposób uprawniony – zastanawiać się nad ideą dobrego społeczeństwa i drogami prowadzącymi do jego urzeczywistnienia? Czy jesteśmy skazani tylko na opis interpretację tego, *kim jesteśmy, co nas łączy i co nas dzieli, jedna czy dwie Polski*, czy też mamy prawo – jako socjologowie – postawić pytanie, dokąd idziemy i czy jest to właściwy kierunek drogi? Czy socjologia *bliska ludzi* ma się ograniczać tylko do opisu i wyjaśniania, bez funkcji wspomagania człowieka w jego próbach urządzania *wspólnego domu* na miarę jego godności? Na czym polega jej służba wobec społeczeństwa? Czy socjolog może wyłożyć karty na stół i określić swe preferencje aksjologiczne? Jak budować wspólny konsensus moralny w mocno spluralizowanym społeczeństwie, ze swoistym pietyzmem wartości?

Nasuwa się pytanie, czy socjolog moralności może mieć także *pomysł na Polskę*? Czy może wziąć na siebie współodpowiedzialność za uczynienie świata lepszym? Jak przewyciężyć subiektywistyczny etos nowoczesności, jak podkreślając prawo człowieka do samorealizacji i poszukiwania osobistego szczęścia, uchronić go od nadmiernej koncentracji na własnym *ja*, wykluczającym odpowiedzialność za innych? Czy wszystkie koncepcje dobra, człowieka, rodziny można stawiać na tym samym poziomie? Jak daleko można się posunąć w uprawnionym pluralizmie wartości i norm?

Socjologia ustala, co rzeczywiście w społeczeństwie jest wartością moralną, nie zaś to, co nią być powinno. Wyjaśnia zjawiska moralne, poszukując ich przyczyn i wskazując na funkcję, jakie te zjawiska pełnią. Wypowiada sądy o rze-

¹⁷⁶ P. L. Berger. *Moralność a działania polityczne*. „Ameryka” 1989 nr 232 s. 3.

czywistości, ale nie formułuje praw uniwersalnych, ani sądów o wartościach. Jej rekomendacje dotyczące *dobrego* czy *moralnego* społeczeństwa są w istocie dość ograniczone. Nie może ona jednak całkowicie abstrahować od ważnych społecznie i etycznie pytań, jak kształtować życie wspólnotowe i wspólne podstawy życia społecznego w warunkach zakwestionowania autorytetów moralnych? Czy może funkcjonować pluralistyczne społeczeństwo bez bazy wspólnych wartości, rzeczywiście wiążących wszystkich? W społeczeństwie, w którym nic nie jest ogólnie wiążące, istnieje niebezpieczeństwo, że wartości i normy wypracowane z trudem w przeszłości pozostaną porzucone raz na zawsze. Nerozwiązany będzie problem budowania etyki, która zajmowałaby się problemami, jak powinniśmy żyć w społeczeństwie bez autorytetów i norm.

Współczesna socjologia moralności uwolniła się od socjologizmu etycznego i ukształtowała się jako nauka opisowo-wyjaśniająca, bez roszczeń do normowania społeczeństwa, tworzenia jakiejś nowej *naukowej etyki* czy *racjonalnej etyki stosowanej*. Socjologowie współcześni są dalecy od stanowiska, według którego niestosowanie się w praktyce do niektórych norm moralnych jest podstawą do ich odrzucenia jako niesłusznych, albo że jedynie dobre jest to, co większość ludzi uznaje za dobre. W swoich rozważaniach często podkreślają, że w społeczeństwach wysoko zróżnicowanych strukturalnie i funkcjonalnie moralność podlega daleko idącym przemianom. Mówi się o próżni moralnej, o kryzysie, o → permissywiezmie i → relatywizmie, o upadku wartości, o dezintegracji, dekanonizacji, dezorientacji, → destandaryzacji moralnej, o → anomii moralnej. Źródła tego stanu rzeczy tkwią w samych jednostkach, w grupach pierwotnych (na przykład rodzinie), w instytucjach i organizacjach społecznych oraz w całym społeczeństwie. Procesy → sekularyzacji i → pluralizacji społeczno-kulturowej sprawiają, że → religia i moralność tworzą coraz częściej odrębne systemy regulacji zachowań międzyludzkich.

Powojenna socjologia moralności w Polsce pozostawała pod wpływem pozytywistycznego paradygmatu badania moralności. Nasuwa się jednak pytanie, czy współczesna socjologia moralności nie może poruszać takich problemów, jak: budowa lepszego życia i dobrego społeczeństwa, w jakim kierunku powinno zmieniać się społeczeństwo i jak je poprawiać, czy dobre życie oznacza jedynie wierność sobie (moralność autentyczności), czy też wierność wartościom moralnym, zwłaszcza o charakterze uniwersalnym? Czy badania z zakresu socjologii moralności mogą odgrywać jakąś rolę w rozwiązywaniu istotnych problemów społecznych? Czy mogłyby one pomóc w rozwiązywaniu skomplikowanych filozoficznych problemów moralnych? Czy wiedza socjologiczna może być przydatna w naszych wyborach moralnych, zwłaszcza w tych trudnych i pełnych dylematów?

Są to pytania aksjologiczne, dotyczące dobrego życia i dobrego społeczeństwa, na które socjologia współczesna – nie bez ociągania się – próbuje wstępnie odpowiedzieć, a przynajmniej całkowicie ich nie wyklucza. Jeżeli nawet nie jesteśmy w stanie zbudować idealnego społeczeństwa, to ważne jest, by było ono w miarę przyzwoite, uczciwe i sprawiedliwe. Czy nie należałoby pytać z pokorą,

jakie błędy tkwią w naszym myśleniu o społeczeństwie, jak zatrzymać procesy, które niszczą świat życia moralnego, co zrobiliśmy źle? Czy nasze dysputy etyczne nie opierają się na przyjmowanym *implicite* postulatcie uniwersalności i prawdziwości ocen i wartości? W jakim stopniu socjologowie mogą ujawniać swoje stanowisko normatywne?

Empiryczna socjologia moralności opisuje, jakie wartości ludzie wybierają, co cenia, jakich wartości czy opcji poszukują, w jakie rozwiązania życiowe są skłonni zainwestować swoje myślenie, emocje i działania, jak wygląda ich życie w sytuacjach paradoksalnych i ryzykownych. Ale ludzie chcą też wiedzieć, jak wybierać, jak kształtować swoją tożsamość, jak uwolnić się od złowroziej niepewności i lęku, w jaki sposób nadać swojemu życiu wartościowy sens, jak kształtować swoje strategie i projekty życiowe, jak znajdować nowe sposoby samookreślenia i tożsamości moralnej.

Socjologowie podkreślają, że ludzie współcześni odnoszą się ze sceptycyzmem do wszelkich wartości i norm roszczących sobie prawo do ogólnie obowiązujących. Jednocześnie są zagubieni i na ogół poszukujący udanego i szczęśliwego życia, ze świadomością, że nie wszystko zależy od nich. Socjologia jako nauka wolna od wartościowania nie opowiada się ani za transcendentnym ani immanentnym sposobem uzasadniania moralności, zachowuje jednakowy dystans wobec nich, opisując i interpretując jedynie ich obecność w świadomości moralnej ludzi współczesnych. Jeżeli nawet z socjologicznego punktu widzenia można twierdzić, że wartości są konstruktem społecznym, to nie jest bynajmniej irracjonalnym oczekiwanie, że społeczeństwo nie będzie *wyprane* z wartości i że będą w nim zasady wymagające lojalności i poszanowania.

Potrzebne jest jednak wychowanie ku wartościom, a socjologowie powinni być w społeczeństwie katalizatorami poważnego myślenia o sprawach moralnych (rozumieć i zmieniać świat społeczno-moralny). Sama socjologia moralności może być etycznie użyteczna, jeżeli będzie nie tylko badać, jak działa społeczeństwo, co dzieje się w społeczeństwie, ale też prowadzić – w warstwie interpretacyjnej – refleksję nad tym, jak działać, by społeczeństwo stawało się lepsze (etyczna transformacja nowoczesności). Być może powinna być ona w jakiejś mierze zaangażowana etycznie, nie tylko opisywać, jak jest, w jakim kierunku rozwija się społeczeństwo, ale i to, czy jest to właściwy kierunek rozwoju. W zróżnicowanym, poszatkowanym i sfragmentyzowanym świecie → wartości i → norm zastanowić się nad tym, jak przyczyniać się do budowania nowego konsensu wartości i norm moralnych oraz pytać, w jaki sposób można i należy osiągnąć to, co jest ważne, cenne i dobre.

Według Zygmunta Baumana nie ma wyboru pomiędzy zaangażowanym i neutralnym sposobem uprawiania socjologii.

Niezaangażowana socjologia nie jest możliwa. Poszukiwanie moralnie neutralnego stanowiska wśród wielu odmian współczesnej socjologii, od jawnie libertyńskich, po

zdecydowanie komunitariańskie, byłoby próżnym wysiłkiem. Bagatelizować, negować lub wypierać ze świadomości światopoglądowy wymiar swojej pracy oraz wpływ przyjętego przez siebie światopoglądu na działania jednostek lub zbiorowości ludzkich socjologowie mogą li tylko za cenę odmowy przyjęcia odpowiedzialności za wybory, z którymi każdy człowiek zmierzyć się musi na co dzień. Powołanie socjologii stanowi dbałość o to, by nowe wybory były świadome i autentycznie wolne – i aby pozostały na zawsze znamię człowieka¹⁷⁷.

Socjologia powinna przynajmniej pomóc ludziom rozpoznawać problemy moralne i wskazywać, co jest potrzebne do ich rozwiązania i w jakim kierunku powinny iść zmiany w społeczeństwie. Byłoby to znacznie więcej niż udzielanie „rzetelnych, wiarygodnych i sprawdzonych informacji o tym, jak rzeczy mają się naprawdę”¹⁷⁸, czy „bycie termometrem, który mierzy gorączkę świata”¹⁷⁹. Jeżeli socjologia ma do czynienia z wartościami i normami moralnymi, to powinna być ona – oprócz diagnozy – próbą zrozumienia społeczeństwa oraz istnienia człowieka w świecie społecznym, próbą nie tylko o charakterze czysto teoretycznym, ale i aksjologicznym, inspirowanym fundamentalnym zainteresowaniem naszą egzystencją. To rozumienie społeczeństwa i człowieka powinno ukazać, jak być człowiekiem, jak człowiek może i powinien kształtować społeczeństwo i globalny świat, podążając ku pomyślności i szczęściu. Odpowiedź na te pytania wymaga nie tylko świadectw empirycznych, ale i refleksji etycznej.

W dziedzinie wartości i norm moralnych ostatnie słowo nie należy do socjologów. Przemiana wartości nie oznacza *ipso facto* upadku wartości, dlatego też każda zmiana wymaga oceny etycznej, chociaż to nie należy bezpośrednio do kompetencji socjologów. Z pedagogicznego punktu widzenia możemy stawiać wielorakie, etycznie ważne pytania. Moralność odnosimy wówczas do wartości powinnościowych. Moralna jest jakaś decyzja, działanie, intencja czy emocje, jeżeli są one takie, jakimi powinny być. Te wszystkie powinności wynikają ostatecznie z godności człowieka (Joseph Ratzinger). Wychowywanie w retoryce autonomii i niezależności, a także wszechobecny w naszym społeczeństwie i kulturze relatywizm moralny, który niczego nie uznaje za ostateczne i dla którego podstawowym kryterium jest pragmatyczne *ja*, stanowi groźną przeszkodę w wychowaniu do wartości uniwersalnych, a nawet w wychowaniu do trwałych wartości, dla których warto żyć.

„Życie pośród wielu konkurencyjnych wartości, norm i stylów życia, bez pewnych i niezawodnych gwarancji słuszności, jest ryzykowne i okupione wysoką ceną”¹⁸⁰. Orientacja na podstawowe wartości i normy jest czymś nieodzow-

¹⁷⁷ Z. Bauman. Płynna nowoczesność. Tł. T. Kunz. Kraków 2006 s. 333-334.

¹⁷⁸ J. Tischner. Spotkanie. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Kuroń-Ostrowska. Kraków 2008 s. 114.

¹⁷⁹ Z. Bauman. Socjologia. Poznań 1996 s. 222.

¹⁸⁰ Z. Bauman. Płynna nowoczesność. Tł. T. Kunz. Kraków 2006 s. 333-334.

nym w pluralistycznych społeczeństwach, aby zagwarantować ich humanistyczne wymiary. Nie można pominąć jakiegoś minimum wartości i norm moralnych, zakładanych i akceptowanych w życiu społecznym. Równocześnie coraz trudniej jest zapewnić wspólną podstawę wartości moralnych uznawanych przez wszystkich, która byłaby wystarczającym fundamentem dla życia społecznego. Wartości i normy moralne Kościoła są czymś zdecydowanie większym niż zasady ruchu drogowego ograniczające maksymalnie niebezpieczeństwa w międzyludzkim pożyciu. Prowadzą one do kształtowania pełni człowieczeństwa jednostek i społeczeństwa na miarę godności człowieka.

Socjologowie mogą opisywać różne przejawy aksjonormatywnego relatywizmu w społeczeństwie, mogą zachwycać się demontażem drogowskazów etycznych w życiu codziennym w ponowoczesnych społeczeństwach, mogą nawet lekceważyć wywody etyków na temat powszechności czy obiektywności wartości i norm moralnych, ale muszą zdawać sobie sprawę, że ich przekonania o tym, że „systemy aksjonormatywne zawsze są produktem okoliczności kulturowych i historycznych, co oznacza, że bywają czymś stałym jedynie przez jakiś czas”¹⁸¹, to tylko część prawdy o kondycji moralnej człowieka. Pluralizm czy relatywność wartości moralnych w społeczeństwie jest faktem, ale nie normą czy ideałem. Nie sposób wychowywać do relatywizmu moralnego według reguły: dzisiaj przekazuję ci takie oto wartości i normy, ale są one tymczasowe, jutro mogą być inne lub nawet z pewnością będą inne. Potrzebne są stałe drogowskazy aksjologiczne i normatywne, przede wszystkim wartości o charakterze uniwersalnym, które opierają się relatywizacji (swoiste pewniki moralne). Społeczeństwo nie może prawidłowo funkcjonować bez określonego stopnia konsensu normatywnego (moralnego). Społeczeństwa bez wartości i norm (tak zwane społeczeństwa deontyczne, beznormatywne) nigdy nie istniały i nie będą istnieć (społeczeństwa w stanie anomii).

Potrzebne są jednostki i grupy promujące moralność, także tę motywowaną religijnie. Potrzebni są – jak to nazywa Alain Touraine – nowi aktorzy moralni.

Staną oni po stronie praw wszystkich ludzi, nie godząc się na działania tych, którzy mają na względzie jedynie własny zysk. Konflikty między aktorami społecznymi, w szczególności konflikty *klasowe*, zostaną zastąpione przez konflikt przeciwstawiający sobie system ekonomiczny, a zwłaszcza tę jego odmianę, która koncentruje się wyłącznie na dążeniu do największych możliwych zysków, i aktorów moralnych, nawołujących do respektowania praw ludzkich i godności każdej osoby. Ten drugi model przyszłości jest równie pożądany, co pierwszy – niepokojący¹⁸².

W sprawach religijnych i moralnych, jak w ogóle w sprawach dotyczących ludzi nie ma jednokierunkowej ewolucji ani jedynej zasady, według której prze-

¹⁸¹ T. Szlendak. *Supermarketyzacja. Religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej*. Wrocław 2004, s. 21

¹⁸² A. Touraine. *Po kryzysie*. Warszawa 2013. s. 18.

biegają procesy religijno-moralne. Jeżeli nawet socjolog powinien wyrzec się pokusy prorokowania o przyszłych losach religii i moralności, to może i ma prawo zastanawiać się nad tym, jakie będą – lub mogą być – konsekwencje aktualnej kondycji religijnej i moralnej społeczeństw współczesnych. Nie możemy wyzbyć się nadziei na lepsze społeczeństwo.

Bibliografia

Z. Bauman. *Socjologia*. Poznań 1996; tenże. *Płynna nowoczesność*. Tł. T. Kunz. Kraków 2006 s. 333-334; tenże. *Ponowoczesność jako źródło cierpień*. Warszawa 2000; P. L. Berger. *Moralność a działania polityczne*. „Ameryka” 1989 nr 232 s. 2-7; J. Mariański. *Socjologia moralności*. Lublin 2006; tenże. *Socjologia moralności w służbie społeczeństwa*. W: *Socjologia jako służba społeczna. Pamięci Władysława Kwaśniewicza*. Red. K. Gorlach, M. Niezgoda, Z. Serega. Kraków 2007 s. 21-35; G. Myrdal. *Objektivität in der Sozialforschung*. Frankfurt a. M. 1971; J. Ratzinger. *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*. Kielce 2005; T. Szlendak. *Supermarketyzacja. Religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej*. Wrocław 2004; J. Tischner. *Spotkania z ks. Józefem Tischnerem. Rozmawia Anna Karoń-Orłowska*. Kraków 2008; A. Touraine. *Po kryzysie*. Warszawa 2013; M. Weber. *Sens „wolnej od wartościowań” socjologii i ekonomii*. W: *problemy socjologii wiedzy*. Red. A. Chmielecki [i in.]. Warszawa 1985 s. 101-148.

Słownik

Absolutyzm moralny/ Uniwersalizm moralny

W ponowoczesnym świecie ścierają się dwie przeciwstawne teorie: absolutyzm/universalizm moralny i → relatywizm. Według Andrzeja Szahaja absolutyzm w sensie ogólnym oznacza, że „określone przekonania, sądy i → wartości są niezmiennie oraz prawdziwe w sensie prawdy absolutnej i obowiązują niezależnie od punktu widzenia, interesów grup społecznych, kultury danej społeczności czy procesów historycznych. Są one zatem stałe, bezwzględne, bezalternatywne, spójne, pewne i konieczne”. W odniesieniu do sfery moralności oznacza to, że istnieją nakazy i przykazania mające charakter kategoryczny, to znaczy, nie nakazują czegoś pod jakimś warunkiem (warunkowo), lecz kategorycznie i bezwarunkowo. Są one bezwzględnie wiążące, wobec nich przeżywamy jakby wrażenie przymusu, czujemy, że nie wolno nam postąpić inaczej, niż chce nakaz. **Moralność** taka nie obiecuje żadnej nagrody za wykonanie obowiązku, co więcej, nie przestałaby obowiązywać, gdyby ich zachowanie miało pociągnąć za sobą karę.

Termin → *wartości absolutne* odnosi się do obiektywnego stanu rzeczy, niezależnie od tego, jak ludzie tę obiektywność oceniają. Wartości absolutne (obiektywne, uniwersalne) utrzymują swoją moc niezależnie od sytuacji życiowych, konkretnych uwarunkowań społecznych i historycznych, wskazują na pewien stały ład moralny w → społeczeństwie. W warunkach gwałtownych i radykalnych przemian społeczno-kulturowych dochodzi niejednokrotnie do zakwestionowania obowiązujących → wartości i → norm o charakterze uniwersalnym, na rzecz wartości relatywnych. Jeżeli nawet absolutyzm moralny wydaje się dla wielu ludzi współczesnych na krótką metę nie do przyjęcia, a nawet może być uznany za pogwałcenie ludzkiej → wolności, to → relatywizm stanowi jeszcze gorszą alternatywę, stanowiącą na dłuższą metę zagrożenie nie tylko dla jednostek, ale i dla całego społeczeństwa. Niezbędne jest w istocie jakieś minimum moralne, jakieś ideały wynikające z człowieczeństwa, czyli z przysługującej człowiekowi niezbywalnej **godności** – to coś znacznie więcej niż postulat niezadawania cierpień innym głoszony przez niektórych relatywistów.

Przeciwnicy etyki norm bezwzględnych i absolutnych uważają, że życie codzienne jest bogatsze i bardziej złożone niż → normy, a próby naginania

złożonych sytuacji do norm bezwzględnych, *niewrażliwych* na bogactwo życia mogą prowadzić do szkodliwych następstw. Trzeba poszukiwać odpowiedzi na pytanie o słuszność postępowania, a nie tylko o zgodność zachowań z abstrakcyjnymi normami. Pytanie, co jest zmienne, a co trwałe w → normach i stojących za nimi → wartościach moralnych, jest niezwykle ważne także dla socjologa, chociaż nie rozstrzyga on problemu, czy istnieją obiektywne, ogólnie obowiązujące → wartości i → normy moralne, niezależnie od świadomości zbiorowej. Może on jednak przyjmować tezę, że jednostki i społeczeństwa bez wartości są po prostu fikcją. Socjolog stoi raczej po stronie **umiarkowanych relatywistów**, gdyż ustawicznie opisuje zmieniającą się rzeczywistość, ale z tej wielości form moralności nie wyciąga wniosku o nieistnieniu → wartości uniwersalnych, nie przeczy istnieniu idei **prawdy**.

Aksjologia → Wartość/Wartości

Alternatywna religijność

Religijności współczesne stają się alternatywne, wielowymiarowe, mobilne, dynamiczne, płynne, rozproszone, pluralistyczne i zindywidualizowane, rozwijają się w warunkach dostosowywania *produktu* religijnego do wymogu potrzeb i pragnień konsumentów. Jest to do pewnego stopnia konsekwencja *terroru* → pluralizmu i → indywidualizmu we współczesnych społeczeństwach. Wiara pozbawiona podstaw eklezjalnych łatwo przekształca się w nieokreśloną sferę subiektywizmu i zindywidualizowanej arbitralności. Procesy selektywizacji i subiektywizacji wiary religijnej ulegają poważnemu przyspieszeniu. Selekttywizacji ulegają nie tylko poszczególne elementy wiary, ale i sama wiara jako taka. Cechą charakterystyczną tej selektywizacji i subiektywizacji jest niespójność (inkonsystencja) postaw religijnych. Wydaje się, że w praktyce ceni się to, co jest niespójne, niepowiązane logicznie, niekonsekwentne, niekiedy paradoksalne, otwarte na rozwój. Każdy wierzy po swojemu, a sprzeczności czy selektywność postaw religijnych nie są uznawane za przeszkodę w wierzeniu.

Odchodzenie od wiary nie jest procesem nagłym, z dnia na dzień, lecz długotrwałym procesem osobowościowym i społecznym, mającym często uzasadnienie w niestabilnym → wychowaniu religijnym w rodzinie, w powolnym dystansowaniu się wobec Kościoła i w wielu innych uwarunkowaniach. Podobnie powrót do wiary będzie procesem długotrwałym, a w wymiarze społecznym trwającym dziesiątki lat czy nawet stulecia. Nowe ruchy religijne powstają i funkcjonują z jednej strony w warunkach → pluralizacji, → synkretyzacji i → fragmentaryzacji religijności współczesnej, z drugiej zaś – w warunkach osłabienia instytucji i → autorytetów, pragmatyzacji, → konsumpcjonizmu i → globalizacji współczesnych społeczeństw.

Nowa religijność i nowa duchowość są przeciwieństwem religijności zinstytucjonalizowanej i są bardzo zróżnicowane. Określane niekiedy jako religijność alternatywna, niewidzialna, sprywatyzowana, zdeinstytucjonalizowana, postmodernistyczna, dysharmonijna, niejednoznaczna, sfragmentaryzowana,

niezobowiązująca, ujawniają się często jako kontrastowe wobec zorganizowanej → religijności kościelnej. Ukierunkowane są na poszukiwanie ofert niosących → sens życia dla jednostki na *rynku transcendencji*, często bez odniesień do Boga osobowego, a nawet bezosobowego. Przejawiają się w wielu postaciach o charakterze eklektycznym i → synkretycznym (mówimy wówczas o *rozmytej* tożsamości, rozrzedzonym polu religijnym). Procesualna natura nowej religijności sprawia, że ma ona wiele zmiennych *twarzy*, religijność jednorodna przekształca się w różnorodność. Nie ma już jednolitości przekonań religijnych opartych na ciągłości społecznej, zaznacza się przemiana społecznych form religijności i duchowości.

Ambiwalencja / Ambiwalencja moralna

Termin wskazujący na dwuwartościowość zawierającą w sobie elementy przeciwstawne (łac. *ambo* – oba, *valens* – znaczący). Młodzież znacznie częściej niż dorośli określa siebie w kategoriach *niezdecydowany w sprawach wiary*, co zapewne pozostaje w związku z poszukiwaniem własnej tożsamości światopoglądowej i wskazuje na pewne *ostudzenie* deklaracji powierzeniowych (przesunięcie od wiary do probabilizmu). Młodzież szkolna, która jest w fazie kształtowania się indywidualnego światopoglądu religijnego lub laickiego, w fazie usensowniania życia i odnajdywania dla siebie miejsca w otaczającym ją świecie, stosunkowo często określa swój *stan ducha* jako niezdecydowanie, nawet wtedy, gdy *de facto* uznaje istnienie Boga i przyznaje się do wierzeń religijnych. Jest to jednak wiara dwuznaczna, niekonsekwentna, pomieszana z podejrzeniami i powątpiewaniem. Należy zaznaczyć, że również w krajach zachodnich wielu młodych ludzi określa się według kategorii *pośrednich*, pomiędzy *jestem religijny* i *jestem niereligijny*. Jeżeli nawet większość Polaków wierzy w Boga, to równocześnie w kwestiach moralnych bardziej wierzy w siebie. Jest to katolicyzm nacechowany ambiwalencją i niezdecydowaniem. Religia traci wpływ na porządek (ład) moralny. W Polsce niezdecydowanie w sprawach wiary nie przesądza jednoznacznie o całkowitym zerwaniu więzi z Kościołem. Nawet postawa obojętna lub negatywna wobec wiary nie świadczy o definitywnym odejściu od religijnej → tradycji i całkowitym zakwestionowaniu społecznego → autorytetu Kościoła.

W pluralistycznym świecie zmienia się ranga przekonań. W miejsce przekonań silnych, przekazywanych przez → tradycję, pojawiają się zmienne *opcje*. Nakazy i zakazy nabierają charakteru propozycji. Przekonania stają się sprawą gustu, stabilne wzorce wyjaśniania życia – hipotezami. W kontekście pluralizmu zasad (a nasze czasy są czasami → pluralizmu) wybory moralne (i → sumienie moralne, które podąża ich tropem) jawią się jako zasadniczo i nieusuwalnie ambiwalentne (Zygmunt Bauman). W zmieniającej się sytuacji społeczno-kulturowej kryteria wyborów → wartości i → norm stają się subiektywne. Żadna instytucja – twierdzi Franz-Xaver Kaufmann – nie jest w stanie podać stosownych kryteriów wyboru, odnoszących się do indywidualnej sytuacji danego człowieka. Dotyczy to także Kościoła katolickiego.

Ludzie żyjący w nadmiarze możliwości są zmuszeni wyznaczać sobie własne cele i dobierać właściwe kryteria wyboru. Obowiązek przyjęcia na siebie przez jednostkę całego systemu przekonań i zachowań wynikających z przynależności do instytucji czy organizacji, oferujących całościowy system oceny rzeczywistości, wydaje się zagrożeniem dla własnej → autonomii człowieka. Musi on sam siebie określić i odnaleźć, bez oparcia się na trwałych, pewnych zasadach kształtujących obraz świata. Wobec występującego powszechnie nadmiaru możliwości, samostanowienie (→ autonomia) wymaga refleksyjnej postawy wobec własnego życia.

Anomia /

Anomia moralna

Termin, za pomocą którego określa się proces załamania się struktury kulturowej i moralnej w społeczeństwie w wyniku transformacji i metamorfoz religijnych oraz moralnych. Według socjologa amerykańskiego Roberta Morrisona Mac Ivera anomia oznacza „stan świadomości człowieka, który został oderwany od rdzenia moralności, nie zna żadnych stałych reguł postępowania, poddaje się jedynie nieskoordynowanym porywom i popędom i nie uświadamia sobie już logiki swego postępowania. Człowiek, któremu właściwa jest anomia, okazuje się głuchy na wszystko prócz powierzchownych egoistycznych popędów i nie odczuwa odpowiedzialności przed nikim. Jediną jego wiarą jest filozofia negacji. Anomia jest to stan, kiedy świadomość więzi ze społeczeństwem, będącej źródłem moralności człowieka, została całkowicie unicestwiona lub znacznie pomniejszona”.

Wyróżnia się anomię pierwotną i wtórną. Psychologowie zajmujący się rozwojem moralnym dziecka (na przykład Jean Piaget, Norman J. Bull) wskazują, że dokonuje się on od → heteronomii (uznanie reguł danych przez innych), poprzez stadium racjonalnego współdziałania, do → autonomicznej świadomości reguł moralnych (reguły są uznawane za własne, a partnerzy interakcji społecznych za równorzędnych). Zaczyna się ten rozwój od punktu zerowego, czyli od okresu braku świadomości reguł (pierwotna anomia moralna). Dziecko, które nie ma jeszcze świadomości moralnej i nie rozumie treści reguł (stadium premoralne), jest skazane na grę instynktów i impulsów. Linia graniczna między anomią i heteronomią jest niewyraźna.

W ujęciu socjologicznym moralność nie jest odnoszona do jednostkowego rozwoju, lecz jest ujmowana na płaszczyźnie grupy społecznej, → społeczeństwa globalnego lub na płaszczyźnie standardów kulturowych jakiegoś → społeczeństwa. Socjologowie przyjmują na ogół, że jeżeli nawet podstawowe → wartości i dyspozycje moralne ukształtowane w dzieciństwie są poddawane niezbyt wielkim modyfikacjom, to w dziedzinie → wartości i → norm konkretnych zaznaczają się w okresie dorastania i życia dorosłego zmiany związane z wpływami szerszego środowiska społeczno-kulturowego. Rozpadanie się → wartości i → norm moralnych oraz więzi społecznych w grupach i całym społeczeństwie określa się terminem *wtórna anomia moralna*. Byłaby ona punktem docelowym negatywnych przemian moralnych, a → społeczeń-

stwo w fazie wtórnej anomii moralnej przestałoby istnieć. W rzeczywistości społecznej mamy do czynienia nie tylko z kontestacją przekazywanych wartości, ale i z tworzeniem się nowych treści → aksjologicznych.

W związku z procesem załamania się struktury kulturowej i moralnej w społeczeństwie w wyniku transformacji i metamorfoz religijnych oraz moralnych socjologowie mówią o trwającym w Polsce, między innymi od końca lat osiemdziesiątych XX wieku, kryzysie moralnym i sfrustrowanym społeczeństwie. Inni wskazują na radykalizm zmian społeczno-kulturowych, ustrojowych i gospodarczych, których wielu Polaków nie jest w stanie *absorbować*; stają się oni *ofiarami* procesów transformacyjnych, co nie pozostaje bez wpływu na sferę życia moralnego i religijnego. Anomia, czyli rozpad więzi solidarnościowych oraz wspólnotowych wartości, ma określone konsekwencje dla religijności i Kościołów chrześcijańskich. Wynikające z → modernizacji tendencje pluralistyczne i → indywidualistyczne okazują się na ogół niekorzystne dla → religii i Kościołów, prowadzą do erozji struktur wiarygodności stworzonych w przednowoczesnych społeczeństwach przez monopolistyczne instytucje religijne i kościelne.

Według Piotra Sztompki anomia to *stan chaosu wśród norm i wolności, zanik jednoznacznych drogowskazów postępowania*. W szerszym znaczeniu ów *chaos* czy *zanik* odnosi się także do więzi społecznych. W odniesieniu do anomii religijnej można mówić o zanikaniu zarówno → norm i → wartości religijnych, jak i więzi religijnych oraz kościelnych. W końcowej fazie anomii religijnej byłby to zanik potrzeb religijnych jednostki i powstania bezreligijnego społeczeństwa oraz formowania się w ich miejsce innych potrzeb duchowych lub nihilizmu aksjologicznego. Proponowany w teorii i rozwijający się w praktyce program odrzucenia wszelkich ogólnych norm moralnych grozi zachwianiem fundamentów życia społecznego. Tak zwany ponowoczesny człowiek nie podejmuje decyzji moralnych na podstawie jednoznacznych kryteriów dobra i zła, uświęconych autorytetem → tradycji religijnej, lecz wybiera spośród opcji → aksjologicznych, kierując się kryteriami indywidualnymi lub stworzonymi nieustannie przez różnorodne grupy społeczne dla uzasadnienia aktualnych interesów, pragnień i dążeń. Kościół katolicki odrzuca pogląd, że nie istnieje jedna prawda i że każdy wybór ma taką samą wartość. Podkreśla, że u podstaw prawdziwej i obiektywnej moralności leży → godność osoby ludzkiej, która ze swej natury ma prawo i obowiązek szukać prawdy i może to czynić w sposób autentycznie ludzki tylko wtedy, gdy jest rzeczywiście wolna (Jan Paweł II).

Autonomia

Nazwa wywodzi się z gr. *autós* – sam i *nómos* – prawo; samostanowienie o sobie lub kierowanie się własnymi prawami. Prawo do autonomii staje się we współczesnym świecie swoistą oczywistością kulturową i podstawowym doświadczeniem wielu ludzi współczesnych. Instytucje społeczne i polityczne, a także prawa człowieka są adresowane nie tyle do grup czy kolektywów, ile do jednostek. Kształtowanie własnej biografii i projektu życia staje się przede

wszystkim zadaniem jednostki. Ludzie definiują siebie nie tyle poprzez stałe przynależności, lecz przez indywidualne biografie (autonomia jako samokreślenie), nie przez utarte tożsamości, lecz przez zmieniające się projekty życia. Indywidualna autonomia pojawia się w świadomości społecznej jako wartość autoteliczna, oswobadzająca się spod wpływów różnorodnych identyfikacji społecznych. Tożsamość osobowa oparta na wartościach autonomii (zaufanie do siebie, opanowanie, zdolność do krytyki, tolerancja, znajomość ludzi, zdolność osądu, wolna wola) może być w różny sposób kreowana i przetwarzana, w zależności od preferencji indywidualnych i zmieniających się relacji społecznych. Staje się w ten sposób do pewnego stopnia tożsamością *nieprzejrzystą* i swoistym eksperymentem.

Poszukiwanie nowych doświadczeń przez jednostkowe *ja* ma znaczenie priorytetowe, a poszukująca oryginalności i niepowtarzalności jednostka jest traktowana jako próbnik wszelkich ocen. W imię autonomii jednostki i dopuszczalnej → heterodoksji porzuca się uznawany wspólnie porządek religijny i moralny oraz preferuje się niespójność, nieokreśloność, nieadekwatność, niekonsekwencje i tym podobne postawy, które stają się swoistą *normą* w życiu codziennym. Blisko już jest wtedy do przyjęcia zasady *wszystko jest dozwolone*. W → społeczeństwie pluralistycznym można realizować wiele koncepcji i stylów życia, można skonstruować swoją tożsamość osobową z wielu *klocków* (tożsamość *majsterkowicza*). W związku z przesunięciem się punktu ciężkości w stronę jednostki → religia znalazła się w nowym położeniu strukturalnym. Akceptacja religii dokonuje się na płaszczyźnie indywidualnych decyzji. Niklas Luhmann mówi o społeczno-strukturalnym znaczeniu prywatyzacji decyzji religijnych. Religijność staje się sprawą jednostki, która podejmuje swoją decyzję *za* lub *przeciw* kościelnej religii w ramach → pluralizmu światopoglądowego. Indywidualne *ja* staje się centralną podstawą konstruowanego świata religijnego, co prowadzi do swoistej *intymizacji* tego, co religijne. Socjologowie, jak Danièle Hervieu-Léger, zwracają uwagę „na zjawisko powszechnej subiektywizacji wierzeń religijnych oraz zindywidualizowanej rekompozycji praktyk religijnych”. Wyzwolenie się od → autorytetów staje się jedną z ważnych propozycji w ponowoczesnym świecie, pozbawionym już w znacznej mierze niepodważalnych → autorytetów, gwarantujących trwałość obiektywnych i uniwersalnych zasad. Odwołanie się do autorytetów jest często określane jako nastawienie fundamentalistyczne (→ fundamentalizm). Indywidualne → sumienie zyskuje rangę instancji o charakterze ostatecznościowym. Rozszerzające się możliwości wyboru (opcji) tworzą nowy klimat społeczny, w którym każdy może we własnym zakresie kształtować swoje życie. W tych warunkach wzrastają również szanse osobowej religijności, kształtowanej w warunkach wolnych decyzji. Autonomia jednostki rozwija się w warunkach różnorodności wariantów działania religijnego, wielości → wartości i → norm moralnych, co nie zawsze musi oznaczać ułatwienie i szansę. Wzrastająca nieprzejrzystość życia społecznego, połączona z pełną ryzyka wolnością, może stać się przykrym ciężarem, a receptą jest niekiedy ucieczka do ruchów fundamentalistycznych, o wyrazistej dyscyplinie i uznaniu → autorytetu przywódcy.

Pragnienie autonomii staje się w → nowoczesności, a zwłaszcza w → ponowoczesności, podstawowym doświadczeniem. Tożsamość osobowa kształtuje się na podstawie bardzo heterogenicznych elementów. Sieć styczności i stosunków społecznych nie jest wyznaczana przez rodzinę pochodzenia czy miejsce zamieszkania, lecz staje się przede wszystkim kwestią wolnego wyboru i swoistego przetargu (negocjacji) według logiki rynku. Ulega zakwestionowaniu wiele tradycyjnych poglądów i praktyk. Sama → tradycja jest oceniana selektywnie, według zindywidualizowanych kryteriów, oraz wyraźnie słabnie. Nieustanna zmiana jest cechą charakterystyczną → społeczeństw pluralistycznych. Nic nie jest tak stałe, jak nieustanna zmiana. W warunkach postępu techniczno-informacyjnego wszystko staje się poniekąd możliwe, *prawie wszystko da się zrobić*.

Autonomizacja moralności

Proces autonomizacji moralności jest z jednej strony przejawem szerszego procesu przekształcania się polisferycznego charakteru → wartości religijnych w monosferyczny, czyli zacieśniania rozległego zakresu funkcji pełnionych przez → wartości religijne, z drugiej zaś pogłębiającej się tolerancji między wierzącymi i niewierzącymi. Kościoły mogą być traktowane jako pozytywne instytucje → wychowania moralnego, ale nie obejmują całokształtu życia moralnego nawet swoich wyznawców. Moralność traci swoje instytucjonalne zabezpieczenia, staje się coraz bardziej sprawą → autonomicznego, indywidualnego → sumienia. W społeczeństwach nie ma jednej homogenicznej moralności, lecz istnieją różnorodne moralności. Pluralizm życia moralnego jest związany z ewolucją, która nazywa się przejściem *od religii do etyki*. Moralność ewoluuje w kierunku → autonomicznego, indywidualnego → sumienia, funkcjonującego na płaszczyźnie życia wewnętrznego. Instytucje kościelne wywierają słabnący wpływ na wzory życia codziennego, tradycyjna moralność traci swoje instytucjonalne zabezpieczenia. **Moralność** – podobnie jak religia – staje się sprawą prywatną, funkcjonuje nie tyle jako zwarty system ogólnie obowiązujących → wartości i → norm usankcjonowanych społecznie, ile raczej jako system różnorodnych ofert na *rynku*, z których jednostki mogą swobodnie wybierać w ramach procesów komunikowania społecznego i moralnego.

Kryzys moralności i → religii, który swoimi korzeniami sięga oświecenia, nasilał się i obejmował coraz szersze kręgi społeczeństwa, prowadząc niekiedy do wyraźnego rozdziału: *świecka moralność dla jednych i religia dla drugich*. W skrajnych ujęciach religię i moralność traktuje się nawet jako przeciwieństwa i protestuje się przeciwko wszelkim wpływom religii w sferze życia moralnego, zwłaszcza o charakterze publicznym (na przykład usuwanie krzyży i innych symboli religijnych ze szkół publicznych). Proponuje się zastąpić wychowanie religijne → wychowaniem moralnym. Religia staje się coraz bardziej sprawą prywatną, mniej doniosłą społecznie, poszerza się rozdział pomiędzy etosem społecznym a religijnością i moralnością kościelną. Powoli przekształca się ona w *subiektywną wiarę*. Jednakże teza, że związek pomiędzy religią i moralnością należy całkowicie do przeszłości, nie znajduje uprawomocnienia w socjologii empirycznej.

Autorytet

Autorytety występują we wszystkich społeczeństwach. Są one potrzebne ludziom, by brać z nich przykład, uzyskiwać porady czy wskazówki dotyczące właściwego postępowania. Z socjologicznego punktu widzenia za Zygmuntem Baumanem autorytet (łac. *auctoritas* – *wpływ, powaga, znaczenie, władza, sprawczość*) określamy jako możliwość wpływania na wybór → wartości przez innych ludzi: „Posłuszeństwo wobec autorytetu uzasadniać mogą najróżniejsze czynniki: mądrość, prawdomówność, doświadczenie, moralna powaga, powszechne jest jednak to, że osoby go uznające ufają w zasadniczą słuszność otrzymywanych pouczeń”. Wyróżnia się powszechnie (1) autorytety formalne (instytucjonalne) i (2) autorytety osobiste (personalne). W konkretnych przypadkach autorytet urzędowy i osobisty (formalny i nieformalny) może łączyć się w jednej osobie. Jan Paweł II łączył w sobie te dwie postaci autorytetu. W życiu społecznym szczególną rolę pełnią autorytety moralne. Już Émile Durkheim podkreślał, że tylko autorytety moralne, które ludzie szanują, mogą pohamować ludzkie namiętności. W społeczeństwach demokratycznych ludzie są coraz bardziej nieufni wobec wszelkiej władzy politycznej czy moralnej, która ograniczałaby ich swobodę decyzji lub wyboru. W tworzącej się demokracji istnieje niebezpieczeństwo pewnego chaosu i dezintegracji społeczno-moralnej. Część autorytetów dawnego systemu ulega zakwestionowaniu, nowe autorytety wyłaniają się z pewnym opóźnieniem. U podstaw autorytetów leżą albo wartości racjonalne, czyli takie, które są rzeczywiście osiągalne w danych warunkach społecznych przez całe → społeczeństwo lub jego poszczególnych członków oraz wartości irracjonalne, które w danych warunkach społecznych są nieosiągalne w identycznym zakresie.

Pogłębiający się → indywidualizm i wycofanie się w sferę prywatności oddziałują na stosunek ludzi współczesnych do instytucji, ich struktur i autorytetów. Są one uznawane nie dla nich samych, tylko o tyle, o ile dają wiarygodne i życiowe odpowiedzi na problemy ważne dla jednostki. W społeczeństwie wchodzącym w fazę → ponowoczesności dochodzi do głosu postawa zakwestionowania autorytetów, które narzucałyby jakieś uniwersalne wymogi moralne. Nowoczesny, a tym bardziej ponowoczesny projekt wyzwala człowieka spod wszelkich autorytetów (na przykład tradycyjnych, religijnych), więzi rodowych i społecznych oddziałuje na postawy i zachowania ludzi wobec wszelkich instancji zewnętrznych, niosących ustalone → wartości i → normy. W → społeczeństwie pluralistycznym o znamionach ponowoczesności jednostki coraz częściej podkreślają swoje prawa i przywileje niż porządek i autorytet. W tych społeczeństwach obserwuje się zmianę autorytetu: od autorytetu zewnętrznego do autorytetu wewnętrznego, który oznacza, że jednostka wybiera to, w co wierzy, kim jest i kim będzie, sama określa to, co jest dobre, a co złe. Pojedynczy człowiek tworzy → wartości, → normy i wzory zachowań na podstawie subiektywnych kryteriów i odczuć. Instytucje cieszące się uprzednio autorytetem tracą na znaczeniu. Chętnie dokonuje się dekonstrukcji wszystkich instancji, które nakazują jakieś działania lub czegoś zakazują. Poszerza się sfera → permissywności. Nie ma prawd (wartości,

norm) obiektywnych, które obowiązują zawsze i wszędzie oraz odnoszą się do każdego człowieka. Zobowiązujące są tylko te **prawdy**, które są wynikiem wolnego wyboru, dokonywanego przez działający podmiot, mają odniesienie do danego momentu w życiu.

Bezląd moralny

Socjologowie i teologowie dostrzegający zmiany w moralności według paradygmatu → sekularyzacji chętnie mówią o głębokim nieładzie moralnym we współczesnych społeczeństwach, o obniżaniu się standardów moralnych w życiu prywatnym i publicznym, → indferentyzmie moralnym, → permissywnym i → relatywizmie, o erozji niszczącej wrażliwość moralną, hedonizmie, demoralizacji, deflacji wartości, neopogaństwie, regresie, chaosie kulturowym, dewastacji i dekadencji moralnej, o egoizmie i desolidaryzacji, rozmyciu więzi moralnej, wykorzenieniu moralności chrześcijańskiej z życia społecznego, o pęknięciach barier obyczajowych, zapaści moralnej w wielu sferach życia codziennego, utylitarystycznym indywidualizmie, o zaniku standardów moralnych, degrengoladzie wartości, epoce bez obowiązków, o narastającym rozkładzie więzi społecznych, nihilizmie moralnym, konsumpcyjnym sekularyzmie. W kontekście kryzysu moralnego wskazuje się na upadek albo przynajmniej zmniejszanie się → autorytetu moralnego Kościoła, ograniczenie jego kompetencji do spraw ściśle religijnych, niekiedy tylko kultowych. Szuka się osób lub instytucji odpowiedzialnych za erozję wiary w uniwersalność wartości i standardów moralnych (na przykład postkomuniści, liberałowie, euroentuzjaści) oraz spadek znaczenia wartości moralnych we współczesnym społeczeństwie. Wiele socjologów i filozofów mówi o erozji tradycyjnych chrześcijańskich wartości moralnych, związanych z cywilizacją zachodnią, inni wskazują na dominację egoizmu i hedonizmu kosztem solidarności i altruizmu, na odchodzenie od solidarności obywatelskiej i ludzkiej, na erozję obyczajową i religijną, na zanik wielu tradycyjnych cnót i nadawanie wartościom rynkowym najwyższego miejsca w społeczeństwie. Jürgen Habermas w swojej teorii moralności prezentuje stanowisko optymistyczne, wynikające z założenia o kształtowaniu się konsensualnych norm moralnych w warunkach wolnego od przymusu dyskursu międzyludzkiego, ale dostrzega także niebezpieczeństwo utraty pewności w kwestiach moralnych oraz osłabiania siły i znaczenia moralności dla zachowań indywidualnych. O kryzysie moralnym mówią psychologowie, socjologowie i filozofowie niezwiązani z Kościołami. Pesymistyczne diagnozy upadku moralności pojawiają się w różnych krajach, wśród autorów o różnych orientacjach teoretycznych, niekoniecznie tylko tych, których określa się mianem *konserwatystów*.

Przejawy bezładu moralnego w społeczeństwie są często opisywane przez socjologów, nagłaśniane przez media, zarówno wielkie afery korupcyjne czy skandale, afery gospodarcze, nadużywanie władzy, jak i różnego rodzaju oszustwa podatkowe, łapownictwo, kradzieże, przestępczość, popieranie *swoich*, bezwzględne stawianie własnego interesu ponad dobro wspólne, nieżyczliwość w relacjach wzajemnych, brutalizacja języka codziennego, brak zaufania

do instytucji i ludzi, kłamstwa w życiu prywatnym i publicznym, prowadzenie samochodu po pijanemu, używanie narkotyków, przemoc w rodzinie i w szkole, zaniedbywanie obowiązków w pracy, rozpad rodziny. Zachwianie ogólnych norm moralnych i utrata ich siły zobowiązującej, będące osłabieniem kryteriów stanowiących oparcie dla indywidualnych i społecznych wyborów, mogą być uznane za symptom nasilającego się kryzysu moralnego.

Podstawowe kryteria dobra i zła moralnego są kwestionowane przez wielu młodych Polaków i w mniejszym zakresie przez ludzi dorosłych. Bardziej → permissywne nastawienia młodych ludzi mogą mieć charakter przejściowy, związany z ich aktualną sytuacją życiową. W miarę jak będzie przybywać im lat, ich poglądy mogą ulegać dalszej ewolucji, niekoniecznie idącej w dotychczasowym kierunku. Niezależnie od różnic pokoleniowych można mówić o tendencji do społeczeństwa przyzwalającego (→ permissywnego). Mamy do czynienia z procesem rozmywania się ocen moralnych. To z kolei łatwo staje się źródłem dylematów moralnych, kryzysu tożsamości osobowej, a nawet utraty → sensu życia. Niski etos społeczeństwa sprawia, że formalnie istniejące instytucje demokratycznego porządku nie zawsze działają we właściwy sposób (Zdzisław Krasnodębski).

Bezład moralny w pełnej postaci nie istnieje, bo oznaczałoby to rozpad → społeczeństwa, ale może on służyć jako punkt odniesienia w analizach zmieniającego się ładu moralnego. Mimo wielu negatywnych zmian w → wartościach, → normach i więziach moralnych w społeczeństwie polskim, opisywanych najczęściej w kategoriach kryzysu moralnego, jesteśmy przekonani, że moralność odgrywa wciąż ważną rolę w życiu publicznym i wywiera wpływ na bieg wielu spraw publicznych (Janusz Mariański, Danuta Walczak-Duraj). Przemiany w moralności będą dokonywać się w zróżnicowany sposób i w różnych kierunkach, zarówno w kierunku rozpadu struktur → aksjologicznych i utraty religijnego charakteru postaw i zachowań moralnych (→ religia a moralność), jak i w kierunku pogłębienia i reorientacji → wartości i → norm w etosie codziennym (hipoteza wielokierunkowych zmian w moralności). Budowanie → ładu moralnego i przeciwstawianie się różnym formom bezładu jest przejawem troski o dobro wspólne społeczeństwa. Nie da się uniknąć pytań, co należy robić, by minimalizować przejawy bezładu moralnego, jak przekształcać warunki społeczne, by ludzie stawali się coraz lepszymi ludźmi (rozwój ludzki, a nie tylko społeczny) (Janusz Mariański, Danuta Walczak-Duraj).

Bezradność moralna

Bezradność może być rozpatrywana zarówno z perspektywy jednostek wchodzących w skład jakiejś zbiorowości, jak i na płaszczyźnie grupowej i międzygrupowej. Odnosi się ona do sytuacji trudnych lub takich, w których ludzie nie dają sobie rady. Wiąże się z takimi odczuciami społecznymi, jak beznadziejność, pesymistyczny styl myślenia, apatia, bezsilność, pasywność, wyobcowanie, niechęć do działania, brak inicjatywy, poczucie braku wpływu na to, co dzieje się wokół nas (*uspolecznienie bezradności*). Efektem niewiary w realizację reform polityczno-ustrojowych w warunkach realnego socjalizmu było pogłę-

bianie się poczucia bezradności i zawężenie horyzontu czasowego planowanych i podejmowanych działań. Z kolei nowa rzeczywistość po 1989 roku stworzyła Polakom wiele nowych szans, ale też pozbawiła wielu ludzi dotychczasowych zabezpieczeń i tak zwanej małej stabilizacji, stała się źródłem licznych zagrożeń, a nawet klęsk. Ci, którzy stali się *ofiarami* procesów transformacji lub nie potrafili przystosować się do reguł nowego porządku społeczno-gospodarczego i politycznego oraz nie wypracowali nowych strategii radzenia sobie z rzeczywistością, są nastawieni szczególnie krytycznie, a nawet pesymistycznie do nowego porządku instytucjonalnego i społecznego. Ludzie mający pewne mniej lub bardziej dramatyczne doświadczenia, których nie mogą lub nie chcą uniknąć, ewentualnie z którymi nie mogą sobie poradzić, stają się apatyczni i bezwolni, tracą poczucie wpływu na bieg zachodzących wydarzeń.

Socjologowie nie odnoszą terminu *wyuczona bezradność* do podejmowanej przez siebie problematyki → wartości, → norm i wzorów zachowań moralnych w grupach społecznych i w całym → społeczeństwie. Stosują oni takie terminy, jak → destrukcja normatywności, → anomia społeczna, kryzys moralny, erozja norm moralnych, chaos kulturowy, destabilizacja, anarchia moralna, pustka aksjonormatywna, powszechna demoralizacja, dezintegracja moralna, pęknięcie świadomości normatywnej, nihilizm, → relatywizm i → permissywnizm moralny. Można jednak zauważyć, że powstająca na tle rzeczywistych doświadczeń *wyuczona bezradność* może być generalizowana niemal na wszystkie zachowania społeczne człowieka, a więc także na życie moralne jednostek i moralność grup społecznych. Takie zjawiska, jak niekontrolowalność zdarzeń w działaniach moralnych człowieka, zaburzenia w poznawczej kontroli działań, tendencja do nieradzenia sobie z krótkotrwałymi i długotrwałymi dylematami moralnymi, deficyty w zakresie → wartości i → norm moralnych, utrata wiary w uniwersalne i obiektywne kryteria dobra i zła moralnego – mogą być opisywane w kategoriach wyuczonej *bezradności moralnej*.

W sytuacji braku ważnych i zawsze obowiązujących reguł etycznych następuje stała *erozja moralności*, propagowanej przez oficjalne systemy etyczne. Normy tracą moc sterowania zachowaniami ludzkimi. Kryzys moralności polega między innymi na tym, że wartości pragmatyczne, użytecznościowe i prakseologiczne zaczynają dominować nad wartościami moralnymi. Chwieje się pewien obiektywny porządek moralny, w którym powinna dokonywać się samorealizacja osoby ludzkiej. Granice między dobrem i złem zacierają się, a w pewnych kręgach społecznych są rozmyte lub zniesione (dezorientacja moralna). Zmienia się także pojmowanie szczęścia, które oznacza dzisiaj kolekcjonowanie wrażeń (doznań), czasem bardzo ryzykownych. Samo ryzyko może stawać się również wartościowe (→ społeczeństwo ryzyka). W socjologii empirycznej upowszechniła się teza, że w latach dziewięćdziesiątych dochodziło w społeczeństwie polskim do rozpadu norm społecznych – zarówno kulturowych, jak i tetycznych – jako ogólnych reguł postępowania o powszechnej mocy obowiązywania. Normy te przestały pełnić swoje podstawowe funkcje kontrolne, socjalizacyjne i integracyjne (→ destrukcja normatywności).

W świetle badań socjologicznych można twierdzić, że **moralność** większości Polaków nie ma charakteru pryncypialnego, nie opiera się na oczywi-

stości tego, co etyczne. Przywiązanie do ogólnych, uniwersalnych wartości i norm ma ograniczony charakter. Normy są względne, jednostka czuje się z nimi związana w zależności od określonej sytuacji. Część ludzi nie wie, jak w nowych i zmiennych sytuacjach społecznych powinno wyglądać zastosowanie ogólnych zasad etycznych, w jakich przypadkach jest ono właściwe, w jakich zaś niewłaściwe. Istnieje znaczne przyzwolenie na preferowanie → norm partykularnych o charakterze pragmatycznym. Uwidaczniają się też wyraźnie różnice pokoleniowe w zakresie ogólnych orientacji moralnych. Jeśli utrwała się w społeczeństwie swoista dezorientacja → aksjologiczna w zakresie tego, co wypada, a czego nie wypada robić, skoro wszystko jest równie ważne, a kryteria pragmatyczne są ważniejsze niż moralne, to można te zjawiska z pewnością interpretować jako wzrost zaradności praktycznej, ale i *bezradności moralnej*. Badania nad rozwojem moralnym młodzieży i dorosłych wskazują pośrednio na znaczne obszary bezradności poznawczej i moralnej respondentów (Zbigniew Kwieciński). „Kto nie wie, czego chce, komu brak zasadniczych wzorców życiowych i systemu wartości, ten nie może sobie w życiu poradzić z podjęciem trafnej decyzji, kiedy staje w obliczu wielu różnych możliwości” (Franz-Xaver Kaufmann).

Destandaryzacja moralna → Dezinstytucjonalizacja

Destrukcja normatywności

Zjawisko destrukcji normatywności „przejawia się w rozpadzie norm społecznych – zarówno kulturowych, jak i teoretycznych – jako ogólnych reguł postępowania o powszechnej mocy obowiązywania. Normy przestają pełnić swoje podstawowe funkcje kontrolne, socjalizacyjne i integracyjne. Ulegają rozkładowi kryteria tego, co obowiązuje, i co nie obowiązuje. Atrofia norm powoduje, że interakcjom i zachowaniom ludzkim brakuje regulatorów i drogowskazów. Upowszechnia się poczucie, że wielu sytuacji nie regulują żadne normy, że nie obowiązują w nich żadne reguły. Dokonując różnorodnych wyborów i podejmując decyzje, ludzie nie czują się ograniczeni żadnymi restrykcjami – ani groźbą kar, ani wyrzutami → sumienia. Tracą zarazem orientację, co im wolno, a czego nie wolno, co jest sprawiedliwe, a co niesprawiedliwe, co jest słuszne, a co niesłuszne. Nie wiedzą, czego powinni oczekiwać od bliznich, i jak sami powinni się do nich odnosić. W pogoni za dochodem, zyskiem czy uznaniem nie obawiają się napiętnowania, zniesławienia lub odrzucenia, bo kryteria odpowiedzialności są rozmyte, a pojęcia uczciwości i nieuczciwości stają się coraz bardziej mgliste” (Andrzej Kojder).

Sytuacja życiowa jednostki w społeczeństwie będącym w fazie przejścia od → tradycji do → ponowoczesności, od społeczeństwa losu do społeczeństwa wyboru, jest o wiele trudniejsza niż w → społeczeństwie tradycyjnym. Coraz więcej spraw nie nadaje się do jednoznacznej oceny moralnej, pojawia się coraz więcej dylematów o charakterze niemal nierozstrzygalnym, konfliktów o charakterze destrukcyjnym. W warunkach załamywania się istniejącego dotychczas układu kulturowego *rozmywanie się* ocen moralnych rodzi u wielu ludzi poczucie zagubienia i kryzys

tożsamości osobowej. Wielu nie wie, co należy uznać za właściwe, a co za niewłaściwe, i stara się być otwartym na wszystko, co jest możliwe. Inni nauczyli się już żyć w zróżnicowanych, niekiedy sprzecznych systemach → aksjologicznych, w warunkach erupcji zróżnicowanych poglądów, opinii i zachowań. Przejście od *losu* do *wyboru* stwarza nowe szanse i nowe pułapki modernizacyjne, wywołuje sytuacje pełne sprzeczności i różnorodności, napięcie, konfliktów i dylematów. Kondycja moralna społeczeństwa staje się coraz bardziej → ambiwalentna i wieloznaczna. Współczesność jest często przeżywana jako stan kryzysu, → anonii, rozpadu → wartości i wielkich ideałów, a → wolność uznawana za główny mianownik nowoczesnej mentalności. W niesłychanie szybko zmieniającym się współczesnym świecie jesteśmy niemal świadkami *przyspieszenia dziejów*, znajdujemy się jakby na *targowisku* przemian. Obserwujemy zainteresowanie → etyką, a przynajmniej dyskursów na tematy etyczne, a równocześnie narastające wciąż lekceważenie wartości etycznych (kompromisy, kłamstwa i wszelkiego rodzaju *znajomości, załatwianie i przekręty*).

Mówi się o kryzysie moralnym jako złamaniu się dotychczasowej hierarchii aksjologicznej, która była uznawana oraz w mniej lub bardziej konsekwentny sposób przestrzegana. Dotyczy to zarówno sfery rzeczywistych relacji jednych ludzi do drugich, jak i sfery normatywnej, powinnościowej. Wartości i → normy ulegają bardzo gwałtownym i dynamicznym zmianom, połączonym niekiedy z próbami wykreowania nowych → wartości i nowej ich hierarchizacji. Społeczeństwo *zwrotu historycznego* sprzyja takim tendencjom i trendom. Nie można wykluczyć procesu tworzenia się nowych → wartości moralnych, lepiej przystosowanych do zmieniającego się kontekstu społeczno-kulturowego (rekonstrukcja normatywności). Wydaje się, że obecnie wielkie przemiany społeczne i kulturowe zagrażają nie tylko tradycyjnym → wartościom moralnym, ale i tym o charakterze bardziej fundamentalnym.

Detradycjonalizacja

Proces społeczny przeciwny tradycjonalizacji (→ tradycja). Charakterystyczną cechą nowoczesnych społeczeństw jest podważanie prawomocności wielu tradycyjnych modeli i wzorów życia, prowadzące do faktycznego zerwania z tradycją. Podmiot uzyskuje bezwzględny priorytet nad wiążącymi tradycjami i instytucjami. Postawienie własnego, partykularnego „ja” w centrum rzeczywistości stanowi – zdaniem niektórych – najbardziej znaczącą cechę → ponowoczesności (swoista sakralizacja podmiotu). Oznacza uwolnienie się spod tradycyjnej religijności i moralności oraz kontroli środowiskowej. W jego wyniku poszerza się sfera osobistej i społecznej **wolności**. Zerwanie z tradycją pociąga za sobą przede wszystkim gruntowną przemianę → wartości i → norm, aż po granice → relatywizmu moralnego. Nic nie jest już wówczas oczywiste, wszystko może przebiegać inaczej, jest przygodne. Ponowoczesność radykalnie pluralizuje życie społeczne, ponieważ podważa ona niemal wszystkie tradycyjne struktury ukształtowane w historii ludzkości. Wielu ludzi z końca XX i początków XXI wieku jest już dziedzicami „tradycji antytradycyjności”. Ponowoczesność – poprzez totalną krytykę →

tradycji – wprowadza w sposób zdecydowany sytuację ustawicznego kryzysu, zwłaszcza wtedy, gdy odrzuca się → dotychczas zobowiązujące aksjologiczne podstawy, bez możliwości stworzenia i uruchomienia mechanizmów funkcjonowania *nowego* porządku we współczesnym społeczeństwie, które jest zabarwione antytradycjonalistycznie, → tradycja staje się dobrem rzadkim. Ograniczenie oddziaływania tradycji lub nawet jej brak pociąga za sobą określone konsekwencje: a) na płaszczyźnie orientacji i więzi – nieograniczony wzrost opcji staje się niekiedy ciężarem, sytuacją nie do zniesienia; b) na płaszczyźnie społeczeństwa całościowego – odczuwany jest brak społecznie akceptowanego i obiektywnego systemu, który byłby zdolny nadać ostateczny sens całej rzeczywistości oraz łączyć funkcjonalnie zróżnicowane subsystemy (systemy częściowe). „Ofiarami postępującej detradycjonalizacji, naruszenia kulturowej ciągłości, pozostają ludzie – niezależnie od wykształcenia i środowiskowych uwarunkowań – odczuwający potrzebę przynależności, kontemplacji, poszukiwania transcendentnych (→ transcendencja) celów, podporządkowania się ustalonym rygorom. Z osób tego typu rekrutują się członkowie wielu sekt kontrolujących całość życia jednostki i kierowanych przez nadużywających swego wpływu przywódców” (Maria Hirszowicz).

Odejście od → tradycji oznacza, że jednostka nie definiuje siebie poprzez przynależność do określonego środowiska społecznego, wyznania religijnego, klasy społecznej, lecz według kryteriów zindywidualizowanych, w kontekście konkurencyjnych grup odniesienia. Nie ma jednolitej kultury przekazywanej z pokolenia na pokolenie. W → społeczeństwie (po)nowoczesnym wszystko jest negocjowalne, choć nie wszystko da się w praktyce zrealizować. „W nowoczesnym społeczeństwie, wyzwolonym od imperatywu ciągłości, który jest typową cechą społeczeństw zwanych tradycyjnymi, tradycja nie jest już zasadą dotyczącą całości życia jednostkowego i zbiorowego. Nie stanowi więc wyłączanej matrycy sposobów wyrażania wiary, której pojawienie się spowodowane jest doświadczenia niepewnością” (Danièle Hervieu-Léger). Cechą charakterystyczną → społeczeństw pluralistycznych jest nieustanna zmiana. Nie ma nic stałego, jak *nieustanna zmiana*. W warunkach ciągłego postępu wszystko staje się poniekąd możliwe. „Nie ma już więcej jednej społecznej *całości*, do której jednostka należy, jak to było w tradycyjnych społeczeństwach” (Franz Xaver Kaufmann). Jednostki kumulują w sobie zarówno w tym samym czasie, jak i w kolejnych okresach biografii wielość członkostw lub ról społecznych, które często są źle skoordynowane i stawiają jednostkę w sytuacji konfliktowych żądań. To, co dotychczas było traktowane jako dane i oczywiste, jest problematyczne, staje się kwestią wyboru i opcji. W społeczeństwie opcji → religia i moralność zaczynają łatwo funkcjonować według reguł podaży i popytu. Z wielości podaży religijnych i moralnych wybiera się te, które odpowiadają osobistym potrzebom. Nie oznacza to odrzucenia całej → tradycji religijnej i moralnej (detradycjonalizacja), lecz raczej wskazuje się na zmianę stosunku do → tradycji, która także staje się przedmiotem wyboru. W dziedzinie religijnej i moralnej dokonuje się znamienne przesunięcie, które socjologowie określają jako przejście od *losu* do *wyboru*. Nawet tradycyjna religijność i moralność może stać się kwestią wyboru.

Detradycjonalizacja promująca wielość wyborów i nastawień indywidualistycznych, sprawia, że przekazywanie wszelkich → tradycji, w tym religijnych i moralnych, staje się coraz trudniejsze. W → pluralistycznym świecie zmienia się ranga przekonań religijnych i moralnych. W miejsce silnych, przekazywanych przez tradycję, pojawiają się zmienne opcje religijne i moralne. Nakazy i zakazy nabierają charakteru opcji. Przekonania religijne i moralne stają się do pewnego stopnia sprawą gustu czy preferencji, stabilne wzorce wyjaśniania życia – hipotezami. Tradycyjne sposoby przekazu wiary utraciły swoje dawne znaczenie i skuteczność. Destabilizacja religijna i moralna, będąca wynikiem osłabienia → tradycji i wynikających z niej powiązań społecznych, wpływa na religijność i moralność jednostek, dla których model religijności i moralności kościelnej staje się jednym z wielu stojących do dyspozycji. Religijność i moralność kościelna traci charakter *superkodu*.

Dezynstytucjonalizacja

Proces, który dotyczy wiary (→ religii) i **moralności**. Oznacza on, że wiara i moralność nie są w takiej mierze jak dawniej zinstytucjonalizowane i społecznie sankcjonowane, a niektóre ich elementy podlegają głębokiej transformacji. Dezynstytucjonalizacja (dekodyfikacja lub destandaryzacja) oznacza przede wszystkim: (a) osłabienie legitymizacji, a tym samym oczywistości i bezsporności jakiegś instytucji; (b) odchodzenie od ekskluzywnych modeli interpretacji życia i przełamanie ich monopolu; (c) osłabienie motywacji społecznej w zakresie przejmowania modeli interpretacji życia i wzorów zachowań (kryzys motywacji i wiarygodności; (d) rozbitcie społecznych mechanizmów kontroli, w ramach których utrzymywano konformizm instytucjonalny przez sankcjonowane reakcje na wszelkie odchylenia, a nawet skłonności do odchylenia od norm.

Kryzys moralny rozumiany jako proces dezynstytucjonalizacji moralności chrześcijańskiej przejawia się najdobitniej w wybiórczym traktowaniu oferty moralnej Kościoła, aż po jej całkowite odrzucenie. Dezynstytucjonalizacja oznacza, że wiara i moralność nie są w takiej mierze zinstytucjonalizowane i społecznie sankcjonowane, jak dawniej, niektóre ich elementy podlegają głębokiej transformacji (na przykład spowiedź, posty, regulacja poczęć). W społeczeństwie o zmieniających się, chwiejnych i sekularyzujących się wartościach, w którym chrześcijaństwo jest podporządkowane kulturze świeckiej, w dziedzinie moralności są wyznaczone swoiste *obszary bez wstępu* dla religii i Kościoła. Pod hasłem neutralności światopoglądowej kwestionuje się obowiązek państwa w zakresie troski o wartości moralne w życiu publicznym.

Wstępnym i koniecznym zarazem warunkiem upowszechniania się → indywidualizacji religijnej jest dezynstytucjonalizacja. Oznacza ona osłabienie, a nawet rozpad instytucjonalnych zobowiązań, przede wszystkim utratę monopolistycznej pozycji Kościołów, osłabienie kontroli społecznej. Sprawia, że tworzy się wolna przestrzeń dla indywidualizacji religijnej. Jakie ona przyjmie formy, jest sprawą badania empirycznego. Dezynstytucjonalizacja przekształcająca się w → indywidualizację oznacza znaczący przyrost możliwości wy-

boru form życia religijnego, a tym samym osłabienie lub utratę instytucjonalnych pewności odnoszących się do zobowiązań oraz naciski w kierunku podejmowania indywidualnych decyzji, związanych z szansą i ryzykiem. Dezinstytucjonalizacja przejawia się przynajmniej w trzech wymiarach: (a) utrata przez Kościoły chrześcijańskie pozycji monopolistycznej w Europie. Jeszcze do niedawna zdecydowana większość Europejczyków należała do jednego z dwóch wielkich Kościołów (członkostwo przez chrzest). Współcześnie istnieją już alternatywy członkostwa, między innymi inne wielkie religie i różnego rodzaju mniejsze ugrupowania religijne; (b) załamanie się kontroli społecznej. Wysoki poziom praktyk religijnych i więzi z Kościołem był do pewnego stopnia uwarunkowany mechanizmami społeczno-kulturowymi. Dezinstytucjonalizacja oznacza osłabienie, a nawet rozpad tych mechanizmów kontroli społecznej. Zewnętrznym znakiem tych zmian był drastyczny spadek niedzielnych praktyk religijnych od końca lat sześćdziesiątych i praktyczna likwidacja indywidualnej spowiedzi w Kościele katolickim; (c) podbudowa motywacyjna i legitymizacja. W warunkach tak zwanego katolicyzmu czy protestantyzmu środowiskowego (środowisko konfesyjne) wiele interesów społecznych było legitymizowanych przez → religię. Kolektywne i indywidualne wzory życia w rodzinie, polityce i gospodarce były ściśle związane wspólnymi wartościami opartymi na religii. Rozpad tych wyznaniowych środowisk oznacza utratę ich motywacyjnej atrakcyjności.

Podobnie jak w innych dziedzinach życia, także w Kościołach upowszechniają się zróżnicowane wzory myślenia i działania. Instytucje raz ukształtowane mają tendencje do tego, by trwać bez zmian. W rzeczywistości najbardziej trwale instytucje podlegają pewnym przemianom. Zmiany te wynikają bądź z ich wewnętrznej dynamiki, bądź dokonują się ze względu na kontekst społeczno-kulturowy. Reakcją na pewien typ → instytucjonalizacji odgórnej mogą być spontaniczne, oddolne dążenia w kierunku powoływania innych instytucji, zmiany istniejących lub dezinstytucjonalizacji pewnych obszarów życia społecznego. W skali masowej obserwuje się proces dezinstytucjonalizacji w społeczeństwach poprzemysłowych, w społeczeństwach obfitości i nadmiernej konsumpcji, zwanych też → społeczeństwami ponowoczesnymi. W odniesieniu do osobowości dezinstytucjonalizacja oznacza przyznanie pierwszeństwa potrzebom indywidualnym przed instytucjami. Instytucje są oceniane w świetle potrzeb odczuwanych przez jednostkę. W tej perspektywie wzrasta wartość ludzkiego ciała, o które należy troszczyć się jako o sprawę najważniejszą. *Cielesność* staje się podstawą legitymizacji działań. Rozwój indywidualny staje się wyłącznym lub najważniejszym przedmiotem troski, uwagi i swoistego inwestowania (*mam ciało, więc jestem*). Daleko odchodzi się od przekonania, że człowiek odnajduje swoje spełnienie i szczęście w powiązaniu i solidarnych związkach z innymi ludźmi.

W warunkach dezinstytucjonalizacji pogłębia się roszczenie autonomii względem instytucji niosących → wartości i → normy. Poszukuje się tego, co pasuje do własnego projektu życia, budowanego z treści pochodzących z różnych źródeł, traktowanych jako równowartościowe (*kolaż*). Dezinstytucjonalizacja i związana z nią destandaryzacja ludzkiego życia otwiera nie tylko nową

przestrzeń dla działań, ale pociąga za sobą konieczność podejmowania wciąż nowych decyzji, połączonych niekiedy z niekontrolowanym ryzykiem. *Przywilej* staje się równocześnie ciężarem. Dezinstytucjonalizacja religijności pociąga za sobą → pluralizację sceny religijnej i moralnej. Obydwa procesy przynoszą zinstytucjonalizowanym religiom, czyli Kościołom, poważne wstrząsy i wewnętrzną erozję. W miarę wzrostu procesów dezinstytucjonalizacji na rynek ideologiczny trafiają coraz częściej różnorodne oferty religijne i pseudoreligijne, pogłębia się konkurencja w zakresie preferowania własnych systemów wartości i różnych światopoglądów. Proces dezinstytucjonalizacji oznacza, że zinstytucjonalizowana religia traci dla jednostki jakość absolutnej i obiektywnej ważności, gwarantowanej przez instytucje kościelne, jest natomiast przeżywana w wymiarach subiektywnych (trend ku odkrywaniu samego siebie i *tematyzowaniu* siebie we własnym zakresie).

Dogmatyzm etyczny

W badaniach nad moralnością balansujemy między → socjologizmem moralnym, redukującym zjawiska moralne do stanu świadomości społecznej i zachowań faktycznie realizowanych, a dogmatyzmem etycznym nastawionym na maksymalizm i nieotwierającym się na kontekst społeczno-kulturowy, w którym formułowane są oceny moralne (zdania normatywne). Jest to balansowanie między Scylla i Charybdą. Socjolog interpretujący moralność jako fakt społeczny i niesprowadzający jej tylko do wymiarów społecznych przyjmuje pewien metodologiczny (a nie filozoficzny) punkt widzenia. Stanowisko filozoficzne socjologa jest do pewnego stopnia sprawą prywatną. Można by określić taki punkt widzenia jako metodologiczny antyredukcjonizm.

Doradztwo społeczne / moralne

Doradztwo społeczne realizowane w warunkach, w których kwestionuje się istnienie obiektywnej prawdy, akcentuje się → pluralizm wartości i norm bez preferencji dla którejkolwiek z nich, staje się zadaniem i misją coraz bardziej trudną, pełną dylematów i wątpliwości. Nie jest łatwo być doradcą w warunkach *dyktatury* → *relatywizmu* i *niekontrolowanego ryzyka*, które są zagrożeniem dla ludzkiej wolności. „Wielość stosowanych reguł moralnych, swoisty relatywizm, hegemonia wolności, → pluralizm, niechęć do *pewników* stanowi wyzwanie dla → etyki chcącej formułować powszechnie obowiązujące zasady moralne. Jest to tym trudniejsze, że współcześnie o tym, co jest prawdziwe i słuszne, ma decydować nie deontologia, a konsensus, społeczne porozumienie. Ponieważ jednak w pluralistycznej kulturze jest wiele dyskursów, to i wiele może powstać etyk będących raczej swoistym poradnictwem moralnym” (Jolanta Kopka).

Pluralizacja życia ludzkiego oznacza z jednej strony nagromadzenie różnorodnych alternatyw działania, poszerzanie *przestrzeni* wolności, podaż różnych *ofert* do wyboru, z drugiej zaś poczucie niepewności związane z porzuceniem trwałych → wartości i → norm, wyobcowanie, dezorientacja co do

właściwych form myślenia i działania oraz wiele innych trudności (tak zwane ambiwalencje nowoczesności). Z perspektywy doradcy społecznego nie wszystkie sposoby życia można uznać za jednakowo słuszne, istnieje przecież coś takiego, jak idea przyzwoitego życia, dobrego społeczeństwa czy właściwego ładu aksjonoramatycznego.

Zagrożenia i szanse wyłaniające się w szybko zmieniających się społeczeństwach (→ społeczeństwo pluralistyczne, → społeczeństwo ryzyka, społeczeństwo bez orientacji i sensu, społeczeństwo indywidualistyczne), stanowią określone wyzwanie dla doradców różnego szczebla, w tym i doradców społecznych. Działają oni ustawicznie w zmieniającym się świecie, niejednoznacznym i nieprzejrzystym, pozbawionym stabilnych i uniwersalnych → wartości i → norm, wśród ludzi, którzy akcentują swoje prawa i interesy. W tych warunkach udzielanie prostych i szybkich odpowiedzi na skomplikowane sytuacje życiowe nie należy do łatwych, tym bardziej, że i sam doradca nie jest wolny od → ambiwalencji świata społecznego, w którym żyje i działa, jest włączony w obecny ład (nieład) społeczny. Wiedza socjologiczna, którą posiada doradca społeczny (socjolog, psycholog, pedagog), dotycząca współczesnych przemian społeczno-kulturowych, może być mu pomocna w pełnieniu funkcji doradczych (doradztwo jako proces interakcyjny między doradcą a klientem).

Doradca społeczny (socjologiczny) musi mieć wiedzę o wyraźnych i niewyraźnych trendach (megatrendach) rozwoju współczesnego świata i umiejętność *przetłumaczenia* wiedzy naukowej na język zrozumiały dla klienta, przystosowany do jego problemów społecznych. Interakcja między doradcą a klientem dokonuje się w określonym kontekście społeczno-kulturowym. Wielkie przemiany społeczno-kulturowe przekładają się na podstawowe pytania egzystencjalne: jak żyć, jakie wartości wybierać, jakim normom społecznym i moralnym podporządkować się, jak podejmować dojrzałe decyzje moralne. Popyt na doradców społecznych powinien systematycznie wzrastać i przekształcać się – być może – w doradztwo życiowe. „Rola tych doradców będzie polegała nie na doradzaniu, ale na wspieraniu klientów w dokonywaniu wyboru własnej drogi życiowej, kształtowaniu swojej tożsamości. Doradca nie będzie dążył do tego, aby zmienić człowieka, ale by go jak najlepiej zrozumieć, aby ten mógł przy wsparciu doradcy kształtować sam swoją tożsamość. Doradca będzie przygotowywał się do roli *tłumacza*, który *przedkłada wypowiedzi*, ułatwia porozumienie między uczestnikami dyskursu, podtrzymuje dialog, zapobiega zniekształceniom komunikacji” (Bożena Wojtasik). Należy w końcu wyrazić przekonanie, że mimo wszelkich zmienności społeczno-kulturowych i moralnych ludzie będą i dzisiaj, i w przyszłości poszukiwać prawdy, stawiać pytania o dobro i zło, sprawiedliwość i niesprawiedliwość, o przyzwoitość, uczciwość, zaufanie i solidarność, że osoba ludzka z przysługującą jej niezbywalną godnością będzie stanowić centrum życia społecznego.

Dyferencjacja

W warunkach postępującej funkcjonalnej dyferencjacji (różnicowania), porządek religijny, moralny i prawny ulegają powolnemu rozdzieleniu. Insty-

tucje religijne przestają być społeczno-strukturalną podstawą porządku moralnego. Zarówno → religia, jak i **moralność** podlegają procesowi → prywatyzacji, zwracają się jakby ku swojemu wnętrzu: „Religia przekształciła się w osobistą wiarę, moralność zaś – w subiektywne sumienie” (Thomas Luckmann). Paradygmat strukturalnej i funkcjonalnej dyferencjacji jest przydatny nie tylko do zrozumienia transformacji modernizujących się społeczeństw, ale i do interpretacji zmieniającej się roli i pozycji religii oraz Kościołów we współczesnym świecie. W społeczeństwach tradycyjnych w kulturze europejskiej występowały różnice pomiędzy poszczególnymi sektorami życia (różnicowanie warstwowe), ale były one związane razem poprzez dotyczący ich wszystkich sens. Ten integrujący sens czy porządek miał zwykle charakter religijny. Dla jednostki znaczyło to po prostu, że takie same integrujące symbole przenikały różne sektory jej codziennego życia. Tradycyjne instytucje kościelne – uznawane za oczywiste – zapewniały poczucie sensu i *bycie w domu*. O przynależności do Kościoła decydowały przede wszystkim czynniki społeczno-kulturowe, w mniejszym zaś stopniu uświadomione potrzeby religijne (religijność tradycyjna, społeczno-kulturowa, przekazywana, konformistyczna). Według Niklasa Luhmanna → społeczeństwo jest systemem, który jako sensowna struktura interpretuje się przez odniesienie do siebie samego. Poprzez rozbicie (łac. *differentia*) lub przekształcenie społecznych form organizacji tworzą się nowe struktury mające charakter subsystemów. Funkcjonalna i strukturalna dyferencjacja rozwijająca się w → nowoczesności ulega pogłębieniu w → ponowoczesności. Różne systemy częściowe (subsystemy) działają według własnej logiki: życie ekonomiczne kieruje się siłą pieniądza, życie polityczne – dążeniem do władzy, życie naukowe – poszukiwaniem **prawdy**. Coraz to nowe obszary instytucjonalne osiągają własną autonomię i wyodrębniają się spod wpływów Kościołów. W nowoczesnym i ponowoczesnym społeczeństwie rozwija się → segmentyzacja i → pluralizacja życia codziennego. Poszczególne systemy częściowe uzyskują wysoką niezależność w wypełnianiu swoich funkcji, chociaż równocześnie zależą niekiedy od funkcji spełnianych przez inne systemy częściowe. Pluralizacja – wynikająca z faktu istnienia coraz liczniejszych grup o własnych interesach, przekonaniach i wzorach zachowań – zaznacza się zarówno na poziomie zewnętrznych zachowań społecznych, jak też i na poziomie świadomości zbiorowej. Postępujące procesy społecznej → dyferencjacji, które praktycznie występują we wszystkich sferach życia codziennego, prowadzą do tworzenia się wielu niezależnych hierarchii wartości, które tylko częściowo pokrywają się. W sytuacji krzyżujących się oddziaływań społecznych jednostka podejmuje różnorodne decyzje. Nie są one zaprogramowane w tradycji, lecz są dziełem jednostki, która w ten sposób kształtuje swoje życie. W wyniku pogłębiania się procesów dyferencjacji społecznej, → dezinstytucjonalizacji i → pluralizmu społeczno-kulturowego dochodzi do wyraźnego rozszerzenia się zakresu **wolności** jednostki, wzrostu możliwości kształtowania własnego życia. Żadna → wartość czy **prawda** nie może być uznana za wyłączną i politycznie zinstytucjonalizowaną. Grupy społeczne mogą formułować i upowszechniać własne wartości, które nie są z sobą połączalne. Glozynkuje się życie pośród niepewności i wieloznaczności. Wartości moralne

są traktowane jako opinie, odczucia, preferencje. Sytuacja pluralistyczna pomnaża liczbę struktur wiarygodności, konkurujących między sobą, co prowadzi często do relatywizacji treści moralnych. W sytuacji wielości możliwości, spośród których można dokonywać wyboru, każdy wybór jest do pewnego stopnia względny i dokonywany niepewnie.

Nakładające się na siebie procesy funkcjonalnej dyferencjacji subsystemów społecznych i → autonomizacja różnych dziedzin rzeczywistości społecznej, pociągają za sobą wzrastającą przygodność (kontyngencję) stosunków społecznych. Różne elementy społeczeństwa odznaczają się znaczną ruchliwością i zmiennością wobec siebie i w sobie. Strukturalna i funkcjonalna dyferencjacja i → pluralizm społeczno-kulturowy utrwalają silną → indywidualizację wzorów życia i działania, oznaczają dogłębne przewartościowanie wszystkich dziedzin życia indywidualnego i społecznego, wraz z niedocenianiem emocjonalnych więzi osobowych na rzecz relacji racjonalno-instrumentalnych. Niosą one z sobą niebezpieczeństwo znacznego osłabienia solidarności w stosunkach międzyludzkich, ale i szansę rozwoju więzi osobowych w nowych formach i kształtach.

Etyka

Zajmuje się normatywną stroną moralności i poszukuje uzasadnień oraz kryteriów ostatecznych dla norm postępowania moralnego (kryteria dobra i zła). Wskazuje na bezwzględną powinność spełniania lub niespełniania określonych czynów (nakazy i zalecenia moralne). Obejmuje ona zespół zagadnień związanych z określeniem istoty powinności moralnej (dobro i zło moralne) i jej szczegółowej treści (słuszność), z ostatecznym wyjaśnieniem faktu powinności moralnej działania oraz z genezą zła moralnego i sposobami jego przezwyciężenia. Etyka we właściwym znaczeniu dotyczy teorii powinności moralnej lub moralnej wartości postępowania (etyka normatywna) i różni się wyraźnie od teorii faktycznie uznawanych w określonym środowisku społecznym (etos), a często także praktykowanych w nim norm moralnych postępowania (**moralność**).

Etycy wywodzący się z kręgów katolickich domagali się, by obok nauki o moralności, często przez nich nazywanej *etyką opisową* (empiryczną), uprawnioną jako naukowa, była *etyka normatywna*. Nie wystarczy bowiem wiedzieć, co ludzie uważają za dobro lub zło, co cenią, a co ganią, czym się kierują w życiu, ale także, co jest naprawdę dobre, a co złe, co należy czynić, a czego unikać, czym się należy kierować w życiu, co jest obowiązkiem i powinnością. Potrzebna jest według nich etyka normatywna, która ma charakter naukowy i wychowawczy zarazem (Feliks Bednarski). Już w drugiej połowie lat pięćdziesiątych niektórzy etycy katoliccy odnosili się z aprobatą do socjologicznych, psychologicznych i historycznych badań nad moralnością. Etyka normatywna, rozumiana jako „metodycznie uporządkowany zespół uzasadnionych twierdzeń o tym, jak należy postępować, by życie ludzkie było zgodne z właściwym jej celem” (Feliks Bednarski), potrzebuje nauk o moralności do pełniejszego uzasadnienia niektórych przesłanek w rozumowaniu

etycznym. Dialog etyków z empirykami może przyczynić się do rozbudowy i unowocześniania etyki normatywnej w tym znaczeniu, że rozszerza jej horyzonty i umożliwi pełniejsze rozwiązanie pewnych nowych problemów, wobec których etyka normatywna była dość bezradna. Za pomocą swych metod i przyjętych teorii szczegółowe nauki o moralności badają zjawisko jako dane w doświadczeniu indywidualnym i społecznym, a więc jako zjawisko psychiczne lub społeczne.

Etyka normatywna nie tylko wskazuje na uprawomocnione → wartości i → normy etyczne, zasady i reguły moralnego zachowania się i działania (daje ich usystematyzowany wykład), lecz również stara się uzasadnić ich praktyczny walor jako zasad regulatywnych (uzasadnienia logicznie ścisłe i skuteczne praktycznie). W warstwie praktycznej usiłuje się więc podać reguły kierujące celowymi działaniami człowieka, Nakłonić go do ich zaakceptowania i przestrzegania. Filozoficzne zasady etyczne pomagają jednostce odróżnić to, co istotne w moralności, a tym samym ułatwiają podjęcie w praktyce właściwych i odpowiedzialnych decyzji moralnych. Ze wszystkich dziedzin filozoficznych etyka jest najbardziej podatna na przyjmowanie perspektyw socjologicznych. Mówi się nawet o *socjologizacji* etycznego dyskursu w nowoczesnych społeczeństwach.

Etyka sytuacyjna

Z etyką sytuacyjną jest związany → permissywizm i → relatywizm moralny. Według etyki sytuacyjnej „etyczny obowiązek jednostki wynika tylko z konkretnej sytuacji działania i poznania tego, co musi zrobić w danej sytuacji, to znaczy tu i teraz, tak że nie musi i nie może kierować się ogólnymi normami naturalnego prawa moralnego. Etyka sytuacyjna wciąż pojawia się w historii etyki. Często jest reakcją na fakt, że normy powszechne mogą być częściowo wyprowadzane z historycznie uwarunkowanych poglądów na świat i nadużywane do celów ideologicznych. Etykę sytuacyjną trzeba wtedy rozumieć jako protest przeciwko takim praktykom. Prawdziwym rdzeniem etyki sytuacyjnej jest etyka egzystencjalna. Z filozoficznego punktu widzenia etyka sytuacyjna jest skrajnie indywidualistyczna i konfliktowa. Jest zaprzeczeniem istoty człowieka, która się nie zmienia i którą można rozpoznać w procesie historycznych przemian. Godząc się na nią, chrześcijaństwo musiałoby zrezygnować z głoszenia jakichkolwiek wymagań w ramach etyki naturalnej” (Herbert Vorgrimler). Jan Paweł II z kolei wskazuje na fałszywie rozumianą → wolność jako „swobodę czynienia wszystkiego, co tylko się podoba, w tym także zła” (*Veritatis splendor* art. 34). Przyznanie człowiekowi lub społeczeństwu → autonomii zarówno w rozpoznawaniu powinności moralnych, jak i w ich kreowaniu grozi zachwianiem nie tylko religijnego porządku moralnego, ale i wszelkiego obiektywnego porządku moralnego. Upowszechniająca się tak zwana etyka autentyczności podkreśla prawo każdego do *bycia sobą*, podważa moralność obowiązku, nie skłania do wyraźnych poświęceń i wyrzeczeń. Warunkowe obowiązywanie norm moralnych wiąże się z tak zwaną etyką sytuacyjną, mającą współcześnie wielu zwolenników, podkreślających

spontaniczność, → auto-nomię i autentyzm jednostki bądź jej refleksyjność i odpowiedzialność. W skrajnej postaci etyka sytuacyjna nie uznaje żadnej uniwersalnej → normy moralnej, nie dopuszczającej wyjątków. Niektórzy autorzy „kojarzą etykę sytuacyjną w większym lub mniejszym z refleksyjnością i z podejmowaniem odpowiedzialnej decyzji po wnikliwym rozważeniu alternatyw – tak, aby wybór wypadł za każdym razem optymalnie w stosunku do okoliczności danej sytuacji lub aby reprezentował najwyższą miarę, na jaką człowieka subiektywnie stać” (Ija Lazari-Pawłowska). Byłaby ona najlepszym stanowiskiem przyjmowanym w celu rozwiązywania trudnych problemów moralnych. Według etyki sytuacyjnej powinności moralne są uwarunkowane zmieniającymi się sytuacjami życia. Mieczysław Gogacz twierdzi, że etyka sytuacyjna „nie określa stałych zasad postępowania. To raczej warunki życia jako sytuacje społeczne wyznaczają etykę. Sytuacje społeczne wprost stają się zasadami postępowania. Wyznaczają etykę sytuacyjną. Jest ona nieustannie zmienną propozycją. Uniemożliwia wychowanie”. Takie systemy etyczne, jak teleologizm, konsekwencjalizm i proporcjonalizm zakładają, że „nie możemy poznać normy wynikającej z istoty człowieka i rzeczy, To, co moralne, można jedynie określić, porównując dobre i złe konsekwencje jakiegoś czynu i decydując się na działanie, mające skutek najbardziej pozytywny. Moralność byłaby wtedy określana nie ze względu na czyn sam w sobie, ale ze względu na jego cel i przewidywane konsekwencje. Dobro i zło same w sobie nie istniałyby. Istniałoby tylko to, co lepsze, lub to, co nie jest tak dobre” (Joseph Ratzinger).

Fakt moralny

Jeżeli socjolog traktuje **moralność** wyłącznie jako → *fakt społeczny*, wówczas jest zmuszony całkowicie podporządkować zjawiska moralne zjawiskom społecznym i interpretować te pierwsze w układzie odniesienia opierającym się wyłącznie na *tym, co społeczne*. Jeżeli natomiast socjolog traktuje moralność jako rzeczywistość *sui generis*, to musi uznać istnienie zakresu zjawisk charakterystycznych dla moralności i chociaż rozważa zjawiska moralne jako fakty mające postać społeczną, to nie sprowadza ich wyłącznie do niej. Interpretacja socjologiczna faktu moralnego jest świadomie ograniczona do przejawów społecznych i kulturowych, ale nie będzie zredukowana wyłącznie do kategorii społecznych. Analiza socjologiczna ukazująca wzajemne oddziaływanie funkcjonalne oraz związki przyczynowe pomiędzy **moralnością** i życiem społecznym tylko do pewnego stopnia wyjaśnia zjawisko moralności. Fakt moralny stanowi przedmiot zainteresowania ze strony socjologii moralności jako nauki o faktach moralnych, pod kątem badania różnicowań środowiskowych moralności, wzajemnych funkcjonalno-strukturalnych zależności postaw i zachowań moralnych oraz cech demograficzno-społecznych (zależności funkcjonalne), a także czynników społeczno-kulturowych (zależności przyczynowe) oraz rozwojowymi i regresywnymi procesami przemian moralności w grupach społecznych i w całym społeczeństwie. Opis rzeczywistości moralnej w społeczeństwie i jej zakresów szczegółowych prowadzi do ustalenia pewnych prawidłowości, przynajmniej na poziomie średniej ogól-

ności (prawa socjologiczne). Człowiek jako osoba pozostaje jednak punktem centralnym tak rozumianej analizy socjologicznej (personalistyczna socjologia moralności). Nie aspirując do tworzenia rzeczywistości normatywnej, socjologowie opisują faktycznie funkcjonujące w społeczeństwie → wartości, → normy i → wzory zachowań moralnych. Z respektowania czy nierespektowania wartości i norm nie wyciągają wniosków o ich słuszności czy niesłuszności. Także obowiązujący w życiu społecznym system wartościowania w kategoriach dobra lub zła nie rozstrzyga o obiektywnej czy słusznej moralności, a przystosowanie się do obowiązujących w danym społeczeństwie zasad codziennego postępowania nie rozstrzyga o moralności człowieka. Do pewnego stopnia socjolog przyjmuje postawę etycznego indyferentyzmu wobec opisywanych zjawisk moralnych.

Zadaniem socjologa jest obiektywne opisywanie świata społecznego (przestrzeni międzyludzkiej, pola społecznego), zadaniem socjologa moralności jest opisywanie i interpretowanie pola moralnego. Nie będzie socjolog w stanie udzielić spójnych i systematycznych recept oraz odpowiedzi na wszelkie bolączki społecznej egzystencji ludzi. Nie może on dostarczyć rozwiniętym społeczeństwom filozofii moralnej. „Według Pierre Bourdieu, socjologia może nam powiedzieć, pod jakimi warunkami możliwe jest działanie moralne i jak może ono być urzeczywistnianie instytucjonalnie, ale nie może wskazywać, jaki powinien być jego przebieg (Loïc Wacquant). Socjolog pracuje do pewnego stopnia w polu antynomii tego co opisowe i normatywne, w polu, na którym istnieje wiele wartości i norm przynależnych do różnych systemów etycznych, często ze sobą niespójnych, a nawet sprzecznych. Z jednej strony opisuje funkcje moralności w rozwoju współczesnych społeczeństw, z drugiej zaś przemiany w moralności w procesach → modernizacji społecznej.

Socjologowie przywołują różne kryteria pozwalające odróżnić fakty moralne od → faktów społecznych: normy i obowiązki narzucone przez społeczeństwo pod rygorem sankcji (Émile Durkheim), powinności moralne związane z zaufaniem, lojalnością i solidarnością (Piotr Sztompka), wyobrażenia o przyzwoitym życiu, o tym, co słuszne lub niesłuszne (Thomas Luckmann), okazywanie szacunku (Niklas Luhmann), unikanie niezasłużonego cierpienia, sprawiedliwość wobec bliźniego (Patrick Pharo), przekonania o tym, jak powinno się i nie powinno się zachowywać lub o jakimś stanie końcowym istnienia, wartym lub niewartym osiągnięcia (Milton Rokeach), teoria wymiany społecznej (George C. Homans), sprawiedliwości (John Rawls), instrumentalnej racjonalności (Max Horkheimer), normatywnego porządku (Jürgen Habermas). Motywy konformistycznego i dewiacyjnego zachowania (Robert K. Merton), godność osoby ludzkiej i jej prawa (kierunki personalistyczne).

Jeżeli nawet dotychczasowe rozważania nad moralnością nie spełniają podstawowych warunków poprawności logicznej, nie określają jednocześnie zakresu pojęć i nie dostarczają precyzyjnych kryteriów, na podstawie których można by odróżnić zjawiska moralne od innych zjawisk, to pozwalają na wyodrębnienie określonych wariantów rozumienia pojęcia *moralność* i jego stosunku do pojęć pokrewnych. Należy jednak podkreślić, że wątpliwości dotyczą tylko pewnej sfery postaw i zachowań określanych jako moralne. Istnieje obszerna

grupa zjawisk określanych bezspornie na moralne w społeczeństwie. Ścisłe odróżnienie faktów moralnych od pozamoralnych zakłada odwołanie się do określonych kryteriów → aksjologicznych, związanych z → godnością osoby ludzkiej i ostatecznym celem człowieka. Najwyższą wartością porządku społecznego i moralnego jest człowiek, ujmowany jako osoba w całej pełni swej godności (odniesienie się do człowieka jako człowieka). We współczesnej socjologii zaznaczają się – obok teorii społeczno-kulturowych moralności – coraz wyraźniej koncepcje związane z socjologią etyki. Problem określenia przedmiotu socjologii moralności staje się w ten sposób otwarty.

Fakt społeczny

Interpretacja twierdzenia, że *moralność jest faktem społecznym* zależy od tego, co rozumie się przez termin *fakt społeczny*. We współczesnej socjologii można mówić o dwóch odmiennych interpretacjach faktu społecznego: humanistycznej i obiektywistycznej. Według pierwszej fakt społeczny to subiektywny przejaw świadomości, według drugiej – to obiektywny proces społeczny. Przez fakty społeczne rozumie się „zjawiska i procesy, które powstają, rozwijają się, trwają, zanikają lub zmieniają się w świadomym oddziaływaniu ludzi na siebie w ich wzajemnym współżyciu. Fakty społeczne [...] stanowią przejaw świadomości uczestników wzajemnego współżycia i współdziałania. Nie są to jednak tylko *subiektywne przejawy świadomości*, ponieważ z chwilą uzewewnętrznienia nabierają obiektywnego charakteru. Inaczej mówiąc, fakty społeczne stanowią rzeczywistość obiektywną, wprawdzie uzależnioną od ludzi, ale istniejącą w przestrzeni interpersonalnej” (Władysław Piwowarski). Problem interpretacji faktu społecznego, a w konsekwencji moralności jako faktu społecznego – pojętego humanistycznie lub obiektywistycznie – nie może być obojętny dla socjologa moralności. Zdecydowanie się na jedną z tych interpretacji prowadzi do przyjęcia określonej koncepcji socjologii, a w jej ramach teorii, kierunków i metod badań.

Socjologia zajmuje się społecznymi uwarunkowaniami moralności. Jakkolwiek moralność nie jest tylko zjawiskiem społecznym, to jednak można mówić o społecznych zjawiskach moralnych i one właśnie są przedmiotem badań socjologicznych. W świetle teorii stosunków międzyjednostkowych i międzygrupowych socjologa interesuje jednostka tylko jako osoba należąca do określonych układów społecznych (aspektowość poznania socjologicznego). Żadnemu spośród czynników społecznych będących rzeczywistymi wyznacznikami zajmowanych postaw i realizowanych zachowań moralnych nie przysługuje z góry określony priorytet (pluralistyczna teoria uwarunkowań społecznych), jedynie w konkretnym środowisku mogą one odgrywać określoną rolę – także priorytetową – we współkształtowaniu życia moralnego.

Fragmentaryzacja

Proces prowadzący do rozbicia (fragmentaryzacji) zinstytucjonalizowanej religijności i moralności. Jest ona skutkiem przyjęcia postawy → relatywnej

lub → synkretycznej w odniesieniu do religii lub moralności. Najbardziej znaczącym aspektem przemian religijnych i kościelnych (więź z Kościołem) we współczesnej Europie jest przejście od → religijności kościelnej do religijności odinstytucjonalizowanej (selektywnej, wybiórczej) i → religijności pozakościelnej, zindywidualizowanej (sprywatyzowanej). Przemiany te można by w skrócie określić jako fragmentaryzację, destandaryzację, transformację lub dezintegrację Kościoła, natomiast w odniesieniu do jednostek jako → indywidualizację religijności. Indywidualizacja religijności nie wyklucza procesów rekompozycji i powrotu w jakiejś formie do religijności związanej z Kościołem i przez niego określanej.

Fundamentalizm

Epoka → ponowoczesności rozbijając metanarrację mitu i religii objawionych prowokuje powstawanie fundamentalistycznych ruchów i sposobów myślenia, które stają się antidotum na nieprzejrzystość świata i brak pewności kulturowej. Fundamentalizm jest do pewnego stopnia reakcją na nadmiernie akcentowaną → wolność oraz na relatywizm → wartości i → norm. Niektórzy ludzie, zwłaszcza młodzi, zmęczeni postmodernistyczną → wolnością, poszukują większej pewności i bezpieczeństwa w przejrzystych strukturach i wzorach zachowań, niekiedy o charakterze autorytarnym. Ludzie, zwłaszcza zagubieni wśród mnóstwa możliwych opcji – potrzebują przewodników, a → religia okazuje się raz jeszcze „najbardziej wszędobylską ze wszystkich cech wyróżniających ludzkość” (Zygmunt Bauman). Fundamentalizm religijny *nie* jest według Baumana zwiastunem restauracji irracjonalnego przednowoczesnego irracjonalizmu, *lecz* ofertą racjonalności alternatywnej, stosownej do problemów, jakie gnębią członków → społeczeństwa ponowoczesnego: „W fundamentalistycznym wydaniu religia nie jest *sprawą osobistą*, sprywatyzowaną jak wszystkie inne wybory indywidualne i prywatnie praktykowaną, *lecz* czymś w rodzaju *completa mappa vitae*: stanowiona prawa wiążące każdą, najintymniejszą nawet dziedzinę życia, zdejmując w ten sposób nieznośny ciężar odpowiedzialności z barków jednostki – tych barków, którym ponowoczesna kultura przypisała siłę herkulesową” (Zygmunt Bauman).

Fundamentalizm jest do pewnego stopnia reakcją na → nowoczesność, która jest postrzegana jako wróg ludzkiej egzystencji, jako alienująca jednostkę ze społeczeństwa, wywołująca dezorientację i → anomie, wspierająca *niemoralność* życia ekonomicznego i politycznego. Fundamentalizm próbuje dokonać nowej uniwersalizacji tego, co kiedyś było uniwersalne, a obecnie stało się religijnym i moralnym dogmatem poznawczym mniejszości. Fundamentalizm religijny znajduje swoje odzwierciedlenie w idei *powrotu do początków*, czy to w dążeniu do ortodoksji, w odniesieniu do doktryny religijnej, czy wierności tradycyjnym praktykom religijnym i obyczajowym. Tak rozumiany fundamentalizm religijny byłby równoznaczny z postawą upartego trwania przy *jedynej prawdzie*, bez względu na bezpośrednie i pośrednie skutki. Według Jamesa Beckforda kojarzy się on najczęściej z odrzuceniem → sekularyzmu i → relatywizmu oraz bezwzględnym stosowaniem *prawdziwych* wierzeń

i praw religijnych do wszystkich aspektów życia publicznego i osobistego, w ramach zamkniętych wspólnot, zbudowanych często na zasadach patriarchalnych. W najogólniejszym znaczeniu fundamentalizm łączy się ze ścisłym przestrzeganiem ustalonych głównych zasad wiary – twierdzi Eileen Barker – i dodaje, że nie musi być on rozumiany jako fanatyzm czy terroryzm. Według Petera L. Bergera fundamentalizm – podobnie jak relatywizm – jest produktem tego samego procesu → modernizacji i jest próbą odbudowania lub stworzenia na nowo niekwestionowanego zespołu przekonań i wartości (reakcja na → relatywizm poznawczy i moralny). Zróżnicowany i spluralizowany *rynek światopoglądowy*, sprzyjający → synkretycznemu majsterkowaniu w formie moralnego *bricolage*, pociągający za sobą odstrukturalizowanie moralności i niepewność życiową, może wywołać – paradoksalnie – procesy przeciwne w postaci poszukiwania *silnego kanonu etycznego*, ścisłego podporządkowania się a nawet fundamentalizmu.

Peter L. Berger podkreśla, że ani → relatywizm, ani fundamentalizm nie są dobrymi propozycjami dla współczesnych społeczeństw. Mówi on o potrzebie stanowiska pośredniego, które docenia zasady moralne, ale uznaje wątpliwości w kwestii ich stosowania w praktyce (tak zwana zasada wątpliwości). Relatywizm podważa wspólny system wartości (*zbiorowe sumienie*), bez którego społeczeństwo nie może funkcjonować na dłuższą metę, fundamentalizm z kolei wykazuje skłonności totalitarne, zagraża spokojowi społecznemu i kompromisom kulturowym, bez których demokracja nie może przetrwać. O ile relatywizm prowadzi do rozbijania zinstytucjonalizowanej religijności oraz moralności, jej fragmentaryzacji i selektywności, o tyle fundamentalizm charakteryzujący ludzi szukających w religii moralności, lepszego zrozumienia otaczającego nas świata i lepszego w nim miejsca prowadzi do konsolidowania rozmytej tożsamości religijnej i moralnej oraz często do utwierdzania się religijności kościelnej.

Fundamentalizm moralny → Fundamentalizm

Globalizacja a moralność

Proces wielowymiarowy obejmujący wszystkie dziedziny życia politycznego, gospodarczego, społecznego i kulturalnego. Dotyczy nie tylko unifikacji sposobów produkcji, sprzedaży i konsumpcji dóbr, ale także ekspansji euroamerykańskiego wzoru cywilizacyjnego i związanego z nim stylu życia. Może w przyszłości doprowadzić do wytworzenia globalnego ładu gospodarczego i społeczno-kulturowego. Oznacza ona coraz ściślejszą wzajemną zależność między ludźmi, rodzinami, przedsiębiorcami i narodami, a także między gospodarkami i rynkami. Niesie wiele aspektów pozytywnych, ale i niepokojące zagrożenia. Pogłębiają się kontrasty między gospodarkami krajów wysoko rozwiniętych i krajów uzależnionych, między ludźmi czerpiącymi korzyści z powstałych możliwości a ludźmi pozostającymi na uboczu. Słabi członkowie → społeczeństwa zostają pozbawieni odpowiedniej ochrony, a całe narody muszą walczyć o przetrwanie. Pogarszają się warunki życia

ludzi będących w potrzebie. Zróżnicowanie struktury globalizacji w sferze gospodarki i kultury dostrzegają socjologowie, którzy rozważają te problemy ze swoją metodologiczną *nieufnością* i *podejrzliwością*. Globalizacja nie może być jednak redukowana do wymiaru ekonomicznego, ani traktowana jako zjawisko wyłącznie gospodarcze. Z procesami globalizacji jest ściśle związana rewolucja komunikacyjna i rozpowszechnienie technologii informacyjnej. Obok globalizacji ekonomii i finansów istnieje *globalizacja kultury* jako wynik szybkiego postępu związanego z technologią informatyczną. Kultury nie można sprowadzić do przełomu utylitarnego, w jej centrum jest i powinien pozostać człowiek, z jego godnością i otwartością na wartości transcendentne. Globalizacja wielu dziedzin życia nie może dokonywać się z pominięciem duchowej i kulturowej tradycji narodów.

W warunkach globalizacji państwa narodowe i ich suwerenność są poddawane ponadnarodowym *aktorom* i ich potęgze gospodarczej. Wielkie korporacje ponadnarodowe, tworzące różnorodne sieci produkcji i konsumpcji, wiążą ze sobą rynki gospodarcze, nadając im charakter globalny. Ograniczają w ten sposób znaczenie rządów państw narodowych. Z globalizacji mogą wynikać potencjalnie pozytywne efekty dla całej ludności, gdyż rozwój systemu stosunków ekonomicznych i finansowych, idący w parze z szybkim rozwojem telekomunikacji, przyspieszył na skalę światową proces wymiany handlowej i transakcji finansowych. Umocniły się wzajemnie globalizacja ekonomiczno-finansowa i rozwój technologii, co oznacza szybką i złożoną dynamikę ekonomiczną. Globalizacja przekształca wiele dotychczasowych aspektów porządku gospodarczego, politycznego i społecznego. Jest procesem wielokierunkowym

Mówiąc o relacjach religii, moralności i globalizacji w wymiarach empirycznych, zazwyczaj pomijamy zjawisko globalizmu jako pewnej ideologii, która może, ale nie musi wiązać się z globalizacją jako procesem ekonomiczno-społecznym i polityczno-kulturowym. Globalizm jako ideologia w swojej wizji człowieka, ludzkości i świata faktycznie pomija Boga. Proponuje strukturę i ład świata *jakby Boga nie było* lub akceptuje tylko jakąś formę religii oderwanej od → Transcendencji. Ideologia globalistyczna pomija duchowy i religijny wymiar człowieka, jest więc wizją materialistyczną, zamykającą go w granicach tego świata. Przyznaje się człowiekowi prawo do nieograniczonej przyjemności, moralność dobra przekształca się w *moralność zysku i przyjemności*. Taki hedonizm przekreśla → godność osoby ludzkiej i redukuje ją do istoty *rozgrywającej* swoje życie w ramach struktur tworzonych przez globalizację. W istocie oznacza to kulturę antypersonalistyczną. Wizja człowieka proponowana przez tak rozumiany globalizm jest sprzeczna z chrześcijańską wizją człowieka i bliska jest ideologii → sekularyzmu (Zofia J. Zdybicka).

W społecznym nauczaniu Kościoła podkreśla się, że w warunkach globalizacji grozi kulturom niebezpieczeństwo ujednolicenia, jeżeli nie będą akceptowane i szanowane ich oryginalność i bogactwo, lecz na siłę będzie się dążyć do ich dostosowania do warunków rynku. W konsekwencji otrzymamy wytwór kulturowy nacechowany → synkretyzmem, w którym będą dominować nowe skale wartości, opierające się niejednokrotnie na kryteriach materialistycz-

nych i → konsumpcjonistycznych, nie sprzyjających jakimkolwiek otwarciu na → Transcendencję (Jan Paweł II). Na poziomie świadomości indywidualnej może dochodzić do swobodnego wymieszania elementów pochodzących z różnych tradycji, w jeden nie w pełni spójny system światopoglądowy. Kościół katolicki odrzuca wszelkie alternatywy typu: *albo rynek albo moralność, więcej rynku niż moralności lub więcej moralności niż rynku*. Tego typu sformułowania wynikają wyłącznie z niezrozumienia roli moralności w życiu gospodarczym. Kościół nie buduje *katolickiego* modelu życia gospodarczego, wzywa natomiast właścicieli przedsiębiorstw, ludzi pracy, osoby sprawujące funkcje polityczne i społeczne, aby nie godzili się na globalizację opartą wyłącznie na kryteriach ekonomicznych, ani nie poddawali się nieuchronnej logice ślepych mechanizmów rynkowych, lecz pracowali nad nowymi formami solidarności politycznej, ekonomicznej i społecznej na wszystkich szczeblach społeczeństwa. Zachęca do podejmowania działań pozwalających unikać szkodliwych skutków globalizacji oraz rozwoju technik, które niszczą człowieka, utrwalają nierówności ekonomiczne i społeczne istniejące na świecie, wewnątrz poszczególnych krajów i w relacjach między nimi.

Godność ludzi jest zawsze taka sama, niezależnie od tego, do jakiego środowiska, społeczności czy kultury oni należą. Papież i przedstawiciele katolickiej nauki społecznej podkreślają, że globalizacja powinna stawać się *środowiskiem wzrostu bez marginalizacji*, powinna być regulowana i zdeokratyzowana, nie można jej pozostawić pod władzą neoutylitaryzmu i neoliberalizmu, jak jest obecnie. „Mówiąc inaczej, globalizacja, fenomen w *drodze* winna być *zhumanizowana*. Powinna więc mieć warstwę etyczno-kulturową albo duszę, żeby stawać się środowiskiem lub systemem powiązań i komunikacji, gdzie będzie panował prymat nie rzeczy (zysku, techniki, dobrobytu materialnego), ale osób i narodów. Dzięki temu ludzkość może doświadczać siebie poprzez dar dla drugiego, ostatecznie dla Boga, a więc jako autentyczną wspólnotę powszechnej solidarności. Bez tej duszy globalizacja staje się systemem alienacji, niezdolnym do wytworzenia współzycia kultur, do wspierania rozwoju osoby jako istoty transcendentnej, ani do kształtowania solidarności, czyli współpracy dla dobra wszystkich” (Mario Toso).

Godność osoby ludzkiej

We współczesnym świecie dochodzi do głosu przekonanie, że człowiek może sam decydować o tym, jakich wartości potrzebuje. Określając swoje cele współcześni nierzadko są gotowi podporządkować je wyłącznie kalkulacjom racjonalnym albo interesowi większości. Tymczasem u podstaw prawdziwego i obiektywnego ładu moralnego leży godność osoby ludzkiej, która ze swej natury ma prawo i obowiązek szukać prawdy i może to czynić w sposób autentycznie ludzki tylko wtedy, gdy jest rzeczywiście wolna: właściwy ład moralny może rozwijać się „w oparciu o poprawną koncepcję osoby ludzkiej” (Jan Paweł II. *Centesimus annus* art. 46). Człowiek w swej niezrównanej godności odgrywa najważniejszą rolę w społeczeństwie i musi być podstawowym kryterium społecznych decyzji (godność człowieka i jego wrodzone prawo do życia

w społeczeństwie). Wartość osoby jest niezależna od sytuacji ekonomicznej, społecznej i kulturalnej, w jakiej znajduje się jednostka. Fundamentalne prawa osoby ludzkiej nie mogą być uzależnione od uznania prawodawców albo od decyzji kwalifikowanej większości demokratycznej w państwie prawa. Są one bowiem uprzednie w stosunku do wszelkiego prawodawstwa społecznego.

Osoba ludzka powinna być zawsze *celem*, a nie środkiem, niezbywalną wartością, a nie przedmiotem czy rynkowym towarem. Podejmowanie decyzji politycznych, społecznych, gospodarczych i kulturowych w imię samego tylko pragmatyzmu, dalekiego od obiektywnych wymogów prawa moralnego, jest pogwałceniem godności człowieka. Nie można w imię → pluralizmu zakwestionować zasad o fundamentalnym znaczeniu dla poszanowania godności człowieka i dla dobra wspólnego społeczeństwa. Prawa człowieka, których poszanowanie jest częścią integralną każdej kultury, są uniwersalne. Ich źródłem jest *równa* godność wszystkich ludzi, przysługująca każdemu człowiekowi. Życie ludzkie, aby mogło osiągnąć swoją pełnię, potrzebuje odniesienia nie do wartości ulotnych i powierzchownych, ale trwałych i głębokich. Obrona powszechnych i niezmiennych norm moralnych jest działaniem dla dobra jednostek i społeczeństwa jako całości, bowiem normy te tworzą „solidny fundament i trwałą gwarancję sprawiedliwego i pokojowego współżycia ludzi, a tym samym prawdziwej demokracji” (Jan Paweł II. *Veritatis splendor* art. 96).

Jeśli szukalibyśmy najogólniejszych założeń filozoficznych i metodologicznych, do których mogłaby odwoływać się empiryczna socjologia moralności, to – być może – należałoby wskazać w terminach aksjologii personalistycznej na *osobę ludzką* i przysługującą jej *godność*: „Osoba nie tylko reprezentuje [...] różne wartości przez nią *posiadane*, ale sama w sobie jest wartością, której w postępowaniu ludzkim coś odpowiadać może lub nie odpowiadać, która też spontanicznie odzywa się i daje znać o sobie, ilekroć człowieczeństwo w człowieku okazuje się zagrożone ewentualnością jakiegoś niegodziwego (nie godzącego się z nim) działania. Człowiek samorzutnie zdaje sobie sprawę z faktu *bycia kimś*, a nie *rzeczą pośród rzeczy*, jak również z tego, że wartość takiego właśnie statusu reprezentuje sam na równi z innymi osobami i że choć wartość ta – sama w sobie – jest nieutralna, może nie być potwierdzona i uobecniona należyście w jakimś jego zaangażowaniu wewnętrznym” (Adam Rodziński).

Człowiek – pomimo swej historycznej zmienności – jest najbardziej trwałą wartością i istotą godną szacunku. Moralność mająca międzyosobowy czy nawet międzygrupowy charakter, daje się w ostatecznej instancji sprowadzić do wymiarów personalistycznych. Urzeczywistnianie, rozwijanie i udoskonalanie własnego człowieczeństwa (stawanie się bardziej ludzkim) jest obowiązkiem moralnym każdej jednostki. Dobro i zło moralne *powstaje i trwa*, rozwija się lub gaśnie w człowieku jako osobie, a społeczne uwarunkowania moralności nie przekreślają osobowych decyzji jednostek (zasady uspołecznienia i → personalizacji nie są *ex definitione* ze sobą sprzeczne). Ostatecznym punktem odniesienia dla działań społecznych i moralnych nie jest społeczeństwo jako abstrakcyjna całość, lecz człowiek w swojej godności i w odniesieniach społecznych.

Heterodoksja

W sensie ogólnym termin ten oznacza niezgodność (gr. *heteros* – *inny*, *doxa-sqd*) między poglądami (twierdzeniami, tezami) uznanymi za właściwe (*ortodoksyjne*) w jakiejś ideologii, religii albo Kościele. Termin stosuje się także na określenie wszelkich sądów, postaw i zachowań moralnych niezgodnych z ogólnie przyjętymi albo uznanymi za poprawne. Występuje w naukach teologicznych oraz w naukach zajmujących się badaniem religii i moralności (na przykład socjologia religii, socjologia moralności). W socjologii przez heterodoksję religijną i moralną rozumie się wyznawanie poglądów (sądów) odmiennych od oficjalnej doktryny, albo nieakceptowanie tego, co uznawane jest w danej wspólnocie religijnej. W przypadku niezgodności w sprawach fundamentalnych dochodzi o opuszczenia Kościoła, powstania denominacji czy sekty, a nawet rozpadu wspólnoty religijnej, jeśli heterodoksja przybiera rozmiary zjawiska społecznego.

Między postawami ortodoksji a heterodoksji istnieje wiele postaw pośrednich czy → ambiwalentnych, dla których właściwy jest brak w różnym stopniu pewności i konsekwencji w wierzeniach i w praktyce życia moralnego. Upowszechnianie się postaw heterodoksyjnych sprzyja → pluralizm wartości → i norm, zmuszający do wyboru między wartościami i normami należącymi do różnych systemów → aksjologicznych. Silnie zinternalizowane wartości, osobista → autonomia, → wolność oraz emancypacja jednostki, wywierają destrukcyjny wpływ na tradycyjne więzi religijno-moralne. Niepewność, jaka rodzi się z rywalizacji różnych systemów wartości, prowadzi do → relatywizmu lub → indyferentyzmu religijnego czy moralnego, a nawet bezwyznanowości lub nihilizmu moralnego. Kształtowaniu się postaw heterodoksyjnych sprzyja także proces → sekularyzacji. Na skutek tego religijność i moralność religijna wielu skrajnych heterodoksów tracą stopniowo → transcendentny charakter i przybierają wymiary społeczno-kulturowe (religijność i moralność zsekularyzowana, *niekonsekwentna lub bez konsekwencji, o częściowej identyfikacji z Kościołem, zdystansowana*).

Ideal/Idealy

Według Stefana Szumana ideał to *idea* lub *myśl* przedstawiająca „naszej świadomości coś lepszego i doskonalszego niż to, co już istnieje”, albo pomysł zrealizowania w świecie nas otaczającym (politycznym, gospodarczym, kulturalnym) lub we własnym życiu i we własnej osobowości czegoś doskonalszego niż to, co osiągnięto. Mianem ideałów określa się najwyższe cele i wartości. Regulują one całe życie człowieka, wprowadzają w jego postępowanie pewną kierunkowość i jednolitość. Człowiek, realizując jakiś ideał, tak koordynuje swoje wysiłki, by go osiągnąć, a przynajmniej zbliżyć się do niego. Dzięki temu postępowanie ludzkie nabiera pewnego porządku i kierunku, jest motywowane uzasadnionymi racjami (przynajmniej subiektywnymi), prowadzi do kształtowania się cnót i sprawności działaniowych. W ten sposób ideał staje się czynnikiem twórczym charakteru człowieka, określa morale jednostki. To samo odnosi się również do społeczeństwa, do różnych środowisk i grup społecznych, formułujących

zespoły cech do naśladowania dla wszystkich lub większości swoich członków. Ideały wpływają więc zarówno na życie prywatne, jak i publiczne.

Ideały moralne określają tak zwane wzory osobowe i są zestawem pożądanych cech, które jednostki uznają za ważne i podejmują próby ich realizacji. Treść tych ideałów może być określana przez czynniki religijne i poza-religijne. W przypadku gdy wartość najwyższa lub ideał jest określany przez religię, mamy do czynienia z ideałem moralnym religijnym. W pozostałych przypadkach będziemy odwoływać się do ideałów świeckich. Jeżeli sam człowiek tworzy ideał moralny i wynikające z niego normy postępowania, będziemy mieć wówczas do czynienia z *ideałem autonomicznym*. Ideały narzucone człowiekowi przez społeczeństwo, klasę społeczną, partię polityczną lub inną instytucję określa się jako *heteronomiczne*. Ideały moralne stanowią najwyższe kryterium wartości moralnej czynów ludzkich. Od nich zależy konstrukcja systemu etycznego, a także istniejące koncepcje moralności.

Indyferentyzm /

Indyferentyzm religijny /

Indyferentyzm moralny

Termin, który oznacza brak zainteresowania, obojętność w dziedzinie → religii i **moralności** (łac. *indifferens, indifferētis* – niewykazujący różnic). Indyferentyzm w sensie teoretycznym to system doktrynalny, który utrzymuje, że wszystkie opinie filozoficzne, wszystkie religie i doktryny etyczne są na równi prawdziwe i jednakowo wartościowe. Tak więc nie ma religii, która by zawierała bezwzględną prawdę. *Indyferentyzm doktrynalny* różni się od tolerancji religijnej (religia uznawana za fałszywą ma prawo do istnienia), od niereligijności (wszystkie religie są uważane za fałszywe), od cywilnej wolności sumienia (państwo nie wyróżnia jakiegś formy religijności) i od religijnej neutralności (państwo nie uczestniczy w sporach i konfliktach religijnych). Indyferentyzm o charakterze doktrynalnym występuje przynajmniej w dwóch formach: jako bezreligijny (*naturalny*) i można go odnaleźć w ateizmie i częściowo w deizmie oraz jako religijny (*nadprzyrodzony*). Uznaje, że wszystkie religie za objawione oraz podkreśla dobroć Boga, który nie chce zbawić tylko jednej grupy religijnej. Obojętność religijna oznacza orientację na wartości instrumentalne i konsumpcyjne (materializm praktyczny), co nie wyklucza obecności pewnych elementów tradycji chrześcijańskiej. Upowszechnia się ona w społeczeństwie polskim bardziej niż ateizm. Wielowymiarowy proces → modernizacji oddziałuje na przemiany religijności. Idą one w różnych kierunkach. Dość często socjologowie, zwłaszcza zachodni, akcentują jeden z nich, mianowicie przechodzenie od religijności do indyferentyzmu religijnego.

Franz Xaver Kaufmann, socjolog niemiecki, wyróżnia cztery fazy (stopnie) tego rozwoju: *Odkościelnienie*, które jest obojętnością wobec Kościoła, jego wskazań, norm i środków zbawienia; *Odchrześcijanienie*, które jest obojętnością nie tylko wobec konfesyjnego, ale i chrześcijańskiego systemu znaczeń i sensów; *Indyferentyzm* wobec wszelkiej religii, wzmocniony we współczesnych społeczeństwach obojętnością wobec zbiorowych systemów znaczeń

i wartości, zwłaszcza o charakterze moralnym; *Agnostycyzm* i *praktyczny nihilizm*, który jest obojętnością wobec wszelkich zobowiązań i powinności, zarówno o charakterze kolektywnym, jak i indywidualnym. Tę fazę przemian określają takie zjawiska, jak alienacja, utrata tożsamości osobowej, brak → sumienia, totalny oportunizm, bezreligijność indywidualna i zbiorowa. Współcześnie indyferentyzm w swoich różnych formach stał się w krajach *chrześcijańskich* Europy zjawiskiem masowym i jakimś *znakiem czasu* naszej cywilizacji, w przeciwieństwie do ateizmu elitarnego epok poprzednich. O ile dawniej indyferentysta był człowiekiem raczej ukrywającym swoje przekonania osobiste, o tyle dzisiaj raczej ludzie wierzący są spychani na margines społeczeństwa. *Indyferentyzm religijny* niejako ze swej natury mieści się między afirmacją (doniosłość religii ze wszystkimi złożonymi powiązaniami) i negacją (ateizm z wielością form i sensów), jest bardziej pomijaniem problemu Boga niż zakwestionowaniem jego istnienia. Rzadko przybiera formy agresywne czy wojujące, często oznacza brak definitywnego rozstrzygnięcia kwestii wiary i stanowi wstępny etap dochodzenia do ateizmu. Akceptacja czy negacja Boga nie jest ważna, nie zmienia niczego w rzeczywistej egzystencji człowieka. Indyferenci nie są na ogół antyklerykalni czy antyreligijni, lecz żyją faktycznie na co dzień bez religii i bez Kościoła.

Indyferentyzm mieści się w przestrzeni między teizmem i ateizmem, jest to jeszcze jakaś forma nieokreślonej, zneutralizowanej religijności. U podstaw *praktycznego indyferentyzmu* znajduje się w zasadzie doświadczenie wartości *tego świata* i co najwyżej *resztki* doświadczenia religijnego. Wiąże się to z wyborem celów życiowych bądź instrumentalnych (np. skuteczność w działaniu, powodzenie) lub konsumpcyjnych (np. zdrowie, władza, seks), których realizacja może przyczynić się do osiągnięcia pewnego stopnia zaspokojenia swoich potrzeb egzystencjalnych (tylko w pewnych dziedzinach ludzkiego życia). Te cele *empiryczne* nie są w stanie dostarczyć na stałe psychicznej pewności, sensu życia i integracji osobowości.

Indywidualizacja

Kształtująca się w warunkach → ponowoczesności indywidualizacja, jako proces społeczny wiąże się z uwalnianiem się jednostek z historycznie ustalonych form społecznych i tradycyjnych więzi społecznych, z utratą dawnej pewności w zakresie znajomości wzorów działania i norm postępowania oraz tworzeniem się nowych więzi społecznych. Odchodzenie od tradycyjnie zorganizowanych społeczeństw ze społecznie zdeterminowanym przebiegiem życia jednostki, przypisanymi rolami społecznymi i wspólnymi → normami oznacza wzrost autonomii jednostek i swoistą destrukuralizację społeczeństwa. Jednostki przez swoje aktywne działania stają się odpowiedzialne za własny los i mogą się przyczyniać do polepszenia swojej sytuacji życiowej, ale i doznać porażki, kształtują swoją indywidualną biografię. W zmieniającym się → społeczeństwie ryzyka zyskują na znaczeniu relacje międzyludzkie o charakterze celowo-racjonalnym, nakierowane na własne *ja*, na osobiste osiągnięcia, co często prowadzi do poczucia osamotnienia, izolacji, utraty

orientacji i przemiany dotychczas stabilnych środowisk społecznych. Fragmentaryzacja dotyczy zarówno zbiorowości i wspólnot ludzkich, jak i poszczególnych jednostek (→ Fragmentaryzacja).

W wyniku gwałtownych zmian społeczno-kulturowych przekształceniu ulega religijność i moralność codzienna. Jeżeli nawet współcześnie religijność i moralność ludzi młodych i dorosłych są określane przez procesy → dezinstytucjonalizacji, → pluralizacji i prywatyzacji (indywidualizacji), to nie oznacza to jeszcze perspektywy pokolenia *bez moralności* i *bez religii*, chociaż kontynuacja procesu odchodzenia od zinstytucjonalizowanych form religijności i moralności (w Polsce odchodzenie od moralności kształtowanej głównie przez Kościół katolicki) wydaje się możliwa. Zróżnicowany i spluralizowany rynek światopoglądowy, pociągający za sobą odstrukturalizowanie religijności i moralności oraz niepewność życiową i nieprzejrzystość społeczną, może wywołać – paradoksalnie – procesy przeciwne w postaci poszukiwania *silnego kanonu etycznego*, ścisłego podporządkowania się religii, a nawet → fundamentalizmu.

Indywidualizacja rozumiana jako *samookreślenie się* nie oznacza, że jednostki całkowicie wyzwalają się ze społeczeństwa i poruszają się w przestrzeni pozaspołecznej. Wprost przeciwnie, muszą zaistnieć pewne zmiany społeczne, związane z instytucjonalną i kulturową → dyferencjacją bądź → pluralizacją społeczeństwa, by procesy indywidualizacyjne mogły się kształtować. Z jednej strony zakłada się wzrastający poziom życia i dobrobytu, rozbudowę państwa socjalnego, zmianę w relacjach *czas pracy–czas wolny*, zmianę na rynku pracy i związaną z tym koniunkturę gospodarczą. Z drugiej strony konieczne są przekształcenia kulturowe, wyrażające się w osłabieniu sankcji moralnych i kontroli społecznej, poszerzające normatywną wolność jednostki w realizowaniu tego, co jest społecznie możliwe. Poszerzenie tych możliwości wyboru działań daje jednostce szansę wybierania spośród wielu opcji tych, które jej odpowiadają, a więc szansę samookreślenia się w → autonomii. Indywidualizacja nie musi oznaczać egoizmu czy skrajnego indywidualizmu, wskazujących na przyszły rozpad społeczeństwa (społeczeństwo „ja”), może domagać się *solidarnej indywidualizacji*. Indywidualizacja religijna oznacza nie tylko wzrost możliwości wyboru, ale i to, że w sprawach wiary i moralności ostateczną instancją nie są instytucje kościelne, ale sama jednostka. Indywidualizacja nie tylko oznacza uzyskanie wolności i autonomii w sprawach religijnych, może się ona stać zarówno radością, jak i ciężarem. W ramach projektu własnego życia jednostka przyznaje sobie prawo dysponowania nie tylko własnym czasem, pracą, kulturą czy nawet ciałem, ale również moralnością i religijnością. Jednostka w ramach swoich indywidualnych wyborów i decyzji chce określać, *w co ma wierzyć, w jakim zakresie i przez jaki czas*. Jej tożsamość religijna nie może być efektem oddziaływań zbiorowych przekonań czy uznawanych obyczajów i zwyczajów, lecz własnych inicjatyw wynikających z przemyśleń i refleksji, bądź dostosowania się do osobistych kryteriów użyteczności na miarę aktualnych potrzeb jednostki. Tak kształtująca się religijność może być w dużej mierze odnoszona do spraw *tego świata*, w mniejszym stopniu jest związana z troską o osobiste zbawienie i o nagrodę pozagrobową, a już z pewnością z pośmiertną karą,

zwłaszcza wieczną. Oznacza to w istocie daleko idący demontaż religijności kościelnej, jej → fragmentyzację. Taka religijność nie jest oparta na zewnętrznych autorytetach religijnych, ma swoje podstawy w jednostce, często charakteryzuje się osłabioną więzią z wielką → Transcendencją, co oznacza ewolucję od Boga transcendentnego do immanentnego.

Procesy społeczne związane ze wzrostem poczucia indywidualnej wolności sprawiają także, że wartości moralne stają się swego rodzaju wartościami emancypacyjnymi, uwalniającymi się między innymi spod wpływów → religii i Kościołów. Życie społeczne w coraz większym zakresie jest kierowane i koordynowane różnorodnymi zasadami praktycznymi, niezwiązanymi z religią i moralnością religijną. Ludzie odchodzą powoli od opinii, że wartość moralna człowieka utożsamia się z jego światopoglądem religijnym, a dobrzy w sensie moralnym mogą być tylko wierzący lub uczęszczający do kościoła. W końcu w społeczeństwie, w którym zbyt wysoko ceni się indywidualną wolność i autonomię, łatwo zapomnieć o tym, że jesteśmy zależni od innych, także odpowiedzialni za nich.

W warunkach zróżnicowania społecznego i kulturowego, które pociąga za sobą światopoglądowy → pluralizm, indywidualizacja religijna i moralna nabiera większego znaczenia. W konsekwencji procesy te oddziałują na wybór form życia i legitymizację praktykowanych form życia małżeńskiego i rodzinnego. W społeczeństwach, w których każdy chce wyznawać zasadę *ja przede wszystkim*, zagrożone są wspólne wartości związane z moralnością małżeńsko-rodzinną. W nowoczesnym społeczeństwie mówi się nie tylko o dekonstrukcji tradycyjnego modelu rodziny, ale i *ponowoczesnej rodzinie*. Zerwanie z tradycją oddziałuje na rodzinę i sprzyja kształtowaniu się spluralizowanych form życia wspólnego rodzinnego i pozarodzinnego. W warunkach indywidualizacji słabną regulacje ludzkich działań. To, co dawniej było ściśle określone, dzisiaj jest wybierane przez jednostkę.

Wzrasta poczucie *niezwiązania*, pojawiają się różnorodne formy życia, podlegają transformacjom funkcje i struktury, wzrastają perspektywy kształtowania na swój sposób życia codziennego. Trend ku indywidualizacji zaznacza się bardzo wyraźnie w życiu rodzinnym. Można zawrzeć związek małżeński lub go nie zawierać, zrodzić dzieci lub z nich zrezygnować, żyć we wspólnocie małżeńskiej lub w pojedynkę (*single*). Zindywidualizowane wybory są strukturalnie zabezpieczone w warunkach stałej erozji tradycji, aż po granice jej unicestwienia w poszczególnych sytuacjach. Samorealizacja, autonomia, niezależność, osobista fleksybilność są tu wartościami poszukiwanymi i możliwymi do osiągnięcia.

Instytucjonalizacja

Termin jest używany z różnymi przymiotnikami lub przydawkami wskazującymi na jej rodzaj. Według Piotra Sztompki instytucjonalizacja może dotyczyć: 1) ekspansji interakcyjnej, czyli powstawania, rozbudowywania się sieci styczności, kontaktów, więzi, łączności między jednostkami; 2) krystalizacji struktury interesów, czyli powstawania i pogłębiania się hierarchii nierówno-

ści, przywilejów i upośledzenia; 3) artykulacji struktury idealnej, czyli powstawania i zakorzenienia się standardowych przekonań, poglądów, idei, mitów i stereotypów; 4) struktury normatywnej, czyli powstawania i utrwalania się norm społecznych, wartości i ról (struktury normatywne). Dopiero wtedy, gdy ukształtują się wzory kulturowe, reguły, normy i wartości, a oczekiwania społeczne są zinstytucjonalizowane, tworzą się niezbędne społeczne zasady, z których ludzie czerpią idee na temat własnych celów, do których warto zmierzać (wartości) oraz właściwych sposobów ich osiągania (normy). Z jednej strony jednostki wyzwalają się spod wpływu tradycyjnych środowisk społecznych, poszerza się ich *pole* wolności, z drugiej strony są poddawane nowym formom nacisku i przymusu, czyli nowym formom instytucjonalizacji.

Mówi się także o instytucjonalizacji kościelnej czy instytucjonalizacji rytuałów religijnych. Instytucjonalizacja religii jest różnie ujmowana przez socjologów. Według Joachima Wacha jest ona procesem historycznym, w którym kształtują się podstawowe formy doświadczenia religijnego, to znaczy doktryna (wiara i moralność), kult i organizacja. Fakt wspólnych lub równoległych doświadczeń religijnych w obrębie grupy społecznej działa jako potężna siła spajająca, która sprzyja kształtowaniu się poczucia solidarności, jednoczącego jego członków. Religia podlega procesowi instytucjonalizacji, który jest przekazem treści religijnych w procesie eksternalizacji, obiektywizacji i interioryzacji. Instytucjonalizacja dokonuje się w ramach przekazywania młodemu pokoleniu układów społecznych w postaci swojego świata obiektywnego. W ten sposób instytucje jawią się jako dane, niezmiennie i oczywiste same przez się. Instytucjonalny świat (w tym i religia), przekazywany przez większość rodziców, ma charakter rzeczywistości historycznej i obiektywnej. Instytucje stają przed jednostką jako fakty niepodważalne. Instytucje te są zewnętrzne w stosunku do jednostki, która nie może się ich pozbyć na własne życzenie. Irena Borowik określa instytucjonalizację religii jako transmisję społecznego doświadczenia religii, jako przekaz treści i zachowań religijnych, dokonujący się za pośrednictwem form organizacyjnych, przede wszystkim Kościołów i rodziny.

W węższym znaczeniu terminu instytucjonalizacja używa się w odniesieniu do kościelnego modelu życia religijnego, obejmującego wartości, normy i wzory zachowań oraz role, jakie mają wypełniać członkowie Kościoła. Religijność instytucjonalna to postawy i zachowania członków Kościoła ukierunkowane na propagowany model i związane z nim oczekiwania. Instytucjonalizacja religii ani nie dokonuje się raz na zawsze, a więc nigdy nie zostaje zakończona, ani nigdy nie jest całkowita, a zatem nigdy nie obejmuje wszystkich przejawów życia. Instytucjonalizacja dokonuje się we wszystkich religiach, i to na różnych płaszczyznach oraz w wielu aspektach działania i organizacji. Nie oznacza to bynajmniej, że Kościoły, jako zinstytucjonalizowane religie, są jedynie zespołem instytucji. Nawet jeżeli większość członków jakiegoś społeczeństwa formalnie należy do jednego z tradycyjnych, ustabilizowanych Kościołów, to i tak ma się do czynienia z większą lub mniejszą ich bliskością lub dystansem do nich. Poza tym nie wszystkie obszary i aspekty życia religijnego podlegają takiej samej, ścisłej i skutecznej kontroli instytucji religijnych,

a faktyczne procesy instytucjonalizacji przeplatają się z procesami → deinstytucjonalizacji.

Konsens aksjologiczny

Współcześnie mówi się o koniecznym konsensie w zakresie określonego zespołu wartości wspólnych, o jakiejś moralności podstawowej lub moralności wartości uniwersalnych. Niekiedy wskazuje się na prawa człowieka jako stanowiące *normatywną odpowiedź na współczesny* → *pluralizm*. We współczesnym świecie, który dzięki procesom komunikacji i wspólnoty losów staje się coraz bardziej jednym światem (→ globalizacja) jest niezwykle ważne pytanie o nieodzowne minimum wspólnej → hierarchii wartości (konsens aksjologiczny). We współczesnym świecie można albo razem żyć, albo razem zginąć. Powoli wzrasta świadomość przynależności do *jednej ojczyzny*. Dla wszystkich, a zwłaszcza dla ludzi decydujących o losach naszej cywilizacji, podstawowe znaczenie muszą mieć wartości moralne. Bez konsensu w sferze wartości podstawowych nie może być mowy o przyszłości świata. Postępujący → pluralizm wartości i norm we współczesnych społeczeństwach wzmaga odczuwalną potrzebę znalezienia społecznego konsensu i wypracowania społecznej tolerancji.

Sytuacja dzisiejszego człowieka jest jednak trudniejsza niż wtedy, gdy dysponował on utartymi definicjami rzeczywistości, zinstytucjonalizowanymi kryteriami postępowania i kierującą jego życie → tradycją społeczną, moralną i religijną. Jednak i w nowych warunkach → społeczeństwa pluralistycznego jest możliwe czynne zaangażowanie się człowieka w problemy moralne i upowszechnienie moralności prawdziwie ludzkiej, określanej niekiedy mianem *moralności perspektywnej*. We współczesnych społeczeństwach pluralistycznych, moralnie pogmatwanych, tolerancyjnych i → permissyjnych, jednostka musi się opierać na swoich wewnętrznych wartościach, jeżeli nie chce popaść w różne formy heteronomii lub w rygory statycznego kodeksu jakiejś podgrupy społecznej.

Konsens moralny

Konsens (łac. *consensus* – zgoda) jest pozytywnym warunkiem stabilizacji i kooperacji społecznej. Mówi się o nim wtedy, gdy członkowie jakiejś grupy społecznej podzielają określone cele, wartości, normy i wzory zachowań. August Comte nazwał konsens więzią, która umożliwia istnienie → społeczeństwa. Dlatego trzeba zakładać istnienie minimalnego konsensu we wszystkich systemach społecznych, które istnieją przez dłuższy czas. Minimalny konsens jest podstawą teorii strukturalno-funkcyjnych, które usiłują wyjaśnić, jak powstają, utrzymują się i działają struktury społeczne. W teoriach wyjaśniających zmiany (na przykład teorie konfliktu) konsens jest traktowany jako przeszkoda w rozwoju społecznym, jako czynnik wrogi innowacjom i twórczym modyfikacjom. W praktyce społecznej konsens może przetrwać innowacje; konflikt nie musi oznaczać dezintegracji. Konsens nie wyklucza opozycji czy dewiacyjnych zachowań jednostek. Nie zawsze dochodzi się do niego w wyni-

ku racjonalnych procesów. W każdym systemie społecznym można wyróżnić konsens i brak konsensu (*dis sens*).

W socjologii termin konsens moralny odnosi się do normatywno-instytucjonalnego modelu moralności. Jeżeli faktyczne postawy i zachowania ludzi są zgodne z zasadami moralnymi danego systemu etycznego oraz są ukierunkowane na propagowany model moralności i związane z nim oczekiwania, to mówimy o konsensie moralnym w danej grupie społecznej czy w całym społeczeństwie. W perspektywie modelu normatywno-instytucjonalnego konsens moralny byłby określony według tego, w jakim stopniu istniejące postawy i zachowania zbliżają się do zinstytucjonalizowanych zasad etycznych (konsens pełny lub częściowy). Można powiedzieć, że im wyższa jest zgodność z systemem etycznym, tym wyższa jest moralność, im jest ona niższa, tym moralność jest niższa. Przy pełnej rozbieżności zasad etycznych i zachowań ludzkich mówimy o *dissensie* moralnym.

W modelu empiryczno-statystycznym moralność jest ujmowana z punktu widzenia → wartości i → norm oraz wzorów zachowań faktycznie funkcjonujących w społeczeństwie lub w grupach społecznych. Konsens moralny oznacza tu większą lub mniejszą zgodność postaw i zachowań ludzi z zasadami czy regułami moralnymi uznawanymi za właściwe i obowiązujące w tych grupach społecznych czy w całym → społeczeństwie.

Konsumpcjonizm

Postawa charakterystyczna osób, dla których nie życie, lecz użycie (łac. *consumptio* – *spożycie, zużywanie*) staje się dominującym stylem myślenia i działania. We współczesnych wysoko rozwiniętych społeczeństwach są szczególnie eksponowane wartości przyjemnościowe. Alain Finkielkraut zauważa, że „żyjemy w epoce *feelings*: nie ma już prawdy ani kłamstwa, stereotypu ani inwencji, piękna ani brzydoty, tylko nieskończona paleta przyjemności – rozmaitych i równych sobie”. Wzory oceniania siebie i innych, a także wzory działania w ponowoczesnym świecie opierają się na zasadzie przyjemności oraz wolności wyboru między przyjemnościami płynącymi z używania. Niektórzy teoretycy uznają konsumpcjonizm za cechę najbardziej charakterystyczną ponowoczesnego społeczeństwa. Konsument jest człowiekiem będącym w ustawicznym ruchu, w poszukiwaniu zadowolenia *tu i teraz*. Typ ludzi wrażliwych na potrzeby, na podniecające doznania i przeżycia oraz na przyjemności jest związany z tak zwanym społeczeństwem samorealizacji lub społeczeństwem konsumpcyjnym. Socjologowie mówią o mentalności pragmatycznej, spieniężeniu lub utowarowieniu świadomości, ekonomizacji myślenia, luksusowym i ostentacyjnym konsumpcjonizmie, orientacji materialistycznej, dekonstrukcji postaw, erozji aksjologicznej, cichej rewolucji, anomii społeczno-moralnej, permissywnizmie i → relatywizmie moralnym, próżni lub upadku wartości, pluralizmie wartości i norm, procesach → fragmentaryzacji i rozchwianiu systemów wartości.

W postawie pragmatycznej prawda i sprawiedliwość nie są nadrzędnymi instancjami i kryteriami osądu, którymi człowiek powinien się kierować w podejmowaniu decyzji działaniowych, lecz stają się produktem jego działań. Akceptacja

stylu życia nastawionego wyłącznie na własną korzyść, uznawanie życia za wartościowe tylko w takiej mierze, w jakiej jest ono źródłem przyjemności i dobrobytu, ma wielorakie konsekwencje. Najbardziej bolesną konsekwencją zaakcentowania wartości materialnych jest pogarda dla tych, którzy ekonomicznie nie są wydajni. Z konsumizmu, hedonizmu i gospodarki prowadzącej do zaakceptowania sytuacji podziału na luksus i biedę, na nieliczną grupę *bogaczy* i niezliczonych łazarzy, skazanych na nędzę, rodzą się grzechy społeczne. Konsumpcjonizm jako postawa życiowa i zachowanie codzienne charakteryzuje się niepokohamowanym dążeniem do nabywania różnego rodzaju dóbr materialnych oraz korzystania z usług służących zaspokajaniu wyłącznie własnych potrzeb i przyjemności. Cele i dążenia życiowe jednostek ogniskują się wówczas przede wszystkim wokół postawy *mieć*, kosztem *być*. Konsumpcyjna moralność obejmuje wszystkie dziedziny życia osobistego i społecznego. W społeczeństwach dobrobytu samo życie może być traktowane jako przedmiot konsumpcji.

„Wielkim ryzykiem w dzisiejszym świecie, z jego wieloraką i przygniatającą ofertą konsumpcji, jest smutek rodzący się w przyzwyczajonym do wygody i chciwym sercu, towarzyszący poszukiwaniu powierzchownych przyjemności oraz izolującemu się sumieniu. Kiedy życie wewnętrzne zamyka się we własnych interesach, nie ma już miejsca dla innych, nie liczą się ubodzy, nie słucha się już więcej głosu Bożego, nie doświadcza się słodkiej radości z Jego miłości, zanika entuzjazm związany z czynieniem dobra. Również wierzący wystawieni są na to ryzyko, nieuchronne i stałe. Wielu temu ulega i stają się osobami urażonymi, zniechęconymi, bez chęci do życia. Nie jest to wybór godnego i pełnego życia; nie jest to pragnienie, jakie Bóg żywi względem nas; nie jest to życie w Duchu rodzące się z serca zmartwychwstałego Chrystusa” (Franciszek. *Evangelii gaudium* art. 2).

Ład aksjonormatywny

„Właściwa danej kulturze konfiguracja norm i wartości bywa określana jako jej ładu aksjonormatywny” (Barbara Szacka). Zgodność reguł zachowań i faktycznych zachowań zależy od wielu czynników: od stopnia internalizacji norm (poprzez internalizację przesuwana się kontrola społeczna do systemu osobowościowego), od stopnia legitymizacji (od zgodności norm z wartościami), od siły i skuteczności sankcji względem celów zachowań niezgodnych z normami (normy przyzwalające, powinnościowe, koniecznościowe), od funkcjonalności norm względem celów zachowań uznawanych przez działających (normy służące zaspokojeniu własnych interesów będą respektowane), od interpretacji norm przez działających (normy przyzwalają na pewną *przestrzeń* interpretacyjną), od stopnia wewnętrznej spójności, czyli zgodności całego systemu norm.

Ład aksjonormatywny obejmuje wiele elementów wzajemnie powiązanych, przyporządkowanych i ustrukturalizowanych. Oznacza on pewien sposób zorganizowania i funkcjonowania społeczeństwa, w którym zasady i reguły tego funkcjonowania są względem siebie spójne i trwałe, są przestrzegane i zabezpieczają jedność w uporządkowanej mnogości. Każde społeczeństwo

i każda grupa społeczna potrzebuje pewnego ładu (porządku), aby uchronić się przed nadmierną liczbą konfliktów, uniemożliwiających koordynację zaspokajania potrzeb indywidualnych i społecznych, utrudniających komunikację i więź społeczną. Wyróżnia się trzy proste koncepcje ładu społecznego: a) ład *przedstawień zbiorowych*, w którym życie społeczne jest oparte na konformizmach grupowych i uregulowane przez tradycyjne wzory; b) ład monocentryczny, w którym życie społeczne jest regulowane przez centralne decyzje dzięki organizacji czuwającej nad ich przestrzeganiem; c) ład policentryczny, w którym równowaga społeczna jest osiągana dzięki *naturalnym prawom* interakcji w wyniku indywidualnych nieskoordynowanych decyzji, przy respektowaniu pewnych reguł gry i norm współżycia. Oprócz tych trzech *czystych* typów ładu społecznego istnieją rozmaite typy mieszane, w których poszczególne zasady wyznaczania działań zbiorowych współistnieją ze sobą. Istotną częścią ładu aksjonormatywnego jest ład moralny.

Ład moralny

Ład moralny jest częścią szerszego ładu społecznego, zwanego ładem kulturowym, → ładem aksjonormatywnym, który obejmuje wiele elementów wzajemnie powiązanych, przyporządkowanych i ustrukturalizowanych. Ład moralny to uporządkowany i powiązany zbiór obowiązujących – formalnie lub realnie – reguł ujmujących działania ludzkie w kategoriach dobra i zła. Głównymi składnikami ładu moralnego są → wartości, → normy, wzory działania i instytucje tworzące normatywno-instytucjonalny porządek moralny. W normatywnej strukturze → społeczeństwa wyróżnia się: a) ład moralny zakładany w ramach określonego systemu → aksjologicznego i lansowany przez instytucje religijne lub społeczne; b) ład moralny realizowany, a więc faktyczny sposób zachowania się ludzi i funkcjonowania instytucji, który może być bardzo odległy od sposobów zwerybalizowanych w ładzie moralnym zakładanym. Ład moralny odnosimy do dwóch płaszczyzn (dymensji) – wartości i norm oraz więzi moralnych; bezład moralny jest związany z ich zaprzeczeniem i bliski → anomii moralnej (Janusz Mariański, Danuta Walczak-Duraj).

Z socjologicznego punktu widzenia ład moralny nie jest rozumiany jako sprawa dla ekspertów, lecz jako rzeczywistość codzienna, moralność przeżywana w codziennym życiu, realnie istniejąca i przejawiająca się w działaniach. Współcześnie mówi się o → dezinstytucjonalności moralności, o utracie przez moralność wielu funkcji w życiu publicznym, lecz w dalszym ciągu jest ona ważna w relacjach międzyludzkich (funkcje komunikowania się ludzi między sobą). Następuje przejście od statusu moralności jako instancji ważnej *makro*, do statusu instancji w skali *mikro*. Kryzys moralny pogłębia się, gdy efektywność i pragmatyzm zajmują miejsce wartości etycznych. Ład moralny ulega procesom ciągłych przemian, ustawicznie jest *in statu nascendi*, poddany wpływom instytucjonalnym i spontanicznym, ogólnym i oddolnym. Jakkolwiek może być odnoszony do instytucji, to przede wszystkim jest związany ze sferą relacji i interakcji międzyludzkich (społecznych), ocenianych w kategoriach dobra i zła moralnego. Społeczny ład moralny, o którym

mówią socjologowie, to „określony porządek w systemie etycznym, sposób, w jaki ten porządek funkcjonuje w danej grupie społecznej, oraz zakres społeczny, do którego się odnosi. Porządek ten podlega wartościowaniu według tych samych kryteriów, za pomocą których można ocenić poziom rozwoju moralnego jednostki. Społeczny ład moralny miałby więc gwarantować taki porządek wartości w systemie etycznym, który jest względnie powszechnie akceptowany, i który ludzie starają się zrealizować. Inne zachowania ludzkie należałoby wtedy oceniać jako dezorganizujące uznawane → wartości i → normy. Społecznym porządkiem moralnym wartościowanym negatywnie byłby taki porządek, który jest sprzeczny z dobrem rozumianym bezwzględnie, ale zyskuje społeczną akceptację i funkcjonuje społecznie. Ludzie realizują ten porządek świadomie lub nieświadomie. Mielibyśmy zatem do czynienia z takim porządkiem społecznym, który przyczynia się do rozkładu wartości i norm moralnych. Zachowania łamiące ten porządek – w zależności od ich treści i motywacji moralnych – mogą pogłębiać nieład moralny, lecz mogą również (co da się obserwować w całych dziejach ludzkości) zmierzać do przezwyciężenia złego porządku etycznego i do zastępowania go dobrym porządkiem, czyli ładem moralnym” (Ewa Budzyńska).

Zakwestionowanie obiektywnych wymiarów ładu moralnego grozi skrajnym → indywidualizmem i subiektywizmem, mniej lub bardziej spontanicznym. Moralność obiektywna ustępuje miejsca → etyce indywidualistycznej (sytuacyjnej), w której każdy zdaje się być dla siebie normą działania i godzi się na wymagania wierności wyłącznie wobec tej normy. Jeżeli nawet → absolutyzm moralny wydaje się na krótką metę nie do przyjęcia dla wielu ludzi współczesnych, a nawet może być uznany za pogwałcenie ludzkiej → wolności, to → relatywizm stanowi jeszcze gorszą alternatywę, stanowiącą na dłuższą metę zagrożenie nie tylko dla jednostek, ale i całego społeczeństwa.

Modernizacja społeczna

Modernizacja społeczna, → nowoczesność i od pewnego czasu → ponowoczesność są ważnymi teoretycznymi konstruktami w socjologicznym wyjaśnianiu rzeczywistości społecznej. Wszystkim tym pojęciom nadaje się w socjologii charakter opisowy, a nie aksjologiczny. Wskazują one na pewne realia społeczno-kulturowe, na ustawicznie zmieniającą się rzeczywistość. Jako modele wyjaśniania zjawisk społeczno-kulturowych usuwają one nieco w cień dominujący do niedawna model → sekularyzacji.

W warunkach modernizacji społecznej następuje stopniowe oddzielenie sfery sakralnej od świeckiej, religijności od moralności. **Moralność**, która w tradycyjnych społeczeństwach była istotnym elementem więzi społecznej, traci po woli swoje funkcje koordynacyjno-regulacyjne działań. Erozja tej moralności jest traktowana jako wstęp do emancypacji całościowej. Polityka, gospodarka, nauka, kultura i inne dziedziny życia społecznego uzyskiwały swoją niezależność od religii i od moralności chrześcijańskiej, wypracowały własne systemy regulacji i legitymizacji swoich działań. Mandat interpretacyjny religii uległ poważnemu osłabieniu. W warunkach modernizacji społecznej nieuchronnie

dochodzi do destrukcji wielu → wartości i → norm moralnych, upowszechnia się → relatywizm, a przynajmniej → permissywizm moralny. Destrukcja normatywności może przebiegać w łagodniejszej formie. Polega ona na tym, że „w niektórych dziedzinach życia brakuje powszechnie uznanych, dostatecznie ogólnych i kategorię norm. Deficyt takich norm może wystąpić w stosunkach pracy, w życiu politycznym, w kręgach koleżeńskich lub w rodzinie. Jeśli nawet członkowie tych zbiorowości stosują się do jakichś reguł, są to reguły tymczasowe, prowizoryczne, obowiązujące tylko do czasu, aż sytuacja, która je wyłoniła, się zmieni” (Andrzej Kojder).

Procesy modernizacyjne pociągają za sobą gwałtowne zmiany społeczne związane z przejściem od świata *losu* do świata *wyboru*, od absolutnych nakazów do względnie nieograniczonych możliwych opcji do wyboru. Zarówno zawód, miejsce zamieszkania, styl życia, jak i światopogląd są wybierane przez jednostkę. W warunkach niemal nieograniczonego wzrostu technologicznych i instytucjonalnych możliwości cała biografia życiowa jednostki nie jest już wypadkową *losu*, lecz przedmiotem indywidualnej decyzji. Pluralizacja życia ludzkiego oznacza z jednej strony nagromadzenie różnorodnych alternatyw działania, poszerzenie *przestrzeni* wolności, poczucie wyzwolenia z przymusów społeczno-kulturowych, podaż różnorodnych *ofert* do wyboru, z drugiej zaś poczucie niepewności związane z porzuceniem trwałych → wartości i → norm, wyobcowanie, dezorientacja co do właściwych form myślenia i działania oraz wiele innych trudności (tak zwana ambiwalencja nowoczesności).

Moralność kościelna → Moralność religijna

Moralność pozakościelna → Moralność religijna

Moralność religijna

Moralność religijna ukształtowana bezpośrednio lub przynajmniej pośrednio przez Kościół (katolicki, prawosławny, protestancki czy inne → religie i związki wyznaniowe), nazywana moralnością zinstytucjonalizowaną (kościelną), może być rozpatrywana w kilku wymiarach: znajomości zasad i reguł moralnych danej religii, ich aprobaty i preferencji, zachowań zgodnych lub niezgodnych z tymi zasadami. Kościół pełnił historyczną funkcję instytucjonalizacji moralności w społeczeństwie. Obecnie funkcja ta ulega wyraźnemu osłabieniu. Moralność ukształtowana w społeczeństwach tradycyjnych i społeczeństwach wczesnej → nowoczesności miała charakter religijny, czyli była związana z Kościołami jako rezultat procesów → socjalizacji kościelnej. Moralność religijna jest rezultatem procesów socjalizacji w środowisku rodzinnym, utrwalana w ramach katechezy dzieci i młodzieży, liturgii, kazań, katechizacji dorosłych. Pozwala rozstrzygać, czy i w jakim zakresie poszczególne osoby i grupy osób są moralne w ramach odniesienia do oczekiwań Kościoła, a model kościelnie zdefiniowanej moralności pozwala na ustalenie faktu pojawienia się postaw i zachowań odbiegających od normatywnych oczekiwań zinstytucjonalizowanej religii oraz na określenie jego rozmiarów

(→ heterodoksja). Wyróżniamy trzy typy moralności: (1) moralność kościelna, (2) moralność pozakościelna, (3) moralność selektywna.

1. *Moralność kościelna*, czyli wywodząca się z Kościoła i przez niego podtrzymywana, staje się sprawą mniejszości w społeczeństwach Europy Zachodniej, tradycyjna moralność kościelna traci swoją moc zobowiązującą i oczywistość kulturową. Kościół (szerzej chrześcijaństwo) stracił monopol na przekazywanie *sensu i orientacji*, jest jedną z wielu opcji, nie wpływa całościowo na społeczeństwo. Kościoły nie są w stanie zawłaszczyć całego dyskursu religijnego i moralnego, nie są w stanie narzucać innym *jedynej prawdy religijnej*. Nie ma już zbieżności między kościelnie zorientowaną moralnością i osobową tożsamością. Pluralizacja życia kościelnego, pociągająca za sobą poznawczą i normatywną niepewność, spowodowała poważny kryzys wiarygodności moralności zinstytucjonalizowanej. Pluralistycznej strukturze → wartości i → norm odpowiada w indywidualnej i społecznej świadomości *przymus wybierania (imperatyw heretycki)*. Swoją tożsamość osobową jednostka musi budować i utrzymywać we własnym zakresie.

2. *Moralność pozakościelna* (zindywidualizowana, sprywatyzowana, laicka, postmodernistyczna, liberalna, niezależna) w szerokim rozumieniu tego słowa odnosi się do wszystkich form życia moralnego, które kształtują się poza wielkimi Kościołami chrześcijańskim (katolicyzm, prawosławie, protestantyzm), a więc obejmuje różnorodne → wartości, → normy i → wzory zachowań moralnych. Tego rodzaju moralność odbiega mniej lub bardziej znacząco od tej, która jest propagowana i oczekiwana przez Kościoły, od systemu wartości i norm oraz oczekiwanych ról w ramach instytucji kościelnych. W sensie ścisłym ten rodzaj moralności odnosimy do tych postaci życia moralnego, które kształtują się poza formami zinstytucjonalizowanych religii i Kościołów, oddolnie w ramach interakcji społecznych lub przez oddziaływanie różnych ideologii i światopoglądów laickich. Odnosi się to także do tych wiernych, którzy określają siebie jako formalnie należących do Kościoła, ale równocześnie – mniej lub bardziej – odrzucających wszelką moralność zinstytucjonalizowaną. Moralność pozakościelna ma dość często charakter → synkretyczny. Złożona z elementów zaczerpniętych z różnych systemów etycznych i religijnych może być porównana do dywanu splecionego z różnych tkanin albo do duchowego supermarketu, *szwedzkiego stołu*, z których każdy może wybierać to, co się mu podoba.

3. *Moralność selektywna*. *Przymus wybierania* dotyczy także tożsamości religijnej i moralnej. Jednostka osobiście wybiera to, w co wierzy, jak żyje, do jakiego Kościoła należy, w jakim zakresie bierze udział w życiu religijno-kościelnym. Dominującą formą społeczną staje się *chrześcijanin selektywny*, wybiórczy, niekonsekwentny. U niektórych katolików selektywnych przepaść pomiędzy własną wiarą religijną a oficjalną nauką Kościoła jest tak wielka, że istnieją nikielne szanse zbudowania pomiędzy nimi jakiegokolwiek pomostu. Selektywne postawy wobec religii i Kościoła są przede wszystkim przejawem → dezinstytucjonalizacji. Dadzą się one dobrze opisać w wymiarach empirycznych. Dezinstytucjonalizacja moralności kościelnej może jednak prowadzić zarówno do → indywidualizacji religijnej, jak i obojętności, a nawet niewiary.

Moralność selektywna → Moralność kościelna

Moralność sprywatyzowana → Prywatyzacja religii

Moralność zindywidualizowana → Indywidualizacja

Neutralność aksjologiczna

Dotyczy odpowiedzi na pytanie, czy socjologia moralności może lub powinna być moralnie neutralna. Spór pomiędzy zwolennikami i przeciwnikami *rezygnacji z wartościowania* trwa ponad sto lat. Według Maxa Webera „nauka empiryczna nikogo nie może pouczyć o tym, co *powinien*, lecz tylko o tym, co *może* i – w odpowiednich okolicznościach – czego *chce*. Prawda, że w dziedzinie naszych nauk osobiste światopoglądy zwykły nieustannie wnikać także i do argumentacji naukowej, stale ją mącą, każą różnie oceniać wagę argumentacji naukowej nawet w zakresie ustalania prostych związków przyczynowych między faktami – w zależności od tego, czy rezultat zwiększa, czy też zmniejsza szanse ideałów osobistych – czyli możliwość chcenia czegoś konkretnego”. Jeżeli nie uda się całkowicie wykluczyć wartościowań, to jednak badacz powinien w swoich opisach bezwarunkowo rozróżniać ustalenia faktów empirycznych (łącznie z ustalonymi przez niego *wartościującymi* zachowaniami badanych osób), od swojej własnej praktycznej postawy wartościującej, według której fakty te są oceniane jako pomyślne lub niepomyślne, pożądane lub niepożądane z punktu widzenia etycznego, bądź historii kultury, bądź też z jakichkolwiek powodów. Te wartościowania powinien sobie uświadamiać. Natomiast poprzez empiryczno-psychologiczne i historyczne badanie jakiegoś określonego stanowiska wartościującego ze względu na jego indywidualne, społeczne i historyczne wartościowania dochodzi się jedynie do jego rozumiejącego wyjaśnienia.

Problemy, wobec jakich stoją dyscypliny empiryczne, należy rozwiązywać *niezależnie od wartości*, nie są one bowiem *problemami aksjologicznymi*. Weszły one jednak do tej dyscypliny pod wpływem odniesienia realiów do wartości. Socjolog wypowiadający sądy wartościujące i podejmujący rozstrzygnięcia moralne powinien mieć świadomość różnicy między nimi a stwierdzeniami faktów. Wymaga się od niego i oczekuje, że będzie sam rozumiał i uświadamiał innym fakt przekroczenia zakresu i granic nauki empirycznej oraz wkroczenia na teren określonej aksjologii. Trudno sobie wyobrazić, by badacz zjawisk moralnych nie posiadał własnych poglądów w sprawach moralnych. Chodzi jednak o to, aby jego stanowisko filozoficzne lub uznawany system wartości nie wpływał na deformację opisywanych faktów i procesów moralnych.

Problem neutralności aksjologicznej socjologii jest bardziej skomplikowany na płaszczyźnie teorii moralności, która pomaga określić to, co jest specyficznie moralne. Teoria moralności z socjologicznego punktu widzenia zahacza niejednokrotnie o jakąś filozofię moralności. Z historii socjologii moralności wiemy, że w rzeczywistości wielu socjologów w wysiłkach konceptualizacji moralności opierało się na pewnej filozofii moralności (Patrick Pharo). Nie

znaczy to jednak, że socjologia staje się nauką normatywną. Jej zbytnia zależność od filozofii moralności (etyki) włączałaby socjologię w niekończące się i nierozwiązywalne spory filozoficzne na temat tego, co to jest moralność i co nią nie jest.

Socjologia, podobnie jak wszystkie inne empiryczne dyscypliny naukowe, nie może wypowiadać się w uprawniony sposób na temat tego, co nieempiryczne lub pozadoświadczeniowe. Nie zaprzecza ani nie potwierdza nadprzyrodzonego źródła pochodzenia moralności. Ukazuje natomiast empiryczne uwarunkowania postaw i zachowań moralnych. Nie trzeba dodawać, że realizacja postulatu *bezstronności* nauki jest o wiele trudniejsza w naukach humanistycznych niż przyrodniczych, a także trudniejsza w socjologii moralności niż w socjologii religii. W obydwu przypadkach potrzebna jest maksymalna rzetelność i niezależność od osobistych przekonań badacza oraz daleko idąca bezstronność.

Norma/Normy

Przez normy (łac. *norma* – prawo, węgielnica) rozumie się najogólniej reguły działania i postępowania, które w określonym społeczeństwie domagają się poważania i mają szanse przyjęcia, czyli interioryzacji. Są więc one wypowiedziami powinnościowymi, zawierającymi wskazania mniej lub bardziej ogólne, dotyczące sposobów zachowania się w określonych sytuacjach. Socjologia opisuje funkcjonowanie norm moralnych, ale nie uzasadnia ich obowiązywalności. Normy różnią się pomiędzy sobą znaczeniem, sposobami sformułowania, adresatem, ale przede wszystkim charakteryzują się zróżnicowaną siłą powinności (obligatoryjności). Jedne kategorycznie coś nakazują, inne zawierają mały stopień powinności. Z socjologicznego punktu widzenia normy kategoryczne przybierają postać zinstytucjonalizowanych wzorów normatywnych. Normy moralne należą do norm aksjologicznych, gdyż nakazują pewien pożądany sposób zachowania się, który oceniany jest jako pozytywny (zgodny z normą) lub negatywny (niezgodny z normą), w świetle → wartości, które te normy chronią.

Mówi się o człowieku, że jest istotą normatywną (*homo normativus*), w przeciwieństwie do człowieka jako istoty emocjonalnej (*homo expressivus*). Każde społeczeństwo ustawicznie tworzy normy, a poprzez nie określony ład społeczny. Bez pewnego porządku (ładu), czyli zespołu obowiązujących wartości i norm, podzielanych lub uznawanych przez większość, nie byłoby możliwe współzycie międzyludzkie (społeczeństwo). Normy *konkretyzują* → wartości, a ich skuteczność gwarantują instytucje (wartości – normy – instytucje). Zmiany w jednym z elementów tego trójkąta pociągają za sobą przekształcenia w innych. Tam, gdzie ludzie wchodzić we wzajemne relacje, niezbędne są przepisy, reguły, normy, czyli określone elementy → ładu aksjornormatywnego. Całokształt tych wspólnie podzielanych w społeczeństwie reguł, norm, wartości, wzorów działania, można by nazwać *moralnym kapitałem kulturowym*. Wywiera on z kolei nacisk, niekiedy zewnętrzny, na każdego z osobna członka tego społeczeństwa.

Ocena/Oceny

Nie mają ostatecznych walorów definicyjnych. W praktyce badawczej nie zawsze da się oddzielić oceny moralne od innych (prakseologicznych, estetycznych). Konkretnie oceny jawią się zawsze w odniesieniu do → norm, są wypowiedziami orzekającymi o stopniu zgodności postępowania i cech człowieka z obowiązującymi → wartościami moralnymi lub postulowanym → ideałem osobowym. Opisują pole wartościowań dla zachowań ludzkich. Każde nasze postępowanie oceniamy w świetle kryteriów moralnych. Dlatego też oceny moralne nie stoją w jednym szeregu z innymi jako jedno z wielu, lecz wyróżniają się swoją ważnością ze względu na to, że mają odniesienie do → godności osoby ludzkiej. Są one punktem węzłowym wszystkich innych ocen ludzkich.

Można wyróżnić następujące właściwości ocen moralnych: (1) Wiążą się z pojęciami dobra i zła, wolności, → odpowiedzialności, obowiązku, zasługi, winy. Mają charakter powinnościowy (deontyczny) na skali pozytywności–negatywności, uczciwości–nieuczciwości, godziwości–niegodziwości. (2) Są wyrażane w formie aprobaty lub dezaprobaty, pochwały lub nagany, za którymi nie stoi tylko zewnętrzny przymus, lecz wewnętrzny nakaz sumienia, wyrażający się w przekonaniach typu *powinienem*. (3) Nie odnoszą się do poszczególnych właściwości człowieka lub działania ludzkiego jako takiego, lecz ogarniają całego człowieka jako osobę z przysługującą jej godnością. Oceny moralne mają charakter powszechny; (4) Rozciągają się na całe życie ludzkie (jednostkowe i społeczne), na wszystkie dziedziny życia i działalności ludzkiej, na wszystko, co ma związek z człowiekiem jako istotą działającą świadomie i bez przymusu. Przenikają każdy aspekt działania ludzkiego; (5) Są odnoszone zarówno do człowieka, jak i do jego działań; (6) Posiadają cechę nadrzędności wobec wszelkich innych ocen. Jako odnoszące się do różnych przejawów życia i działania ludzkiego, nie istnieją one *obok* innych ocen, ale *ponad* nimi.

Panika moralna

Koncepcję paniki moralnej (ang. *moral panic*; używane także w l. mn. *moral panics*) opracował brytyjski socjolog Stanley Cohen w 1972 r. w książce *Folk Devils and Moral Panics. The Creation of the Mods and Rockers*. London 1972), opisującej konflikt subkulturowy w Anglii w połowie lat sześćdziesiątych XX wieku. Według Piotra Sztompki paniki moralne to „gorące, masowe dyskusje, spory, a także wybuchy zachowań zbiorowych czy nawet organizowanie się ruchów społecznych jako reakcji na bulwersujące opinię publiczną zdarzenie, zazwyczaj jednostkowe i wyjątkowe”. Z kolei Stanisław Wargacki uważa, że „panika moralna jest zmasowanym działaniem opartym na fałszywych bądź wyolbrzymionych przekonaniach, że pewne zachowania jednostkowe lub grup, często będących mniejszościami lub subkulturami są dewiacyjne i stanowią zagrożenie dla społeczeństwa”. Panika moralna wiąże się z nadmierną i niewspółmierną do sytuacji reakcją na zachowania będące naruszeniem nakazów moralnych, będące zagrożeniem dla uznawanych wartości, a nawet całej kondycji

moralnej społeczności. Jest ona wywoływana i rozszerzana szczególnie przez media, dlatego niekiedy mówi się o panice medialnej.

Stanley Cohen charakteryzuje panikę moralną jako „pewien stan, epizod, osobę lub grupę osób, które pojawiają się w społeczeństwie i są postrzegane jako zagrożenie społecznych wartości i interesów; natura tego zagrożenia prezentowana jest przez mass media w wystylizowany i stereotypowy sposób; dziennikarze, hierarchia kościelna, politycy i inne prawomyślne osoby wnoszą moralne blokady; eksperci cieszący się uznaniem społecznym stawiają swe diagnozy i proponują rozwiązania; poszukuje się właściwych recept lub (częściej) odwołuje się do już wypracowanych; stan ten później znika z pola widzenia lub zaognia się i staje się bardziej widoczny. Niekiedy obiekt paniki jest całkiem nowy, kiedy indziej zaś jest czymś, co istniało wystarczająco długo, ale w centrum uwagi społecznej pojawiło się nagle. Niekiedy panika ta mija i odchodzi w zapomnienie, pozostając jedynie w folklorze i w zbiorowej pamięci; innym razem ma poważniejsze i długotrwałe reperkusje i może powodować zmiany w sferze przepisów prawnych, a także w polityce społecznej, nawet może mieć wpływ na to, jak społeczeństwo pojmuje samo siebie” (tłum. Stanisław Wargacki).

W panice moralnej według Cohena można wyróżnić następujące elementy czy stopnie: (a) coś lub ktoś jest określony jako zagrożenie dla wartości i interesów (masowo przeprowadza się dyskusje i spory); (b) zagrożenie jest przedstawiane przez media, lub jakąś grupę interesu, w sposób łatwy i rozpoznawalny (wokół zagrożenia kształtuje się ruch społeczny); (c) szybko kreuje się powszechne zainteresowanie i zatroskanie; (d) pojawia się reakcja ze strony władz i jednostek lub grup opiniotwórczych; (e) panika niewspółmierna do zdarzenia traci swój impet lub prowadzi do zmian społecznych.

Teoretycy paniki moralnej wymieniają kilka cech (kryteriów) pozwalających zidentyfikować jej narastanie w społeczeństwie: (a) wysoki stopień zaniepokojenia (*concern*) społeczeństwa spowodowany zachowaniem się pewnej grupy lub kategorii osób; (b) narastające uczucie wrogości (*hostility*) wobec grupy lub kategorii osób jawiących się jako zagrożenie dla wartości (tak zwane kozły ofiarne, diabeł ludowy); (c) nieprzewidywalność (*volatility*), gdy panika pojawia się nagle i równie szybko znika; (d) dysproporcja (*disproportionality*), gdy zagrożenie lub niebezpieczeństwo jest oceniane jako bardziej poważne niż na to wskazuje realistyczna ocena sytuacji. Różne formy paniki moralnej często pojawiają się w społeczeństwach nowoczesnych, charakteryzujących się wysokim rozwojem gospodarczym i wysokim poziomem tolerancji. Panika moralna może podtrzymywać zarówno stabilność społeczną, jak i wywoływać zmiany społeczne, może służyć jako mechanizm dla jednoznacznego wzmacniania i ponownego wyznaczania granic moralnych w społeczeństwie, czyli linii pomiędzy zachowaniami moralnymi i niemoralnymi w opinii społecznej (Stanisław Wargacki).

Permisywizm moralny

Przyzwolenie dotyczące łamania norm, czyli tak zwany permisywizm (łac. *permissio* – pozwolenie), odnosi się nie tylko do → norm moralnych, ale do

wszelkich norm: obyczajowych, subkulturowych, środowiskowych, a nawet norm prawnych. Normy są dalej uznawane, ale ich uznanie jest izolowane od podstawowych mechanizmów psychicznych i społecznych. Moralność jest ważna i cenna, ale usprawiedliwione jest nieprzestrzeganie norm moralnych. Uznanie norm w strukturze poznawczej ludzi przestało być równoznaczne z zobowiązaniem do ich przestrzegania. Według Hanny Świdry-Ziemby permissywnizm moralny wyraża się w tolerancji dla łamania norm moralnych: „Permissywnizm występuje przy uznaniu względnie wysokiej rangi wartości moralnych, w ich wymiarze ogólnieabstrakcyjnym, a także przy względnej zgodzie co do treści obowiązujących norm moralnych. Towarzyszy temu wszakże – paradoksalnie – duża tolerancja wobec nieprzestrzegania tych norm, odnosząca się tak do siebie, jak i innych ludzi. W ten sposób cenione normy moralne tracą swoją moc regulacyjną”.

Krytycy permissywnizmu moralnego podkreślają, że „łatwo prowadzi do → relatywizmu moralnego. Stanowi on celowe odrzucenie pewnych wartości, inne (na przykład wolność) absolutyzując. W przypadku osób młodych, o nie w pełni ukształtowanym systemie wartości, stosowanie metod wychowawczych odrzucających wszelkie autorytety, a także ograniczenia zewnętrzne może prowadzić do szeregu niepożądanych następstw – do swoistego *zagubienia* w świecie wartości, braku wrażliwości na niektóre normy, egocentryzmu, braku liczenia się z innymi. Permissywnizm stanowi zagrożenie dla procesu transmisji tradycyjnych wartości i zasad postępowania, zapewniających trwałość kultury i porządku społecznego. Może prowadzić do utraty poczucia tożsamości zbiorowej. Z tej perspektywy permissywnizm może być traktowany jako oznaka upadku kultury”. Upowszechniający się permissywnizm może przekształcić się w różne formy → relatywizmu.

Personalizacja

Według Gerharda Wurzbachera personalizacja oznacza „aktywne i selektywne przejście przez jednostkę uprzednio ustalonych norm, ról, wzorów zachowań, orientacji wartości i dóbr kultury”. Jeżeli → socjalizacja ma bardziej pasywny charakter, to personalizacja oznacza proces aktywnego współkształtowania, współkoordynowania i modyfikowania przejmowanych → wartości i → norm. W pewnym sensie socjalizacja jest dopasowaniem się (akomodacją) *osoby* do społeczeństwa, personalizacja zaś dostosowaniem się *społeczeństwa* do osoby. Przez socjalizację i personalizację aktualizuje się w człowieku dziedzictwo kulturowe społeczeństwa, w którym żyje, dokonuje się w jego osobowości integracja społecznego i kulturowego → pluralizmu charakteryzującego to społeczeństwo. Jednostka staje się pełnym i zintegrowanym członkiem społeczeństwa, przy zachowaniu własnej autonomii i kreatywności jako istoty rozwijającej się samodzielnie, aktywnie i twórczo, a nie tylko jako nośnika społecznie ukształtowanych ról. Oddziaływania socjalizacyjne i wychowawcze nie przebiegają jednokierunkowo, lecz mają naturę interakcyjną. Istnieje – jakkolwiek znacznie słabszy – wpływ przedmiotów socjalizowanych na podmioty socjalizujące.

Personalizm

Istnieje wiele rodzajów personalizmu w zależności od „przyjętej koncepcji osoby, społeczeństwa, kultury, światopoglądu oraz założeń filozoficznych”. Ignacy Dec kierunki personalistyczne podzielił na trzy rodzaje: *personalizm horyzontalny*, zwany humanizmem (ateistyczny), *personalizm wertykalny*, pozatomistyczny (teistyczny) i *personalizm tomistyczny* o orientacji metafizycznej (*klasyczny*), w wersji francuskiej (jego przedstawicielem jest Jacques Maritain) oraz polskiej (jego reprezentantami są Mieczysław A. Krapiec OP i Karol Wojtyła). *Personalizm wertykalny* (pozatomistyczny) ma wiele odmian. Ignacy Dec wyróżnia: *personalizm moralno-społeczny*, który reprezentują Emmanuel Mounier, Gabriel Madinier i Maurice Blondel, *personalizm fenomenologiczno-aksjologiczny* (Max Scheller i Roman Ingarden), *personalizm ewolucyjno-kosmiczny* (Pierre Teilhard de Chardin) oraz *personalizm egzystencjalistyczno-dialogiczny* (Karl Jaspers i Gabriel Marcel). „Punktem wyjścia w analizie człowieka u Jaspersa jest istnienie konkretnego „ja”. Jaspers, wskazując na odrębność bytu ludzkiego od świata przedmiotów, podkreślał, że człowiek jako konkretna osoba może mówić „ja jestem”. Jedynie człowiek może ujmować siebie jako istniejącego „od wewnątrz” (Ignacy Dec). Istotą osoby widział w wolności. Osoba jest nie tylko podmiotem, ale i przedmiotem wyboru. Dzięki temu może siebie konstytuować, siebie stworzyć. Konsekwencją wolności jest możliwość komunikowania się z innymi bytami osobowymi. W komunikacji personalnej człowiek może urzeczywistniać swoje możliwości i zdolności. Jednak napotyka w tej dziedzinie na wyraźne granice i zyskuje świadomość swej skończoności. Są to tak zwane sytuacje graniczne, w które człowiek wchodzi z konieczności, które chciałby przekroczyć. To z kolei prowadzi do odkrycia Transcendencji – prawdziwego Bytu, w którym odnajduje ugruntowanie swojej egzystencji” (Ignacy Dec). Personalizm wypracowany przez Marcela ma charakter dynamiczny: „Człowiek został ujęty jako byt w drodze – „homo viator”. Osoba będąc tym, czym jest, przekracza siebie, „buduje się” przez dialog z „ty”. To otwarcie się i skierowanie ku drugiej osobie jest wpisaniem w ludzką naturę atrybutem osoby i stanowi tak zwany wymóg ontologiczny bytu ludzkiego; jest on wynikiem odczucia wewnętrznej niewystarczalności, niepełności samego siebie. Wyrazem tego wymogu jest wewnętrzny apel, wzywający człowieka do przekraczania siebie i wyjścia ku drugiej osobie – ku „ty” ludzkiemu, a w ostatecznej perspektywie – ku „Ty” boskiemu [...]. Otwieranie się na drugich jest wolnym wyborem. W tym otwarciu ważną rolę odgrywa osobowe zaangażowanie oraz odnawiana ciągle wierność (tak zwana wierność twórcza). Osobowa relacja staje się ostatecznie relacją wierności, nadziei i miłości, w której osoba składa siebie w darze innej osobie [...]. Ostateczną perspektywą tego rozwoju i uzupełniania się jest osoba Absolutu” (Ignacy Dec) .

Pluralizacja → Pluralizm

Pluralizm

Nowoczesność jest nie tyle katalizatorem procesów sekularyzacyjnych, co wielkim motorem pluralizmu. Pluralizacja doprowadziła do stanu, w którym

pojawia się dużo więcej możliwości wyborów niż poprzednio. Obecność alternatyw wyboru sprawia, że to, co uchodziło w życiu społecznym za oczywiste, naturalne czy normalne zostaje zakwestionowane, a nawet odrzucone. Jednostka poczuwa się tylko do tych zobowiązań, które zaciąga sama na zasadzie dobrej woli, umowy lub wolnego wyboru. Wybór zaś w każdej chwili może ulec zmianie. „W szybko zmieniającym się świecie pozytywnie oceniana jest już sama zmiana, chęć jej dokonania, sama aktywność, która do niej prowadzi. Taka optyka wydaje się być groźna dla dotychczasowych → ładów aksjonormatywnych, tym bardziej, że refleksja nad → wartościami ma wtórny charakter wobec samej chęci zmiany” (Jolanta Kopka).

Teoretycy → ponowoczesności podkreślają zgodnie, że proces przemian charakteryzuje się z jednej strony postępującym osłabieniem tradycyjnych więzi i przymusów społecznych, z drugiej zaś wzrostem przestrzeni osobistej → wolności. Życie społeczne poddane jest obecnie logice różnorodnych opcji i wyborów, leżących w zasięgu możliwości poszczególnych jednostek. Wartości, normy, wzory zachowań, a także główne orientacje życiowe – dawniej uważane za niepodważalne i oczywiste – są traktowane jako zmienne lub nawet przestarzałe, niemodne, przednowoczesne. Wspólnym mianownikiem dokonujących się zmian jest pluralizm i → indywidualizacja. Skala podzielanych przez większość ludzi współczesnych wspólnych → wartości przesuwają się dramatycznie od autorytatywności (na przykład obowiązek, odpowiedzialność, ofiarność, uległość) w stronę kryteriów zindywidualizowanych (na przykład osobiste spełnienie, intensywność doznań, sukces, → wolność, samorealizacja).

Istotną cechą → społeczeństw pluralistycznych, zwłaszcza wchodzących w → ponowoczesną fazę rozwoju, jest utrata absolutnej ważności → wartości i → norm moralnych, szczególnie tych, które są w swoim rodowodzie powiązane z → tradycją religijną. Na względnie otwartym *rynku moralnym* konkurują ze sobą różne oferty światopoglądowe. *Kanonizacja* jednego systemu etycznego i skuteczna cenzura nie są już możliwe. Społeczeństwo ponowoczesne burzy wiele tradycyjnych → autorytetów, co sprawia, że wiele jednostek stoi na swoistym rozdrożu życiowym. Nie mają one możliwości oparcia się na ustalonych poglądach i ustabilizowanych strategiach działania. W postrzeganiu życia codziennego odchodzi się od tego, co słuszne (→ wartości), w kierunku tego, co korzystne (interesy). Pluralizm burzy dawny oczywisty świat wiedzy. Oznacza to, że dawne tradycyjne struktury wiarygodności ulegają rozbiciu. Społeczeństwo, życie ludzkie, tożsamość osobowa są coraz silniej problematyzowane. Hierarchia wartości i systemy sensu nie stanowią wspólnej własności wszystkich członków społeczeństwa. Jednostka nie wzrasta w świecie, w którym uznawane są wspólne → wartości i → normy określające działania w różnych dziedzinach życia. Na przykład *mój* system sensu nie jest już oczywisty dla innych ludzi. Jednostka wciąż musi stawiać sobie pytanie, czy nie powinna w inny sposób kształtować swojego życia. Pluralizacja życia ludzkiego oznacza z jednej strony nagromadzenie różnorodnych alternatyw działania, poszerzenie *przestrzeni* → wolności, poczucie wyzwolenia z przymusów społeczno-kulturowych, podaż różnorodnych *ofert* do wyboru, z drugiej zaś – poczucie niepewności związane z porzuceniem trwałych wartości i norm, wyb-

cowanie, dezorientację co do właściwych form myślenia i działania oraz wiele innych trudności (określane jako tak zwane ambiwalencje nowoczesności). Powiększanie się obszarów życia, w których ludzie mogą podejmować wolne i autonomiczne decyzje, może być uznane za przejaw rozwoju społecznego. Radykalny pluralizm w różnych dziedzinach ludzkiego życia jest najbardziej wyraźnym symptomem → społeczeństwa ponowoczesnego.

Radykalny pluralizm i całkowita różnorodność są traktowane we współczesnym świecie jako wartości zasługujące na aprobatę i ochronę. W różnorodności dostrzega się możliwość pełniejszej samorealizacji człowieka, wzbogacenia jego osobowości. Społeczeństwo pluralistyczne zapewnia jednostkom warunki, by mogły one bez przeszkód korzystać z prawa do wolności przekonań, swobodnego kształtowania różnorodnych stylów życia, autonomicznego wyboru *własnej prawdy*, dążenia do duchowej doskonałości we własnym zakresie (→ społeczeństwo pluralistyczne). Jednocześnie likwiduje się szanse uzyskiwania uniwersalnie lepszych lub gorszych odpowiedzi na stawiane problemy życiowe. Wszelkie bowiem → wartości są jedynie artykulacjami specyficznych, społeczno-historycznych sytuacji czy kontekstów.

Niejednokrotnie pluralizm społeczno-kulturowy prowadzi do → ambiwalencji, → synkretyzmu, a także → relatywizmu moralnego. Radykalny pluralizm oznacza w konsekwencji wyobcowanie i → anomie w skali społecznej oraz dezorientację w wymiarach jednostkowych. Tylko nieliczni, których można by za Peterem L. Bergerem i Thomasem Luckmannem nazwać *wirtuozami pluralizmu*, czują się znakomicie w tych warunkach. Wielu jest bezradnych, niepewnych i zagubionych. Ambiwalencja możliwości życiowych przerasta ich zdolności przystosowania się do nowych kontekstów sytuacyjnych. Globalne rozpowszechnienie się radykalnego pluralizmu jest najbardziej znaczącą przyczyną kryzysu → sensu życia. Procesy sekularyzacyjne jedynie ten kryzys wzmacniają.

Pluralistyczna kultura sprzyja kształtowaniu się tożsamości słabych, niedokończonych, niezdolnych do podejmowania ostatecznych zobowiązań, dążących do zaspokojenia tego, co *mi odpowiada* lub tego, co *pozwała mi czuć się dobrze* we własnym świecie afektywnym, zbudowanym według własnego wymiaru. Z drugiej strony jednostki afektywne zwiększają swoje zdolności wywierania wpływu na warunki społeczne swojej egzystencji. Pluralizm społeczno-kulturowy i pluralizm moralny nie tylko stwarzają zagrożenia dla człowieka i społeczeństwa, ale też dają szansę → autonomicznego i odpowiedzialnego kształtowania własnego życia, sprzyjają kulturze, dialogowi i tolerancji. Jednostki, coraz mniej ograniczone w swoich wyborach życiowych presją środowiska, mogą być bardziej autonomiczne i odpowiedzialne moralnie, mniej podporządkowane zewnętrznym normom społecznym i mniej konformistyczne. Konfrontowane znacznie częściej niż dawniej z własnym sumieniem, mogą doświadczać pełniejszego człowieczeństwa. Społeczeństwo pluralistyczne stwarza szanse dla ludzi gotowych do tolerancji, kooperacji, rezygnujących z przemocy, darzących innych szacunkiem i zaufaniem, wiarygodnych. Może się ono stać społeczeństwem przyjaznym ludziom, na miarę godności i autonomii osoby ludzkiej, społeczeństwem wartości, a nie tylko interesów. Pluralizm

czy relatywność wartości moralnych w społeczeństwie jest faktem, ale nie normą czy ideałem. Nie sposób wychowywać do → relatywizmu moralnego, nie można wychowywać według reguły: dzisiaj przekazuję ci takie oto wartości i normy, ale są one tymczasowe, jutro mogą być inne lub nawet z pewnością będą inne. Potrzebne są stałe drogowskazy → aksjologiczne i normatywne, przede wszystkim → wartości o charakterze uniwersalnym, które opierają się relatywizacji (jako swoiste pewniki moralne). Społeczeństwo nie może właściwie funkcjonować bez określonego stopnia konsensusu normatywnego (moralnego). Jednostce, rodzinie, narodowi, całej ludzkości są potrzebne → ideały, nawet jeśli nie można ich w pełni zrealizować. Są one pomocą i oparciem w indywidualnym rozwoju moralnym, w trosce o dobro wspólne. Jedno wszakże wydaje się pewne: dalsze kwestionowanie i zanik → autorytetów moralnych, uprawomocnienie się wszystkich opinii bez względu na ich treść i sprzecznych wzorów zachowań, podważanie znaczenia wspólnych, uniwersalnych reguł moralnych – grożą nam w konsekwencji nie tylko → permissywizmem, ale i uogólnionym → relatywizmem. W życiu społecznym coś musi obowiązywać bezwzględnie, inaczej groziłby nam chaos i → anomia.

W bardzo labilnym społeczeństwie potrzebne są stabilne wartości, a społeczeństwa mogą istnieć i przetrwać dzięki wartościom i normom społecznym i moralnym. Potrzebne są nie tyle opcje, preferencje, przyzwolenie społeczne na odchodzenie od norm moralnych w określonych okolicznościach, ile raczej uniwersalne wartości obowiązujące wszystkich i zawsze. Dalsza destabilizacja aksjologiczna nie jest czymś zdeterminowanym, nieodwracalnym czy *nieprzekraczalnym*. Ważne jest także przekonanie, że fundamentalną potrzebą ludzką jest nie tylko → wolność, ale również potrzeba sensu, tożsamości i uznania, które są znakami orientacyjnymi na drodze życia. W społeczeństwach upowszechniającego się pluralizmu i wzrastającego ryzyka o wymiarach → globalizujących się, część ludzi nie chce żyć w świecie pełnym niepewności i stara się ten proces zatrzymać, uciekając się w stronę dawnych czasów (pierwsza nowoczesność). Inni sądzą, że w tych czasach możemy lepiej żyć i wszystko kontrolować. Niezależnie od wielkich problemów społecznych, politycznych, gospodarczych i ekologicznych istnieją problemy indywidualne generowane w społeczeństwie ryzyka, które nie każdy potrafi rozwiązać samodzielnie czy dokonać racjonalnego wyboru. Globalne ryzyko staje się częścią naszej tożsamości osobowej i społecznej. W atmosferze wielorakiego ryzyka, wielości i niejasności ról społecznych, każdy wybór może być obciążony potencjalnym błędem i prowadzić do porażki.

Polimorficzna moralność

W rzeczywistości społecznej nie istnieje jedna moralność, ale różne jej postaci (*polimorficzna moralność*). Nie może być zresztą inaczej, bowiem w → nowoczesnej rzeczywistości społeczno-kulturowej jest wiele niejednoznaczności, → ambiwalencji, efemeryczności, → fragmentaryzacji, fluktuacji związanych z radykalnymi zmianami i przekształceniami (płaszczyzna społeczna). Po drugie, młodzież znajduje się w fazie wchodzenia w dorosłość, co wiąże

się z kwestionowaniem dotychczasowej tożsamości charakterystycznej dla okresu dzieciństwa i poszukiwaniem nowych źródeł sensu własnej egzystencji (płaszczyzna indywidualna). Niepewność i nieprzewidywalność sytuacji społecznych, charakteryzujące współczesne społeczeństwa, stanowi trudne i wymagające środowisko dla funkcjonowania młodego pokolenia.

Zmiany w postawach i zachowaniach młodzieży oscylują między → absolutyzmem i rygoryzmem moralnym (niekiedy nawet fundamentalizmem), który w Polsce jest związany głównie z oddziaływaniem Kościoła katolickiego, a tendencjami do utilitaryzmu, → permissywizmu i → relatywizmu moralnego, w których szczególnie akcentuje się prawa jednostki do → autonomii, niezależności, dążenia do własnych interesów i własnego szczęścia. Osłabienie pierwszej tendencji jest odczytane przez zwolenników starego ładu moralnego jako zagrożenie dla kondycji społeczeństwa, wzmocnienie tej drugiej jest interpretowane przez innych jako autonomiczne kreowanie → wartości i → norm moralnych, a ich niezależny wybór jest podstawą i wyrazem → wolności oraz podmiotowości człowieka. Współczesne przemiany moralności w warunkach → modernizacji społecznej prowadzą do nasilania się trendu relatywizacji wartości i norm moralnych, w tym także kryteriów odróżniania dobra i zła moralnego. Z pewnością nasilają się procesy → permissywizmu wobec postaw i zachowań, które były uznawane za niedopuszczalne w warunkach tradycyjnych społeczeństw i dominacji → autorytetów religijnych.

Postawy zasadnicze i celowościowe

Ważnym wskaźnikiem ogólnych orientacji moralnych w społeczeństwie są postawy zasadnicze i celowościowe, zwane inaczej postawami pryncypialnymi i instrumentalnymi. Chodzi tu o bardzo ważne pytania natury egzystencjalnej: czy można tak żyć, aby od żadnej zasady moralnej uznawanej przez siebie nie odstąpić, czy też wolno przyjąć taką postawę, według której – zależnie od sytuacji czy okoliczności – należy być gotowym do odstąpienia od uznawanych przez siebie zasad? Inaczej mówiąc, czy należy normom moralnym przypisywać bezwarunkowe czy warunkowe obowiązywanie. Koncepcję postaw zasadniczych i celowościowych wprowadził do polskiej socjologii moralności Adam Podgórecki. Postawę zasadniczą można definiować „jako bezpośrednią, spontaniczną akceptację lub negację pewnej reguły, odnoszącej się do wyobrażonego lub rzeczywistego zachowania. *Postawą celowościową* jest, zgodnie z proponowaną definicją, taka postawa, w przypadku której akceptacja lub negacja wyobrażonego lub rzeczywistego zachowania zależy od specyficznego rozważenia kalkulacji różnych możliwych wariantów zachowania oraz oceny ich skutków”.

W postawie zasadniczej akceptuje się normy ze względu na zasady, w postawie celowościowej – ze względu na skutki. Adam Podgórecki, który podjął próbę operacjonalizacji rozróżnień wprowadzonych do nauk prawnych przez Leona Petrażyckiego, rozumiał postawę zasadniczą i celowościową nie tyle jako coś, co charakteryzuje zawartość (treść) tych postaw, ile raczej jako szczególnie rodzaj struktury osobowości (Adam Podgórecki, Jerzy Kwaśniewski, Maria

Łoś-Bobińska, Jacek Kurczewski). W ustabilizowanych systemach politycznych przewagę mają postawy zasadnicze jako odbijające istniejący porządek w strukturach społecznych. W systemach podlegających zmianom przeważać będzie postawa celowościowa jako bardziej adekwatna do nieustannie przeobrażających się okoliczności. „Jednocześnie można zauważyć, że przytłaczająca przewaga postaw celowościowych może być również sytuacją dysfunkcjonalną, pozbawiającą system autonomicznej siły społecznej, niezbędnej dla zrealizowania podstawowych funkcji tegoż systemu” (Adam Podgórecki).

Zarówno postawy zasadnicze, jak i celowościowe mogą występować w pojedynczych sektorach osobowości, mogą tworzyć określone konfiguracje, a także utrzymywać się w formie całościowo uogólnionej osobowości instrumentalnej lub zasadniczej. Postawy zasadnicze są związane z przekonaniami charakterystycznymi dla społeczeństw stabilnych (wysoka wrażliwość moralna, wysoki poziom internalizacji norm, przywiązanie emocjonalne), postawy celowościowe są natury pragmatycznej, związane ze zmiennymi wzorami zachowań i luźno powiązane z tłem emocjonalnym. W jedną i drugą kategorię postaw mogą być *wdrukowane* zarówno treści społecznie i moralnie pozytywne, jak i negatywne. „Przytłaczająca dominacja postaw zasadniczych może być symptomem stagnacji ustroju społecznego, może być zatem patologicznym stanem, który utrudnia lub niweczy tendencje ustrojowe danego systemu, a znów przytłaczająca dominacja postaw celowościowych może być stanem patologicznym, gdyż pozbawia system bazy, rezerwy samoistnej siły społecznej, nieodzownej do realizacji jego podstawowych funkcji” (Adam Podgórecki). Podgórecki i jego zespół przyjmowali jako hipotezę roboczą, że w społeczeństwie polskim w latach sześćdziesiątych następowało przesunięcie w kierunku dominacji postaw celowościowych.

Postawy zasadnicze charakteryzują się odwoływaniem się do stałych i ogólnych zasad, którymi ludzkie kierują się w życiu, także w sytuacjach niespodziewanych i konfliktowych, gdy nie istnieją określone standardy i wzory zachowań. W indywidualnych i niepowtarzalnych sytuacjach, domagających się od jednostki wyborów i decyzji pomaga przyjęty i uznawany system wartości i norm moralnych. Nie pozwala on na dowolne modyfikacje i interpretacje stosowanych dyrektyw, zaleceń i rozstrzygnięć. Jest wątpliwe, czy w praktyce można dochować wierności zasadom moralnym zawsze i niezależnie od sytuacji, bez względu na konsekwencje, oraz stosować gotowe recepty rozwiązań w zakresie wyboru hierarchii i priorytetów wartości.

Osoby o orientacji celowościowej charakteryzują się na ogół odrzuceniem zasad moralnych jako reguł obiektywnych i powszechnie ważnych lub przyznaniem im statusu zupełnie drugorzędnego. Rola wiodąca w podejmowaniu decyzji przypada *sile normatywnej* sytuacji, dostrzeganym skutkom różnych wariantów działań i w konsekwencji wewnętrznemu osądowi jednostki. Drogę moralnego postępowania wybiera w konkretnych sytuacjach sam człowiek, opierając się na przewidywanych skutkach podjętych działań, nie zaś na ustalonych i przyjętych z góry zasadach. Postawa celowościowa, nazywana teleologiczną, pragmatyczną lub praktycystyczną, wynika z przekonania, że stabilność przyjmowanych zasad jest względna, zależna od określonych warunków społeczno-kulturowych.

Ze społecznego punktu widzenia postawy zasadnicze i celowościowe mają do pewnego stopnia charakter ambiwalentny. Postawa celowościowa nie musi być zawsze oceniana negatywnie. Jako wyjście z sytuacji ocenianej niekorzystnie ze społecznego punktu widzenia ma znamiona pozytywne, może być próbą wyjścia z sytuacji dobrej w kierunku jeszcze lepszej (tendencje innowacyjne), lub być skuteczną realizacją trafnie skalkulowanych skutków planowego działania. Postawa zasadnicza, mimo znamion wzbudzających sympatię i uznanie, może w niektórych przypadkach wiązać się z ideologią skrajnie konserwatywną, opierać się na negatywnej zasadzie ogólnej, być zaprzeczeniem postępu oraz sprzyjać zrzucaniu z siebie odpowiedzialności za czyny i ich następstwa (Adam Podgórecki).

Socjologom koncepcja *zasadniczości* – *celowości* służy do opisu i charakterystyki działań nakierowanych na *zasady* lub *sytuacje*. Zarówno postawy zasadnicze, jak i celowościowe mogą być związane z dobrem lub złem moralnym, dotyczyć słusznej sprawy lub prowadzić do zaangażowania się w sprawę uznaną w społeczeństwie za negatywną i niesłuszną. Stąd wartość moralna zajmowanych postaw będzie zależeć nie tyle od tego, czy człowiek jest zdolny do wierności zasadom lub sytuacjom, ale od tego, jakie są to sytuacje i zasady. Z punktu widzenia socjologii obydwa typy postaw mają charakter neutralny, to znaczy same w sobie nie są ani dobre, ani złe w sensie etycznym. Koncepcja postaw zasadniczych i celowościowych ma więc przede wszystkim wymiar empiryczny i jest narzędziem stosowanym do opisu zmian zachodzących w różnych grupach społecznych i w całym społeczeństwie, w różnych okresach.

W postawach celowościowych okoliczności i uwarunkowania sytuacyjne urastają do rangi rozstrzygającego kryterium wartości moralnej ludzkich działań. W chaosie pojęć załamują się kontury tego, co dobre a co złe, co uczciwe lub nieuczciwe. W takich warunkach człowiek postępujący uczciwie nie może zawsze liczyć na to, że jego postępowanie zjedna mu uznanie – przeciwnie, może mu ono przynieść ujemne oceny, a nawet potępienie. W warunkach radykalnych zmian społecznych upowszechniają się postawy celowościowe, jakby lepiej przystosowane do zmieniającego się świata. Badania empiryczne dowodzą, że w miarę przechodzenia od kategorii osób głęboko wierzących do kategorii osób niewierzących nasilają się tendencje relatywistyczne (wzrost postaw celowościowych).

Wypieranie postaw zasadniczych przez postawy celowościowe i kompromisowe jest charakterystyczne dla etosu współczesnych społeczeństw. Zachwianie wiary w funkcjonowanie kategorycznych i uniwersalnych norm moralnych charakteryzuje przede wszystkim młodzież, ale przenika coraz wyraźniej do środowisk ludzi dorosłych. O ile wśród dorosłych Polaków około trzecia część badanych skłania się ku zasadniczości moralnej, to wśród młodzieży szkół ponadgimnazjalnych około piąta część prezentuje taką orientację. Wśród młodzieży orientacja zasadnicza (pryncypialna) wydaje się powoli słabnąć, na rzecz postaw kompromisowych i relatywistycznych. Od 2009 roku proces tych zmian staje się coraz bardziej widoczny wśród dorosłych Polaków.

Kryzys moralny, jaki przeżywamy, dotyczy podstawowych orientacji w życiu społecznym, a nie tylko niezgodności zachowań codziennych z normami

moralnymi. Rzuca on z pewnością na stosunek Polaków do szczegółowych wartości i norm moralnych, zwłaszcza będących składnikiem chrześcijańskiego modelu życia. Uzależnianie obowiązywania norm moralnych od konkretnych sytuacji jest przejawem żądania autonomii jednostki w podejmowaniu decyzji moralnych, w praktyce prowadzi często do uznawania kategorycznych → norm moralnych o tyle, o ile przyczyniają się one do zabezpieczenia indywidualnych i społecznych interesów człowieka, niekiedy do przyjęcia zasady *wszystko jest dozwolone*.

W społeczeństwie szybkiej zmiany powoli zaciera się *widoczność* społeczna obowiązujących bez wyjątku → norm, a nowe wyłaniają się z pewnym opóźnieniem, ale to nie musi oznaczać przyrostu w tym samym tempie postaw zrelatywizowanych. Oprócz procesów rozpadu → ładu aksjologicznego w wymiarach społecznych, dokonuje się coś, co można nazwać autonomizacją lub indywidualizacją moralności. Jednostka we własnym zakresie konstruuje swój świat wartości i norm moralnych, który dla niej jest obowiązujący i który stara się ona respektować w życiu codziennym. Stan i dynamikę tego procesu *upodmiotowienia* moralności trudno jest w świetle zebranych danych empirycznych dokładnie ustalić, ale zachodzi on niewątpliwie w środowiskach młodzieżowych. Można by go opisać krótko: *w społeczeństwie ludzie odchodzą od stałych i niezmiennych zasad, ale ja osobiście mam swoje zasady i według nich postępuję*.

Procesy autonomizacji moralności, w ramach których jednostki decydują o kształtach swojej moralności, nie muszą oznaczać zahamowania rozpadu obiektywnego ładu moralnego w wymiarach społecznych, mogą się one łączyć także z tendencjami permissywnymi czy relatywistycznymi. *Pożegnanie z uniwersalizmem* oznacza, że w ogólnych orientacjach moralnych wpisany jest nie tyle wymiar powinności, ile raczej dowolna inicjatywa podmiotu. Jest to odchodzenie od etyki obiektywnej do subiektywnej, od uniwersalnej do sytuacyjnej czy relatywistycznej. W tym procesie przemian dochodzi do instrumentalizacji, subiektywizacji, fragmentaryzacji i odrębności wartości i norm moralnych regulujących działania w różnych sferach życia prywatnego, działają w nich rozmaite logiki racjonalności działania (Aleksandra Jasińska-Kania).

Postmodernizm/Ponowoczesność

Dla jednych postmodernizm oznacza kres nowoczesności, dla innych jedynie nowy etap w dziejach nowoczesności (Zygmunt Baumann). Modernizacja społeczna, nowoczesność i od pewnego czasu ponowoczesność (postmodernizm) są ważnymi teoretycznymi konstruktami w socjologicznym wyjaśnianiu rzeczywistości społecznej. Wszystkim tym pojęciom nadaje się w socjologii charakter opisowy, a nie → aksjologiczny. Pomiędzy nowoczesnością i ponowoczesnością nie istnieją ścisłe linie demarkacyjne; trudno byłoby mówić o ponowoczesności jako całkowicie nowej epoce. Współcześnie jednak coraz lepiej uświadamiamy sobie wszystkie ograniczenia, niebezpieczeństwa i jednostronność nowoczesności. Należy więc mówić nie tyle o końcu nowoczes-

ności, ile o końcu pewnej fazy nowoczesności, o innej lub nowej, rozwijającej się, radykalizującej nowoczesności (*nowy skok modernizacyjny*) (Karl Gabriel). Ponowoczesność znajduje się w trakcie rozwoju i jest zjawiskiem bardzo złożonym, o rozmaitych cechach, do pewnego stopnia stanowi część → nowoczesności. W epoce → ponowoczesnej występuje nasilenie się wielu zjawisk społecznych, które były dostrzegalne już w społeczeństwach nowoczesnych, pojawiają się także nowe, specyficzne jej cechy. Obecnie zmiany dokonują się tak szybko, że doświadczenia życiowe młodego pokolenia wydają się zasadniczo różne od doświadczeń pokolenia starszego. Przyspieszenie zmian wskazuje na nowy *skok* jakościowy i bezustanny ruch *między biegunem porządku i chaosu*. Termin *ponowoczesność* odnosimy do przeobrażeń społeczno-kulturowych, w których pewne wartości, normy i wzory zachowań z przeszłości zostały zachowane, inne odrzucone lub są tylko częściowo kontynuowane, wreszcie pojawiają się całkowicie nowe.

W społeczeństwie radykalnie nowoczesnym lub ponowoczesnym różne sektory życia są kierowane przez niespójne, czasem sprzeczne wartości i systemy znaczeń. Integrowanie → pluralizmu *społecznych światów życia* w jeden zwarty system staje się coraz trudniejsze dla tradycji religijnych i kościelnych instytucji. Zinstytucjonalizowane → wartości i normy, przekazywane w tradycji, tracą w warunkach zmienności i ruchu swoją oczywistość kulturową. Tradycja, rozumiana jako prosta akceptacja przeszłości (*zawsze tak było*), ma nikłe szanse w okresie ponowoczesności. Modele i wzory życia zakorzenione w niedawnej przeszłości okazują się nieadekwatne w stosunku do zmieniających się dążeń i aspiracji. Tradycyjna kultura traci swoją oczywistość, jest postrzegana jako niedostosowana do nowoczesności czy nawet wręcz przestarzała. Wyzwalanie się jednostki spod władzy społeczności lokalnych i związanych z nimi tradycji prowadzi niejednokrotnie do nowych form uzależnień, mniej widocznych, o charakterze bardziej globalnym (na przykład od mass mediów). Obok przekształcania rzeczywistości w obrazy, rozdrobnienie czasu na serię wiecznych *teraz* stanowi jedną z ważnych cech postmodernizmu.

W okresie → postnowoczesności zostaje zakwestionowana nie tylko → tradycja, ale i przyszłość w sensie odrzucenia tak zwanych wielkich metanarracji (ideologie), będących docelowymi wizjami postępu ludzkości. Zostaje zakwestionowana myśl o nieskończoności i o nieograniczonym charakterze postępu. Ostateczne znaczenie ma więc jedynie terażniejszość i koncentracja na teraz. Żyje się terażniejszością, a przyszłość traktuje się jako rozszerzoną terażniejszość, z otwartością na wszystko, co możliwe, z roszczeniem do równouprawnienia wszystkich światopoglądów, systemów wartości i opcji działaniowych. Postmodernizm „zaczyna się tam, gdzie kończy się całość” (Wolfgang Iser), gdzie następuje odrzucenie wszelkich roszczeń do totalności i rezygnacja z postulatu jedności. Nie ma uprzywilejowanych punktów widzenia, nie ma uniwersalnie akceptowanych zasad, za pomocą których można by testować rozmaite propozycje, jedne przyjmować, drugie odrzucać. Każde filozoficzne, religijne czy światopoglądowe roszczenie do bezwarunkowej i absolutnej prawdy oraz całościowego ujęcia rzeczywistości jest dyskwalifikowane jako ideologiczne i fundamentalistyczne.

W perspektywie postmodernistycznej nie widać możliwości podtrzymania idei o obiektywnej → prawdzie. Ponowoczesność sprzyja odrzucaniu prawdy absolutnej oraz dokonywaniu przewartościowania wszelkich wartości (relatywizm epistemologiczny). Postulat relatywności prawdy zbiega się z innym, głoszącym konieczność zakwestionowania absolutnych powinności i stwierdzenia, że wszystkie sposoby życia są równie wartościowe, a przynajmniej wobec wszystkich odmiennych sposobów życia powinniśmy okazywać tolerancję. Nie ma powszechnie obowiązujących → wartości i → norm. Relatywizm absolutny jest doktryną wewnętrznie sprzeczną, gdyż z jednej strony relatywizuje każde odwołanie się do obiektywnej prawdy i uniwersalnej wartości, z drugiej zaś uważa za uzasadnioną samą w sobie tezę o równouprawnieniu różnorodności, prawd i wartości *lokalnych*. Byłaby więc przynajmniej jedna prawda nierelatywistyczna. Ucieczką od tej sprzeczności jest przyjęcie postawy → agnostycznej, według której wszystko jest niejasne, najeżone wątpliwościami, tylko fakt wątpienia jest dany jako oczywisty. Światopoglądowy agnostycyzm i otwarty → synkretyzm uzyskują społeczną akceptację.

Ponowoczesność → Postmodernizm

Postsekularne społeczeństwo

Jedno z wielu szczegółowych określeń → społeczeństwa ponowoczesnego. Niezwykle wyraźne zmiany w obszarze życia gospodarczego, politycznego i kulturowego pociągają za sobą różnorodność opisów tego stanu rzeczy. W socjologii zachodniej wciąż trwa debata o postępującej sekularyzacji, ale i o megatrendzie *religia*, o respirytualizacji, o nowej duchowości, o przeprowadzce religii z życia publicznego w prywatność, o nowych formach i sposobach wyrażania religii poza Kościołami, o orientowaniu się na przeżycia i doznania duchowe, o nowych formach kultury religijnej. Jürgen Habermas mówi o *postsekularnym społeczeństwie*, w którym utrzymują się wspólnoty religijne mimo postępów → sekularyzacji. Tradycyjne Kościoły chrześcijańskie doświadczają wielokształtnego kryzysu, religijność i duchowość poza Kościołami przeżywają swoisty boom. Społeczeństwa zachodnie są zdechrystianizowane, ale nie bezreligijne: są religijne inaczej. Socjologowie mówią o kryzysie czy schyłku tradycyjnych Kościołów, ale i o odradzaniu się → *sacrum* w pozainstytucjonalnych kształtach, o nowych szansach duchowości w → globalizującym się świecie.

Habermas wychodził z założenia, że ludzka zdolność do racjonalnej komunikacji doprowadzi w końcu do zaniku irracjonalnych aspektów międzyludzkiej komunikacji, a tym samym doprowadzi do końca → religii. Od kilku lat Habermas mówi o postsekularnym społeczeństwie, w którym działają – w uprawniony sposób – wspólnoty religijne, nawet jeżeli całe społeczeństwo sekularyzuje się. Obydwie perspektywy, religijna i świecka, nie są sprzeczne ze sobą, lecz uzupełniają się nawzajem, a nawet do pewnego stopnia inspirują. Dyskurs religijny odnosi się do → wartości i struktur sensu, nie może być pomijany w dyskursie publicznym. Według niego funkcja teorii → sekula-

ryzacji polega bardziej na roli transformatora modyfikującego prądy płynące z przeszłości niż na roli filtra, który zatrzymuje tradycyjne treści. Współczesny rozum usiłuje na nowo zrozumieć swoje odniesienia do religii i nie traktuje jej już jako niepotrzebny relikwitu przeszłości, a nawet usiłuje ratować religijne dziedzictwo w postsekularnych społeczeństwach. W dyskusji z papieżem Benedyktem XVI dopuszcza nawet, że w podstawach racjonalnego rozumu, który kształtuje → nowoczesność, mogą być elementy irracjonalne. Habermas nie mówi o jakimś ożywieniu religijnym we współczesnym świecie, które miałyby oznaczać koniec → sekularyzacji, jedynie kwestionuje radykalną wersję sekularyzacji, która zakłada *obumarcie* religii.

Habermas pisze: „Mam przy tym na myśli nie tylko fakt, że religia, występując w coraz bardziej zsekularyzowanym otoczeniu, mimo to utwierdza się w sobie i że społeczeństwo jak dotąd liczy się z dalszym istnieniem wspólnot religijnych. Wyrażenie *postsekularny* nie tylko przydaje wspólnotom religijnym publicznego uznania dla funkcjonalnego wkładu w reprodukcję pożądaných motywacji i postaw. W publicznej świadomości społeczeństwa postsekularnego znajduje raczej odzwierciedlenie normatywne rozpoznanie brzemienne w konsekwencje dla politycznej interakcji między niewierzącymi a wierzącymi. W społeczeństwie postsekularnym rozpowszechnia się świadomość faktu, że *modernizacja publicznej świadomości* obejmuje i jakby na zmianę refleksyjnie modyfikuje religijne oraz świeckie formy mentalności. Jeśli obydwie strony wspólnie określą sekularyzację jako *komplementarny* proces uczenia się, będą mogły wziąć na poważnie swój wkład w kontrowersyjną tematykę obecną w sferze publicznej, i to również z powodów poznawczych”.

Sekularyzacja – komentuje poglądy Habermasa socjolog i filozof Zdzisław Krasnodębski – oznacza przemianę kultury w ogóle, powstanie → nowoczesności, ale nie niszczy religii aż po jej całkowite zniknięcie. Dzisiejsze społeczeństwa zachodnie są społeczeństwami postsekularyzacji nastawionymi na trwanie religijnych wspólnot w coraz bardziej sekularyzujących się środowiskach społecznych. Habermas odchodzi od dawnej tezy *ujętych* *sacrum*, przejścia funkcji religii przez moralność ugruntowaną i zracjonalizowaną przez dialog. Religia w zsekularyzowanych społeczeństwach musi stać się refleksyjna, to znaczy musi zaakceptować fakt istnienia wielu wyznań, musi uznać autorytet nauki w kwestiach wiedzy dotyczącej tego świata oraz wymogi państwa konstytucyjnego, którego zasady opierają się na moralności świeckiej. Granica między sekularnymi i religijnymi racjami jest płynna, musi być wciąż na nowo ustanawiana i nigdy do końca nie wiadomo, gdzie powinna przebiegać. Według Habermasa trzeba wciąż na nowo dokonywać przekładu religii na język sekularny. Sekularyzacja, która nie niszczy, wyraża treści religijne w innym języku, i w ten sposób mogą być one elementem publicznej debaty. Wskazuje także na niebezpieczeństwa, które akceptuje, podkreślając, że bez zachowania treści wiary nie można zachować naszej kultury. Bez sekularyzacji grozi nam → fundamentalizm, bez zasad wyrażających się w → religii cywilizacja zachodnia staje się cywilizacją cynizmu, a → społeczeństwo zmienia się w rynek. W ten sposób Habermas wskazywał na niezbędność religii w społeczeństwach postsekularnych (Zdzisław Krasnodębski). Zmo-

dernizowana religia, według ram określonych przez Habermasa, może być wpisana w przestrzeń publiczną i być funkcjonalna dla demokracji poprzez wspieranie dobra wspólnego. Przekaz religijny nie wyczerpał swojej siły etycznej, a argumenty religijne mogą być włączone do debaty publicznej. Sfera publiczna potrzebuje religii, Habermas wypowiedział się przeciw niesprawiedliwemu wykluczeniu religii ze sfery publicznej (Zdzisław Krasnodębski). Według Petera L. Bergera, Habermas porzucił swoje pierwotne stanowisko marksistowskie, według którego religia była rzeczywistością alienującą i narzędziem w rękach możnych tego świata. Społeczeństwo nowoczesne, które opiera się na *kommunikacyjnej racjonalności* nie będzie potrzebować złudzeń irracjonalnych, które niesie ze sobą religia. W drugiej fazie swojej metamorfozy Habermas nie przewiduje już wymarcia religii, bo wielu ludziom potrzebne jest ukojenie religijne. W sferze publicznej musi, co prawda dominować racjonalność, ale religia może być ważna w sferze prywatnej. Z końcem lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku wielki filozof i socjolog niemiecki zauważył, że religia pełni ważne funkcje publiczne. *Skolonizowane* przez turbokapitalizm społeczeństwa popadły w kryzys kulturowy i utraciły solidarność, bez której nie jest możliwa demokratyczna racjonalność. Stajemy się społeczeństwem postsekularnym, w którym możemy wykorzystywać dostarczoną przez → religię *moralną intuicję*. Habermas – według Bergera – doszedł do wniosku, że hipoteza o → modernizacji wiodącej automatycznie do schyłku religii nie opisuje już adekwatnie rzeczywistości, a → religia może być zjawiskiem społecznie użytecznym.

Późnnowoczesność → Postmodernizm

Prywatyzacja religii i moralności

Jedna z przyjętych nazw procesu na określenie gwałtownych zmian społeczno-kulturowych (obok → dezinstytucjonalizacji, → pluralizacji), w wyniku których przekształceniom ulega religijność i **moralność** codzienna. W → socjologii religii dominowała do niedawna – obok teorii → sekularyzacji – teza prywatyzacyjna, według której zarówno wierzenia religijne, jak i moralność są wybitnie subiektywne i jako takie nie mają znaczenia uniwersalnego, publicznego czy społecznego. José Casanova sformułował tezę o deprywatyzacji religii. Władysław Piwowarski dostrzegł dwie zaznaczające się tendencje w przemianach religijności tradycyjnej: marginalizację kościelności i prywatyzację religii. Prywatyzacja religii ujawnia się między innymi w następujących faktach: (a) człowiek nowoczesny jest *zmuszony* we własnym zakresie sam tworzyć (konstruować) swoją tożsamość religijną; (b) może on sam określić (*wytargować*) swoją więź z instytucją religijną; (c) sam kształtuje swój system wiary; (d) odróżnia pomiędzy społeczną rolą religii i rolą, jaką religia odgrywa w jego własnym życiu. Prywatyzacja religii i moralności jest częścią szerszego procesu prywatyzacji życia w nowoczesnych społeczeństwach i wiąże się ją z wielkimi procesami racjonalizacji, urbanizacji, postępującego izolacjonizmu, pluralizmu i obniżającego się procesu wiarygodności spraw

fundamentalnych. Według Roberta N. Bellaha człowiek w społeczeństwie postindustrialnym skłania się bardziej ku wartościom niż instytucjom. Zmierzają one do wypracowania swoich własnych ostatecznych rozwiązań. Kościoły powinny zaprzestać narzucania mu gotowych rozwiązań, lecz stwarzać warunki dla jego poszukiwań religijnych. Znane jest jego powiedzenie, że każdy jest dla siebie Kościołem i dlatego też, aby stanowić część Kościoła, niekoniecznie trzeba wchodzić do zinstytucjonalizowanej wspólnoty.

Relatywizm moralny

Doktryna mówiąca, że wszystkie sposoby życia są równie wartościowe, a przynajmniej wobec wszystkich odmiennych sposobów życia powinniśmy okazywać tolerancję. Nie ma powszechnie obowiązujących wartości i norm. Taki relatywizm, czyli „doktryna mówiąca, że wszystkie wartości są względne i negująca istnienie jakichkolwiek *uprzywilejowanych punktów widzenia* – musi w końcu doprowadzić do zakwestionowania także wartości demokratycznych, z tolerancją włącznie [...]. Jeżeli nic nie może być bezwzględnie prawdziwe, jeżeli wszystkie wartości są zdeterminowane kulturowo, to trzeba odrzucić także – między innymi – hołubioną zasadę równości” (Francis Fukuyama).

Należy wyróżnić (1) *relatywizm poznawczy* (kognitywny) i (2) *relatywizm moralny*. W ramach *relatywizmu moralnego* wyodrębnia (a) relatywizm empiryczny (opisowy) i (b) relatywizm normatywny (etyczny). Z kolei *relatywizm empiryczny* (opisowy) posiada trzy postacie: (a) relatywizm historyczny, (b) relatywizm socjologiczny, (c) relatywizm kulturowy.

1. *Relatywizm poznawczy* jest „poglądem teoriopoznawczym, według którego poznawalne są jedynie relacje i odniesienia, w jakich pozostają rzeczy, same one jednak nie są przedmiotem możliwym do poznania. Jedną z konsekwencji takiego stanowiska jest twierdzenie, że nie ma obiektywnej prawdy, która byłaby niezależna od podmiotu poznającego. Każde poznanie jest względne i w tym sensie także subiektywne, że zależy ono od podmiotu poznającego. Przyjęcie takiego poglądu w etyce prowadzi do zaprzeczenia absolutnego charakteru wartości moralnych i powszechnej ważności norm etycznych” (Władysław Łydka, Helmut Juros).

2. *Relatywizm moralny* przyjmuje postać (a) *relatywizmu empirycznego* (opisowego) oraz (b) *relatywizmu normatywnego* (etycznego). (a) Pierwszy, rejestruje (stwierdza) istniejące różnice między obiegowo dominującymi poglądami moralnymi bez wnikania w kwestię, który z nich jest zasadnie słuszny. Ogranicza się do przedstawienia wielości wartości i norm w jednej określonej dziedzinie postępowania lub w jakiejś kategorii wieku, wykształcenia czy zawodu. W ramach relatywizmu empirycznego (opisowego) wyróżnia się trzy jego postacie:

– relatywizm historyczny, który głosi, że wszystkie wartości i normy moralne, ideały etyczne, oceny i sankcje moralne różnią się w zależności od warunków historycznych, w których funkcjonują. Podkreśla się zmienność moralności w czasie. Z tego względu moralność ma swoją historię, różne formy i odmia-

ny. Pojęcie dobra i zła moralnego ulega gruntownym przeobrażeniom i jest relatywizowane przez warunki historyczne;

– relatywizm socjologiczny wiąże rodzaje i formy moralności ze strukturą społeczną o charakterze częściowym lub globalnym, z potrzebami i interesami różnych grup społecznych. Relatywizm socjologiczny podkreśla różnorodność moralności w ramach określonych typów społeczeństwa. Wszystkie nasze przekonania, łącznie z normami moralnymi, są uwarunkowane przez społeczeństwo i są jego wytworami lub określonej klasy społecznej;

– relatywizm kulturowy podkreśla zależność moralności od kultury danego społeczeństwa. Moralności poszczególnych kultur są zróżnicowane, a różnice te mają charakter istotny. W związku z tym nie można uszeregować kultur od lepszych do gorszych, od gorszych do lepszych. Każda grupa społeczna czy krąg kulturowy ma swoiste wartości i normy regulujące współżycie wewnątrzgrupowe i kontakty zewnętrzne. Pojęcia moralne są pochodnymi danej kultury.

Zależność moralności od innych zjawisk jest ujmowana niezbyt szczęśliwie w formie tezy o relatywizmie historycznym, socjologicznym i kulturowym. Należałoby unikać skojarzeń ze słowem *relatywizm* i mówić po prostu o uwarunkowaniach historycznych, społecznych i kulturowych moralności lub o *relacjonizmie socjologicznym*. Relacjonizm socjologiczny odnosi moralność do struktury świata społecznego i przyjmuje, że strukturalnym przemianom w grupach społecznych lub w całym społeczeństwie odpowiadają zmiany w układzie wartości i norm oralnych. Termin *relacjonizm* wprowadzony przez Karla Mannheima do jego socjologii wiedzy unika skrajności relatywizmu filozoficznego (rozumianego jako doktryna o braku wszelkiej miary i wszelkiego porządku świata) oraz relatywizmu w sensie zupełnej dowolności.

(b) Według relatywizmu normatywnego (etycznego) treściowo zróżnicowane zasady etyczne są na równi słuszne. Przyjmuje się tu *explicite* lub *implicite*, że nie jest możliwa racjonalna interpretacja lub weryfikacja różnych zasad etycznych (problem ich ważności). Dlatego zasady etyczne powinny być zróżnicowane i odpowiadać poszczególnym grupom społecznym, klasom, rasom czy kulturom. Odrzuca się relatywizm normatywny (etyczny), według którego wszystkie odpowiedzi moralne w ramach kultur są równie uprawnione.

Podjęmowane są próby skonstruowania wzorca normatywnego, będącego miarą moralnego postępu dla wszystkich członków rodziny ludzkiej (na przykład *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*). Zwolennicy uniwersalizmu moralnego (→ absolutyzm/universalizm moralny) stawiają pod znakiem zapytania różne formy relatywizmu, zwłaszcza w formie skrajnej. Prawa człowieka są ważne niezależnie od stosunków osobistych i społecznych, od powiązań politycznych i warunków historyczno-kulturowych. Istnieją elementarne wartości (na przykład uznawanie morderstwa na zło) wspólne dla wszystkich społeczeństw, jakieś wspólne minimum etyczne z rozróżnieniem dobra i zła, prawdy i fałszu, sprawiedliwości i niesprawiedliwości. Uniwersalne zalecenia można odnaleźć we wszystkich kulturach.

Relatywizm empiryczny → Relatywizm

Relatywizm moralny → Relatywizm

Relatywizm normatywny → Relatywizm

Relatywizm socjologiczno-empiryczny

Rozmaitość przejawów życia moralnego, ukazywana przez socjologa (swoisty relatywizm socjologiczny), nie ma nic wspólnego z → relatywizmem filozoficznym (aksjologicznym). Z badań socjologicznych możemy poznać, jakie są faktyczne przekonania i zachowania ludzi, jak funkcjonują konkretne normy szczegółowe w warunkach społeczno-kulturowych, w których obowiązują, ale na podstawie tego materiału nie można rozstrzygać, które z nich są słuszne lub niesłuszne, prawidłowe lub nieprawidłowe w sensie etycznym. Socjologia ukazuje, jaka moralność jest praktykowana, nie wskazuje zaś na to, jak moralność powinna być akceptowana w życiu codziennym. Normatywne kryteria, według których powinno być wartościowane społeczeństwo, nie mogą być socjologicznie uzasadnione (legitymizowane). Wkraczamy tu już w dziedzinę szeroko pojętej → aksjologii. Socjologia – podkreślając empiryczną relatywność czy pluralizm moralności – ukazuje tylko część prawdy o człowieku, o jego kondycji moralnej i duchowej. Różnorodność moralności, jaką opisuje ta empiryczna nauka o moralności, nie stoi w sprzeczności z przekonaniem o istnieniu norm moralnych o charakterze absolutnym, chociaż zależnych od środowiska społeczno-kulturowego. Zmusza jedynie do refleksji nad nieadekwatnością naszego ujmowania wartości i norm moralnych oraz przyczynia się do głębszego i bardziej krytycznego sprecyzowania w wielu sprawach tradycyjnej problematyki moralnej. Pośrednio jest także wołaniem o przeciwdziałanie → relatywizmowi moralnemu, który stał się częścią naszej codziennej wyobraźni i problematyki życiowej.

Religia a moralność

Dla Augusta Comte’a religia stanowiła matrycę moralności w przejściu od stadium teologicznego rozwoju ludzkości do stadium pozytywistycznego. Według Émila Durkheima idee religijne wyrosły z sytuacji społecznej, a samo życie religijne stanowi *skoncentrowany* wyraz życia zbiorowego. Religia powstała jako uświęcenie idei społecznych lub moralnych. W opinii innych badaczy oddziaływanie religii i moralności było wzajemne. Kodeksy moralne przygotowywały warunki do wierzeń religijnych, kodeksy religijne, opierające się na sankcjach ponadnaturalnych, umacniały zasady moralne obowiązujące w grupach społecznych. Niektórzy badacze religii animistycznych dochodzili do wniosku, że moralność w społeczeństwach pierwotnych nie wchodziła w zakres religii. Ta ostatnia wyrażała się w wierzeniach i kulcie. Ścisły związek pomiędzy religią i moralnością ukształtował się dopiero w wysokorozwiniętych → religiach monoteistycznych i w historii religii ma – według opinii niektórych – raczej status *wyjątku*. Armin Nassehi podkreśla,

że związek religii i moralności nie ma charakteru kategorycznego, lecz historyczny, a w związku z tym zmienny, przygodny, warunkowy.

W społeczeństwach przednowoczesnych religia cieszyła się ogromnym autorytetem, poprzez nią wcielał się określony porządek wartości i norm, który był swoistym imperatywem społecznym. Religia stanowiła swojego rodzaju *parasol ochronny*, osłaniający niemal wszystkie dziedziny życia indywidualnego i społecznego. Nadawała życiu codziennemu znaczenie i sens, odgrywała ważną rolę interpretacyjną w odniesieniu do zjawisk dostępnych naszemu doświadczeniu. „Dawniej religii przypadała misja przedstawiania ludziom swoich podstawowych wartości, wokół których budowali oni swój system wartości. Religia wyznaczała najważniejsze momenty życia, określała zachowania, ukierunkowywała sumienia, interpretowała zdarzenia codzienne i historyczne, wywierała nacisk społeczny, dostarczała tematów filozoficznemu myśleniu i sztuce, przenikała i uświęcała całe ludzkie życie” (Rudolf Rezsöházy).

We współczesnym świecie zaznacza się radykalna zmiana kontekstu społeczno-kulturowego, w którym kształtują się poglądy etyczne, idee światopoglądowe, style życia, sposoby wartościowania. W warunkach rozwoju społeczno-gospodarczego, demokratyzacji i pluralizacji życia społeczno-kulturowego, umacnia się sekularyzacja życia publicznego, w ramach której poszczególne jego dziedziny uniezależniają się od wpływów religii. Związany z tym jest proces → fragmentaryzacji → wartości i → norm, które regulują działania ludzkie w różnych sferach życia (pracy, rodziny, religii, moralności, polityki, nauki, wychowania). Każda z nich rozwija swoją własną, odrębną logikę racjonalności.

Sacrum

To, co święte (łac. *sacer*), specyficzne dla religii, inne, wzniosłe; przeciwieństwo tego, co zwyczajne, świeckie (*profanum*). W religioznawstwie i pokantowskiej filozofii termin ten oznacza podstawową kategorię religijną, przedmiot przeżycia (doświadczenia) religijnego, powszechny przedmiot kultu religijnego, niezależnie od rodzaju i form → religii. Socjologowie religii (na przykład Joachim Wach) określają religię jako *doświadczenie sacrum*. *Sacrum* jako wspólny dla wszystkich religii przedmiot przeżycia religijnego, jest niepoznawalne, objawia się jako coś całkiem innego niż porządek naturalny, dostępny jest w uczuciu (odczuciu), a nie poznaniu rozumowym (Rudolf Otto). *Sacrum* jako wspólny wszystkim religiom przedmiot przeżyć (doświadczeń) religijnych był różnie określany: *bezosobowa moc*, *element struktury świadomości*, *wymiar bycia*, *niezdeteminowany treściowo ideał życiowy*.

Kategorię *sacrum* można pojmować na dwa sposoby: teistycznie i nieiteistycznie. W pierwszym przypadku *sacrum* odnosi się do Boga, bogów, bądź bogiń rozumianych osobowo, ingerujących w los człowieka i świata, którego są stwórcami. W ujęciu teologicznym wiąże się *sacrum* z religią. Może być ono przeżywane zarówno na poziomie jednostkowym, jak i grupowym (społecznym). Chrześcijaństwo zwraca uwagę na → transcendentny wymiar *sacrum*, ukazuje ono sposoby jego odkrywania i przeżywania. W pierwszych wiekach

chrześcijaństwo napotkało przed sobą nie świat zlaicyzowany, ale głęboko przesycony elementami sakralnymi. Były święte gaje, święte źródła, święte kamienie. Chrześcijaństwo dokonało do pewnego stopnia desakralizacji świata: drzewa stały się drzewami, gaje gajami, źródła źródłami. Aby podkreślić, że chrześcijańskie *sacrum* jest zasadniczo różne od świata pogańskiego, przyjęto mówić o *sanctum*. Język polski nie oddaje różnicy między *sacrum* i *sanctum* (Józef Tischner).

W sensie nieteistycznym (niereligijnym) pojęcie *sacrum* odnosi się nie tyle do → transcendencji, co do sfery postaw człowieka wobec świata i otaczającej natury, do sposobu przeżywania i interpretowania rzeczywistości. Drugie ujęcie *sacrum* odnosi się do tego, co pojawia się jako doświadczenie czegoś unikatowego, niepowtarzalnego, wzniosłego, majestatycznego, czego może doświadczyć także człowiek nie odczuwający przeżyć religijnych (niemuzykalny religijnie). *Sacrum* niereligijne zakłada istnienie jakiejś transcendencji, ale nie transcendencji nadprzyrodzonej, o charakterze boskim. Przyjmuje się jednak, że świat ma sens wykraczający poza codzienną egzystencję ludzką. *Sacrum* jest dla człowieka wartością i to wartością najwyższą. „*Sacrum* nadaje sens wszystkim innym wartościom, ale samo nie potrzebuje, by coś innego – wyższego – udzieliło mu znaczenia i sensu. *Sacrum* jest tajemnicą; nie znamy jego głębi. Znamy jedynie przejawy: trwogę i oczarowanie. *Sacrum* trwoży i oczarowuje. Stając w obliczu tej wartości jesteśmy rozrywani na przemian groźbą i czarem, jakie promieniuje z jej tajemniczej głębi” (Józef Tischner).

Według Leona Dyczewskiego to nie człowiek podporządkowuje swoje życie *sacrum* i jego wymaganiom, lecz on sam stawia wymagania wobec *sacrum* i jeżeli ono nie spełnia jego oczekiwań, to je porzuca lub dotychczasowe *sacrum* zmienia na inne. Religia traci swoją oczywistość, staje się przedmiotem wyboru i preferencji. Przesuwanie się religijności do tych sfer ludzkiego działania, z których ona jakby uprzednio wyemigrowała, można uznać za swoisty odwet *sacrum* kulturze świeckiej, ale też jako swoisty rodzaj sekularyzacji, rozumianej według Leszka Kołakowskiego jako „zatarcie granicy między *sacrum* i → *profanum*, odrzucenie ich separacji; jako skłonność do przypisywania sakralnego sensu wszystkiemu. Uniwersalizować *sacrum*, to je unicestwić. Powiedzieć, że wszystko jest sakralne, to tyle, co powiedzieć, że nic nie jest sakralne, jako że obie te jedności – *sacrum* i *profanum* – zrozumiałe są tylko w przeciwstawieniu wzajemnym, i każdą z nich można uchwycić tylko w opozycji do drugiej”. Uniwersalizacja *sacrum*, unieważniająca rozróżnienie między *sacrum* i *profanum*, prowadziłaby do sekularyzacji świata chrześcijańskiego. Bez wątplenia socjologowie, także w Polsce, powinni zająć się badaniem nie tylko nowych form duchowości chrześcijańskiej, ale i nowych form duchowości. *Sacrum* uwolnione z instytucjonalnych więzi jest czymś wędrującym, wszędobylskim, przemieszczającym się z miejsca na miejsce, pojawiającym się w miejscach, z których wydawałoby się, że zostało ostatecznie wyparte. W społeczeństwie, z którego jest wypierane *sacrum*, wytwarzają się różne moce destrukcyjne, zacierające granice między dobrem a złem, tym, co jest dozwolone człowiekowi jako człowiekowi, i tym, co nie jest mu dozwolone. W krańcowych przypadkach oznacza to taką wolność od wartości i norm

jakiegoś systemu etycznego, że przestaje nawet istnieć obowiązek czynienia dobra. Tym bardziej nie odczuwa się potrzeby uzasadniania moralności przez religię. Ewaluacje są coraz częstsze w kategoriach pragmatycznych niż moralnych, a nieograniczona wolność *podmywa* dotychczas ustalone → hierarchie wartości moralnych. To, co jest możliwe, staje się dozwolone, zwłaszcza, jeżeli tak czyni większość społeczeństwa.

Sekularyzacja a moralność

Sekularyzacja jest rozumiana zarówno jako utrata przez instytucje religijno-kościelne wpływu na społeczeństwo, jak i osłabienie wiarygodności religijnych wyjaśnień i interpretacji w świadomości wierzących. Sekularyzację określa się jako → *odkościelnienie* i spadek uczestnictwa kościelnego, osłabienie wiary chrześcijańskiej, zanikanie znaczenia religijności dla życia codziennego i kierowanie się ku immanentnym prawidłowościom różnych obszarów rzeczywistości. Zanikanie → religii interpretowano niejednokrotnie jako odwrotną stronę postępu społecznego, a Weberowskie *Entzauberung* (odczarowanie) jako nieuchronny los nowoczesnych społeczeństw przemysłowych. Zjawisko sekularyzacji oznacza stopniową *emigrację* religii i Kościoła ze społeczeństwa albo przynajmniej przesuwanie się religii na margines życia społecznego (marginalizacja religii) i sprowadzenie jej do jednej z wielu dziedzin życia.

Termin *sekularyzacja* obejmuje bardzo różnorodne zjawiska, w konsekwencji staje się swoistą *hybrydą*. Teoria sekularyzacji zdawała się w sposób w pełni wystarczający wyjaśniać dokonujące się przemiany w religijności wysokorozwiniętych gospodarczo i pluralistycznych kulturowo społeczeństwach Europy Zachodniej. Jeszcze w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku wielu socjologów religii uważało, że religia zniknie z życia publicznego i stanie się sprawą czysto prywatną. Postępująca w społeczeństwie sekularyzacja sprawia, że wartości chrześcijańskie coraz mniej przenikają w postawy ludzkie i w małym stopniu wpływają na konkretne wybory i decyzje ludzi wierzących. Według Petera L. Bergera tak zwane teorie sekularyzacji w kontekście ponowoczesnych losów religii są w gruncie rzeczy jedną wielką pomyłką (falsyfikacja teorii). Lepszym terminem niż → *sekularyzacja* do opisanie sytuacji religijnej w Europie jest „zmiana instytucjonalna pozycji religii”. Dość często mówi się o renesansie lub powrocie → *sacrum*, o wzrastających zainteresowaniach religią w warunkach modernizującej się nowoczesności. Należy odróżnić sekularyzację jako *proces społeczny* od sekularyzacji jako *modelu* wyjaśniania rzeczywistości religijnej. W najnowszej socjologii religii teza sekularyzacyjna jest poddawana wyraźniej krytyce. Według Thomasa Luckmanna teza ta jest swoistym nowoczesnym mitem, który bardziej zaciemnia niż wyjaśnia przemiany religijności.

Sekularyzacja moralności wiąże się z sekularyzacją religii. W ramach teorii sekularyzacji wyjaśnia się dokonujące się procesy przemian w → wartościach moralnych jako kryzys. Sekularyzacja religii wiąże się z → relatywizmem moralnym rozumianym jako odchodzenie od dotychczasowych, religijnie uzasadnianych wartości moralnych. Według niektórych wiąże się ona ze swoistym

dramatem samego człowieka, niesie negatywne konsekwencje dla całego społeczeństwa. W istocie jest to coś więcej niż tylko powierzchowne zerwanie z religią w dziedzinie etyki. Postępująca, niekiedy radykalna sekularyzacja nie wyklucza innego zjawiska, a mianowicie, że → permissywne i fundamentalistyczne nurty mogą się wzajemnie wzmacniać. Do paradygmatu sekularyzacji w interpretacji przemian w moralności odwołuje się wielu socjologów religii i socjologów moralności. Postępująca sekularyzacja religii pociąga za sobą na ogół sekularyzację moralności, czyli eliminowanie z dziedziny moralności tego wszystkiego, co ma powiązania z religią. Oznacza to między innymi zastępowanie → wartości i → norm opartych na → religii i → tradycji wartościami i normami *racjonalnymi* i świeckimi (tak zwane konstrukcje sekularne). Proces ten nie jest wolny od sprzeczności i niekonsekwencji, niekiedy prowadzi do dezorientacji, a nawet aksjologicznej pustki. Sekularyzacja, która jest związana z procesami funkcjonalnej → dyferencjacji, sprawia, że instytucje tracą swoją bezwzględną oczywistość kulturową, a jednostki są *zmuszane* na własny rachunek poszukiwać wartości.

Sekularyzacja moralności → Sekularyzacja a moralność

Sekularyzacja religii → Sekularyzacja a moralność

Sekularyzm

Słowo wywodzi się z tych samych korzeni, co wyraz sekularyzacja (łac. *saecularis* – świecki), zaś jako zjawisko jest bliski związkom z agnostycyzmem, ateizmem, deizmem, desakralizacją, humanizmem świeckim, laicyzacją. Istnieje przekonanie, że pierwszym, który dokonał analizy fenomenu sekularyzmu, był Platon. Zwolennicy sekularyzmu twierdzą, że wartości moralne uda się zachować nawet bez religii, jeśli zabezpieczy się im wyraźny pozareligijny fundament (*jakby Boga nie było*). Sekularyzm to koncepcja rozumienia świata lub filozofia życia, w myśl której świat całkowicie tłumaczy się sam, bez potrzeby odnoszenia do Boga, który staje się zbędny, a nawet przeszkadza. Podkreśla on poznawczą potęgę człowieka, doprowadzając do pomijania Boga, a nawet jego zaprzeczenia. Sekularyzm ze swej istoty jest ateistyczny i staje się źródłem nowych rodzajów ateizmu (o charakterze antropocentrycznym, humanistycznym, pragmatycznym, programowym i wojującym), propagując w przeróżnych postaciach cywilizację konsumpcyjną. Podniesiony do rangi ideologii/najwyższego dobra przejawia wolę władzy i panowania oraz staje się przyczyną wszelkiego typu dyskryminacji (Paweł VI. *Evangelii nuntinandi* art. 55); w swoich skrajnych formach odmawia religii prawa i zdolności kształtowania spraw publicznych i losu ludzi w przyszłości i jako taki zwalcza ewangelizację.

Paweł VI odróżnia sekularyzm od sekularyzacji, którą traktuje jako słuszne i prawowite, nieobce wierze i religii usiłowanie odkrycia w stworzeniu, każdej rzeczy i w każdym zdarzeniu praw wszechświata, którymi rządzą się *autonomicznie*; byleby tylko umysł bazował na wewnętrznym przekonaniu,

że te prawa nałożył im Stwórca. Z niepokojem natomiast zwraca uwagę na *sekularyzm* ateistyczny i brak praktyk religijnych u dorosłych i u młodzieży, u elity i w masach, we wszystkich sektorach cywilizacji i na terenie tak starych Kościołów, jak i nowo powstałych, które stwarzają poważną przeszkodę dla ewangelizacji. Z kolei Jan Paweł II przestrzega przed pokusą sprowadzenia chrześcijaństwa do mądrości czysto ludzkiej, jakby do wiedzy o tym, jak dobrze żyć i zwraca uwagę na poważne niebezpieczeństwo, jakim jest w świecie silnie zsekularyzowanym stopniowe zeświecczenie zbawienia. Wprawdzie walczy się w nim o człowieka, ale o człowieka pomniejszonego, sprowadzonego jedynie do wymiaru horyzontalnego, to znaczy zamkniętego na Absolut. Efektem takiego działania jest krew rozlana w imię ideologii i przez reżimy polityczne, które chciały budować *nową ludzkość* bez Boga (Jan Paweł II. *Redemptoris missio* art. 11).

Nie wszyscy łączą sekularyzm z postawą ateistyczną, choć w życiu praktycznym może się z nią utożsamiać; uważają, że bliższy jest postawie agnostycznej, świeckiemu (laickiemu, antropologicznemu) ateizmowi lub zupełnej obojętności religijnej. Istotną cechą postawy sekularyzacyjnej jest: (1) Postawa antyreligijna. Negacja istnienia żywej relacji człowieka z Bogiem, zarówno tu na ziemi, jak i po śmierci; stanowi on formę humanizmu, w którym prawdziwe wartości ogranicza się do doczesnych, wyłączając z życia człowieka to, co nadprzyrodzone; (2) Etyka sekularystyczna oparta jest na zasadach czysto naturalistycznej moralności, a jako prąd myślowy przenika życie polityczne, teorie ekonomiczne, edukacyjne, a nawet życie rodzinne. Koncentruje się na człowieku żyjącym *tu i teraz*. Nadto podkreśla się potrzebę zaangażowania w proces dostosowania się do swojego środowiska i wykorzystania swojej wiedzy jako praktycznego środka w zaspokajaniu własnych potrzeb i pragnień; podkreśla się dominującą rolę nauk technicznych i szczegółowych oraz kontrolę poszczególnych jednostek ludzkich przez odpowiednio rozwinięte struktury i instytucje społeczne. Dalsze cechy to pogląd, że człowiek jest z natury dobry, a ludzka natura nie jest skażona przez grzech, wiara w szczęśliwą przyszłość ludzkości (*świecka eschatologia*) oraz niedocenianie podmiotowości osoby ludzkiej przez stawianie techniki nad etyką (Marek Marczewski).

Sens życia

W perspektywie socjologicznej sens życia można pojmować jako swoistą sferę percepcji, przeżyć, ocen, indywidualnych dążeń i działań ludzkich, związanych z pozytywną akceptacją życia, uporządkowanych według jakiejś hierarchii celów i wartości, których podłożem są indywidualne preferencje i wybory oraz szeroko rozumiana komunikacja międzypersonalna, będąca współdziałaniem i interakcją. Tak rozumiany sens życia rozgrywa się na płaszczyźnie wiedzy (poznanie), ocen (wartościowanie) i dążeń, w nieustannym odnoszeniu się do struktury społecznej stanowiącej jego kontekst. Komponenty poznawcze sensu życia dotyczą jego rozpoznania i zrozumienia, wraz z pokonywaniem przeszkód na tej drodze; mieszczą się tu także przekonania ustawiające człowieka w jakiś sposób wobec rzeczywistości indywidualnej

i społecznej. Sens życia jako przedmiot badań socjologicznych nie jest ujmowany w formie abstrakcyjnej, lecz empirycznej. Odnosi się zarówno do treści poznawczych, jak i emocjonalno-oceniających oraz dążeń i elementów. Sens życia jako stan akceptacji własnego życia jednostki, związany z działaniem celowym i ukierunkowanym na → wartości, jest przeżywany indywidualnie i społecznie, w różnorodnych i często niepowtarzalnych sytuacjach codziennych, jak również w bilansie całego życia. Pozytywna postawa wobec życia i odnajdywanie w nim sensu jest przede wszystkim problemem indywidualnym, jest jakby *nasiąknięta* wartościami uznawanym przez jednostkę. Odpowiadając na pytanie o sens życia, respondenci dokonują jego świadomej lub nieświadomej *relatywizacji* do warunków, w jakich żyją. Te sensotwórcze treści środowiskowe zmieniają się wraz z wiekiem, poszerzają się ciągle możliwości człowieka w zakresie rozwiązywania problematyki egzystencjalnej. Jeżeli nawet sens życia jest sprawą prywatną każdego człowieka, wyłania się z najgłębszego ludzkiego *ja* i zależy od indywidualnych doświadczeń, to przecież realizuje się w określonym układzie odniesień społecznych, jest kształtowany również przez konkretne sytuacje życiowe. Pozostaje on pod silnym wpływem środowiska społeczno-kulturowego, tworzy się poprzez doświadczenie w toku życia społecznego.

Poszukiwanie sensu życia jest niekiedy traktowane jako wyraz ukrytych tęsknot za nieskończonością (transcendentny wymiar sensu życia), jako poszukiwanie głębszego wymiaru ludzkiej egzystencji, w której człowiek nie może być redukowany do roli *produktu* sił społecznych i bieżących wydarzeń. Dla wielu ludzi współczesnych wiara religijna jest czynnikiem nadającym sens ich życiu, chroni przed uczuciem bezsensu w różnych okolicznościach i warunkach. Człowiek, który docieka – niekiedy z pasją – sensu swojego życia, znajduje w religii zaspokojenie swoich aspiracji, odnajdując absolutnie wiążący i znaczący sens. Odczucie sensu życia wiąże się niekiedy z silną potrzebą wewnętrznej przemiany moralnej i pragnieniem rozpoczęcia życia na nowo. Poprzez wiarę i dzięki niej – przez zwrócenie się ku czynnikom nadprzyrodzonym – oczekuje się transformacji moralnej, pomocy w odróżnieniu dobra od zła, w wykonywaniu obowiązków społecznych i zawodowych, przekształcaniu stosunków międzyludzkich, w przezwyciężaniu psychicznych trudności naszej egzystencji.

W społeczeństwie tradycyjnym sens życia był wbudowany w całościową kulturę, która zabezpieczała jednostki i grupy społeczne przed groźbą rozpadu normatywnych systemów. Sens życia był swoistą oczywistością kulturową, a odpowiedzi dotyczące problemów egzystencjalnych były dane grupie społecznej i akceptowane przez jednostki według wzorców przekazywanych z pokolenia na pokolenie. Radykalny pluralizm czasów ponowoczesnych ujawnia się nie tylko na płaszczyźnie → wartości i → norm, ale dotyka on również dziedziny sensu życia. Tożsamość osobowa nie jest dziedziczona lecz konstruowana. Poszukiwanie sensu życia nie jest już społecznie zabezpieczone, staje się tym samym zadaniem jednostki. Jednostka przejmuje ryzyko konstytuowania sensu życia, w warunkach zależności od procesów społecznych, na przebieg których nie ma ona znaczącego wpływu, w kontekście zindywidualizowanych i zróżnicowanych wyborów. Sens konstytuuje się zawsze w ludzkiej

świadomości, w jednostce, która poprzez sferę cielesną podlega indywidualizacji, a poprzez procesy społeczne staje się osobowością. Ukształtowany sens jest jakąś kompleksową formą świadomości, która ma swoje różne punkty odniesienia, ale opiera się przede wszystkim na podstawach antropologicznych, związanych z rozmaitymi konfiguracjami wartości.

Radykalny → pluralizm czasów ponowoczesnych ujawnia się nie tylko w płaszczyźnie → wartości i → norm, ale dotyka również sensu życia. Czas przełomu i gwałtownych przemian społeczno-kulturowych zbiega się z kwestionowaniem tradycyjnych wartości i norm, z podważaniem wiarygodności i mocy zobowiązującej dotychczasowych struktur aksjologicznych, co bynajmniej nie służy utrwalaniu się pozytywnych postaw egzystencjalnych i generowaniu sensu. Zmieniają się nie tylko podstawowe i wartości modernizującej się kultury, ale i życie codzienne ludzi. Tworzenie sensu w warunkach indywidualnego wyboru, niezdeterminowania, przygodności i nieokreśloności jest o wiele trudniejsze niż w warunkach stabilizacji aksjologicznej, gwarantującej coś więcej niż tylko minimum podzielanych wartości. Społeczeństwo jest tą instancją, w ramach której kształtuje się wiążący sensowny porządek społeczny oraz warunki sprzyjające bądź niesprzyjające tworzeniu sensownej tożsamości osobowej i społecznej.

Oslabienie absolutnych imperatywów moralnych ustanawiających nadrzędny sens ma różnorodne przyczyny i konsekwencje. Zakwestionowanie Wielkiego Sensu nie musi prowadzić do gloryfikowania bezsensu, lecz do kształtowania się wielości lokalnie wytwarzanych sensów, które chociaż zmienne i przygodne, stanowią jakąś podstawę dla codziennych działań i życia jako takiego. Upowszechnia się przekonanie, że o sens życia każdy musi się starać we własnym zakresie, często pokonując twarde realia życiowe. Jednostka nadaje swojemu życiu sens, kształtując własne światy sensu, strzegąc swojej → autonomii i niezależności. Żyje coraz częściej w świecie niedoboru → ideałów, → wartości i → norm, w świecie *małych* sensów, sensów bez głębi, pozbawionych wzniosłości, a zwłaszcza w warunkach zanikania wiążącego dla wszystkich sensu życia. Człowiek ustawicznie poszukuje – niekiedy rozpaczliwie i po omacku – odpowiedzi na pytania o swoje miejsce w kosmosie i w społeczeństwie, szuka wyjaśnień dla zdarzeń tragicznych, takich jak cierpienie i śmierć, dla problemów dobra i zła, postrzega lub nie widzi możliwości wpływu na otaczającą go rzeczywistość, możliwości kreowania otaczającego go świata i własnego losu. Należy domniemywać, że będzie on również poszukiwał wyjścia z → postmodernistycznego chaosu i nieładu w dziedzinie wartości nadających sens ludzkiemu życiu.

Problemy sensu i bezsensu życia nasilają się w przejściu od epoki przemysłowej do poprzemysłowej, zwanej niekiedy ponowoczesną lub informacyjną (epoką wiedzy). O ile dawniej, w sytuacji ukształtowanej przez → tradycję niosącą zabezpieczenie psychospołeczne, było poniekąd dosyć sensu, o tyle ludzie współcześni żyją w epoce braku sensu, powszechne są skargi na utratę sensu, niekiedy połączone z radykalnym *nie* dla całej przeszłości. Sens ludzkiego życia nie jest już z reguły włączony w kosmos religijny, każdy musi próbować sam go odnaleźć.

Socjalizacja moralna

W miarę rozwoju jednostki jako osoby moralnie odpowiedzialnej, człowiek staje się zdolny do przeciwstawienia się zewnętrznym determinantom i narzucanym standardom społeczno-moralnym, konformistycznym i zachowawczym tendencjom w grupach przynależności oraz do poddania się tym oddziaływaniom w takiej mierze, w jakiej uzna za dopuszczalne i słuszne: „W kulturach ludzi cywilizowanych nie ma czegoś takiego, jak czysto społeczna → wartość jako taka; wartości są dane i przekazywane w → tradycji społeczeństwa i nieustannie polegają afirmacji, rozwojowi i przekształceniu przez jednostki w społeczeństwie korzystającym z pewnego zakresu wolności afirmowania lub zaprzeczenia. Owe wartości pojawiają się wciąż na nowych poziomach świadomości w miarę, jak jednostka działa na swoją grupę i reaguje na jej działanie” (Rollo May).

Socjalizacja jest do pewnego stopnia procesem żywiołowym i spontanicznym. Prowadzi do tego, co jest nazywane *wrastaniem* w kulturę, uczeniem się ról społecznych pełnionych w przyszłości, stawaniem się czynnym członkiem → społeczeństwa dorosłych, przyjmowaniem symboli kulturowych, przekazywaniem dziedzictwa kulturowego, przenoszenia wewnętrznych i zewnętrznych wzorów zachowań obowiązujących w danym społeczeństwie. W tym znaczeniu socjalizacja jest zbliżonym terminem do akulturacji. Socjalizacja obejmuje całokształt wpływów społecznych kształtujących osobowość jednostki i ma charakter opisowy. Szczególnym wycinkiem socjalizacji jest proces → wychowania. Przez socjalizację możemy nauczyć się współżyć z innymi, lecz także zdobyć umiejętność patrzenia na siebie jako na jednego z wielu członków społeczeństwa o określonych prawach i obowiązkach. Socjalizacja wyjaśnia wpływy społeczeństwa i kultury na osobowość jednostki, umożliwia rozwój umiejętności i kompetencji, będących podstawą życia społecznego. Jest szczególnie i w rzeczywistości bardzo rozbudowanym systemem interakcji jednostek między sobą, w grupach i w całym społeczeństwie, umożliwiającym przyswojenie i rozwój → wartości, → norm i wzorów zachowań uznawanych za ważne w środowisku społecznym (na przykład w rodzinie). Proces uczenia się wzorów normatywnych i wzorów interakcji trwa właściwie w całym życiu jednostki (socjalizacja wtórna). W zasadzie wyróżnia się dwa modele socjalizacji: (1) normatywno-deterministyczny, który wiąże się z całkowitym przystosowaniem jednostki do systemu norm i wartości społeczeństwa i (2) poznawczo-interakcyjny, który charakteryzuje się stanem ciągłej interakcji pomiędzy jednostką a grupą społeczną czy społeczeństwem.

Socjologia religii

Socjologia religii jako subdyscyplina socjologiczna zajmuje się religijnymi wymiarami społeczeństwa oraz społecznymi wymiarami religii i ich zmianami. Religia i społeczeństwo nie są rzeczywistościami odrębnymi i całkowicie izolowanymi od siebie. Z perspektywy socjologicznej → religia jawi się jako konstrukt historyczno-społeczny, będący *rezultatem* komunikowania się jednostek i grup społecznych z Bogiem i między sobą. Religia wprowadza

w życie jednostek sens i orientację, a w życie społeczne ład i porządek aksjologiczny (czyli legitymizuje porządek społeczny). We współczesnych społeczeństwach → religia ujawnia się w wielu rozmaitych formach, zarówno instytucjonalnych (w postaci → religijności kościelnej), jak i pozainstytucjonalnych (zindywidualizowanych, sprywatyzowanych). Diagnoza i interpretacja dokonujących się przemian w religijności to niezwykle interesujące problemy badawcze w socjologii, co więcej, dotyczą one – przynajmniej pośrednio – wielu problemów antropologicznych, światopoglądowych, filozoficznych i etycznych, a nawet politycznych. Współczesna socjologia religii bada religijność zarówno kościelną, jak i pozakościelną oraz religijność sprywatyzowaną. W polu widzenia socjologów znajdują się procesy → sekularyzacyjne i desekularyzacyjne (takie jak kontrsekularyzacja, nowa ewangelizacja), procesy *odkościelnienia*, → pluralizm religijny i → indywidualizacja religijna, a od kilkunastu lat także zróżnicowane przejawy nowej duchowości. Socjolog nie operuje kategoriami *dobre* i *złe* religie, objawione i nieobjawione, prawdziwe i fałszywe, lecz próbuje zrozumieć zjawiska religijne, ujawnić ich uwarunkowania i konsekwencje społeczne. Religijność jako postawa i zachowanie się jednostek i grup społecznych jest związana z procesami interakcji społecznych, które prowadzą do dziedziczenia określonych, gotowych religijnych odpowiedzi na pytania o naturę człowieka i świata oraz ich przeznaczenie, a także wyposażają jednostki w narzędzia samodzielnego poszukiwania takich odpowiedzi (Irena Borowik). Religijność badana przez socjologów jest osadzona w życiu społecznym, jest pojmowana jako zjawisko społeczno-kulturowe. Związek religijności z Objawieniem czy boską prawdą jest poza zasięgiem rozważań socjologa.

Giancarlo Milanesi podkreśla, że socjologia religii interesuje się czterema ściśle powiązanymi ze sobą zagadnieniami: (1) tym, że w wielu społeczeństwach i kulturach istnieją zachowania zbiorowe, które odnoszą się do porządku radykalnie innego niż porządek naturalny, możliwy do kontrolowania przez człowieka; (2) tym, że takie odniesienie ma szczególne znaczenie dla porządku społecznego, któremu nadaje znaczenie, a niekiedy uzasadnienie (brak uzasadnienia); (3) tym, że takie odniesienie przekłada się na postępowanie moralne; (4) tym, że takie odniesienie daje początek szczególnym formom stowarzyszenia (grupy, ruchy, stowarzyszenia), mniej lub bardziej zinstytucjonalizowanym. Obecnie socjologia religii jest rozumiana jako jedna z ważnych subdyscyplin socjologii ogólnej (socjologia szczegółowa), która zajmuje się religijnymi aspektami społeczeństwa i społecznymi wymiarami → religii. Jest ona również ważną częścią religioznawstwa, obok psychologii religii, historii religii, etnografii religii, antropologii religii, politologii religii, filozofii religii i innych dyscyplin naukowych.

Już od początku uprzywilejowaną dziedziną badań w socjologii były wzajemne relacje między religią a społeczeństwem; badania skupiały się też na wzajemnych oddziaływaniach między religią a gospodarką, pracą, kulturą, polityką, rodziną, wartościami życia codziennego. Socjologowie wywodzący się z kręgów kościelnych koncentrowali się przede wszystkim na życiu religijnym grup kościelnych, marginalnie analizując korelacje religii z różnymi przejawami

mi aktywności świeckiej. Częściej problematyką tą zajmowali się socjologowie wywodzący się z kręgów pozakościelnych. Według Marii Libiszowskiej-Zółtkowskiej przedmiotem socjologii religii są „wieloaspektowe związki między religią a społeczeństwem, kulturą, ekonomią, polityką, moralnością; wpływy idei religijnych na instytucje społeczne (rodzina, gospodarka, partie polityczne); funkcje i dysfunkcje religii; postawy wobec religii warunkowane cechami demograficznymi i społecznymi (płeć, wiek, wykształcenie, zawód, środowisko zamieszkania); psychospołeczne motywy religijności; typy religijności (kościelna, ludowa, selektywna, prywatna); → pluralizm religijny i typologia organizacji religijnych (Kościół, denominacja, sekta, nowy ruch religijny); zanikanie (dechryścianizacja, → sekularyzacja, laicyzacja) i odradzanie się religijności”.

Socjolog religii interesuje się szeroko rozumianym doświadczeniem religijnym jako pewną formą wyrazu indywidualnego i społecznego kontaktu człowieka z Bogiem, nie zaś jako tajemnym i niedostrzegalnym czynnikiem w naturze ludzkiej. Jako badacz zajmuje się analizą subiektywnych korelatów kontaktu człowieka z rzeczywistością ponadempiryczną, mających odniesienia do układów społecznych wyrażających się w symbolach. Zewnętrzne aspekty doświadczenia religijnego są dla niego łatwiej dostępne, bardziej dotykalne i konkretne niż wewnętrzne stany religijności jednostki. Socjolog religii „nie zajmuje się związkiem między człowiekiem a Bogiem, lecz relacjami między ludźmi, powstającymi na tle ich stosunku do Boga i w związku z nim” (Józef Majka). Wewnętrzne i ukryte przeżycia religijne, chociaż równie rzeczywiste i ważne do zrozumienia ludzkiego zachowania, nie podlegają bezpośredniemu opisowi socjologicznemu, w przeciwieństwie do jawnych i zewnętrznych aspektów życia religijnego. Przeżycia religijne mogą się tworzyć w kontaktach z ludźmi, ale również mogą być żywotne i dynamiczne w ograniczonym związku z otoczeniem społecznym. Sakralizują one ludzkie doświadczenia indywidualne i zbiorowe).

Religia i społeczeństwo nie są oddzielnymi od siebie sferami (dziedzinami) życia ludzkiego. Religijność – rozpatrywana tylko z socjologicznego punktu widzenia – odznacza się wyjątkową trwałością, wykazuje zdolność do przetrwania i samoodnowy z biegiem czasu. Ma ona swoje własne prawa rozwojowe i względną samodzielność. Tak jak zmiany w strukturach społecznych wpływają na poziom świadomości i zachowań religijnych, tak też idee religijne mogą prowadzić do uchwytnych empirycznie zmian w społeczeństwie. Socjologowie jednak częściej analizują wpływ → społeczeństwa na → religię niż oddziaływanie religii na społeczeństwo. Obydwa sposoby patrzenia na religię są równorzędne w naukach społecznych.

Przedmiotem badań socjologii religii są fakty religijne, które tworzą pewną odrębną i specyficzną kategorię zjawisk i procesów. Są one klasyfikowane przez badaczy w zależności od ich zainteresowań i stanowisk metodologicznych (Franz-Xaver Kaufmann). Socjologia nie zajmuje się jednak badaniem genezy i istoty faktów religijnych. Traktuje religię jako zjawisko społeczne, ale nie chce wyjaśniać jej powstania i rozwoju przyczynami wyłącznie społecznymi, a tym bardziej nie przyjmuje założenia, że odpowiednia zmiana

stosunków społecznych doprowadzi do jej zmierzchu, a nawet całkowitego zaniku. Socjolog postrzega religię *sub specie temporis*, a zatem z konieczności pozostawia jako kwestię otwartą to, czy i jak można ją postrzegać *sub specie aeternitatis* (Peter L. Berger). Jak idee religijne mogą prowadzić do empirycznie uchwytanych zmian w strukturze społecznej, tak i zmiany w strukturze społecznej wpływają na poziom świadomości i wyobrażeń religijnych – religia jawi się tu jako siła kształtująca w jednej sytuacji i jako zjawisko zależne w innej sytuacji. Wypowiadając opinie na temat społecznego charakteru religijności, trzeba zdawać sobie sprawę z modelu człowieka, jaki zakłada socjologia, oraz z perspektywy socjologicznej, w której jest postrzegany człowiek. Teza o uwarunkowaniach społecznych religijności nie może przekreślać tezy o → autonomii i indywidualnej tożsamości jednostki, jej zdolności do określania swoich wyborów, decyzji i działań, a także – przynajmniej częściowo – modyfikowania bodźców płynących z otoczenia społecznego. Człowiek żyje nie tylko w → społeczeństwie, ale ma własne życie osobowe. Zadania wynikające z tych dwóch obszarów nie zawsze są ze sobą zgodne. Co więcej, pełne życie osobowe wymaga stopniowego uwalniania jego treści od bezpośrednich uwarunkowań społecznych, które mogą sprzyjać rozwojowi religijnemu jednostek i grup społecznych, ale też mogą ten rozwój utrudniać i hamować. Właściwie rozumiana socjologia religii, ujęta w sposób integralny, będzie w tej samej mierze nauką o determinantach społecznych religijności, co i nauką o wolności ludzkiej. Człowiek zarówno całkowicie uspołeczniony, jak i całkowicie wolny w wyborach życiowych jest zwykłą fikcją. Socjologia powinna zająć się badaniem religijności zarówno od strony procesów socjalizacyjnych, jak i personalizujących.

Socjologiczne typologie moralności

W ujęciu socjologicznym typologie moralności nie odnoszą się do jednostkowego rozwoju moralnego, lecz ujmują moralność na płaszczyźnie grupy społecznej, społeczeństwa globalnego lub na płaszczyźnie standardów kulturowych jakiegoś społeczeństwa. Można je podzielić na dwie grupy: (1) teoretyczne (nominalne) i (2) empiryczne (realne, deskryptywne).

1. *Typologie teoretyczne* są oparte na teoretycznych rozważaniach i pomysłach dopasowanych do wcześniej zarysowanego schematu lub konstruktu pojęciowego (łącznie z wariantami empirycznie pustymi). Cechuje je niekiedy arbitralność, nielicząca się z określonymi problemami empirycznymi lub niemająca empirycznych odniesień. Przykładem takiego teoretycznego ujęcia typów moralności są typologie opracowane przez Georgesa Gurvitcha i Theodora Geigera. Mogą być one użytecznym narzędziem przy formułowaniu hipotez lub konceptualizacji problemów badawczych, a w konsekwencji uchwyceniu zależności, jakie istnieją pomiędzy realnymi elementami rzeczywistości społecznej. Georges Gurvitch wychodzi z założenia, że nie można sprowadzić wszystkich rodzajów moralności do moralności tradycyjnej i nowoczesnej. Wskazuje na istnienie pluralizmu nieredukowalnych rodzajów życia moralnego, koegzystujących na różnych poziomach życia społecznego. Wyróżnia osiem rodzajów

moralności związanych z różnymi typami społeczeństwa globalnego i rodzajami klas społecznych. Są to: *moralność tradycyjna*, oparta na trwałości obyczaju i powtarzających się *regularnościach* zachowań; *moralność celowościowa*, *utilitarystyczna* ukierunkowana na dobra tego świata; *moralność cnót* skierowana ku stałej doskonałości osobistej zarówno w wymiarach indywidualnych, jak i zbiorowych; *moralność zachęty* lub *kary* ugruntowana na przewadze nagany lub zachęty w stosunku do zachowań już dokonanych lub tylko zamierzonych; *moralność imperatywna* albo *normatywna* jest wsparta na przewadze przepisów i obowiązków (imperatywów); *moralność symbolicznych wzorców idealnych* uzasadniona proponowanymi przykładami i wzorcami osobowymi; *moralność aspiracji* pojawia się w okresach gwałtownych przemian społecznych lub rewolucji, kieruje ku temu, co bezpośrednio pożądane i wiąże z moralnością symbolicznych wzorców idealnych; *moralność aktywna i twórcza* obejmuje całość postaw moralnych, w których kierunek ogólny oparty jest na tworzeniu nowych treści i sytuacji dotychczas nieistniejących. W obrębie wyróżnionych typów Gurvitch wskazuje jeszcze na dychotomiczne formy moralności rzeczywistej, które należą do mikrosocjologii życia moralnego, wiążą się z realizacją poszczególnych typów i występują w następującym układzie: mistyczna albo racjonalna; intuicyjna lub refleksyjna; rygorystyczna albo tak zwanych darów naturalnych; zmierzająca do ekspansji albo ograniczeń; surowo przestrzegana albo chwiejna; indywidualna albo kolektywna.

Theodor Geiger wyróżnia trzy typy moralności: *Moralność tradycyjna*, w której silna jest kontrola zewnętrzna w formie wspólnotowej opinii publicznej; *moralność dogmatyczna*, która tworzy się ze spekulacji etycznych na temat idei dobra i z tej zasady dobra rozwija dedukcyjny system moralnych zasad życiowych; *autonomiczna moralność sumienia* o charakterze subiektywistycznym. Dopuszcza odchylenia od ogólnie obowiązujących zasad w życiu społecznym; prowadzi do subiektywizmu etycznego, w którym sumienie jednostki staje się nie tylko sędzią moralnym, ale i normotwórczym autorytetem moralnym.

2. *Typologie empiryczne* mają umocowanie bądź w bezpośrednich wynikach badań empirycznych i porządkują zebrany materiał empiryczny, bądź są pojęciowym ujęciem rzeczywistości moralnej, skonstruowanym do badania zjawisk moralnych i uwzględniającym ich specyfikę oraz różnorodność. Przykładem takiego empirycznego ujęcia typów moralności są typologie opracowane przez Adama Podgóreckiego i Krzysztofa Kicińskiego.

Adam Podgórecki wyróżnił trzy podstawowe orientacje etyczne i w konsekwencji trzy typy etyki: *etyka zorientowana indywidualistycznie*, na którą składa się zespół norm regulujących społeczne zachowania ludzi, których główna treść życia codziennego tkwi w tak zwanych małych grupach (rodzina, społeczności lokalne; dominującą cechą *etyki zorientowanej społecznie* jest ocena społeczna skutków związanych z zajmowaniem przez jednostkę określonej pozycji w grupie lub z pełnieniem w niej roli w strukturze społecznej, nie zaś ocena jej osobistych cech; *etyka globalna* wychodzi z podstawowego założenia i jedności całego rodzaju ludzkiego, różnych państw, narodów, systemów społecznych, a także wszelkich istot żyjących. Jeśli etyka tradycyjna (zorientowana indywidualistycznie) usiłowała harmonizować stosunki

między ludźmi i zabezpieczać godność indywidualnego człowieka, to etyka globalna (postradycyjna) jest nastawiona na ochronę jedności wszystkich istot żywych (Ziemia jako wspólny dom).

Krzysztof Kiciński wskazuje na cztery typy (orientacje) moralne: *moralność tabuistyczna* obejmuje nakazy i zakazy, które w danej kulturze nie są w ogóle uzasadniane. Nie ma potrzeby ich uzasadniania, gdyż istnieją na mocy → tradycji albo → autorytetu normodawcy; są uznawane za święte i niepodważalne; samo ich przestrzeganie stanowi wartość samą w sobie; *moralność wzajemnościowa* wymaga, by jednostka kierowała się w stosunkach z innymi zasadą ujętą w formule: *daję, abyś dał*; *moralność prospołeczna*, zwana niekiedy altruistyczną wskazuje na wszelkie formy samowyrzeczenia, a obiektem, ku któremu są kierowane działania prospołeczne, może być konkretna osoba, małe grupy osób lub wielkie zbiorowości; *moralność godnościowa* skupia takie → wartości i → normy, w świetle których są oceniane pozytywne działania człowieka skierowane na realizację pewnego typu dóbr własnych (*szanuj siebie jako pewną wartość, której nie można narazić na degradację*). Wartością, której obronę ceni się najbardziej, jest w tym przypadku sam działający. Jednostka, która chce zasługiwać na szacunek, musi umieć bronić swojej godności.

Socjologizm etyczny → Socjologizm moralny

Socjologizm moralny

Socjologizm moralny (zwany także socjologizmem etycznym lub etyką socjologistyczną) redukuje zjawiska moralne do stanu świadomości społecznej i zachowań faktycznie realizowanych. Socjolog nie określa moralności w ogóle, lecz poddaje refleksji moralność, która wykazuje powiązania z życiem społecznym i jest uwikłana w określony kontekst społeczno-kulturowy. Z socjologiczną definicją moralności wiąże się jeden bardzo węzłowy problem, a mianowicie, jak interpretować twierdzenie, że **moralność** jest zjawiskiem społecznym. Poglądy na istotę moralności rozciągają się od skrajnie indywidualistycznych (moralność jako fakt wyłącznie indywidualny), do skrajnie kolektywistycznych i socjologistycznych (moralność jako funkcja jedynie struktury społecznej), od zachowań moralnych pojmowanych jako działania niezależne od determinant społecznych, do zachowań moralnych rozumianych jako działania całkowicie ukształtowane przez normy społeczne i wzory zinstytucjonalizowane w społeczeństwie.

Moralność jawi się na różnych poziomach i w różnych zakresach. Socjologia empiryczna ujmuje ją jako zjawisko mające społeczną postać, lecz niesprowadzalne wyłącznie do tej postaci. Uznaje istnienie zjawisk moralnych wykraczających poza działania społeczne, jakkolwiek sama opiera się w swoich interpretacjach na układzie odniesienia *tego, co społeczne*. Odrzuca więc przesocjologizowaną koncepcję człowieka, podkreślającą wyłącznie jego społeczną naturę. Warunki społeczno-kulturowe nie tyle tworzą człowieka, ile raczej pozwalają mu stworzyć samego siebie w rzeczywistość społeczną. Społeczeń-

stwo jest wytworem człowieka i człowiek jest poniekąd wytworem społeczeństwa. Obydwa twierdzenia nie są ze sobą sprzeczne. Moralność jest związana z działaniem człowieka, człowiek tworzy moralność poprzez swoje działanie i współtworzy przez to, że wpływa na czyny innych ludzi. W rzeczywistości społecznej mamy do czynienia nie z jedną, lecz wieloma moralnościami (rzeczywistość społecznie tworzona).

Socjologowie zawsze dostrzegali związek między moralnością a życiem społecznym (kontekst społeczny). Traktują oni moralność jako rzeczywistość wplecioną w całokształt istniejących lub powstających zjawisk. Ten ścisły i wzajemny związek obydwu sfer życia ludzkiego był ułatwieniem i zarazem utrudnieniem oraz niebezpieczeństwem dla socjologów (swoista *pulapka*). To niebezpieczeństwo wyraziło się w tendencjach do *socjologizmu moralnego* i w paradygmacie nauki pozytywistycznej. Wskazanie na społeczną genezę i funkcje społeczne moralności nie musi oznaczać przyjęcia założeń socjologizmu etycznego ani uznania moralności za wyłączne *dziecko* społeczeństwa. Moralność jest wartością społeczną w znaczeniu (1) genetycznym, bo istnieje w efekcie współdziałania wielu osób, a nie tylko dzięki wysiłkowi osobowemu odrębnie działających jednostek oraz (2) funkcjonalnym, bo przyczynia się do jednoczenia społeczeństwa i jego substruktur wokół wspólnych → ideałów, → wartości, → norm, niezbędnych dla normalnego istnienia i rozwoju grup społecznych i społeczeństwa jako całości. Moralność w ujęciu socjologicznym jest swoistym *produktem* komunikowania społecznego, wynikającego z indywidualnych decyzji jednostek i międzyludzkiego współżycia (komunikatywne konstruowanie moralności).

Socjologizm etyczny lub etyka socjologiczna wywodzi się ze szkoły durkheimowskiej i sprowadza moralność do wymiarów wyłącznie społecznych, jako wytwór czy produkt społeczeństwa. Nie może mieć więc ona źródła w psychice jednostek ani w naturze ludzkiej, tym bardziej w Bogu jako twórcy prawa naturalnego czy objawionego. Durkheim i jego zwolennicy poświęcili wiele miejsca w swoich pracach zwalczaniu etyki religijnej i normatywnej. Nie uprawiali socjologii moralności w dzisiejszym rozumieniu, lecz raczej socjologizm etyczny, uważając, że jedynie uprawnioną nauką w zakresie moralności jest *teoria moralności* oparta na faktach badanych metodą pozytywną.

Spoleczeństwo

Zespół wzajemnych międzyludzkich związków, zależności i działań oraz zorganizowanych relacji międzyludzkich. Zmieniające się społeczeństwa współczesne są określane jako postindustrialne – Daniel Bell, przemian wartości – Helmut Klages, doznań – Gerhard Schulze, transformacyjne – Gerhard Schmidtchen, jako społeczeństwa *nowej nieprzejrzystości* – Jürgen Habermans lub ryzyka – Ulrich Beck, społeczeństwo losu lub wyboru – Peter L. Berger. Są to swoiste paradygmaty, teorie wyjaśniające mechanizmy postaw i działań ludzi współczesnych okresu (post)modernizacji społeczeństwa. Niezwykle wyraźne zmiany w obszarze życia gospodarczego, politycznego, społecznego i kulturowego pociągają za sobą różnorodność opisów tego stanu rzeczy.

Tytułem przykładu można by wymienić następujące określenia społeczeństwa: postępu, otwarte, osiągnięć, sensu i orientacji, antyautorytarne, biurokratyczne, europejskie, światowe, inicjatyw obywatelskich, twórcze, awangardowe, sieciowe, merytokratyczne, skomercjalizowane, sprawiedliwe, przyzwoite, rozsądne, cywilne, obywatelskie, demokratyczne, tolerancyjne, zróżnicowane funkcjonalnie, zdeklasowane, awangardowe, skomercjalizowane, niestabilne, postmaterialistyczne, postindustrialne, postkapitalistyczne, *majsterkowiczów*, katastrofy i ryzyka światowego, → doznań, wzrostu gospodarczego, wiedzy i ekspertyz, informatyczne, rynku, informacyjne, przedsiębiorcze, sprawne, bezpieczne, pracy i czasu wolnego, dobrobytu, → ryzyka, usług, reklamy, fleksybilne, sfragmentaryzowane, transgresyjne, zablokowane, postmodernistyczne, płynnej nowoczesności, wielokulturowe, → zindywidualizowane, → pluralistyczne, posthistoryczne, postpolityczne, wieloopcyjne, niespokojne, przyjazne, dojrzałe, mobilne, → samorealizacji, dialogiczne, mcdonaldyzacji, zglobalizowane, masowe, → medialne, balansujące, w chwiejnej równowadze, niepewne aksjologicznie, awangardowe, produkcyjne, konsumpcyjne, postradycyjne, postrynkowe, postemocjonalne, postkonwencjonalne, posttheroiczne, rozrywki, sprawiedliwe, leniwe, stające się, uczące się, zaradne, przejrzyste, upowszechnionej komunikacji, programowane, → ponowoczesne, samoregulujące się, rozwiniętego kapitalizmu, → tradycyjne, racjonalnie zorganizowane, asymetryczne, *w stanie obłęzenia*, u progu nowej ery, kooperatywne, traumy, skoordynowane, spektaklu, sterowane. Lista nie jest pełna. Jest wiele innych etykietek i stygmatyzacji. Na przykład w odniesieniu do sfery *sacrum* mówi się o społeczeństwie zlaicyzowanym, neopogańskim, zsekularyzowanym, sekularnym, bezbożnym, bezreligijnym, postmetafizycznym, postteologicznym, postideologicznym, posttranscendentnym, postsekularnym, → postsekularyzacyjnym, postreligijnym, postkatolickim, postprotestanckim, zdechrystianizowanym, odideologizowanym, odkościelnionym, zesakralizowanym, postteistycznym, postpobożnościowym, o społeczeństwie bez Boga, z chrześcijaństwem w diasporze, o ateistycznej cywilizacji, o cywilizacji postreligijnej, o metafizycznej bezdomności, a z nieco innego punktu widzenia o społeczeństwie skandali, niemoralnym, zakłamanym, zdeorientowanym, o aksjologicznej bezdomności, postmoralistycznym, postdeotycznym, bez wartości i norm, o społeczeństwie bez autorytetów, o desolidaryzacji społecznej, o sytuacji anomii i normatywnej destrukcji, nihilistycznym, antyredukcyjnym, zdeformowanym, o nieładzie moralnym, o anomii moralnej, posttożsamościowym. Społeczeństwo polskie jest rozmaicie etykietowane: posttotalitarne, postkomunistyczne, postmarksistowskie, o ładzie postmonocentrycznym, neosocjalistyczne, realnej demokracji, postsocjalistycznego kapitalizmu, postsolidarnościowe, partyjne, trudnej demokracji, rozproszone, osierocone, bez więzi, zaradne, właścicieli i przedsiębiorców, porzucone, skorumpowane, niedojrzałe, wielkiej zmiany, *w przemianie*, wielkiej transformacji, posttransformacyjne, szybkich zmian społecznych, konkurencji, transformacji ustrojowej, sukcesu, aspirujące, zmieniające się, okresu przejściowego, aktywne, uczestniczące, chaotycznego porządku, niezorganizowanego ładu, chore, niecierpliwe, niedoskonałe, naśladowcze, oparte na wiedzy i ekspertyzach, konfliktu,

odspolecznione, pokawalkowane, niereformowalne, socjalnej destabilizacji, wycofanych i przegranych, zagubionych.

Niezależnie od tego, jak nazwiemy społeczeństwa współczesne i społeczeństwo polskie, przedrostki *post* czy *po* wskazują na to, że zmiany społeczno-kulturowe są wyraźne, a nawet radykalne; zwracają uwagę zarówno na częściową kontynuację, jak i na zerwanie ciągłości. Obecna faza → modernizacji, połączona z → globalizacją, stwarza nową sytuację we współczesnych społeczeństwach (tak zwana radykalizująca się, refleksyjna, późna, płynna, alternatywna czy nowa → nowoczesność lub → ponowoczesność). W rzeczywistości zmiany dokonują się zarówno w strukturze społecznej i systemach stratyfikacji społecznej, jak i systemach politycznych, w kulturze, a zwłaszcza w systemach komunikowania społecznego i informacji. Są one z reguły wywoływane przez wiele czynników, działających sukcesywnie albo równocześnie, ujmowanych zarówno w teorii → modernizacji społecznej, jak i teorii systemu światowego czy teorii zależności (uzależnienia), a także teorii ponowoczesności i globalizacji. Przemiany w moralności, podobnie jak w całej kulturze, dokonują się bardzo wolno. Rzadko się zdarza, by zasadnicze zmiany dokonywały się w obrębie jednego pokolenia, a poza tym mają one charakter przejściowy.

Spółeczeństwo doznań

Jedno z wielu szczegółowych określeń → społeczeństwa ponowoczesnego. W warunkach wzrastającej → pluralizacji i → indywidualizacji codziennego życia kształtują się postawy charakterystyczne dla społeczeństwa doznań (*Erlebnisgesellschaft*). Niemal nieograniczony rynek podaży produktów i usług sprawia, że jednostki wciąż poszukują nowych ofert i propozycji, wśród których można dowolnie wybierać (według zawartości portfela). Liczy się to, co przynosi przyjemność, unika się tego, co może zakłócić dobre samopoczucie. *Przeżyj* swoje życie staje się ważnym motorem codziennych decyzji i działań. Wraz z poszukiwaniem doznań nasila się to, co jest nazywane estetyzacją codzienności. Przedmioty będące w kręgu doznań muszą mieć wartość estetyczną (swoista *sakralizacja* indywidualnych potrzeb). Partycypacja, interakcja i komunikowanie są centralnymi zasadami społeczeństwa doznań. Subiektywna perspektywa *do wewnątrz* (doznania) strukturalizuje nowe klasy i nowe środowiska według potencjalnych i faktycznych doznań.

U podstaw tych zmian leży przekonanie, że to nie świat jako coś *danego* podporządkowuje sobie jednostkę, ale ludzkie *ja* jest podstawową rzeczywistością, wokół której koncentrują się wysiłki zmierzające do zaspokojenia indywidualnych potrzeb. Jest to zmiana paradygmatu: od podmiotu nastawionego na świat zewnętrzny – do świata zewnętrznego nastawionego na jednostkę. W nowych warunkach społeczeństwo oferuje jednostce wiele możliwości do wyboru, ludzkie *ja* staje się podstawową rzeczywistością *daną*. W przekształconych relacjach między *ja* i światem bierze swój początek społeczeństwo doznań (Gerhard Schulze). Rozszerzający się rynek przeżyć i doznań zmusza człowieka do przyjmowania roli wybierającego, selekcjonującego z wielości możliwości różnych form działania (*robię to, co mi się podoba*). Wybór spośród różnych

możliwości staje się kulturowym nakazem, poniekąd koniecznością życiową, także w dziedzinie subiektywnego kształtowania sensu życia. Własna wizja życia nie musi być konfrontowana z intersubiektywnymi wartościami. Dla wielu ludzi życie jest przede wszystkim okazją do maksymalizacji wrażeń i doświadczeń, indywidualnego szczęścia, w możliwie największym stopniu wolnym od różnego rodzaju przykrości, cierpień, w końcu długiego umierania. To, co dawniej było określane z góry, znajduje się dzisiaj w obszarze kompetencji i kreatywności jednostki, w granicach możliwości jej wyboru oraz swobodnego prawa do subiektywności. Swobodny obowiązek kształtowania własnej biografii jest istotnym elementem nowoczesnego czy ponowoczesnego stylu życia.

W społeczeństwie doznań nawiązuje się wiele kontaktów międzyludzkich, ale są to kontakty dość powierzchowne, promujące raczej indywidualizm, bez przyjmowania na siebie wzajemnych zobowiązań solidarności międzyludzkiej. Niedojrzały, utylitarystyczny indywidualizm jest powiązany z tendencją do zanikania solidarności. W perspektywie etyki indywidualistycznej *każdy człowiek staje wobec własnej prawdy, różnej od prawdy innych* (Jan Paweł II). W warunkach, w których prawda i wolność zostaną od siebie oddzielone – przestrzega Kościół katolicki – ludzie tracą drogowskazy moralne, zaczynają się kruszyć same fundamenty społeczeństwa. Obiektywna **prawda** zostaje zastąpiona wieloma opcjami, ocenianymi w perspektywie supermarketu z wieloma równorzędnymi towarami. Towarzyszy temu orientacja na doczesność. Niektóre wartości osobiste, jak autonomia, dobrobyt, troska o zdrowie przejmują funkcje spełniane dawniej przez religie.

W społeczeństwie doznań priorytet mają własne potrzeby, w konsekwencji – własne ciało. Jest ono przedmiotem troski i zabiegów pielęgnacyjnych za cenę wysokich nakładów finansowych, staje się ono święte. Instytucje tracą na znaczeniu i są oceniane według tego, w jakim stopniu zaspokajają potrzeby jednostkowe. Postępująca *sakralizacja* ciała oznacza coś więcej niż tylko emancypację cielesności (*moja cielesność jest moją sprawą*), jest próbą nadania ciału rangi wartości najwyższej, aż po obsesyjną potrzebę troski o własne ciało (*somatyzacja tożsamości*). Trosce o sprawność fizyczną i o ciało przypisuje się funkcje → parareligijne.

W centrum zabiegów *upiększania* własnego życia stoi ludzkie ciało. Zdrowie nie oznacza już tylko braku fizycznych czy psychicznych chorób, ale przede wszystkim pełną zdolność podmiotu do swobodnego kolekcjonowania przeżyć i doznań. Zewnętrzny wygląd ujmowany w kategoriach piękna ma zarówno swoje oddziaływania *do wnętrza* (piękność rodzi miłe przeżycia), ale i *na zewnątrz* (piękna osoba jest sympatyczna i atrakcyjna seksualnie, łatwiej znajduje partnera i przyjaciół, a nawet szybciej odnosi sukcesy w pracy zawodowej). Ludzie współcześni podejmują wiele wysiłków, aby upiększać swoje ciało i zdobytą piękność utrzymać (na przykład przez operacje plastyczne). Mówi się nawet o piękności jako władzy społecznej. Ciało ludzkie jest traktowane nie tyle jako niezmienny i nieuchronny *los*, ile raczej jako poddające się nieustannym przekształceniom *kulis* szczęścia (Gerhard Schulze).

Na miejsce nowoczesnej wartości, jaką jest zdrowie, wkracza ponowoczesna wartość określana jako fitness (zdolność przeżywania podniecia). Za jej pielęgn-

nowanie nie jest odpowiedzialna państwowa służba zdrowia, lecz każdy sam (konserwacja ciała na jak najdłuższy czas). W wysoce rozwiniętych gospodarczo społeczeństwach wyraźnie zaznacza się konsumpcyjne podejście do zdrowia, które dla wielu ludzi staje się swego rodzaju towarem, który albo należy się człowiekowi, albo który można sobie dowolnie kupić. W społeczeństwie doznań, w którym ludzie dążą ustawicznie do poprawiania jakości życia, często *uprawniona* jakość życia nabiera cech hedonistycznych, przedłużanych za wszelką cenę. W zabiegach o zdrowotną jakość życia akceptuje się nie tyle tezę żyję dzięki zdrowiu, ile raczej żyję dla zdrowia.

W społeczeństwie doznań unika się długofalowych zobowiązań i trwałych związków. Życie codzienne jest przesycane niepewnością, rozproszkowane, naznaczone tymczasowością i przemijaniem, rozpadem więzi społecznych, poszukiwaniem wzmocnionych i chwilowych przyjemności. Nowoczesność wraz z wyłaniającą się ponowoczesnością uwidacznia się w dwóch głównych przejawach: → konsumpcjonizmie i → permissywiezmie. Konsumpcjonizm jako postawa życiowa i zachowanie codzienne charakteryzuje się niepoahamowanym dążeniem do nabywania różnego rodzaju dóbr materialnych oraz korzystania z usług służących zaspokajaniu wyłącznie własnych potrzeb i przyjemności. Cele i dążenia życiowe jednostek ogniskują się wówczas przede wszystkim wokół postawy *mieć*, kosztem postawy *być*. Konsumpcyjna mentalność obejmuje wszystkie dziedziny życia osobistego, jak i społecznego. W społeczeństwach dobrobytu nawet samo życie może być traktowane jako przedmiot konsumpcji.

Spółeczeństwo globalne → Globalizacja a moralność

Spółeczeństwo zindywidualzowane

Jedno z wielu szczegółowych określeń → społeczeństwa ponowoczesnego. Spółeczeństwo takie charakteryzuje się indywidualnym rozumieniem → wartości, subiektywizacją stylów życia, światopoglądów i moralności. Upowszechniają się w nich: sceptycyzm wobec zobowiązujących i wspólnych → ideałów, → relatywizm w kwestiach natury religijnej i światopoglądowej oraz nihilizm moralny. W warunkach skrajnej → indywidualizacji wszystko „jest jednakowo obojętne, jednakowo ważne, ale również i bardzo szybko całkowicie obojętne. Ludziom jest właściwie wszystko jedno: nie okazują oni na zewnątrz, co jest dla nich szczególnie ważne, ponieważ to w zasadzie nikogo nie interesuje. W postępowaniu kierują się po prostu własnymi decyzjami, nie mówiąc jednak o tym. Rzeczywistość jednak, o której się nie mówi, staje się krucha i stopniowo zanika. Ma to dalekosiężne skutki dla orientacji dorastającej młodzieży, która jeszcze nie została dobrze skonfrontowana z krytyczną wobec systemu wartości dyskusją [...], a już stoi sama przed zadaniem budowania tożsamości [...] i tworzenia własnej biografii” (Herbert A. Zwergeł). Mówi się o *przesunięciu ku indywidualizacji* oraz ewolucji od postaw nacechowanych tak zwanymi wartościami obowiązku i akceptacji do postaw opartych na wartościach samorozwojowych.

Spółeczeństwo pluralistyczne przekształca się w społeczeństwo indywidu-
alistyczne, które składa się „z mocno wyindualizowanych jednostek, które
odznaczają się nie sprecyzowaną postawą wobec → wartości, słabymi wię-
ziami społecznymi, mocną wolą samostanowienia, brakiem zrozumienia dla
zewnątrznych wymagań stawianych przez instytucje, treści ideologiczne, →
normy i → autorytety” (Wolfgang Brezinka). Według Zygmunta Baumanu isto-
tą indywidualizacji jest „kruszeniem się więzi międzyludzkich” i „wątlaniem
instytucjonalnych fundamentów i pancerzy grup solidarnościowych”. W kon-
sekwencji jednostka jest skazana na własną wynalazczość i własne, rzadko kie-
dy wystarczające środki. Każdy stara się radzić sobie własnym sumptem. Część
socjologów przestrzega przed atomistycznym społeczeństwem i aspołecznymi
jednostkami oraz zmniejszaniem się etycznych podstaw społeczeństwa. Inni
wyrażają przekonanie, że nawet „w społeczeństwach, w których stosunkowo
najszerzej uznawane są wyjściowe założenia liberalizmu, pozostaje jednak
znaczące *residuum* wspólnotowe i nie mniej znacząca, a może nawet uznawana
powszechnie etyczna baza relacji społecznych, na podstawie której bez trudu
można odróżnić relacje godziwe od niegodziwych” (Edmund Wnuk-Lipiński).
Nowoczesne społeczeństwa stają się zindywidualizowane, zmieniają się w nich
stosunki społeczne w odniesieniu do dotychczasowych tradycji i oczywistości
kulturowych, zarówno w życiu rodzinnym, jak i zawodowym, w więziach regio-
nalnych i religijnych, we wzorach życia codziennego i świętecznego, w rolach
związanych z płcią. Zmienia się *zakotwiczenie* jednostek w społeczeństwie, któ-
re traci swój oczywisty i dany charakter, na rzecz wyboru spośród wielu moż-
liwości i alternatyw działania. Normalna biografia staje się biografią życiową
z wyboru. Uwalnianie się od tradycyjnych więzi społecznych i zróżnicowanie
form życia codziennego wiąże się z → detradycjonalizacją wzorów życia i jego
interpretacji. Nawet → sens życia nie jest czymś danym, lecz zadaniem, długo-
trwałym zadaniem jednostki, realizowanym w warunkach wyboru spośród wiel-
u możliwych opcji. Kształtowanie własnej tożsamości osobowej i społecznej
odbywa się w warunkach → wolności i → autonomii jednostki. W krańcowych
ujęciach indywidualistycznych → wartości są sprowadzane do osobistych i ar-
bitralnych preferencji jednostek. W społeczeństwie opcji każdy, kto chce do-
konywać wyborów, będzie miał zagwarantowaną taką możliwość. W obszarze
stosunków międzyludzkich kondycja moralna ludzi ulega znacznemu ograni-
czeniu, a nawet spustoszeniu – twierdzą krytycy → ponowoczesności.
Badacze społeczni prowadzą spory na temat tego, czy procesy → indywidua-
lizacji nie prowadzą do rozbicia więzi wspólnotowych i zatimizowania społ-
eczeństwa. Według niektórych procesy → modernizacji (postmodernizacji)
niszczą tradycyjne → autorytety, uznawane dotychczas → wartości i → nor-
my, prowadzą do utrwalniania się kultury → permissywizmu (*wszystko wolno,
wszystko można usprawiedliwić*). Spółeczeństwo absolutyzujące osobistą wol-
ność i satysfakcję, akcentujące wartości samoekspresyjne i doznaniowe, pro-
mują jednostki dbające o własną satysfakcję i egoistyczne interesy. Kreowanie
własnego świata przez jednostki pociąga za sobą przedkładanie własnego do-
bra i własnych praw nad dobro i prawa wspólnoty. Autentyczność wyborów
i maksymalizacja szczęścia stają się wartościami osobliwymi i ryzykownymi

zarazem. W epoce → ponowoczesnej zdaje się zanikać poczucie godności osobistej i obowiązku publicznego. „Miejsce godności zajmuje autentyczność. Dane działanie jest dobre, bo autentyczne ze względu na pragnienia jednostki, i jako takie powinni je postrzegać inni” (Anthony Giddens). Bardziej optymistycznie postrzegający świat społeczni badacze uważają, że indywidualizm jako proces społeczny nie musi prowadzić do powstania społeczeństwa, w którym wszystko będzie dozwolone i tolerowane. Wierzą oni w moralny potencjał człowieka, który ma tendencje wzrostowe, w miarę przechodzenia od społeczeństwa industrialnego do postindustrialnego, od społeczeństwa nowoczesnego do ponowoczesnego. Oznaczałoby to rewolucję od kultury → permissywizmu do kultury humanizmu, od → relatywizmu do → autonomii moralnej. W społeczeństwach rozwiniętych gospodarczo nie pogłębia się erozja międzyludzkiej solidarności, poprzez upowszechnianie się postaw egoistycznych. Wartości moralne mające swój rdzeń altruistyczny nie stają się peryferyjne, a międzyludzka solidarność wciąż jest dla wielu ważnym imperatywem etycznym. Optymiści wierzą, że uda się zbudować nową moralność na osobistych preferencjach jednostki i jej → odpowiedzialności za własne działania.

Spółeczeństwo medialne

Jedno z wielu szczegółowych określeń → społeczeństwa ponowoczesnego. Wysoko rozwinięte techniki przekazu sprawiają, że nie *istnieją* już istotne bariery komunikacyjne. Wysoko rozwinięte techniki przekazu sprawiają, że nie istnieją już istotne bariery komunikacyjne. Jesteśmy świadkami bezprecedensowego rozwoju i dostępności urządzeń oraz usług w dziedzinie środków społecznego przekazu. Ci, którzy korzystają z dobrodziejstw tego rozwoju, mają do dyspozycji coraz więcej możliwości. Mówi się nawet o *autostradzie informacyjnej*, na którą ma się złożyć niezmierzona ilość informacji dostępnych za przyciśnięciem guzika, zmieniającym nasze sposoby dokonywania zakupów, zdobywania wiedzy, korzystania z rozrywek. Elektroniczny *inteligentny agent*, znający preferencje właściciela, będzie selekcionował potrzebne dla niego informacje. Media stały się niezbywalną częścią naszych kontaktów z rzeczywistością, stały się – obok władzy ustawodawczej, wykonawczej i sądowniczej – czwartą władzą, o potężnej i wszechobecnej sile.

Techniki informacyjne zwiększają możliwości porozumienia się jednostek i grup społecznych we wszystkich częściach świata, mogą prowadzić do lepszego porozumienia się, ale mogą też pogłębiać egocentryzm i wyobcowanie, powodować zamykanie się w świecie wirtualnym, bez kontaktu z innymi. Nie jest dobrze, jeżeli komunikowanie medialne przeważa zdecydowanie nad komunikowaniem międzyosobowym. Ulega wówczas osłabieniu świadomość wspólnego *my*, rozbudza się egoizm, a nawet narcyzm. Mass media, a zwłaszcza telewizja i Internet, pozwalają w pewnym sensie poznawać świat z własnego domu, ale to nie zawsze sprzyja pogłębieniu i utrwaleniu więzi między ludźmi. Nadmierne oglądanie telewizji lub korzystania z komputera wyzwala ludzi z tradycyjnych więzi, wynikających z komunikowania międzyosobowe-

go, doświadczenia i wspólnoty życia. Psychologowie społeczni i psychoterapeuci mówią o tak zwanej teletoksyczności i uzależnieniu od komputera.

Spółeczeństwo pluralistyczne

Jedno z wielu szczegółowych określeń → społeczeństwa ponowoczesnego. W stabilnych, związanych z → tradycją społeczeństwach o jednolitych podstawach wartościowania natury religijnej i moralnej panowała zgoda co do podstawowych wartości (→ wartości podstawowe) i ich porządku. W społeczeństwach otwartych, pluralistycznych sytuacja staje się zdecydowanie odmienna, a większość z nich zbliża się dzisiaj do stanu → społeczeństwa zindywidualizowanego. Istotną cechą społeczeństw pluralistycznych, zwłaszcza wchodzących w ponowoczesną fazę rozwoju, jest utrata absolutnej ważności wartości i norm moralnych, szczególnie tych, które są w swoim rodowodzie związane z religią. W społeczeństwie pluralistycznym brak jest norm ostatecznych i niepodlegających dyskusji. Dochodzi do tego przerażająca rotacja poszczególnych → wartości i ich hierarchii. Modą stało się rozprawianie o kryzysie człowieczeństwa, społeczeństwa, gospodarki, porządku instytucjonalnego, politycznego, moralnego. Należy do paradoksów naszego czasu, że mówi się z jednej strony o idei postępu, z drugiej strony o strachu przed przyszłością. Legitymizacja (uprawomocnienie) religijna jest eliminowana z życia społecznego i politycznego, a częściowo także z życia rodzinnego. Sekularyzacja moralności rozpoczyna się właśnie od usuwania uzasadnień religijnych z *tkanki* motywacyjnej → wartości i → norm moralnych. Dystans społeczny wobec chrześcijaństwa wyraża się w podważaniu słuszności zasad i nakazów proponowanych przez Kościół, a także w zacieraniu granic między tym, co dozwolone i tym, co ściśle zakazane. W warunkach równouprawnionego funkcjonowania rozbieżnych norm, w sytuacjach, w których działania ludzkie są coraz bardziej rezultatem świadomych i wolnych decyzji, zarysowuje się większa różnorodność stanowisk, osłabienie siły normatywnej tradycyjnych zaleceń i wskazań oraz → ambiwalencja. W społeczeństwie pluralistycznym nie jest możliwe przymuszenie jednostek do wyznawania jednolitego systemu wartości społecznych i moralnych. Nie jest tu także możliwa totalna zmiana, kwestionująca całkowicie przeszłość. Moralność, jaką stwarza społeczeństwo pluralistyczne w zakresie świadomego i dobrowolnego wyboru dobra moralnego, nie wyklucza wielu przejawów konformizmu i adaptacji w sprawach moralnych, podyktowanych różnorodnymi naciskami społeczno-kulturowymi systemów etycznych. Powstające wielorakie i konkurencyjne systemy etyczne mogą tak determinować zachowania ludzi, że w istocie utrudniają im korzystanie w wolności, sensowne zaprogramowanie życia i dokonywanie świadomych wyborów wartości, norm i wzorów zachowań. Z reguły jednak jednostka nie jest *skazana* w sposób automatyczny na przyjęcie określonego systemu wartości. Społeczeństwa pluralistyczne przekształcają się w → społeczeństwa doznań lub obydwie formy życia społecznego koegzystują z sobą.

W społeczeństwie pluralistycznym funkcjonują również postawy tradycyjne, w których respektuje się w niezmięnionej formie to, co było *od dawien daw-*

na. Przekazywane przez starsze pokolenie → wartości i → normy przeżywa się w nastroju pietyzmu i szacunku, bez konieczności refleksji i modernizacji wartości dawnych. Wobec przeszłości są kierowane jedynie uczucia aprobujące. Wydobywa się z niej zasady takie, *jakie były na początku*, nawet jeżeli nie mają one już w pełni odniesień do konkretnego miejsca i czasu.

Pluralizm społeczno-kulturowy i moralny nie tylko stwarza zagrożenia dla człowieka i → społeczeństwa, ale też daje szansę autonomicznego i odpowiedzialnego kształtowania własnego życia, sprzyja kulturze dialogu i tolerancji. Jednostki coraz mniej ograniczone w swoich wyborach życiowych presją środowiska, mogą być bardziej → autonomiczne i odpowiedzialne moralnie, mniej podporządkowane zewnętrznym normom społecznym i przystosowane do nich w sposób konformistyczny. Konfrontowane znacznie częściej niż dawniej z własnym → sumieniem, mogą doświadczać pełniejszego człowieczeństwa. Społeczeństwo pluralistyczne stwarza szansę dla ludzi gotowych do tolerancji, kooperacji, rezygnujących z przemocy, darzących innych szacunkiem i zaufaniem, wiarygodnych. Może ono stać się społeczeństwem przyjaznym ludziom, na miarę godności i autonomii osoby ludzkiej, społeczeństwem wartości, a nie tylko interesów.

Społeczeństwo ponowoczesne

Cechą charakterystyczną → społeczeństw pluralistycznych o znamionach ponowoczesności jest nieustanna zmiana. Nie ma nic stałego, jak *nieustanna zmiana*, a w warunkach ciągłego postępu wszystko staje się poniekąd możliwe. W społeczeństwach ponowoczesnych tradycyjne **modele moralności** tracą na znaczeniu. Charakteryzują się one daleko idącym zróżnicowaniem poszczególnych dziedzin życia. Gospodarka, technika, nauka, polityka, szkolnictwo, czas wolny, zabezpieczenie zdrowia, komunikacja, kultura, moralność, religia tworzą *własne* podsystemy strukturalne, z odrębnymi strukturami oczekiwań i żądań pod adresem jednostek i grup społecznych, z własnymi kodami i prawami, z własną logiką działania i racjonalnością. Poszczególne podsystemy realizują całościowe społeczeństwo w jakimś specyficznym zakresie. Te różne sfery życia nie tworzą już jednej całości, z ogólnie podzielanymi → wartościami i → normami czy z jakąś nadrzędną instancją normotwórczą, często natomiast faktycznie uznawane w społeczeństwie wartości wchodzą z sobą w kolizję. To, co jest uznawane za właściwe w jednej strukturze życia społecznego, nie musi być traktowane jako właściwe w innej dziedzinie. Jednostki uczestniczą w wielu grupach społecznych, są konfrontowane z różnymi, niekiedy kolidującymi z sobą zobowiązaniami, ale żadna z oddziałujących grup społecznych nie ma możliwości skutecznego wymuszania określonych sposobów zachowań czy postaw wobec życia. W społeczeństwie radykalnie nowoczesnym lub → ponowoczesnym różne sektory życia są kierowane przez niespójne, czasem sprzeczne wartości i systemy znaczeń. Integrowanie → pluralizmu *społecznych światów życia* w jeden zwarty system staje się coraz trudniejsze dla tradycji religijnych i kościelnych instytucji. Zinstytucjonalizowane

wartości i normy, przekazywane w → tradycji, tracą w warunkach zmienności i ruchu swoją oczywistość kulturową.

Współczesne społeczeństwa, zwane niekiedy ponowoczesnymi, otwarte są na przyjmowanie nowych treści i wzorców kulturowych, przede wszystkim destruktualizują to, co jest dziedzictwem przeszłości (→ tradycja), nie tworząc równoległe lub z pewnym opóźnieniem nowych wzorów życia. Niekiedy odnosi się wrażenie, że chodzi przede wszystkim o zakwestionowanie → wartości i → norm usankcjonowanych → tradycją, zwyczajami lub → religią. Także idea *pięknego życia*, głoszona przez zwolenników → społeczeństwa doznań, nie jest wolna od wypaczeń i niebezpieczeństw. Jest co najmniej wątpliwe, czy głoszona przez postmodernistów tolerancja dla nowej wielości indywidualnych opcji i sposobów życia wystarczy do stabilizacji i rozwoju życia społecznego i moralnego w posttradycyjnym społeczeństwie. Czy można żyć na dłuższą metę w całkowicie rozchwianym świecie, w sytuacji permanentnego niedookreślenia i głębokich zawirowań? Czy im *więcej wyboru* w kwestiach moralnych, *tylko* *więcej* pojawia się wartości i norm będących spoiwem społeczeństwa? Czy szerzący się → indywidualizm będzie równoważony wzrostem poczucia → odpowiedzialności? Jeżeli religia nie stanowi już zaplecza i podstawy dyskursu moralnego, to co lub kto zajmie jej miejsce? Czy ponowoczesny świat nie niesie z sobą zbyt wielu zagrożeń dla samej moralności?

Spółeczeństwo przednowoczesne → Spółeczeństwo tradycyjne

Spółeczeństwo ryzyka

Jedno z wielu szczegółowych określeń → społeczeństwa ponowoczesnego. Proces → modernizacji pociąga za sobą stan przygodności i niepewności. Mamy do czynienia ze swoistym paradoksem: rozwój techniczno-gospodarczy zdaje się uczyć, jak zapobiegać ryzyku i jak mu przeciwdziałać, natomiast w sferze → wartości i → norm istnieje niemal niezliczona liczba kryteriów, którymi człowiek może kierować się przy wyborze, a istnieje znaczne ryzyko, że podejmowane decyzje nie są słuszne i nie przyniosą pożądanych rezultatów. Ryzyko zdaje się przeważać nad poczuciem bezpieczeństwa. Wiele czynników społeczno-kulturowych wzmacnia wrażenie, że nic nie jest pewne ani bezpieczne. Niekiedy mówi się o postmodernistycznym → społeczeństwie ryzyka (Ulrich Beck), w którym nic nie jest pewne, wszystko płynie, ulegając nieustannym przemianom. Ryzyko ma wymiary społeczne i indywidualne, wkrada się nawet do najbardziej intymnych relacji międzyludzkich, między innymi do małżeństwa i rodziny. Coraz bardziej tracimy kontrolę nad własnym życiem, ryzyko staje się ważnym aspektem życia we współczesnych społeczeństwach.

W wysoce zróżnicowanym, posegmentowanym społeczeństwie nie działa już reguła *albo-albo*, lecz dochodzi do głosu różnorodność możliwości wyboru zindywidualizowanych sposobów i stylów życia (społeczeństwo wielokrotnego wyboru, społeczeństwo opcji). Jedną z cech nowoczesnego, a zwłaszcza → ponowoczesnego człowieka, jest poczucie bycia nieskrępowanym w wyborze

spraw z rozległego horyzontu ofert i propozycji, wraz z odrzuceniem jakiegś *jedynie słusznej ideologii*. Jest on zmuszony ustawicznie do wybierania celów i środków działania, rozważania alternatyw, obliczania kosztów i przewidywania skutków bezpośrednich i pośrednich. Ryzyko zdaje się przeważać nad poczuciem bezpieczeństwa. Wiele czynników społeczno-kulturowych wzmacnia wrażenie, że nic nie jest pewne ani bezpieczne.

Strukturalnie wymuszona → indywidualizacja ujawnia się jako wysoce → ambiwalentny fenomen. Nie ma do końca pewności, że podjęte decyzje są słuszne, że nie przyniosą negatywnych skutków (*wszystko może być inaczej*). Żyjemy w społeczeństwie ryzyka, w którym „można bowiem ufać tylko temu, czego możemy być pewni dzięki sobie samym” (Luc Ferry). Wszechobecne ryzyko i związana z nim niepewność losu w życiu codziennym splata się z ryzykiem w skali globalnej. W zmieniającym się społeczeństwie ryzyka i w społeczeństwie samorealizacji zyskują na znaczeniu relacje międzyludzkie o charakterze celowościowo-racjonalnym, nakierowane na własne *ja*, na osobiste osiągnięcia, co często prowadzi do poczucia osamotnienia, izolacji, utraty orientacji życiowej, niemal zawsze do przemiany dotychczas stabilnych środowisk społecznych.

Społeczeństwo w fazie postmoderny *produkuje* ustawicznie ryzyko, jest społeczeństwem ryzyka. Przymus inscenizacji własnego życia według indywidualnego projektu (→ indywidualizacja) oznacza, że także sens życia każdy musi odnaleźć we własnym zakresie, niejako własnym sumptem. Postęp nie polega już na wyznaczeniu jakiegoś celu ostatecznego dla rozwoju (→ ideał), lecz jest ustawicznym ruchem, od mniej do bardziej intensywnego rozwoju, bez wyraźnego ukierunkowania na osiągnięcie stanu docelowego. Własna tożsamość osobowa i społeczna, konstruowana przez dokonywane coraz to nowe wybory, nie jest również do końca określona, zagwarantowana – tak jak dawniej – przez zbiorowości i grupy społeczne. Często brakuje jej odniesień → transcendentnych.

W społeczeństwie wzrastającego ryzyka, o wymiarach globalizujących się, część ludzi nie chce żyć w świecie niepewności i stara się ten proces jakoś zatrzymać, uciekając w stronę dawnych czasów (pierwsza ponowoczesność). Inni sądzą, że w tych czasach możemy lepiej żyć i wszystko kontrolować. Niezależnie od wielkich problemów społecznych, politycznych, gospodarczych, ekologicznych istnieją problemy indywidualne generowane w społeczeństwie ryzyka, które nie każdy potrafi rozwiązać samodzielnie, a przynajmniej dokonać racjonalnego wyboru. Codzienne i globalne ryzyko staje się częścią naszej tożsamości osobowej i społecznej. Jedną z cech nowoczesnego, a zwłaszcza ponowoczesnego człowieka jest poczucie bycia nieskrępowanym w wyborze spraw z rozległego horyzontu ofert i propozycji, wraz z odrzuceniem jakiegś *jedynie słusznej ideologii*. Jest on zmuszony ustawicznie do wybierania celów i środków działania, rozważania alternatyw, obliczania kosztów i przewidywania skutków bezpośrednich i pośrednich. Ryzyko zdaje się przeważać nad poczuciem bezpieczeństwa. W atmosferze wielorakiego ryzyka, wielości i niejasności ról społecznych, każdy wybór może być obciążony potencjalnym błędem i prowadzić do porażki. Doradca społeczny musi mieć sam nadzieję, że ludzie

poradzą sobie – w bliższej lub dalszej przyszłości – problemem globalnego ryzyka i jego *miniaturową* odmianą w życiu klientów (oswajanie ryzyka).

Spółeczeństwo samorealizacji

Jedno z wielu szczegółowych określeń → społeczeństwa ponowoczesnego. W zmieniającym się → społeczeństwie ryzyka i w *społeczeństwie samorealizacji* zyskują na znaczeniu relacje międzyludzkie o charakterze celowościowo-racjonalnym, nakierowane na własne *ja*, na osobiste osiągnięcia, co często prowadzi do poczucia osamotnienia, izolacji, utraty orientacji życiowej, niemal zawsze do przemiany dotychczas stabilnych środowisk społecznych. W społeczeństwie, w którym nie ma żadnych → wartości i → norm zdefiniowanych zbiorowo jako obowiązujących powszechnie, jednostka musi sama określać swoje własne preferencje i opcje. Staje się ona ostateczną, niekwestionowaną instancją legitymizującą wybory i działania (*ja chcę*). Indywidualizm będący cechą → nowoczesności oznacza dążenie do takiej zmiany życia indywidualnego i społecznego, by stworzyć jednostce możliwości wybierania i kształtowania własnego życia. W → ponowoczesności mamy do czynienia niemal z kultem tak zwanej samorealizacji i *bycia sobą*, z wyraźnym przesunięciem ku → indywidualizacji stylów życia. Postępujące procesy indywidualizacji przejawiają się w postaci samorealizacji. Samorealizacja rozumiana indywidualistycznie pozwala koncentrować uwagę i energię życiową w sferze osobistej, przy pomniejszeniu lub zaniku zobowiązań moralnych w zakresie działań na rzecz celów pozaosobistych. Jeżeli za najwyższą wartość uznaje się *moje*, osobiste doznawanie przyjemności i szczęścia, wówczas dochodzi do radykalnych przemian w skali wartościowania, aż po usprawiedliwienie każdej formy indywidualizmu życiowego.

Tożsamość osobowa jest złożona z wielu niestabilnych elementów, często aktualizowanych w zależności od sytuacji. W ofensywie jest to wszystko, co jest związane z ekspresją i przekształcaniem własnego *ja* w celu samorealizacji. Samokonstruujący się człowiek wie, że sensy, w jakich i za pośrednictwem których żyje i istnieje jako człowiek, są jego własnym dziełem. On sam usiłuje nadawać spójny sens egzystencji, tworzy samego siebie jakby *własnymi rękoma*, według własnego projektu (twórca osobowej i społecznej rzeczywistości). On także chce określać poprawność swoich ocen moralnych i poprawność postępowania. Zostaje zerwana więź między tym, co obiektywne, i tym, co subiektywne. Procesowi temu towarzyszy załamanie się oczywistości otaczającego świata. Moralność traci posiadane dotychczas uniwersalne znaczenie kulturowe i uprawomocnienie. To, co absolutne, zostaje zdegradowane do tego, co partykularne, połączone z próbami wyjścia poza *dobro i zło*.

Zwolennicy tezy → indywidualizacyjnej (scenariusz przemian moralności) w złagodzonej formie wskazują na nowe przejawy uspołecznienia w posttradycyjnym społeczeństwie (moralność postindywidualistyczna). Akcentowanie rozwoju jednostki i jej → autonomii oznacza, że jednostka poszukuje pewności życiowej nie w strukturach zewnętrznych, lecz w samej sobie. Proces ten nie musi prowadzić zawsze do atomizacji społeczeństwa i upowszechniania się

egoizmu (*Ego-Gesellschaft*, społeczeństwo „ja”), może wymuszać poszukiwanie nowych form uspołecznienia jednostki i międzyludzkiej kooperacji, a także nowych form organizacji życia społecznego i nowych form instytucjonalizacji troski o dobro wspólne (tak zwane małe światy nowoczesnego człowieka).

Spółeczeństwo tradycyjne

Spółeczeństwo tradycyjne lub przedprzemysłowe, nazywane również społeczeństwem rolniczym, charakteryzowało się ustabilizowaną strukturą społeczno-ekonomiczną. Było typem społeczeństwa zamkniętego na wpływy szerszych ośrodków ponadlokalnych, o nieznacznej ruchliwości horyzontalnej i wertykalnej oraz niemal niezauważalnych przemianach społeczno-kulturowych. Na strukturę społeczną składały się wspólnoty koncentryczne, które kontrolowały niemal całość postaw i zachowań jednostek ludzkich. W granicach wspólnoty lokalnej zaspokajano podstawowe potrzeby życiowe: rodzinne, wychowawcze, religijne, kulturalne, rozrywkowe, gospodarcze i polityczne. Względnie zamknięte, ale nakładające się na siebie układy społeczne, sprzyjały kształtowaniu się interakcji społecznych o charakterze bezpośrednim i osobistym.

Socjalizacja miała charakter konformistyczny i przebiegała w sposób mało liberalny, prowadząc do przejmowania systemu → wartości i → norm akceptowanych oraz praktycznie realizowanych w rodzinie. Stosunki międzyosobowe były kształtowane przez czynniki moralne, a te z kolei rozwijały się pod auspicjami systemu religijnego. W ramach grupy rodzinnej dokonywał się zorganizowany przekaz jawnych i ukrytych wzorów zachowań, narzucanych przez bezpośrednie środowisko społeczne. Uleganie woli rodziców i innych instancji mających władzę odczuwano jako zjawisko naturalne i w pewien sposób konieczne. Następowła względnie pełnia interioryzacja systemu zobowiązań społecznych. Jednostka nie posiadała własnego, niezależnego punktu widzenia na życie i nie była zdolna do ponoszenia osobistej odpowiedzialności. W społeczeństwie tradycyjnym prawo, moralność i obyczaje pozostawały – przy znacznym ograniczeniu kontaktów ponadlokalnych – pod silnym oddziaływaniem instytucji kościelnych. Kościoły usiłowały przekazywać ustalony i w miarę zintegrowany porządek społeczno-kulturowy, w tym również określony porządek moralny. Religia nie była izolowana od innych sfer życia; wprost przeciwnie, obejmowała niemal wszystkie sfery życia ludzi oraz przenikała ich aktywności społeczne (rodzina, społeczność lokalna, szkoła, korporacje). Określała w stopniu znaczącym kulturę symboliczną i więzi społeczne w grupach i w całym społeczeństwie. Człowiek stawał się chrześcijaninem przez urodzenie i chrzest. Rodzina – funkcjonująca sprawnie w środowiskach zamkniętych – przekazywała określony styl życia, → wartości estetyczne i moralne, poglądy i niezmiennie wierzenia, obrzędy i praktyki religijne. Dziedzictwo religijne, będące częścią dziedzictwa kulturowego, tym bardziej uzyskiwało wiarygodność, im bardziej życie rodzinne było ugruntowane i miało cechy trwałości. Wierność tradycjom rodzinnym, w tym także tradycjom religijnym, była oznaką lojalności wobec rodziny. Identyfikacja religijna i rodzinna były ze sobą ściśle ze-

spolone. Ustalone systemy → wartości, hierarchie norm moralnych, prawnych i obyczajowych, stanowiły sprawnie działające regulatory życia społecznego. Rozbieżności poglądów dotyczących tego, co w danej sytuacji jest moralne a co nie, były nieznanne ze względu na istniejące *oczywistości etyczne*. Ograniczały je narzucone formy kontroli i opinii społecznej. Normy moralne i obyczajowe, które ludność przyjęła, nosiły jakby charakter *numinosum*, były znakiem jakiejś rzeczywistości → *sacrum*. Ich wiarygodność, siła zobowiązująca i legitymizacja były zabezpieczone przez oficjalne → autorytety.

Spółczesność → Społeczeństwo współczesne → Społeczeństwo ponowoczesne

Sumienie autonomiczne/

Sumienie moralne

Obecnie, w sytuacji niedoceniania obiektywnych norm prawa moralnego (naturalnego i Objawionego), można mówić o dwojakim rozumieniu sumienia: (1) kreatywnym, autonomicznym, nie tyle o sądzie, ile o decyzji sumienia; (2) o sumieniu moralnym w tradycyjnym, chrześcijańskim ujęciu.

1. W warunkach strukturalnej → indywidualizacji upowszechnia się przekonanie o sumieniu jako ostatecznej instancji decydującej o tym, co człowiek *hic et nunc* (tu i teraz) powinien czynić, wybierając spośród poszerzającej się oferty → wartości → norm, bez specjalnej troski o zgodność z instytucjonalnymi nakazami Kościoła. Miejsce obiektywnej prawdy zajmuje subiektywna autentyczność, w której łatwo usprawiedliwić lub potępić niemal wszystko, zwłaszcza w warunkach braku jednoczących wartości oraz niepodważalnych → autorytetów, gwarantujących trwałość i powszechność zasad moralnych. Współczesny Polak uświadamia sobie w pełniejszy sposób prawo do osobistej realizacji wartości i norm, wraz z poczuciem niezależności, nie zawsze jednak także z poczuciem odpowiedzialności za siebie samego i innych. Taka tendencja oznacza zaakcentowanie subiektywnej normy moralności, niedocenywanie obiektywnych norm prawa moralnego (naturalnego i Objawionego) i ewoluowanie w stronę dowolności i → relatywizmu (pewna odmiana → sekularyzacji).

Z pewnością utrwała się poczucie → autonomii moralnej. Sumienie oddzielone od religii (sumienie w świeckim *przebraniu*) może być łatwo zdegradowane do rangi osobistych upodobań, wiązać się z → indywidualizmem, utylitaryzmem lub ekspresjonizmem. Współcześnie podkreśla się szczególnie kreatywny charakter sumienia w określaniu tego, co dobre i złe. Jego aktów nie określa się już mianem sądów, ale decyzji. W konsekwencji tylko poprzez autonomiczne podejmowanie tych decyzji człowiek może osiągnąć moralną dojrzałość. Nie brakuje zwolenników poglądu, że przeszkodą dla tego procesu dojrzewania jest zbyt katoryczne stanowisko Kościoła w kwestiach moralnych, wywołujące u wiernych niepotrzebne konflikty sumienia. W rozwiązywaniu konfliktów moralnych ludzie współcześni odwołują się do różnych instancji wspomagających i doradczych lub uznają, że sami powinni rozstrzygać wszelkie dylematy i wątpliwości. Wśród instytucji wspomagających coraz rzadziej pojawia się Bóg i instytucje kościelne. We współczesnym świecie

upowszechnia się przekonanie o konieczności bycia → autorytetem, to jest postępującym według własnych przekonań, w zgodzie z własnym sumieniem. **Moralność** ewoluuje w kierunku autonomicznego, indywidualnego sumienia, funkcjonującego na płaszczyźnie życia wewnętrznego. Instytucje kościelne wywierają słabnący wpływ na wzory życia codziennego, tradycyjna moralność traci swoje instytucjonalne zabezpieczenia. Podobnie jak religia, moralność staje się sprawą prywatną, nie tyle funkcjonuje jako zwarty system ogólnie obowiązujących → wartości i → norm usankcjonowanych społecznie, ile raczej jako system różnorodnych ofert na *rynku*, z których jednostki mogą swobodnie wybierać w ramach procesów komunikowania społecznego i moralnego.

2. Według Kościoła katolickiego sumienie moralne „obecne we wnętrzu osoby nakazuje jej w odpowiedniej chwili pełnić dobro, a unikać zła. Osądza ono również konkretne wybory, aprobując te, które są dobre, i potępiając te, które są złe. Świadczy ono o autorytecie prawdy odnoszącej się do najwyższego Dobra, do którego osoba ludzka czuje się przyciągana i którego nakazy przyjmuje. Człowiek roztropny słuchając sumienia moralnego, może usłyszeć Boga, który mówi (*Katechizm Kościoła Katolickiego* art. 1777). Komentując ten fragment *Katechizmu*, papież Benedykt XVI, przemawiając do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Akademii „Pro Vita” 24 lutego 2007 r., powiedział: „Z tej definicji wynika, że sumienie moralne, aby właściwie kierować ludzkim postępowaniem, musi przede wszystkim opierać się na mocnym fundamencie prawdy, potrzebuje zatem światła, aby rozpoznawać rzeczywiste znaczenie czynów i oceniać wartość stosowanych kryteriów, a dzięki temu odróżniać dobro od zła, także tam, gdzie środowisko społeczne, pluralizm kulturowy i złożone interesy w tym nie pomagają. Kształtowanie sumienia prawdziwego, bo opartego na prawdzie, i prawego, bo gotowego słuchać konsekwentnie jej nakazów, wystrzegając się zdrad i kompromisów, to dzisiaj zadanie trudne i delikatne, ale nieodwołne”.

Synkretyzm

Łączenie w jedną, zazwyczaj niespójną całość różnych, często wzajemnie sprzecznych poglądów religijnych, filozoficznych, społecznych i innych elementów. Doktryny powstałe w ten sposób, lecz bardziej spójne, określa się jako eklektyczne. Określenie *synkretyzm religijny* może oznaczać *stan* lub *proces*. W pierwszym znaczeniu używa się go w sytuacji, gdy jakaś religia albo jej poszczególne elementy *wykazują* charakter synkretyczny, w znaczeniu drugim – gdy mówimy o synkretycznych czy rozwojowych tendencjach, które prowadzą do synkretyzmu religijnego. W czasach współczesnych obserwuje się stapianie elementów różnych religii, a proces ten pod wieloma względami przypomina synkretyczne tendencje religijne w hellenizmie; przykładem współczesnego synkretyzmu religijnego może być ruch *New Age* (Stanisław A. Wargacki). Synkretyzm religijny wyraża się między innymi w przyjęciu stanowiska, że każda religia ma swoją otoczkę kultowo dogmatyczną, z której można częściowo zrezygnować, by zachować jej najgłębszy sens, ten zaś jest wspólny wszystkim religiom.

Synkretyzm religijny ma przede wszystkim swoje uzasadnienie historyczne i jest rozumiany jako proces ścierania się i interferencji dwóch (nieraz więcej) systemów religijnych, przeważnie sobie obcych, powodujący zarówno poganiżację religii chrześcijańskiej, jak i chrystianizację religii pogańskich. Synkretyzm religijny można też określić jako nowy trend wypróbowania wszelkich propozycji ideowych, bez opowiedzenia się za jedną z nich. Niekiedy ujmuje się synkretyzm religijny dość szeroko. Obejmuje on różne formy alternatywnej religijności, zarówno w jej *starych* formach jak wiara w reinkarnację, astrologię i horoskopy, w cudowne uzdrowienia, jak i w formy względnie *nowe* jak mistycyzm, magia, okultyzm, New Age. Do przejawów synkretyzmu religijnego zalicza się również różnego rodzaju przesady czy zjawiska paranormalne, jak i → relatywizm religijny będący zwątpieniem lub niewiarą w wyłączną prawdziwość własnej religii. Według Karela Dobbelaere indywidualne interpretacje religii są formą indywidualnej → sekularyzacji, gdyż władze religijne i kościelne nie są w stanie narzucać ludziom swojej definicji religii, tworzą oni aktywnie swoje własne wierzenia i praktyki religijne. Inni socjologowie są skłonni traktować te zjawiska jako przejaw procesów desekularyzacyjnych.

Tradycja a moralność

Tradycja, rozumiana jako prosta akceptacja przeszłości (*zawsze tak było*) ma nikłe szanse w okresie ponowoczesności. Modele i wzory życia zakorzenione w niedawnej przeszłości okazują się nieadekwatne w stosunku do zmieniających się dążeń i aspiracji. W społeczeństwie szybkiej zmiany niewiele jest miejsca dla doświadczenia ciągłości i tworzenia tradycji. W społeczeństwie szybkiej zmiany niewiele jest miejsca dla doświadczenia ciągłości i tworzenia tradycji. Towarzyszy temu niejednokrotnie konflikt pokoleń, gdyż starsze pokolenie trzyma się tradycyjnych reguł, młodsze pokolenie chce i rzeczywiście konstruuje nowy porządek i ład → aksjologiczny. Tradycyjna kultura traci swoją oczywistość, jest postrzegana jako niedostosowana do nowoczesności czy nawet wręcz przestarzała.

Już w okresie nowoczesności tradycja została zakwestionowana poprzez zwrócenie uwagi na przyszłość, którą człowiek kształtuje i tworzy (to, co nowoczesne, było niemal *ex definitione* lepsze od tego, co przednowoczesne). Tradycyjne ugrupowania, jak klasy i warstwy społeczne, środowiska lokalne, wyznania religijne tracą swoją moc oddziaływania na jednostki. Im więcej jest możliwe, tym trudniej jest określać i kontrolować zachowania członków organizacji i instytucji. Społeczno-strukturalne procesy → pluralizacji relatywizują częściowo wiarygodność tradycyjnych wzorów myślenia i działania. Cały nasz współczesny system społeczny traci stopniowo – twierdzi Frederic Jameson – zdolność przechowywania przeszłości, żyjąc w wiecznej teraźniejszości i wiecznej zmianie, wymazującej wszystkie te rodzaje tradycji, które wcześniejsze formacje społeczne w taki czy inny sposób ochraniały.

Żadna tradycja nie jest niezmienna. Jednak zbyt radykalne zmiany powiększają niepewność, poczucie zagrożenia i *wykorzenienia*, a w wymiarach społecznych mogą prowadzić do ogromnego chaosu kulturowego i nihilizmu ak-

sjologicznego. W sytuacji nadmiaru różnorodnych propozycji kulturowych, kulturowego chaosu i sporów świadome trwanie przy normatywnych, dających sens tradycjach jest uznawane za podejrzane, a uznawanie tradycyjnych autorytetów interpretuje się jako zamach na wolność. Wraz z osłabieniem czy *upłynnieniem* tradycji ludzie tracą pomoc w zakresie orientacji → aksjologicznych, szerzy się dezorientacja nawet w odniesieniu do podstawowych problemów → sensu życia czy właściwego stylu życia. Potrzebna jest retradycjonalizacja nie w sensie powrotu do przeszłości, lecz tworzenie nowych tradycji i struktur normatywnych, w pewnym sensie ustawiczne kreowanie tradycji.

Typologie polskiego katolicyzmu a moralność

Można z pewnością mówić o różnych nurtach religijności w polskim katolicyzmie, o różnych grupach katolików, czy nawet o wewnątrzkościelnym pluralizmie. Dychotomiczne określenia niewiele wyjaśniają, zawierają natomiast różnorodne konotacje pozytywne lub negatywne. Z socjologicznego punktu widzenia bardziej godne uwagi są typologie katolicyzmu opracowane przez publicystów katolickich, Jarosława Gowina (katolicyzm tradycji, otwarty, zamknięty, protestu i integracji) i Zbigniewa Nosowskiego (katolicyzm twierdzy, walki, dialogu, prywatny), ale i one nie są w pełni – ze względu na swoją ogólność – zadowalające. Proponowana tutaj socjologiczna typologia katolicyzmu opiera się na kryteriach ustosunkowania się członków Kościoła do doktryny dogmatycznej i moralnej Kościoła jako instytucji społecznej i religijnej. Wyróżnione grupy (typy) katolików nie są w pełni jednorodne, mają jednak wiele cech wspólnych, co pozwala na ich łączne rozważanie pod tym względem, pod jakim są do siebie podobne.

1. Sektor katolików zaangażowanych, pogłębianych, ewangelicznych, refleksyjnych, aktywnych kościelnie, należących do ruchów i wspólnot religijnych oraz stowarzyszeń katolickich. Obejmuje on przede wszystkim tych, którzy formalnie należą do różnych ugrupowań kościelnych, ale i tych, którzy pogłębiają swoją wiarę poza tymi ugrupowaniami, korzystając z rozwijających się w Kościele różnych form życia duchowego w centrach rekolekcyjnych czy ośrodkach formacyjnych. Są oni aktywni w duszpasterstwach młodzieżowych i akademickich jako nadzwyczajni szafarze komunii św. oraz w różnych formach katechezy dla ludzi dorosłych.

2. Sektor sformalizowanej więzi kościelnej, a więc ludzie związani z Kościołem w ramach umowy o pracę (*urzędnicy kościelni*), przez różnorodne powołania (księża, stali diakoni, bracia zakonní, zakonniczy i zakonnice) lub inne formy zatrudnienia w instytucjach kościelnych. Do kategorii osób związanych urzędowo z Kościołem należy jeszcze zaliczyć w parafiach organistów i kościelnych, w placówkach Caritas Polska pracowników cywilnych, osoby świeckie zatrudnione w innych jeszcze placówkach prowadzonych przez Kościół i parafie (na przykład przedszkola, świetlice, szpitale), czynnych w Kołach Przyjaciół Radia Maryja, w Biurach Radia Maryja, na uczelniach katolickich, na wydziałach teologicznych, w szkołach katolickich (podstawowych, gimnazjalnych, ponadgimnazjalnych), w wydawnictwach katolickich.

3. Sektor tradycyjnego i ortodoksyjnego katolicyzmu, grupujący katolików niedzielnych, a więc mniej lub bardziej regularnie praktykujących, uznających dogmaty wiary i doktrynę moralną Kościoła, zaangażowanych w życie parafialne przynajmniej na przeciętnym poziomie (katolicyzm ludowy, religijność tradycyjna). Katolicyzm tradycyjny ma bardzo wiele odcieni religijno-kościelnych, wiele profili społecznych i politycznych, charakteryzuje się różnym stopniem ortodoksyjności, zarówno żywą tradycyjną religijnością, jak i przeciętną, aż po różne przejawy niezdecydowania i nieortodoksyjności. Najogólniej można by w nim wyróżnić dwa nurty: katolicyzm ortodoksyjny i katolicyzm selektywny (wybiórczy);

4. Sektor tradycyjnego i selektywnego katolicyzmu. W tradycyjnym katolicyzmie polskim silny jest nurt tylko częściowej identyfikacji z doktryną moralną Kościoła, ale i z niektórymi twierdzenia *Credo*, zwłaszcza w odniesieniu do dogmatów eschatologicznych (katolicy selektywni, à la carte, oddalający się, *wyznania* selektywnego, materialni heretycy, ulegający procesom → dezinstytucjonalizacji religijności, katolicy *na swój sposób*). Pozostają oni w orbicie osłabionych wpływów Kościoła, praktykują mniej lub bardziej nieregularnie, tylko częściowo uczestniczą w życiu parafii lokalnej. Ich dystans wobec doktryny Kościoła nie tyle jest wynikiem niekonsekwencji życiowych, jak w przypadku katolików tradycyjnych, lecz mniej lub bardziej świadomym wyborem. Katolicyzm selektywny posiada swoje odcienie i stopnie, aż po zminimalizowane formy przynależności. W uskrajnionych formach selektywności kwestionuje się nawet dogmaty zawarte w *Credo* Kościoła katolickiego, nie mówiąc już o doktrynie moralnej. Nieregularny udział w życiu wspólnotowym Kościoła ma charakter nawykowy lub świąteczny. Religijność nie należy tu do wartości najwyższej sytuowanych w hierarchii wartości życiowych. Selektywne postawy wobec religii i Kościoła są przede wszystkim przejawem dezinstytucjonalizacji. Dadzą się one opisać w wymiarach empirycznych. Dezinstytucjonalizacja religijności kościelnej może jednak prowadzić zarówno do indywidualizacji religijnej, jak i obojętności, a nawet niewiary. Z pewnością nie można utożsamiać dezinstytucjonalizacji tego, co religijne, z procesami indywidualizacji czy → prywatyzacji religii.

5. Sektor katolików otwartych, poszukujących, progresywnych, liberalnych, niekiedy wędrujących skrajem katolicyzmu. Proponują oni swoją wizję chrześcijaństwa, niekiedy ocierając się o granice nieortodoksyjności (np. kwestia ochrony poczętego życia). Współpracują z nimi ludzie częściowo związani z katolicyzmem, albo nawet niewierzący. Katolicy tego sektora często wskazują na odchodzenie w przeszłość nadmiernego utożsamiania katolicyzmu z polskością.

6. Sektor katolików marginalnych, nominalnych, indyferentnych, z *metryki*. Zrywają oni z najbardziej charakterystyczną cechą polskiego katolicyzmu, tj. z praktykami religijnymi. Uczęszczają oni do kościoła bardzo rzadko, z okazji świąt kościelnych (Boże Narodzenie, Wielkanoc), albo jeszcze rzadziej – tylko z okazji uroczystości rodzinnych jak chrzest, ślub kościelny czy pogrzeb chrześcijański. Religię traktują jako kulturową powinność, element więzi rodzinnej, ceremonialną obrzędowość. Na ogół akceptują wychowanie religijne

swoich dzieci, przynajmniej na poziomie elementarnym (chrzest, pierwsza komunია św., rzadziej bierzmowanie czy uczęszczanie na lekcje religii w szkole podstawowej). Pod względem światopoglądowym katolicy zmarginalizowani deklarują wiarę *na swój sposób*, albo niezdecydowanie, aż po swoistą niewiarę (katolik-agnostyk, katolik *na niby*, katolik *na pół etatu*, katolik *letni*). Związki z katolicyzmem, na najogólniejszym poziomie (*jestem katolikiem*), nie pociągają za sobą identyfikacji z istotnymi treściami chrześcijańskiego przesłania.

7. Sektor katolików *pogranicza* to ci, którzy są, co prawda, ochrzczeni w Kościele katolickim, ale teoretycznie i praktycznie odeszli od katolicyzmu. Czasami określają siebie jako chrześcijan (katolików) kulturowych, katolików niewierzących, niewierzących związanych z Kościołem, oddalonych od Boga, areligijnych, bezreligijnych, niewierzących uznających wartości chrześcijańskie, ateistów z silnymi korzeniami katolickimi, ochrzczonych ateistów, niewierzących prokościelnych, ochrzczonych pogan. Niektórzy z nich czasowo przyłączają się do nowych ruchów religijnych lub sekt, albo zachowując więź kulturową z katolicyzmem praktykują różne formy nowej duchowości (alternatywne ruchy religijne). Jeżeli nawet nie decydują się na formalne wystąpienie z Kościoła, to nie angażują się w życie kościelne, a nawet świadomie dystansują się od Kościoła. Niektórzy z nich nie czują się nawet katolikami, ale oficjalnie popierają Kościół, gdyż korzystają z jego politycznej legitymizacji. Nie zawsze są oni niewierzącymi, częściej po prostu wyalienowani z Kościoła, niekiedy nawet z jakichkolwiek doświadczeń religijnych (nieprzynależność do wspólnoty wiary jest odczuwana jako stan *normalny*). Swoista *próżnia ideowa* katolików *pogranicza*, powstająca na skutek odrzucenia religii, a zwłaszcza Kościoła, wypełnia się różnorodną treścią.

Uniwersalizm moralny → Absolutyzm moralny/Uniwersalizm moralny

Wartość/wartości

Wartości z socjologicznego punktu widzenia odnoszą się do centralnych i ogólnych zarazem ujęć celów i linii wiodących w zakresie orientacji życia, w obrębie grup społecznych, społeczeństwa, kultury, całej ludzkości (społeczność światowa). Nie tworzą one jakiegoś *królestwa wiecznych wartości*, czystych idei, lecz są rezultatem złożonych historycznie, społeczno-kulturowych procesów przemian. Dlatego → wartości mają charakter historycznie zmienny i kulturowo relatywny. Są podatne na dalsze przekształcenia i modyfikacje, zależą od całokształtu stosunków społecznych panujących w → społeczeństwie i w pewnym zakresie go odzwierciedlają. W szybko zmieniających się warunkach społecznych wartości mogą ulegać nawet daleko idącym przekształceniom (modyfikacjom), zwłaszcza wartości rozumiane jako cele i dążenia jednostek i grup społecznych, osiągając niekiedy stan → anomii społecznej. Wartości działają jako standardy selektywnej orientacji w zakresie określania kierunku, celów, intensywności i sposobów działań członków jakiegoś społeczeństwa czy kultury (funkcje orientacji i regulacji działań). Są przedstawicielami „tego, co godne pożądania” (Clyde Kluckhohn), istotnymi elementami

jakiejś kultury zarówno jako kryterium obiektywne w kulturowym systemie wartości, jak i kryterium subiektywne w indywidualnej strukturze osobowości (Walter Rudolph). Wartości określają w sposób istotny to, co dla indywidualnych i zbiorowych osób działających (aktorzy) jest znaczące, sensowne, godne zabiegów i starań, oraz przyczyniają się w sposób odciażający do kompensacji *redukcji instynktów* u człowieka (Arnold Gehlen) i wynikającej z tej redukcji niepewności (funkcje kompensacyjno-odciążające). Wreszcie wartości w ujęciu socjologicznym podbudowują i uzasadniają liczne normy społeczne, wynikające z uznawanych wartości, które regulują i sankcjonują różnorodne sytuacje życia codziennego (funkcje legitymizacyjne) (Karl-Heinz Hillmann). Jedno z najbardziej dyskutowanych i spornych zagadnień w → aksjologii sprowadza się do pytania o sposób istnienia wartości, o ich zależność lub niezależność od świadomości ludzkiej i od subiektywnych ocen. Chodzi o to, czy wartości istnieją obiektywnie konkretnych przedmiotach jako ich własności, czy też tkwią w człowieku i mają swoje źródło w jego zróżnicowanych dążeniach i potrzebach. Według *koncepcji obiektywistycznych* wartości są autonomiczne w stosunku do ocen, urzeczywistniają się w życiu ludzkim, ale są od człowieka niezależne (na przykład dobro, piękno, prawda, sprawiedliwość). Istnieją one niezależnie od aprobaty jednostkowej, a nasze wyobrażenia i doznania emocjonalne nie mają dla nich mocy konstytutywnej. Wśród etyków istnieje tendencja do uznawania tylko jednej obiektywnej hierarchii wartości, której przyznaje się cechę prawdziwości. Samo jednak pojęcie *wartość*, a jeszcze bardziej *obiektywna hierarchia wartości*, nie jest dostatecznie opracowane przez filozofów moralności.

Koncepcja subiektywistyczna traktuje wartości w ogóle, w tym i wartości moralne, jako wytwór ocen, jako coś wtórnego w stosunku do aktów świadomości. Nie ma wartości samych w sobie, lecz pojawiają się one w efekcie naszych subiektywnych doznań czy interakcji międzyludzkich. Są subiektywnymi zjawiskami świadomości ludzkiej. Świadomość wartości jest identyczna ze światem wartości, gdyż wartości zależą całkowicie od ludzkich aktów wartościujących. Poza nimi nie istnieją, a nawet nie mają sensu. Wartości są zjawiskiem subiektywnym i nie mają żadnego znaczenia obiektywnie ważnego.

Niezależnie od trwającego sporu aksjologicznego o naturę wartości, socjolog podkreśla, że w życiu jednostek i grup społecznych funkcjonują różne wartości i → hierarchie wartości. Socjolog może stwierdzić ich istnienie i działanie w życiu ludzkim, może wyjaśniać i interpretować zjawiska moralne w świetle tych hierarchii, nie może jednak wypowiadać się na temat ich natury, prawdziwości czy fałszywości. Do niego nie należy wypowiadanie ocen o charakterze moralnym. Jest to zadanie etyka, który dzięki współpracy z socjologiem będzie mógł oprzeć się na materiale faktycznym, rzetelnie informującym o rzeczywistości moralnej, a nie tylko na własnych intuicjach i przypuszczeniach.

Wartości moralne

W socjologii przez wartości rozumie się najczęściej to wszystko, co wiąże się z pozytywnymi emocjami, co skupia na sobie pragnienia i dążenia jednostek

i czego one jako *rzeczy* cennej poszukują na co dzień (pozytywne wartości codzienne). To, co nie jest przedmiotem pożądania, ludzkich pragnień, lecz wyrazem repulsji i związanych z nią wewnętrznych stanów dezaprobaty, określa się niekiedy jako negatywne wartości życiowe lub antywartości. Z socjologicznego punktu widzenia wartości wiążą się z pragnieniami, potrzebami czy preferencjami. Odzwierciedlają cele i dążenia życiowe mające znaczenie priorytetowe (standardy pożądań). Wartości życiowe wiążą się z tym, co dla człowieka w różnych sferach jego działalności jest znaczące i sensowne, co jest ważne w życiu lub mniej ważne. Im więcej jednostka zainwestowała w jakąś sprawę, im więcej poświęciła dla niej, w tym większym stopniu staje się to jej wartością życiową.

Wartości o normatywnym i powinnościowym charakterze pozwalają odróżnić rzeczy, stany rzeczy, zachowania słuszne od niesłusznych (tak zwane wartości słusznościowo-powinnościowe). Wartości typu pragnieniowo-przyjemnościowego wskazują, jakie one są i jak są oceniane. Niezależnie od tego, czy wartości ujmować będziemy jako *przedmioty naszych dążeń*, czy jako *koncepty tego, co godne pożądania, standardy orientacji*, lub *kryteria tego, co powinno być przedmiotem pożądań*, cechą wyróżniającą podejście socjologiczne będzie umieszczanie uznawanych wartości w szerszym kontekście wpływów grup czy zbiorowości społecznych, a nawet → społeczeństwa globalnego. W socjologicznej praktyce badawczej nie jest łatwo rozgraniczyć to, czego się pragnie, od tego, o czym się sądzi, że powinno się pragnąć. Socjologia nie mówi o wartościach prawdziwych, obiektywnych, właściwych, wiecznych. Mają one swoje odniesienia do kontekstu społeczno-kulturowego. W każdej grupie społecznej ludzie mają wyobrażenia o tym, co jest cenne, czegoś pragną lub unikają, o coś zabiegają.

Socjolog bada wartości, które zostały zinternalizowane w procesie socjalizacji pierwotnej i wtórnej oraz w określonym kontekście społeczno-kulturowym. Mogą być więc one rozumiane jako obowiązujące w danej grupie przekonania co do ważności pożądania i hierarchii osób lub rzeczy pod określonym kątem widzenia. W sensie ścisłym wartości moralne mają charakter powinnościowy i są określane w kategoriach dobra lub zła, tego co właściwe lub niewłaściwe, słuszne lub niesłuszne, przyzwoite lub nieprzyzwoite. Pozytywne i negatywne wartości moralne stają się kryteriami oceny rzeczywistości. Pozytywne wartości moralne nie tylko zapewniają funkcjonowanie społeczeństwa, ale przede wszystkim gwarantują to, by człowiek mógł być człowiekiem w warunkach poszanowania jego godności. Są bardzo podstawowymi częściami składowymi osobowości ludzkiej, wcześniej wpajanymi jednostkom w procesie wychowania, z tendencją do długiego trwania (wartość *trwa*).

Socjologowie wskazują na różnicę między tym, co jest upragnione, a tym, czego powinno się pragnąć. W szeroko rozumianych wartościach życiowych mieszczą się wartości moralne związane z kategoriami dobra i zła, tego co powinno się czynić i czego należy zaniechać, tego co szlachetne i godne człowieka jako człowieka, jak i to, co jest sprzeczne z godnością osobową człowieka. Mogą być one rozumiane jako obowiązujące w danej grupie społecznej czy w całym społeczeństwie przekonania co do ważności pożądania pewnych

dóbr i hierarchii rzeczy pod określonym kątem widzenia, nie tylko w sensie pragnieniowo-przyjemnościowym (wartości życiowe), ale przede wszystkim słusznościowo-powinnościowym (wartości moralne). Wartości moralne są bardziej stabilne, bardziej zakorzenione w strukturze osobowości jednostki niż wartości życiowe.

Według Hanny Świdy-Ziemby wartości moralne to coś więcej niż idee-atrybuty czy stany rzeczy, które są ważne i godne pożądania dla danej jednostki, stanowią kryteria oceny pomyślności jej własnego życia, czy obiekt i cel jej dążeń (wartości osobiste). Przez termin *wartości moralne* w sensie ścisłym rozumie się „takie wartości, które przekraczają horyzont *ja* – które stanowią kryterium oceny bardziej uniwersalnej (choć w pewnym znaczeniu do *ja* – również się odnoszącej). Są to, inaczej ujmując, takie atrybuty, za pomocą których oceniamy nie tylko siebie, ale również innych ludzi, sytuacje i stany rzeczy. Są to jednym słowem, pewne idee ogólne, których wcielenie w świecie gwarantuje pozytywną ocenę tego fragmentu świata (obiekt oceniany okazuje się *godny pochwały*, jeśli spełnia kryteria określone przez owe *idee*), a równocześnie których brak prowokuje oceny ujemne”.

We współczesnym świecie kategorie dobra i zła tracą swój charakter obiektywny, zależą one od następstw, które dadzą się przewidzieć w jakimś działaniu (*tanienie moralności*). W warunkach braku obowiązującego wszystkich systemu normatywnego łatwo mówi się o *rynku* wartości i norm moralnych. Skoro nie ma obiektywnych wartości moralnych, ludzie mogą różnić się w kwestiach moralnych w uprawniony sposób – głoszą zwolennicy postmodernizmu. Pluralizm moralny staje się swoistą *sygnaturą* czasów ponowoczesnych, podobnie jak i → sekularyzacja moralności rozumiana jako proces uniezależniania jej od religii. Pluralizm i → relatywizm wartości są interpretowane jako *pożegnanie z pryncypializmem*, a schyłek roszczeń do uniwersalizmu jako oznaka postmodernizmu. Dezinstytucjonalizacja i postępująca za nią → indywidualizacja moralności to z jednej strony proces kwestionowania wartości i norm powszechnie obowiązujących, z drugiej zaś strony wzrost roli kryteriów zindywidualizowanych i subiektywnie ważnych. Logika procesów indywidualizacji prowadzi do świadomości ryzyka. Istnieje niebezpieczeństwo izolacji społecznej, w efekcie czego jednostka nie czuje się związana ściśle z czymkolwiek i z kimkolwiek oraz z lękiem patrzy w przyszłość. Z drugiej strony proces ten stwarza szansę samookreślenia swojego życia, podejmowania z odpowiedzialnością decyzji co do swojej biografii życiowej i kształtowania życia według własnych ustaleń. W warunkach radykalnych zmian społeczno-kulturowych ulega przekształceniom moralność codzienna. Jeżeli nawet współcześnie moralność ludzi młodych i dorosłych określają w znaczący sposób procesy → dezinstytucjonalizacji, → pluralizacji i → indywidualizacji, to nie oznacza to jeszcze perspektywy pokolenia *bez moralności*, chociaż kontynuacja procesu odchodzenia od zinstytucjonalizowanych form moralności (w Polsce odchodzenie od moralności kształtowanej głównie przez Kościół katolicki) wydaje się możliwa. Zróżnicowany i spluralizowany *rynek światopoglądowy*, pociągający za sobą odstrukturalizowanie moralności i niepewność życiową, może wywoływać – paradoksalnie – procesy przeciwne

polegające na poszukiwaniu *silnego kanonu etycznego*, ścisłego podporządkowania się określonym systemom etycznym, a nawet → fundamentalizmu. Trudno ująć i sprowadzić do wspólnego mianownika różnorodne postawy i zachowania moralne ludzi współczesnych oraz rozstrzygnąć, czy w odniesieniu do nich mamy do czynienia ze spowolnionym czy przyspieszonym procesem → sekularyzacji moralności.

Wartości osobowe i społeczne

Wartości nadają podmiotom pierwotnym (jednostki) oraz wtórnym (społecznościom) sens i identyfikację, dostarczają motywacji i uzasadnień dla podejmowanych decyzji i działań. Są one bardziej zakorzenione w życiu jednostek i w społeczeństwie niż światopoglądy i ideologie, w znacznie mniejszym stopniu podlegają zmianom niż poglądy, opinie czy postawy (Władysław Piwowski). Wartości pełnią wiele ważnych funkcji zarówno w życiu jednostek, jak i grup społecznych oraz całego społeczeństwa. „Dla jednostki są azymutem orientacji życiowych. Nadają one kierunek myśleniu, preferencjom, dokonywanym wyborom. Nie podają szczegółowych rozwiązań, modeli, postaw, ale sytuują w konkretnej optyce, która dopuszcza pewne aktywności, a inne wyklucza z orbity możliwych działań. Nie dokonuje się to tylko w sferze racjonalnej kalkulacji, ale także w płaszczyźnie emocjonalnych działań. Wartości są pierwotnym sitem selekcyjnym upust ludzkich ekspresji” (Mariusz Zemło).

W socjologii wyróżnia się dwa porządki wartości: osobowe i społeczne. *Wartości osobowe* wiążą się z orientacją życiową ostateczną, na przykład ze zbawieniem człowieka (tak zwane wartości ostateczne), lub są związane z codzienną egzystencją i zaspokajaniem potrzeb życiowych (tak zwane wartości codzienne). *Wartości społeczne* odnoszą się do innych ludzi, nabierają znaczenia i uznania w małych grupach społecznych (na przykład w rodzinie), w szerszych grupach społecznych (na przykład warstwy społeczne, zawody), czy całego społeczeństwa (na przykład narodu). Wartości społeczne dają grupom społecznym i społeczeństwu sens i identyfikację oraz legitymizację. Niekiedy są nazywane → wartościami podstawowymi. Wartości o charakterze konkretnym i instrumentalnym (wartości codzienne) podlegają szybkim procesom przemian, w miarę jak zmieniają się indywidualne cele i dążenia życiowe, znacznie szybszym niż wartości ostateczne i podstawowe.

Przekształcenia w wartościach i normach oddziałują na całe systemy normatywne, także te, które kształtują się w rodzinie. Relatywność wartości codziennych i społecznych nie przekreśla istnienia absolutnych czy uniwersalnych wartości. Jedne z wartości codziennych koncentrują się na jednostce i mają charakter intrapersonalny (wartości osobowe), drugie są zwrócone ku innym ludziom i mają charakter interpersonalny (wartości społeczne). Wartości codzienne o charakterze względnym zyskują na ważności w powiązaniu z wartościami ostatecznymi, tracą na znaczeniu w warunkach przyspieszonych zmian (akceleracja przemian wartości). Wartości codzienne są często utożsamiane z celami i dążeniami życiowymi. Są odnoszone do pewnych przedmiotów lub stanów rzeczy, które zaspokajają potrzeby jednostek lub grup społecz-

nych. „Jeśli ludzie uznają jakieś ważne dobra za bardziej od innych warte tego, aby je w życiu osiągnąć, to mówi się, że ludzie uznają je za wartości życiowe” (Antoni Sułek). W rzeczywistości wartości są czymś więcej niż potrzebami, celami życiowymi, aspiracjami i dążeniami, chociaż te wszystkie elementy zawierają w sobie. Wartości są relatywnie bardziej stabilne, bardziej głęboko zakotwiczone w strukturze osobowości jednostki. Ich realnym przejawem są cele i dążenia życiowe, mobilizujące do aktywności codziennej, zwłaszcza w sytuacjach trudnych. Przyczyniają się do nadania jednostkom i grupom społecznym konkretnych kształtów i identyczności. Przekonanie, że coś posiada istotną wartość, może być ważnym czynnikiem motywującym do działania. W świetle badań socjologicznych można twierdzić, że mniej są akceptowane ogólne i abstrakcyjne wartości, bardziej zaś te, które odnoszą się do konkretnych sytuacji ludzkich i nawiązują do osobistej odpowiedzialności za bliskiego człowieka. Dokonujące się przemiany wartości zaznaczają się we wszystkich dziedzinach życia indywidualnego i społecznego, w rodzinie, w pracy zawodowej, polityce, kulturze, moralności i religii. Oznaczają one zachwianie tradycyjnego systemu wartości (etyka osiągnięć i obowiązku), utrwalonych w okresie powstawania społeczeństwa industrialnego. Niekiedy te przemiany są określane jako kryzys kulturowy lub są nawet traktowane jako zanikanie wartości i norm. W warunkach rozwijającego się → społeczeństwa nowoczesnego i → ponowoczesnego zaznacza się stopniowe odchodzenie od takiego kanonu wartości, jak: zarobek, praca, racjonalność, ekspansja i asceza, w kierunku kompleksu wartości znamionujących nowy styl życia, jak: *materializm*, egoizm, hedonizm, samoekspresja, czas wolny. Można by określić tę zmianę jako przeakcentowanie mentalności typu *mieć* kosztem postawy *być*. Mówi się też o nowym indywidualizmie, narcyzmie, postawach konsumpcyjnych. Oddzielenie praw jednostki od jej obowiązków wzmacnia indywidualistyczne rozszerzenia w zakresie osobistego dobrostanu, zaspokojenia potrzeb, samorealizacji i szczęścia, niekiedy przyczynia się do niszczenia moralnej aktywności i przyspiesza dekadentyzm w wielu dziedzinach kultury. Takie cele życiowe, jak: szczęście, swoboda decyzji i działania, samorealizacja, oznaczają, że moja osoba staje się centralną wartością codzienności.

W społeczeństwie polskim do wiodących wartości codziennych należą bez wątpienia rodzina, miłość i przyjaźń, do wartości wspierających, stanowiących jakby swoje zaplecze dla tych pierwszych, należą samorealizacja, praca i wykształcenie, do pewnego stopnia także religia. Wyraźnie mniejszą popularnością cieszą się wartości o charakterze społecznym, wymagające bezinteresownego otwarcia się na sprawy i problemy konkretnego człowieka, a zwłaszcza na szersze struktury społeczne jak ojczyzna czy państwo. Utrzymuje się od dawna niska ranga wartości politycznych, co zapewne jest związane z brakiem zaufania do elit politycznych. Wiele wskazuje na to, że Polacy są skoncentrowani na swoich potrzebach, do pewnego stopnia kształtuje się orientacja na własne *ja*. Niezależnie od jakości deklarowanych wartości życiowych trzeba podkreślić, że nie jest to pokolenie zawieszone w próżni aksjologicznej, ale jest zróżnicowane pod względem uznawanych wartości. Wartości uznawane przez większość Polaków nie są zbyt silnie nasyczone

elementami prospołecznymi. Przy małym zainteresowaniu dla celów *makrospołecznych* pojawia się tendencja do zamykania się w małych grupach i szukania celów indywidualnych. W wyobrażeniach dotyczących wartości codziennych oczekiwania dotyczące szczęścia rodzinnego, miłości i relacji w kręgu najbliższych przyjaciół, stoją wyżej niż cele związane z pracą i interesem społecznym. Wydaje się, że w okresie transformacji ustrojowej wzrasta ranga wartości materialnych. Osiągnięcie wysokiego materialnego standardu życia – nawet jeżeli jest traktowane na ogół w kategoriach instrumentalnych – stanowi ważny cel dążeń życiowych młodych i dorosłych Polaków. W porównaniu z wynikami badań socjologicznych z lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku wyraźnie spada ranga wartości religijnych. Zarówno młodzież, jak i dorośli Polacy aprobują w zróżnicowany sposób wartości codzienne jako cele i dążenia życiowe, jako niosące sens życia, czy wskazujące na wartości ostateczne. W ogromnej większości przywiązują wagę do posiadania określonego celu, który nadaje sens życiu. Są to jednak cele niezbyt ambitne, mieszczące się jakby w *zasięgu ręki*. Wśród aprobowanych celów i wartości życiowych wyróżnia się przede wszystkim nastawienie na rodzinę oraz miłość i uczucie. Preferowane wartości mają częściej charakter indywidualny niż społeczny, częściej wymiar wartości codziennych niż religijnych czy ostatecznych. Wybierane wartości pozwalają człowiekowi na stopniowe aktualizowanie własnych możliwości, co daje na ogół poczucie zadowolenia i radości. Istnieje niebezpieczeństwo przekształcania się uznawanych konkretnych celów życiowych w postawy konsumpcyjne i hedonistyczne, czyli uznawania za sensowne tego, co użyteczne, co przynosi radość i przyjemność, czego można doświadczyć w sposób wymierny i bezpośredni (→ społeczeństwo doznań). W szybko zmieniającym się społeczeństwie polskim ważne jest wychowanie ku wartościom. „Dla wypracowania systemu wartości potrzeba dwóch rzeczy: po pierwsze okazji do zebrania odpowiednich doświadczeń, po drugie zaś dysponowania odpowiednimi wzorcami interpretacyjnymi. Okazuje i wzorce interpretacyjne są dziś o wiele bardziej zróżnicowane niż kiedyś, czego konsekwencją jest fakt, że o wiele częściej brakuje systemów wartości konstytuujących osobowość jednostek. Kuźnią charakteru i realizowania wartości są dziś jeszcze rodzina i inne trwałe więzy międzyludzkie. Także ruchy społeczne i wydarzenia tragiczne, na przykład wojna, mogą sprzyjać tworzeniu się wartości kształtujących całe społeczeństwo [...]. Wydaje się, że system wartości w warunkach współczesnych powstaje nie tylko w wyniku szczególnych, dramatycznych wydarzeń, lecz również wskutek emocjonalnie mniej intensywnych, lecz powtarzających się doświadczeń, których sens prowadzi jednak w podobnym kierunku” (Franz X. Kaufmann). W społeczeństwie polskim niezwykle ważną rolę w przekazywaniu wartości osobowych i społecznych odgrywa Kościół katolicki i jego agendy ewangelizacyjne.

Wartości ostateczne

W procesie kreowania własnej tożsamości osobowej człowiek wybiera różne cele i podejmuje zróżnicowane działania dla ich realizacji. W tym dążeniu do

ukształtowania swojej biografii życiowej nie nadaje on jednakowego znaczenia wszystkim obszarom życia indywidualnego i społecznego oraz nie uczestniczy w nich z taką samą aktywnością. Każdy buduje własną hierarchię ważności celów, dążeń i społecznych wartości. Niektóre z tych → wartości, celów i dążeń nabierają charakteru najważniejszego (wartości ostateczne), wokół nich koncentrują się pozostałe cele i dążenia życiowe. Z reguły wartości i cele ostateczne odnoszą się do życia w dłuższej perspektywie, niekiedy mają charakter krótkookresowy i odnoszą się do najbliższej przyszłości. Według niektórych ujęć „wartości ostateczne (bezwzględne, autoteliczne) to takie, które uznawane są za godne realizacji ze względu na nie same, bez potrzeby żadnych dodatkowych uzasadnień, natomiast wartości instrumentalne (użytkowe, względne) są cenne ze względu na coś innego, zaś dążenie do ich realizacji wymaga dodatkowych uzasadnień” (Anna Lewicka-Strzałecka). Wartości instrumentalne (codzienne) mogą jednak nabierać w świadomości ludzi charakteru ostatecznego. W zależności od jednostki uznającej i realizującej daną wartość, a także od kontekstu społeczno-kulturowego, wartości codzienne są traktowane jako instrumentalne lub jako ostateczne (dwoisty charakter wartości codziennych). Wartości codzienne traktowane jako ostateczne nadają sens ludzkiemu życiu.

W odniesieniu do wartości konstytuujących ostateczny cel życia idzie o ocenę nadającą kierunek całemu życiu. Wartości ostateczne są skierowane na najważniejsze cele i godne osiągnięcia *stany końcowe* ludzkiej egzystencji. Ludzie, którzy wybierają nawet te same wartości, nie zawsze przeżywają je z taką samą intensywnością w perspektywie sensu życia, jednak głęboko uewnętrznione wartości sensotwórcze stają się głównym motywem ludzkich decyzji i działań (znaczące, wiodące, kluczowe, naczelne wartości). To, co cenimy, co uważamy za słuszne, jakich dokonujemy wyborów w sferze wartości, ma podstawowe znaczenie dla zrozumienia człowieka i świata. Aby nie popaść w chaos aksjologiczny i rozpacz, człowiek poszukuje idei i ideałów przewodnich, dających mu ogólną orientację w czasie i przestrzeni, w celach i środkach. Szuka on jakiejś fundamentalnej orientacji, która pozwala osiągnąć jedność duchową. Dążenie do sensu jest tak głęboko zakorzenione w człowieku, że jego niespełnienie oznacza głębokie rozczarowanie, a nawet frustrację i załamanie życiowe. We współczesnym świecie coraz trudniej odnaleźć odpowiedzi na podstawowe pytania egzystencjalne i zamknąć je w jakiejś jednolitej formule interpretacyjnej.

Władysław Piwowarski wyróżnia trzy orientacje na wartości ostateczne, a mianowicie: orientację religijną, orientację ateistyczną i orientację na wartości *bliższe* (konsumpcyjne, instrumentalne), przy czym każdy z tych porządków wartości jest zróżnicowany i zindywidualizowany. Orientacja na wartości ostateczne ma charakter religijny lub pozareligijny. W pierwszym przypadku cele ostateczne, jakie jednostka sobie stawia, są związane z *sacrum* (Bóg, Siła Wyższa, Nadprzyrodzoność, Absolut), w drugim zaś z dążeniami należącymi do sfery *profanum*, którym przypisuje się szersze funkcje w sensie ich absolutyzowania. Wartości ostateczne określają finalny stan ludzkich aspiracji, dążeń i działań. Wartości ostateczne uznawane przez niewierzących nie mają odniesień do Transcendencji, są to wartości ze sfery *profanum*, traktowane jako

ostateczne, dostarczające sensu oraz identyczności osobowej. W warunkach → sekularyzacji, promującej postawy racjonalne i z tego świata, tracą na znaczeniu religijne orientacje na wartości ostateczne.

Orientacja religijna związana jest z akceptacją → *sacrum*, czyli z czymś radykalnie innym, jawi się człowiekowi jako *mysterium tremendum* i *fascinosum*. Według chrześcijaństwa wartością ostateczną czy celem ostatecznym człowieka jest Bóg jako dobro absolutne. Tylko On jest źródłem wszelkiego dobra, ostateczną racją wszelkich decyzji i działań, wszelkich wyborów konkretnych dóbr skończonych (doczesnych). Człowiek osiąga Boga poprzez działanie, aktem intencji skierowanej ku Niemu (Piotr Moskal). Dla człowieka wierzącego religia jest jedną z głównych idei w hierarchii wartości uznawanych przez jednostkę, ona też odgrywa ważną rolę w usensownieniu życia. Religia upatruje sens życia w perspektywie postawy *być*, nie zaś postawy *mieć*. W tym znaczeniu sprzyja wychodzeniu poza czy ponad własne *ja*, poza czy ponad własną grupę, naród, społeczeństwo. Stąd określa się niekiedy tę funkcję religii jako funkcję transcendencji. W świecie wartości ostatecznych religia stoi na szczycie systemu kierowania zachowaniami ludzkimi, nawet jeżeli w życiu codziennym zaznacza się przejście od *więcej* do *mniej* religii i moralności religijnej. W sytuacji pluralizmu konkurencyjnych światopoglądów wielu ludziom współczesnym – zwłaszcza młodym – coraz trudniej jest odnaleźć swoją tożsamość, dokonać wyboru właściwych wartości i zaprogramować roztropnie swoje życie. Tam jednak, gdzie → religia cieszy się uznaniem jako dająca odpowiedzi ostateczne, pewne i zdecydowane, gwarantowane przez autorytet Boski, tam staje się ona najsilniejszym wyznacznikiem myślenia i postępowania, także w poszukiwaniu subiektywnego sensu istnienia i działania człowieka. Dla wielu ludzi współczesnych wiara religijna i wartości ostateczne są czynnikiem nadającym sens ich życiu, chronią ich przed uczuciem bezsensu w różnych okolicznościach i warunkach. Człowiek, który docieka – niekiedy z pasją – sensu swojego życia, znajduje w religii zaspokojenie swoich aspiracji, odnajdując absolutnie wiążący i znaczący sens. W tej perspektywie religia staje się czymś uniwersalnie i specyficznie ludzkim, czymś nieodłącznym od ludzkiej egzystencji, a także znakiem nadziei dla wszystkich zagubionych i zniechęconych. Z wiary religijnej wynika pewna wizja natury Boga i Jego stosunku do człowieka, wizja człowieka podkreślająca nieusuwalną jego godność i niepodważalne znaczenie. Proponuje ona specyficzny sposób widzenia świata, innych ludzi i siebie samego, pomaga w rozwiązywaniu życiowych problemów i ludzkich przeznaczeń, zobowiązuje do określonego sposobu życia.

Orientacja ateistyczna zacieśnia się do sfery *profanum*, do wartości tego świata. Ateiści pozytywnie poszukują sensu i identyczności w wartościach humanistycznych, którym przypisują szersze funkcje w znaczeniu ich absolutyzowania. Sankcjonowany przez religię tak zwany wyższy autorytet moralny – według niektórych przedstawicieli ideologii ateistycznej – stanowi zagrożenie dla indywidualnej → autonomii i osądu jednostkowego, gwarantującego **moralność** bardziej dojrzałą i wolną, wyrastającą na podstawie społecznego doświadczenia dobra i zła. Naczelna zasada laickiego humanizmu nakazuje

odrzuć argumentację odwołującą się do jakiegokolwiek → autorytetu (Luc Ferry). Wolność i podmiotowość człowieka będą zagwarantowane tylko w kontekście autonomicznego kreowania i wyboru wartości oraz norm moralnych. Powstaje jednak zasadnicze pytanie, co pozostanie z moralności, jeżeli odrzucimy jej wszelkie zakotwiczenie w Transcendencji, gdy zniknie elementarne poczucie *sacrum* w moralności. Kultura niewiary – co trzeba wyraźnie zaznaczyć – jest u nas mało zbadana. Nie wydaje się jednak, by deklarowany ateizm – nawet jeżeli w przyszłości będzie zyskiwał na znaczeniu – przekształcił się w zaangażowaną i wojującą negację religii. Będzie raczej ewoluował w kierunku spokojnej i bez troskiej obojętności wobec religii, usiłującej ująć rzeczywistość bez doświadczenia Boga, z silną orientacją na wartości ze sfery *profanum*. Taki rozwój postaw ateistycznych w społeczeństwie polskim jest uwarunkowany z jednej strony kryzysem ideologii marksistowskiej lansującej do niedawna agresywny → sekularyzm, z drugiej strony dominacją katolicyzmu i jego oddziaływaniami na nieliczną wciąż jeszcze zbiorowość ludzi niewierzących. Ateizm jest wreszcie dość obcy polskiej kulturze narodowej. Ateizm – podobnie jak przed rokiem 1989 – nie jest w modzie. Modne stały się natomiast krytyczne postawy wobec Kościoła (eklezyjalny ateizm). W socjologii utrzymuje się w dalszym ciągu teza o względnej stabilności religijności w społeczeństwie polskim, deklarowanej na poziomie ogólnej przynależności wyznaniowej i religijnej. Powoli zaczynają się kształtować i konsolidować nowe środowiska agnostyków, ateistów i zdecydowanych przeciwników Kościoła. Ateiści w Polsce nie tyle ostentacyjnie negują religię, ile raczej żyją bez niej, zachowując często sentyment do katolickiej tradycji religijnej (bardziej ateizujący niż ateści). Bóg pozostaje w dalszym ciągu ważnym symbolem w życiu człowieka i większości członków społeczeństwa polskiego, chociaż nie zawsze jest on rozumiany w chrześcijańskim sensie jako Bóg osobowy. *Trzecią orientację ostateczną*, orientację na → wartości *bliższe* (konsumpcyjne, instrumentalne), spotyka się wśród ludzi o niewyrobinym lub → ambiwalentnym światopoglądzie, którzy poszukują sensu i tożsamości w wartościach dnia codziennego, w pewnych dziedzinach ludzkiego życia. Człowiek zaabsorbowany sprawami *tego świata*, stawiający sobie do osiągnięcia przede wszystkim cele bliższe, związane z rzeczywistością doczesną, nadaje niejednokrotnie tym celom rangę wartości ostatecznych. Tego typu postawy określa się niekiedy jako praktyczny indyferentyzm religijny, połączony z konsumpcyjnym stylem życia. *Materializm* praktyczny pozostaje często w korelacji z obojętnością religijną, a niekiedy także z obojętnością wobec jakiegokolwiek światopoglądu. Bóg znika z ich egzystencjalnego horyzontu, nawet jeżeli ludzie ci bardzo rzadko określają siebie jako niewierzących. Z tego względu indyferentyzm praktyczny jest niebezpieczny zarówno z religijnego, jak i wychowawczego punktu widzenia. Osoby obojętne religijnie w sprawach wiary mogą niekiedy uznawać w sposób czysto spekulatywny istnienie Boga czy Siły Wyższej, ale ta wiara nie oddziałuje na ich konkretne i osobiste życie. Posiadają one swój własny system wartości, w którym wartości związane z Transcendencją odgrywają rolę drugorzędą lub całkowicie wtórną. Ludzie ci mogą uznawać ideały *dobrego człowieka*, są świadomi pewnych obowiązków moralnych i nawet je niekiedy

respektują w praktyce życiowej, ale bez uwzględnienia ich transcendentnego pochodzenia. Część z tych, którzy nie określają siebie ani według kategorii *wierzący* ani *niewierzący*, czuje się jeszcze formalnie związana z jakimś wyznaniem religijnym. Jest to więc → indyferentyzm częściowy, nie do końca konsekwentny. Indyferentyzm religijny jest przede wszystkim postawą życiową, typem wrażliwości, mentalnością, doświadczeniem, w obrębie którego nie ma właściwie miejsca na kwestie religijne. Także społeczeństwo, które nie ma określonych wartości oraz wielkich i wyraźnie sformułowanych celów, staje wobec wielu pozornie nierozwiązywalnych problemów społecznych. Ewolucja w stronę społeczeństwa neutralnego etycznie byłaby rozwiązaniem niebezpiecznym nie tylko z religijnego, ale i ze społecznego punktu widzenia. Kościół katolicki podkreślał zawsze związek wiary i moralności, a właściwe życie moralne uznaje za warunek zbawienia. Bez → religii grozi społeczeństwu anomia, a nawet chaos moralny – głoszą często przedstawiciele Kościoła, upatrujący w przejawach nasilającej się patologii społecznej bezpośredniego wpływu obniżania się poziomu religijności społeczeństwa lub rozluźnienia czy zerwania związków pomiędzy religią i moralnością.

Wartości ostateczne odgrywają ważną rolę w poszukiwaniu → sensu życia. Poczucie czy postawa wobec sensu życia jest jakby *nasiąknięta* wartościami uznawanymi przez jednostkę. Odpowiadając na pytanie o sens życia, respondenci dokonują jego świadomej lub nieświadomej *relatywizacji* do warunków, w jakich żyją. Te sensotwórcze treści zmieniają się wraz z wiekiem, poszerzają się ciągle możliwości człowieka w zakresie dookreślenia sensu życia. Wartości i poczucie sensu życia są w stosunku do siebie dopełniające. Osobowość człowieka rozwija się pod wpływem wartości nadających życiu sens, wartości pożądaných, nawet jeżeli nie zawsze realizowanych czy nawet nie w pełni możliwych do realizacji. Wartości związane z sensem życia wykraczają niejednokrotnie poza aktywności codzienne, będące osiągnięciem celów konkretnych, porządkują one i kierunkują życie człowieka. Sens życia powiązany z działaniem celowym i zamierzonym jest ukierunkowany na wartości. Sens nie tylko trzeba odnaleźć, ale go odnaleźć można, właśnie poprzez odwołanie się do mniej lub bardziej obowiązujących wartości, do zasad moralnych, jakie wykrystalizowały się w społeczeństwie ludzkim w trakcie jego historii. We współczesnym świecie horyzont sensu przesuwają się z transcendencji na immanencję. Człowiek staje się ośrodkiem sensu życia, odkrywa go coraz częściej w głębi swojej osobowości lub na powierzchni życia społecznego. Jest to możliwe w społeczeństwie, w którym zaznacza się przewaga wartości związanych z samorealizacją nad wartościami społecznymi, zwłaszcza o charakterze zobowiązaniowym. Wzmocniony, nowoczesny indywidualizm może prowadzić zarówno do odkrywania wolności każdej osoby ludzkiej, jak i do różnych form egoizmu i narcyzmu. Pole sensu nie może być zawłaszczone przez jedną tylko małą *narrację*. Wielkie *narracje* straciły swoją moc niesienia sensu, możliwe są sensy *lokalne*, które nie są nigdy ostateczne. We współczesnym złożonym, sfragmentaryzowanym i zsekularyzowanym świecie niełatwo jest dostrzec transcendentny wymiar sensu życia. Kultura współczesna, jeśli nie dąży do odrzucenia, to z pewnością do zepchnięcia na margines wymiar re-

ligijny ludzkiej egzystencji. Poszukiwanie głębszych znaczeń w życiu jest niemal odwieczną cechą człowieka, ale nie wszystkie systemy znaczeniowe mają charakter religijny. Jeżeli nawet religia odgrywa w dalszym ciągu ważną rolę w konstrukcji tożsamości osobowej i społecznej, to musi współcześnie rywalizować z innymi systemami sensotwórczymi. Niereligijne a nawet areligijne systemy znaczeń funkcjonują w życiu jednostek i konkretnych grup społecznych. Stała świadomość, że nie jest się monopolistą na *rynku sensów*, może frustrować bądź irytować albo mobilizować do większej aktywności. Ludzie współcześnie rzadko odnajdują religijny sens życia poprzez ściśle podporządkowanie się instytucjonalnym, teologiczno-dogmatycznym treściom. „Tradycyjne uniwersa symboliczne stają się nieodpowiednie dla codziennych doświadczeń typowej jednostki i tracą swój charakter rzeczywistości (nad-rzędnej)” (Thomas Luckmann). Religijny → sens życia jest dzisiaj odkrywany jako pewien proces, w którym przekaz społecznych doświadczeń, interpretacja sytuacji i kulturowe wartości podlegają subiektywnemu *przepracowaniu*, w świetle wypowiedzi i symboli religijnych. Tworzenie się sensu dokonuje się nie tyle w procesie społecznego komunikowania, ile raczej w perspektywie konstruowania własnej biografii życiowej, swoistego *tematyzowania i obróbki* religijnych treści i symboli. W warunkach radykalnych zmian społeczno-kulturowych wiara religijna i uznanie wartości ostatecznych nie może być sprawą urodzenia czy kulturowego dziedziczenia, tym mniej wspierać się na gwarancjach środowiska społecznego. Będzie ona przede wszystkim wyrazem świadomej i osobistej decyzji albo jej nie będzie wcale. Jeżeli nawet ta alternatywa nie jest do końca słuszna, bowiem wierzenia religijne zawsze będą potrzebować społecznego i kulturowego wsparcia, to jednak wskazuje ona na kierunek ewolucji religijności odpowiadającej → ponowoczesnemu społeczeństwu, religijności traktowanej jako wartość osobowa i przeżywana w codziennym życiu. Nowe podejście do religii będzie wiązać się bardziej z doświadczeniem religijnym niż nauczaniem kościelnym, bardziej z tym, co osobiste niż instytucjonalne, bardziej z religijnością prywatną niż oficjalną. Na początku XXI wieku Kościół katolicki w Polsce nie traci wyraźnie kontroli nad życiem religijnym jednostek i grup społecznych, a religijność w społeczeństwie polskim ma w dalszym ciągu w przeważającej mierze kościelny charakter.

Wartości podstawowe

W życiu społecznym funkcjonują → wartości, które przez większość obywateli są uznawane za mało ważne, są takie, które w pewnych środowiskach społecznych są traktowane jako antywartości, a w innych – są przyjmowane bez zastrzeżeń. Istnieją jednak wartości wspólne, uznawane niemal przez wszystkich. Są to wartości, bez których nie mogłoby istnieć społeczeństwo, czyli tak zwane *wartości podstawowe*. Są one źródłem kryteriów ocen w rozeznaniu rzeczywistości. Chodzi o takie dobra, które czynią życie ludzkie cennym i godnym. Nietylakny porządek wartości podstawowych powinien być respektowany w warunkach szybkich zmian społecznych; on także jest gwarantem tożsamości państwa prawa. W odróżnieniu od → wartości ostatecznych,

których poszukują jednostki, wartości podstawowe mają przede wszystkim wymiar społeczny, połączony niekiedy z kontekstem instytucjonalnym. Tworzą one w świadomości ludzkiej zasadnicze elementy i podstawy społeczeństwa obywatelskiego, są ważne zarówno dla społeczeństwa, jak i państwa. Człowiek jako byt psychosomatyczny i społeczny poszukuje wartości (Franciszek J. Mazurek). Istnieją wartości zmienne, zależne od sytuacji społeczno-kulturowej i od swobodnej decyzji czy spontanicznego odczucia jednostek, ale są też wartości trwałe – obiektywne i uniwersalne – których istotę i funkcje normatywne wyznacza → godność osoby ludzkiej, a nie sytuacja społeczno-kulturowa czy opinia publiczna. Z godności osoby ludzkiej wynikają wartości podstawowe i prawa człowieka: równość, solidarność, demokracja, państwo prawa, sprawiedliwość społeczna, życie ludzkie, wolny rozwój osobowościowy, pokój, dialog, praca, środowisko naturalne. Godność osoby ludzkiej jest fundamentalną wartością całego porządku moralnego (godność własna i drugiego człowieka).

Przez wartości podstawowe rozumie się mniejszy lub większy zbiór wartości uświadamianych i akceptowanych przez wszystkich, lub przynajmniej przez większość członków społeczności, na podstawie których dochodzi się do zgody (→ konsensu), dialogu oraz podjęcia pozytywnej współpracy dla dobra wspólnego (Władysław Piwowski). Dostarczają one motywacji i legitymizacji dla podejmowanych decyzji i działań w skali społecznej, tworzą etyczne podstawy tożsamości różnych społeczności, inspirować do wspólnego działania na rzecz wszystkich obywateli. Są nazywane niekiedy wartościami ogólnoludzkimi, uniwersalnymi, niezbywalnymi, jednoczącymi, nie podlegającymi negocjacji i obywatelskimi.

Z innego punktu widzenia traktuje się wartości podstawowe jako absolutne ideały i normatywny etos łączący wszystkie siły społeczne i grupy interesu dla realizacji dobra wspólnego. Jako wartości o charakterze uniwersalnym zachowują swoje znaczenie niezależnie od miejsca i czasu; od nich zależy normalne funkcjonowanie struktur społecznych (Kazimierz Rycan). Wartości podstawowe jako ogólne reguły społeczne obowiązują we wszystkich kulturach i zawsze, nawet jeżeli były i są one wyrażane rozmaicie w konkretnych formach życia społecznego. Mają charakter moralny, a ich moc normatywna nie może być odczytywana wyłącznie z rzeczywistości jako indukcyjna norma moralna. Waleń normatywny wartości podstawowych nie może być negocjowany, on po prostu istnieje.

Katolicka nauka społeczna przypomina określone wartości podstawowe, które odpowiadają naturze człowieka i których nie można dowolnie zmieniać. Są one społeczeństwu dane, są więc przesłankami, a nie dopiero skutkami komunikacji i ugody społecznej. Nie większość społeczeństwa decyduje o tym, czy coś jest wartością podstawową czy nią nie jest, nie może ona czynić z tymi wartościami, co jej się podoba. Większość społeczeństwa decyduje o interesach, ale nie o wartościach moralnych, o **prawdzie** i dobru. Kontekst społeczno-kulturowy natomiast sprzyja lub utrudnia uświadczenie i akceptację wartości podstawowych przez obywateli. Brak uświadczenia w zakresie fundamentalnych wartości społeczeństwa prowadzi do jego atomizacji, do od-

chodzenia od wartości społecznych do indywidualistycznych, oraz *wiotczenia* pozytywnego współdziałania na rzecz dobra wspólnego. W społeczeństwach demokratycznych i pluralistycznych, mimo działania wielu grup interesu i grup nacisku, konieczne jest uznanie dla wartości będących podstawą społecznej kooperacji dla dobra wspólnego.

W społecznym nauczaniu Kościoła odrzuca się pogląd, według którego → relatywizm etyczny, cechujący znaczną część współczesnej kultury, jest koniecznym warunkiem demokracji, ponieważ gwarantuje on tolerancję, wzajemny szacunek między ludźmi i uznanie decyzji większości. Kościół katolicki podkreśla, że wartość demokracji rodzi się albo zanika wraz z wartościami, które ona wyraża i popiera. Wartości podstawowe wynikają z → godności osoby ludzkiej, jej nienaruszalnych i niezbywalnych praw, źródłem tych wartości nie mogą być tymczasowe i zmienne *większości* opinii publicznej, lecz wyłącznie uznanie obiektywnego prawa moralnego (Jan Paweł II. *Evangelium vitae* art. 70). „Tak więc w trosce o przyszłość społeczeństwa i rozwój zdrowej demokracji trzeba pilnie odkryć na nowo istnienie wartości ludzkich i moralnych, należących do samej istoty i natury człowieka, które wynikają z prawdy o człowieku oraz wyrażają i chronią godność osoby: wartości zatem, których żadna jednostka, żadna większość ani żadne państwo nie mogą tworzyć, zmieniać albo niszczyć, ale które winny uznać, szanować i umacniać” (tamże art. 71).

Prawo naturalne nie ma wyłącznie czy w przeważającej mierze charakteru wyznaniowego, jest wyrazem etyki uniwersalnej, staje się rękojmnią życia w wolności dla każdego człowieka, poszanowania jego godności i ochrony przed wszelką manipulacją natury ideologicznej oraz samowolą i nadużyciami silniejszego. Zasady oparte na prawie naturalnym nie podlegają negocjacjom, są uprzednie w stosunku do wszystkich instytucji i są podstawą wszystkich instytucji, jako zapisane w samej istocie człowieczeństwa. „Ludzka godność jest wartością nierozzerwalnie związaną z osobą, stworzoną na obraz i podobieństwo Boga i odkupioną przez Chrystusa. Całokształt warunków umożliwiających ludziom realizowanie się w wymiarze społecznym i jednostkowym nazywany jest dobrem wspólnym. Solidarność jest wartością, która umożliwia rodzinie ludzkiej dzielenie się w pełni zasobami dóbr materialnych i duchowych, natomiast zasada pomocniczości polega na koordynowaniu społecznych działań w sposób, który umacnia wewnętrzne życie lokalnych wspólnot” (Benedykt XVI w przemówieniu do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych w dniu 3 maja 2008 roku). Wszystkie wartości podstawowe i prawa człowieka są zakorzenione w obiektywnych wymogach natury ludzkiej danej przez Stwórcę. Nie mogą być one zanegowane czy poddawane dyskusjom, nie podlegają władzy człowieka. Prawa człowieka wiążą się jednak zawsze z obowiązkami, bez których prawa mogą stać się formą samowoli. Papież Benedykt XVI wskazuje w tym kontekście na „miłość w prawdzie” jako główną siłę napędową rozwoju każdej osoby i całej ludzkości. Podkreśla potrzebę głębokiej odnowy moralnej i kulturalnej oraz odpowiednie rozeznanie co do wyborów, jakich należy dokonać z myślą o dobru wspólnym. „Lepsza przyszłość dla wszystkich jest możliwa, jeśli będzie oparta na odkryciu na nowo podstawowych wartości etycznych. Potrzebny

jest nowy typ planowania rozwoju ekonomicznego, który pozwoli zaprojektować rozwój w wymiarze globalnym, oparty na etycznym fundamencie odpowiedzialności przed Bogiem i przed człowiekiem jako stworzeniem Bożym” (Benedykt XVI podczas audiencji generalnej w dniu 8 lipca 2009 roku).

W praktyce codziennej wartości podstawowe ujawniają swoją *słabość* jako siły regulujące życie społeczne. Są rozmaicie interpretowane i oceniane, niekiedy częściowo kwestionowane. Niklas Luhmann stwierdza: „Takie wartości podstawowe, jak godność człowieka, wolność, równość, solidarność, sprawiedliwość, w takiej sytuacji społecznej przestają już być wystarczającym kierunkowskazem działania politycznego. Nadal jednak stanowią nie kwestionowaną podstawę konsensu, nadal reprezentują znaczenia, na które powołuje się polityka wobec społeczeństwa. W Ameryce nazywa się to *cywilną religią*. Z drugiej jednak strony, z trudem mogą służyć za miernik politycznych sukcesów i porażek, są mało przydatne do oceny osiągnięć i zgoła nieprzydatne dla oceny trudności. Jako idee regulatywne, nie znajdują zastosowania w świecie praktyki, a w rzeczywistości komunikacji politycznej symbolizują w równej mierze dobre zamiary i złe doświadczenia: fundamentalne idee rewolucji burżuazyjnej *wciąż pozostają nie urzeczywistnione*”.

W warunkach pluralistycznego i demokratycznego społeczeństwa poszerzają się możliwości opcji i wyborów wartości, nieco inaczej kształtują się możliwości artikulacji wartości podstawowych. W Polsce, podobnie jak i w innych krajach zmierzających do demokracji, wartości podstawowe stanowią ważny problem społeczny i moralny. „Niedociągnięcia na tle wartości podstawowych w danym kraju, a zwłaszcza wśród młodzieży, mogą przynieść zgubne następstwa dla jego przyszłości” (Władysław Piwowarski). Z drugiej strony wychowanie młodych w duchu wierności podstawowym wartościom, które powinny funkcjonować w społeczeństwie, wpływa silnie na przekonania młodego pokolenia. Ważne jest zatem poznanie, które z wartości podstawowych zajmują naczelne miejsce w świadomości młodzieży, zarówno na płaszczyźnie *operacyjnej* (to, co jest w rzeczywistości), jak i na płaszczyźnie normatywnej (rzeczywistość postulowana).

Wartości religijne

W tomistycznej filozofii religii wartości religijne wiążą się ze strukturą ontyczną człowieka, a wartościowe działania są urzeczywistnieniem potencjalności bytowych, dokonujących się w działaniach międzyosobowych. Osoba ludzka jest otwarta na inne byty osobowe, a ostatecznie na Absolut. Religia jest więc relacją osobowo-osobową, będącą spotkaniem w miłości osoby ludzkiej z osobowym Bogiem, osób dążących do wzajemnego udzielania się, daru z siebie. „Perspektywa wyznaczona przez *Ty* transcendentne jako kres – cel ludzkiego dążenia, działania, jako najdoskonalszy, niedościgły model ludzkiego postępowania (model miłowania) nadaje wszystkim, nie tylko religijnym aktywnościom człowieka sens i wartość, nie zmieniając ich wewnętrznej treści” (Zofia J. Zdybicka). Wartość świętości jest równoznaczna z realnie istniejącym Bogiem, jest On bowiem przedmiotem poznania i miłowania przez

człowieka. Świętość w tym rozumieniu jest równoznaczna z najwyższym rozwojem osoby ludzkiej (doskonałość). Proces ten nie przebiega według modelu wznoszącej się linii, nie wyklucza cofnięć, załamań, a nawet odejść, czy zmianę przyjętej uprzednio hierarchii wartości. Człowiek rozwija się we właściwy sposób wówczas, kiedy dąży do zdobywania wartości wyższych niż on sam, kiedy ma osobowy wzór poza sobą, transcendentny w stosunku do siebie. „Symbole i wartości religijne zakorzenione są w odczuwanej przez człowieka potrzebie ostatecznego wyjaśnienia rzeczywistości, w którą człowiek mógłby się zaangażować całkowicie i w której znalazłby sens życia. Usunięcie wartości religijnych groziłoby pozbawieniem dostatecznych motywacji ludzkiego działania. Wprawdzie symbolizm i obrzędowość można zachować w czysto świeckiej kulturze, ale brak im będzie transcendentnego wymiaru i właściwej im mocy, zwłaszcza motywacyjnej do doskonalenia się człowieka” (Zofia J. Zdybicka). Z teologicznego punktu widzenia można określić za Zdybicką, że wartości religijne „są jakością czynów osoby ludzkiej skierowanych bezpośrednio lub pośrednio na rzeczywistość transcendentną, sakralną, na Osobę Boga [...]. Akt religijny może być skierowany wprost na Boga lub Bóg może być motywacją dla innych czynów człowieka, które wówczas posiadają także wartość religijną”. Zarówno wartości religijne, jak i wartości moralne są wartościami osobowymi i to w dwóch znaczeniach: są jakością osoby i jakościami czynów ludzkich, które realizują, aktualizują i kwalifikują osobę ludzką. „Chrześcijaństwo, obok elementów doktrynalno-dogmatycznych, zawiera również elementy doktrynalno-aksjologiczne. Jest ono wiarą w Jezusa Chrystusa jako Syna Bożego, zarazem zaś naśladowaniem Chrystusa jako konkretnego wzorca etycznego. W jego ewangelicznym nauczaniu łatwo zauważyć organiczną więź, jaka łączy prawdy dogmatyczne (Trójca Święta, eschatologia, eklezjologia), z prawdami etycznymi (**Dekalog**, rady ewangeliczne). W ramach chrześcijaństwa wartości etyczne są konsekwencją wartości religijno-sakralnych. Równocześnie jednak życie etyczne rzutuje na teren religii, gdyż dobro łączy człowieka z Bogiem, a zło oddziela go od Niego” (Stanisław Kowalczyk). Religia chrześcijańska wskazuje na taką hierarchię wartości, w której przede wszystkim akcentuje się znaczenie wartości duchowych, szerzej – prawdziwie ludzkich. Przedstawia wartości religijne (chrześcijańskie) jako znaczące dla ludzkiego życia indywidualnego i społecznego, jako ważne dla ludzkiej kultury. Przyjmuje się, że przynajmniej część wartości i norm religijnych ma charakter nadprzyrodzony, że zostały one objawione lub przekazane w sposób nadprzyrodzony. Wartości religijne w katolicyzmie odnoszą się do tych wartości chrześcijańskich, które są oficjalnie uznawane i propagowane przez Kościół katolicki. W nauczaniu religijnym Kościoła mówi się o → wartościach uniwersalnych, wynikających z Objawienia i z ludzkiej natury, o wartościach indywidualnych i społecznych. Kościół katolicki wskazuje na podstawowe wartości życia społecznego, które są punktami odniesienia dla właściwej budowy i prowadzenia uporządkowanego życia społecznego. Wszystkie wartości społeczne są nieodłącznie związane z → godnością osoby ludzkiej i sprzyjają jej autentycznemu rozwojowi. Osoba ludzka i jej niezbywalna godność stoją w centrum wizji właściwego porządku moralnego.

Teologiczne i filozoficzne definicje czy opisy wartości religijnych tylko częściowo są zbieżne i tylko częściowo mogą być przydatne dla nauk opisowych, między innymi dla socjologa. Jeżeli określi on religię jako relację człowieka do Boga i do drugiego człowieka, to z socjologicznego punktu widzenia stanowi ona sieć powiązań, wzorów, ról i relacji, które zostały zinstytucjonalizowane, i poprzez nie człowiek nawiązuje kontakt z Bogiem i z innymi ludźmi. Relacjami tymi kierują wartości religijne, które są związane z kulturą, w której funkcjonują, z określonym kontekstem społeczno-kulturowym. Wartości religijne rozumiane jako osobiste relacje z Bogiem i wyznaczone przez nie relacje z bliźnimi są więc do pewnego stopnia *produktem* społecznym, ale i one wpływają wyraźnie na społeczeństwo i na zinstytucjonalizowane w nim wartości. Według Josepha H. Fichtera wartości religijne są wartościami najwyższej rangi, są związane z rzeczami świętymi (*sacrum*) i stąd znajdują się na wyższym poziomie niż wartości świeckie (*profanum*), otoczone uroczystymi rytuałami wzbudzają respekt u jednostek i w grupach społecznych. Wartości religijne odgrywają ważną rolę w społeczeństwach świętych (*sacred*), natomiast w społeczeństwach zsekularyzowanych (*secular*) ich rola jest drugoplanowa lub ukryta (na przykład → religia jako wartość kulturowa). Wypieranie wartości religijnych ze świadomości ludzi wierzących i ze społeczeństwa przez wartości świeckie określa się jako → sekularyzację lub desakralizację. Wartości religijne dotyczą przede wszystkim relacji *człowiek–Bóg* oraz zobowiązań człowieka wobec Kościoła, ale i tych wartości, które odnoszą się do człowieka i jego związków z innymi ludźmi. Rozpatrywane od strony obiektywnej, tak jak są one ujmowane w doktrynach religijnych (na przykład w katolicyzmie), są do pewnego stopnia niezmiennie, podlegają przemianom tylko w swoich drugorzędnych implikacjach. Bóg jest gwarantem godności człowieka, jego praw i wartości. Wartości religijne ujmowane z punktu widzenia indywiduwalnej i społecznej świadomości stają się czymś relatywnym, są bowiem związane ze zmienną tożsamością osobową i rzeczywistością społeczno-kulturową. Socjologia analizuje wartości religijne jako zjawisko społeczno-kulturowe, co bynajmniej nie oznacza redukcjonowania religii do wymiarów społeczno-kulturowych. Z socjologicznego punktu widzenia zwraca się uwagę na pewną trwałość, wzrost lub zanik wartości religijnych, ich relacje do → *sacrum* i *profanum* w szerokim tego słowa znaczeniu. W rzeczywistości wartości religijne są wtopione w szersze tło społeczno-kulturowe, a stąd nie jest łatwo przedstawić je niejako w stanie *czystym*. Według Kazimierza Ryczana wartości religijne w katolicyzmie wyrażają się przede wszystkim w wierzeniach odnoszących się do Boga osobowego, czy szerzej do świata nadprzyrodzonego. Odniesienie się do tego, co jest poza człowiekiem, wyróżnia wartości religijne spośród ogółu wartości (niereligijne) i da się je sprowadzić do kilku ważnych elementów. Wierzenia zdefiniowane przez religijne autorytety (Urząd Nauczycielski Kościoła) zawierają się w dogmatach i innych prawdach wiary, mogą dotyczyć wydarzeń historycznych (np. osoba Jezusa Chrystusa), określeń metafizycznych czy orientacji związanych z celem ostatecznym i przeznaczeniem człowieka. Specyficzną obligatoryjność wynikającą z przynależności do wspólnoty ludzi wierzących posiadają wartości i normy moralne

pochodzące z Objawienia (na przykład → Dekalog), ale i normy ustanowione oraz instytucjonalizowane przez Kościół. Wartości religijne wyrażają się także w rytuałach i zwyczajach, jak modlitwy, gesty, ofiary, śluby, sakramenty, sakramentalia, pielgrzymki, akty pokutne. Pełnią one ważne funkcje zarówno na płaszczyźnie indywidualnej, jak i społecznej. W końcu wartości religijne wcielają się w struktury organizacyjne. Kościoły tworzą zbiory zróżnicowanych i zhierarchizowanych ról, poprzez które utrzymują relacje ze środowiskiem zewnętrznym. Przedstawiają one bardzo różne sposoby funkcjonowania w odniesieniu do hierarchii i autorytetów (na przykład urzędowych, charyzmatycznych), typu sankcji, relacji między klerem i świeckimi. Kościoły ze względu na to, że zarządzają sferą *sacrum*, wyróżniają się w istotny sposób od innych organizacji społecznych.

W naukach opisowych, jak socjologia i częściowo pedagogika, wartości religijne należy rozpatrywać na dwóch płaszczyznach: obiektywnej i subiektywnej. Na płaszczyźnie obiektywnej chodzi o te wartości, które są ujęte w doktrynie religijnej i kościelnej, są przedstawiane wierzącym jako obowiązujące, jako prawdy wiary uznawane za prawdziwe, lub jako normy rytualno-kultowe czy normy moralne uznawane za właściwe, określające oczekiwane zachowania członków danego Kościoła, denominacji czy sekty. Wartości religijne – poprzez normy – wskazują na to, czego żąda się od ludzi wierzących, czego się im zabrania, co uzyskuje aprobatę Kościoła czy jakiejś innej wspólnoty religijnej. Tak rozumiane wartości religijne nie są *stricte* zjawiskiem społeczno-kulturowym, ale mają swoje odniesienia transcendentne (do Boga), stanowią obiektywną, autonomiczną rzeczywistość, często sygnowaną jako objawiona. Wartości religijne w sensie obiektywnym mają charakter ponadindywidualny, są niezależne od upodobań jednostek, nie są sprawą prywatną czy kwestią ludzkiej świadomości. Jeżeli nawet nie zawsze są realizowane w życiu codziennym, to są uznawane przez jednostki czy grupy społeczne za godne akceptacji, wyznaczają pożądane *stany rzeczy* lub sytuacje oraz stanowią kryteria oceny postaw i zachowań w życiu codziennym. Wartości religijne odnoszą się do wierzeń i przekonań, do stosunków społecznych wewnątrz wspólnoty wierzących oraz do ich relacji z istotami nadprzyrodzonymi.

Na płaszczyźnie subiektywnej wartości religijne odnoszą się do tego, co wierzący cenią w wyznawanej przez siebie religii, które treści religijne stawiają wyżej, które zaś niżej. Podlegają one daleko idącym zmianom, aż po granice zwątpienia i zakwestionowania. Faktycznie funkcjonujące w świadomości ludzi i przejawiające się w ich zachowaniach wartości oraz ich hierarchie są nie tylko wynikiem działania Kościoła, ale też rezultatem własnych wyborów i uwarunkowań społecznych (na przykład oddziaływania współczesnego → społeczeństwa pluralistycznego). Katolicy, mając prawo wyboru, opowiadają się za różnymi wartościami religijnymi i codziennymi. Dokonywane wybory wartości, ich preferencje, mogą odpowiadać lub nie odpowiadać oczekiwaniom Kościoła, są bowiem one zdefiniowane i przystosowane do potrzeb ludzi wierzących. W związku z tym wartości religijne w katolicyzmie (w sensie obiektywnym) nie są tożsame z wartościami religijnymi katolików (w sensie subiektywnym).

Wartości religijne są związane z określoną religią, nie ma wartości religijnych w ogóle. Stanowią one podstawę określonego porządku religijnego, kierunkują postawy i zachowania religijne ludzi wierzących. Wynikają z pewnej wizji Boga, człowieka i → społeczeństwa. Odnoszą się do wiary w inną rzeczywistość, określaną jako święta (*sacrum*), w odróżnieniu od rzeczywistości codziennej (doczesnej) i z niej wynikają. Tę rzeczywistość transcendentną określa się Bogiem, nadprzyrodzonością, pozaempiryczną rzeczywistością, Siłą Wyższą, Absolutem. Podporządkowanie spraw ludzkich tej *radzykalnie innej* i *niewyobrażalnej* rzeczywistości stanowi specyfikę każdej religii i w konsekwencji wartości religijnych. Wartości religijne są istotną częścią składową symbolicznego uniwersum danej religii. Wynikają one ostatecznie z tej podstawowej prawdy, że Bóg jest najwyższą wartością, stojącą w centrum wierzeń i zachowań religijnych. W życiu codziennym wartości związane z religią schodzą w postawach i zachowaniach wielu ludzi współczesnych na dalszy plan i nie są przywoływane jako wiodące kryteria w podejmowaniu ważnych decyzji życiowych. W strukturze celów i dążeń życiowych Polaków wartości religijne sytuują się w pośrodku hierarchii uznawanych wartości, co może wskazywać na pomniejszony wpływ wiary na życie codzienne ludzi wierzących. Religijne interpretacje życia ustępują miejsca świeckim (laickim), jedne interpretacje religijne są zastępowane innymi. Coraz więcej ludzi nabiera przekonania, że można żyć bez Boga (i religii), a nawet można żyć lepiej. Inaczej zapewne odnoszą się do wartości moralnych ci, których religijność stanowi cel sam w sobie, inaczej ci, którzy traktują religię instrumentalnie, czyli jako środek do osiągnięcia jakiegoś innego celu. Sekularyzacja spontaniczna i pluralizm społeczno-kulturowy oraz strukturalny indywidualizm przyczyniają się do zróżnicowania orientacji religijnych i moralnych Polaków. Zmiany te są częścią szerszego procesu upadku → autorytetów i niechęci do przyjmowania argumentów, które do nich się odwołują lub na nich się opierają. Religia nie oddziałuje na życie codzienne w sposób wyizolowany, lecz wiąże się z całym kompleksem oddziaływań socjalizacyjnych i wychowawczych, pozytywnych i negatywnych. Przerzucenie mostu nad *przepaścią*, która dzieli wartości religijne i moralne, jest zadaniem wychowania chrześcijańskiego w rodzinach katolickich, w ruchach i wspólnotach religijnych oraz stowarzyszeniach kościelnych, w parafiach i diecezjach oraz w całym Kościele.

Socjolog ujmuje wartości religijne jako przedmiot badania empirycznego o tyle, o ile wyrażają się one w określonych kształtach i formach społecznych. Tylko takie wartości religijne są dostępne analizom socjologicznym. Rozważane z perspektywy socjologicznej są traktowane jako zjawiska o wymiarach ludzkich, przejawiające się w doświadczeniu codziennym, mające swoje odniesienie w życiu społecznym. Wartości religijne jako zjawiska społeczne nie są czymś stałym, lecz do pewnego stopnia stają się przedmiotem nieustannych negocjacji, a nawet konfliktów między oficjalną doktryną religijną a potoczną świadomością religijną ludzi wierzących. W społeczeństwach pluralistycznych podlegających radykalnym zmianom społeczno-kulturowym, wielu katolików częściej wybiera wartości niereligijne (świeckie), kosztem wartości religijnych. Zjawisko to jest niekiedy interpretowane jako zmierzch czy

nawet zanik *sacrum* we współczesnym świecie. W świadomości wielu katolików wartości religijne funkcjonują niekiedy jako drugoplanowe lub mało znaczące. Wysoka ranga → religii jako wartości ogólnej nie musi potwierdzać się w jej ocenie jako wartości konkretnej. Upowszechniający się proces *ekonomizacji, materializacji, pragmatyzacji czy spieniężenia* ludzkiej świadomości może prowadzić do traktowania wartości materialnych jako priorytetowych. Z kolei relatywnie wysoka ranga wartości religijnych oddziałuje na znaczenie wartości prospołecznych (moralność międzyludzka), wartości związanych z małżeństwem i rodziną (wartości prorodzinne), wartości związanych z → godnością osoby ludzkiej (wartości godnościowe), a także na aprobatę norm **Dekalogu** będącego wartością zarówno religijną jak i moralną.

Jeżeli nawet bez religii możemy cenić wiele wartości i zasad moralnych, nadać sens i znaczenie naszemu życiu, to jednak można mieć wątpliwość, czy jesteśmy w stanie ustanawiać je jako nienaruszalne, absolutnie wiążące i bezwarunkowo obowiązujące. Nawet ci, którzy negują bezpośrednie i wyłączne relacje między religią i moralnością, dość często przyznają, że religia jak żadna inna instytucja społeczna troszczy się o zasady etyczne i zobowiązania moralne, do tego stopnia, że jej osłabienie, a tym bardziej zanik, przyczyniłby się do osłabienia moralnych doświadczeń i ludzkiego etosu. Z socjologicznego punktu widzenia można stawiać pytania, czy ludzie podejmując pewne działania czy rezygnując z innych kierują się motywacją czy inspiracją religijną, czy poszukują uzasadnień religijnych dla swoich działań, czy raczej podejmują niezależnie od religii swoje decyzje i działania. Osłabienie znaczenia wartości religijnych w życiu codziennym wielu Polaków stanowi ważny problem pedagogiczny. W sytuacji zmieniających się ustawicznie kontekstów społeczno-kulturowych i moralnych potrzebne są dobrze ukształtowane postawy krytycyzmu i racjonalności, ale i pewnej otwartości na Transcendencję. Być może autorytet moralny Kościoła i siła religii nie są tak osłabione, jak to przedstawiają niekiedy socjologowie, a oddzielenie wartości religijnych i moralnych jest tylko częściowe. Jeżeli nawet zmiany w religijności i moralności w społeczeństwie polskim odpowiadają w ogólnych tendencjach kierunkowi zmian w społeczeństwach zmodernizowanych, to nie są one tak daleko idące, zachowujemy jeszcze do pewnego stopnia polską specyfikę. Nie potwierdzają się przewidywania o nasilającej się radykalnie relatywizacji kryteriów dobra i zła moralnego oraz ich sytuacyjnym uwarunkowaniu.

Wartości religijne, podobnie jak wszelkie wartości, „są tymi światłami, które rozjaśniają bytowanie, a w miarę jak człowiek pracuje nad sobą, coraz intensywniej świecą na horyzoncie jego życia” (Jan Paweł II). Jeżeli pedagogika jest ukierunkowana aksjologicznie, to znaczy ku wartościom, to musi w odniesieniu do wartości religijnych uwzględniać zarówno ich wymiar obiektywny, czyli tak, jak są one objaśniane w doktrynie religijnej (na przykład w nauczaniu Kościoła katolickiego), oraz ich wymiar subiektywny, czyli tak, jak są one akceptowane i realizowane w życiu ludzi wierzących. Wartości religijne nie stanowią odrębnego, wyizolowanego segmentu ładu aksjologicznego, są powiązane z innymi wartościami. Ta integracja wartości – twierdzi Krystyna Chałas – i urzeczywistnianie ich struktur stanowi podstawę integralnego roz-

woju człowieka. Podobnie jak w odniesieniu do wartości wiejskich – o których pisze autorka – wychowanie ku wartościom religijnym „może stać się filozofią, w której znajduje się źródło inspiracji, siły i mocy w pokonywaniu trudności, jakie niesie codzienne życie, w poszukiwaniu sensu swojej egzystencji i działania, w samorealizacji i kreowania tożsamości transgresyjnej”. Urzeczywistnianie wartości religijnych stanowi więc istotny czynnik integralnego rozwoju.

Wartości uniwersalne → Wartości podstawowe

Wychowanie moralne

Wychowanie czy szerzej → socjalizacja moralna nie jest nigdy całkowita i zakończona. Przebiega ona od etapu dziecięcego egoizmu i realizmu, do etapu nastawień prospołecznych i autonomicznego formułowania ocen. Rozwój moralny jednostki można więc najogólniej opisać jako przejście od heteronomii (moralność realizmu moralnego i przymusu), do → autonomii moralnej. Pierwszy okres rozwoju indywidualnego charakteryzuje się tendencją do postępowania zgodnego z oczekiwaniami i wymaganiami osób z najbliższego otoczenia. Dziecko podporządkowuje się tym zasadom, które są uznawane i przestrzegane przez innych. Bierna akceptacja zasad odbywa się jakby pod naciskiem osób dorosłych. Same normy moralne mają charakter stosunkowo konkretnych reguł dostosowanych do sytuacji. W drugim etapie rozwoju moralnego dochodzi do kształtowania się wewnętrznych przekonań jednostki i słuszności przyjmowania → norm i aprobowaniu ich niezależnie od otoczenia społecznego (czasem wbrew niemu) i sankcji zewnętrznych. Wychowanie moralne prowadzi do ukształtowania się **sumienia** opartego na prawidłowych wartościowaniach (*być człowiekiem*) i przygotowuje do samodzielnej roli w służbie społeczeństwu. Według II Soboru Watykańskiego „dzieci i młodzież mają prawo, aby pobudzano ich do oceny → wartości moralnych wedle prawidłowego sumienia i do przyjmowania owych wartości przez osobisty wybór, a również do doskonalszego poszanowania i miłowania Boga” (DWCH 1).

Wychowanie, które podkreśla prymat czynników podmiotowych, prowadzi do ukształtowania postawy świadomego podejmowania decyzji i osobowych działań. Jest to przejście od etapu *bycia kierowanym* do etapu samowychowania. Opierając się na zdobytej wiedzy i posiadanym doświadczeniu, w kontekście wykonywanych ról społecznych, jednostka próbuje zrozumieć związek między → normą moralną, czynem i konsekwencjami podjętego działania. Proces ten prowadzi do swoistego *zrośnięcia się* z normą moralną, która staje się integralną częścią człowieka. Oznacza wyzwalamie się spod silnych ograniczeń heteronomicznych na rzecz → autonomii moralnej jednostki. Rozwój psychiczny w kierunku autonomii moralnej, czyli brania w swoje ręce → odpowiedzialności za własne sprawy, nie wyklucza, lecz wręcz domaga się istnienia → autorytetów, a przynajmniej czynników stanowiących silne ośrodki kształtowania opinii, poglądów i wykonywania kontroli zachowań. Jednostka wychowuje się w środowisku rodzinnym, sąsiedzkim i w grupach rówieśniczych, pozostaje pod wpływem instytucji wychowania pośredniego

i wielu innych instytucji powołanych do działalności pedagogicznej. Różne czynniki wpływają na rozwój i kształtowanie się przekonań społeczno-moralnych. Wpływy różnych osób znaczących, grup rówieśniczych i nieformalnych, na powstawanie i rozwój → wartości moralnych mogą być bardzo duże, gdyż wymagają one autentycznego zaangażowania w wartości, na jakich dana grupa społeczna opiera się. Obowiązują tu nie relacje hierarchiczne, lecz relacje równości. W sytuacjach konfliktowych między normami reprezentowanymi przez rodziców a normami głoszonymi w grupach rówieśniczych jednostka wybiera dość często te zasady, które obowiązują w kręgu koleżeńskim. W kształtowaniu postaw i zachowań moralnych dorastającej młodzieży coraz większą rolę odgrywają środki masowego przekazu i komunikacji. Obok systemu szkolnego są one najbardziej powszechnym sposobem oddziaływania na całe społeczeństwo.

Wśród potencjalnie znaczących osób i instytucji wychowania moralnego ważną rolę odkrywa → religia i Kościół. Rola religii nie kończy się z okresem dzieciństwa i wczesnej młodości, chociaż zapewne maleje w okresie późniejszym. Nie działa ona jednak w sposób wyizolowany, lecz wiąże się z całym kompleksem oddziaływań wychowawczych. Tam, gdzie religia jest uznawana jako wartość nadrzędna, stanowi ważny czynnik kształtowania osobowych i społecznych wartości moralnych człowieka. Oferuje określony system etyczny i stara się go przekazać młodemu pokoleniu w ramach wielorakich oddziaływań religijno-wychowawczych. Z socjologicznego punktu widzenia religia i moralność stanowią dwa rozległe obszary świadomości i działalności ludzkiej sprzężone ze sobą, ale nie identyczne. Z chwilą, gdy moralność zostaje wtopiona w orbitę życia religijnego i całkowicie mu podporządkowana, kształtuje się w świadomości ludzi przekonanie o ich nierozdzielnym związku, niemal tożsamości.

Nota bibliograficzna

W książce zostały wykorzystane materiały zawarte we wcześniejszych pracach autora:

Człowiek jako podmiot moralności – kontekst psychospołeczny. W: *Etyka pracy pielęgniarskiej*. Praca zbiorowa pod red. I. Wrońskiej i J. Mariańskiego. Lublin 2002 s. 61-89

Katolicyzm polski – ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne. Kraków 2011

Kontrowersje wokół relacji religii i moralności – tożsamość czy rozbieżność? Studium socjologiczne. Toruń 2014

Kryzys moralny czy transformacja wartości? Studium socjologiczne. Lublin 2001

Ład czy bezład moralny – ku społeczeństwu bez moralności? Pod red. J. Mariańskiego i D. Walczak-Duraj. Łódź 2012. „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Sociologica” 40

Między sekularyzacją i ewangelizacją. Wartości prorodzinne w świadomości młodzieży szkół średnich. Lublin 2003

Młodzież między tradycją i ponowoczesnością. Wartości moralne w świadomości maturzystów. Lublin 1995

Moralność religijna jako przedmiot badań socjologicznych. W: *Socjologia życia religijnego w Polsce.* Red. naukowa S. H. Zaręba. Warszawa 2009 s. 253-276

Prawda jako wartość moralna w życiu społecznym. W: *Scripturae Lumen. Biblia i jej oddziaływanie: Prawda was wyzwoli.* Red. A. Paciorek. Tarnów 2012 s. 259-287

Przemiany moralności polskich maturzystów w latach 1994-2009. Studium socjologiczne. Lublin 2011

Religia a wartości uniwersalne. W: *Uniwersalia w międzykulturowym porównaniu. Studium polsko-niemieckie.* Pod red. E. Dubas, H. M. Griesego, M. Dziegielewskiej. Łódź 2008 s. 33-43

Religia i moralność w przednowoczesnych i nowoczesnych społeczeństwach. W: *O społeczeństwie, moralności i nauce. Miscellanea.* Pod red. W. Pawlika, E. Zakrzewskiej-Manterys. Warszawa 2008 s. 211-229

Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne. Warszawa 2010

Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie. Lublin 2006

Socjologia i moralność. Jaka jest i dokąd zmierza socjologia moralności? W: *Problemy współczesnej demokracji i moralności.* Pod red. J. Kopki i G. Matuszaka. Łódź 2010 s.181-203

Socjologia moralności. Lublin 2006

- Socjologia moralności w służbie społeczeństwa.* W: *Socjologia jako służba społeczna. Pamięci Władysława Kwaśniewicza.* Pod red. K. Gorlacha, M. Niezgody, Z. Seręgi. Kraków 2007 s. 21-35
- Spółeczeństwo i moralność. Studia z katolickiej nauki społecznej i socjologii moralności.* Tarnów 2008
- Świadomość moralna polskich maturzystów w latach 1994-2009. W: *Etyka a moralność. Aksjonormatywny kontekst współczesnej pracy i wybranych zawodów.* Pod red. D. Walczak Duraj. Łódź 2010 s. 25-48
- Wolność jako wartość osobliwa w nauczaniu społecznym Jana Pawła II.* W: *Służba prawdzie, wolności i życiu. Refleksje nad myślą społeczną Jana Pawła II.* Red. W. Albińska, S. Fel. Lublin 2008 s. 55-74
- Zagrożenia i nadzieje współczesności – analiza socjologiczna.* W: *Transnacionalne doradztwo zawodowe. Materiały Międzynarodowej Konferencji Naukowej, Lublin, 14 maja 2008.* Red. M. Jedynak, E. Żerel. Lublin 2009 s. 79-114

Indeks haseł zamieszczonych w słowniku

- Absolutyzm/Uniwersalizm moralny 211
Aksjologia → Wartość/Wartości
Alternatywna religijność 212
Ambiwalencja/Ambiwalencja moralna 213
Ambiwalencja moralna → Ambiwalencja/
 Ambiwalencja moralna
Anomia/Anomia moralna 214
Anomia moralna → Anomia/Anomia
 moralna
Autonomia 215
Autonomizacja moralności 217
Autorytet 218
Bezład moralny 219
Bezradność moralna 220
Destandaryzacja moralna →
 Dezynstytucjonalizacja
Destrukcja normatywności 222
Detradycjonalizacja 223
Dezynstytucjonalizacja 225
Dogmatyzm etyczny 227
Doradztwo społeczne/moralne 227
Dyferencjacja 228
Etyka 230
Etyka sytuacyjna 231
Fakt moralny 232
Fakt społeczny 234
Fragmentaryzacja 234
Fundamentalizm 235
Fundamentalizm moralny →
 Fundamentalizm
Globalizacja a moralność 236
Godność osoby ludzkiej 238
Heterodoksja 240
Ideal/Ideale 240
Indyferentyzm/Indyferentyzm religijny/
 Indyferentyzm moralny 241
Indywidualizacja 242
Instytucjonalizacja 244
Konsens aksjologiczny 246
Konsumpcjonizm 247
Ład aksjonormatywny 248
Ład moralny 249
Modernizacja społeczna 250
Modernizm → Modernizacja społeczna
Moralność kościelna → Moralność
 religijna
Moralność pozakościelna → Moralność
 religijna
Moralność religijna 251
Moralność selektywna → Moralność
 religijna
Moralność sprywatyzowana →
 Prywatyzacja religii
Moralność zindywidualizowana →
 Indywidualizacja
Neutralność aksjologiczna 253
Norma/Normy 254
Ocena/Oceny 255
Panika moralna 255
Permisywizm moralny 256
Personalizacja 257
Personalizm 258
Pluralizacja → Pluralizm

Pluralizm 258
 Polimorficzna moralność 261
 Ponowoczesność → Postmodernizm
 Postawy zasadnicze i celowościowe 262
 Postmodernizm/Ponowoczesność 265
 Postsekularne społeczeństwo 267
 Późna nowożytność → Postmodernizm
 Prywatyzacja religii i moralności 269
 Relatywizm empiryczny → Relatywizm moralny
 Relatywizm moralny 270
 Relatywizm normatywny → Relatywizm moralny
 Relatywizm socjologiczno-empiryczny 272
 Religia a moralność 272
 Sacrum 273
 Sekularyzacja
 Sekularyzacja a moralność 275
 Sekularyzacja moralności → Sekularyzacja a moralność
 Sekularyzacja religii → Sekularyzacja a moralność
 Sekularyzm 276
 Sens życia 277
 Socjalizacja moralna 280
 Socjologia religii 280
 Socjologiczne typologie moralności 283
 Socjologizm etyczny → Socjologizm moralny
 Socjologizm moralny 285
 Społeczeństwo 286
 Społeczeństwo doznań 288
 Społeczeństwo globalne → Globalizacja a moralność
 Społeczeństwo medialne [292]
 Społeczeństwo pluralistyczne [293]
 Społeczeństwo ponowoczesne [294]
 Społeczeństwo postsekularne → Postsekularne społeczeństwo
 Społeczeństwo przednowoczesne → Społeczeństwo tradycyjne
 Społeczeństwo ryzyka [295]
 Społeczeństwo samorealizacji [297]
 Społeczeństwo tradycyjne [297]
 Społeczeństwo współczesne → Społeczeństwo ponowoczesne
 Społeczeństwo zindywidualizowane [299]
 Sumienie autonomiczne/Sumienie moralne 299
 Synkretyzm 300
 Tradycja a moralność 301
 Typologie polskiego katolicyzmu a moralność 302
 Uniwersalizm moralny → Absolutyzm moralny /Uniwersalizm moralny
 Wartość/Wartości 304
 Wartości moralne 305
 Wartości osobowe i społeczne 308
 Wartości ostateczne 310
 Wartości podstawowe 315
 Wartości religijne 318
 Wartości uniwersalne → Wartości podstawowe
 Wychowanie moralne 324

Summary

Morality in a Social Context

The subject of our interest is the sociology of morality, sometimes called the sociology of mores which is still in its developing stage. In Poland this discipline of knowledge is inextricably associated with Maria Ossowska (1896-1974) who formulated and carried out a program of what is known as the science of morals, i.e., study of those phenomena considered moral. With reference to Ossowska's concepts, these were outlined in a classic tome entitled *Podstawy nauki o moralności* (*Foundations of the Science of Morality*, Warszawa 1947) consisting of three fundamental issues: 1) the theory and methodology of research on morality, 2) the psychology of morality, and 3) the sociology of morality.

After a period of rapid development (thanks to Ossowska) in the sixties and seventies of the last century, the Polish sociology of morality descended partially into oblivion. Indeed, sociological literature is full of many valuable and detailed studies, but lacks the synthetic development of moral issues from a sociological perspective. Preceding the book at hand are two other works by this author: *Wprowadzenie do socjologii moralności* (*Introduction to the Sociology of Morality*, Lublin 1989), and *Socjologia moralności* (*The Sociology of Morality*, Lublin 2006). The present publication, *Morality in a Social Context*, brings with it a new way to approach core issues in the field of sociology of morality, enhanced by specific topics, developed in the author's earlier publications (see the bibliographic note), and refined by reading the detailed and insightful works of Polish and foreign sociologists addressing questions of morality.

The sociology of morality, as an empirical science, examines morality from the perspective of its social formation and functioning (morality as a social construct), and from the perspective of the social determinants of all those phenomena that comprise the realm of morality. This subfield of sociology diagnoses the social conditions of moral development, its differentiation as well as its backslides. Morality understood as an externally functioning set of values, norms and patterns of behavior, and an internal component of individual consciousness is

an appropriate research topic for sociology and other empirical disciplines (e.g., psychology). However, beyond the reach of sociology's purview are supernatural factors and their influence on the moral actions of individuals and social groups. Hence, a sociologist is neither in a position to formulate any statements concerning theological matters, nor to answer the questions from whence does morality ultimately originate and what is its essence. These problems are the domain of other sciences, especially the philosophy of morality.

The sociology of morality fulfills both the diagnostic and explanatory functions, and is neither consulting or normative. It describes the variability of morality, as well as some fixed elements occurring in the moralities of different cultures and in different historical periods. Moreover, it focuses on morality and its relationship with other areas of social life. Sociology as an empirical science cannot instruct anyone how he or she should act, but only can portray how one actually acts, and – in a sense – how one wants to act; it deals with the empirical, not the normative meaning of human activities. In the sociological model that explains values and norms, moral actions are examined from the point of view of their occurrence, their functioning and conditions, and not from the point of view of their normative obligations.

We are aware that the issues presented in this book are too broad and complex to be discussed completely. Hence, we treat them as an extended introduction to the sociology of morality. Due to the divergence of positions and views, the multiplicity of trends and the range of problems raised, our aim was not to provide definitive answers, nor to elaborate detailed solutions either. We have tried to present described socio-moral phenomena and attitudes in the society in a complementary context, far from unequivocal axiological conclusions. Nevertheless, the expansion of research viewpoints on sociological aspects of morality renders one obliged to an ongoing discussion about common and borderline problems of the normative and descriptive sciences. Sociological knowledge is only probable in its nature, and sociology neither says everything, nor does it exhaust questions on the moral condition of society. From the sociological perspective, we can describe the phenomena and processes of moral society, indicate their origin, evolution mechanisms or social consequences. We can show how values and moral standards work in a specific socio-cultural context, but we cannot pose important questions about the quality of the analyzed phenomena, their meaning, and the desired direction of change from an ethical point of view. Here, we would enter the field of a specific axiology.

An insightful consideration on the content of the book allows a reader to distinguish three fields of reflection. First, we focus on the sociology of morality as a science (pp. 17-32), and its relationship to other sciences (pp. 33-40), morality as a phenomenon of personal life (pp. 41-54), and social life (pp. 55-67), its components (pp. 68-79), factors influencing moral life (pp. 80-91) as well as the changes in the world of moral values (pp. 92-99), study of the phenomenon of

morality, which attempts to elaborate a possible prognosis for the transformations of moral values (pp. 100-118), and the empirical verification of models of morality (pp. 119-128). The second field of reflection contains the great themes of the sociology of morality which relate to the Decalogue and the conscience (pp. 129-142), to absolutism, permissiveness, and moral relativism (pp. 143-166), to dignity (pp. 167-177), to truth (pp. 178-185), to pro-social issues (pp. 186-192), and, ultimately, to freedom (pp. 193-201). Finally, the section about the position, role, and tasks of the sociologist of morality can be regarded as an addendum to the discussed topics (pp. 202-210). Particular importance is given to a glossary of sociological terms (pp. 211-326), along with an index of the entries provided at the end of the book (pp. 329-330).