

ks. Dominik KUBICKI

Prawda a kwestie egzystencji: człowieczy podmiot a edukacja jako „kulturowa” inicjacja, społeczeństwo a historia jako „wgląd” w swą cywilizacyjną tożsamość

Wprowadzenie

Nie wydaje się trącić przesadą stwierdzenie, iż namnożyło się kryzysów w obecnie wydarzającej się dobie globalizowanych społeczeństw w wielowymiarowych procesach modernizacyjnych¹. Zasadniczo społeczeństwa w cywilizacji Zachodu europejskiego i zaatlantyckiego (w sensie *mother-civilization* i *child-civilization*), a spośród nich bardziej dogłębnie te, które wykazują istotnie spore zaawansowanie technologiczne – odczuwają negatywne skutki egzystencjalne w stanie duchowym uczestników swych społecznych zrzeszeń i tworzonych nowoczesnych uorganizowań, określane przez antropologów kultury bądź politologów – i wszystkich innych – jako tak zwane choroby (*resp.* „schorze-

¹ Nie dotyczą one jedynie społeczności europejskich i zarazem nie dotyczą wyłącznie zastosowań nowoczesnych technologii w życiu społeczności globalnego świata. Zauważa się jednak, iż proces globalizacyjny implikuje dokonywanie takichże samych przełomów techniczno-technologicznych wobec zróżnicowanych zrzeszeń cywilizacyjnych ziemskiego globu – i to bez względu na ich stan kulturowego rozwoju i niepowtarzalną postać życia społecznego. Zauważa się nadto, iż o ile w niektórych krajach Azji (na przykład: Japonii, Korei, Tajlandii, Tajwanie, Chinach, Iranie) uwyrażnia się pozytywna rola kultur niezachodnich w procesach modernizacji, gdzie gospodarka zdaje się dobrze prosperować w oparciu o tradycyjne wartości i więzy wspólnotowe, o tyle inne kultury azjatyckie (na przykład: Pakistanu, Birmy czy Indonezji – w uproszczeniu) bądź krajów arabskich i afrykańskie wydają się pozostawać *niekompatybilnymi* (*resp.* nieodpowiednimi) dla wprowadzenia bardziej rozwiniętych form modernizacji gospodarczej i politycznej (por. T. Buksiński, *Wyzwania globalizacji wobec Europy Środkowowschodniej*, [w:] *Kraje Europy Środkowowschodniej a globalizacja*, Poznań 2005, s. 51–52).

nia”) cywilizacyjne. I nie chodziłoby jedynie o impas moralny współczesnych społeczeństw konsumpcyjnych Zachodu, za pomocą którego to wyrażenia próbujemy niniejszym określić zjawisko bliżej nieokreślonej niemożności ich przekształcenia się w społeczeństwa wiedzy – w sensie społeczeństwa mającego współbrzmieć nastawaniu epoki informacyjnej. Chodziłoby również o ich zarodki *rakowości* nieokiełznanego kapitalizmu, jakie zdały się być niewątpliwie wsączone ze strony wysoko uprzemysłowionych i stabilnych politycznie, gospodarczo-ekonomicznie itd. państw² (w uproszczeniu) w społeczeństwa państw postkolonialnych i postkomunistycznych (w uproszczeniu). Jak bowiem inaczej rozumieć zjawisko, które dotyczy dwóch odmiennych kulturowo światów: europejskiego i arabskiego południowo-wschodnich wybrzeży basenu śródziemnomorskiego? Wspólnym mianownikiem konfliktu w europejskich społeczeństwach i buntu w arabskich, uwyrażnionego podczas (tak zwanej) *Arabskiej Wiosny Ludów* z 2011 roku, pozostaje olbrzymia dysproporcja pomiędzy społeczną wąską grupą hiper- bądź superbogatych i olbrzymią rzeszą materialnie (statystycznie) biednych, a więc także konsekwentnie ubożających pod względem kulturowym, gdyż nie sposób rozwijać się intelektualnie i duchowo bez stabilnego finansowo zabezpieczenia. Pośrednio właśnie ten wymiar dotyczy kwestii szeroko rozumianej edukacji permanentnej – tak bardzo niezbędnej w społeczeństwie wiedzy.

Wobec powyżej zarysowywanego zagadnienia kryzysów globalizowanych społeczeństw skorzy bylibyśmy do sformułowania tezy, iż sfery decyzyjne światowej polityki (w uproszczeniu) – podobnie jak establishmenty polityczno-biznesowe imperialnych podmiotów i poszczególnych państw Zachodu – zdają się w pewnym sensie nie wykazywać świadomości, a tym bardziej – gremialnie nie wychwytywać zjawiska, iż przyszło nam wszystkim żyć w świecie nieokiełznanego kapitalizmu³. Konsekwentnie nie rozumieją, co to znaczy żyć w świecie wszechogarniającego kapitalizmu. Jednocześnie, globalnie upowszechniona i upowszechniana, prywatyzowana i zarazem pragmatycznie (*resp.* praktycznie) zorientowana nauka (w sensie zachodniej pomoderności) zdaje się pogłębiać proces kryzysu⁴. W sumie nie rozeznajemy, czy mamy do czynienia z ciągiem kryzysów, licznymi konsekwencjami, wynikłymi z kryzysu, czy też z sekwencjami ich wielowymiarowości o różnych stopniach destrukcji (w uproszczeniu). Nadto specjalizacja dyscyplin uprawianej współcześnie nauki – zamiast wspomóc potrzebę badawczego uchwycenia istoty zjawiska, a także ujęcia kryzysu w oglądzie całości (jako dotyczącej ludzkich *oikoumene*⁵), a nie wyłącznie

² A konkretnie – ich wpływowych establishmentów biznesowo-politycznych bądź innych.

³ Chociaż ostrożniej badawczo należałoby określić, iż chodzi o świat zdominowany nieokiełznanym kapitalizmem bądź neokapitalizmem, to jednak określenie użyte w wątku zasadniczym pozwala na uchwycenie jego radykalności.

⁴ Wykazuje dążność ingerencji w istotę człowieczą, co stawia pytania moralne, m.in.: klonowanie, *in vitro*.

⁵ Przywołujemy grecki termin *hē oikouménē* („cała zamieszkała ziemia”), który w uczonej zamysłu starożytnych Greków, dotycząc wyłącznie ludzkich wspólnot i społeczności, odróż-

w aspektach – rozmija się z oczekiwaniami społeczeństw, a przynajmniej tych części z nich – w ich obywatelach i twórczych człowieczych podmiotach, którzy dostatecznie wykazują świadomość wielowymiarowego i wielowątkowego zagrożenia dla spełniania się w *jestestwie* każdego człowieczego podmiotu wraz z kulturowymi podstawami, jakie je stabilizują. Określilibyśmy, iż pozostają oni intuicyjnie świadomi, iż nie chodzi jedynie o osiągnięcie życia udanego, *szczęśliwego* w sensie życiowej konsumpcji, lecz o życie dobre, a więc moralnie aktywne i duchowo twórcze.

Wobec powyżej przywołanego zjawiska nieokiełzanego kapitalizmu, jakim to znamieniem został naznaczony globalny świat, niewątpliwie większość myślicy odczuwa potrzebę odmiennej wizji od dotychczas proponowanych. Z pewnością nie chodzi już o nową wizję społeczeństwa. I zapewne nie chodzi również o sens nowości, jaka okazała się pozostawać udziałem *nowej ludzkości* (w sensie Rousseau i jakobińskich przywódców rewolucji francuskiej z 1789 roku). Niewątpliwie oczekują przynajmniej uchwycenia źródeł współczesnego kryzysu, jeśli niemożliwym okazywałoby się ewentualne wskazanie nieprawidłowości zinterpretowania rzeczywistości *physis* przez dziejowo nieodległe pokolenia myślicieli i pisarzy politycznych. Nie mając jednak możliwości badawczego spojrzenia na zjawisko wydarzających się i pogłębiających kryzysów, wszyscy świadomi ważności teraźniejszości wobec przyszłości kulturowej społeczeństw w ich cywilizacyjnych zrzeszeniach (i postaciach) oczekują spojrzenia badaczy na obecne zjawisko. Z pewnością nie oczekują od nich i uczonych nauk humanistycznych bliżej nieokreślonego *uzdrowienia* sytuacji kryzysu, ani *szczęśliwego* wyprowadzenia z niego społeczeństw. Najpewniej także rozumieją, iż poza ich możliwościami pozostaje skuteczny wpływ na strony polityczne sfer decyzyjnych, aby uległy zaprzestaniu konfrontacji jednych społeczeństw wobec drugich, celem osiągnięcia dominującej gospodarczo i ekonomicznie pozycji – właśnie kosztem tych wszystkich innych⁶. Oczekują jednak wyrazistej bądź jed-

nionych w *physis* („świat”) od wszystkich nie-podmiotowych bytów, wyraził ich niebywale twórcze spostrzeżenie rozróżnienia człowieczego bytu (ze względu na głębię kontemplatywną) od biologizmu bądź materialności wszystkiego pozostałego bytu, stanowiącego i konstytuującego *physis*, która daje się poznać jako *kosmos* w sensie rzeczy (rzeczywistości) *uporządkowanej*, uorganizowanej prawidłowościami (logosem).

⁶ Mamy na myśli „życzeniowe uprawianie nauki”, jak to byśmy chętnie określili. Polega ono na uczeniu nowych pokoleń przyszłych polityków, jak powinno być według określonych wizji z perspektywy podmiotów globalnych, imperialnych, nie zaś – wychwytywania mechanizmu społecznego i politycznego wydarzania się i funkcjonowania społeczeństw w wymiarze ziemskiego globu. Niewątpliwie przydatną w powyższym zagadnieniu stosunków globalnych pozostaje niedostatecznie odkryta intuicja Feliksa Konecznego (1862–1949) – polskiego historyka, postulującego badawcze wychwytywanie procesu dziejowego na tle dziejowego zmagania się pomiędzy sobą wykształconych cywilizacji – ich ekspansji i wpływów na społeczności lokalne i kontynentalne (w uproszczeniu). Zob. m.in.: F. Koneczny, *O ład w historii*, Warszawa 1991; tenże, *Prawa dziejowe*, Komorów 1997; tenże, *Polskie Logos a Ethos. Roztrząsanie o znaczeniu i celu Polski*, t. 1–2, Poznań 1921; tenże, *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935.

noznacznej odpowiedzi na podnoszone kwestie współczesnych zagrożeń bądź przyczyn chorób cywilizacyjnych społeczeństw – aż po rozstrzygnięcie prawidłowości perspektyw forsowanego politycznie rozwoju.

Poniższe rozważanie nie wykazuje charakteru politologicznego. Pozostaje jedynie spojrzeniem intelektualnym na kwestię człowieczej egzystencji, a bardziej konkretnie – spojrzeniem na niezwykłą i nieprzewidywalną interakcję pomiędzy normatywną prawdą a spełnianiem się w *jestestwie* człowieka (*resp.* człowieczego podmiotu). A ponieważ żaden człowiek nie funkcjonuje poza wspólnotą i społecznością, w której tkwi i zarazem którą swym czynem działania moralnego stanowi poprzez więź społeczną z innymi członkami tejże społeczności, więc jako niezwykle istotne i ważne rozpoznajemy zagadnienie edukacji – edukacji w sensie najbardziej podstawowej możliwości uzdalniającej przyszły człowieczy podmiot do twórczego moralnie (jako obywatel) funkcjonowania w niej. Konsekwentnie zatem rozpoznajemy edukację jako „kulturową” inicjację, społeczeństwo zaś jako przestrzeń dziejowo-historycznego „wglądu” w swą cywilizacyjną tożsamość, którą każdy człowieczy podmiot się naznacza w swym człowieczym wzroście i kulturowym rozwoju wraz ze swym spełnianiem i spełnieniem w *jestestwie*.

Pozostajemy świadomi, iż zaprezentowane poniżej ustalenia badawcze mogą przydać się aktywnie sprawiającym bieżącą politykę – chociaż bardziej zdają się pozostawać skierowane do myślących twórczo – powiedzielibyśmy: *metafizyczne* – w przedmiocie swych społeczeństw i do badaczy – z sugestią ich krytycznego pogłębienia.

1. Imperatyw prawdy (normatywnej) jako bezcennej życiowej busoli w realizacji *glorii* życia

Nie czynimy żadnego odkrywczego stwierdzenia, gdy zauważamy, iż w sytuacji wydarzającej się globalizacyjnej teraźniejszości, gdzie *realiami* społeczno-politycznymi, ekonomicznymi, kulturowymi i innymi obecnego postmodernizmu „zarządza” (jako wyznacznik „naukowości”) paradygmat epistemologiczny neopozytywizmu bądź neokantyzmu, wydaje się w ogóle niemożliwe rozważanie kwestii nadprzyrodzoności (w sensie medievalnej *Christianitas* i teologii jako wiary *in statu scientiae*)⁷, a już całkiem wykluczoną metodolo-

⁷ Badawczo wiemy, iż stanowisko nowożytnych myślicieli – zwolenników „czystej natury”, osadzało się na przeciwstawieniu kulturowemu dorobkowi średniowiecza – zwłaszcza medievalnego renesansu stuleci XII i XIII, w nowo kształtujących się organizmach europejskiej wspólnoty kulturowej, ówczesnie przyswajającego sobie grecko-rzymską kulturę starożytną i dorobek chrześcijaństwa śródziemnomorskiego – łacińskiego Zachodu. Henri de Lubac dowodnie (zob. H. de Lubac, *Surnaturel*, Paris 1946) wykazał, że myśl teologiczna doznała w początkach europejskiej nowożytności, a zasadniczo w XVI stuleciu, pewnego (i zarazem niewątpliwego –

gicznie i epistemologicznie okazuje się próba rozważenia tejże nadprzyrodzoności jako, na przykład, moralnego źródła kształtowania kulturowo dojrzałych odpowiedzialnością moralną społeczeństw cywilizacyjnych Zachodu. W takiejże perspektywie neopozytywistyczno-neokantowego paradygmatu odniesienia rozważanie, mające za przedmiot kwestię nadprzyrodzoności, czyli to, co wykracza poza doczesność naocznościowo bądź empirycznie postrzegalnego *physis*, nie wydaje się dotyczyć tego, co realne bądź rzeczywiste i pozostaje wyłącznie w sferze „teoretyczności” – pojmowanej z kolei nie w sensie Arystotelesowego *theoria*, ale w znaczeniu czegoś, co z takiejże umysłowej („myślnej”) perspektywy jest uznane wyłącznie jako teoretyczne i, co najwyżej, wirtualne; „czegoś”, co faktycznie nie wydarza się bądź nie zachodzi w „świecie” uznanym jako „rzeczywisty” – oczywiście, według pomodernej koncepcji racjonalności⁸. Zatem, czyżby Arystotelesowemu *theoria* dotkliwie „brakowało” tego, co w ponad piętnaście stuleci później stanowiło istotę – dopiero współcześnie niemal w pełni uchwyconą i zrozumianą – intelektualnego przedsięwzięcia Akwinaty, nawiązującego do tegoż niezrównanego logika starożytności w wykształceniu podstaw realistycznej metafizyki na bazie pojęcia bytu, które – dopowiedzmy – imperatywnie powodowało, że przedmiotem metafizyki (w koncepcji św. Tomasza z Akwinu) jest byt jako rzeczywistość i konkretnie istniejący⁹.

Współcześnie stoimy przed podobnymi wyzwaniem rozpoznawania istotnej ważności tego, co dotychczas nie wzbudzało niemal żadnego zdumienia badawczego – wyzwaniem „odkryć” bądź stwierdzenia niekonsekwencji inteligibilnego myślenia o rzeczywistości *physis*, w której na przekór opisom ideowo-ideologicznym przychodzi nam spełniać się w *jestestwie* w naszych wspólnotach społeczeństw i więzi kulturowej. Ale zauważmy, takowe stwierdzenie:

z badawczego spojrzenia krytycznego) skrzywienia, kiedy wielu autorów (np. Kajetan, Suárez) pozostających pod wpływami sztywnego arystotelizmu zarówno głosiło hipotetyczną możliwość „stanu czystej natury”, jak również uważało, że wszelka refleksja o człowieku i jego przeznaczeniu powinna urzeczywistniać się na aksjomatycznie założonym takimże punkcie wyjścia, mającym także pozostawać niezmiennym kryterium (por. J.I. Saranyana, J.L. Illianes, *Historia teologii*, tłum. P. Rak, Kraków 1997, s. 448–449).

⁸ Zob. np.: D. Kubicki, *Nadprzyrodzoność jako „pobudzenie” kształtowania kulturowo dojrzałych społeczeństw cywilizacyjnych Zachodu*, [w:] *Religia i Kościół w społeczeństwie demokratycznym i obywatelskim w Polsce*, pod red. J. Baniaka, Poznań 2012, s. 261–275; tenże, *W sprawie warunku pozostawania teologii polskiej benedicta dla narodu i społeczeństw Zachodu. Imperatyw przewyciężenia wyłączności paradygmatu neopozytywistycznego i neokantowego*, „Teologia w Polsce” 2012, nr 1, R. 6, s. 191–209.

⁹ Jako badacze pozostajemy pewni, iż tego najbardziej istotnego *novum* filozofii Tomaszowej, włączającego istnienie w badania metafizyczne, traktującego je jako ostateczny akt istoty (*actus essentiae*) i ujmującego Boga jako samoistne istnienie (*ipsum esse subsistens*) nie zrozumieli uczniowie i słuchacze św. Tomasza z Akwinu (ok. 1225–1274), a może i on sam nie zdał sobie sprawy z ogromu perspektyw koncepcji, jaka stała się jego udziałem (por. S. Swieżawski, *O niektórych przyczynach niepowodzeń tomizmu*, [w:] tenże, *Rozum i tajemnica*, Kraków 1960, s. 198–199).

spełniania się w *jestestwie*, pozostaje najzupełniej nieprawomocne w perspektywie neopozytywistyczno-neokantowego paradygmatu. Bardziej niż życia dobrego (na sposób moralny i egzystencjalny) oczekuje się bowiem w tejże perspektywie formacji empiryczno-pozytywistycznej uzyskiwania życia udanego lub *szczęśliwego*, skoro aksjomatycznie założyła ona i zarazem konsekwentnie wykluczyła wymiar spełniania się w *jestestwie* (w sensie kontemplatywnym). Inaczej jeszcze wyrażmy powyższe – skoro założone zostało zawężenie postrzegania, zachodzi więc logiczna nieuchwytność rozpoznania kontemplatywnego (w uproszczeniu) spełnienia się w *jestestwie* człowieczego podmiotu, a wraz z nią całej sfery prawdy normatywnej.

Przywołując, konieczny w przedmiocie niniejszej refleksji, inny jeszcze przykład zawężenia perspektywy inteligibilnej postrzegania *physis*, chcielibyśmy od razu podnieść, iż współcześnie zdajemy sobie sprawę, iż nie wystarczają nam analityczne wprawki i „etiudy” filozoficzne. Imperatywnie niezbędną okazuje się pełna inteligibilność i to na miarę możliwości bezinteresownego poznania rzeczy niejawnych z natury (*physis*), które to przecież dążenie cechowało i zarazem wyznaczyło wielkość starożytnej filozofii greckiej. Radykalnie się przecież ona różniła od uprzednich w stosunku do niej postaw starożytnych pragmatyzmów: egipskiego, babilońsko-perskiego czy innych, wykorzystujących praktycznie (pod postacią technicznych umiejętności) pozyskaną wiedzę. Nie była powodowana osobistą, pragmatyczną korzyścią, lecz wynikała i wynikała z wrodzonej człowiekowi potrzeby – tej samej nieodzowności, która zrodziła mowę i sztukę (*resp.* umiejętność) pojęciowego myślenia, a wraz z nią ustawicznie generowała (jakby wewnętrznie kontemplatywne) „pragnienie” wiedzy o ostatecznej rzeczywistości¹⁰. I chociaż wciąż pozostajemy ze świadomością wielkości dziedzictwa szkoły lwowsko-warszawskiej, to jednak – jak zauważa uprawiający refleksję filozoficzną w środowisku amerykańskim Henryk Skolimowski – zmuszeni jesteśmy coraz bardziej do uznania minimalizmu filozoficznego tejże szkoły, która – tak jak inne środowiska europejskie – okazuje się jednak także przykładem wąskiego scjentyzmu i zawężonego racjonalizmu¹¹.

Przejdźmy jednak do koniecznego uchwycenia zawężania się konceptu prawdy, jakie odziedziczyliśmy w obecnej pomoderności z nowożytności. Zauważmy, Henryk Skolimowski wystarczająco wykazał nowożytne konsekwencje (w uproszczeniu) rozłączenia przez Arystotelesa prawdy od kontekstu wiedzy normatywnej w paradygmacie prawdy będącej dobrem i zarazem dobra będącego prawdą, która dla starożytnych Greków skutecznie odwzorowywała naturalny porządek rzeczy i zarazem stanowiła fundament ich wiedzy i mądrości¹². Usa-

¹⁰ Por. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona. Arystoteles, Pirron i Plotyn*, Warszawa 1995, s. 20.

¹¹ Por. H. Skolimowski, *Filozofia żyjąca. Eko-filozofia jako drzewo życia*, tłum. J. Wojciechowski, Warszawa 1992, s. 8.

¹² Zob. H. Skolimowski, *Prawda a problem ludzkiej egzystencji*, [w:] *Poznania a prawda*, pod red. A.L. Zachariasza, Rzeszów 2009, s. 207–219; zob. także przypis 3.

dowiona w zwieńczeniu wiedzy intelektualnej prawda rozstrzygała odtąd o wszystkim, co pozostawało w zakresie wiedzy intelektualnej i poddawała to pod swe kryterium – jako opis świata zewnętrznego¹³. Tak wykształconą koncepcję prawdy – opis rzeczywistości zewnętrznej, zasadzający się na korespondencji między zdaniem opisującym świat a samym światem – podjęła (od XVII stulecia poczynając) filozofia nowożytna, w jej konstrukcji podmiotowego *Ja* Kartezjusza. Agresywna filozofia empiryzmu uczyniła z kolei prawdę empiryczną (opisującą *physis*, świat fizyczny) naczelnym taranem przeciwko wszelkim mitom i zabobonom oraz (ewentualnym) roszczeniom wiedzy normatywnej, dotyczącej piękna i dobra¹⁴. Prawda stała się więc swoistym ideologizmem, zwalczającym wszystko, co nie zgadzało się z materialistyczno-empirycznym opisem zewnętrżności (*resp.* świata). Konsekwentnie w swej postaci materialistycznego monizmu zamierzyła objąć kryteriami swego opisu także człowieka, sztukę i piękno jako wytwór kulturowy, lecz natrafiła na opór licznych filozofów z końca XVIII i XIX stulecia – zasadniczo myślicieli romantyzmu. Ale wkrótce, wraz z rozwojem nauki i postępem technologiczno-technicznym w XIX stuleciu, dominacja pozytywizmu i materializmu okazała się pozorną. Coraz więcej zjawisk nie zgadzało się z opisem zewnętrżności – mechanistyczno-deterministycznym. Wykształciło się więc przekonanie, iż nie ma żadnych niewzruszonych prawd naukowych. Wzmocniło je przyjęcie wielu uprzednich ideologicznych stwierdzeń – takich, m.in., iż nie ma żadnych teorii naukowych, żadnych faktów naukowych, a nawet żadnej uprzywilejowanej naukowej metody (Karl R. Popper)¹⁵. Zadowolono się również próbą konfrontowania niezależnej rzeczywistości i *super*-teorii (Kuhn), odnoszeniem jej do wykształcanych paradygmatów, rozumianych jako *nad*-teorie, uśredniające rozumienie prawdy-faktów w określonych przedziałach epok (w uproszczeniu), a ówczesnie dotychczasową koncepcję prawdy w sensie Arystotelesa sukcesywnie zastępowano nowymi intelektualnymi konstrukcjami: koherencyjną teorią prawdy, koncepcją (kolejnych) przybliżeń do prawdy (*approximations to truth*), relatywistyczną koncepcją i pragmatyczną teorią prawdy – aż po zaproponowaną przez Hegla koncepcję prawdy jako całości. Odtąd koncepcja prawdy Całości i Absolutu zdaje się skutecznie blokować jakiekolwiek rozpoznanie „prawdziwości” – także działań moralnych, poczucia estetycznego (w sensie wrażliwości na transcendentalną wartość: piękno). Zauważmy bowiem spójny determinizm ideologiczny – oto ponieważ nie znamy prawdy całkowitej, logicznie i zasadnie w konsekwencji nie jesteśmy w stanie określić, czy i w jakim sensie poszczególne, uchwytnie przez nas – jako poznające podmioty człowiecze – jej fragmenty są bądź pozostają

¹³ Por. tamże, s. 207.

¹⁴ Por. tamże. Także poniżej nawiązujemy do badawczej intuicji i stanowiska Skolimowskiego.

¹⁵ Zob. K.R. Popper, *Wszechświat otwarty. Argument na rzecz indeterminizmu*, tłum. A. Chmielewski, Kraków 1996; tenże, *Nieustanne poszukiwania. Autobiografia intelektualna*, tłum. A. Chmielewski, Kraków 1997, s. 117n, 150n.

„prawdziwe” (w sensie ich wpisania w Wielką Prawdę w rozumieniu Hegla). Konsekwentnie również, wykazujące także aspekt pedagogiczno-wychowawczy, hasło „powrotu do natury” nie napotyka żadnego kryterium weryfikującego, skoro „prawdziwość” okaże się jedynie w zakończeniu świata – w prawdzie Całości i Absolutu o nim.

Wydawałoby się, iż pozostajemy w intelektualnym impasie. Lecz jako cywilizacyjni dziedzice starożytnych w ich holistycznym pojmowaniu świata (*physis*) za pomocą *prawdy-dobra-piękna* nie pozostajemy ideowo bezsilni. Jako społeczeństwo wydaje się, iż coraz bardziej stajemy się świadomi, iż wymuszanie pewnych postaw moralnych i określonych skojarzeń mentalnych może napotkać zdecydowany opór w imię logicznej zasady, iż z prawdziwości następstwa nie wynika prawdziwość racji. Wielokrotnie przekonujemy się, iż człowieczy podmiot – na każdym etapie swego niepowtarzalnego życia – można wtłoczyć w różne postacie mechanizmu reżimu (w uproszczeniu); ze zróżnicowanym skutkiem dostosuje się do każdego z nich. I chociaż badawczo (w wymiarze empiryczno-pozytywistycznie zorientowanej nauki) pozostaje raczej nieuchwytnie to, ile z pełni kontemplatywnej i człowieczej tożsamości spełnienia się w swym *jestestwie* utracił ów poszczególny człowiek – a wraz z nim społeczeństwo, lecz w innym sensie – przez owo dostosowanie się do życia w zawężonym aspekcie: bądź jako (osławionej) „śrubeczki” (*wintika*) w maszynie państwowej reżimu, bądź jako jego ofiara, którą skutecznie unicestwiano niszczeniem duchowej tożsamości przez odbieranie wszystkiego (czyli przyjaźni, miłości i wiary w Boga), co mogło jej gwarantować duchową niezależność¹⁶, to jednak jedynie naocznościowo stwierdzamy ogrom człowieczego cierpienia, zniweczonych szans i nadziei itd.

Zapewne coraz bardziej uświadamiamy sobie w naszym tkwieniu w globalizacyjnie zorientowanych społeczeństwach, iż odniesieniem myślenia i zdolności krytycznego kwestionowania tego, co się wydarza we współczesności w konsekwencji stosowania perspektywy formacji empiryczno-pozytywistycznej, pozostaje – tylko i wyłącznie – rozpoznana przez starożytnych Greków zdolność poznania (*logos*) świata, pozostającego całością (*physis*), dzięki występującemu w nim uporządkowaniu (*kosmos*) – uporządkowaniu z kolei pozwalającemu się uchwycić przez *logos* (*resp.* myśl intelektualną, zmysł inteligibilny), jaki pozostaje udziałem człowieczego podmiotu. Pozostajemy bardziej świadomi, iż nie opisami (inteligibilnymi, ideowymi lub ideologicznymi), ale *glorią* życia, jaka pozostaje jego udziałem w psychofizycznym i duchowo-moralnym doświadczeniu i doznawaniu psychofizycznym czynu swego działania – oczywiście, o ile w swej intelektualnej racjonalności (w wyniku zaburzenia rozwoju zdolności intelektualnych właściwych każdemu) nie został jeszcze skrępowany empiryczno-pozytywistycznym skostnieniem. Rozumiemy dojrzałej, iż każdy moralny czyn może natrafiać na opór próbujących dyrektywnie odwzorowywać

¹⁶ Por. J. Smaga, *Narodziny i upadek imperium. ZSRR 1917–1991*, Kraków 1992, s. 125–126.

w życiu publicznym i społecznym różne postacie (wykształconych bądź wykształcających się) ideologii. Jednak nie ideologie – społeczno-politologiczne i wszelkie inne – wyznaczają realizm wydarzającego się życia społecznego, w którym z oporem większym bądź mniejszym podejmujemy – każdy z osobna i każdy we własnej egzystencjalnej odpowiedzialności – moralne spełnianie się w *jestestwie*. Oczywiście, byłoby prościej, gdyby opisy – i to wyłącznie poprawne – rzeczywistości *physis* zbytnio nie przesłaniały wydarzającego się życia człowieczych *oikoumene*, gdyby błędne same falsyfikowały się (w uproszczeniu). Jednak należy nam zrozumieć zapewne i to, że inteligibilność przynależy do człowieczego spełniania się w *jestestwie*. Niepowtarzalny głębią kontemplatywnej inteligibilności czyn starożytnych Hellenów domaga się od nas – każdorazowo współczesnych – ponownego egzystencjalnego zinterpretowania.

Przejdźmy zatem do próby uchwycenia prawdy normatywnej w jej odniesieniu do współcześnie ważnych kwestii: historii, społeczeństwa i edukacji – istotnych zwłaszcza, kiedy spojrzenie kierujemy w stronę społeczeństwa obywatelskiego i społeczeństwa wiedzy na obecnym etapie cywilizacyjnego spełniania się globalizowanych społeczeństw Zachodu (europejskiego).

2. Prawda (empiryczna i normatywna) a kwestie egzystencji człowieczych *oikoumene*

Retorycznym pozostaje zapytanie, czy jakość człowieczego poznania i głębia poznawcza całego moralnego aktu nie stanowi nieusuwalnego warunku i zarazem narzędzia sprawnego działania, jakie za każdym razem pozostaje człowieczym udziałem. I należy przypomnieć, iż nie pozostajemy na takimże uznaniu istotności czynności poznawczych człowieczego podmiotu, bowiem rozpoznajemy jeszcze bardziej dogłębnie, iż konsekwentnie dzięki odpowiedniemu poznaniu czynności człowiecze są wyłączone z przypadkowości (zachowania, działania). W sumie więc rozpoznajemy, iż poznanie okazuje się niezbywalnym warunkiem samookreślenia, warunkiem w miarę względnej autonomii człowieczego podmiotu jako osoby – osoby, tkwiącej w relacjach więzi społecznej wspólnoty, społeczności. Rozumiemy więc, iż poprzez własne i zarazem autonomiczne, niezależne od ideologicznego klimatu (duchowego), jakim naznaczona może być i pozostawać społeczność, w której ona bytuje i funkcjonuje, inteligibilne spojrzenie na rzeczywistość *physis* i zarazem wgląd kontemplacyjny w nią dostarcza możliwości krytycznego (w sensie niezależnego od ideologiczności klimatu kulturowego bądź/i sytuacji duchowej społeczności) osądu w wyborze obieranego sposobu bytowania. Lecz zauważamy zatem jeszcze jedną możliwość, która się uwyraźnia. Otóż dzięki poznaniu człowieczy podmiot przyswaja sobie świat, w którym żyje, a następnie okazuje się zdolny go poszerzyć o to, co go transcenduje. Ale w tym względzie nie sposób nie postawić najbar-

dziej istotnej kwestii, warunkującej powyższe, na ile społeczności, które tworzymy i w których tkwimy, inicjują ów wynikający lub wypływający z naturalnego, przyrodzonego zaciekawienia akt poznawczy – zmaganie poznania rzeczy niejawnych z natury (w tej samej potrzebie poznawczej, która zrodziła mowę i sztukę [*ars*] pojęciowego myślenia), a na ile wykształcają wyłącznie bądź współbrzmiającą postawę poznawczą, z podejmowania rozważenia narzucających się zagadnień moralnych i praktycznych.

Rozumiemy zatem doskonale, iż postawa poznawcza człowieka podmiotu zależy w istotnej mierze od stopnia względnej autonomii osoby, a zwłaszcza pozostaje zależna od czynionych kroków wzrostu i postępu intelektualnego w okresie wychowawczo-edukacyjnym dziecka, młodzieży, dorosłego itd. Nie jest domeną bezwzględnie autonomiczną, chociaż może pozostać niezależną od destrukcyjnych wpływów ideologicznych, które jako działania samorządności (człowieczej wspólnot) czy gremiów społecznych (reprezentujących państwo jako prawną wspólnotę, tak zwane państwo prawa) bądź pozaspołecznych mogą nie tylko definiować i wyznaczać ramy wzrostu osobowościowo-umysłowego, a na sposób szczególny – intelektualnego, ale także swą treścią ideologiczną próbować wypełnić i ostatecznie skutecznie wypełniać przestrzeń intelektualną (*resp.* myśl, pamięć intelektualną) człowieka podmiotu¹⁷.

Poza jedynie zaznaczeniem zjawiska nie będziemy bardziej szczegółowo zagłębiali się w kolejne etapy stopniowo postępującej w europejskiej nowożytności reorientacji celu uprawianej nauki – w sensie sztywnego arystotelizmu (w uproszczeniu). Istna rewolucja przemysłowa ze schyłku XVIII stulecia niewątpliwie wzmocniła tendencje praktyczne; zainicjowała odtąd naocznościowo uchwytną dominację techniki nad humanistyką. Można by ów zwrot wyrazić równoległością rozpoznania pierwszeństwa ethosu nad logosem, kiedy właści-

¹⁷ W powyższej kwestii zauważamy ze zdumieniem, iż współcześnie sięgnięto nawet po instrumentalne stosowanie prawa, aby wymusić zmianę postaw moralnych i społecznych zachowań, a poprzez nie skutecznie wpłynąć na wykształcanie nowej „tradycji” „kulturowej”, gdy tymczasem prawo pozostawało dotychczas w służbie człowiekowi i człowieczym *oikoumene*, pośrednio warunkującym i zarazem sprawiającym jego osobowo-kulturowy wzrost itd. Jednak – nawet, gdy coraz częściej stanowione prawo jest wykorzystywane przez rządzących i legislatorów obecnej doby globalizacyjnej – zarówno Zachodu europejskiego, jaki i zaatlantyckiego i zaoceanicznego, czyli Australii – jako skuteczne uderzenie w rozpoznaną w klasycznej cywilizacyjności Zachodu człowieczą godność i przysługujące mu prawa – to ostatecznie nie zaburzony i niczym nie zdeformowany inteligibilny ogląd na rzeczywistość *physis* pozostaje nadal skuteczną jedyną możliwością człowieka samookreślenia, a poprzez głębię poznania świata i tego, co go transcenduje – w możliwości uchwycenia rzeczy niejawnych z natury (*physis*) – źródłem sprawnego i moralnie dobrego działania. W tej płaszczyźnie dogłębnego poznania rzeczywistości *physis* – poznania nie zmanipulowanego ideologią i zarazem poznania czynionego nie zaburzona (*resp.* ułomną, upośledzoną, kaleką) człowieczą intelektualnością pozostaje nadal możliwościową sposobność oceny moralnej jakości wykształcanego prawa – nie tylko więc jego współbrzmienia rozpoznaniu istoty człowieczego bytu i zawartego w nim egzystencjalnego imperatywu spełniania się w *jestestwie*.

wym – w sensie istoty filozofii Hellenów – odniesieniem pozostaje odwrotność, czyli uprzedniość logosu wobec ethosu według rozpoznanego powyżej schematu poznawczego, a więc poznania warunkującego sprawne (względnie skuteczne) działanie człowieka podmiotu. Rzeczona rewolucja industrialna przyjęła stopniowo postać techniczno-technologicznej, pozwalając na informacyjno-komunikacyjny postęp modernizacyjny społeczeństw i zróżnicowanych cywilizacyjnymi zrzeszeniami wspólnot kontynentalnych wraz z wykształceniem wielopoziomowych powiązań globalnych i ponadpaństwowych czasu obecnego. Również nie będziemy rozstrzygać – poza jedynie zaznaczeniem kwestii, czy owa reorientacja zainicjowana została najzwyczajniejszym praktycyzmem, czy też wykazywała głębsze podłoże (*resp.* osadzenie) pozanaukowe¹⁸. Zauważyć jednak zamierzamy jedynie fakt dziejowy, iż doprowadziła do wykształcenia nieoczekiwanej postawy moralnej w dziejach człowieczych *oikoumene*. Założone w III Rzeszy Niemieckiej obozy koncentracyjne (od 1933) – służące jako skuteczny sposób fizycznej eksterminacji całych mas ludzkich, zaliczonych do „podludzi”¹⁹ – wykorzystano bowiem również jako nieograniczenie zasobne w przedmioty do badań laboratoria eksperymentalne. Okazuje się, iż aż po dzień współczesny korzystamy z wyników badań, jakie ówczesnie osiągnięto za cenę poniżenia i sponiewierania godności człowieczej i nieopisanych cierpień psychofizycznych i duchowych niezliczonych rzesz ludzkich. I współcześnie nie zadajemy sobie moralnego pytania o jakiekolwiek prawo do korzystania z tejże wiedzy badawczej. Czy uzyskana w tak okrutny i moralnie nieludzki sposób może pozostawać (jako zarezerwowana dla ośrodków badawczych, które odziedziczyły „instrumentalne” ustalenia niemieckich „lekarzy” – *resp.* hitlerowskiej III Rzeszy Niemieckiej) oparciem dla dalszego zgłębiania wiedzy medycznej i uzyskiwania coraz to nowych rezultatów badawczych – nadto bezsprzecznie przesądających o ich naukowo-ekonomicznej dominacji w globalnym świecie? Czy może być moralnie rozwijanie perspektywy tychże badań, które – jak się okazuje – na sposób jeszcze bardziej wyrafinowany pozwolą na sterowanie człowieczym podmiotem i zarazem ludzkimi zbiorowościami cywilizacyjnymi? A przecież, czy nienadaremnie starożytni Hellenowie wyróżnili *oikoumene* (dosł. zamieszkujących) spośród *physis*, kosmosu?

¹⁸ Z pewnością należałoby bardziej dogłębnie przeanalizować w tymże zwrocie nauki spekulacje, czynione w odniesieniu do tekstów nowotestamentowych (Biblii), powodowane przez reformę luterańską Kościoła – także z kolei najpewniej wynikłą z pozaeklezyjalnych uwarunkowań, oraz renesans hermetyzmu wraz z rozwojem kabały (por. P. Jaroszyński, *Człowiek i nauka. Studium z filozofii kultury*, Lublin 2008, s. 149).

¹⁹ Czyli, np.: Żydzi, Polacy, Czesi i pozostali członkowie (tak zwanych) narodów słowiańskich (por. tamże, s. 299n). Kwestią badawczą, która powinna zostać jednoznacznie rozstrzygnięta, pozostaje zagadnienie, na ile dziewiętnastowieczny niemiecki idealizm (w uproszczeniu) stanowił osadzenie dla takichże ideologii *lepszyc* i *gorszych* ludów, ras itd. (zob. m.in.: D. Kubicki, *Ideologizm nowożytnej idei „powrotu do natury” i „czystej” natury a ponowożytne projekty nowych społeczeństw* – [w druku]).

Nie zamierzamy jednak i na tym aspekcie utylitarnie traktowanej nauki koncentrować naszej uwagi. Zamierzaliśmy jedynie podnieść jeden aspekt tej utylitarnie ukierunkowanej psychofizjologicznej wiedzy o człowieku i ludzkich *oikoumene*. Zauważalnym bowiem pozostaje, iż coraz przemożniej zamiast dotychczasowego sprawiania rzetelnego wzrostu edukacyjno-wychowawczego młodych pokoleń – stosownie do bardziej dogłębnej wiedzy naukowej dotyczącej istotnej ważności tego okresu rozwoju człowieczego podmiotu, istotnie decydującego o całej integralnej jego życiowej przyszłości i kształcie postaw moralnych, działań i czynów moralnych itd. – praktyka edukacyjno-wychowawcza stosuje rozmaite (zinstrumentalizowane wobec osoby) techniki psychologiczne i inne, które bezsprzecznie zdają się wyłącznie aspektowo ukierunkowywać przyszły rozwój osobowościowy, moralno-duchowy i wszelki inny młodego pokolenia, a więc tych, którzy będą sobą wypełniać zglobalizowane społeczeństwa. Pytanie, jakie pojawia się w odniesieniu do takichże praktyk inżynierii socjologiczno-psychofizjologicznej, nie może nie dotyczyć zwykłej zasadności tegoż proceduru. Chodziłoby zatem o ustalenie: czy stosowany jest on nieświadomie, czy też świadomie; czy powodowany jest treścią ministerialnych programów edukacyjnych²⁰, czy też dyrektywami ponadpaństwowych anonimowych gremiów? Lecz w tymże przypadku konieczne byłoby zatem rozstrzygnięcie kompetencyjności i społecznego mandatu takiejże uzurpacji nad określoną człowieczą *oikoumene* Zachodu czy społeczności niezachodniej. Na ile na sposób „ewolucyjny” wynikały z uprzednich ustaleń nauki uprawianej na sposób praktyczny, a na ile wykazują charakter proveniencji reżimowo-totalitarnej? Wreszcie należałoby rozstrzygnąć, na ile zamiast wieloprzedmiotowo kształtowanego rozwoju niepowtarzalności osobowej i moralnej każdej młodej istoty człowieczej, sprawiają jej ograniczenie, wyaspektowanie, skutecznie wyhamowują rozwój duchowy, a więc głębszy niż empiryczno-pozytywistyczny (w uproszczeniu) itd.?

Inną kwestią jeszcze jest stosowanie technik multimedialnych na zasadzie (tak zwanego) *odruchu* Pawłowa; chodziłoby o taką prezentację treści medialnych i edukacyjnych, aby wyrabiać i wytwarzać w świadomości i podświadomości negatywne emocje, uczucia, skojarzenia, wyobrażenia itd. wobec tak zwanych „wrogów” systemu władzy – co stosowane jest (zazwyczaj nagminnie) w słabych demokracjach parlamentarnych, przez posiadających rzekomo parlamentarny mandat zarządzania państwem. W tejże kwestii stawiamy zatem retoryczne pytanie: czy mamy jeszcze do czynienia z kształtowaniem społeczeństwa wiedzy, czy też raczej ze społeczeństwem, które w jego funkcjonowaniu cywilizacyjno-kulturowym próbuje się ostatecznie i skutecznie zdegradować, ukierunkować na samodestrukcję: demograficzną w sensie bytu narodowego, moralną, kulturową itd., unicestwić poprzez sprowadzenie do poziomu ludzi niewolnych,

²⁰ Tutaj jednak, rozstrzygającą pozostaje kwestia, czy był w ideowych programach wyborczych zapowiadziany przez określone partie polityczne, czy też nie.

nie wykazujących postawy duchowo-intelektualnej niezależności (*resp.* poznawczo-osobowej autonomii), mentalnie osłabionych, intelektualnie zablokowanych (*resp.* ograniczonych, uwstecznionych, prymitywnych) w rozumieniu wydarzającej się rzeczywistości społecznej i innej, uzależnionych od „czegoś” (konsumpcyjnego) itd.²¹

Powyższe podnosimy jako zjawisko indoktrynacji i ideologizacji nie tyle młodych pokoleń, co przede wszystkim wraz z nimi – także pokoleń dojrzałych obywatelskością. Sprowadza się ono do rozstrzygnięcia kwestii: na ile mamy do czynienia bardziej z prawdą w sensie empirycznym niż z prawdą w sensie normatywnym. Lecz one obydwie osadzają się na bardziej uprzednim i niepowtarzalnym w dziejach człowieczych zrzeszeń cywilizacyjnych w ich kulturowych matecznikach przedsięwzięciu inteligibilnym: odważnego, bezinteresownego i nieużytecznego podjęcia trudu poznania rzeczy niejawnych z natury (*physis*). I pomimo ideowo-ideologicznego zamieszania bądź chaosu możliwe pozostaje

²¹ Czy można w pewnym sensie pozostawać naiwnie niedostrzegającym wydarzającego się współcześnie faktu forsowanej ideologicznie (m.in.: redakcją programów edukacyjnych, instrumentalnością stanowionego i stosowanego prawa itd.) przebudowy społeczeństw Zachodu – wszystkich bez wyjątku? Nadto, uważniejsze spojrzenie pozwala nie tylko doskonale rozpoznać zamiar takiejże ideologicznej przebudowy. Bowiem wystarczy zapoznać się z dokumentami UNESCO (zob. m.in.: E.E. Davis, *La modification des attitudes. Rapport et documents du sciences sociales* [nr 19], Paris 1964) bądź też, np.: instytutów uniwersyteckich kształcenia nauczycieli we Francji (zob. *Journal officiel de Communautés européennes* [20 X 1991], s. 13700n), ale także dogłębniej zdać sprawę ze stosowanych coraz bardziej przemysłnie 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 osobowościowej, psychiczno-emocjonalnej, psychologicznej i mentalno-intelektualnej wykształcanych nowych pokoleń młodych ludzi, metod eliminujących skutecznie istniejące postawy autentycznej wiary (chrześcijańskiej), wartości (moralne), a także poglądy i styl życia całych społeczeństw, jaki stawał się udziałem młodych pokoleń za pośrednictwem rodziny i wspomagającej roli szkoły i Kościoła (por. J. Woroniecki, *Spółczesność a wychowanie*, „Rok Polski” 1916, nr 8, s. 17–31; także: tenże, *W szkole wychowanie. Teksty wybrane*, Lublin 2008, s. 41–61). Korzystne dla rozważań będzie przywołanie przykładu ze środowiska szkoły powojennej Francji. W niemal przeddzień świętowanego uroczystości *bi-centenaire de la Révolution* (14 lipca 1989), czyli do początku lat 60. XX stulecia demokratyzacja szkolnictwa zdawała się czynić postępy w strukturze szkolnej, obmyślanej 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 sumie, reforma edukacyjna, która forsuje pewne wartości i przedmioty niepoznawcze, przyczynia się do wykształcenia się dwójakiego modelu edukacyjnego – z jednej strony, dla mas nauczanie niepoznawcze wraz z czystą indoktrynacją, pozbawioną wszelkiej treści intelektualnej oraz, z drugiej strony, dla elity – prawdziwa formacja umysłowa, niezbędna dla wykonywania pracy umysłowej; wraz z bardziej rygorystyczną „formacją ideologiczną” („wiedzą obywatelską”). W konsekwencji następstwo elit odbywałoby się na zasadzie kooptacji (zwrotu maskującego totalitarną dyktaturę), skoro najważniejszym okazuje się ideologia – nie zaś pochodzenie społeczne elity.

ustalenie, na ile mamy do czynienia z psychopedagogiczną rewolucją, zastosowaną wobec społeczeństw, a na ile jedynie z błędnie obieranymi perspektywami rozwoju tychże społeczeństw²².

Po niewątpliwie koniecznym przywołaniu powyżej charakterystyki duchowej sytuacji czasu (pomoderności globalizacyjnej) Zachodu przejdźmy do uchwycenia istoty funkcjonowania następstwa pokoleń w społeczeństwach Zachodu i wykształcania się tradycji kulturowej poprzez odniesienie abstraktów: historii, społeczeństwa i edukacji do postrzegania ich w kategoriach inteligibilnych starożytności greckiej: prawdy w kontekście wiedzy normatywnej – czyli prawdy będącej dobrem i dobra będącego prawdą.

3. Człowieczy podmiot a edukacja jako „kulturowa” inicjacja

Trudno zaprzeczyć, że nie jest obojętna kwestia czegoś w rodzaju kodu religijno-kulturowego i jednocześnie kodu moralnego *sensus stricto*, za pomocą których nowo wykształcające się i obywatelsko wykształcane pokolenia młodych Polaków (bądź w ogóle ludzi młodych społeczeństw europejskiego Zachodu) nabywają świadomość kultury intelektualnej i szerzej materialnej – narodu, który z wyboru rodziców nieusuwalnie naznaczył ich znamieniem własnej kulturowości i tożsamości. Trudno również zaprzeczyć, iż kwestia kodu religijno-kulturowego nie jest również bez znaczenia w wykształcaniu postawy żywej wiary i jednocześnie za pomocą którego przekazywany jest depozyt wiary w tym i za pośrednictwem tego, co określamy doktryną chrześcijańską. Trudno więc zakwestionować istotność i ważność edukacji jako jedynej możliwości bądź wprowadzania dorastających i zarazem moralnie dojrzewających dzieci, młodzieży i w ogóle młodych (wiekiem) ludzi w kulturowość społeczeństwa, w którym mają wyrażać siebie w swych twórczych możliwościach swego ducha poprzez dzielność czynu i moralną odpowiedzialność za niego, bądź też czynienia ich niezdolnymi do twórczego czerpania z duchowych i moralnych dóbr kultury poprzez ograniczenie ich postrzegania inteligibilnego, moralnego itd. W sumie dojrzałe rozumiemy, iż kwestia kodu religijno-kulturowego i równolegle kodu moralnego nie pozostaje obojętną niemal dla żadnego współczesnego społeczeństwa. Jednak w tym względzie problemem pozostaje zagadnienie, jak dalece jeszcze możemy postrzegać społeczeństwa zachodnioeuropejskie jako żywe

²² Wymieńmy zdefiniowane kolejne stadia skutecznego wykształcenia *nowej ludzkości*: 1. rewolucja etyczna i rewolucja kulturalna, zawarte w treściach nauczania; 2. „innowacje” pedagogiczne – mianowicie wprowadzenie do szkół inżynierijno-socjologicznych 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. Czpułkowski, Komorów 1997], Paris 1995).

(*resp.* ożywiane) bądź naznaczone i tchnące egzystencjalną wiarą chrześcijańską – także w ich najmłodszych pokoleniach. Oczywiście, podnosząc powyższe, różnicujemy społeczeństwa, które z głębi swych dziejów – zasadniczo dziejów ekspansji kolonialnej – wykazują skłonności do powodowania postaw kulturowo obojętnych (*resp.* laickich) w sensie wielokulturowości, od tych społeczeństw, które wykazują jednorodny i zarazem jednolity kod kulturowy – zasadniczo chrześcijańsko-kulturowy.

Czym jest zatem uchwytany socjologicznie przekaz kulturowy, łączący pokolenia każdej społeczności? Współcześnie wykazujemy większą świadomość niż kiedykolwiek w dziejach ludzkich cywilizacji, iż istotnym momentem kształtującym postawy moralne (za każdym razem pozostające jednostkowymi) nowo kształtujących się pokoleń człowieczych podmiotów – i to etapem w miarę decydującym, niekiedy definitywnie o całym przebiegu życia i spełnienia się w *jestestwie*, a szerzej w *jestestwie* wiary – jest i pozostaje etap dorastania i kształtowania się osobowości i charakteru, a przede wszystkim cierpliwego urabiania się i zarazem kształtowania kryteriów aksjologicznych i umiejętności racjonalnego postrzegania rzeczywistości zewnętrznej: materialnej (*resp.* biofizycznej), społecznej, kulturowej, cywilizacyjnej itd. Wiemy, iż interaktywnie postępujący proces kulturowego „wchodzenia” w dojrzałą głębię kultury i zarazem postawy wiary – pomiędzy inspirującym słowem i świadectwem moralnej postawy (rodzica, wychowawcy-nauczyciela, katechety) a odważnym czynem kształtowanego kulturowo i religijnie dziecka – dokonuje się coraz mniej poprzez kulturowy sposób (życiową postawę rodziców, wzmocnioną zachowaniami, i postaw moralnych wszystkich innych podmiotowych członków wspólnoty społecznej) wprowadzania młodych w świat społeczeństwa życiowo dojrzałego, jaki niewątpliwie pozostawał udziałem społeczności antycznych i starożytnych, średowiecznej Christianitas i po części Europy nowożytnej i pomoderności, a coraz bardziej przyjmuje postać dobrze przemyślanej strategii edukacyjno-wychowawczej, zaś w skrajnych przypadkach – nawet ideologicznej ingerencji i zmanipulowania, niewątpliwie przyporządkowanych wypracowanym, a obliczonym na dekady i pokolenia strategiom. Pozostajemy bowiem świadkami coraz bardziej przemożnego pośrednictwa określonych form edukacyjnych bądź edukacyjno-dydaktycznych, w których prezentowany jest wyselekcjonowany i zinterpretowany zasób wiedzy, pozbawiający dorastającego młodego człowieka nie tylko ukształtowania twórczej postawy moralnej na swe przyszłe funkcjonowanie w społeczeństwie, co inicjowania owego funkcjonowania w stopniowym przyjmowaniu odpowiedzialności postaw moralnych przez kształtowane dojrzałych relacji z innymi ludźmi, podmiotami tworzonego w relacjach społeczeństwa. Niemniej jednak pozostaje wyzwaniem społeczeństwa obywatelskiego i zarazem społeczeństwa wiedzy edukacja szkolna w sensie „kulturowej” inicjacji; pozostaje więc ideałem *paideia* – ta sama, która pozostawała podstawową postacią kształtowania przyszłych pokoleń starożytności greckiej – pomimo iż w ponowoczesnym

świecie pozostaje sugerowanym i „mile” oczekiwanym („kulturowo”) mówić „do siebie” i „od rzeczy”, gdyż okazuje się niemożliwe mówić do ludzi o ludziach; wzajemny twórczy dialog zdaje się pozostawać uniemożliwianym, a nawet niewykonalnym, gdyż każdy „gra” we własną grę językową. W pomoderności używa się zniszczenia i przemocy także jako sposobu zmiany; upowszechniło się stosowanie propagandowo-medialnej *pieriekowki* dusz²³, za pomocą której ludzkie masy, czynione chaotycznymi indywidualnościami, usiłuje się wtłoczyć w kondycję człowieka wygnanego, wydziedziczonego ze spełniania się w jego *jestestwie*.

4. Społeczeństwo a historia jako „wgląd” w swą cywilizacyjną tożsamość

Niniejszy etap rozważań pozwolimy sobie rozpocząć od retorycznego zapytania: czymże byłaby określona społeczność bez jednoznacznie określonych i zaistniałych w dziejach etapów i wydarzeń swego wzrostu jako społeczność? Badawcza refleksja nad dziejami wykształcania się ludzkich *oikoumene* i całych mateczników cywilizacyjnych ziemskiego globu pozwala wychwycić istotne prawidłowości – oprócz mniej wspólnych, a bardziej różnicujących się zjawisk formowania się wspólnot. Uchwyciliśmy je i wciąż jeszcze analizujemy²⁴. Uchwyciliśmy badawczo i zdajemy się rozumieć, iż wszystkie zrzeszenia, które określiliśmy cywilizacyjnymi, zainicjowane zostały i zaczynają się od ustroju rodowego. Ale pozostaje wciąż badawczym wyzwaniem powód: dlaczego znakomita większość człowieczych *oikoumene* – czyli niemal cztery piąte liczebności całej ludzkości – wciąż jeszcze pozostaje i nadal trwa w tymże ustroju. Nacocznościowo dostrzegliśmy, iż nie stoi im na przeszkodzie wytworzenie bądź wykształcanie olbrzymich pod względem demograficznym państw, a nawet cywilizacji. Niemniej cywilizacja chińska nie osiągnęła w rozwoju poziomu emancypacji rodziny²⁵. Nadto badawczo rozumiemy, iż znaczniejsze zrzeszenia (cywilizacyjne, kulturowe) wykształcają się przez łączenie się rodów pokrewnych w plemię, a plemion w ludy²⁶, i rozumiemy również, iż współmierność (cywilizacyjna) okazuje się niezbędną na każdym etapie zrzeszania się – inaczej zachodzi nieustanny konflikt, zazwyczaj rozwiązywany fizycznymi konfrontacjami.

W tejże perspektywie badawczego postrzegania zauważyliśmy, iż w świecie ludzkich *oikoumene* wszelki postęp okazuje się oraz jest zawsze i wyłącznie komplikacją (iloczynu społecznego – w uproszczeniu), że formowanie się ludzkich zrzeszeń (cywilizacyjnych) dokonuje się na tle nieprzezwyciężalnie doko-

²³ Por. J. Trznadel, *Hańba domowa*, Komorów 2006, s. 96.

²⁴ Zob. m.in.: F. Koneczny, *Prawa dziejowe...*

²⁵ Por. tenże, *O ład w historii*, s. 13.

²⁶ Por. tamże.

nującego się zmagania pomiędzy organizmem (stowarzyszenia się) a mechanizmem (bycia zgromadzonym), pomiędzy personalizmem i gromadnością (w sensie Feliksa Konecznego)²⁷. Nadto zaobserwowaliśmy i zauważyliśmy, iż radykalne różnice w zapatrywaniu się na państwowość wynikają z różnic pomiędzy dualizmem prawa i monizmem, i najpewniej w perspektywie zrzeszeń cywilizacyjnych Konecznego – niż w odniesieniu do wizji Jeana J. Rousseau czy koncepcji hegemonialnego „państwa uniwersalnego” w sensie Arnolda J. Toynbee’go – przyjdzie nam rozstrzygać współcześnie zjawisko wykształcania się społeczeństw multikulturowych, przed którym imperatywnie i na sposób nierozstrzygalny stoją postkolonialne europejskie państwa imperialne. Być może cały chaos cywilizacyjny zdaje się być powodowany tymże stanem permanentnego konfliktu etnicznego na terytoriach tychże imperialnych podmiotów Zachodu. Konsekwentnie możemy przypuszczać, iż ich polityka demograficzna – i wszelka inna – stosowana wobec narodów i państw Europy środkowowschodniej na sposób imperatywny dyktowana jest względami ich utrzymania się na poziomie mocarstwa ekonomiczno-gospodarczego. I zapewne nie tylko w tym względzie nie należałoby odnosić polskiej kulturowości do wzorców tychże imperialnych podmiotów świata globalizowanych społeczeństw, ale także z uwagi na fakt, iż postęp kultury polskiej – polskiej kulturowości i niepowtarzalnej cywilizacyjności – polegał na jej pogłębianiu, a nie na rozpraszaniu jej pierwiastków. Nie oznacza to jednak, iż kulturowość takich wspólnotowych *oikoumene*, jak Polska – w sensie (polskiego) zrzeszenia ludów, łączących się dobrowolnie w jedność narodową, takich społeczeństw, jak społeczeństwo polskie – wykazuje zapóźniony bądź prymitywniejszy charakter. Oczywiście, można by tak sądzić, gdyby rozchodziło się wyłącznie o przyrównywanie jednych społeczności do drugih według kryteriów tak zwanego procesu modernizacyjnego. Ale, na sposób moralny, rozumiemy doskonale, iż owo kryterium nie uwzględnia brutalnego i niekiedy bezwzględnego wystawiania sąsiadujących i sąsiednich zrzeszeń społeczeństw, ich tożsamościowo-kulturowych *oikoumene*, ich państw i państwowości, na unicestwianie ich przez totalitarne reżimy. Wiemy, iż tak wydarzyło się, kiedy we własnym interesie państwa zachodnie – Anglia i Francja – niemal nie zareagowały, a przynajmniej nikle w stosunku do podjętych zobowiązań, na niemiecko-sowiecką agresję na Rzeczpospolitą z dniem 1 i 17 (odpowiednio) września 1939 roku, a następnie nie sprzeciwiły się postanowieniom konferencji w Teheranie (1943) i w Jaltie (1945)²⁸ o poddaniu wpływom Związku Sowieckiego (Radzieckiego) państw i społeczeństw Europy środkowowschodniej, w ustanowionej tak zwanej Europie *pojałtańskiej*. Zatem należałoby postawić jednoznacznie zagadnienie modernizacyjności: czy więc takie wymuszone i zarazem

²⁷ Por. tenże, *Prawa dziejowe...*, s. 147.

²⁸ Bardziej precyzyjnie należałoby określić, iż politycy i szefowie rządów (amerykańskiego i brytyjskiego) nie sprzeciwili się agresywnym planom powojennym J. Stalina – przywódcy mocarstwa sowieckiego, wobec państw i społeczeństw wschodniej i środkowej Europy.

niezawinione przeszkody rozwoju cywilizacyjnego (w sensie techniczno-technologicznych procesów modernizacyjnych) własnych społeczeństw i ich tożsamej kulturowości uwzględnia kryterium procesu modernizacyjnego?

Rozumiemy zatem, iż „wgląd” we własne dzieje ze strony określonego narodu bądź państwa pozwala na uchwycenie własnej tożsamości, a przynajmniej na wychwytywanie źródeł określonych postaw politycznych i działań ze strony społeczeństwa i państwa – i to nie tylko działań obronnych, militarnych, ale także czynów kulturowych, cywilizacyjnych w otwieraniu się na sąsiadujące etniczności, państwowości bliskiego sąsiedztwa. Czy takimże otwarciem się państwowości i społeczności polskiej nie było ujęcie się za ludami pogańskimi Prus w sporze z Krzyżakami i nieugięcie się wobec nieuchronnego konfliktu zbrojnego z potęgą militarną władztw i królestw ówczesnego Zachodu, a następnie podjęcie prawnego zmagania w sporze z nimi na soborze w Konstancji (1414–1418) w przedłożonym traktacie *De potestate papae et imperatoris respectu infidelium* Pawła Włodkowica (ok. 1370 – ok. 1435)²⁹. Jednocześnie, czy można by zapoznać najbardziej podstawowej charakterystyki, jaka pozostała udziałem polskiej umysłowości – *fides ex necessitate esse non debet*, którą zawierało przygotowane na soborową dysputę i kanoniczne rozstrzygnięcie przywołanego powyżej soboru w Konstancji, zawartej w rzeczonym *opus* Pawła Włodkowica – rektora i profesora Uniwersytetu Krakowskiego? Przywołując powyższe zmaganie z dziejów, rozumiemy zapewne dojrzałej, iż znaczenie narodu nie pozostaje wyłącznie rezultatem jego kultury umysłowej, niektórych darów przyrodzonych jego etniczności i siły twórczej ducha zbiorowości narodowej. Rozumiemy, iż konsekwentnie wynika z tego, co naród posiada i do czego okazuje się zdolny – co uwiarygodniają wydarzenia jego dziejów, które jednocześnie jako wyzwania ze strony innych kulturowych sąsiedztw kształtują jego kulturowość w interakcji postawy moralnej i duchowej.

Podnieśmy od razu, wydawałoby się że zrozumiałą, rzecz, taką mianowicie, iż każde zapoznanie – chociażby na nikły niby okres czasu jednego pokolenia – czynienia twórczego i nieustannego wglądu we własne dzieje swej państwowości i społeczeństwa, a także podejmowanie krytycznej refleksji nad kształtowaniem się i intensyfikowaniem się własnej tożsamości i kulturowości, powoduje i wyrządza nieodwracalną destrukcję w poczuwaniu tej tożsamości i twórczego sprawiania czynu w wydarzającej się teraźniejszości. Podejmowany czyn nie zasadza się w swym sensie w dziejach kulturowości, w której dopiero – i w dziejach którego to społeczeństwa i jego niepowtarzalnej państwowości – może być integralnie zrozumiała i zarazem zrozumiana.

²⁹ Przypomnijmy najbardziej fundamentalne dwie tezy Włodkowica postawione w dziele: *O władzy cesarza i papieża nad niewiernymi*. Jedna stanowiła, iż wobec pogan obowiązują te same prawa, jak względem chrześcijan, oraz druga, że nie wolno narzucać wiary przemocą. Nie sposób nie podnieść, iż obie podważały najbardziej podstawową rację teorii cesarstwa i związaną z nią rację bytu zakonu krzyżackiego.

Przywołajmy jeszcze jeden przykład z dziejów kulturowości i państwowości polskiej. Wiemy, iż państwowość polska stanowiła nieprzeczwycięzalną trudność dla szesnasto- i siedemnastowiecznych pisarzy politycznych zachodniej części europejskiego Zachodu, kiedy próbowali określić systemat państwowy Polski według znanych sobie kategorii. Ich określenia: *monarchia temperata*, *governo popolare*, arystokracja, królestwo czy republika okazywały się nieadekwatne dla samorządnego ustroju Korony polskiej. Kwestię powyższą można by rozważać na różny sposób³⁰. Ale niewątpliwie wykształcenie się takiego, a nie innego cywilizacyjnego systematu polskiego *oikoumene* nie mogło nie wynikać z określonych twórczych działań w uprzedniości dziejów. Sięgając w ich głębie, dostrzegamy szlachecką genezę społeczeństwa polskiego – w sensie stanowienia przez szlachtę warstwy najstarszej, pierwotnej, bezwarunkowo uprzedniejszej od ludu (wiejskiego)³¹; warstwy rodzimej ludności polskiej, której dostrzegalną cechą stanowiła organizacja rodowa³². Konsekwentnie więc, wyłącznie w perspektywie takiej wiedzy o źródłach tożsamości i zarazem tak dogłębnie sięgającego spojrzenia na genezę polskiego uorganizowywania się w społeczność i społeczeństwo rozumiemy dopiero dojrzałe i w pełni, dlaczego wystąpiła tak głęboka dysproporcja pomiędzy polską kulturowością i państwowością a kategoriami zrzeszeń, w które zorganizowane zostały ludy (ówcześnie dawnego) frankijskiego Zachodu – zasadniczo germańskie. W tymże niepowtarzalnym – i nie powtórzonym w dziejach (łacińskiego) Zachodu – wzroście kultury cywilizacyjnego zrzeszania się aktywny i twórczy czyn polskiej szlachty, polskich „rodowców” (jako ówczesnej klasy średniej i średniego ruchu egzekucyjnego – w uproszczeniu), domagał się i zarazem zainicjował naprawę państwa, wprowadzając *de facto* pierwszą konstytucję – nieznaną jeszcze nikomu, żadnym ówczesnym władztwom i królestwom Europy; taki bowiem – wprost konstytucyjny – charakter

³⁰ Skoro więc w ramach jednorodności cywilizacyjnej Zachodu zachodzą takie bariery rozumienia oraz niemożności skutecznego i faktycznego porozumiewania się, jak więc staną się one możliwe w próbach przełożenia określonych treści politycznych i ideowych za pomocą zwykłego i pozornego oddawania tejże myśli terminów przekładu słownikowego (w uproszczeniu). Oczywiście, zaistnieje za każdym razem i zachodzi problem rozumienia wyrażen językowych i terminów, jakimi posługujemy się. Nie chodzi jednak o przekładanie terminów przynależnych i funkcjonujących w strukturze jednego języka innymi, przynależnymi do innego – na zasadzie rozpoznawania przez cały ogół społeczny, iż, np.: słowo (*resp.* termin) „Rzeczpospolita” w ogóle nie odpowiada francuskiemu: *république*, lecz pozostaje bliższe angielskiemu: *commonwealth*, wskutek czego powinno być oddane w tłumaczeniu przez „wspólnota” bądź wyrażenie podobne. Należy bowiem pamiętać, iż chociaż wykształciły się one w osadzeniu cywilizacyjnym języka łacińskiego, którego wspólnym odniesieniem była łacina w wymowie frankijczyków (w uproszczeniu), to jednak dostrzegamy dość istotne problemy wzajemnego rozumienia się w jednorodności tego samego zrzeszenia cywilizacyjnego (cywilizacji łacińskiej, europejskiego Zachodu).

³¹ Por. F. Koneczny, *Polskie Logos a Ethos. Roztrząsanie o znaczeniu i celu Polski*, t. 1, s. 50n.

³² Koneczny zwraca uwagę na staroniemiecki wyraz „slahta” (dosł. „rodowcy”) (por. tamże, s. 51).

wykazywały tzw. *artykuły henrykowskie* (1573)³³, które zawierały w sobie podstawy ustrojowe państwa polskiego, niewzruszone i niezależne od osoby panującego, stanowiące fundament państwowego ustroju Korony. I zrozumiemy wyraźnie zróżnicowanie i różnicę jedynie wówczas, kiedy charakter panowania zachodnioeuropejskich władców dziedzicznych królestw (osadzonych, m.in. na zasadzie *cuius regio, illius religio*), wykazujących dążność do ustanowienia absolutnych monarchii, którymi ostatecznie stały się zachodnie władztwa, odniesiemy do sposobu na określonym etapie dziejów – warunkowanym określoną sytuacją i jednocześnie tożsamością „rodowców”, szlachty – uorganizowania Rzeczypospolitej, jaką polska samorządność wykształciła w konkretnej sytuacji dziejowej: bezkrólewia. Znowu treść ówczesnie wykształconej polskiej „konstytucji” – najpewniej jako pierwszej w dziejach ludzkich *oikoumene* – nie sposób nie zrozumieć w odniesieniu do ówczesnego charakteru społeczności Korony – szlacheckiej. Retorycznie można by zapytać, jak dalece przydatne byłyby zachodnim władztwom takowe podstawy ustrojowe, jakie sformułowała polska społeczność szlachecka, skoro pokoleniami dziedziczyły inną postać swego państwowego uorganizowania. Czy nie dostrzegamy charakteru samorządowego stanowienia społeczności Korony w podstawach ustroju, jaki został sformułowany, że król uznawał wolną elekcję, zrzekał się tytułu dziedzica, zobowiązywał się nie załatwiać spraw wojny i pokoju bez udziału senatu, nie nakładać podatków ani powoływać pospolitego ruszenia bez zgody sejmku, co dwa lata zwoływać sejm, zaś szlachta uzyskiwała prawo wypowiedzania posłuszeństwa, jeśli tylko władca nie będzie przestrzegał praw i jej przywilejów? Można by więc zapytać: co zatem przyczyniło się do schyłku tej Rzeczypospolitej – tak niepowtarzalnej w stosunku do innych europejskich uorganizowań monarchicznych, i to, pomimo twórczego otrzeźwienia narodowego i czynu w postaci *Konstytucji 3 maja*³⁴? Nie odnajdujemy prostej, a więc niezłożonej odpowiedzi. Czy wystarczającym wytłumaczeniem mogłoby pozostać intuicyjne rozpoznanie, iż Polska upadła z powodu nieupodobnienia się do sąsiednich despotii – zwłaszcza pruskiej i rosyjskiej³⁵; że jako kraj wolności nie tłumiła praw swych obywateli; że zginęła, gdyż wykazywała dojrzały personalistycznie charakter swego uorganizowania i czynionego twórczo rozwoju w uorganizowywaniu się niż sąsiedztwa agresywnych despotii, niegardzących nikczemnością w osiąganiu swej „mocy” (w sensie Nietzscheańskim)? Wydaje się, iż najpewniej karlenie polskiego ducha narodowego i polskiej kulturowości można by rozpoznawać jako pierwszorzę-

³³ Przypomnijmy, ustawa określająca podstawowe zasady ustroju Rzeczypospolitej, ułożona w czasie bezkrólewia (1573), zaprzysięgana (wraz z paktami konwentami) następnie przez wszystkich elektów.

³⁴ Dogłębnijszą analizę przedstawił Władysław Konopczyński (1880–1952); zob. m.in.: tegoż, *Rząd a sejm w dawnej Rzeczypospolitej*, [w:] tenże, *O wartość naszej spuścizny dziejowej. Wybór pism*, Kraków 2009, s. 153–171.

³⁵ Por. tenże, *O wartość naszej spuścizny dziejowej*, [w:] tamże, s. 309.

ne przyczyny tego stanu rzeczy – tym bardziej, że fizyczna eksterminacja elit Polski lat 1939–1940 i następnych po nich dekad (tak zwanej) Polski Ludowej niewątpliwie potwierdza takowe inteligibilne spojrzenie, moralne przeświadczenie³⁶. Czy zatem moralnie pozostaje usprawiedliwione niedopominanie się o prawdę, dotyczącą własnej dziejowości i własnej kulturowości, a ostatecznie nieczynienie refleksji nad własną tożsamością ze strony społeczeństwa, którym się jest pośród wszystkich innych? Czyż nie pozostaje fenomenem fakt dziejowy, iż Polska jako państwo konstytucyjne od XV stulecia³⁷ zdolna była, pomimo zaistniałej już agresji trzech państw zaborczych – monarchii absolutnych – nadać sobie bez rewolucji i wojny domowej postępować w ówczesnej Europie *Konstytucję trzeciego maja (1791)*? Czy można pozostawić obcym despotom i agresywnym „mocom” innych państwowości pisanie własnej historii? Bowiem, czy nie wystarcza przykład oceny przyczyn schyłku Rzeczypospolitej ze strony zewnętrznych Polsce interesów owych (agresywnych) „mocy” w ocenie wydarczenia wykreślenia jej z mapy ówczesnej Europy, czyli rozkładu, jakiemu rzekomo miałyby ulec na skutek wewnętrznej anarchii – na przekór zmaganiu jej społeczeństwa o odnowę instytucjonalną i kulturowo-społeczną oraz moralną, jaką dostrzegamy w czynie powstańczych wojen obronnych z końca Rzeczypospolitej Obojga Narodów i w politycznym czynie wyrażonym w postaci *Konstytucji 3 maja* [1791]? Zatem, czy jako moralny, uwrażliwiający się człowieczy podmiot, spełniający się w *jestestwie* poprzez czyn prawdy będącej dobrem i dobra będącego prawą, i zarazem jako społeczeństwo złożone z takichże człowieczych podmiotów można pozostać niewzruszonym wobec upowszechnianego w światowych mediach – zasadniczo niemieckich³⁸ – zaznaczania: *ein polnisches Vernichtungslager*, bądź obarczania społeczeństwa polskiego za agresywność lub postawy zniszczenia? Zdajemy się więc rozumieć, iż zachodzi imperatyw moralny sięgania w głębin dziejów ojczyźnianych, aby nie tylko utwierdzać się w tożsamości, jaką się zostało naznaczonym w niepowtarzalności kulturowego zrzeczenia, lecz również sprawiać dalszy wzrost w interakcji pomiędzy niepowtarzalnością tradycji kulturowej a nowymi wyzwaniami wydarzenia się globalnie zorientowywanych społeczeństw i wyzwaniami realiów codzienności w perspektywie własnego sąsiedztwa. Rozumiemy dogłębniej, iż każde odejście od perspektywy wyznaczanej cechami polskiej kulturowości i utwierdzanej czynami pokoleń tradycji polskiej narodowości i przyjęcie (świadome bądź nieświadome) perspektywy innych kulturowości państw Zachodu nie będzie zinterpretowane nowością twórczej kulturowości, a jedynie zapóźnieniem własnej *oikoumene* i przyznawaniem jej bliżej nieokreślonej prymitywności itd.

³⁶ Z obfitej literatury przedmiotu przywołujemy, m.in.: K. Szwagrzyk, *Zbrodnie w majestacie prawa 1944–1955*, Warszawa 2000.

³⁷ W sensie współczesnego rozumienia konstytucji.

³⁸ Na przykład: „Thüringer Allgemeine” czy portal „Morgenweb” (Hesja) (teksty z powyższymi określeniami zostały opublikowane w kolejną rocznicę tak zwanej „kryształowej nocy” 9/10 XI 1938).

W tejże perspektywie – nieustannie ponawianego i egzystencjalnie nieprzerwanego człowieczego spełniania się w *jestestwie* poprzez czyn prawdy będącej dobrem i dobra będącego prawdą w ramach międzyludzkich więzi społeczeństwa i bogactwa spuścizny jego twórczo kształtowanej kulturowości – rozumiemy podejmowanie nieustannego zmagania o prawidłowość, jakiej podlegają ludzkie *oikoumene*, że im niższy okazuje się stopień kultury umysłowej określonych *oikoumene* – społeczeństw globalizowanych poprzez różne nowe postacie konsumpcjonizmu i pragmatyczności tym bardziej wyłącznymi wykształcają się i stają „rządy” niezorganizowanej woli (człowieczej, korporacyjnej itd.); że – w sumie – im niższa staje się kultura umysłowa, tym większa wyzwala się siła (człowieczych) zachceń w stosunkach życia publicznego bądź w ich kształtowaniu³⁹.

Pozwolimy sobie zakończyć rozważanie przywołaniem treści jednej z myśli Mariana Zdziechowskiego (1861–1938) – polskiego sławisty i filozofa kultury, dojrzałe rozumiejącego powody „złego samopoczucia” w kulturze, jakie pozostawało udziałem człowieka ze społeczeństw europejskich z przełomu stuleci XIX i XX: „Ażeby wychować naród, trzeba poznać jego charakter, ażeby go poznać, trzeba sięgnąć aż do źródeł narodu; dopiero wtedy zdołamy stworzyć pedagogikę narodową polską”⁴⁰. Zatem, jak długo współczesne pokolenia młodych Polaków będą jeszcze wychowywane w nieświadomości w stosunku do swego kulturowo-narodowego dziedzictwa? Czy pozostaje to jedynie moralnym zawińieniem niedorozwoju nauk historycznych nad badaniem dziejów Polski i Rzeczypospolitej i jej niepowtarzalnej w cywilizacyjności Zachodu kulturowości?

Summary

The Truth and Questions of Existence: Man as a Entity and Education as “Cultural” Initiation, Society and History as an “Insight” into Its Civilizational Identity

In the context of consumption and multicultural Western societies, as well as in consideration of the history of Poland (the Polish Republic) and its unique culture, the author attempts to research and analyze the normative truth in its relation to such contemporary crucial issues as: history, society and education – especially important for the Polish society and nation, when it comes to the concepts of civil society and knowledge society at the present stage of civilizational fulfillment of globalized Western (European) societies.

³⁹ Por. F. Koneczny, *Polskie Logos i Ethos. Roztrząsanie o znaczeniu i celu Polski*, t. 1, s. 504.

⁴⁰ M. Zdziechowski, *Wychowanie a religia* [1932], [w:] tenże, *Wybór pism*, Kraków 1993, s. 181.