

Kubicki, Dominik

Wychowawcza rola domu rodzinnego jako wspólnoty relacyjnej – remedium na potrzebę postawy otwartości wobec świata kultur doby mondializacyjnej

Prace Naukowe AJD. Pedagogika 20, 13-33

2011

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Dominik KUBICKI

Wychowawcza rola domu rodzinnego jako wspólnoty relacyjnej – remedium na potrzebę postawy otwartości wobec świata kultur doby mondializacyjnej

Głębsze zastanowienie się nad kwestią wychowawczej roli domu rodzinnego, postrzeganego w aspekcie remedium na potrzebę otwartości wobec świata kultur obecnej doby mondializacyjnej, uzmysławia, że w zasadzie można by wyróżnić i jednocześnie rozróżnić podwójny inteligibilny dyskurs (w uproszczeniu) w odniesieniu do kwestii rodziny jako komórki społecznej i domu rodzinnego (dawniej wielopokoleniowego). Nie okazuje się to jednak końcem niespodzianek intelektualnych. Przemyślenie bowiem kwestii rodziny jako wspólnoty relacyjnej wydaje się wielce problematyczne w konsekwencji upowszechnienia się w pewnym sensie dominującego w późnej europejskiej nowożytności Hume’owego projektu naukowych badań (przypomnijmy – skoncentrowanych na badaniu umysłu ludzkiego – a więc badaniach zasadniczo psychologicznych¹), jeszcze bardziej zawężających już i tak dość mocno zawężoną w stosunku do Arystotelesowego projektu nauki-wiedzy² perspektywę nakreśloną przez Kartezjusza – jego uprzywilejowanie podmiotu: *cogito*, czyli *Ja*, wobec nie-*Ja*; inaczej, paradygmat podmiotu poznającego zjawisko bądź zjawiskowość zewnętrznego w stosunku do „myślącego” *Ja* „świata” przedmiotowego – „świata”, prezentującego się bądź pozostającego nie-*Ja*³.

¹ Należy podnieść, że przynależąc do jednej z dziedzin filozofii, psychologia stała dyscypliną autonomiczną i, jak dotąd, czyli przez prawie jedno stulecie, nie zdołała określić przedmiotu swych badań, wykształcając jednocześnie własne metody badawcze.

² Czyli metodycznie zorientowanej próby inteligibilnego uchwycenia *physis* (w uproszczeniu).

³ Zauważa się i jednocześnie wykazuje umniejszenie inteligibilności do samej racjonalności, z pominięciem rozumności w sensie Arystotelesa (por. T. Buksiński, *Dwa rozumy filozofii*, [w:] *Rozumność i racjonalność*, red. tegoż, Poznań 1997, s. 131–202).

Od razu konieczne jest dopowiedzenie – w odniesieniu bowiem do fundamentu osadzania się myśli nowożytnej należy podnieść, że współcześni badacze zasadnie wykazują, iż twórca słynnego nowożytnego przekonania: *cogito ergo sum*⁴, nie zdołał rozróżnić, a w sumie „pomieszał” treści (człowieczego) myślenia z samym myśleniem⁵. Ale bieg spraw w nowożytności wykształcił w tzw. myśli liberalnej (z wykształcającymi ją kolejno pojawiającymi się przedstawicielami: Machiavelli, Hobbes, Locke, Rousseau itd.) pewnego rodzaju przełom, który wyraził się wydarzeniach Wielkiej Rewolucji Francuskiej – rewolucji niebędącej buntem mas społecznych ówczesnej Francji, ale stałej się początkiem przebudowy społeczeństwa w rękach zasadniczo jakobińskich przywódców, na których formacji intelektualnej i myśleniu odcisnął przemożne piętno mit o pierwotnie dobrej i całkowicie plastycznej naturze człowieka. Bezsprzecznie, jak dostrzegamy z perspektywy współczesnej wiedzy humanistycznej (szeroko rozumianej – łącznie z naukami historycznymi i teologiczno-filozoficznymi), zwiódły ich własne interpretacje myśli Rousseau na temat kondycji człowieka – przekonującego, że wystarczy uwolnić człowieka od gnębiących go warunków społecznych, a całej reszty dokona jego dobra z samej swej istoty natura. Wiadomym pozostaje, że dzieło francuskiej rewolucji poprzez kampanie napoleońskie – i równoległe przez konsulat, Cesarstwo i Republikę – upowszechniło w Europie antyfeudalny przewrót wraz z ideą realizacji utopijnej republiki, w której panowałyby wolność, równość i braterstwo.

Powróćmy do Hume’owego projektu naukowych badań koncentrujących się wyłącznie na badaniu umysłu ludzkiego. Wydaje się zbędne uzasadnienie, że z jednej strony koncepcja ta wyznaczyła nową naukową perspektywę i równocześnie, z drugiej strony, wzmogła poprzez wkład jego następców – psychologów i psychopedagogów – realizowany wysiłek przebudowy późnonowoczesnych i po-nowoczesnych społeczności, zasadniczo francuskiego – porewolucyjnego, ale także europejskich w tym wymiarze, w jakim kultura francuska uchodziła dla nich za wzorzec cywilizacyjny. W realiach Francji jako mocarstwa postkolonialnego – i niektórych podobnych mu europejskich mocarstw ekonomiczno-gospodarczych – zrozumiałe wydało się koncentrowanie na wykształcaniu modelu społeczeństwa multikulturowego – oczywiście, ze względu na uporządko-

⁴ Powinno raczej ono brzmieć: *myślę, więc nie jestem*. „Wszyscy wprawdzie jesteśmy przeświadczeni, że aby istniało myślenie, musi istnieć myślący – ale skoro zaczęło się powątpiewać we wszystko, nawet w prawdy matematyczne, to i ta może budzić wątpliwość. Z kartezjańskiego punktu widzenia nie mamy żadnego prawa twierdzić, że tak jest. *Cogito* dowodzi więc tylko tego, że jakieś myślenie istnieje – z tym, że tu słowo «istnieje» oznacza jedynie, iż snują się nam w świadomości takie czy inne treści. Wniosek na egzystencję, na istnienie myślącego nie ma żadnego uzasadnienia” (J.M. Bocheński, *Ku filozoficznemu myśleniu. Wprowadzenie do podstawowych pojęć filozoficznych*, tłum. B. Białecki, Warszawa 1886, s. 23).

⁵ Można by w tym względzie postawić pytanie poniekąd retoryczne: czy możliwy byłby powrót do projektu osadzonego na *physis* (starożytności greckiej i średniowiecza)? Odniesiemy się do tego w ostatniej części rozważań.

wanie rodzimej sytuacji społecznej. Lecz jest więcej niż wątpliwe, czy taki model pozostaje odpowiedni dla wielu innych społeczeństw europejskich – dawniej niekolonialnych.

Niewątpliwie czyniona na takim intelektualnym założeniu – ingerencji w strukturę społecznej „*physis*”, wspomaganej działaniem psychopedagogicznym – jakkolwiek refleksja nad kwestią rodziny jako najbardziej podstawowej dla ludzkich społeczności wspólnoty relacyjnej uzyskuje status bliżej nieokreślonego, abstrakcyjnego intelektualnego dyskursu. Otóż, na najbardziej proste pytanie: dlaczego tak się staje, nie sposób nie odpowiedzieć, że epistemologiczny projekt poznającego podmiotu, autonomicznego człowieczego „Ja”, zawarte go i zamkniętego w sobie wobec zewnętrznej zjawiskowości, zdaje się wykluczać (m.in.) rozpoznawanie zachodzenia relacyjności pomiędzy poszczególnymi poznającymi podmiotami itd. Jednak należy pamiętać, gdzie pozostaje normalność i rzeczywistość świata i człowieka, tkwiącego w społeczności i ją stanowiącego poprzez relacje – na pewno nie jest ona udziałem duchowo-mentalnych spadkobierców Kartezjańskiego *cogito*.

Proponowaną refleksję przeprowadzimy w pięciu etapach: 1. odniesienia się do czasu obecnego, jaki określamy mianem postmodernizmu czy ponowoczesności; 2. kwestii, jak dalece zachodzi równoległe niszczenie bądź dewaluowanie świata europejskiego Zachodu i budowanie bądź przebudowywanie społeczeństw według wizji ideału francuskojęzycznych myślicieli oświeceniowo-pooświeceniowych; 3. kwestii koniecznych i najbardziej podstawowych rozróżnień; 4. zagadnienia kultury i światów bądź, lepiej, mateczników kulturowo-religijnych; i 5. na bazie powyższych ustaleń i koniecznych rozróżnień finalizującego rozważenia – kwestii wychowawczej roli rodziny i domu rodzinnego jako niemal jedynej możliwości wykształcania postaw otwartości członków europejskiej społeczności wobec świata poza europejskich kultur religijno-cywilizacyjnych.

1. Ponowoczesność – dekadencyjność czy etap budowania

Powyżej w części przywołaliśmy klimat duchowy europejskiej nowożytności i pomoderności (ponowoczesności). Ważne okazuje się rozpoznanie duchowej sytuacji określonego czasu – tego, co będąc wynikiem działań moralnych człowieczych podmiotów warunkujących ludzką zbiorowość, stanowi określoną dominantę danej epoki, danego przedziału czasowego. W takim rozpoznawaniu duchowej sytuacji obecnej globalizacyjnej współczesności dopomaga, m.in., termin *post-modern*. Został on po raz pierwszy użyty przez A.J. Toynbee w *A Study of History*⁶. Termin oznacza „czas kłopotów” (*time of troubles*) – fazę, przez którą musi przejść każde społeczeństwo, stające wobec momentu i fak-

⁶ Oxford University Press 1958.

tu swego rozpadu lub końca. Zatem „po-nowożytność” stanowi figurę czasu „upadku”, załamania, rozpadu. Za charakterystyczne cechy tego końca okresu nowożytnego (*Postmodernizm I*) – od ok. 1875 roku, Toynbee uznał załamywanie się racjonalistycznej wizji świata i „wiary” w Kartezjańskie *ratio*, natomiast w sferze społecznej dominację klasy średniej i przejście do społeczeństwa masowego, kultury masowej oraz masowej edukacji, w sferze zaś etycznej relatywizmu i upadku dotychczasowych wartości dotąd respektowanych⁷. Jednak w przekonaniu większości współczesnych cezurę modernizmu i epoki pomoderności (ponowoczesności) wyznacza publikacja z 1979 roku Jean-François Lyotarda *La condition postmoderne (Kondycja postmodernistyczna)*. W tym chronologicznie nowszym ujęciu sytuacja „postmoderna” (*Postmodernizm II*) oznacza stan umysłu albo raczej ducha – w sensie coraz bardziej powszechnej i dominującej świadomości, że zjawiska z drugiej połowy XX stulecia zawierają nową jakość i chociaż owa nowa jakość, czyli ów stan ducha, w którym i którym żyjemy, są już w pełni odczuwalne i wyraziste, to jednak ich opis nie jest jeszcze w pełni możliwy.

Czym właściwie jest postmodernizm, który – jak już zauważamy – charakteryzuje się jeszcze większą niż średniowiecze przepaścią (obecnie) pomiędzy uprawiającymi wysokospecjalistyczną naukę (w jej szczegółowych dyscyplinach) a masami ludzkimi wraz z ich elitami polityczno-biznesowymi – masami, tkwiącymi w „światach” komiksów, multimedialnych gier (internetowych), „świecie” wirtualnej fikcji, niespełnianych – i jednocześnie: niespełnionych – duchowych realizacji samych siebie w społeczeństwach konsumpcji, itd. Czy na naszych oczach wykształca się nowa nowożytność – bez ciągłości tradycji kulturowej i cywilizacyjnej, jak ta pierwsza – nowa, bo tym razem do niczego nienawiązująca i też niepróbująca się odnieść itd., gdy przynajmniej ta pierwsza z renesansu stuleci: XV i XVI obrała za wzorzec starożytność grecką – we własnej interpretacji i na miarę swych możliwości wglądu w jej stan duchowy, warunkowanego ówczesną wiedzą o przeszłości dziejowej?

Czy zatem można postmoderność (ponowoczesność) interpretować jako wadliwą reakcję na modernizm, pozorujący zastąpienie skromnością filozoficznej pychy mentalno-intelektualnej tradycji nawiązującej do Kartezjusza? Przecież ponowoczesność ogłosiła panowanie epoki „Nierozumu”. Obwieściła kres „Porządku” i początek „Chaosu”; zejście Prawdy, a „utrącenie się”⁸ Szczerości. Ale, jak ją stosować w kontakcie z młodym pokoleniem Internetu i edukacyjnej socjalizacji (zamiast dotychczasowej edukacji na bazie wiedzy), bezbronny i uczyniony bezkrytycznym na twardą indoktrynację (medialną i inną) półprawd, podważanie (bezzasadne) autorytetów, jeśli nie ma żadnej możliwości

⁷ Por. tamże.

⁸ Termin utworzony od wyrażenia: „objęcie tronu”.

porozumienia się na bazie pojęciowo-koncepcyjnych odniesień, wypracowanych z takim znojnym trudem przez długie stulecia od starożytności greckiej?

Jak więc rozpoznać postmodernizm? Kiedy przychodzi obecnej współczesności dysponować jedynie gorzką świadomością, iż paradygmat racjonalności świata i racjonalizm ludzkiego myślenia wyczerpał się i uległ dewaluacji, że ponad wszelką wątpliwość materia ich myśli okazała się magmowata i nie pozwoliła na wykształcenie systemu⁹, że myśliciele „miotają się” – tak bowiem należałoby określić ich usiłowania i intelektualno-mentalną postawę – między utraconym marzeniem o Absolutie a wiedzą o nieostateczności żadnego Absolutu, że nadto spostrzegają, iż między *Wszystkim* a *Niczym* zachodzi znak równości, który dla spadkobierców *Postmoderności I* w obecnej *Postmoderności II* pozostaje wyłącznie symbolem metafizycznego horroru (Kołakowski), to rzeczywiście pozostaje nam współczesną pomodernę rozpoznawać w kategorii potomka metodologicznego anarchizmu (Feyerabend), epistemologicznego nihilizmu (Foucault) czy kulturowego i językowego relatywizmu (Sapir – Whorf), respektującego w zasadzie jedyną zasadę – brak jakiegokolwiek zasady, brak zasad. I nie powinno wzbudzać zdziwienia, że po zapowiedzianej przez Feuerbacha, a zadekretowanej przez Nietzschego, „śmierci Boga” ogłoszono z kolei „śmierć człowieka” (anty-humanizm, epistemologia bez podmiotu), i że obecnie przychodzi nam przyglądać się śmierci kultury, wyczekując już jedynie „śmierci cywilizacji” i „śmierci przyrody”.

2. Ponowoczesność – niszczenie i dewaluowanie świata europejskiego Zachodu czy budowa lub przebudowa społeczeństw według wizji ideału francuskojęzycznych myślicieli oświeceniowo-poświeceniowych

Powyżej przywołaliśmy interpretację Toynbee’go, w której ponowoczesność (pomoderność) jako faza, przez którą musi przejść każde społeczeństwo, stające wobec faktu swego rozpadu bądź końca, oznacza w najbardziej ogólnym sensie dezintegrację nowożytnej Europy – dezintegrację w sensie równoczesnego, z jednej strony, doprowadzenia do ostatecznego zniszczenia (całkowitej destrukuryzacji) społeczeństwa, jako średniowieczna Christianitas wykształciło kulturę cywilizacyjną Zachodu w przednowożytności, oraz, z drugiej strony, przedsięwzięcia wznoszenia struktur nowego społeczeństwa i wypełniania ich nowym typem

⁹ Wiadomo, że po Kancie szeroko rozumiany kartezjanizm przejawiał się w trojkiej postaci: filozofii ducha (jako idealizm niemiecki), filozofii życia (od Schopenhauera, poprzez Nietzschego, Diltheya, po Bergsona) i fenomenologii. Zob. szerzej, np.: T. Buksiński, *Dwa rozumy filozofii*, s. 182–185.

„człowieka”: globalnym „nastolatkiem”¹⁰ – człowieczą monadą, komunikującą się wyłącznie za pomocą ideologicznych, mentalnych „monad”. Oczywiście, należy postawić pytanie o źródła tej, tkwiącej w europejskiej nowożytności, przebudowy strukturalno-aksjologicznej i mentalno-funkcjonalnej społeczności europejskiego. Pozwoliliśmy sobie już na wstępie rozważań uprzedzić – niewątpliwym źródłem pozostają wydarzenia określone mianem Wielkiej Rewolucji Francuskiej. Wynikiem rewolucji miało być przecież nowe społeczeństwo, utopijnie doskonałe, będące ideałem nowoczesnej republiki, mające zaś nastąpić dziejowo przyszłe wyzwolenie człowieka określono w zbiorze jego praw – w ogłoszonej jeszcze za życia króla Ludwika XVI *Deklaracji praw człowieka i obywatela* (26 sierpnia 1889). I wiemy, że nie skończyło się na micie rewolucji francuskiej i wyrosłej z niej Komunie Paryskiej, ale utrwaliło się przebudowywanie społeczeństw w Wielkiej Rewolucji Październikowej i wzorujących się na niej totalitarnych rewolucjach w pozaeuropejskich krajach – ówczesnie kolonialnych posiadłościach dominujących mocarstw europejskiego Zachodu.

W obecnej sytuacji pomoderności powinniśmy się zatem dość uważniej zastanowić, czy przypadkiem nie mylimy się, uważając i będąc przekonanymi, że matryca współczesnego progresizmu tkwi w Marksowej idei, gdy tymczasem właściwe inspiracje do stworzenia nowego społeczeństwa zawierają się w treści pism Autora *Umowy społecznej*. Przecież to właśnie Rousseau sformułował tezę w wypowiedzianej przez siebie myśli, że ludzkie zło jest bez reszty społecznie uwarunkowane¹¹, zanim jeszcze K. Marks sformułował za pomocą XIX-wiecznej radykalnej terminologii swój opis stosunków społecznych, dotyczący zasadniczo „rezerwowej masy siły roboczej”. Należałoby się zatem uważniej zastanowić nad kwestią, czy nie jesteśmy najbardziej późnymi w dziejach spadkobiercami Rousseau, a przynajmniej, czy zasadnicza część polityczno-biznesowego establishmentu europejskiego Zachodu nie pozostaje pod ślepy wpływem jego przekonania, że jeśli całe zło jest społeczne, to, aby z nim skończyć, wystarczy wybudować nowe społeczeństwo. Należy bowiem zauważyć, że współczesne progresistowskie liberalizmy – w sumie ideologie liberalne – zdają się nie „wierzyć” w postęp w sensie naukowym czy technicznym, pozostając dogłębnie przekonane o postępie w sensie moralnym, czyli o tym, że zło tkwiące wyłącznie w człowieku można skutecznie usunąć.

Powyższe pozwala nam postawić dość krytyczne zapytanie pod adresem współczesności europejskiego Zachodu w postaci wspólnoty krajów – państw członkowskich Unii Europejskiej. Czy postulowana tzw. „tożsamość europejska” nie okazuje się jednak opierać na ideologicznym założeniu, skoro ewidentnie niewykonalny okazuje się projekt europejskich społeczeństw multikulturowych, czego niepodważalnym dowodem są wybuchające (od czasu do czasu)

¹⁰ Zob. Z. Melosik, *Teoria i praktyka edukacji wielokulturowej*, Kraków 2007.

¹¹ Por. A. Finkielkraut, *Europa nie rodziła się w Auschwitz*, „Europa” 2005, nr 28.

z olbrzymią siłą masowe „bunty”¹² „kolorowych imigrantów” w zachodnioeuropejskich aglomeracjach¹³? Czy nie należałoby powrócić do tego, co stanowi o cywilizacyjności europejskiego Zachodu – oczywiście, z redukcją tego, w czym nowożytność pomyliła się wraz z likwidacją konsekwencji takichże stanowisk mentalno-ideologicznych (w uproszczeniu)? Jednak, czy powyższe okazałyby się możliwe jeszcze w realizacji?

Jednocześnie, co jest zrozumiałe, należałoby zdać sobie sprawę z wdrożonego i zrealizowanego już w pewnej bliżej nieokreślonej części projektu przebudowy społeczeństw europejskich. Bowiem, czyż niektóre społeczności pokomunistyczne nie upatrują się w swych liberalno-lewicujących establishmentach politycznych jako zapóźnione w stosunku do tych z awangardy laickiej? Oczywiście, należałoby ów zideologizowany projekt przebudowy społeczeństw czym prędzej zaniechać, równoległe przywracając realną koncepcję, wypracowaną na konstruktywnych odniesieniach i fundamencie intelektualnym – ludzkiej rozumności i racjonalności. Taki byłby najbardziej podstawowy postulat, ale uwaga współczesnych doktrynerów, ideologów – „demiurgów”, zdaje się być zajęta kreowaniem nowej rzeczywistości społecznej, na tyle, że pozostają głusi na rozsądne postulaty – nie pozwalają na jakąkolwiek zasadną krytykę z zewnątrz swego grona; nie przyjmują, że ich projekt kreowania nowego społeczeństwa jest w rzeczy samej z gruntu utopijny. Dopowiedzmy – nie wydaje się, że zostaną przekonani, kiedy bliżej nieokreślona przyszłość wykaże, iż przedsięwzięcie nie powiodło się; wówczas zapewne zaproponują wyznaczenie nowego terminu; i kiedy raz jeszcze się okaże, że nie wszystko odpowiada projektowi społeczeństwa multikulturowego, to znajdą z pewnością usprawiedliwienie, iż potrzeba jeszcze opracować doskonalsze metody jego wdrożenia, itd.

Tak właśnie funkcjonują ideologowie i tak rozpoznaje się działanie ideologii. Można ją także rozpoznać na gruncie polskim. Powyższe wybrzmiewa bowiem mniej więcej tak, jak brzmią uzasadnienia kolejnych reform polskiego szkolnictwa, edukacji po 1989 roku – podejmowanych i nieszczęśliwie rozmontowujących i rozregulowujących model edukacyjno-wychowawczy, który nawet w realiach Polski Ludowej był pod pewnymi względami (kryteriami) lepszy (w uproszczeniu) niż obecne systemy opierane na socjalizacji i przedmiotach niepoznawczych¹⁴.

¹² Np. Londyn (1985, 2011) i inne brytyjskie ośrodki miejskie (2011), Paryż (2005).

¹³ Pragniemy zauważyć paradoks sytuacji (Londyn – sierpień 2011) – взгляд na obowiązującą polityczną poprawność wzbrania określić wprost, że chodzi o masowe zamieszki „kolorowych imigrantów”, a niemal adekwatne do opisu sytuacji określenie ze strony premiera rządu brytyjskiego, czyli stwierdzenie fiaska brytyjskiego modelu społeczeństwa multikulturowego, spowodowanego nastawioną społecznie sporą częścią imigrantów spoza Europy, nieutożsamiających się ze swą nową ojczyzną i niezamierzających integrować się i przestrzegać panujących w niej zasad – spotkało się z natychmiastowym oburzeniem liberalów, zarzucających premierowi rasizm.

¹⁴ Por. B. Wolniewicz, *Brońmy szkoły*, s. 275–283; tegoż, *Krytyka naukowa i kryteria naukowości*, [w:] tegoż, *Filozofia i wartości. II*, s. 265–274.

Czy można w pewnym sensie pozostawać naiwnie niedostrzegającym wydarzającego się współcześnie faktu takiejże przebudowy? Uważniejsze spojrzenie nie tylko pozwala doskonale rozpoznać zamiar ideologicznej przebudowy – wystarczy bowiem zajrzeć do dokumentów UNESCO¹⁵ czy, np. instytutów uniwersyteckich kształcenia nauczycieli we Francji¹⁶, ale także dogłębniej zdać sobie sprawę ze stosowanych coraz bardziej przemyślnie środków do przebudowy społeczeństw i doskonale rozpoznawalnych metod – zwłaszcza metod manipulacji psychologicznej, przyczyniających się do dogłębnych, niemal nieodwracalnych zmian w dziedzinie wartości i postawy moralnej oraz w strukturze etyczno-psychiczno-psychologicznej i mentalno-intelektualnej wykształcanych nowych pokoleń młodych ludzi, eliminujących skutecznie istniejące postawy autentycznej wiary (chrześcijańskiej), wartości (moralnych), a także poglądy i style życia całych społeczeństw, jakie stawały się udziałem młodych pokoleń za pośrednictwem rodziny przy wspomagającej roli szkoły i Kościoła¹⁷.

Współcześnie powinniśmy uświadomić sobie wagę nieobliczalnego zagrożenia dla przyszłości moralnej społeczeństw ze stosowania technik behawioralnych w szkolnictwie – pozostających manipulacją psychologiczną o szkodliwych „pozostałościach”, obliczonymi na wywołanie niechęci do pewnych postaw moralnych, przekazywanych w środowisku rodzinnego domu przez rodziców¹⁸. W tym względzie należy tutaj przywołać i podnieść innowacyjne projekty edukacyjne – tzw. kolektywizacji umysłów, rozpowszechnione nawet w japońskich szkołach – społeczeństwa usiłującego się przebudować na zachodni wzorzec. Wielu (polskich i europejskich – klasycznie wykształconych) rodziców uskarża się na coraz bardziej przemożny wpływ grup koleżeńskich na ich dorastające dzieci i stającą się z nich młodzież. Uważniejszy wgląd w sytuację pozwolił jednak stwierdzić, iż zjawisko nie powstaje samo z siebie, lecz stanowi rezultat przemyślanej polityki (szkolnej) socjalizacji – jej zamierzeniem jest uczynienie grup koleżeńskich grupami odniesienia. Świat Internetu – zawiązywane grupy itd. – a także upowszechniane coraz bardziej doskonalsze technologicznie *mobil-e* z technicznymi możliwościami łatwego, wielowymiarowego kontaktu – wzmocniły w sposób naturalny usiłowania zamierzających i „dopilnowujących” realizacji przebudowy społeczeństw europejskich według wypracowanego schematu i modelu społeczeństw wielokulturowych. Nie powinno zatem wzbudzać większego zdziwienia, że coraz trudniejsze staje się przekazywa-

¹⁵ Zob. m.in.: E.E. Davis, *La modification des attitudes*, „Rapport et documents du sciences sociales”, no. 19, Paris 1964.

¹⁶ Por. *Journal officiel de Communautés européennes*, 20 X 1991.

¹⁷ Por. J. Woroniecki, *Spoleczeństwo a wychowanie*, „Rok Polski” 1916, nr 8, s. 17–31; także: te- goż, *W szkole wychowanie. Teksty wybrane*, Lublin 2008, s. 41–61.

¹⁸ Przypomnijmy, behawioryzm jest szkołą (kierunkiem) psychologii, pojmującą człowieka jako maszynę. Istotą metody pozostaje „dobre wejście”, aby poprzez wychowanie uzyskać „dobre wyjścia”, czyli odpowiednie zachowanie.

nie dzieciom wartości, określonej kultury i określonego wychowania, którym by odbiegały od średniej normy panującej w grupie.

Korzystne w tym miejscu rozważań będzie przywołanie przykładu ze środowiska szkoły powojennej Francji. Do początku lat 60. XX stulecia demokratyzacja szkolnictwa zdawała się czynić postępy w strukturze szkolnej, obmyślonej przez konserwatystów, kierujących się zasadniczo promocją nauk humanistycznych, podczas gdy, przeciwnie, reformy z lat 1959, 1963 i 1965 – mające zagwarantować równość szans wobec szkoły, czyli zasadniczo demokratyzację szkolnictwa, faktycznie zorganizowały nabór elit szkolnych spośród elit społecznych. W konsekwencji, reforma edukacyjna, która forsowała pewne wartości i przedmioty niepoznawcze, przyczyniła się do wykształcenia dwójakiego modelu edukacyjnego – z jednej strony, dla mas nauczania niepoznawczego wraz z czystą indoktrynacją, pozbawioną wszelkiej treści intelektualnej, oraz z drugiej strony, dla elity – prawdziwą formację umysłową, niezbędną dla wykonywania pracy umysłowej, wraz z bardziej rygorystyczną „formacją ideologiczną”, czyli „wiedzą obywatelską”. Nie sposób nie zauważyć, że w modelu „edukacyjnym”, jaki wykształcił się i ustalił, następstwo elit odbywać się będzie na zasadzie ko-optacji¹⁹, skoro najważniejszym czynnikiem okazuje się ideologia – nie zaś pochodzenie społeczne elity.

Kiedy zatem przyglądamy się głównym czynnikiem psychopedagogicznej rewolucji²⁰, jaka stanowi jeden z ostatnich etapów przebudowy powojennego społeczeństwa francuskiego, a poprzez wspólnotę krajów członkowskich *Communauté européenne* i obecnie państw członkowskich UE – także innych społeczności europejskich w imię przejmowania „francuskich” wzorców, pozwalających na wykształcenie społeczeństwa na miarę wyzwań ery informacyjno-komunikacyjnej i wysokich technologii, nie sposób nie podnieść kwestii o świadomości bądź nieświadomości zawarte w niej intencji, a nawet zdeterminowaną „wolę” (Rousseau) przebudowy społeczeństw w oparciu na niewidocznej idei-zasadzie *laïcności* jako podstawie sztandarowo jawnej już idei wolności-równości-braterstwa.

Podsumujmy powyższe. Niewątpliwie psychopedagogia wdarła się i nadal dominująco upowszechnia się we współczesnych systemach wychowawczych, edukacyjnych, państw członkowskich Unii Europejskiej – i niewątpliwie należy nazwać po imieniu to, co dokonuje owa rewolucja psychologiczna – bowiem skutecznie ona przewartościowuje wartości moralne i religijne – chrześcijańskie.

¹⁹ Zauważmy – zwrotu maskującego totalitarną dyktaturę.

²⁰ Wymieńmy je: 1. rewolucja etyczna i rewolucja kulturalna, zawarte w treściach nauczania; 2. „innowacje” pedagogiczne – mianowicie wprowadzenie do szkół technik tzw. „prania mózgów”; 3. kształcenie nauczycieli – podstawowe i permanentne; 4. decentralizacja systemu oświatowego i wychowawczego; 5. zastosowanie informatyzacji do metod oceniania uczniów (por. P. Bernardin, *Machiavel pédagogue ou le ministère de la réforme psychologique* [Unia Europejska – rewolucja w edukacji, tłum. H. Czepułkowski, Komorów 1997], Paris 1995).

Pytanie, jakie bezsprzecznie należałoby postawić tej nowej wizji społeczeństwa europejskiego, czyli społeczeństwa multikulturowego – dotyczy powinno aksjologicznego fundamentu moralnych postaw, jakie zakłada wizja wielokulturowego społeczeństwa bez barier. Nie ma jednak w tym względzie nie tyle żadnej odpowiedzi, co nawet sugestii.

W sumie, niezawodnie można by zatem interpretować kwestię końca współczesności pomodernej w sensie, że nie zakończy się ona, aż dokona się, z jednej strony, ostateczna i całkowita destrukcja bądź dekonstrukcja tradycyjnych europejskich społeczeństw – nie tylko społeczeństwa francuskiego, ale także wszystkich państw członkowskich UE²¹, z drugiej zaś strony, wykształcenie nowego europejskiego społeczeństwa – oczywiście, o laickiej bazie aksjologicznej, itd., skoro myśl liberalna osadzona została na Kartezjuszowym uprzywilejowaniu podmiotu, czyli paradygmacie *cogito – „myślącym” Ja*, pozostającym wobec *nie-Ja*.

3. Konieczność najbardziej podstawowych rozróżnień

Jest zrozumiałe, że państwa bądź mocarstwa pokolonialne, stanowiące nieprzerwanie centrum europejskiego Zachodu, po utracie w ciągu kilkunastu lat po 1945 roku swych posiadłości kolonialnych – coraz bardziej dotkliwie aż po obecną współczesność, naznaczoną wielopoziomowymi procesami globalizacyjnymi – odczuwają sytuację społecznego napięcia jako społeczeństwa stałe się multikulturowymi w konsekwencji dawnej uprzywilejowanej pozycji mocarstw kolonialnych i nadal doznawanej sytuacji materialno-cywilizacyjnego dobrobytu. Oczywiście, ich problemy nie są problemami społeczności cywilizacyjnego obrzeża – bądź społeczeństw tzw. młodszości cywilizacyjnej Europy. Ujmując powyższe inaczej – rzecz koniecznej przebudowy społeczeństwa nie ukazuje się i nie prezentuje ze strony krajów cywilizacyjnego obrzeża jako konieczność.

Również warunki współczesnej debaty dotyczącej projektu społeczeństwa wielokulturowego czy laickiego nie są identyczne. Ideologowie i myśliciele zachodni zapominają uwzględnić najbardziej podstawowy fakt, że niewątpliwie inaczej i odmiennie formułuje się myśli czy stanowisko intelektualne ze strony

²¹ W powyższym zauważamy niewątpliwie poszerzenie zakresu oddziaływania ideologii liberalnej, wypracowanej stopniowo przez czołowych przedstawicieli myśli liberalnej: Hobbesa, Spinozy w pewnym sensie, Locke’a, Milla, Rousseau, Monteskiusza, Constanta i de Tocqueville’a, koncentrującej się na problematyce społeczno-politycznej, która z kolei dosyć łatwo uległa przekształceniu – z kwestii ekonomicznych sprowadzona została do zagadnień sprawienia nowego społeczeństwa. W postulatcie pominięto sprawę, czy wszyscy pragną takiejże przebudowy, oraz kwestię, czy można na pogwałceniu wolności drugich wznosić to, co się zamierza w ideologicznym przekonaniu i postrzeganiu. Powyższe formułuje kolejne problemy, a pośród nich kwestię – co stanowi powód, że liberalizm zdaje się wygenerowywać swoisty antyliberalizm w określonej dziedzinie ludzkiego życia – wolności gospodarczej, wolności słowa, wolności religijnej itd.?

cywilizacyjnego centrum europejskiego Zachodu – materialnie (gospodarczo-ekonomicznie) i politycznie stabilnego, a inaczej, odmiennie, ze strony jego cywilizacyjnego obrzeża.

W sytuacji społeczności Polski konieczne wydaje się uwzględnienie faktu, że najpewniej przeszła ona ze stanu usytuowania się na cywilizacyjnym obrzeżu i na granicy dwóch cywilizacji: Zachodniej i Bizantyńskiej (Wschodu – w uproszczeniu), na sytuację pomiędzy dwa centra hegemonialne – z jednej strony okcydentalizującą się carską Rosję od początków XVIII stulecia aż po obecną Federację Rosyjską jako imperium mondialne, pozostające od międzywojnia źródłem zasobów energetycznych dla europejskich gospodarek, i, z drugiej strony, niemieckie Prusy, Rzeszę Niemiecką – Niemcy, które wojną z Francją (1870–1871) zdołały przełamać jej ówczesną (wielowiekową) pozycję mocarstwa hegemonialnego w Europie (w uproszczeniu).

W realiach dokonanej polskiej transformacji po 1989 roku – niewątpliwie nie w pełni udanej – i wszystkich społeczności powojennej strefy polityczno-ekonomicznych wpływów Związku Sowieckiego²² oraz obecnej sytuacji polskiego społeczeństwa (i także innych środkowoeuropejskich z posowieckiej części Europy), wystawionego (i także wystawionych) na konieczność emigracji i zarobkowania w społeczeństwach dominujących gospodarek europejskiego Zachodu, dość trudno oceniać udatność procesu, jaki stał się udziałem państwa polskiego po 1989 roku i akcesji jako państwo członkowskie do wspólnoty państw UE. Być może ostateczne przyjęcie modelu przebudowy realizowanego w dominujących państwach Zachodu przyczyni się do całkowitego zatracenia szans na niepowtarzalność dziejową i kulturową Polski – tak bardzo widoczną w dziejach²³.

Przywołały jedynie jeden przykład dziejowy – otóż, w Polsce rozbiorowej słowo rewolucja oznaczało przeciwieństwo tego, co stało się udziałem społeczności francuskiej pod przywództwem jakobińskim – insurekcję, czyli powstanie przeciw państwom zaborczym. Adam Mickiewicz oddał, będąc w Paryżu po rewolucji lipcowej w 1830 roku, panujące przekonanie Polaków o polskiej Konstytucji 3 maja w słowach z *Pana Tadeusza*: „Vivat Król, vivat naród, vivat wszystkie stany!”²⁴.

²² Należy tutaj podnieść ważną okoliczność tego zaistniałego ucisku krajów i społeczności Europy Wschodniej: ustanowionego za przyzwoleniem gremiów polityczno-rządowych zachodnich Aliantów w imię własnej wolności politycznej i stabilności ekonomiczno-gospodarczej swych krajów, kosztem podporządkowanych radzieckiemu hegemonowi.

²³ Zob. D. Kubicki, *Teologia katolicka a młodsza Europa globalizacyjnej współczesności* (cz. 2), „Teologia w Polsce” 2011, nr 1, s. 171–188.

²⁴ Zob. J. Trznadel, *Wielka i straszna*, [w:] A.M. Cisek, *Kłamstwo Bastylii*, Warszawa 2010, s. 22.

4. Kultura światów społeczeństw kontynentalnych – mateczników kulturowo-religijnych

Wydaje się, że nie trzeba przywoływać dość częstego w dziejach polskiej myśli porównywania czy przyrównywania Rzeczypospolitej do gmachu. Kultura nie jest rozpoznana jako fasada, lecz jako przynależąca do kolumn podpierających konstrukcję. Choć owa metafora pozostaje ułomną, to jednak zawiera w sobie przynajmniej jedno ważne rozpoznanie – kultura nie jest luksusem, ale podstawą bytu duchowego narodu, a naród bez kultury jest jak ciało bez ducha – konsekwentnie więc: kto wyzionie ducha, ten ginie. Taki pozostaje sens metafory, opartej – oczywiście, jak zauważamy – na koncepcji Arystotelesowej antropologii, nie zaś na koncepcji nowożytnej – Kartezjańskiej (w uproszczeniu).

Nie zamierzamy szerzej rozwijać wątku kultury – poza niezbędnym uwypokowaniem tych znamion kultury, jakie pozostają zbieżne z treścią niniejszych rozważań. Otóż, często przywołuje się myśl, że bez koniecznego siewu dla przyszłych pokoleń pozostanie kulturowa pustynia. Polska myśl zawiera także sugestywny przykład, że nawet w najuboższej chłopskiej rodzinie w każdej kulturze cywilizacyjnej zachowuje się ziarno na siew, choćby domownicy przymierali głodem. W tym względzie konieczne okazuje się zauważenie, że aby rozpoznać innych na styku kultury – należy pozostawać kulturowo ukształtowanym, kulturowo identyfikowalnym – jedynie wówczas kulturowo odmienny może nas rozpoznać jako kulturowo obecnych. Niewątpliwie chodzi przede wszystkim o rozpoznanie się narodu w jego *jestestwie* – w *jestestwie* jako zbiorowość, kulturowo-biologiczna wspólnota, itd.

Oczywiście, innym problemem pozostaje kwestia warunków, jakie muszą być spełnione, aby kultura się rozwijała. Nietrudno także zauważyć, że nie ma rozwoju kultury bez istnienia klasy średniej – średniej zarówno pod względem materialnym, ale i poziomu wykształcenia i nawyków kulturowych. Tylko środowiska tradycyjnie „skąpane” w kulturze i głębiej z nią obcuje zapewniają kulturze odbiorców, a każdy odbiorca to nabywca, a więc i donator. Te warstwy zapewniają także środowiskową reprodukcję kultury. Ale, jak owa reprodukcja kultury będzie się przedstawiać w społeczeństwach, które wnoszą ideologicznie budowniczy laicko-kulturowego społeczeństwa europejskiego, skoro ten podział sprowadzony został do dwóch warstw – olbrzymiej masy ludzkiej i wąskiej, zideologizowanej elity bądź uważających się za nią – establishmentu dokooptowywanego według kryterium poprawności ideologicznej?

W powyższym rozpoznajemy przede wszystkim (i także) zagrożenie dla kultury, gdyż państwo wolne i naród wolny nie mogą być poddane obowiązującym ideologiom. Idee są bowiem wolnym wyrazem ludzi wolnych, różnych w swoich poglądach i przekonaniach. Próby narzucania poglądów, a zwłaszcza przy pomocy środków pozaperswazyjnych, źle się skończyły dla polskiej kultury w okresie między 1944 a 1989 rokiem (w uproszczeniu). Ale także źle rokowały

w pierwszej Rzeczypospolitej – po epoce rozkwitu i równouprawnienia zdławiono antytrynitaryzm, kalwinizm i protestantyzm. Wiemy już nadto dobrze, że totalitaryzm jest czymś jakościowo innym i nowym, ale pozostawia po sobie tendencje do ideologizacji życia.

W odniesieniu do powyższego nie sposób nie podnieść, że naród – nasz, polski, który na przestrzeni dwóch stuleci miał swobodę rozwoju kultury tylko przez dwie dekady, potrzebuje oglądnięcia się na historię swej kultury, inaczej niż te narody i społeczeństwa, które przekazywały sobie kulturę z pokolenia na pokolenie, gestem prawie bezwiednym, chociaż dokładnym²⁵.

W sumie więc, jeśli podstawą zróżnicowania wśród innych narodów i kulturowego objawiania się narodu w takiejże zbiorowości jest, m.in., język, to staranie się o jego pielęgnację w odniesieniu do wzrastających pokoleń pozostaje najpierwszą potrzebą. Oczywiście, czym innym jest nabywanie znajomości języków obcych, a czym innym przymuszenie do pracy twórczej i naukowej w innym języku, jako podstawie badań naukowych we własnej ojczyźnie. Zatem, czy ma sens zamienianie języka ojczystego na tworzenie w innych systemach etnicznej komunikacji – np. w języku angielskim, skoro pewne rzeczy pozostają w nim niewyraźne? Czy ma sens skazywanie ojczystego języka na niedorozwój – jedynie, aby dorównać pozycji najbardziej technologicznie rozwiniętych społeczeństw współczesności?

5. Wychowawcza rola rodziny i domu rodzinnego jako niemal jedynej możliwości wychowawczej w wykształcaniu postaw otwartości członków europejskiej społeczności wobec świata pozaeuropejskich kultur religijno-cywilizacyjnych

Niniejszą, właściwą część rozważań proponujemy rozpocząć od przykładu sporu między pozytywistami a idealistami. Otóż, z perspektywy sytuacji intelektualnej współczesności pozytywizm okazuje się już nie do obrony, ponieważ myli oceny z wartościami – ludzkie (nasze) widzenie wartości i człowieczą, jednostkową (naszą) na nie reakcję z samymi wartościami. Jednocześnie wszystkie fakty, które przytacza, można równie dobrze wytłumaczyć z punktu widzenia idealizmu; a idealizm nie musi – jak pozytywizm – przeczyć bezpośredniej oczywistości wartości²⁶. Powyższe uzmysławia nam raz jeszcze wagę koncepcji

²⁵ Por. J. Trznadel, *III Rzeczpospolita. O naprawę kultury w Rzeczypospolitej*, [w:] tegoż, *Spór o całość. Polska 1939–2004*, Warszawa 2004, s. 36.

²⁶ „Wartości są oparte na stosunku między ludźmi a rzeczami. Dlatego na przykład istnieje wartość miłości rodzicielskiej? Dlatego, że taka już jest cielesna i duchowa konstytucja ludzi, że dzieci muszą kochać rodziców i być im posłuszne, by móc się pomyślnie rozwijać jako ludzie. Gdyby ludzka konstytucja była inna, to mielibyśmy również inną estetykę i inną moralność. Czy z tego wynika, że wartości są zmienne? Tak i nie. Tak o tyle, o ile sam człowiek jest

intelektualnej, która może przyczyniać się nie tylko do widzenia i uchwycenia lub niewidzenia i niemożności uchwycenia określonego fragmentu rzeczywistości lub niej samej w całości, ale także do wypaczonego jej postrzegania.

Oczywiście, rozważenie wspólnoty rodzinnej – jako tradycyjnie rozumianej najbardziej podstawowej komórki społecznej – podejmujemy w perspektywie uprawiania nauki w sensie epistemologii Arystotelesowej, a więc jako próbę metodologicznego uchwycenia i inteligibilnego odwzorowania *physis* (natury, przyrody), aby bardziej zrozumieć mechanizmy wydarzania się bytu człowieka w ciągu następstwa ludzkich pokoleń (rodzaju ludzkiego) i jego spełniania się w rzeczywistości pozostałych bytów, stanowiących integralną *physis*. Jednak, z drugiej strony, pojawiła się – jako następstwo Hume’owego skoncentrowania nowożytnych dociekań naukowych na badaniach umysłu ludzkiego – możliwość badania skojarzonych zjawisk psychicznych, nierozpoznająca substancji (rzeczy), a jedynie jakości: barwy, wymiary itd. Nie podejmujemy także próby uchwycenia rozważanej kwestii w perspektywie Kartezjuszowego *cogito*, czyli paradygmatu „myślącego” *Ja*, pozostawionego wobec (niepoznawalności) „świata” nie-*Ja*.

Czy konieczne jest podnoszenie kwestii kulturotwórczej roli domu (rodzinnego) w kształtowaniu postaw moralnych i osobowości wzrastającego dziecka i dorodzącego młodzieńca (dziewczyny), każdorazowo nowego pokolenia jako pewnej trwałej formy współżycia ludzi uświęconej obyczajem, której duchowość została ukształtowana przez chrześcijaństwo²⁷? Czy potrzeba wskazywać na niezwykłą homologię, rozpoznaną przez H. Elzenberga²⁸ – że trójce pojęć: „rodzina – mieszkanie – dom” odpowiada z zadziwiającą symetrią trójka innych: „naród – państwo – ojczyzna”²⁹? Czy potrzeba byłoby przywoływać jego rozróżnienie pomiędzy uczuciem narodowym a miłością ojczyzny – „jedno jest solidarnością z «rodakami», drugie miłością czegoś wielce tajemniczego”³⁰? Bądź inne słowa dotyczące narodu: „Naród jest to tyle a tyle milionów istot przecięt-

zmienny. Nie, o tyle, o ile wykazuje on stałą zasadniczą konstytucję. W rzeczywistości zachodzi jedno i drugie – zmieniają się szczegóły, ale trzon pozostaje ten sam. I właśnie dlatego podstawowe wartości są niezmiennie. Tak długo jak człowiek pozostaje człowiekiem, nikt nie może w tym czegokolwiek zmienić. To stwierdzenie sytuuje się na granicy między filozofią teoretyczną, która chce tylko zrozumieć, a filozofią praktyczną, która naucza, co czynić. Zrozumienie wartości i siła potrzebna do ich urzeczywistnienia są tym, czego w życiu najbardziej dla ducha powinniśmy pragnąć” (J.M. Bocheński, *Ku filozoficznemu myśleniu. Wprowadzenie do podstawowych pojęć filozoficznych*, s. 49).

²⁷ Sygnalizujemy jedynie powyższe kwestie, gdyż znalazły one szerokie omówienie w literaturze pedagogiczno-edukacyjnej. Zob., m.in.: J. Woroniecki, *W szkole wychowania...*; tegoż, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1–2, Lublin 1986.

²⁸ Por. H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem: aforyzmy w porządku czasu*, Kraków 1994, s. 79.

²⁹ Chodzi o odpowiednio rozkładające się kategorie ontologiczne: określonej grupy społecznej, wydzielonego obszaru przestrzeni i pewnej istności duchowej.

³⁰ Tamże.

nych, z takim a takim procentem głupców, urwipołciów, nicponiów [...] Ale z narodem jest ściśle związana i zespolona ojczyzna, a z tą jest inaczej. Ojczyzna to twór idealny, coś [...] co unosi się ponad ludźmi, wielki symbol, wielkie ognisko, w którym skupiają się tęsknoty, porywy, aspiracje³¹? Czy koniecznie potrzeba przekonywać, że jako kategorie ontologiczne zarówno dom, jak i ojczyzna stanowią wspólnoty duchowe? Z kolei, czy należy podnosić uzasadniony pedagogicznie fakt, że bez wychowawczej siły domu wszelkie zabiegi wychowawcze okazują się jedynie daremne i bezskuteczne? Oraz poruszać zauważalną empirycznie prawidłowość, że kto nie nauczył się w domu (rodzinnym) podporządkowywać swych kaprysów i zachcianek ważniejszym celom wspólnym, ten się pewnie nie nauczy już tego nigdy?

Nie są to wszystkie kwestie wychowawczo-edukacyjne, jakie wiążą się funkcją domu³². Wiele dotyczy spełniania się ról społecznych kobiety i mężczyzny. Czyż nie należałoby podnieść równolegle, że dom działa wychowawczo nie tylko wewnątrz, czyli na swych domowników, ale także i na zewnątrz – na swe otoczenie społeczne, zwłaszcza gdy występuje jako społeczna norma³³? Czy nie należałoby jednocześnie dostrzec faktu, że szkoła zdaje się działać skutecznie wyłącznie jako przedłużenie (atmosfery i środowiska) domu? A także przestrzec, że społeczeństwo stanowiłoby jeden wielki i obszerny sierociniec, gdyby ostatecznie ziściły się utopie socjalistyczne i totalitarne (począwszy od J.J. Rousseau) zmierzające ku zlikwidowaniu wychowania domowego na rzecz wychowania publicznego?

Wreszcie, czy konieczne jest podnoszenie zasadniczej, chociaż nie nowej tezy w cywilizacji europejskiego Zachodu – że wyłącznie kobieta tworzy dom i że dom może powstać nawet wbrew mężczyźnie, ale nigdy wbrew kobiecie³⁴? Że posiadanie własnego dziecka i jego wychowanie stanowi spełnienie (się) kobiety w jej macierzyństwie i ojca w jego ojcostwie – składające się na spełnianie (się) w swym człowieczeństwie? Czy konieczne jest więc uzasadnianie, że dziecko nie może się prawidłowo rozwijać, nie mając domu – nie tkwiąc w relacjach do własnych rodziców i nie uczestnicząc w doświadczeniu różnicy duchowości, czyli odmiennego ujmowania porządku wartości: przedmiotowego przez mężczyznę (ojca) i podmiotowego przez kobietę (matkę)? Zatem, czy formułując prawa dziecka i podnosząc ich ideową wartość w pomodernej kulturze Zachodu, nie należało ich sformułować z perspektywy domu-wspólnoty duchowej jako prawa dziecka i jego rodziców? Czy nie było zasadne dostrzeżenie relacyjności tej wspólnoty i wykształcanie w jej duchowej istotności wspólnotowych odnie-

³¹ Tamże, s. 264.

³² Niezwykle cennym pozostaje spuścizna kaznodziejska kard. S. Wyszyńskiego (1901–1981). Zob. np.: S. Kard. Wyszyński, *Głos z Jasnej Góry*, Warszawa 1984.

³³ Por. B. Wolniewicz, *Dom jako wartość duchowa*, [w:] tegoż, *Filozofia i wartości. II*, Warszawa 1998, s. 170.

³⁴ Por. tamże, s. 171.

sień w psychofizycznie i osobowościowo-intelektualnym wzrastającym dziecku i młodzieńcu (dziewczynie), nabywającym u boku rodziców kulturowo-cywilizacyjnych wzorców twórczych i odpowiedzialnych postaw moralnych³⁵?

Wreszcie nie sposób nie podnieść jeszcze jednej, zasadniczej zdawałoby się kwestii. Otóż, dom nie ma wartości rynkowej – nie prezentuje jej w sensie współczesnej ekonomiki: nie jest do nabycia za pieniądze ani nie jest na nie przeliczalny. Nie można go wycenić kapitałową kwotą. Ale, ponieważ podnieśliśmy powyżej homologię pomiędzy dwoma symetriami trójkowych pojęć – jednej: „rodzina – mieszkanie – dom” i drugiej: „naród – państwo – ojczyzna”, nie możemy nie dopowiedzieć, że najpewniej i niewątpliwie nawet także ojczyzna i jej kulturowa tożsamość nie ma wartości rynkowej – że nie jest ona również do nabycia za pieniądze i że także nie jest na nie przeliczalna. Pozostaje zatem cenną wartością – na tyle jest bezcenną, że kiedy raz ulegnie zniszczeniu, to już nie da się jej odtworzyć w porównywalnym wymiarze moralnym i duchowym.

Dlaczego jednak dom rodzinny stanowi unikatowe środowisko na kształtowanie postawy otwartości wobec świata kultur – postawę tak bardzo pożądaną we współczesności globalizacyjnej? Czy zadowala nas odpowiedź, że zachodzi w niej pokoleniowo wydarzające się, najbardziej osobiste i jednostkowe dziedziczenie – dar życia swych obojga rodziców? Każdy bowiem otrzymuje w akcie zrodzenia miłości ojca i matki fizyczne ciało wraz z jego uwarunkowaniami genetycznymi – i to w konkretnej przestrzeni fizycznej i jednoznacznie określonym czasie historycznym. Tym urzeczywistnieniem jako człowieczy byt i jako osoba ludzka każdy zostaje jednocześnie wpisany w piramidalną strukturę przekazu/otrzymania życia i dziedziczenia swej fizyczności, która pomimo tychże uwarunkowań zachowuje swoistą niepowtarzalność³⁶. W pewnym sensie nie ma ucieczki przed tą rzeczywistością otrzymywania daru życia – rodzenia się z obojga rodziców. Nie ma też możliwości bądź sposobności wymknąć się jej i nie być poddanym ogólnym prawidłom przekazu i otrzymywania życia za pośrednictwem rodziców³⁷.

³⁵ Oczywiście, rozerwanie tej ciągłości dorosłego pokolenia kształtującego nowo kształtujące się skutkować będzie niemożnością (w różnym stopniu) moralnego przekazania wartości duchowych i kulturowego dziedzictwa. Pozostaje to jednak odmienną kwestią społeczno-socjologiczną udziału w kulturze i jej twórczego przekazu.

³⁶ Należy zwrócić uwagę na rozumienie niepowtarzalności – nie chodzi bowiem o absolutną niepowtarzalność, lecz o niepowtarzalność osadzoną na dziedzictwie struktury psychofizycznej ciała i organizmu oraz uzdolnień osobowościowo-intelektualnych, rozwiniętych i uaktywnionych w procesie rodzicielskiego wychowania (także jego braku bądź jego innej formy), wspomaganego przez edukację publiczną, bądź zatraconych i zdezaktywowanych w okresie dzieciństwa i dojrzewania danego młodego człowieka. Kwestia podmiotowej niepowtarzalności zdaje się także domagać ponownej refleksji – zwłaszcza w odniesieniu jej do „ojcowizny” jako szczególnego wymiaru patriotyzmu, rozumianego jako osadzenia w społecznej i wspólnej ojczyźnie.

³⁷ Zadowolamy się jedynie określeniem przekazania bądź otrzymania życia od obojga rodziców w sposób bezpośredni czy też pośredni, co (w odniesieniu do drugiej możliwości) zazwyczaj

W konsekwencji należy zauważyć silny związek pomiędzy ojcowizną a genealogią – w sensie otrzymania nie tyle prawnie usankcjonowanych przywilejów do przejścia własności materialnej, ale zwłaszcza daru życia, którego jakość – pod względem dziedziczonego od rodziców genotypu – stanowi niezbywalną i zapewne najbardziej wartościową część w całym dziedzictwie. Nie ma jednocześnie możliwości pozostawiania nowo narodzonego w jakiejś pozarelacyjnej przestrzeni. Tkwi on w społecznej wspólnocie; pozostaje wtopiony – tak jak każdy inny ludzki podmiot – w piramidę przodków, a w tej strukturze związków przekazywane/dziedziczone życie wraz z psychofizycznością ciała i organizmu intelektualno-osobowościowego, zawierającego w sobie załączki i predyspozycje życiowego rozwoju, dziedziczone jest w sumie po bezpośrednich i dalszych przodkach (w uproszczeniu)³⁸.

Podniesiona powyżej biologiczna koncepcja pokoleń i przodków, zobrazowana figurą piramidy ustawionej wierzchołkiem do góry, pozwala na dość sugestywne uzmysłowienie tkanki biologicznej, jaka została skryta i zawarta w pojęciu i zjawisku narodu. Niewątpliwie ważne wydaje się sięgnięcie do etymologii słowa: *naród*. Został on bowiem utworzony od rzeczownikowej postaci czasownika: *narodzić się*, czyli *to, co się narodziło*, kształtując pierwotnie w stosunku do wyrażenia *naród* określenia *ród* i *rodzina* (od *rodzić*)³⁹ oraz chronologicznie w stosunku do nich późniejsze: *pleć*⁴⁰, *generacja* i *nacja*⁴¹. Jednak naród nie stanowi jedynie zjawiska biologicznego. Bardziej niż ono stanowi i wyraża się jako

interpretowane jest jako jedno ze współczesnych osiągnięć i za sukces technologiczno-techniczny. Lecz wydaje się pozostawać raczej sprawą dyskusyjną, czy rozłączenie daru życia od aktu poczęcia obojga rodziców faktycznie je stanowi.

³⁸ W sumie współczesny niezwykle dynamiczny rozwój nauk zdaje się wykazywać i uprzytamniać niezwykle głębokie związanie natury ludzkiej w jej wielopoziomowych powiązaniach oraz wzajemnych uzależnieniach genetycznych i pokoleniowo-społecznych, a więc etniczno-kulturowych.

³⁹ Ród – grupa społeczna oparta na więzi krwi, obejmująca pewną liczbę rodzin wywodzących swoje pochodzenie od wspólnego przodka, mających wspólną nazwę, zawołanie (por. W. Kopalński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 1987, s. 1000). „[...] trwała wspólnota ludzi utworzona historycznie, powstała na gruncie wspólnoty losów historycznych, kultury, języka, terytorium i życia ekonomicznego przejawiająca się w świadomości narodowej jej członków” (*Słownik języka polskiego*, t. 2, Warszawa 1979, s. 285).

⁴⁰ Czyli *męski* bądź *żeński naród* (por. tamże, s. 734).

⁴¹ Por. W. Kopalński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, s. 734, 986–987, 1000. „Ogromna doniosłość rodziny dla każdego z jej licznych członków w ustroju rodowym, we wspólnocie gospodarczej i osadniczej, nadawała wielkie znaczenie dokładnej znajomości stopni i gałęzi pokrewieństwa i powinowactwa, ściśle określających rodzaj i charakter stosunków towarzyskich, zależności, przywilejów i obowiązków oraz reguł i form grzeczności. Większość nazw określających te stosunki uległa stopniowemu zapomnieniu w miarę wzrostu roli instytucji państwowej i społecznej [...] i kurczenia się znaczenia rodziny w życiu jej członków. Niektóre z nich już w XVI w. były ledwo zrozumiałe. Dziś zachowały się najbardziej ogólnikowe, dotyczące całkiem już wąskiego kręgu najbliższej rodziny” (tamże, s. 986). Zob. nazwy (por. tamże, s. 986–987).

zjawisko historyczne i kulturowe⁴², gdyż wiąże się z osadzeniem w tradycji kulturowej „bezimiennych” i „imiennych” przodków i spadkodawców. Nie chcielibyśmy szerzej rozwijać tego wątku, gdyż najbardziej prosty stwierdzalny fakt uprzytamnia, że każdy nowy członek społeczności staje w pewien sposób wobec określonej postawy bycia w fizycznej rzeczywistości świata i określonego intelektualnego ustosunkowania się wobec tego wszystkiego, co stanowi wydarzające się *teraz* i *teraźniejszość*, ukształtowanych przez środowisko bliskich i dalszych przodków oraz, jednocześnie, przez wielu innych podobnych temuż młodemu człowiekowi wraz z ich bliskimi i dalszymi przodkami. Również w tym wymiarze ludzkiego życia nie ma ucieczki dla dojrzewającego psychofizycznie i osobowościowo-intelektualnie przed ustosunkowaniem się do zastawanego sposobu bycia i tradycji kulturowej społeczności rodzinnej czy rodowej oraz społecznej i regionalnej, aż po perspektywę najbardziej szeroką, czyli narodową.

Zauważmy jednocześnie, że projekt urzeczywistnienia multikulturowego społeczeństwa – jako przebudowy współczesnej ponowożytnych społeczeństw – sprowadza się w ostateczności do powielenia od samych podstaw tego mechanizmu, jaki jest bądź jaki był udziałem europejskich wspólnot etnicznych i innych. Czy więc koniecznie należy wystawiać się na ryzyko niepowodzenia w realizacji projektu?

Chcielibyśmy w tym miejscu przywołać jeden ze znakomych tekstów, jakie są udziałem polskiej kultury intelektualnej, aby w pewnym sensie potwierdzić i uzasadnić wszystko, co podnieśliśmy powyżej.

Wyobraźmy sobie bowiem, żeby z tego świata nagle znikły wszystkie dzieła sztuki, wszystkie teorie naukowe i filozoficzne, wszystkie państwa, instytucje publiczne i prywatne itd. i że zarazem nie moglibyśmy się w żaden sposób dowiedzieć o tym, co było niegdyś w naszym własnym życiu i w życiu pokoleń i narodów, które już przeszło. Czy to, co by pozostało, byłoby dla nas istotnie tym światem, w którym faktycznie żyjemy? Czy nie byłoby czymś niesłychanie uboższym i innym? I czy my sami nie musielibyśmy się zmienić, ba – wynaturzyć w pewnym stopniu, żeby w tym zubożonym świecie móc żyć [...]? Czy długi szereg naszych dotychczasowych sposobów zachowania się i czynności nie stałby się od razu zupełnie bez sensu, czymś całkiem niecelowym i niepotrzebnym, a zarazem czymś zupełnie niezrozumiałym? [...] Od dziś nie prowadzilibyśmy sporów o kierunki i wartości literackie, nie spędzalibyśmy dziesiątków nieraz lat życia na

⁴² „Ale naród to zjawisko nie tyle biologiczne, co historyczne i kulturowe. Należy więc, zgodnie z prawem ciężenia, ustawić piramidę wierzchołkiem do góry. Mamy za sobą 30 historycznych pokoleń, z którymi jesteśmy powiązani niteczkami krwi gubiącymi się w płataninie narodowej darni i nie mającymi istotnego znaczenia. Jesteśmy natomiast rzeczywistymi spadkobiercami tych 30 pokoleń. Nasi przodkowie, nie w biologicznym, lecz w historycznym i kulturowym sensie, to nasi poprzednicy. W przeciwieństwie do biologicznego grzyba, ilość tych przodków i spadkodawców jest tym większa, im ich pokolenia są nam bliższe. Wypływa to nie tylko z rozrastania się liczebności narodu od około miliona w X wieku do 30 milionów w XX stuleciu. Z upływem czasu szybszy niż wzrost demograficzny jest wzrost cywilizacyjny i kulturalny, zwiększa się rozmiar osiągnięć i aktualność spuścizny” (E.M. Rostworowski, *Popioły i korzenie*, Kraków 1985, s. 13).

dokonywaniu żmudnych i subtelnych eksperymentów fizykalnych i innych, nie walczylibyśmy o tzw. idee, a więc o prawdziwe lub fałszywe teorie naukowe lub filozoficzne, o słuszne lub niesłuszne normy etyczne lub prawne, nie walczylibyśmy o taki lub inny ustroj społeczny lub państwowy, nie oddawalibyśmy naszych najlepszych sił za dobro i honor państwa, którego jesteśmy obywatelami, nie dostosowywalibyśmy naszego postępowania do tradycji i zamierzeń naszych przodków [...] Nie czynilibyśmy tego wszystkiego, co tak rozstrzygającą rolę gra w naszym życiu, bo w zasięgu naszego doświadczenia nie byłoby – w myśl założenia – tych wszystkich przedmiotów, ku którym czynności nasze mogłyby się zwracać. Znikłyby one wszystkie z naszego widnokągu [...] I jakżeż inne – czy w ogóle ludzkie? – byłoby wówczas nasze życie. Może by nawet nam się dobrze powiodło, może mielibyśmy co jeść i w co się odziać, i w czym mieszkać, może mielibyśmy wygodniejsze koleje i szybsze aeroplany, niż dotychczas [...], ale czy moglibyśmy wówczas jeszcze żyć jak ludzie? Czy sama obfitość jadła, zmysłowej rozkoszy i wygody zdołałaby nas na tyle przywiązać do życia, iżby się opłaciło nam znośić trudy, niebezpieczeństwa i cierpienia?⁴³

Należy dopowiedzieć, że w przypisie do powyższego tekstu R. Ingarden zaznaczył:

Pisałem te słowa na parę lat przed wojną. [...] Gdy tylko umilkły w Polsce armaty r. 1939, Niemcy rzucili się do niszczenia tego wszystkiego, co stanowiło nasz dorobek kulturalny, starali się też uniemożliwić nam wszelkie obcowanie z nim i wszelką wytwórczość dzieł kulturalnych. Wiedzieli, że istnienie tego świata stanowi o naszym istnieniu jako odrębnego narodu. A my woleliśmy się narażać na więzienie i prześladowanie, niż zgodzić się na życie nieproduktywne, nieludzkie⁴⁴.

Stawiając pytanie o rolę i miejsce Polski we wspólnocie państw członkowskich UE, w rzeczowym stawianiu kwestii domu rodzinnego jako jedyne medium na potrzebę otwartości wobec kultur świata, czyż można zatem zapoznać prawdę, że wychowanie nowego pokolenia nie może nie uwzględniać indywidualnych właściwości każdej wspólnoty etnicznej, każdego narodu lub każdej społeczności państwowej? Czyż, pytając o koncepcję wychowawczą i metodę kształtowania umysłu młodych pokoleń przez wiedzę na wyróżnianych etapach poziomów edukacyjnych, nie sposób najpierw nie rozpoznać człowieczego materiału, z którego wypadnie w danym środowisku społecznym budować charakter i osobowości poszczególnych członków wzrastającego pokolenia młodych w określonej wspólnocie ludzkiej?

Niewątpliwie, rozpoznanie, iż podłożem charakteru narodowego pozostaje temperament narodowy, stanowi pewne założenie, którego źródło jesteśmy nawet w stanie wskazać w dziewiętnastowiecznej Herderowej idei tożsamości narodów i ich relacyjnego kształtowania się w dziejach. Jednak zapoznanie takiegoż faktu odmienności wspólnot etnicznych bądź relatywizowanie jego wpływu na kształt materii społecznej określonej społeczności państwowej pozo-

⁴³ R. Ingarden, *Człowiek i jego rzeczywistość*, [w:] tegoż, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972, s. 32–34.

⁴⁴ Tamże, s. 34.

staje w jeszcze większym stopniu założeniem⁴⁵ – na domiar założeniem ideologizującym. Bowiem, dlaczego jedne narody miałyby pozostawać skazane na zatracanie swego rozpoznawalnego charakteru, a inne miałyby korzystać ze szczególnych względów, przywilejów?

Pozostaje zupełnie zrozumiałe, że w dobie wydarzającej się integracji europejskiej i stymulowanej przez państwa unijne polityki integracyjnej⁴⁶ nie sposób pomijać kwestii kształtu koncepcji edukacyjno-pedagogicznych, które sprawiałaby jakościowo moralnie bardziej dojrzałą i odpowiedzialną (relacyjną społecznie) otwartość na inne społeczności europejskie w nowo kształtowanych młodych pokoleniach Europejczyków. Ale, czy słuszne jest wciąż sądzić i domniemywać⁴⁷, iż takichże postaw należałoby uczyć wyłącznie społeczności środkowo- i wschodnioeuropejskie, przyzwyczajonych przecież do wieloetnicznego społecznego współżycia i funkcjonowania ich społeczeństw w dziejowej przeszłości?⁴⁸

Jako zakończenie chcielibyśmy przywołać sytuację, jaką można zaobserwować dość obficie we współczesności europejskiej – z jednej strony, zamkniętych ludzi sukcesu, a także wszystkich Europejczyków cywilizacji dobrobytu, i z drugiej strony, otwartych nie tylko na naturalny kontakt, ale także na żywy dialog wszystkich zamieszkujących kraje, które zostały doświadczone tragicznym losem ideologicznej przebudowy swych społeczeństw i terytorialności (w uproszczeniu) z powodu swej wieloetniczności i wielokulturowości. Na pewno dobrobyt cywilizacyjny nie przyczynia się do wykształcania postaw kulturowej otwartości; ale także nie jest zdolny przyczynić się do kształtowania takichże postaw zadekretowany ideologiczną wykonalnością projekt społeczeństwa multikulturowego. Zdolność wykształcania postaw kulturowej otwartości pozostaje wyłącznie tradycyjnej komórce każdej wspólnoty ludzkiej – rodzinie, domowi rodzinnemu.

⁴⁵ Przywołujemy w tym miejscu wybitnego przedstawiciela i jednocześnie krytyka oświecenia – J.G. Herdera (1744–1803) i jego ważny naukowy przyczynek w filozofii historii – przedstawienie historii jako historii narodów, które uznawał za obdarzone „duszą”. W konsekwencji przyznał poszczególnym narodom niepowtarzalną indywidualność – tożsamość, wynikające z odrębności historycznie zakorzenionych kultur, a zwłaszcza języków, stanowiących świadectwo swoistych doświadczeń zbiorowych.

⁴⁶ Wydaje się, że należałoby uwydatniać solidarnościowy charakter tych działań. Chodziłoby zatem o solidarnościową politykę integracyjną.

⁴⁷ Dopowiedzmy, powyższa kwestia wydaje się pozostawać udziałem zachodnioeuropejskich establishmentów polityczno-gospodarczych. Zdają się one nie rozróżniać bogatego i odmiennego dziedzictwa społeczeństw środkowo- i wschodnioeuropejskich od moralnej nijakości i nieraz braku odpowiednich kompetencji większości ich elit politycznych, które uzyskały dostęp do władzy ustawodawczo-wykonawczej, administracyjnej itd. (w uproszczeniu).

⁴⁸ Można by retorycznie podnieść – czy taka postawa mentalna establishmentów europejskiego Zachodu nie zdradza przypadkiem odmiennego ideologicznie planu ze strony cywilizacyjnego centrum w stosunku do krajów jego obrzeża? Czy już na tym etapie nie należałoby odpowiedzialnie reagować – w środowiskach politycznych, naukowych, kościelnych itd.?

Summary

Nurturing role of a family home seen as communion – a remedy for the need of openness towards the world of cultures in the era of globalisation

Considering: (1) the necessary references to the present time, which is defined as postmodernism, (2) the question of to what extent the parallel degradation or devaluation of the Western world takes place and of constructing or re-constructing of societies according to the vision of the ideal created by the French thinkers of the Age of Enlightenment, as well as (3) the issues concerning culture and the continental „worlds” – the cradle of culture and religion, the Author conducts a study of the nurturing role of the family home and the importance of bonds existing within families understood as the only opportunity to create the attitude of openness within the European community towards the world outside of the religious and civilisational cultures of Europe.