

Tomasz Homa

Akademia Ignatianum w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0002-4430-2591>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.139>

Wielokulturowe społeczeństwo europejskie?

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Istnienie społeczeństwa europejskiego, jednego, a obejmującego uczestników wielu różnych kultur; jest wysoce problematyczne. Już tytuł eseju ujawnia tę problematyczność, kierując uwagę na złożoność analizowanych zagadnień: nie jedna kultura funduje „społeczeństwo europejskie”, lecz do wielu odwołują się poszczególne jego części.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Poniższe studium analizuje wielodyscyplinarnie zagadnienie społeczeństwa europejskiego oraz jego wielokulturowości, starając się preferować filozoficzny punkt widzenia. Podejmuje ono jednak również refleksję z perspektywy politologicznej, uwzględnia społeczną myśl Kościoła katolickiego w zakresie, w jakim staje się ono przedmiotem jej zainteresowań, a wreszcie przedstawia dawne i współczesne debaty o podstawach integracji społeczeństwa europejskiego i jej zasadniczych kłopotach. Punkt wyjścia analiz stanowią dwa polityczne projekty zjednoczenia Europy: Coudenhove-Kalergiego oraz Schumana, i zarysowywane w nich kształty europejskiego wielokulturowego społeczeństwa.

PROBLEMOWE UJĘCIE POJĘCIA: Filozoficznie fenomenologiczna krytyka sformułowana wobec obu projektów zjednoczenia Europy przez Ericha Przywarę wprowadza w wielozakoŹeniowy namysł filozoficzny nad Europą, europejskością i europejskim społeczeństwem oraz jego wielokulturowością z pozycji idealistycznych, realistycznych i fenomenologicznych. Społeczna myśl Kościoła katolickiego drugiej połowy XX i pierwszych dekad XXI wieku poszerza ten filozoficzny namysł o jej fenomenologicznie teologiczną refleksję nad Europą i jej kulturowym bogactwem, unaoczniając stojące przed jej społeczeństwem zadania i wyzwania w tym obszarze.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI:

Prawno-polityczny ekskurs nie wyczerpuje zagadnienia europejskiego społeczeństwa, stawia natomiast w centrum uwagi krytykę tezy przyjmującej jego istnienie. Namysł nad kilkoma zasadniczymi kwestiami pozwala formułować ogólne wnioski dotyczące aktualnego stanu wielokulturowości tak rozumianego społeczeństwa, jego integracji i problemów z tym związanych.

Słowa kluczowe: fenomenologia Europy, pan-Europa, społeczeństwo narodowe, społeczeństwo europejskie, wielokulturowość

Definicja pojęcia

Problem istnienia i natury społeczeństwa europejskiego rozpatrywany przez pryzmat jego wielokulturowej naoczności, a także, na ile pozwalają na to badane poglądy, istoty tej wielokulturowości oraz jej społecznego i/lub politycznego znaczenia zarówno dla samej Europy, jak i dla świata, jest niezwykle złożony. Niemniej wielość idei, koncepcji i teorii występujących w powyższych kwestiach w literaturze przedmiotu, a także poglądów wybrzmiewających w przestrzeni publicznej, pomimo swojej różnorodności pozwala podjąć próbę ich systematyzacji. Jedną z nich – nie roszcząc sobie praw do jej kompletności – formułuję poniżej, zarysowując, typologicznie, trzy znaczące stanowiska w tej materii.

Według zwolenników pierwszego z nich, podzielanego między innymi przez Richarda Coudenhove-Kalergiego, Jeana Monneta, Roberta Schumana czy Václava Havla, społeczeństwo europejskie istnieje w jakiejś rezydualno-aktualnej postaci, jest w trakcie przeobrażania się i konsolidowania albo też przed tym wyzwaniem stoi (Jacques Maritain). Wspólnota podzielanych – przynajmniej formalnie – wartości i wzorców kulturowych oraz ponadnarodowych związków i procedur w zakresie pracy, wymiany, współzawodnictwa, czyli sieci stosunków społecznych w postaci tzw. horyzontalnej europeizacji – to niektóre z konstytutywnych przejawów tak esencjalistycznie i/lub proceduralistycznie rozumianego społeczeństwa europejskiego.

Istnieje zatem społeczeństwo rozumiane jako pewna kulturowo i cywilizacyjnie dynamiczna rzeczywistość współzależnych egzystencjalnie i/lub funkcjonalnie zarówno grup, społeczności i wspólnot narodowych, jak i ich indywidualnych aktorów, która charakteryzuje się określonymi, mniej lub bardziej abstrakcyjnymi stosunkami o zasięgu ponadnarodowym, które są regulowane przez określone zasady oraz zrozumiałe dla ogółu kody i zdolności komunikacyjne, a także możliwe do zrozumienia i podzielania interesy i cele. Jest to jednak zarazem społeczeństwo, w którym występują niekiedy znaczące braki w różnych jego sferach, między innymi: (a) uświadomionej europejskości, (b) więzi emocjonalnych i aksjologicznych między poszczególnymi aktorami życia społecznego w wymiarze ponadnarodowym, (c) poczucia właściwej mu sprawczości, (d) odpowiadającej tej wielowymiarowej całości stosownej przestrzeni publicznego wyrazu jej ducha i woli.

Zdaniem przedstawicieli stanowiska typologicznie drugiego, którego reprezentatywnym wyrazicielem zdaje się być uprawiający filozofię społeczną Johannes Heinrichs, społeczeństwo europejskie wprawdzie istnieje, ale znajduje się w procesie bycia obezwładnianym czy wręcz ubezwłasnowolnianym przez partio- i biurokrację, oligarchizujące i zawłaszczające życie publiczne, zniechęcając obywateli do aktywnego w nim uczestniczenia. Obserwowana od lat w społeczeństwach państw zachodnich *Politikverdrossenheit*, czyli niezadowolenie z polityki i zniechęcenie do niej wśród tych społeczeństw, a także od lat zgłaszany deficyt demokracji, należałyby do ewidentnych przejawów takiego stanu rzeczy.

Natomiast reprezentanci stanowiska trzeciego, (jak choćby Peter Graf Kielmansegg czy Ernst-Wolfgang Böckenförde), analizując zagadnienie społeczeństwa europejskiego z perspektywy prawno-politycznej, konstatują w sposób radykalny lub zniuansowany brak tego rodzaju społeczeństwa w Europie.

Te silnie zróżnicowane w swojej wymowie stanowiska, możliwe do uchwycenia w przestrzeni publicznej, a tutaj jedynie typologicznie przywołane, nie wyczerpując ich sformułowań, wyznaczają kierunki analiz tego studium, które chciałoby wnieść pewien przyczynek do namysłu nad badanym zagadnieniem.

Analiza historyczna pojęcia

Richard Coudenhove-Kalergi w opublikowanej w 1923 roku rozprawie *Pan-Europa* wyrażając przekonanie, że: „wszystkie narodowe kultury Europy są ściśle i nierozzerwalnie związanymi ze sobą składnikami wielkiej i jednolitej kultury europejskiej” (Coudenhove-Kalergi, 1923, s. 142), konkluduje swój namysł nad kulturowym wymiarem Europy, twierdząc:

zachodnia jedność kulturowa daje nam prawo mówić o narodzie europejskim, podzielonym językowo i politycznie na różne grupy. Jeśli to ogólnoeuropejskie poczucie kultury zdoła się przebić, to każdy dobry Niemiec, Francuz, Polak i Włoch będzie również dobrym Europejczykiem (Coudenhove-Kalergi, 1923, s. 144).

W świetle tych stwierdzeń, formułowanych w ramach propagowanego przez Coudenhove-Kalergiego projektu paneuropejskiego

zjednoczenia Starego Kontynentu, istnienie pewnej europejskiej wspólnotowości transcendującej granice państw narodowych i przejawiającej się w istnieniu *europäischer Nation* (europejskiej nacji, narodu – w synonimicznym znaczeniu obu tych terminów) nie podlega raczej wątpliwości. Europejska nacja, mająca według *Pan-Europy* swoje zespalające ją zakorzenienie w kulturowej jedności Zachodu [*abendländische Kultureinheit*], a także w chrześcijańskiej religii oraz europejskiej nauce i sztuce (zob. tamże, s. 143), stanowi, mimo jej językowego i politycznego zróżnicowania, które jednak nie unieważnia owych spoiw, „jedną europejską całość” spajaną konstytutywnie więziotwórczymi powiązaniem o charakterze narodowym i ponadnarodowym. „Całość”, która według Coudenhove-Kalergiego może być zasadnie rozumiana jako wielokulturowy europejski naród, co można wywnioskować z przywołanej już konkluzji w kwestii jednoczącej funkcji kultury. Natomiast ogólnoeuropejskie poczucie kultury [*paneuropäische Kulturgefühl*] czy też raczej kulturowej wspólnoty, będące jednym z konstytutywnie ważnych czynników sprawczych tego rodzaju jedności, to zdaniem Coudenhove-Kalergiego rzeczywistość, która z jednej strony współkształtuje, począwszy już od hellenistyczno-chrześcijańskiego zarania Europy, postać jej nacji, natomiast z drugiej, musi współcześnie ponownie więziotwórczo „przebić się” do świadomości Europejczyków. Innymi słowy musi dotrzeć do nich w sposób znajdujący ukonkretnienie w transcendowaniu tego, co częściowe, i/lub szczegółowe czy też odróżniające, jak dobry Francuz, Niemiec, Polak czy Włoch – ku temu, co im wspólne, łączące, to znaczy ku byciu każdego z nich dobrym Europejczykiem.

Tak rozumiana *europäische Nation*, jak twierdzi autor *Pan-Europy*, istnieje, lecz w świetle powyższych rozważań, jest to istnienie bardziej retrospektywne niż aktualno-prospektywne. To ostatnie trzeba dopiero ukonstytuować, jak zdaje się sugerować sam Coudenhove-Kalergi, wskazując na konieczność ponownego „przebicia się” do serc i umysłów Europejczyków tego wzmiankowanego przez niego ogólnoeuropejskiego poczucia kultury.

Idea społeczeństwa europejskiego zdaje się być obecna, jakkolwiek jedynie w bardzo ogólnym zarysie, również w myśli Roberta Schumana. Swoje przemyślenia dotyczące przyszłej, zjednoczonej Europy zawarł on, wręcz programowo, w tekście zatytułowanym *Zanim Europa będzie przymierzem obronnym lub jednością ekonomiczną, musi stać*

się wspólnotą kulturową, w najbardziej podniosłym znaczeniu tego słowa (Schuman, 2005, s. 25–31). W świetle tych przemysłów zjednoczona Europa to nowa wspólnota państw wcześniej ze sobą rywalizujących (Schuman, 2020, s. 28), a dokładniej – jak można wnioskować z szeregu jego stwierdzeń zawartych w tym tekście – to „wspólnota europejskich narodów”. Wspólnota, która, jak twierdził, ucząc się na nowo chrześcijańskiego braterstwa po latach rozdarcia i konfliktów, „opierać się będzie na demokratycznej równości podniesionej do poziomu stosunków między narodami” (Schuman, 2005, s. 29), przyjmując zasadę decyzji większościowych i wykluczając dyktatorskie wykorzystywanie przewagi materialnej (zob. Schuman, 2005, s. 29). Będzie to zarazem wspólnota charakteryzująca się przyjęciem „rozstrzygnięć europejskich” (Schuman, 2005, s. 28), a mianowicie rozwiązań z jednej strony z walczących zarówno „pretensje do hegemonii i przekonanie o wyższości” (Schuman, 2005, s. 28), jak i polityczny nacjonalizm, samowystarczalny protekcyjizm i kulturowy izolacjonizm (zob. Schuman, 2005, s. 28–29), natomiast z drugiej, rozwijających zaufanie, wzajemne porozumienie i współpracę, których fundamentem będzie „rozwój myśli i poczucia solidarności” (Schuman, 2005, s. 29).

Jest to zatem Europa przyszłości jako polityczny projekt i zarazem wizja, którą ponadnarodowo należy dopiero ukształtować, biorąc pod uwagę podzielaną przez Schumana zasadę rozwoju Europy zawartą w tekście *Podział Europy stał się absurdalnym anachronizmem* (Schuman, 2005, s. 17–22), według której „to, co narodowe, rozwija się w ponadnarodowe” (Schuman, 2020, s. 21). Niemniej jest to również wizja, która uwzględnia nie tylko polityczną, ponadnarodowo rozumianą formułę Europy, ale i aktualną jej faktyczność w jej stawianiu się, której szczególnie ważnym wyrazem jest dla Schumana fakt, że już „zakorzeniła się idea europejska oraz duch wspólnotowej solidarności” (Schuman, 2005, s. 15).

Koncypowana przez Schumana europejska wspólnota narodów ma w jego przekonaniu swój historycznie wykrystalizowany fundament w faktycznej wspólnotocie „idei i dążeń, która zawsze istniała między narodami w rozmaitych wymiarach, lecz była tłumiona przez wzniecane i wykorzystywane namiętności” (Schuman, 2005, s. 30). Jest to wspólnota, której rudymet stanowią wymagające ponownego ujawnienia „wspólne podstawy naszej cywilizacji” (Schuman, 2005, s. 15). Jest to zarazem wspólnota, w której pomimo politycznych i ekonomicznych

podziałów i rywalizacji, „istnieją zbieżności i wspólnota interesów, które musimy odnaleźć w przeszłości jako zapowiedź perspektyw na przyszłość” (Schuman, 2005, s. 31).

W świetle powyższych założeń, oczekiwań i wizji dotyczących przyszłej wspólnej Europy, której pierwsze podwaliny kładła powstała w roku 1951 Europejska Wspólnota Węgla i Stali, wielokulturowość europejskiego społeczeństwa rozumiana jest przez Schumana głównie, jeśli nie wręcz jedynie, wewnątrzeuropejsko, a więc jako istniejąca wielokulturowość europejskich narodów, odslaniająca się pod wpływem „rozstrzygnięć europejskich”, dzięki wychodzeniu tych narodów z kulturowych izolacjonizmów w sposób niepodlegający regułom politycznej z natury ponadnarodowości [*supranationalité*], lecz niezależnej względem niej kultury (zob. Schuman, 2020, s. 29). Twierdzi on bowiem, że ponadnarodowość nie może „odnosić się do dziedziny kultury, respektującej wszystkie odrębności” (Schuman, 2005, s. 29). Tego rodzaju wielokulturowość, zważywszy na owe „wspólne podstawy naszej cywilizacji”, to wielokulturowość źródłowo tylko europejska.

Interesujący przyczynek do próby dookreślenia europejskiego społeczeństwa, jego istoty i właściwych mu historycznych przejawów zdaje się wносить Erich Przywara swoim fenomenologicznym namysłem nad ideą europejskości, prowadzonym w ramach rozwijanej przez siebie fenomenologii Europy [*Phänomenologie Europas*] (Przywara, 1956, s. 6). Twierdzi on, że „aby uchwycić rzeczywistą ideę europejskości, należy dotrzeć do Europy «matek» i «korzeni» i «początków»” (Przywara, 1956, s. 6), podążając drogą fenomenologicznej redukcji [*epoché*], by z perspektywy tych jej „matek”, „korzeni” i „początków” dokonać jej oglądu, tego, jak ona się w nich jawi, a tym samym umożliwić prawdziwą debatę na jej temat, taką, która brałaby pod uwagę jej rzeczywistą istotę. Przywara uważa bowiem, że te debaty i namysły, które dotąd odnotowała historia, a wśród nich również przemyślenia zarówno Coudenhove-Kalergiego, jak i Schumana, posiadają istotną wadę polegającą na tym, że „we wszystkich tych próbach siłą napędową jest to, co praktycznie czysto polityczne, bez prawdziwej dyskusji o «idei Europy»” (Przywara, 1956, s. 5).

Inspirując się tym fenomenologicznym podejściem Przywary do idei Europy, sądzę, że zarówno zagadnienie europejskości, jak i zagadnienie społeczeństwa europejskiego można poddać fenomenologicznej analizie, uwzględniając zarówno perspektywy, z których Przywara

dokonuje wglądu w ideę Europy, mianowicie: filozoficzną, głównie platońską i arystotelesowską, polityczną, duchową i chrześcijańską – Chrystusową, jak i przyjętą przez niego, a przeze mnie zaadaptowaną na użytek tego studium z a s a d ę, zgodnie z którą nie tylko idea europejskości, ale też idea europejskiego społeczeństwa „musi zostać wyprowadzona z jakiejś istoty Europy” (Przywara, 1956, s. 9).

Problemowe ujęcie pojęcia

Sygnalizowany przez Przywarę filozoficzny wgląd w istotę Europy, inspirowany myślą Platona, to perspektywa spojrzenia na społeczeństwo europejskie przez pryzmat jego jakiejś wzorczej idei, dzięki której miałyby się ono fenomenalnie realizować, uczestnicząc w niej, podobnie jak platoński świat fenomenalny urzeczywistnia się przez uczestniczenie w świecie idei umożliwiających jego zaistnienie. Co się tyczy idei Europy, a pośrednio być może także europejskiego społeczeństwa jako jej istotnego derywatu, według Przywary

w przypadku platońskiej „idei Europy” chodzi o ‘bosko twórczy pierwowzór „Europy”’, tzn. o pierwowzór, który przedstawia się w micie: [...]. Mity bowiem nigdy nie są rzeczywistością dostępną dla prawdziwych badań ani poddaną ich osądowi. Mity są „niebiańskimi pierwowzorami”, które mają swoje prawdziwe miejsce tylko w głębi duszy ludu. Takim „mitem Europy”, będącym esencją platońskiej „idei Europy”, jest rzymski mit o porwaniu Europy, córki fenickiego króla, przez Jowisza, rzymskiego naczelnego boga państwa, który przemienia się w byka, aby ją unieść na swym grzbiecie (Przywara, 1956, s. 10).

Tak rozumiane społeczeństwo europejskie to społeczeństwo rodzące się z „idei-mitu”, budowane wokół tego, co lud nosi w głębi swej duszy (Przywara, 1956, s. 10), do czego aspiruje i co go motywuje. Jest to społeczeństwo wyrastające z tak czy inaczej rozumianej „idealności”, przejawiającej się w postaci podzielanych przez zbiorowość choćby założycielskich mitów, więziotwórczych narracji, objawianych przez bóstwa prawodawstw czy też wizji jej autorytetów – konceptualizacji, będących przejawem idealistycznego myślenia znajdującego wyraz w idealistycznie-konstruktywistycznych koncepcjach, do których być może należałoby zaliczyć również wszelkie utopijne koncepcje Europy i europejskiego społeczeństwa. Jest to zatem społeczeństwo, którego

realność potrzebuje żywotnie „idealności” jakiejś natury: społecznej, politycznej, kulturowej, religijnej itp., jako koniecznego warunku jego ukonstytuowania i istnienia. Jeden z przykładów takiej „idealności” stanowi namysł Jacques’a Maritaina nad przyszłym społeczeństwem chrześcijańskim jako wspólnotą budowaną na fundamencie godności osoby ludzkiej, jej duchowego powołania oraz miłości braterskiej. Namysł, w którym reflektując nad braterską przyjaźnią stwierdza:

Tak więc przyjaźń braterska zjawiałaby się jako istotna zasada dynamiczna naszego nowego świata chrześcijańskiego najpierw, jeśli można użyć tego wyrazu w charakterze „mitu” pierwotnego, kierującego życiem wspólnym, idei heroicznej do realizowania, celu do osiągnięcia, tematu pobudzającego wspólny entuzjazm, wprawiającego w ruch głębokie energie mas (Maritain, 1960, s. 147).

W przeciwieństwie do tej filozoficznie idealistycznej perspektywy platońskiej Europy, zakładającej, iż

„Idea Europy” byłaby takim „niebiańskim pierwowzorem”, który zatapiałby się w „czystej materii”, tak że prawdziwa Europa powstałaby dzięki „uczestnictwu” w „czystej idei Europy” (Przywara, 1956, s. 9),

jej perspektywa arystotelesowska polega na tym, że

„Ideę Europy” można [...] rozumieć jedynie jako „formę Europy”, która znajduje się w rzeczywistym byciu Europy i z niego musi zostać wydobyta, czyli „wy-abstrahowana”, „oddzielona” (Przywara, 1956, s. 9).

Innymi słowy, polega ona na wzięciu pod uwagę „realności” bycia Europy, a nie jej „idealności”. „Realności”, która nadawana Europie przez jej formę w arystotelesowskim znaczeniu tego terminu, unaocznia się „zasadniczo w «geografii Europy»” (Przywara, 1956, s. 12) rozumianej jako „«geo-opis» Europy” zawierający w sobie

pewną „geo-metafizykę” Europy: pewne „meta” w „fizyczności” Europy, to znaczy, głębię istotową *physis*, fizycznej natury Europy (Przywara, 1956, s. 12).

Owa geo-metafizyka Europy, jak twierdzi Przywara,

jest, ostatecznie, „mediatorem” pomiędzy czysto empiryczną, to znaczy, doświadczalną geografią Europy, i tym, co od wieków określane jest mianem

„geo-polityki”, mianowicie polityki, która nie wynika z teoretycznych partyjnych programów, tylko z *physis*, z fizycznej natury „*gē*”, czyli Europy jako „ziemi” [...] (Przywara, 1956, s. 12).

W odniesieniu do zagadnienia wielokulturowości społeczeństwa europejskiego namysł Przywary nad europejskością z perspektywy filozoficznej zdaje się wносить kilka interesujących wskazań. Mianowicie, z perspektywy platońskiej zwraca on uwagę na konieczność odnalezienia „idei”, pod wpływem których tworzyła się Europa, w celu uchwycenia jej istoty, a tym samym i istoty jej społeczeństwa. Natomiast uwzględniając podejście arystotelesowskie, unaocznia, gdzie tej istoty Europy należałoby szukać, twierdząc: „Ta wszystko dookreślająca geo-istota Europy dana jest w jej geograficznym usytuowaniu” (Przywara, 1956, s. 12), w jej geograficznie euro-azjatyckiej przynależności i bliskim euro-afrykańskim sąsiedztwie. Ponadto wypukla też ważność tak rozumianego usytuowania Europy dla jej kultury, stwierdzając: „ta czysta geograficzność wpłynęła na pewną ściśle określoną geo-kulturę Europy, na kulturę europejską, która jest właściwa dla Europy” (Przywara, 1956, s. 12).

Stwierdzenie to zasługuje na szczególną uwagę, ponieważ w odróżnieniu od wewnątrzeuropejskiego rozumienia kultury oraz jej źródeł, prezentowanego zarówno przez Coudenhove-Kalergiego, jak i Schumana, Przywara wykracza poza ich „europejskie” rozpatrywanie, wskazując na konstytutywnie ważne „euro-azjatyckie i euro-afrykańskie związki naszej zachodniej, europejskiej kultury” (Przywara, 1956, s. 14) oraz następstwa tego stanu rzeczy. Te zaś, mając na uwadze językoznawcze ustalenia w kwestii nazw własnych Europy i Azji, sformułuje on w swoim filozoficznie fenomenologicznym rozumieniu istoty Europy, podkreślając:

w związku z tym Azja (wraz z Afryką jako kontynentem „żaru”) jest owocującą pełnią lata ludzkiej kultury, podczas gdy Europa jest zimowym bezruchem, w którym owoce azjatycko-afrykańskiej „pełni lata” w odpowiednich oporzędzonych spichlerzach dobrze przechowywane „przezimowują”. Owocami azjatycko-afrykańskiej pełni lata są owoce I Ging, Lao-Tse, Kung-Tse, Bhagavadgity, Heraklita, Orygenesesa, św. Augustyna, które w europejskich spichlerzach „przezimowują” do systemów wysokiej scholastyki i nowożytnych filozofów aż po dziś dzień. Europa jest owocująca jako Euro-Azja i Euro-Afryka. Jako Europa, jest ona użytecznym spichlerzem zbiorów (Przywara, 1956, s. 15–16).

Gdy chodzi o polityczne rozumienie Europy, Przywara, wychodząc od greckiego rozmiennia polityki – jako zaangażowania obywateli na rzecz i w służbie ich *polis*, któremu przeciwstawia zaangażowanie na rzecz własnych interesów jako osoby prywatne – pojmując ją jako *polis*, względem której Europejczycy, jako jej obywatele, z pełnym zaangażowaniem świadczą obywatelską służbę [*Burg-Dienst*], „zamiast dążyć do realizacji kolektywnych interesów prywatnych, aż po ich możliwie najkorzystniejsze zrównoważenie w ramach układów handlowych” (Przywara, 1956, s. 19).

To zaś, mając na uwadze Europę przyszłości, oznacza konieczność rozstrzygnięcia przez narody europejskie radykalnego albo-albo, wobec którego stoją one, myśląc o Europie w jej politycznym ujęciu, mianowicie albo-albo dotyczącego istoty jej bycia. Twierdzi bowiem Przywara:

Albo narody, które ze względu na swoje „interesy” wyrwały się z tej jednej *polis* Zachodu, odnowią ją, decydując się na drodze prawdziwego „nawrócenia”, by te interesy zostały przez nie porzucone na rzecz jednego obywatelskiego zaangażowania i jednego obywatelskiego namysłu. Albo, jak to czynią kupcy, będą negocjować „równowagę interesów”, tak, że tego rodzaju rynkowa równowaga, mocą coraz to nowego targowania się i negocjowania, stanie się jedyną postacią „*polis* Zachodu”. Ale to oznacza, [co do jej istoty], *polis* jako „rynek”, na którym tylko sprytni handlarze starają się prześcignąć siebie nawzajem, tak, że obawa o rynkowy zysk staje się prawdziwą polityką jako „obywatelska służba” i „obywatelski duch”, w której „strony zainteresowane rynkiem” spotykają się jako *homo homini lupus*, jako ludzie będący dla siebie nawzajem wilkami (Przywara, 1956, s. 19).

W świetle powyższego wywodu narody europejskie analizowane z perspektywy tego, co polityczne, znamionuje z jednej strony preferowana ze względu na własne narodowe interesy fragmentaryzacja, zaistniała – według Przywary – na skutek „wyłamania się” wspólnot narodowych dla realizacji własnych interesów z jakiegś pierwotnej wspólności europejskiej *polis*. Natomiast z drugiej strony charakteryzuje je istniejące żywotnie ważne napięcie spowodowane koniecznością dokonania wyboru między traktowaniem Europy jako wspólnej *polis* w duchu obywatelskiego zaangażowania, a traktowaniem jej jako wspólnego rynku, niezbędnego do realizacji własnych prywatnych interesów. Zatem napięcie między byciem *homo politicus* albo *homo oeconomicus*, między obywatelskością albo przedsiębiorczością różnorodnej natury.

Należy jednak zauważyć, że tak radykalne „albo-albo” między obywatelskością i szeroko rozumianą przedsiębiorczością, postulowane przez Przywarę, a zatem „albo-albo” również między dobrem powszechnym, będącym owocem wspólnego obywatelskiego namysłu i działania, a interesami poszczególnych narodów, budzi poważne wątpliwości z co najmniej dwóch powodów.

Po pierwsze, radykalizm owego „albo-albo” kwestionuje – w mojej ocenie – fakt, że człowiek nie jest albo *homo politicus*, albo *homo oeconomicus*, lecz zarazem jednym i drugim. W konsekwencji wszystkie formy jego uspołecznienia powinny brać ten fakt pod uwagę, poszukując zrównoważonego rozwoju obu tych przejawów ludzkiego bycia.

Po drugie, wbrew temu, co zdaje się twierdzić Przywara w przywołanym passusie, rozumienie interesu narodowego nie musi być jedynie egoistyczne i/lub ‘nacjonalistyczne’. Gdyby tak było, naród nigdy nie mógłby uzyskać swojej autonomii, a przede wszystkim podmiotowości, która nie oznaczałaby jedynie pozycję wielce dysfunkcyjną z perspektywy ponadnarodowej i ponadpaństwowej. W tym bowiem ujęciu, na które kładzie nacisk Przywara, wspólnota narodów wymagałaby porzucenia wszystkiego, co politycznie narodowe, a interpretacja interesu jako suwerenności oznaczałaby jedynie negatywną praktykę niemądrych narodów.

Niemniej prócz powyższych zastrzeżeń trzeba równocześnie podkreślić, że społeczeństwo europejskie czy też raczej społeczeństwa europejskie, rozpatrywane w perspektywie fenomenologicznie politycznego wglądu w istotę Europy, charakteryzuje nie tylko istotnie znaczący zmysł polityczności i przedsiębiorczości, ale także pewna „dynamiczna policentryczność”, która polega na tym, że społeczeństwa te nie posiadają jednego centrum ich *polis*, lecz wiele – wiele centrów istotowo różnych ze względu na ich funkcjonalne zróżnicowanie, a zarazem rozproszonych, biorąc pod uwagę ich geograficzne usytuowanie zależne od tego, co stanowi ich *proprium* znacząco ważne nie tylko dla Starego Kontynentu. Według Przywary, rozważającego to zagadnienie w połowie lat 50. XX wieku, w wymiarze politycznym tego rodzaju centrum był Berlin i Wiedeń, w sferze światowego handlu – Londyn, w wymiarze naukowym – Paryż, a religijnym – Rzym. Tak policentrycznie funkcjonujące społeczeństwo w kluczowych obszarach życia to społeczeństwo policentryczne także kulturowo. Jego poszczególne centra, a mianowicie centra kultury politycznej, religijnej, ekonomicznej, naukowej,

artystycznej itp., są już same w sobie wewnętrznie wielokulturowe tak w teorii, jak i praktyce, ze względu na prezentowane przez nie różne koncepcje naukowości, religijności, polityczności, przedsiębiorczości, sztuk itp., którymi oddziałują zarówno na własne peryferia, jak i na siebie nawzajem. W tym też znaczeniu, mając na uwadze tę kulturową policentryczność, gdy chodzi o fenomenologiczny namysł Przywary nad Europą, można zasadnie mówić o społeczeństwie europejskim jako wielokrotnie wielokulturowym.

Jeszcze inaczej jawi się Przywarze Europa widziana przez pryzmat jej „ducha”. Sytuując w tej perspektywie swój namysł nad Europą, konstatuje on:

przez „ducha”, „duchowość” i „duchowe”, od czasów Kanta, Hegla i Leibniza my, ludzie Zachodu, rozumiemy świat czystych pojęć lub czystych idei, albo czyste go porządku, czy też czystej dynamiki, który można uchwycić umysłem, i który stanowi tajemną ośnowę rzeczywistości. Duch jest dla nas tym, co abstrakcyjne, co „wyodrębnione” przez nasz intelekt [...] z konkretnej rzeczywistości wokół nas i w nas, [...], a w sensie ścisłym, wyodrębnione przez eksperyment i matematykę nauki. „Duchowa Europa” oznacza zatem: wspólnotę w tej „naukowości”, [...] w przeciwieństwie do [wspólnoty] starosłowiańskiego prawosławnego „braterstwa” (Przywara, 1956, s. 23).

Oznacza to radykalną, oświeceniowo-pooświeceniową redefinicję znaczenia tego terminu w świadomości europejskiej, jego podporządkowującą rozumowi racjonalizację oraz matematyczną i techniczną funkcjonalizację przejawiającą się w „zapanowaniu nad irracjonalnym życiem, irracjonalnym kosmosem, mocą «ratio», to znaczy, mocą kalkulującego rozumu człowieka” (Przywara, 1956, s. 24).

Ale, jak odnotowuje, nie chodzi o panowanie jedynie nad wyżej wymienionymi elementami, jako że owo opanowywanie przez *ratio* tego, co irracjonalne, zostaje stopniowo rozciągnięte także na sferę tego, co określane jest metafizycznie mianem natury rzeczy, w tym również natury człowieka, by nad nią zapanować dzięki demiurgicznej mocy mającej swoje źródła w naukowej wiedzy i technice, redefiniując tym samym klasyczne rozumienie reflektującej nad nią etyki i aksjologii.

Z perspektywy tak rozumianego ducha społeczeństwo europejskie staje się naukowo „rozumnym”, przejawiającym i urzeczywistniającym swoją racjonalność w oferującym mu naukowy obraz człowieka i świata postępie wiedzy. Zarazem staje się ono społeczeństwem

racjonalnie-technicznym, mierzącym swój rozwój rozwojem „naukowej techniki” oraz afirmującym jej wzrastającą dominację własnym urzeczowianiem – tym głębszym, im głębsze staje się jego zdomowienie w jej świecie. Jest ono zarazem społeczeństwem, którego religijnie „rozumny” obraz człowieka i świata zostaje, w procesie intelektualnej racjonalizacji w rozumieniu Maksa Webera, poddany „odczarowaniu” (Weber, 1998, s. 122), znajdującemu wyraz w jego postępującej sekularyzacji.

Analizowana przez pryzmaty tych procesów nowoczesna i ponowoczesna kultura europejska odślania swoje kolejne wieloaspektowe zróżnicowanie: wielokulturowość czerpiącą swoje inspiracje z intelektualnej racjonalizacji, sekularyzacji i technicyzacji, kształtujących modernizująco współczesną świadomość i tożsamość Europejczyków oraz ich sposoby jednostkowego i zbiorowego myślenia i bycia.

Ostatni z wglądów Przywary w istotę Europy, a tym samym i europejskiego społeczeństwa, z perspektywy jej „korzeni”, „źródeł” i „matek”, to wgląd w nią dokonywany przez pryzmat *ch r z e ś c i j a ń s k o ś c i*, która przez wieki ją współkształtowała. Według jego rozumienia tego terminu:

Chrześcijaństwo nie jest [...] po prostu czymś etycznym czy też moralnym w sensie naśladowania lub imitowania cnót Chrystusa, ale jest zasadniczo czymś bytowym: byciem samym Chrystusem jako uczestnik Jego bycia, tak jak oko jest ciałem patrzącym, ucho zaś ciałem słuchającym itd. (Przywara, 1956, s. 30–31).

W związku z tym należy rozumieć chrześcijaństwo nie jako pewien fakt społeczny lub stan rozwoju kulturowo-cywilizacyjnego społeczeństw, ale jako działający w nich ewangeliczny zaczątek w rozumieniu Maritaina (zob. Maritain, 2005, s. 53–73). Zaczętek, którym są chrześcijanie żyjący w zjednoczeniu z Jezusem.

W tym też znaczeniu, według Przywary, przez „chrześcijańską Europę” można rozumieć jedynie wspólnotę uczniów Jezusa pełniącą rzeczywiście ewangeliczną diakonię, czyli służbę skierowaną do świata żyjącego „bez Jezusa i bez Boga” (zob. Przywara, 1956, s. 34), a polegającą na zapraszaniu go do bliskości z Nimi, której obraz maluje ewangeliczna przypowieść o uczcie weselnej wydanej przez króla swojemu synowi (zob. Mt 22, 1–14). Zatem pod pojęciem tym trzeba rozumieć wspólnotę braterstwa, pokoju i pojednania, bezwarunkowo otwartą na każdego, służącą mu i przyjaźniącą się z nim na sposób

Jezusa – przyjaciela i towarzysza „stołu grzeszników” (zob. Przywara, 1956, s. 37).

Należy jednak zauważyć, że takie pojmowanie chrześcijańskości i jej europejskich postaci, określanych mianem „chrześcijańskiej Europy”, odsłania zarazem pewną zasadniczą faktyczność, to znaczy z jednej strony oznacza również istnienie Europy niechrześcijańskiej, zarówno religijnie, jak i społecznie oraz kulturowo. Natomiast z drugiej strony związany z tym istnieniem fakt, polegający na tym, że – czy się to komuś podoba, czy nie – obie współtworzyły po swojemu Europę i nadal tak ją współtworzą, wpływając w sposób mniej lub bardziej znaczący na kształt wielokulturowości jej społeczeństw.

Splot tych wszystkich wglądów w Europę, jak twierdzi Przywara w założeniach swojej fenomenologii, pozwala dopiero unaocznic się jej wieloaspektowo przejawiającej się istocie. Mianowicie istocie ukazującej w wielopostaciowym fenomenie europejskiego społeczeństwa i jego wielokulturowości wewnętrzną złożoność sposobów istnienia Europy, a zarazem jej źródłowo istotową euro-azjatycką i euro-afrykańską otwartość i gościnność. Według mnie zaś ów splot pozwala również uświadomić sobie zawarte *implicite* w owej otwartości i gościnności napięcia i wyzwania istotnie ważne dla dzisiejszej Europy. Zagadnienia, których Przywara zdaje się nie doceniać, myśląc o Europie zasadniczo jako o swego rodzaju spichlerzu euro-azjatyckiego i euro-afrykańskiego geniuszu ludzkiej myśli i właściwego mu kulturowego dziedzictwa.

Pytając się o stanowisko społecznej myśli Kościoła katolickiego na temat analizowanej w tym studium kwestii, należy wziąć pod uwagę, że z jej perspektywy społeczeństwo to owoc i znak społecznej natury człowieka (Jan Paweł II, 1988) – rzeczywistość intersubiektywna, odsłaniająca pełnię swej prawdy we wspólnocie osób i cechująca się właściwą jej autonomią oraz podmiotowością (Jan Paweł II, 1991). Tego rodzaju podejście implikuje rozpatrywanie społeczeństwa jako w s p ó l - n o t y, która wypracowuje struktury swej podmiotowości przejawiającej się w różnych formach uczestnictwa i współodpowiedzialności i rządzącej się wynikającymi bezpośrednio z jej natury zasadami solidarności oraz pomocniczości, urzeczywistnianymi dzięki wolności przysługującej strukturalnie jej podmiotom (Homa, 2013, s. 120–121). Stąd też według myśli Kościoła społeczeństwo – będące naturalnym wyrazem społecznego charakteru człowieka i stanowiące jeden z istotnych obszarów

urzeczywistniania sensu jego istnienia w byciu z innymi i dla innych – charakteryzuje umiejętność

planowania, ukierunkowanego na bardziej wolne i sprawiedliwe współzycie społeczne, w którym różne grupy obywateli łączą się ze sobą, mobilizując się w celu wypracowania wspólnych zamierzeń, aby zaradzić swoim podstawowym potrzebom i bronić słusznym interesów (Papieska Komisja ds. Środków Społecznego Przekazu, 1971).

Przywołując stanowisko Papieskiej Komisji, warto odnotować, że ta, eksplikując kluczowe założenia idei pomocniczości w wymiarze społecznym, z punktu widzenia możliwości jej urzeczywistniania w obszarze działań społeczności pośrednich (rodzin, zrzeszeń, grup, wspólnot lokalnych itp.) współtworzących dane społeczeństwo, czyni to, podkreślając teleologiczno-aksjologiczny charakter tych założeń, których konkretyzacja ma się każdorazowo dokonywać na mocy podmiotowości tego rodzaju społeczności (zob. Homa, 2013, s. 121). W ten sposób do określonego społeczeństwa, jako obywatelskiemu, przynależy konstytutywny prymat względem państwa i formuł organizacji ponadpaństwowej, uzasadniany przez katolicką myśl społeczną teorią hierarchii celów właściwych państwu i społeczeństwu. Zgodnie z tą teorią

wspólnota polityczna i społeczeństwo obywatelskie, chociaż wzajemnie powiązane, nie są sobie równe w hierarchii celów. Wspólnota polityczna pozostaje zasadniczo w służbie społeczeństwa obywatelskiego i – w ostatecznym rozrachunku – osobom i grupom, które to społeczeństwo tworzą. Społeczeństwo obywatelskie nie może być zatem postrzegane jako dodatek lub zmienna wspólnoty politycznej: przeciwnie, ma ono przewagę, ponieważ społeczeństwo obywatelskie stanowi uzasadnienie istnienia wspólnoty politycznej (Papieska Rada *Iustitia et Pax*, 2005).

W tak zarysowanym horyzoncie rozumienia społeczeństwa przez społeczną myśl Kościoła katolickiego społeczeństwo europejskie i jego wielokulturowość postrzegane są przez pryzmat stojącego przed nim zadania i wyzwania, z którym przychodzi mu się mierzyć. Wspomniane zadanie według Benedykta XVI polega na tym, że „Europa musi jeszcze [...] odnaleźć swoją pełną tożsamość, aby mogła mówić i działać zgodnie ze swoją odpowiedzialnością” (Benedykt XVI, 2012, s. 17). Natomiast wyzwanie niesie sygnalizowane przez niego posiadanie przez Europę dwóch dusz, które w jego ocenie dotyka wprost zagadnienia kultury i europejskiej wielokulturowości. Jedną z nich jest

abstrakcyjny rozum, antyhistoryczny, który chce dominować nad wszystkim, ponieważ sytuuje się ponad kulturami. Jest to rozum skoncentrowany na sobie, który zamierza uwolnić się od wszystkich tradycji i wartości kulturalnych na korzyść abstrakcyjnej racjonalności. Pierwsza sentencja Trybunału w Strasburgu w sprawie krzyża była przykładem tego abstrakcyjnego rozumu, który chce się wyemancypować od tradycji i od samej historii (Benedykt XVI, 2012, s. 17–18).

Natomiast drugą ze wspomnianych dusz „jest ta, którą moglibyśmy nazwać chrześcijańską” (Benedykt XVI, 2012, s. 18). Jest to dusza, która

otwiera się [...] na to wszystko, co jest racjonalne. Ona sama stworzyła śmiałość rozumu i wolność rozumu krytycznego, pozostaje jednak związana z korzeniami, które dały początek Europie, które zbudowały ją na wielkich wartościach, na wielkich intuicjach, na koncepcji chrześcijańskiej wiary (Benedykt XVI, 2012, s. 18).

Wyzwanie wynikające z posiadania przez Europę tych dwóch dusz polega zdaniem byłego papieża na tym, że owa chrześcijańska dusza,

zwłaszcza w dialogu ekumenicznym między Kościołami katolickim, prawosławnym i protestanckim, musi znaleźć wspólne formy wyrazu i musi później spotkać się z rozumem abstrakcyjnym, to znaczy musi zaakceptować i zachować krytyczną wolność rozumu w odniesieniu do tego wszystkiego, co może uczynić i uczyniła, ale musi ją stosować, konkretyzować w oparciu o fundament i w spójności z wielkimi wartościami, które dało nam chrześcijaństwo (Benedykt XVI, 2012, s. 18).

Według Benedykta:

Tylko w tym całościowym ujęciu Europa może wносить wkład w dialog międzykulturowy dzisiejszej i przyszłej ludzkości, bowiem rozum wyemancypowany od wszystkich kultur nie może podjąć dialogu międzykulturowego (Benedykt XVI, 2012, s. 18).

Dzieje się tak dlatego, że

tylko rozum posiadający historyczną i moralną tożsamość może rozmawiać z innymi, poszukiwać międzykulturowości, w którą wszyscy mogą się zaangażować i dojść do podstawowej jedności wartości, które mogą otworzyć drogi ku przeszłości, ku nowemu człowieczeństwu, [...]. A dla nas to człowieczeństwo wyrasta właśnie z wielkiej wizji człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boga (Benedykt XVI, 2012, s. 18).

Przywołane konstatacje Benedykta XVI oraz stanowisko Jana Pawła II w tej materii, wyrażone lakonicznie w *Posynodalnej Adhortacji Apostolskiej «Ecclesia in Europa»* (2003), w stwierdzeniu: „Słowo «Europa» winno oznaczać «otwartość». Domaga się tego sama jej historia, pomimo przeciwnych doświadczeń i znaków, których nie brakowało” (Jan Paweł II, 2003), a także przemyslenia papieża Franciszek, podkreślającego potrzebę Europy „nowego humanizmu”, otwartego na każdego potrzebującego tego świata (Franciszek, 2016, s. 34) zdają się wyrażać kwintesencję aktualnego rozumienia europejskiego wielokulturowego społeczeństwa przez społeczną myśl Kościoła katolickiego.

Konkludując powyższe analizy dotyczące istnienia i natury wielokulturowego społeczeństwa europejskiego zarówno w zasadniczo wewnątrz-europejskich projektach europejskiego zjednoczenia Coudenhove-Kalergiego i Schumana, jak i w meta-europejskich, filozoficznie fenomenologicznych rozważaniach Przywary oraz w uniwersalistycznie-europejskich namysłach Kościoła katolickiego nad Europą, należy stwierdzić, że wszystkie te ujęcia, pomimo ich różnych perspektyw, przyjmują jakieś esencjalistycznie dynamiczne, nawet jeśli czasem tylko rezydualno-zaczątkowe, istnienie tego rodzaju społeczeństwa oraz właściwej mu wielokulturowości. Ponadto współbrzmia one również w tym, że jego współczesna postać, tak czy inaczej przez nie rozumiana, nie stanowi jeszcze tej postaci, którą ich koncepcje Europy jutra docelowo zakładają.

Niemniej jak sygnalizowałem we wprowadzeniu, takie rozumienie nie jest powszechnie podzielane. Mamy wszak do czynienia także zarówno ze stanowiskami radykalnie kwestionującymi istnienie społeczeństwa europejskiego, jak i ze stanowiskami zniuansowanymi. Przykładowo, w obszarze prawno-politycznych analiz Europy jako prawnej wspólnoty, oba te stanowiska kwestionujące istnienie społeczeństwa europejskiego prezentuje Peter Graf Kielmansegg. Gdy chodzi o stanowisko radykalne – wyrażając pogląd, że czegoś takiego, jak społeczeństwo europejskie nie ma, w stwierdzeniu dotyczącym roli Parlamentu Europejskiego w kontekście deficytu demokracji w Unii Europejskiej:

Parlament Europejski być może chciałby, antycypacyjnie, zgodnie z tą ideą, reprezentować europejski naród federalny. W rzeczywistości jednak tego nie czyni, ponieważ ten europejski naród federalny nie istnieje (Kielmansegg, 2015, s. 74).

Natomiast w sposób zniuansowany – twierdząc:

Europa, nawet ta węższa, zachodnia, nie jest wspólnotą komunikacji, z trudem wspólnotą pamięci i ciągle jeszcze tylko w bardzo ograniczonym stopniu wspólnotą doświadczenia (Kielmansegg, 2015, s. 68).

Podobnie twierdzi Ernst-Wolfgang Böckenförde, przywołując rozumienie narodu zaproponowane przez Wenera von Simsona:

W tym sensie Unia Europejska składa się z narodów i nacji, jako swojej podstawy nie ma ani narodu europejskiego, ani też jednej nacji Europejczyków. Obie te wielkości mogą się oczywiście utworzyć, jako wspólna świadomość w sensie kulturowej i politycznej tożsamości Europejczyków, nie zastępując wyjątkowości i tożsamości istniejących narodów, lecz zawierająca je w sobie jako trwałe, samodzielne części (Böckenförde, 1999, s. 19).

Nie rozwijając tego aspektu badanego zagadnienia, zainteresowanych odsyłam do eurosceptycznego namysłu nad Europą i europejskim społeczeństwem.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Czy możliwe jest wielokulturowe społeczeństwo europejskie? Wielość ujęć szeroko rozumianego społeczeństwa europejskiego oraz jego wielokulturowości wzięta pod uwagę w tym studium obejmującym prawie stuletni okres refleksji i analiz (1923–2022) nie pozwala w mojej ocenie na jednoznaczne rozstrzygnięcie tytułowego zapytania. Każde ze stanowisk zdaje się zawierać jakieś ziarno prawdy.

Czy można bowiem zasadnie mówić o europejskiej nacji, jak twierdził z przekonaniem Coudenhove-Kalergi (1923), czy też należy z równym przekonaniem konstatować radykalnie brak europejskiego narodu federalnego wzorem Kielmansegga (2009), pozostaje kwestią otwartą, która odsyła do przyjmowanego przez nich rozumienia wykorzystywanych pojęć zarówno w odniesieniu do wspólnot narodowych, jak i ponadnarodowych, których interesującą nas postacią jest wielość europejskich narodów poszukująca swojej wspólnotowej formuły.

Nie podzielam radykalnego optymizmu Coudenhove-Kalergiego. Uważam, że więcej w nim wyobraźniowości i życzeniowości niż twardej rzeczywistości, jakkolwiek przyjmuję, że istnieje pewne kulturowe *residuum* wspólne europejskim społeczeństwom narodowym.

Dystansuję się też od poglądu Václava Havla twierdzącego, że

Europa to wprawdzie kontynent geograficznie, narodowościowo, kulturowo, gospodarczo i politycznie niezwykle rozcłunkowany, zróżnicowany i niejednorodny, a zarazem wszystkie jej składowe są i zawsze były tak mocno ze sobą historycznie powiązane, że o tej części świata można zasadnie mówić jako o jednym – acz znacznie złożonym – bycie politycznym (Havel, 2012, s. 278).

Uważam bowiem, że jest on zbyt ahistorycznie sformułowany, podobnie jak zbyt ahistorycznie wyidealizowane zdaje się według mnie uzasadnienie tego poglądu:

Gdy [...] w dowolnym miejscu Europy, w dowolnej sferze ludzkich działań zdarzało się coś ważkiego, zawsze miało to bezpośrednie bądź pośrednie następstwa dla naszego kontynentu rozumianego jako całość. Zatem dzieje Europy są właściwie dziejami nieustannego poszukiwania i przekształcania jej struktury wewnętrznej oraz systemu relacji między jej składowymi (Havel, 2012, s. 278).

Za wysoce dyskusyjną uważam także konkluzję, jaką Havel wyprowadza z powyższych przemyśleń, twierdząc:

Jeśli dzisiaj mówimy o jednej cywilizacji europejskiej czy też o wspólnych europejskich wartościach cywilizacyjnych, dziejach, tradycjach i wspólnocie losu, mówimy raczej o owocu owej europejskiej integralności niżli o jej przyczynie (Havel, 2012, s. 278).

Nie podzielam również radykalnego pesymizmu Kielmansegga, ponieważ uważam, że ten, chcąc uchwycić faktyczny stan europejskiej integracji, jako kryterium jej oceny przyjmuje redukcjonistyczne rozumienie europejskiej wspólnoty krystalizującej się postaci Unii Europejskiej, gdyż jest to rozumienie zawężone do formuły europejskiego narodu federalnego [*europäische Bundesvolk*]. W ten sposób pomija autor inne możliwe artkulacje wspólnotowego współistnienia narodów europejskich, jak chociażby Schumanowską wspólnotę narodów. Ponadto nawet jeśli przyjąć tego rodzaju kryterium oraz jego roszczenie do twardego realizmu poznawczego, to zważywszy na maksymalizm

wymogów, jakie powinien spełniać tak koncyptowany naród, czyli komunikowanie się w pełni, podzielnie doświadczenia i tej samej pamięci historycznej, uważam, że Kiemansegg odwołuje się do jego odrealnionej czy wręcz utopijnej wizji.

Cóż zatem? Rozumiejąc przez społeczeństwo zorganizowaną ludzką zbiorowość jako funkcjonalną wielość zarówno esencjalnych i proceduralnych powiązań, odniesień i zależności służących egzystencji jej członków oraz realizowaniu ich przedsięwzięć, jak i zrozumiałych dla nich kodów oraz możliwości komunikacyjnych stanowiących wyraz społecznej natury człowieka i uwarunkowań jego bycia w świecie, uważam, że tak rozumiane społeczeństwo europejskie istnieje w swojej postaci kryzysowej (w źródłowym tego terminu znaczeniu), którą skądinąd uważam za normalny stan każdego społeczeństwa. To znaczy, pozostaje ono w postaci m.in. „niedoskonałości” swoich aktualnych form wyrazu, które wymagają dalszej pracy nad nimi, a także występujących w jego ramach form i działań integracyjnych i dezintegracyjnych, oraz takiej czy innej enklawowości, jak też jego zróżnicowanej recepcji teoretyczno-praktycznej i mentalnościowo-tożsamościowej. Sądzę bowiem, że trudno jest negować chociażby istnienie: (a) funkcjonalnie koncyptowanych europejskich formalno-proceduralnych ram takiego społeczeństwa w postaci strukturalnych rozwiązań organizacyjno-prawnych w zakresie „czterech wolności” wypracowanych w formule UE; (b) podzielanych przez jej państwa członkowskie – przynajmniej teoretycznie – aksjologicznych podwalin, czyli podstawowych praw i wartości, które w traktatowych założeniach stanowią fundament tworzonej przez nie wspólnoty; (c) instancji rozjemczych tak na poziomach państwowych, jak i ponadpaństwowych, mających stać na straży pokojowej koegzystencji oraz dochodzenia własnych praw przez wspólnoty, grupy i jednostki; (d) możliwości efektywnego komunikowania się; (e) procesu integracji gospodarczej, politycznej, społecznej i kulturowej. Oczywiście, może zostać podniesiona obiekcyjna pod adresem powyższych konstatacji, która podważałaby funkcjonalność tych instytucji. Moją odpowiedź na tego rodzaju krytykę sformułowałem powyżej, mówiąc o kryzysowej postaci czy też formule istnienia i funkcjonowania każdego społeczeństwa.

Gdy natomiast idzie o pierwszy człon badanego zagadnienia, czyli wielokulturowość tak pojmowanego społeczeństwa europejskiego, blisko mi do fenomenologicznych poglądów Przywary. Zważywszy, że

była już o nich mowa, nie przywołując ich ponownie, poszerzę je tylko o konstatację, na którą pozwala jego analiza europejskiej wielokulturowości. Jawi mi się ona niepokojąco: biorąc pod uwagę perspektywę filozoficzną, polityczną i chrześcijańską, wszystkie one zdają się unaczyniać jej źródłowo międzykulturowe otwarcie natury dialogicznej oraz jego istotową ważność, przynajmniej gdy chodzi o Europę filozoficznie i chrześcijańsko rozumianą. Zarazem jednak namysł nad nią z perspektywy duchowej pozwala dostrzec zarówno przenikającą ją oświeceniową i postoświeceniową wolę racjonalności, emancypującą człowieka „z zawinionej przez niego niedojrzałości” (Kant, 2005, s. 44), jak i tytaniczną rewoltę tej woli, zmierzającej do monologicznego ogarnięcia wszystkiego i podporządkowania go ludzkiemu rozumowi, aż po uczynienie człowieka *demiurgiem* nowego ulepszanego przez siebie technicznie świata, a ostatecznie – jego niekwestionowanym *hegemonem*, stanowiącym autonomicznie o tym, co jest ludzkie, a co ludzkim nie jest we wszystkich sferach życia. To niepokoi, rodzi bowiem pytania o status i przyszłość trzech wyżej wspomnianych perspektyw względem władczej racjonalności czwartej.

Zarysowana powyżej problematyczność odsłania fundamentalnie ważne perspektywy dalszych poszukiwań i namysłów, wśród których na szczególną uwagę zasługuje zagadnienie pewnej referencyjnie rozumianej definicji społeczeństwa w jego formule społeczeństwa europejskiego. Czy ma to być formuła np.: społeczeństwa otwartego – aż po stan abstrakcyjności w rozumieniu Karla Poppera (zob. Popper, 2010); lub społeczeństwa jako przygodnej postaci tego, „co społeczne”, cechującej się relacjami mającymi charakter również przygodnych powiązań, jak chcieliby Ernesto Laclau i Chantal Mouffe (zob. Laclau i Mouffe, 2007); albo społeczeństwa według koncepcji Luisa Althaussera, jako „złożonej ustrukturuwanej całości”, tworzonej przez proces „naddeterminowania”, w wyniku którego „to, co symboliczne, konstytuuje się jako porządek symboliczny” (Laclau & Mouffe, 2007, s. 104), co – jak zauważają Laclau i Mouffe – oznacza, że zarówno

społeczeństwo, jak i podmioty społeczne pozbawione są istoty, a ich regularność jest jedynie formą względnego i nietrwałego ustabilizowania, towarzyszącą ustanowieniu pewnego porządku (Laclau & Mouffe, 2007, s. 104);

czy też ma to być społeczeństwo rozumiane esencjalistycznie, jako „owoc i znak społecznej natury człowieka” (Jan Paweł II, 1988), posiadające konstytutywnie pierwszą zasadę jego organizowania i funkcjonowania w owej ludzkiej naturze; czy też, być może, należałoby wziąć pod uwagę jeszcze jakąś inną formułę, którą dopiero trzeba wypracować?

Inną, równie ważną perspektywę wyznacza zagadnienie wielokulturowości europejskiego społeczeństwa oraz ściśle z nim związana kwestia inności i Innego. To, że społeczeństwa są i stają się coraz bardziej wielokulturowe, jest naocznie oczywiste. Fakt ten rodzi pytanie o to, jak różne kultury są i chcą być obecne w przestrzeni społecznej współczesnej Europy? Czy na sposób obojętnych względem siebie enklaw, czy też wchodząc między sobą w szerokie spektrum interakcji, od konstruktywnych w duchu międzykulturowości w rozumieniu Wojciecha Burszty (zob. Burszta, 2008, s. 16–17), po destruktywne, w znaczeniu kulturowych dominacji i/lub wojen, na które zwracał uwagę już w latach 30. XX wieku Feliks Koneczny (1935), a współcześnie chociażby Samuel P. Huntington (2007).

Wreszcie, nie wyczerpując listy, sądzę, że uważnego namysłu wymaga także zagadnienie społecznej świadomości europejskiej tożsamości, czyli uświadomionej europejskości, która – jak zauważa Havel, nie ma być może „zbyt długiej tradycji w Europie” (Havel, 2012, s. 330).

BIBLIOGRAFIA

- Benedykt XVI. (2012). Powody do nadziei. Wywiad z Benedyktem XVI z filmu „Dzwony Europy”. *L'Osservatore Romano*, 12, 17–18.
- Böckenförde, E.-W. (1999). Jaką drogą podąża Europa. Perspektywy i ograniczenia ściśle ekonomicznej integracji Europy. W: A. Dylus (red.), *Europa. Drogi integracji*. Warszawa: Studium Generale Europa, 11–23.
- Brague, R. (1999). *Europe, la voie romaine*. Paris: Gallimard.
- Burszta, W.J. (2008). Międzykulturowość – znamię czasów. *Kultura Współczesna*, 2.
- Coudenhove-Kalergi, R. (1923). *Pan-Europa*, Wien: Pan-Europa-Verl.
- Franciszek. (2016). Co się z tobą stało, Europo? Przemówienie podczas uroczystości wręczenia Papieżowi Franciszkowi Nagrody Karola Wielkiego, *L'Osservatore Romano*, 5(382).

- Havel, V. (2012a). Idea europejska nie spadła z nieba. Tłum. J. Stachowski. W: V. Havel, *Zmieniać świat. Eseje polityczne* (s. 278–285). Warszawa: Wydawnictwo Agora.
- Havel, V. (2012b). Ogrzany pokój. Tłum. A. Kaczorowski. W: V. Havel, *Zmieniać świat. Eseje polityczne* (s. 329–338). Warszawa: Wydawnictwo Agora.
- Heinrichs, J. (2005). *Demokratiemanifest für die schweigende Mehrheit. Die „Revolution der Demokratie“ in Kürze*. Varna–Sofia–München–Warschau–Chelmsford: Steno Verlag.
- Homa, T. (2013). *Obywatelskość. Wybrane europejskie ujęcia filozoficzne i kulturowe. Studium historyczno-hermeneutyczne*. Kraków: Akademia Ignatianum – Wydawnictwo WAM.
- Huntington, S.P. (2007). *Zderzenie cywilizacji*. Warszawa: Wydawnictwo Muza.
- Jan Paweł II. (1988). *Christifideles laici*. Watykan: Libreria Editrice Vaticana.
- Jan Paweł II. (1991). *Centesimus annus*. Watykan: Libreria Editrice Vaticana.
- Jan Paweł II. (2003). *Ecclesia in Europa*. Watykan: Libreria Editrice Vaticana.
- Kant, I. (2005). Odpowiedź na pytanie: czym jest oświecenie. Tłum. T. Kupś. W: I. Kant, *Rozprawy z filozofii historii* (s. 44–49). Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Kielmansegg, P.G. (2015). *Wohin des Wegs, Europa? Beiträge zu einer überfälligen Debatte*. Baden Baden: Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co.
- Koneczny, F. (1935). *O wielości cywilizacji*, Kraków: Gebethner i Wolff.
- Laclau, E., & Mouffe, Ch. (2007). *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*. Tłum. S. Królak. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP.
- Maritain, J. (1960). *Humanizm integralny*. [brak tłumacza]. London: Katołicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”.
- Maritain, J. (2005). *Christianisme et démocratie. Suivi de Les droits de l’homme*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Papieska Komisja ds. Środków Społecznego Przekazu. (1971). *Instrukcja duszpasterska o środkach społecznego przekazu „Communio et progressio”*. Pobrane z: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_23051971_communio_en.html (dostęp: 05.07.2022).
- Papieska Rada Iustitiae et Pax. (2005). *Kompendium nauki społecznej Kościoła*. Pobrane z: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical

_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_pl.html (dostęp: 05.07.2022).

- Przywara, E. (1956). *Idee Europa*. Nürnberg: Glock und Lutz Verlag.
- Schuman, R. (2005). *Dla Europy*. Tłum. M. Krzeptowska. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Schuman, R. (2020). *Pour l'Europe*. Paris: Éditions Marie B.
- Weber, M. (1998). *Polityka jako zawód i powołanie*. Tłum. A. Kopacki & P. Dybel. Kraków–Warszawa: Wydawnictwo Znak.