

Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Nowym Sączu

Elżbieta Cygnar
Marek Mierzyński
Katarzyna Zwolińska-Mirek

**Współczesne konteksty filozoficzno-pedagogiczne
i uwarunkowania zdrowotne
w odniesieniu do instytucji rodziny**

Nowy Sącz 2020

Redaktor Naukowy
dr inż. Elżbieta Cygnar
ks. dr Marek Mierzyński
dr Katarzyna Zwolińska-Mirek

Redaktor Wydania
dr Katarzyna Zwolińska-Mirek

Recenzja
dr hab. Katarzyna Potyrała, prof. UP

Redaktor Techniczny
dr Tamara Bolanowska-Bobrek

© Copyright by Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Nowym Sączu
Nowy Sącz 2020

ISBN 978-83-65575-63-0

Wydawca
Wydawnictwo Naukowe Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Nowym Sączu
ul. Staszica 1, 33-300 Nowy Sącz
tel. 18 443 45 45, e-mail: wn@pwsz-ns.edu.pl

Adres Redakcji
Nowy Sącz 33-300, ul. Staszica 1
tel. +48 18 443 45 45, e-mail: tbolanowska@pwsz-ns.edu.pl

Druk
Wydawnictwo i drukarnia NOVA SANDEC s.c.
Mariusz Kałyniuk, Roman Kałyniuk
33-300 Nowy Sącz, ul. Lwowska 143
tel. 18 547 45 45, e-mail: biuro@novasandec.pl

Spis treści

Wstęp	5
I. Analizy definicyjne dotyczące współczesnej rodziny	7
I.1. Kontekst przeobrażeń rodziny w aspekcie filozofii społecznej	8
I.1.1. Globalizacja i jej rysy technologiczne	10
I.1.2. Skutki globalizacji – gospodarcze, kulturowe, społeczne	12
I.1.3. Globalizacja a tożsamość człowieka	13
I.1.4. Globalizacja a wyzwania stojące przed edukacją	13
I.1.5. Edukacja i jej wymiar aksjologiczny wobec problemów globalizacji	16
I.2. Proces sekularyzacji	19
I.3. Wymiar tożsamości i współczesna komunikacja międzykulturowa	22
II. Zasadnicze rysy myśli ponowoczesnej	24
III. Implikacje pedagogiczne postmodernizmu w aspekcie życia rodzinnego	30
III.1. Nowe ideologie – liberalizm	32
IV. Upowszechnianie się redukcjonistycznych koncepcji antropologicznych	34
IV.1. Niebezpieczeństwa w zakresie poznania prawdy	37
IV.2. Rodzina w kontekście prakseologii myśli liberalnej	43
V. Ujawnianie się aktywności środowisk kobiecych	46
V.1. Nurty myśli feministycznej	49
V.2. Przejawy feminizmu w teologii	54
VI. Kondycja rodziny w dobie przemian współczesnych	58
VII. Uwagi wokół pojęć: zdrowie, styl życia, zachowania zdrowotne. Związek stylu życia ze zdrowiem	63
VII.1. Styl życia a poziom zdrowia człowieka	66
VII.2. Promocja zdrowia, edukacja zdrowotna. Rodzina jako podstawowe środowisko edukacji zdrowotnej	70
Podsumowanie	75
Bibliografia	76

Wstęp

Współczesne, dosyć burzliwe czasy, nacechowane ponowoczesnym, często wyłącznie pozytywistycznym, pojmowaniem człowieka, wartości i wychowania, wymagają od intelektualistów specjalizujących się w zakresie nauk humanistycznych czy społecznych, jak też zaangażowanych praktyków z tych dziedzin, intensywnego, podstawowego oraz wzajemnie otwartego dialogu, szczególnie pomiędzy antropologią, aksjologią i pedagogiką na płaszczyznach ich naukowego lub praktycznego działania. Dopiero wówczas staje się możliwe – zwłaszcza z perspektywy pedagogicznej – wyjaśnienie wzajemnych interakcji i wpływów, a także nowych wyzwań, przed którymi stają te interakcje we współczesności. Edukacja naszych czasów w nurcie globalizacji i kulturowej makdonaldyzacji stawia sobie ambitne cele modernizacyjne, mające na celu nadać nowy kształt życiu społeczeństw poprzez głęboką reorientację aksjologiczną. Entuzjaści tego nurtu żywią przy tym nadzieję, że oświata oraz nauki o wychowaniu będą w stanie aktywnie uczestniczyć w tworzeniu oraz realizacji takiej strategii transformacji, która ma sprzyjać przekształcaniu tradycyjnych struktur społecznych. Częścią zmian społecznych są te, które zachodzą i dokonują się w życiu rodzinnym. Nawet nie chodzi tu o perspektywę ewolucjonistyczną i zmiany ujawniające się w rodzinie wskutek alteracji, a które mają swoje miejsce w makrostrukturach. Istota tych przeobrażeń i transformacji – pomimo, że rodzina ma swoją specyfikę i rytm – wiąże się i sprowadza do faktu, iż nie jest ona samotną wyspą, wyizolowaną rzeczywistością. Wchodzi ona w wielorakie interakcje z innymi grupami i ma swoje odniesienie do wszelkich makrostruktur. Stąd też rodzina pozostaje ciągle w sferze oddziaływania: organizacji życia ekonomicznego, systemu wartości, wytworów kultury materialnej, lokalnych zwyczajów i obyczajów. Z tego też względu każda znacząca zmiana makrostrukturalna przynosi swoje reperkusje na grunt rodziny. Z tej również racji można się zastanawiać, które zmiany i uwarunkowania są bardziej, a które mniej funkcjonalne bądź korzystne dla rodziny.

Niniejsze opracowanie stawia sobie za zadanie uchwycenie w zarysie spectrum nurtów filozoficznych – szczególnie w aspekcie antropologii i aksjologii współczesnej – oraz w ślad za nimi przedstawienie ich implikacji pedagogicznych, czerpiących i odnoszących się do świata żywo oddziałujących idei, a stanowiących ważny i doniosły kontekst postrzegania człowieka w aspekcie życia rodzinnego. Z tego też względu pojawia się transcendentny horyzont świata wartości w odniesieniu do rodziny oraz nurtów pedagogiki współczesnej, a także immanentne w swoim prakseologicznym wydzwiku odniesienie do praktyki życia codziennego i kondycji zdrowotnej współczesnego człowieka. W konsekwencji zaprezentowanie tej myślowej panoramy współczesnych nurtów myślowych i walentnych tendencji kulturowych miałoby inspirować do pogłębionej refleksji nad tożsamością oraz kondycją człowieka naszych czasów w tworzeniu relacji, a w szczególności w więzi rodzinnych. Jednocześnie przed pedagogiką i wychowaniem niewątpliwie ujawniają się nowe, niełatwe wyzwania, na miarę dynamicznie zachodzących przemian współczesnego świata technologicznego i faktycznie dokonującej się transformacji aksjologicznej.

Współczesna rodzina przeżywa różnorakie trudności, staje w obliczu rozmaitych zagrożeń – zarówno wewnętrznych, jak również zewnętrznych. Dotykają one w różnym stopniu i są na nie narażone poszczególne rodziny, przynależące do określonych grup, kategorii czy typów. Choć rodzina z racji faktu, że jest mikrostrukturą, zawsze pozostawała pod wpływem społeczeństwa, to jednak nigdy ten wpływ nie był tak bezpośredni, radykalny i wielowymiarowy jak obecnie. W konsekwencji wszystkie problemy lub też bolączki współczesnego świata znajdują swoje

odzwierciedlenie natychmiast w rodzinie. Stąd też zarówno bogactwo, jak też bieda, liberalizm czy rygorizm, wielorakie przejawy konfliktu, a także ujawniające się tendencje kulturowe, filozoficzne czy aksjologiczne wyciskają swe piętno na życiu rodzinnym i jego jakości.

W szczególności ujawnia się owo zmaganie się ideologii społeczeństwa konsumpcyjnego, które rywalizuje w rodzinie o pierwszeństwo z postawami bardziej prospołecznymi. Z obserwacji trendów zmian społecznych i rodzinnych wynika – jak się wydaje – że rodzina w swoich zasadniczych zrębach wydaje się obecnie być zagrożona z zewnątrz inżynierią genetyczną, a od wewnątrz postawami liberalno-konsumpcyjnymi. Jest więc wielce prawdopodobne, że w naszych czasach – przy powszechnym braku przyzwolenia – żyją już ludzie sklonowani. Dlatego też niewątpliwie prawdopodobieństwo działań zmierzających do ich istnienia w przyszłości jawi się jako zupełnie realne. Stanowi to bowiem logiczną konsekwencję upowszechniającego się liberalizmu moralnego i poczucia absolutnej, nieskrępowanej autonomii człowieka.

I. Analizy definicyjne dotyczące współczesnej rodziny

Rodzina stanowi podstawowy i trwały element organizacji społecznej, istniejący powszechnie od najdawniejszych czasów (Podgórski, 2008). Z tego też względu – jako stały komponent społeczeństwa – posiada uwarunkowania historyczne i kulturowe, ale także filozoficzne, zarówno w wymiarze filozofii jednostki-osoby, jak również w jej relacjach tworzących i wpisujących się w rzeczywistość tzw. filozofii społecznej (Adamski, 2002).

Społeczny wymiar człowieka nie jest jego przypadłością, lecz integralnym elementem jego natury. Jednak konieczność życia społecznego, tkwiąca w ludzkiej naturze, czy to w formie naturalnego popędu psychicznego, czy potrzeby ze strony innych ludzi, jest koniecznością środka, nie zaś celu (Majkowski, 1994). Poprzez życie w grupie jednostka aktualizuje tkwiący w niej naturalny popęd, a nie kreuje go.

Ten naturalny pęd do życia w społeczności nie ma określonych naturalnie form. Na fakt ten zwrócił uwagę J. Locke, wskazując, że dopiero w procesie socjalizacji dokonuje się zapisywanie konkretnych treści. Ideę tę uwypuklił E. Durkheim, przywołując powszechnie znany fakt przejmowania przez jednostkę wzorów zachowań, które funkcjonują w określonym społeczeństwie. Jednostka na początkowym etapie życia przejmuje je, a następnie dostosowuje do obowiązujących zachowań w tym środowisku.

Twórca nowoczesnej psychoanalizy, Z. Freud, przedstawił z kolei specyficzną teorię człowieka jako istoty społecznej. Według niego na społeczną osobowość człowieka składają się wrodzone instynkty i zespół norm narzuconych jednostce przez społeczeństwo. Pierwsze są wrodzonymi biologicznymi skłonnościami, drugie zaś zespołem regulatorów, które hamują swobodne zaspokajanie instynktów (Freud, 1967). W ramach kontrolnej, regulującej funkcji normy kulturowe ujarzmiają i podbijają biologiczną naturę człowieka, nie eliminując jednak instynktów. Wrodzone, dobre i złe popędy człowieka nie znikają zatem w jednostce, lecz zostają jedynie przytłumione, aby jednak przy każdej nadarzającej się okazji znów odżyć z całą swoją mocą. Oznacza to, że sama kultura jest budowlą wznoszoną na podminowanym placu (Szacki, 1983).

Twierdzenie, że jednostka żyje w społeczeństwie, choć ma swoje uzasadnienie, stanowi jednak pewne uproszczenie. Rzecz bowiem w tym, że bezpośrednim środowiskiem życia jednostki jest grupa czy grupy, zważywszy na fakt, iż człowiek przynależy do wielu grup: rodziny, grupy koleżeńskej, klubu, wspólnoty parafialnej czy zakładu pracy (Majkowski, 2010).

Najbliższą jednostce i najbardziej pierwotną grupą jest rodzina, będąca kolebką życia i miłości, gdzie człowiek rodzi się i wzrasta. Stanowi ona podstawową komórkę społeczeństwa. Już wybitny starożytny filozof – Arystoteles (1964) – zauważył, że rodzina to z natury istniejąca wspólnota, utrzymująca się trwale dla codziennego współżycia. A. Comte w rodzinie upatrywał z kolei podstawowy i trwały element życia społecznego, ponieważ życie rodzinne odpowiada na naturalne potrzeby człowieka: seksualne, somatyczne, psychiczne, które nie ulegają zasadniczym zmianom, pomimo zmieniających się epok (Majkowski, 2010). Oznacza to, że w życiowej prakseologii rodzinę łączą ze społeczeństwem żywotne i organiczne więzi, gdyż stanowi ona jego podstawę i stale je zasila poprzez swe zadanie służenia życiu: w rodzinie przecież rodzą się obywatele i w niej znajdują pierwszą szkołę cnót społecznych, które stanowią o życiu i rozwoju samego społeczeństwa. W ten sposób społeczeństwo jest modelowane przez rodzinę, ponieważ te same osoby, reprezentujące określony system wartości, są jednocześnie członkami grupy rodzinnej i uczestniczą w życiu społecznym na różnych jego poziomach. Ta dialektyczna współzależność rodziny i społeczeństwa jest fundamentalnym faktem społecznym. Stanowi rację, dla której rodzina często jest traktowana jako element (podsystem) społeczeństwa.

Klasyczne ujęcie definicji rodziny podkreśla, że jest to legalna forma związku mężczyzny i kobiety, zaś rodzina uwzględnia i poszerza się o posiadane przez tę parę dzieci. Definicja ta pomija zatem inne formy związków. Współcześnie zaznacza się generalnie cztery sposoby definiowania rodziny: strukturalny, funkcjonalny, inkluzywny i uniwersalny. Podejście strukturalne koncentruje się na składzie i członkostwie w grupie, natomiast funkcjonalne skupia uwagę na normatywnie zdefiniowanych celach oraz funkcjach i służy określeniu społecznych oczekiwań odnoszących się do rodziny. Podejście liberalne, zwane otwartym, kładzie nacisk na zaakcentowanie znaczenia relacji między członkami grupy rodzinnej, skupiając się przy tym na motywacjach i preferencjach jednostek uwikłanych w osobiste relacje, mające w konsekwencji prowadzić do wytworzenia uczuć i więzi. Definicja ta wydaje się być bardzo pojemna znaczeniowo i ma wyraźnie charakter inkluzywny. Pojawia się także uniwersalne podejście definiujące rodzinę i podkreślające, że jest to grupa pokrewieństwa normatywnie określona, mająca na celu wypełnienie zadań prokreacyjnych i socjalizacyjnych. Członkowie rodziny połączeni są zatem więzami pokrewieństwa określonymi przez małżeństwo. Definicja ta obejmuje dzieci adoptowane oraz poczęte w tym związku (Kocik, 2006).

Analogicznie rzecz ujmując, rodzina stanowi system, jeśli przez system rozumie się sieć powiązań pomiędzy elementami danej całości. Rodzina w perspektywie ujęcia systemowego jawi się więc jako zorganizowana całość, która, chociaż złożona z części, nie jest ich prostą sumą; podsystemami rodzinnymi są relacje małżeńskie małżonków, relacje rodziców i dzieci oraz relacje między dziećmi. Pomiedzy rodzinnymi podsystemami istnieje interakcja – podsystemy na siebie wzajemnie oddziałują. Zmiana w którymkolwiek z nich – o ile jest trwała i wystarczająco znacząca – pociąga za sobą zmianę w pozostałych podsystemach (Majkowski, 2010).

Będąc z natury istotą społeczną, człowiek potrzebuje zatem społeczeństwa, które jest dla niego koniecznym warunkiem rozwoju. Społeczeństwo natomiast – podlegając różnym procesom i przeobrażeniom w sferze formułowanych koncepcji, głoszonych idei oraz wartości urzeczywistnianych w prakseologii – wywiera swój przemożny, nieuchronny wpływ na kształt i jakość życia rodzinnego. Rodzina jawi się więc nie tylko jako powszechny wymiar ludzkiego życia, ale także stanowi najbardziej trwały jego element, gdyż ze swej natury odpowiada na bardzo ważne ludzkie potrzeby: biologiczne, psychiczne i społeczne.

I.1. Kontekst przeobrażeń rodziny w aspekcie filozofii społecznej

Obserwując złożoną materię życia społecznego, nie można przejść obojętnie wobec poznawczych oraz praktycznych problemów, które łączą się z rozpoznawaniem i opisaniem na płaszczyźnie naukowej zjawiskiem globalizacji (Giddens, 2004).

Uwzględniając zatem tak złożoną specyfikę globalnej transformacji społecznej, należy odnieść się krytycznie do różnych opcji pojmowania i badania bytu społecznego (Szmyd, 2004). Mamy tu na myśli idee, które przewijały się w minionym wieku przez zachodnią humanistyczną myśl, a więc też filozoficzną, zasilając ją, ożywiając przekonania i idee o charakterze paradygmatów. W rzeczywistości, idee te jawią się bez wątpienia jako naturalne uwarunkowania w przeobrażeniach współczesnej rodziny, tym samym również w sferze kształtowania oraz przekazywania wartości indywidualnych i społecznych.

Na gruncie filozofii społecznej jako jedna z koncepcji badania rzeczywistości społecznej ujawnia się stanowisko fizykalistyczne. Zwolennicy tego poglądu zakładają istnienie uniwersalnej, czyli plastycznej, ludzkiej natury, którą daje się w miarę łatwo rozpoznać i w konsekwencji modelować. Powyższe założenia pozwalają żywić przeświadczenie, że w sposób skuteczny można osiągnąć wiedzę na temat mechanizmów politycznych i kulturowych. Te założenia, począwszy od Hobbesa i Spinozy do Monteskiusza i Herdera, znalazły się w metodologicznie-redukcyjnym

postulacie poszukiwania społecznych praw na wzór badania nauk przyrodniczych w praktycznym stosowaniu fizykalistycznych metod, języka i modeli w naukach społecznych (Zdybel, 2004).

Stosowanie metody statystycznej, opartej na efektywności, kalkulatorywności, przewidywalności, manipulacji, może prowadzić do makdonaldyzacji społeczeństwa. Ta deskryptywna perspektywa bywa niekiedy uznawana za dostateczny sposób rozpoznawania specyfiki globalnych przeobrażeń, przy czym aspekt aksjologiczno-normatywny znika z pola widzenia badacza, wobec rozstrzygającego znaczenia samych faktów (Ritzer, 2009).

Drugim wyrazem oraz swoistym bastionem tradycyjnej mentalności wydaje się być biologizująca koncepcja bytu społecznego, za sprawą której ujęcie mechanistyczne ustępuje miejsca ewolucjonistycznemu. U podstaw tej koncepcji leży naturalizm ontologiczny, głoszący, że identyczne są prawidłowości zachodzące w obrębie systemów społecznych i przyrodniczych. Stąd pojawia się motyw analogii pomiędzy ewolucją społeczną i przyrodniczą (Zdybel, 1992).

Aplikując ten punkt widzenia do globalnych relacji społecznych, należy przyjąć, że rywalizujące ze sobą jednostki, grupy społeczne, korporacje wprawdzie prowadzą walkę o byt, to jednak mogą w określonych dziedzinach współpracować ze sobą. Jednostki bardziej przystosowane społecznie do zachodzących nieuchronnie przemian o charakterze globalistycznym mogą jednak w swoisty sposób kontrolować zachowania innych, jak również manipulować ich działaniami, aby przetrwać w zmienionych realiach życia społecznego (Nowicka, 2001).

Trzecim ujęciem wartym przywołania jest marksistowska koncepcja bytu społecznego, pojmowanego jako całokształt materialnej działalności społecznej ludzi w danej epoce historycznej według zasad: materializmu, historyzmu, determinizmu i aktywizmu. W myśl tych zasad procesy globalizacji mogą być potraktowane jako kolejny etap rozwoju kapitalizmu. Całe sztaby specjalistów od reklamy i marketingu „wmawiają” konsumentom określone potrzeby. Spór o globalizację łączy się tu ideologicznie z ustosunkowaniem i oceną konsumpcyjnego kapitalizmu (Anioł, 1978).

Krytycznego stosunku do przywołanych koncepcji nie należy traktować w kategorii dezawuowania racjonalności poglądów, że istnieją obiektywne czynniki wpływające na sferę indywidualnych i społecznych zachowań, poglądów, wyobrażeń, gdyż są one przecież uwarunkowane kontekstem społeczno-ekonomiczno-politycznym. Te ogólnie zrekonstruowane pojęcia wskazują, że człowiek i społeczeństwo (społeczności, narody itp.) są postrzegane w nich instrumentalnie oraz przedmiotowo. W kontekście społecznych przeobrażeń musi to istotnie rzutować na jakość i same relacje międzyludzkie – w tym rodzinne – jak też na klimat życia społecznego i sposób wypełniania konkretnych zadań oraz ról, a także podejmowane mozolne próby tworzenia w wielu dziedzinach społecznego *consensusu*.

Przybliżone pokrótce stanowiska przeżywają współcześnie niejako rozkwit. Stąd też, z uwagi na swoje znamienne rysy, powinny zostać skonfrontowane z humanistycznymi koncepcjami społeczeństwa. Warto tu zaproponować jako *antidotum* ujęcie hermeneutyczne (podnoszące psychiczno-duchowy charakter społeczeństwa), następnie ujęcie fenomenologiczno-dialogiczne (które podkreśla, że komunikacja stanowi konieczny warunek zaistnienia społeczeństwa jako określonego sensu związków człowieka z człowiekiem) czy ujęcie personalistyczne (uwydatniające wartość osoby ludzkiej we współtworzeniu rzeczywistości społecznej) (Buksiński, 2001).

Z punktu widzenia koncepcji humanistycznych wszelkie transpozycje rzeczywistości społecznej, będące nie tyle efektem świadomego zaangażowania człowieka, co raczej skutkiem ulegania determinującym obiektywnym tzw. prawidłowościom, muszą powodować zanik klarownej hierarchii wartości, wyznaczającej pole sensu ludzkiego działania. Z tego też względu również w zakresie życia rodzinnego dokonują się zmiany i przeobrażenia, które kształtują odnowiony wizerunek rodziny wraz ze zdefiniowanymi *na nowo* preferencjami aksjologicznymi.

I.1.1. Globalizacja i jej rysy technologiczne

Korzenie procesu globalizacji sięgają początków kapitalizmu. Wraz z rozwojem gospodarki kapitalistycznej – odznaczającej się rynkowym ekspansjonizmem – również globalizacja przekraczała granicę państw. Na przełomie wieku XX i XXI globalizacja ujawniła swoją dynamikę i poszerzyła znacznie swój zakres dzięki rewolucji w dziedzinie informatyki.

Istnieje wiele różnych definicji. A. Giddens postrzega globalizację jako intensyfikację stosunków społecznych o światowym zasięgu, łączących ze sobą odległe miejsca w taki sposób, że zachodzące w nich wydarzenia lokalne kształtowane są pod wpływem wydarzeń rozgrywających się w odległości wielu kilometrów i *vice versa* (2008, s. 47). M. Albrow definiuje ją z kolei jako całość tych wszystkich procesów, w wyniku których narody świata zostają włączone w jedno światowe społeczeństwo, społeczeństwo globalne (1990, s. 9).

Pomimo niewątpliwych różnic w definiowaniu procesu globalizacji, autorzy zgodnie zwracają uwagę na zasadnicze elementy tego procesu: powstawanie globalnych struktur na podstawie kontaktów międzyludzkich ułatwianych przez nowoczesne środki masowego przekazu, rozwój transportu, wymiany handlowej, tworzenie światowego rynku, poczucie zmniejszenia się odległości (Majkowski, 2010).

Nowoczesna globalizacja jest więc z pewnością związana z modernizacją. Dzisiejszy proces globalizacyjny różni się jednak od tych z poprzednich epok w trzech wymiarach: wielkości przemieszczanego materiału, szybkości jego przemieszczania i zróżnicowania przemieszczanego materiału. Istotą globalizacji pozostaje zawsze to samo – ujednoczenie świata w wymiarze kulturowym i ekonomicznym (Clark, 1997).

Fundamentalnym – można by rzec – uwarunkowaniem współczesnej globalizacji jest dynamiczny rozwój nowych form telekomunikacji, których najbardziej widocznymi cechami są: szybkość, masowość, zakres oraz upowszechnienie. Chodzi tu o telefon i radio, telewizję, komunikację satelitarną, łącza światłowodowe, komputeryzację, Internet czy telefonię komórkową. Narzucającą się cechą społeczeństwa informatycznego jest praktyczne zastosowanie oraz upowszechnienie dostępnych dzięki tym wynalazkom usług: bezpośredni kontakt z innymi ludźmi w formie wymiany opinii, nawiązywanie znajomości, utrzymywanie łączności z rodziną i miejscem pracy, a nawet nowa forma pracy – telepraca. Stąd też, jak zauważa Z. Bauman, dzisiejszy przepływ informacji jest niezależny od jej nośników; przemieszczanie się ciał i zmiana ich usytuowania w przestrzeni fizycznej jest znacznie mniej potrzebna niż dotąd, by porządkować na nowo znaczenia i związki. Dla niektórych – dla mobilnej elity, elity mobilności – oznacza to dosłownie *odfizycznienie*, nową nieważkość władzy (Bauman, 1998, s. 25-26).

Wskutek intensyfikacji międzynarodowych kontaktów i wzrostu ich zakresu świat staje się coraz bardziej homogeniczny. W tym samym kierunku zmierzają również międzynarodowe instytucje, dokonuje się formowanie globalnego systemu wartości czy utrwalanie się globalnych wzorców kultury. W ramach zachodzącego procesu globalizacji powstaje jakościowo nowa jednostka terytorialna zwana globem. Dokonuje się to kosztem obniżenia rangi innych, mniejszych jednostek, dotąd suwerennych państw (Morawski, 2002).

Proces globalizacji obejmuje zatem wszystkie wymiary życia: stosunki społeczne, homogenizację instytucji poprzez powielanie wzorów zachowań w społeczeństwach rozwiniętych, a w szczególności kultury państwa dominującego. Ujemne aspekty globalizacji wynikają właśnie z faktu, że rozwój cywilizacji naukowo-technicznej z jej szczególnymi, historycznie ukształtowanymi cechami, słowem: modernizacja, była pierwotnie dziełem Europy (i później Ameryki Północnej); dla społeczeństw zdominowanych była zatem czynnikiem obcym i – mimo jej oczywistych zalet – czynnikiem generalnie zagrażającym ich odrębnej egzystencji i rozwojowi ich kultury (Reklajtis, 2005).

Podstawowym, najbardziej uderzającym wymiarem homogeniczności globalnego świata jest jego homogeniczność kulturowa, nazywana zwykle makdonaldyzacją. Nie można powiedzieć w żadnym razie, że stanowi ona wypadkową kultur poszczególnych społeczeństw, upowszechnianą na globalnym forum, lecz raczej jest dopasowywaniem poszczególnych kultur do kultury państwa wiodącego prym w dziedzinie polityki i ekonomii. Stąd w naszych czasach – pomimo zagrożenia prymatu – państwem tym pozostają wciąż Stany Zjednoczone Ameryki. Jest więc uzasadnione w tym kontekście mówienie o amerykanizacji kultury (Majkowski, 2010).

Amerikanizacja kultury globalnej wyrasta również z roli mass mediów w upowszechnianiu współczesnej kultury, obecnie zdominowanej przez międzynarodowe koncerny medialne. Znajduje ona swój wyraz w upowszechnianiu przedmiotów tamtejszej kultury materialnej, amerykańskich filmów, słownictwa, sposobów ubioru, a nawet rodzajów spożywanych potraw. W procesie globalizacji maleje ekonomiczna i polityczna rola państw narodowych na rzecz globalnej gospodarki, a w praktyce światowych korporacji o charakterze międzynarodowym określonej oligarchii politycznej. Te międzynarodowe struktury nie wyrastają na podstawie przynależności narodowej, a na gruncie wspólnoty interesów i określonej ideologii (Giddens, 2008).

W epoce globalizacji ujawnia się szczególnie w sposób intensywny mieszanie się treści kulturowych za pośrednictwem otwartego rynku i środków społecznego przekazu. Postacią transparentną dla ruchu alterglobalizmu jest Naomi Klein, kanadyjska dziennikarka, która w książce *No logo* (2000) wskazuje na powszechność zjawiska *ometkowania* niemalże wszystkiego w globalnym świecie. *Metka, brand, branding, logo* – stanowią słowa klucze, które klarownie reprezentują globalizację i korporacjonizm, włączające kolejne segmenty rzeczywistości w zakres swojej władzy. Cała rzeczywistość wraz z rzeczami, ludźmi, ideami zostają wtłoczone w system marketingu, reklamy i produkcji dla zysku, tracąc swoją wolność i tożsamość.

Globalizacja jawi się zatem jako bardzo groźne zjawisko dla kultury, także masowej, gdyż zabiera jej wolność, *duzę*, wykorzystując ją do swoich marketingowych celów. Wyższy poziom brandingu polega na metkowaniu kultury: pejzażu miasta, muzyki, sztuki, filmu, czasopism ilustrowanych, sportu oraz edukacji i łączy się z płynną współpracą znanych ludzi kultury ze znanymi markami. Skutkiem tych zabiegów kultura zostaje zepchnięta do roli tła, na którym marka firmy może zabłysnąć pełnym blaskiem (Kaliszewski, 2012).

Marian Golka (1999, s. 131) nie potępia jednak tak jednoznacznie globalizacji jak alterglobaliści czy N. Klein, mówiąc raczej o dylematach globalizacji kulturalnej. Autor ten skłania się do przyjmowania bardziej zrównoważonej oceny zjawiska, odrzucając skrajne stanowiska. Jakkolwiek globalizacja faktycznie przyczynia się do powstania nowego, kosmopolitycznego stylu życia (zanik roli religii, rodzimej kultury, narodowości jako wyznaczników zachowań), to z drugiej strony ów styl dotyczy w skali świata tylko *nielicznych*. Kolejny dylemat sprowadza się do skali niszczenia przez globalizm kulturowy lokalnych środowisk, tabu kulturowych, lokalnej wytwórczości, nonkonformistycznej sztuki. Nie da się tego faktu zakwestionować, niemniej trzeba zauważyć, że kultura masowa lubi zapożyczać z kultur etnicznych i sięgać po tradycje kultury wysokiej.

Pojawia się również poważny zarzut przeciwko kulturze globalnej, zgodnie z którym, faktycznie jest ona *sztuczna i upozorowana*, a pasożytuje na kulturach lokalnych, wybierając z nich to, co da się dobrze sprzedać. M. Golka tutaj stara się wykazać, że globalizacja swoją presją uruchomiła przeciwny jej mechanizm: widoczne odradzanie się lokalności jako schronienia przed globalizacją, swoistej mody na rodzimość. Jednakże to odradzanie może z kolei polegać na tworzeniu sztucznych *surogatów*, tzn. komercyjnalnych wariantów kultury, łatwo nadających się do spopularyzowania i sprzedania. Wypada się zgodzić z końcową konkluzją autora publikacji,

że globalizacja ma charakter izomorficzny, gdyż stanowi skomplikowany układ, gdzie relacje odmienności, zapożyczeń, dominacji i podporządkowania tworzą misterną i nie zawsze czytelną sieć (Golka, 1999, s. 156-158).

I.1.2. Skutki globalizacji – gospodarcze, kulturowe, społeczne

Globalizacja stanowi proces, który zmienia nasze postrzeganie świata i radykalnie przekształca społeczeństwa. Proces ten przenosi nas z epoki pewności i dogmatyzmu, a więc z epoki niezbitej wiary w przewidywalność zjawisk rządzonych prawami nauki w epokę niepewności i wątpliwości, w której determinizm ustąpił miejsca takiej koncepcji przyrody i historii, która charakteryzuje się ambiwalencją (Mayor, 2001). Zróżnicowanie to ujawnia się także w samym definiowaniu i ujmowaniu natury procesu globalizacji. Rozbieżność ta dotyczy nie tylko źródeł tego procesu, ale również natury i rodzaju zmian społecznych, będących jego pokłosiem. Teoretycy i badacze zagadnienia zastanawiają się, czy ten proces ma charakter spontaniczny, niekontrolowany, czy też jest sterowany społecznie, a zatem czy prowadzi jedynie do zmian ilościowych, czy stanowi jakościowy skok w dziedzinie zmian historycznych.

Odnosząc się do skutków globalizacji, trzeba podkreślić, że podstawowym następstwem współczesnych procesów globalizacyjnych jest narastająca zależność tzw. obszarów peryferyjnych od obszarów centralnych. Obszary centralne potrzebują bowiem taniej siły roboczej, zasobów surowcowych i ludzkich umiejscowionych w peryferyjnych obszarach świata oraz nowych rynków zbytu dla wytworzonych towarów. Zainteresowanie wymianą ze społeczeństwami peryferyjnymi jest jednak ograniczone. Obejmuje tylko pewne dziedziny gospodarki i ludzi o określonych kompetencjach (Starosta, 2001). W rezultacie globalizacja prowadzi do coraz bardziej klarownego podziału współczesnego świata na świat globalizatorów i świat zglobalizowanych.

Istotna uwaga odnosi się tutaj do podkreślenia faktu, że następstwa procesów społecznych i kulturowych przekraczają granice państw, narodów czy kontynentów. Prowadzą one do swoistego zderzenia cywilizacji i kultur, a w konsekwencji do zmiany układu sił między nimi. Z tego też względu dokonuje się kulturowe różnicowanie się oraz równoczesna uniwersalizacja wzorów instytucjonalnych, kulturowych czy technologicznych. Żywym przykładem może być kultura europejska, z jednej strony – otwarta i skłonna do transpozycji i asymilacji obcych treści, a z drugiej posiadająca wyraźne aspiracje uniwersalistyczne (Bogaj, 2003).

Jak słusznie zauważa F. Mayor (2001), globalizacja poddaje społeczeństwa logice rozpadu, logice selektywnych wyborów, ekskluzywnych przegrupowań, podziałów, dezagregacji i wyłączenia się z dotychczasowych wspólnot. Prowadzi to do utraty spójności społeczeństwa, więzi społecznych, pracy, rodziny, szkoły czy nawet ojczyzny. Zanikają zatem wartości zaliczane tradycyjnie do sfery *sacrum*. Pogłębiają się zaś – jego zdaniem – *choroby duszy* nawet w najzamożniejszych społeczeństwach i grupach społecznych, a mianowicie: narastanie obojętności, pasywności, powiększa się „pustynia etyczna”, szare strefy stają się rozleglejsze, podobnie jak postępująca eskalacja przemocy; przyszłość staje się mało czytelna. Owa logika globalizacji niewątpliwie przyczynia się więc do szybkiego rozpadu wzorów, systemów wartości, do kwestionowania w wielu sferach życia tradycyjnego dziedzictwa kulturowego (Siciński, 1975).

I.1.3. Globalizacja a tożsamość człowieka

Tożsamość jako podstawowa kategoria socjologiczna odgrywa kluczową rolę w wyjaśnianiu procesów społecznych, a tym samym i edukacyjną. W minionym stuleciu przeszła ona jednak istotne przeobrażenia – zmieniał się też jej status ontologiczny i teoretyczny (Michnowski, 2002). Na początku wieku traktowana była jako pewna dyspozycja człowieka, która stanowiła swoiste odbicie struktury jego celów, orientacji życiowych, pewnego repertuaru ról społecznych i środków symbolicznych, które rozstrzygały o miejscu, jakie chciał zająć w świecie. Wynikało to z mechanistycznego sposobu pojmowania świata i esencjalistycznego ujmowania zagadnień tożsamości (Bogaj, 2003).

Tożsamość była traktowana – zarówno w teorii, jak też w praktyce – jako kompas lub kotwica. Kompas – dlatego, że każdy człowiek oczekuje jednoznacznego wskazania mu drogi służącej zajęciu określonego miejsca w społeczeństwie, a jako kotwica, ponieważ stabilizuje ona każdy podmiot, określa jego konkretne położenie w społeczeństwie przy pomocy szeregu stałych parametrów, w konsekwencji dając pewność życiową i ufność. Syntetycznie rzecz ujmując, tożsamość interpretowano jako formę wiedzy pozwalającej jednostce w racjonalny sposób dobrać takie atrybuty roli i takie zespoły symboli, przy pomocy których bardziej efektywnie, racjonalnie i intencjonalnie mogła ona decydować o miejscu, jakie zajmie w świecie (Misztal, 2000).

Globalizacja jako swoisty proces makrospołeczny musiała jednak zmieniać i zmienia naturę naszej tożsamości, choćby dlatego, że dewaluuje tradycyjnie ukształtowane wartości, wzory życia, dążenia, a w każdym razie niewątpliwie prowadzi do ich relatywizacji (Bogaj, 2003). Według opinii B. Misztala (2000, s. 157-158), na zmianę statusu ontologicznego i teoretycznego tożsamości wpływają pewne istotne, a zarazem sprzeczne tendencje ujawniające się w procesie globalizacji, a mianowicie:

- ujednolicanie, a jednocześnie różnicowanie form organizacji społecznej;
- integracja i rozdzielanie społeczności i grup;
- uniwersalizacja i uszczegółowianie kontekstów ludzkiej działalności;
- centralizacja i decentralizacja systemów władzy i wpływów;
- przeciwstawianie się i synkretyzacja wpływów i praktyk kulturowych.

W jego opinii, szczególny wpływ na kształtowanie tożsamości wywierają: nieprzewidywalna zmienność tempa zmian (wymiar czasu) oraz niejednorodność zakresu, w jakim wymienionym wyżej zmianom poddają się społeczeństwa (wymiar przestrzenny); ujawnianie się nieciągłości odniesień kulturowych, niepewność i niejednorodność konceptualizacji świata; także rozciąganie i pogłębianie owych odniesień. W istocie więc tożsamość pozwala na elastyczne i zmienne orientowanie się w nieciągłej czasoprzestrzeni i niejednorodnym systemie znaczeń kulturowych, jakie niesione są przez procesy globalizacji.

I.1.4. Globalizacja a wyzwania stojące przed edukacją

Dynamika przemian współczesnego świata wyraża się w przechodzeniu od cywilizacji przemysłowej do informacyjnej, od społeczeństwa przemysłowego do społeczeństwa informacyjnego. A wszystko to dokonuje się w klimacie ścierania się różnych wizji przyrody i historii, różnych systemów wartości, różnych koncepcji człowieka, a w końcu też w dolegliwej atmosferze niepokoju i troski o przyszłość świata. W tej skomplikowanej i trudnej sytuacji współczesnego świata zanurzonego w procesie globalizacji wszyscy z nadzieją spoglądają na edukację, która może i powinna odegrać doniosłą rolę w zapobieganiu oraz minimalizacji negatywnych skutków globalizacji, a także we wzmacnianiu tych jej elementów, które prowadzą do rozwoju i postępu współczesnego świata. Globalizacja bowiem daleko wykracza poza wymiar ekonomiczny

i gospodarczy, kształtując nasze więzi społeczne (w tym rzecz jasna rodzinne), standardy kulturowe, postawy i style życia (Bogaj, 2003). Z tego też względu jako zasadne ujawnia się pytanie: przed jakimi wyzwaniami – związanymi z globalizacją współczesnego świata – stoi dziś edukacja?

Sens tych najistotniejszych wyzwań sprowadza się do: zneutralizowania procesu rozwarstwiania się przestrzeni społecznej szkoły; przewyciężenia napięć związanych z ambiwalencją procesów towarzyszących globalizacji; zapobieżenia wykluczeniom społecznym i kulturowym; znalezienia sposobów skutecznego przeciwdziałania rozpadowi tradycyjnych norm i wzorów ludzkiego działania oraz systemów wartości; postawienia tamy narastającej fali prymitywnych standardów kultury masowej i postaw konsumpcyjnych; wreszcie do podjęcia walki z dehumanizacją człowieka. Edukacja staje w obliczu tak trudnych i doniosłych wyzwań jak: stworzenie nowego modelu szkoły reprezentującej wartości oraz ideały społeczeństwa informacyjnego opartego na wiedzy i oświacie; podjęcie przeciwdziałania syndromowi wirtualizacji i ukształtowanie nowego modelu człowieka, potrafiącego kreować warunki dla działania i współżycia w ramach różnych społeczności (Mayor, 2001).

W ocenie ekspertów UNESCO, głównym zadaniem edukacji XXI wieku powinno być przywrócenie człowiekowi możliwości decydowania o swoim losie, a także wyzwolenie go, gdzie to możliwe, z ograniczeń i ignorancji. W tym celu należy promować edukację dla wszystkich w ciągu całego życia, edukację pluralistyczną pod względem treści, metod, przebiegu nauki, tradycyjnych i nowoczesnych środków, czasu nauki, jak również życia zawodowego i czasu wolnego od pracy. Jej priorytetem powinna być zaś edukacja obywatelska (Bogaj, 2003, s. 45).

W obszarze natomiast kształcenia i wychowania powinniśmy pokonać przede wszystkim fascynację młodych zasadą *mieć*, prowadzącą do atrofii uczuć wyższych, utraty humanistycznej wrażliwości moralnej, niezdolności do rozumienia drugiego człowieka i poczucia wspólnoty (Wojnar, 1997). Wydaje się, że równie trudnym zadaniem dla edukacji będzie zapobieganie tzw. syndromowi wirtualizacji, który może się ujawnić wskutek długo trwającego kontaktu z pracami i programami symulacyjnymi, a w konsekwencji prowadzić do utraty poczucia rzeczywistości. Sprowadza się ono do tego, że długotrwałe symulowanie rzeczywistości powoduje, że symulacje stają się bardziej realne niż sama rzeczywistość, uczeń zaś nie doświadcza wydarzeń, a ich reprodukcji (Krzysztofek, 2001). Szkoła zatem musi dokonać rezygnacji z koncepcji wiedzy nabytej drogą akumulacji na rzecz koncepcji wiedzy świadomej swoich metod i celów.

Polska szkoła staje także wobec dodatkowego zadania: jak uchronić wartości narodowe, a jednocześnie przystosować mentalność młodego pokolenia do dziedzictwa europejskiego; jak w dobie globalizacji zachować własną tożsamość w obliczu tworzącej się ponadnarodowej tożsamości Europejczyków. W tym kontekście równie istotne dla organizacji procesu edukacyjnego są inne pytania: kim jestem, skoro jestem tak różny od innych?; kim jestem, skoro cechy charakteryzujące ludzi rozkładają się tak nieproporcjonalnie?; wreszcie dosyć kluczowe pytanie: kim jestem – w rzeczy samej – w tym tak dynamicznie zmieniającym się świecie? (Bogaj, 2003, s. 46). Pytania te nabierają szczególnej doniosłości i powinny stać się konsekwentnie podstawą działań edukacyjnych w panującej atmosferze niepewności i ryzyka towarzyszącego zjawisku globalizacji (Misztal, 2000, s. 158).

Reasumując, trzeba uznać za trafne słowa prof. Ricardo Hochleitnera, wypowiedziane podczas dyskusji na temat globalizacji: „Społeczeństwo informacyjne niesie ze sobą możliwość udostępnienia wykształcenia wszystkim ludziom w świecie. Informacja, wykształcenie i wiedza powinny stać się dobrem globalnym, które w dalszej perspektywie przyczyni się do stworzenia równych szans i redukcji niebezpiecznych nierówności” (Bogaj, 2003, s. 46).

Uwzględniając uwarunkowania współczesnego świata, Jacques Delors wskazał na konieczność przeprowadzenia reform w obszarze edukacji, które zagwarantują w ramach emanacji procesu globalizacji, wzajemne uzupełnianie się różnych lokalnych/narodowych/państwowych/regionalnych systemów edukacyjnych. Te cztery podstawowe filary edukacji J. Delors określa następująco: – uczyć się, aby wiedzieć; – uczyć się, aby działać; – uczyć się, aby żyć wspólnie, uczyć się współżycia z innymi; oraz uczyć się, aby być (Delors, 1998, s. 85-98).

W tych czterech filarach można znaleźć implikacje niosące wartości moralne. Pokróćce przeanalizujemy więc ich przesłanie. Z etyczno-moralnego punktu widzenia filar „uczyć się, aby wiedzieć” oznacza poszukiwanie autentycznej wiedzy zbudowanej na prawdzie. Prawda jako wartość etyczna staje się więc wartością edukacyjną, wartością poznawczą. Edukacja powinna być zatem procesem, w którym doświadczamy prawdy i o sobie, i o otaczającym nas, pogrążonym w chaosie świecie. „Uczyć się, aby wiedzieć” znaczy więc zawsze poszukiwanie, kierowanie się, służenie i dawanie świadectwa prawdzie w swoim postępowaniu. Gdy odwołujemy się do filaru „uczyć się, aby działać”, mamy na myśli kwalifikacje i kompetencje uczącego się. Jeśli spojrzymy na nie z etyczno-moralnego punktu widzenia, to ściśle wiążą się one z odpowiedzialnością tego, kto je posiada, komu je przyznano czy też komu je nadano. Odpowiedzialność jako wartość moralna staje się w tym przypadku również wartością oraz problemem edukacyjnym. Edukacja wskazuje i zarazem akcentuje potrzebę uczenia się jako warunku odpowiedzialnego działania. Być odpowiedzialnym w działaniu oznacza bycie sprawiedliwym w relacjach z innymi, rzetelnym w sumieniu, ale i otwartym w życzliwości ku innym ludziom (Tchorzewski, 2002, s. 25).

W filarze „uczyć się, aby żyć wspólnie” kryje się natomiast jedno z największych wyzwań do podjęcia przez współczesną edukację. Jest ono konieczne ze względu na eskalację takich zjawisk w globalizującym się świecie jak przemoc, agresja, konflikty, autodestrukcja, ksenofobia i wiele innych, które obniżają próg wrażliwości na drugiego człowieka i starają się zdominować prozę codziennego życia. Edukacja zmierzająca do ukształtowania relacji współżycia z innymi ludźmi w duchu wolności i tolerancji uobecnia się szczególnie poprzez spotkanie i dialog. One to warunkują i zapewniają odpowiednią jakość procesu globalizacji (Delors, 1998, s. 92). Wskazując z kolei na ostatni filar: „uczyć się, aby być”, J. Delors stwierdza, że edukacja powinna się przyczyniać do pełnego rozwoju jednostki – umysł i ciało, inteligencja, wrażliwość, poczucie estetyki, osobista odpowiedzialność, duchowość. Globalizacja jest ściśle związana z eksplozją informatyczną, stąd też istnieje realne niebezpieczeństwo zatracenia się w świecie różnych mediów, cyberprzestrzeni, świecie wirtualnym, które dysponują nieprzewidywalną siłą oddziaływania na człowieka. Głównym celem edukacji zawartym w tej formule jest więc uwydatnienie godności człowieka jako określonej wartości moralnej, która wynika z istoty i natury człowieka (Ibidem, s. 95). Z powyższych rozważań wynika, że podstawowym celem edukacji ustawicznej w globalizującym się świecie jest wprowadzenie człowieka w świat wartości, dzięki czemu może on doświadczać wartości samego siebie, kierować się wartościami w relacjach z innymi i otaczającym go światem (Tchorzewski, 2002, s. 26).

I.1.5. Edukacja i jej wymiar aksjologiczny wobec problemów globalizacji

Kryzys współczesnej edukacji łączy się z zamętem oraz dezorientacją aksjologiczną, niewątpliwym znamieniem obecnego czasu (Kwieciński, 2000, s. 7). Trzeba dobrego, humanistycznego wykształcenia, krytycyzmu, posiadania w sobie kryteriów aksjologicznych i etycznych, zdolności sądzenia, aby znajdować rozwiązania dla własnej drogi w tym labiryncie. Większość ludzi nie ma po temu ani kompetencji, ani potrzeby ich kształtowania. W sytuacji gwałtownego przesilenia uciekają oni od odpowiedzi na podstawowe pytania egzystencjalne (Kwieciński, 1997, s. 13-21). Sytuacja ta z pewnością nie sprzyja efektywnemu wychowaniu młodego pokolenia, które z takim bagażem obciążeń wkracza w dorosłe życie, m.in. także w życie rodzinne i małżeńskie. Przeważnie ten stan rzeczy powoduje dezorientację w płaszczyźnie aksjologicznej, moralno-społecznej oraz politycznej (Zaborowski, 1995, s. 78). Problemy związane z wyznawanymi i realizowanymi systemami wartości nadal pozostają kluczowymi w życiu wielu ludzi. Z tego też względu jednym z głównych zadań edukacji obecnych czasów jest powodować zmiany świadomości społecznej ludzi tak, aby nauczyć ich przyjmowania odpowiedzialności za swoje poglądy i poczynania (Sawczuk, 2002), by jednostka, odwołując się do akceptowanych przez siebie wartości i systemów wartości, sama potrafiła pokierować swoim losem (Tchorzewski, 1999, s. 300).

Szeroko rozumiany system oświatowy powinien sprzyjać nie tylko wychowaniu do demokracji i wartości sprzyjających demokracji, ale również dla dokonującej się zmiany przez nadawanie sensu ludzkiej egzystencji w nowych, odmiennych warunkach społecznych (Tyrła, 1998). Uwarunkowania te obejmują również globalizację wielu dziedzin życia, a w tym edukacji.

Pojęcie *wartości* w sposób bardzo zróżnicowany bywa definiowane przez poszczególne nauki. W socjologii określenia tego terminu abstrahują od poszczególnych osób, a koncentrują się na oddziaływaniu grup społecznych. Definicje kulturowe przedstawiają z kolei wartości jako uznane przez ogół lub większość społeczeństwa przekonania lub powszechne dążenie do osiągnięcia określonych dóbr. Psycholodzy uważają wartości za zjawisko psychiczne, które ma charakter poznawczy. Taką definicję pojęcia *wartości* opracował Janusz Mariański, który twierdzi, że kryje się pod nim wszystko to, co wiąże się z pozytywnymi emocjami, co skupia na sobie pragnienia i dążenia człowieka, co uważa się za ważne i istotne w życiu, godne pożądania, na zdobyciu czego jednostce najbardziej zależy oraz czego na co dzień poszukuje jako rzeczy cennej (Szymański, 1998, s. 16-17). Można więc skonstatować, że rozumienie to wiąże się z określonymi postawami, dążeniami i działaniem jednostki, a więc łączy się ze słowem *cel*.

Zakłada się, że wartości są ogólnymi kryteriami czy też miernikami orientacyjnymi działania, zwłaszcza gdy stajemy wobec alternatywnych sytuacji. Dają one człowiekowi pewną postawę zaufania do własnej osoby. Z wartości wyprowadza się normy, regulujące codzienną działalność jednostki. Same zaś wartości powstają w wyniku procesu społeczno-kulturowego, gdy większość członków społeczeństwa akceptuje i internalizuje wyobrażenia o dobrach pożądanych. Układ wartości panujący w danym społeczeństwie wywiera istotny wpływ na jego trwałość oraz rozwój (Popielski, 1996, s. 61). Ten układ wartości wywiera wpływ na utrzymanie i pielęgnowanie wspólnych tradycji oraz wyrażanego w nich układu wartości.

Akcent na wartości zmienia ugruntowaną od wielu lat filozofię edukacji oraz klasyczną triadę eksponowaną w podręcznikach pedagogiki: wiadomości – umiejętności – nawyki, która nie tylko odsuwała świat wartości na dalszy plan, ale w praktyce dosyć często pozostawiała go w sferze wychowawczej frazeologii opartej na wytycznych „nauki obiektywnej” i realizowanej na co dzień „technologii kształcenia” (Zaczyński, 1993, s. 29).

Dokonujące się zmiany w świecie stwarzają warunki do opowiadania się za różnymi systemami wartości. W zakresie tym panuje całkowity pluralizm. Zwolennikom globalizacji chodzi o to, aby jednostki i grupy społeczne preferowały te, które powinny prowadzić do zmian świadomościowych, polegających na przyjęciu nowych, odmiennych od funkcjonujących poprzednio systemów wartości. Pozostaje więc poszukiwanie tych obszarów życia społecznego oraz podejmowanie tych zabiegów, które przede wszystkim sprzyjałyby rozwojowi postaw autonomiczno-samosterownych w społeczeństwie. W przypadku jednostki powinno prowadzić to do niezależności, a w obrębie grupy do samorządności. W życiu jednostki, społeczeństwa i narodu obie wymienione wartości mają ogromne znaczenie dla dobra wspólnego (Okoń, 1997, s. 6).

Można zauważyć zmianę opcji filozoficznej w pojmowaniu wychowania i edukacji oraz przyjmowaniu różnych, często odmiennych rozwiązań. Sporom na ten temat towarzyszy dyskusja, dialog, a nawet zwalczanie się poszczególnych światopoglądów. Na tej podstawie można sformułować tezę, że jaki światopogląd, taka i prawda o człowieku i świecie, w którym żyje (Gnitecki, 1995, s. 37).

Nurt skrajnego liberalizmu i postmodernizmu uczynił z wolności nadrzędną wartość. Filozofia postmodernistyczna uczyniła cnotę z tego, co żywiołowe oraz chaotyczne (systemowe i nieracjonalne), w miejsce trójcy wartości elementarnych, tj. ideałów wolności, równości i braterstwa pojawia się trójca odmienna: swobody, różności oraz tolerancji. Przyjmuje się za obowiązującą zasadę, że żyjemy w układach heterogenicznych, że nie ma żadnych wiążących norm o charakterze uniwersalnym, że wiedza jest krucha, etos zmienia się w zależności od kontekstu społecznego, a zwątpienie towarzyszy nam ciągle (Morawski, 1992, s. 69).

Tak rozumiana wolność w odniesieniu do edukacji nie może być jednak utożsamiana z przyzwoleniem na wszelkiego rodzaju działania. Zbyt daleko posunięta swoboda w wyborze wartości z reguły musi prowadzić nie tylko do wszelkich nieprawidłowości wychowawczych, ale nawet do anarchii w tym obszarze działalności oświatowej (Sawczuk, 2002, s. 44).

We współczesnych nam czasach nakazem chwili staje się edukacja i wychowanie zgodne z wymogami demokratycznymi, oparte na dialogu oraz consensusie, niezależne od opcji światopoglądowych, społecznych i politycznych. Wychowanie takie można określić mianem „wychowania podstawowego”. Powinno ono w swoich założeniach zmierzać do kształtowania u jednostki zdrowego trzonu osobowości, a więc prawidłowego stosunku do własnej osoby, otwartego i kooperatywnego stosunku do innych ludzi i zaangażowanej postawy wobec własnych obowiązków, szczególnie w pracy i nauce (Zaborowski, 1995, s. 80). W tym kontekście edukacja powinna też odwoływać się do wartości podstawowych, czyli uniwersalnych, ponadczasowych (Denek, 2000, s. 39-46).

W istocie, zadaniem edukacji jest właśnie kształtowanie u wychowanków i uczniów wartości uniwersalnych: prawdy, dobra oraz piękna. Prawda doskonali intelekt, dobro rozwija wolę, a piękno kształtuje uczucia (Półturzycki, 1997, s. 60).

Sprawą zasadniczej wagi jest fakt, że nawet te trzy klasyczne wartości nabrały, za sprawą codziennego życia, nowych, często odmiennych od ich klasycznego rozumienia, znaczeń (Lewowicki, 1993, s. 51). Szczególnie odnosi się to do dobra i prawdy, które jak żadne inne wartości uległy takiemu zrelatywizowaniu, że pomimo częstego powoływania się na nie jako wyznaczniki etycznego postępowania, trudno byłoby znaleźć wspólną płaszczyznę akceptacji czy jakąkolwiek nić porozumienia w obrębie poszczególnych grup społecznych czy też kultur. W rzeczywistości oznacza to przyzwolenie na koegzystencję sprzecznych z sobą wartości, takich jak: dobro – zło, prawda – kłamstwo, tolerancja – wrogość, miłość – nienawiść. W erze globalizmu nastąpiło wyraźne wymieszanie znaczeń i konotacji (Sawczuk, 2002, s. 45).

Ludziom przyznaje się jedynie prawa i możliwości do zmiany przy jednoczesnym braku niezmiennych zależności moralnych i związków interpersonalnych. Często wszelka prawda jest relatywizowana do zmieniających się przeżyć danej osoby i warunków społeczno-kulturowych, w których ona funkcjonuje. Mówienie o tym, co niezienne (zwłaszcza o zobowiązaniach interpersonalnych) traktowane jest jako przejaw antyrozwojowego dogmatyzmu czy sztywności (Żylicz, Carrasco-Żylicz, 1998).

We współczesnych przemianach można także dostrzec pewne paradoksy aksjologiczne. Choć obecnie preferowane są takie wartości jak indywidualizm, liberalizm, otwartość komunikowania się czy podmiotowość, to pomimo kategorycznego odrzucenia socjalizmu jako formy ustrojowej, w praktyce życiowej ujawnia się jednocześnie akceptacja dla całego szeregu przekonań najwyraźniej o lewicowej proveniencji. Trudno oprzeć się wrażeniu, że dokonująca się reorientacja aksjologiczna w życiu społecznym i indywidualnych poglądach oraz działaniach ma charakter powierzchowny czy nawet jedynie pozorowany (Muszyński, 1994).

Rozwój społeczeństwa i jednostki dokonuje się w znacznym stopniu poprzez system oświatowy. W globalizującym się świecie fundamentalnego znaczenia nabiera kształcenie, postrzegane jako nieustający proces od przedszkola, aż do końca życia (Dietrich, 1997). W związku z tym podstawowym typem osobowości, najbardziej wymaganej i oczekiwanej przez współczesność, jest osobowość twórcza. Współczesny system edukacyjny powinien zatem „uczyć uczenia się” w taki sposób, aby jednostka była należycie przygotowana do zawodu, zajęć w wolnym czasie, a także do pełnienia obowiązków rodzinnych i obywatelskich. W prawidłowo funkcjonującej strukturze społecznej ukierunkowanie na wartości wyniesione z domu rodzinnego powinna rozwijać oraz ugruntowywać szkoła. Rodzina bowiem była i jest miejscem kultuwowania autonomicznych, nie narzuconych wartości, miejscem swobodnej wymiany myśli, nieograniczonej urzędową kontrolą. Była i jest duchową ostoją, a jednocześnie środowiskiem, w którym realizowane są podstawowe potrzeby, szczególnie potrzeba więzi oraz bezpieczeństwa. Rodzina jest również uprzywilejowanym miejscem, w którym można w sposób nieskrępowany wyrażać własne przekonania i poglądy, a także liczyć na zrozumienie i akceptację (Muszyński, 1994, s. 225).

Odwołując się do aktywności jednostki na gruncie rodziny, zadaniem edukacji, a tym samym i szkoły, jest nauczyć jednostki zdolności samodzielnego i jednocześnie krytycznego myślenia. Proces edukacji nie może się ograniczać jedynie do przekazywania wiedzy, ale powinien zmierzać do wypracowania umiejętności samodzielnego i krytycznego myślenia. Współczesna edukacja bowiem to nie tylko informacja, ale również formacja – formacja dojrzałych osobowości z własną, indywidualną motywacją, zdolnych do współpracy z jednostkami „inaczej myślącymi” (Filipiak, 1991). Działania te powinny odznaczać się stałością i ciągłością, czyli powinny być oparte na trwałych wartościach, ale jednocześnie uwzględniać konieczne zmiany. Stanowisko to stanowi naturalną konsekwencję faktu, że wartości nie tylko powróciły do edukacji, ale nadają jej nowy wymiar i służą odrodzeniu ich wychowawczych i kształcących walorów (Pólturzycki, 1997).

Tego rodzaju orientacja ujmuje kwestię myślenia o edukacji w kategoriach humanistycznych, które sprowadza się do obrony podstawowych wartości ludzkich, tolerancji i wspólnoty. Zwraca więc uwagę, że w procesach edukacyjnych doniosłą rolę odgrywa kształtowanie postaw aksjologicznych, polegające na dokonywaniu umiejętnych wyborów między poszczególnymi wartościami na bazie przyjętego, własnego systemu. Ten system właśnie respektuje wartości podstawowe, zarówno na poziomie narodowym, jak również międzynarodowym (Sawczuk, 2002). Istnieją bowiem ściśle korelacje pomiędzy edukacją i problemami tożsamości kulturowej. Systemy edukacji muszą uwzględniać tożsamość kulturową w celu skierowania zainteresowań sił społecznych na rozwój wartości, dla których postacią centralną jest człowiek (*The World*

by Year 2000, 1989, s. 107). Sygnalizowane uwarunkowania rzutują w bezpośredni sposób na poglądy i postawy jednostki oraz percepcję otaczającej rzeczywistości. To oddziaływanie i wpływ z pewnością mają znaczący charakter, ale ich skala trudna jest do oceny.

Edukacja jawi się jako podstawowy warunek zmian społeczno-gospodarczych i jednocześnie stanowi siłę napędową rozwoju. Należy jednak mieć na względzie, że współcześnie uległy załamaniu jednowymiarowe, ilościowe i ekonomiczne wyznaczniki rozwoju; nadzieją stały się wartości kultury, siły twórcze charakteryzujące wszystkie ludzkie jednostki (Sawczuk, 2002, s. 151). Kultura jednak to nie tylko zjawiska artystyczne, ale także nauka, sposób życia, wartości moralne i społeczne, to w równym stopniu skumulowane trwałe osiągnięcia twórcze ludzkości, co ludzkie postawy, wewnętrzne bogactwo człowieka. Edukacja zatem stanowi szczególną inwestycję w tego rodzaju bogactwo. Można więc oczekiwać, że perspektywiczne przewartościowanie myślenia i działania edukacyjnego spowoduje wzmocnienie roli tego bogactwa, jego ochronę i inspirację (*Edukacja narodowym priorytetem...*, 1989, s. 395-396).

Globalizacja, która stała się integralną częścią życia codziennego, generuje różny stosunek do wartości. Niesie to w rezultacie bardzo konkretne, określone konsekwencje. W tej złożonej sytuacji edukacja, będąc jednym z najważniejszych elementów rzeczywistości społecznej, nie może się uchylać od odpowiedzialności za kondycję i stan umysłów podmiotów edukacyjnych. Szczególnie w tych czasach, w których istnieje przyzwolenie na absolutną wolność formalną oraz interpretacyjną w obszarze wartości, stanowiącą olbrzymie, realne zagrożenie dla życia publicznego, a tym samym i dla edukacji. Stanowi to kluczowy problem, z którym – niezależnie od chęci i nastawienia – edukacja musi się zmierzyć i w jakimś stopniu próbować sprostać oraz zaradzić (Sawczuk, 2002, s. 49). Prognozy dotyczące perspektyw świata wartości – także z racji współcześnie przyjmowanych założeń antropologicznych – nie wydają się jednak zbyt optymistyczne.

Dla jednych opis dokonującej się zmiany (przekonań osobistego systemu wartości) będzie opisem drogi rozwoju oraz dojrzewania ku niezależności i autonomii, a dla innych przykładem niszczenia tej hierarchii w imię źle rozumianego wyzwolenia i samourzeczywistnienia. W niektórych przypadkach wydaje się zasadne pytanie: czy proces taki nie powinien być nazwany wyrafinowanym, ponieważ częstokroć ukrytym w podstawowych założeniach programu – narzucaniem przez „charyzmatycznych pedagogów” własnego systemu wartości (Winnicka-Gburek, 2002, s. 219-220).

I.2. Proces sekularyzacji

Na potrzebę naszych rozważań przyjmujemy definicję sekularyzacji jako procesu, dzięki któremu sektory społeczeństwa i kultury wyzwalamy się spod dominacji religijnych instytucji i symboli (Berger, 1997, s. 150). Tak rozumiany proces jest zasadniczo ideologicznie neutralny, a nawet – jak zauważa papież Paweł VI w Adhortacji apostolskiej *Evangelii nuntiandi* – jest słusznym i prawowitym, nie obcym wierze i religii usiłowaniem odkrycia w stworzeniu, w każdej rzeczy i w każdym zdarzeniu praw wszechświata, którymi one się rządzą *autonomicznie*, byle tylko umysł bazował na wewnętrznym przekonaniu, że te prawa nałożył im Stwórca.

Jednak według autora „Świętego baldachimu”, sekularyzacja jest czymś więcej niż tylko społeczno-strukturalnym procesem. Obejmuje ona całość życia kulturalnego oraz twórczego i może być obserwowana na przykładzie zaniku religijnych treści w sztuce, filozofii, literaturze oraz w zupełnie świeckiej wizji świata (Berger, 1997, s. 150). Konsekwencją reorganizacji struktur i ich autonomizacji jest postępujący proces sekularyzacji jednostek w sferze świadomości, co znajduje swój wyraz we wzrastającej liczbie osób, które nie postrzegają świata w kategoriach religijnych (Majkowski, 2010).

Papieski dokument, do którego się tutaj odwołujemy, zauważa, że sekularyzacja przekształca się w sekularyzm, oznaczający taką wizję świata, według której całkowicie tłumaczy się on sam, bez potrzeby uciekania się do Boga, który staje się zbyteczny, a nawet wydaje się przeszkadzać. Tego więc rodzaju sekularyzm usiłuje podkreślić potęgę poznawczą człowieka, doprowadza do pomijania Boga, a także do Jego zaprzeczenia (Mariański, 2006, s. 40).

Socjologowie, definiując sekularyzację, najczęściej odnoszą się i identyfikują jej źródła w racjonalizacji życia, a w tym kontekście *odczarowanie świata* oznacza wiedzę o tym lub wiarę w to, że gdyby tylko człowiek chciał, to mógłby w każdej chwili przekonać się, że nie ma żadnych tajemniczych, nieobliczalnych mocy, które by w naszym życiu odgrywały jakąś rolę, ale wszystkie rzeczy można opanować w zasadzie przez kalkulację (Weber, 1998, s. 47).

Jeden ze współczesnych socjologów, José Casanova, kwestionuje element teorii sekularyzacji odnoszący się do prywatyzacji religii w nowoczesnych społeczeństwach. Twierdzi on, że na całym świecie religie wkraczają do sfery publicznej i na arenę walki politycznej nie tylko po to, aby bronić swoich tradycyjnych obszarów działania, jak miało to miejsce w przeszłości, lecz także po to, aby uczestniczyć w bojach o określenie i wytyczenie nowoczesnych granic pomiędzy sferą prywatną a publiczną, systemem a życiem codziennym, rodziną/społeczeństwem obywatelskim a państwem, narodami/państwami/cywilizacjami a systemem światowym (Casanova, 2005, s. 26).

Wspomniana już zasada racjonalności znalazła swoje zastosowanie we wszystkich najważniejszych sferach ludzkiego życia: odniesieniach człowieka do otaczającego świata, sfery organizacji społecznej, kulturowej oraz produkcji dóbr.

Zasada racjonalności wyraża się w rewizji wszelkich dotychczasowych form odniesień człowieka do otaczającego go świata oraz sposobów czynienia rzeczy. Nowym kryterium ich akceptacji lub odrzucenia staje się ich praktyczny wymiar – przydatność, a nie tradycja, nawet gdyby była wielowiekowa. Jakikolwiek sentyment w tym względzie jest nie na miejscu. Skostniałe i niefunkcjonalne musi ustąpić temu, co funkcjonalne oraz przydatne. W ramach tego sposobu postrzegania rzeczywistości rewizji uległa wizja *Bożej ingerencji* w naturalny bieg rzeczy oraz tłumaczenie ich powiązań przyczynowo-skutkowych. Bóg, jeśli nawet rządzi światem, to nie na drodze każdorazowej interwencji w ustanowiony przez siebie porządek, a za pomocą ustanowionych praw, których poznanie przez człowieka pozwoli mu przewidywać zjawiska, a nawet je kontrolować (Majkowski, 2010, s. 134).

W świecie natomiast nauki następuje autonomizacja nauk empirycznych. Emancypując się spod założeń teologicznych i teologicznych dogmatów, stają się one wolne w formułowaniu praw na podstawie właściwej im metody – metody indukcyjnej. Biblijny opis świata przestaje wyznaczać nieprzekraczalne ramy dla rozumienia i interpretacji zjawisk naturalnych.

Drugim rodzajem czynników, które przyczyniły się do sekularyzacji, były czynniki o charakterze teologicznym. Można je podzielić na te, które wiążą się z autonomizacją porządku i rzeczy doczesnych oraz inne, łączące się ze zmianą w sposobie myślenia i postrzegania świata. W świecie mentalności zdominowanej przez religijny typ myślenia o charakterze supernaturalistycznym zjawiska fizyczne, rzeczy materialne, wartości świeckie nie są wartościami autonomicznymi; ich charakter aksjologiczny zawsze ma odniesienie do wartości supernaturalnych. Całe życie człowieka jest bowiem ukierunkowane na rzeczy ostateczne i wszystko temu celowi jest podporządkowane. Rzeczy nabierają wartości lub przestają nimi być tylko w ramach ich relacji do ostatecznego celu. W tego rodzaju wizji świata wszystko jest podporządkowane ostatecznemu przeznaczeniu człowieka i ocenie z tej perspektywy. Z tego też względu wartość ma to i tylko to, co służy osiągnięciu tego celu. Stąd *wartości materialne* są wartościami lub ich zaprzeczeniem w takim stopniu, w jakim pomagają lub przeszkadzają w osiągnięciu ostatecznego celu (Góralczyk,

1995, s. 65). W takim postrzeganiu świata rzeczywistości ziemskich, również życie rodzinne i małżeńskie przeniknięte wymiarem supernaturalnym ma prowadzić do wydoskonalenia się w miłości i w konsekwencji osiągnięcia pełni życia wiecznego.

Innym źródłem sekularyzacji o charakterze filozoficznym było przejście od greckiego panteizmu do judeochrześcijańskiej filozofii i religii. W panteistycznej filozofii greckiej świat jest zdywinizowany, *sacrum* i *profanum* przenikają się wzajemnie tak dalece, że znika granica między Bogiem a kosmosem. Bóg jest w świecie, a świat w Bogu. W konsekwencji cały wszechświat nosi piętno sakralne. W życiu przyrody i w organizacji społeczeństwa obowiązują te same święte oraz boskie prawa (Radwan, 1983). Judeochrześcijańska filozofia i religia jednoznacznie zrywają z tego typu panteizmem. I chociaż Bóg nadal jest wszechobecny i wszystko przenika, to jest różny od świata; wspinały kosmos i wszystkie stworzenia są tylko znakiem wielkości Stwórcy, ale w żaden sposób nie są z Nim tożsame. Twórcą historii jest autonomiczny człowiek, jednakże Bóg jest nadal Panem i Stwórcą świata. Skoro w ramach tej filozofii kosmos został odbóstwiony, to filozofia i religia chrześcijańska – jako spadkobierczynie tej formy myślenia – stały się czynnikiem warunkującym proces sekularyzacji (Majkowski, 2010, s. 136).

Zresztą trzeba zauważyć, że już oba opisy stworzenia świata i pierwszych ludzi, zamieszczone w Księdze Rodzaju, dokonują odbóstwienia świata i ustanawiają człowieka panem rzeczywistości, polecając mu, aby czynił sobie ziemię poddaną (Kasper, 1979). Znaczącym krokiem w kierunku sekularyzacji była zmiana rozumienia Boga, towarzysząca odbóstwieniu świata. Definiowanie Boga w poznaniu Go przez Jego obecność i działanie w procesie historycznym wydaje się bardziej funkcjonalne i pożyteczne niż wiedza o „istocie Boga”, w gruncie rzeczy szczałkowa i nieadekwatna. To funkcjonalne postrzeganie Boga dostrzega w Nim przede wszystkim „Emmanuela” – „Boga z nami” bliskiego człowiekowi, który jest obecny w historii zbawienia, a nawet w codziennych wydarzeniach. W konsekwencji do znajomości Boga dochodzi się poprzez refleksję nad Jego czynami, a nie na drodze metafizycznych dociekań (Góralczyk, 1995, s. 67).

O ile niewątpliwie myśl reformacyjna inspirowała proces sekularyzacji, to w myśli oświeceniowej dokonał się rozbrat pomiędzy *sacrum* a *profanum*, pomiędzy kosmosem a jego Stworzycielem (Luter, 1972). Konsekwencją „rozejścia się” tych dwóch światów, była krytyka kierowana przez ludzi oświecenia pod adresem pozbawionych racjonalności sposobów myślenia i działania. Z tej racji odrzucano nie tylko opierającą się na objawieniu religię, ale także wszelkie spekulatywne, metafizyczne myślenie.

Postawy religijne współczesnego człowieka kształtuje poczucie autonomii i podmiotowości w kontekście podejmowanych wyborów, jakich może on dokonywać z racji braku obowiązujących powszechnie standardów i reguł, gdy określa swoją tożsamość. Ta nie jest już dłużej obowiązującą strukturą schematów interpretacyjnych i wartościujących o odrębnej hierarchii znaczeń. Jawi się ona jako raczej bogaty i niejednorodny wybór możliwości (Luckmann, 1996, s. 134-135).

Skoro religia została sprowadzona do sfery prywatnej, nie istnieje już obowiązujący powszechnie monolit światopoglądowy, a jednostka wybiera na własną odpowiedzialność, co jest równoznaczne z emancypacją indywidualnej świadomości spod obowiązujących kanonów, a żadna z tych interpretacji nie jest zasadniczo gorsza, ani lepsza od innych. Sytuacja ta jest z jednej strony wyrazem upodmiotowienia jednostki, ale z drugiej strony stawia ją wobec poważnego wyzwania, które niejednokrotnie może przekraczać jej możliwości dokonywania właściwych wyborów. Zresztą trudno zgodzić się z tezą, że wszystkie będą tej samej jakości, że żaden nie będzie lepszy od innego (Majkowski, 2010, s. 140).

I.3. Wymiar tożsamości i współczesna komunikacja międzykulturowa

Tożsamość stanowi pryzmat, przez który różne aspekty współczesnego życia są rozumiane i określane. W odniesieniu do zagadnienia rodziny kwestia tożsamości w świecie globalistycznym nabiera szczególnie ważnego i doniosłego znaczenia, gdyż posiada konotację aksjologiczną.

W sferze intelektualnej kultura obejmuje ludzkie zachowania i postawy, które przybierają postać norm (aspekt aksjologiczny). Tożsamość kulturowa można przybierać dwa przeciwstawne stanowiska. Jedno z nich ujawnia się jako podejście esencjalistyczne (dziedzictwo zakorzenione w danej kulturze, nie podlegające ewolucji). W aspekcie subiektywistycznym kładzie się akcent na poczucie przynależności do grupy, a także na bezpieczeństwo i wsparcie, jakie grupa w zamian gwarantuje. Drugie podejście określane bywa z kolei jako konstruktywistyczne (tożsamość kulturowa nie jest stałą substancją, ale rezultatem pewnego procesu). Dialog postrzegany jest tutaj jako nieodłączny, ponieważ stanowi konstrukt. Interakcje konstruują tożsamość. Tożsamość zatem w rezultacie pozostaje w stanie otwartości na inne tożsamości, odznacza się zdolnością do transgresji (Castells, 2008).

Różne aspekty tożsamości ulegają uwypukleniu, zależnie od tego, z kim się komunikujemy. Ponadto samo komunikowanie jest satysfakcjonujące, o ile osoba, z którą rozmawiamy, potwierdza tożsamość dla nas najbardziej istotną. Tożsamości, które inni nam przypisują, są określone społecznie, politycznie czy religijnie, ale także są nadawane przez kulturę masową czy media. Wiązą się one również z przynależnością do konkretnej grupy. Stąd też można wnioskować, że tożsamość jawi się jako pochodna relacji pomiędzy grupą a jednostką, gdyż specyficzny sposób postrzegania roli jednostek w grupach będzie skutkowało tworzeniem zróżnicowanych tożsamości w zależności od kształtu kultury. W społeczeństwach o silniejszej orientacji indywidualistycznej – np. w krajach skandynawskich – przemożny wpływ na kształtowanie tożsamości wywiera osobisty sukces, umiejętności, działanie. W Polsce lub krajach zblizonego kręgu kulturowego z kolei jednostki ściślej związane są z własnymi rodzinami, co ujawnia się w sferze tworzącej się tożsamości w silniejszej tendencji kolektywistycznej, wspólnotowej (Mamzer, 2002).

O spotkaniu międzykulturowym mówimy wówczas, gdy ludzie różnych kultur nawiązują kontakty bez zamiaru włączenia się w jedną z tych kultur. Osoby te przechodzą przez różne etapy kontaktów z obcą kulturą, które układają się w ciąg doświadczeń opisywanych jako *krzywa akulturacyjna* (Mikułowski Pomorski, 1999). Jej trwanie zależy od indywidualnych zdolności adaptacyjnych danej osoby. Po doświadczeniu krótkotrwałego pozytywnego podniecenia, czyli euforii, przeżywamy w perspektywie długotrwałej – gdy prowadzimy codzienne życie w nowym środowisku – tzw. szok kulturowy. Etap ten łączy się z napotykiem zachowania i reakcji innych ludzi, których nie potrafimy wytłumaczyć sobie w świetle naszych wartości i doświadczeń. Możemy wtedy odnieść wrażenie, że trudno będzie nawiązać nic porozumienia z miejscowymi ludźmi. Staramy się dostosować do nowych warunków, lecz mamy poczucie ponoszonych niepowodzeń. Wreszcie podejmujemy wysiłek, by nauczyć się symboli i rytuałów nowego otoczenia.

Podejmowane wysiłki i starania akulturacyjne po dłuższym okresie czasu pozwalają przybyszowi funkcjonować w nowych warunkach i w pewnym, zauważalnym stopniu przyswoić sobie świat miejscowych wartości. Na kolejnym etapie ta niejako namiastka asymilacji kulturowej pozwala włączyć się przybywającym do nowego środowiska w rytm życia społecznego, przynosząc im rodzaj stabilizacji i uspokojenia. Sytuacja przybyszów w nowym środowisku może być przez nich doświadczana jako mniej korzystna w porównaniu do wcześniejszego życia w swoim kraju, gdyż odczuwają dyskryminację, lub też mogą czuć się równie dobrze jak przed przyjazdem, ponieważ udało się im zaadaptować do obu kultur. W końcu też, żyjąc w nowej rzeczywistości,

mogą mieć poczucie sukcesu, gdy potrafią skutecznie działać, czerpiąc z bogactwa nowo poznanej kultury (Hofstede, 1991, s. 209-211).

Szczególne bogactwo treści kulturowych wiąże się z kulturą regionalną, etniczną, narodową. Spoiwo stanowi tutaj wspólnota językowa, wartości, obyczaje, wspólne losy, religia, stereotypy, przesady, kultywowane tradycje. Odrębność i wewnętrzna wspólnota kulturowa nakłada się na wartości uniwersalne. Wielość społeczności, które są nosicielami różnych kultur wytworzonych w wielowiekowej historii, powoduje porównywanie i wzajemne przenikanie, zapożyczanie, a tym samym trwanie oraz rozwój. Wszystko, co ludzie czynią, myślą czy posiadają na przestrzeni historii było porównywane, wartościowane, przejmowane, a potem również adaptowane do nowych warunków (wiedza, sztuka, wartości, normy, zwyczaje). Z przenikaniem związane są problemy dochodzenia do jednoczesnego uczestnictwa w różnych kulturach, kwestia zapożyczeń czy też dyfuzji kulturowej treści zrodzonych pierwotnie w obrębie tylko jednej kultury. Z kontaktu kultur wyłania się bogactwo ich podobieństwa (Nikitorowicz, 2009). Współczesna rodzina staje zatem wobec rozmaitych wyzwań wielokulturowości. Może to paradoksalnie stanowić impuls skłaniający członków do uświadomienia sobie i pogłębienia wzajemnych relacji kształtujących wymiar wspólnotowości.

II. Zasadnicze rysy myśli ponowoczesnej

Jeden z głównych nurtów filozoficznych – istotnie wpływających na tkankę myślenia, świat wartości i procesy społeczne dokonujące się na przełomie tysiącleci – stanowi postmodernizm, czy ściślej ponowoczesność.

Postmodernizm charakteryzuje się znamioną podejrzliwością, inspirowaną do dziś poglądami trzech wielkich jej mistrzów: F. Nietzschego, K. Marksa i Z. Freuda. Filozofia ponowożytna wypowiada się zdecydowanie krytycznie na temat człowieka, świata, kultury i nauki. Jak pisze A. Bronk: „W kulturze i filozofii współczesnej daje się stwierdzić pewien postmodernistyczny klimat, na który składają się m.in. „antykartezjanizm”, „antyreprezentacjonizm”, krytyka „obiektywizmu”, „historyzm”, „antyfundamentalizm”, „antydemarkacjonizm”, „dekonstrukcjonizm” oraz „ambiwalentna postawa wobec filozofii i humanizmu”” (Bronk, 1996, s. 85).

Z tych haseł i twierdzeń, streszczających filozoficzny program postmodernizmu, zostaną wybrane i wyłonione najważniejsze: 1. *Krytyka racjonalizmu*. Podstawowym rysem myślenia jest negatywna ocena rozumu i jego kompetencji (J. Derrida, J.-F. Lyotard). Podważono wartość i pozycję nauki (R. Rorty, A.G. Gross). Racjonalność spotkała się z krytyką, gdyż za kryterium prawdy zaczęto uznawać skuteczność. Odrzucono naiwną apoteozę poznania naukowego ujęć pozytywistycznych. Na płaszczyźnie społeczno-politycznej racjonalizm modernistyczny był krytykowany ze względu na dopuszczenie do narzucenia światu ideologii dyktatur totalitarnych ze wszystkimi ich konsekwencjami. 2. *Krytyka tzw. zamkniętego humanizmu*. Zwraca uwagę na nieludzkie wprost, niewrażliwe społeczeństwo, będące wytworem tego humanizmu. Zamiast rozumu z jego schematami myślowymi, akcentowanie cielesnej, uczuciowej strony człowieka; priorytetowe miejsce dla wartości: zdrowie, natura, erotyzm, swoiście pojęta podmiotowość. Życie pojmowane jako przejaw cielesności. W humanizmie postmodernistycznym jest zawarta krytyka wszystkiego, co dotychczasowe. Głoszone programowo hasło o kryzysie idei człowieka oraz humanizmu. Człowiek jest tylko wypadkową biologicznej ewolucji lub niedających się kontrolować procesów podświadomościowych. 3. *Krytyka fundamentalizmu*. Odrzucanie wraz z klasycznie pojętą prawdą możliwości uzyskania pewnej wiedzy, zwłaszcza jej podstaw. Zakłada wątpliwość w sensowność podejmowania problematyki filozoficznej, szczególnie teoriopoznawczej. Proponuje moralność bez etyki normatywnej, bez odniesienia do Boga, gdyż to dehumanizuje. Odrzuca samą prawdę: *trzeba z niej zrezygnować, gdyż ogranicza człowieka*. Twórcą prawdy jest człowiek. W kulturze filozoficznej postmodernizmu nastąpiło nie tylko zakłócenie, ale nawet zerwanie związków między fundamentalnymi pojęciami, jakimi są: wolność, prawda, dobro, piękno. 4. *Powszechny dekonstrukcjonizm*. Przewaga lub wyłączność myślenia krytycznego, wręcz sceptycznego. W wydaniu *poststrukturalistów* jest nurtem negacji, demitologizowania, kwestionowania i destrukcji; prowadzi do podważenia obiektywnego pojęcia sensu. Odrzuca możliwość odnalezienia jedności. Postawa pesymistyczna, podkreślająca, że nie ma na czym budować kultury (Sareło, 1998, s. 6-11).

Kategoria wyzwolenia, emancypacji, a także identyfikacji przestrzeni opresji społecznej zajmuje w tym systemie refleksji istotny status. W efekcie myśl ponowoczesna – traktowana jako zachęcająca uczestniczące w przestrzeni społecznej podmioty do działania – nadaje prawo do kreowania własnej tożsamości, przestrzeni życia, kultury. W takiej sytuacji jednostka z roli odbiorcy przechodzi do roli twórcy. Myśl ponowoczesna jawi się jako model podkreślający znaczenie różnicy, która jest tu postrzegana jako wartość. W konsekwencji prowadzi to do zakwestionowania modelu arbitralnie przyjmującego relacje dominacji i podporządkowania, wynikające ze zmiennych genderowych, rasowych, seksualnych czy etnicznych (Sareło, 1999).

Jak zauważa U. Beck (2004), w kontekście filozoficznym postmodernizmu nastąpiły doniosłe zmiany w obrębie podstawowych struktur stanowiących przestrzeń funkcjonowania człowieka, takich jak: system edukacyjny, wzory karier i funkcjonowania rodziny, rynek pracy. Ponowoczesność stwarza korzystny kontekst dla indywidualizacji podmiotów, jest to proces postrzegany jako swoisty sposób emancypacji od społecznych determinizmów, takich jak: genderowe, klasowe czy religijne. W efekcie jednostka – cechująca się samowiedzą – dysponuje społecznym przyzwoleniem, aby jako podmiot dokonywać zmiany w obrębie przestrzeni własnej egzystencji (w wymiarze życia społecznego, jego struktur i samej jakości).

Z. Bauman stwierdza (1995a), że autonomiczna jednostka wyróżnia się w swoim życiu samo-analizą, samo-refleksją i samooceną. W tych zatem mechanizmach można zaobserwować analogię do samoustanowienia, czyli konstruowania samej siebie przez jednostkę, tworzenia jej osobowości, a wreszcie tożsamości. Przedstawiciele nurtu przyjmują założenie, że nie można określić właściwości jednostki. Nie posiada więc ona wyrazistej tożsamości. Powstaje ona dopiero podczas podejmowania działań społecznych, gdy jednostka uzyskuje niejako punkty odniesienia w postaci innych jednostek, które nie narzucają jej systemów wartości ani też konkretnych wzorców zachowań (Geisler, 1999).

W dziedzinie socjologii – w obszarze społecznej masy – Emil Durkheim wprowadził pojęcie *kategoria anomii*. Kategoria ta odznacza się brakiem ściśle określonych norm społecznych, które mogłyby być aksjologicznymi odniesieniami dla zachowań ludzi. Nie mogąc kierować się sprecyzowanymi wartościami, ludzie doświadczają ich zaniku (Podgórski, 2008).

W nurcie ponowoczesności na ocenę kondycji człowieka wpływa niewątpliwie kryzys kultury, prowadzący do uprzedmiotowienia człowieka, zapoznania jego wymiaru duchowego i wreszcie samej podmiotowości. Apoteoza człowieka – która miała miejsce od czasów renesansu – musiała ustąpić miejsca prymatowi struktur w ponowoczesności. Istota sprowadza się do tego, co zachodzi między ludźmi, wartościami, ideami i społecznościami. Konstruuje to pewien ład lub pozwala jednostce odnaleźć się w stającej się rzeczywistości. Lansowany przez nowoczesność racjonalizm i pragmatyzm w nurcie postmodernizmu został zakwestionowany jako sposób kształtowania rzeczywistości, a miejsce produkcji zastępuje konsumpcja. Konsumpcjonizm w ponowoczesności ujawnia się przez wydawanie i posiadanie, a nie w trendzie do produkowania, tworzenia (Pawlak, 1996).

Główną aspiracją postmodernizmu wydawało się więc swoiste *uśmiercenie* podmiotu i wraz z tym zanegowanie indywidualizmu. Kwestionując jakąkolwiek wartość człowieka, poststrukturaliści i postmoderniści pozbawili jednostkę autonomii, czyli w konsekwencji zanegowali możliwość nadawania przez jednostkę – poprzez swoje działanie – racjonalnego sensu sobie i światu. Antyhumanizm zarysowanej koncepcji stanowi dolegliwy wyraz kryzysu egzystencjalnego, gdyż człowiek egzystujący w świecie ponowoczesnym nie potrafi konstruktywnie komunikować się z innymi ludźmi, a zatracając poczucie własnego „ja”, pogrąża się w konsekwencji w swoistej destrukcji, czyli anarchii, którą można dość bałamutnie określać jako brak jednoznacznie określonych postaw czy wartości. W istocie rzeczy sprowadza się to do pluralizmu norm panujących w świecie i wieloznaczności (Kowalczyk, 2004).

Epistemologiczna świadomość, rozważająca problem człowieka – zainicjowana przez Immanuela Kanta – zgodnie z poglądem zwolenników postmodernizmu, zostaje pozbawiona swej prawomocności, stając się tym samym reliktem odłożonym do lamusa przebrzmiałych poruszeń ludzkich idei (Lorenc, 2003, s. 20-21). Zdewaluowanie prawomocności potrzeby dochodzenia prawdy (Rorty, 2000, s. 147), przekładając się na grunt antropologicznych wyobrażeń, stawia więc pod znakiem zapytania istnienie czegoś takiego jak filozoficzny problem człowieka. Co więcej, człowiek w ogóle nie istnieje – nie istnieje jako figura w polu wiedzy (Lorenc, 2003, s. 21).

Postać człowieka ponowoczesnego można scharakteryzować zatem jedynie za pomocą niespójnych ze sobą metafor: spacerowicza, włóczęgi, turysty i gracza (Bauman, 1995b, s. 57), które ukazują aporetyczny (dopuszczający dwa przeciwstawne rozstrzygnięcia) zestaw charakterystyk, odnajdujący wspólny mianownik w adiaforyzujących (będących sprawą indywidualnego sumienia) nastawieniach i postawach. Cechą bowiem tych metafor jest to, że odzwierciedlają one typ człowieka, który przeżywa swoje życie jako sfragmentaryzowane enklawy samowystarczalnych epizodów (Bauman, 1995b, s. 58).

O człowieczeństwie jednostki można więc powiedzieć zaledwie to, że jest ono czymś rozproszonym pośród faktycznych determinant konstytuującej nas rzeczywistości. Człowiek jest jedynie konfiguracją, rysą w porządku rzeczy (Lorenc, 2003, s. 22).

Problematyczność istnienia, w którym uczestniczymy zarówno my, jak i inni, wikła nas zatem w sposób nieunikniony w pytanie o człowieka, o jego jednostkową i wspólnotową partycypację. Musimy bowiem określić siebie samych i racje swego działania wobec innych, to zaś wytycza nieuniknioną konfrontację z tym, co jest określane jako fundamentalna sytuacja antropologiczna (Gara, 2007, s. 32).

Stawiając pytanie, kim jest człowiek, oczekujemy głównie poznania, które mogłoby przewodzić naszemu życiu, a zatem wytyczyć pewną orientację, a co za tym idzie – ukonstytuować podmiotowe odczucie sensu. Pytając więc o człowieka, pytamy jednocześnie o fakty, możliwości i powinności, o to, kim jest obecnie, kim może i kim powinien być (Lorenc, 2003, s. 30).

Wskazując na rangę i doniosłość znaczenia koncepcji natury człowieka, należałoby powiedzieć, że odciska ono swoje piętno na całokształcie jego egzystencji, w wymiarze indywidualnym rzutuje na cel i sens naszego życia, na to, co powinieniem robić, o co walczyć, i na nasze plany na przyszłość; w wymiarze natomiast społecznym wpływa na wizje przyszłej społeczności, do której dążymy, i na zmiany, jakie powinniśmy w społeczeństwie przeprowadzić. Odpowiedzi na wszystkie ważne pytania zależą od tego, czy uznajemy, że istnieje coś takiego, jak „prawdziwa” czy „wrodzona” natura człowieka (Stevenson, Haberman, 2001, s. 13).

Podmiotowe odczucie sensu implikuje zwrócenie się poza siebie, na zewnątrz, a to dezawuuje takie wyznaczniki postmodernistycznej wizji życia, jak nieprzezwycięzalna problematyczność własnego istnienia, konsumeryzm czy fragmentaryczność wewnętrznej struktury człowieka. Wyznaczniki te ukazują kierunek, uniemożliwiający autentyczną orientację na zewnątrz. Wykraczanie ku temu, co zewnętrzne może się tylko odbywać z własnej, jednoznacznie określonej pozycji, która jest przewyciężeniem paradygmatu konsumeryzmu na rzecz aktywizmu, a posiadanie spójnej tożsamości stanowi warunek podmiotowego kontaktu z tym, co inne, zewnętrzne względem danego człowieka (Gara, 2007, s. 32). Granice nadają człowiekowi imię i tożsamość, ponieważ imieniem jestestwa jest to, co je wyróżnia, a tym samym ogranicza (Delsol, 2003, s. 37).

Odnosząc się zatem do wybitnego filozofa XX wieku, Emmanuela Levinasa, można postawić pytanie i zarazem zaryzykować sformułowanie tezy: Czyż więc sens – sens jako orientacja – nie jest wskazówką, oznaką porywu, wyrwania się poza siebie ku czemuś innemu, odmiennemu od siebie. Absurd nie polega na bezsensie, lecz na izolacji niezliczonych znaczeń, na nieobecności sensu, który by je orientował (Levinas, 1986, s. 256-258). Owe izolowane, niezliczone znaczenia bez jakiegokolwiek orientacji stanowią – jak można przypuszczać – jeden z zasadniczych rysów postrzegania rzeczywistości.

Posiadanie spójnej filozofii życia, jako wyznacznika koherentności wewnętrznej struktury ludzkiej tożsamości, jawi się jako jedna z oznak zdrowej i dojrzałej osobowości człowieka (Pytka, 2001, s. 34). Odpowiedzialność za terażniejszość musi więc implikować postawę jednoznacznego opowiedzenia się, a odpowiedzialność za przyszłość wymaga antycypacji tej przyszłej rzeczywistości, lecz tego nie da się zrealizować bez przyjęcia pewnych, fundamentalnych postaw i pewników je konstytuujących. Z tego też względu jako zasadne wydaje się postawienie pytania: Czy zatem problem deficytów sensu i nadmiaru bezsensów – częstokroć towarzyszącym różnym działaniom – nie powinien być ujęty jako problem orientacji, zaś sam brak orientacji postrzegany jako wynik dekonstrukcji spójnej struktury podmiotowej i dewaluacji wszelkich antropologiczno-aksjologicznych pewników? (Gara, 2007, s. 33).

Podmiot funkcjonujący w kontekście płynnej nowoczesności zostaje wyzwolony od dyscyplinującej narracji autorytetu, posiada możliwość dokonania wyboru dowolnej strategii działania spośród wielu funkcjonujących przestrzeni dyskursu publicznego, ponosi jednak odpowiedzialność za konsekwencje swoich wyborów (Bielska, 2009). Kontekst ponowoczesności wywiera swoistą presję wyemancypowania podmiotu, które wyraża się w przewyżczeniu uwarunkowań rzeczywistości postrzeganej jako ograniczanie.

Emancypacja może przyjmować formę wolności obiektywnej lub subiektywnej. Korzystając z własnej wolności w wymiarze obiektywnym, jednostka może zaspokajać aspiracje i potrzeby adekwatnie do istniejących możliwości prawnych, społecznych czy środowiskowych. Gdy z kolei wolność jest wykorzystywana na poziomie subiektywnym, wówczas jednostka może wprawdzie rozwijać poczucie własnej autonomii, jednak nie wykorzystuje możliwości realizacji potrzeb i aspiracji swoich oraz swojego środowiska (Bauman, 2006).

Emancypacja podmiotu i jego indywidualizacja w kontekście ponowoczesności jest ograniczona, zdaniem Jeana Baudrillarda (2005), przez unifikujące modele konsumpcyjnej kultury masowej oraz medialny dyskurs tworzący symulowany model świata i społecznych zachowań. Wskazuje on na doniosłe w tych analizach pojęcie *implozja*, dotyczące sensów w transmisjach medialnych oraz społeczeństwa w kulturze masowej, kulturze tłumy. W tym miejscu w przestrzeni życia publicznego pojawia się ważne wyzwanie dotyczące funkcjonujących treści. Chodzi o to, aby jednostka mogła osiągnąć zdolność krytycznej oceny hierarchii ważności wydarzeń w kontekście różnych perspektyw, a tym samym by pozwoliło to zapobiec implozji znaczeń wpływających na kształtowanie się społecznej świadomości podmiotu.

Ponowoczesny prąd społeczny wydaje się konstruować ambiwalentny kontekst, proponując postrzeganie rzeczywistości jako *karnawału*, a z drugiej strony jako *przestrzeni ryzyka*. Karnawał relatywizuje uznane w tradycji prawdy i normy tworzące hierarchię wartości – będące przecież elementem kulturowym – i kwestionuje kompetencje uznanych instytucji społecznych. Specyficzne wzbogacenie znaczeń i rozszerzanie rozumienia tradycyjnych kategorii miało nie tylko *dogmatycznie odczarować świat*, stworzyć sprzyjające warunki do uzyskania kontroli nad swoją biografią, ale także wykreować kontekst do odradzania się wspólnot o charakterze obywatelskim, powstających na bazie horyzontalnych więzi społecznych (Szahaj, 1996, s. 383).

Wspomniany już J. Baudrillard (2005) określa ponowoczesność jako model nihilistyczny, który jest efektem neutralizacji znaczeń, negocjowania sensów, kreowania symulaków. Ten nihilizm nie wymaga istnienia przestrzeni dyskursu i krytyki, a dążenie do zdefiniowania sensu nie stanowi celu działań terapeutycznych, jak tylko ma prowadzić do zneutralizowania wrażliwości odbiorcy na różnicę, znaczenie, etiologię i cel. Zakładając dowolność konstruowanych tożsamości, jednostka może w sposób świadomy przyjąć postawę indyferentną i wycofać się, zrezygnować z uczestnictwa w przestrzeni publicznej.

Ponowoczesność zresztą to nie tylko kwestia poglądów filozoficznych. To raczej całościowy stan cywilizacji oraz kultury, uwzględniający dominujące wzory myślenia i działania, a także politykę i sztukę. Istotą tych przemian było postawienie człowieka i jego subiektywności ponad wszelką tradycją, ponad obiektywnymi prawdami czy normami moralnymi i obyczajowymi. Normą ludzkiego myślenia powinny być subiektywne przekonania danego człowieka, a normą postępowania subiektywne sumienie. W ponowoczesności absolutyzowany subiektywizm nazaczył sens nadawany życiu poszczególnych jednostek, ale także jest traktowany jako zasada uniwersalna (Bronk, 1996).

Kultura, która odżegnuje się od głębi i historii, kultura, która odrzuca jakąkolwiek ogólną narrację na temat własnej przeszłości albo przeszłości, kultura, w której wszystko można połączyć ze wszystkim – taka kultura nie wydaje się być dobrym fundamentem tworzenia wspólnoty. Rozrywając tradycyjne więzi i dokonując fragmentaryzacji tożsamości, chętnie sięga po formę pastiszu, splatając dowolnie elementy kulturowe pochodzące z różnych czasów oraz miejsc (Griswold, 2013).

Jeden z fundamentów ponowoczesności stanowi promowanie nowych, utopijnych wizji ludzkiego szczęścia. W pewnym stopniu te utopie są reakcją na bankructwo modernistycznych utopii, takich jak: osiągnięcie powszechnego szczęścia w społeczeństwie bezklasowym za pomocą walki klas i dyktatury proletariatu, obietnica wyzwolenia ludzkości z wszelkich uwarunkowań związanych z tradycją, a także obietnica naukowego i technicznego postępu, mająca prowadzić do powszechnego dobrobytu. Ponowoczesność wycofuje się z obietnicy zapewnienia powszechnej szczęśliwości całej ludzkości. W centrum uwagi stawia pojedynczego człowieka, obiecując każdej jednostce i w izolacji do innych własne, prywatne szczęście. Utopia indywidualistycznego szczęścia łączy się z absolutyzacją tolerancji, czyli przedkładaniem jej ponad miłość i prawdę, a nawet zdrowy rozsądek. Ideologicznie rozumiana tolerancja znajduje swój wyraz w pobłażaniu wszelkiej słabości człowieka i w cynicznym akceptowaniu nawet najbardziej zaburzonych zachowań (Podgórski, 2008, s. 227-228).

Tak postrzegana tolerancja zrównuje zarówno miłość, jak również nienawiść, podłość i szlachetność, a rozumiana dosłownie pozostawia człowieka w gruncie rzeczy jego własnemu losowi. W kontekście kondycji współczesnej rodziny łatwo można dostrzec niezwykle destrukcyjne skutki takiej filozofii i wizji świata wartości.

Elementarna analiza danych empirycznych musi prowadzić do wniosku, że nie jest możliwe osiągnięcie przez człowieka prywatnego szczęścia przy dezawuowaniu kreatywnego oddziaływania relacji i więzi międzyosobowych, zupełnym zignorowaniu oczywistych i wspólnych dla danej społeczności wartości, norm moralnych czy tradycyjnych uregulowań. W konsekwencji tego typu utopia negatywnie wpływa na jakość relacji międzyludzkich, sprzyja obojętności na drugiego człowieka, uniemożliwia współpracę z innymi jednostkami, prowadzi do egotycznej koncentracji na sobie oraz krzewienia się postaw egoistycznych o podłożu hedonistycznym (Podgórski, 2008).

Ta ideologia nie tylko, że niszczy relacje społeczne, ale także w takim samym stopniu uniemożliwia rozwój poszczególnych osób. Promowany metodycznie egoizm w życiu społecznym w płaszczyźnie kwestionowania wartości rodziny – uderza w tej wspólnotcie w najsłabszych, czyli dzieci i starszych, w rezultacie prowadząc do zastępowania w praktyce małżeństw tzw. wolnymi związkami.

Propagowanie iluzji łatwego szczęścia w oderwaniu od więzi i wartości oraz absolutyzowanie relatywizmu i akceptacja pustki aksjologicznej przynosi – pomimo stosunkowo niedługiej historii – niezwykle destrukcyjne skutki w życiu osobistym, rodzinnym i społecznym współczesnego człowieka. Człowiek ponowoczesny przypisuje sobie boskie atrybuty: zupełną nieomyślność, nieograniczoną wolność i całkowitą samowystarczalność. Ignorowanie wewnętrznych słabości i rozdarcia człowieka przez konflikty wraz z przecenianiem wartości człowieka powoduje przemieszanie wartości dobra ze złem i tolerowanie zła (Sareło, 1999).

Pomimo empirycznych danych wskazujących na szkodliwy i toksyczny etycznie charakter tego systemu kulturowo-społecznego, człowiek ponowoczesny świadomie ucieka od rzeczywistości oraz realistycznego myślenia na temat swojej, egzystencjalnej sytuacji.

Z jednej strony ponowoczesność ukazuje poznawcze ograniczenie człowieka, z drugiej traktuje paradoksalnie owe subiektywne przekonania jednostki jako jedyne kryterium ludzkiego myślenia i postępowania. Wymiar intelektualny stracił swoją rangę, a badacze mają ograniczać się jedynie do bezkrytycznego rejestrowania subiektywnych deklaracji, nie uwzględniając przy tym działania psychicznych mechanizmów obronnych (Gilson, Langan, Maurer, 1979).

Tchórzostwo współczesnego człowieka wobec prawdy (np. w przypadku tych, co podjęli decyzję o porzuceniu współmałżonka z potomstwem dla innej osoby) łączy się z kryzysem egzystencjalnym i prowadzi do intelektualnej automanipulacji (Pawlak, 1996). Propagowana przez ponowoczesność zasada doraźnej przyjemności promowana jest jako rozsądna filozofia myślenia (Podgórski, 2008).

W konsekwencji więc zamiast krytycznej refleksji nad swoim życiem, mogącej skłonić do wyciągnięcia wniosków i zmiany sposobu postępowania, przedkłada wizję zmiany sposobu myślenia, mogącego jeszcze pogłębić sytuację kryzysu i w rezultacie wpędzić w etyczną zapaść.

III. Implikacje pedagogiczne postmodernizmu w aspekcie życia rodzinnego

Patrząc na współczesne przeobrażenia rodziny – w kontekście wizji indywidualistycznego szczęścia oderwanego od prawdy i miłości, a nawet zdrowego rozsądku, wraz z pustką aksjologiczną i zredukowanym antropologicznie obrazem człowieka – trzeba z niepokojem dostrzec i wydobyć aspekty oraz wymiary oddziaływania ponowoczesności na jej kształt, jakość wewnętrznych relacji, jak również samą trwałość wspólnoty.

W dziedzinie wychowania dzieci i młodzieży idee postmodernizmu wydają się być wyjątkowo szkodliwe i bałamutne. Obietnice bowiem, które są oczywistą utopią – subiektywnie jawią się jako bardzo atrakcyjne i zachęcające – padają na podatny grunt, im bardziej odbiorca jest kimś niedojrzałym i nie w pełni spełnionym (Podgórski, 2008).

Obietnica łatwego szczęścia również w odniesieniu do małżonków może stanowić niebezpieczną iluzję, gdyż dojrzałe szczęście łączy się z wysiłkiem, trudem i zmaganiem tworzenia relacji za cenę ustępstw, wyrzeczeń, akceptacji zasobów osobowych współmałżonka, ale także afirmacji jego osobowej godności i niepowtarzalności. Ponowoczesność widzi w człowieku jedynie pozytywne aspekty i możliwości, zaś akcydentalnie jego cielesność, emocjonalność i subiektywne przekonania.

Postrzeganie członka rodziny na gruncie realizmu ontologicznego domaga się uświadomienia sobie zarówno wielkości i niezwykłości członka rodziny, jak również jego słabości oraz osobowych niedostatków. Życie rodzinne, obok dostrzegania istnienia w człowieku integralnie powiązanych różnych sfer (cielesnej, intelektualnej, emocjonalnej, społecznej), niesie w sobie ważne zadanie ich formowania, rozwijania i doskonalenia w zakresie interpersonalnych oddziaływań oraz gotowości bytowania na kształt daru w tych wzajemnych korelacjach.

Jako wyzwanie dla członków rodziny ujawnia się zatem zadanie coraz lepszej wzajemnej komunikacji i rozumienia swoich potrzeb, aspiracji i pragnień oraz uczenie się coraz pełniejszej, wielkodusznej miłości wzajemnego obdarowywania sobą.

Proces wartościowania uaktywnia człowieka jako podmiot wartościowania i działania, przez co staje się on bardziej zdolny do przyjmowania wartości i ich realizowania (Majdański, 2001).

Teleologiczność pedagogiczna wymaga przyjęcia jako punkt wyjścia antropologicznych założeń, czyli swoistego modelu człowieka, który ujmuje ludzkie życie w sposób dwuwymiarowy: *hic et nunc* oraz *in potentia*. By móc w pełni działać w życiu zewnętrznym, muszę mieć ostoję w moim życiu wewnętrznym, która daje mi niezbędny dystans, odwagę, gotowość rezygnacji, ponieważ nie można wnieść pełnego wkładu w życie zewnętrzne, projektując w nie swoją wewnętrzną pustkę. Jeżeli bowiem nie ma żadnego stałego punktu odniesienia w sobie, człowiek staje się jedną z chorągiewek na wietrze, pokazującą zawsze niezawodnie, skąd wieje wiatr. Lecz w takim razie, także jego życie wewnętrzne staje się jedynie repliką zmiennych układów, odbijających się w pustce niezapełnionej własną treścią (Szczepański, 1984, s. 26, 31). Człowiek bowiem może afirmować siebie jedynie wtedy, jeśli potwierdza nie pustą skorupę, jakąś czystą możliwość, lecz strukturę bytu, w jakiej odnajduje siebie przed wszelkim swym dzianiem lub niedzianiem (Tillich, 1994, s. 164-165).

Zrozumienie człowieka w jego faktyczności istnienia wytycza sensowność formułowania celów wychowawczych. Dopiero wówczas, gdy jasno określamy antropologiczne *principia*, możemy przystąpić do sprecyzowania naszych zamierzeń wychowawczych. Z kolei zaś ujmowanie człowieka przez pryzmat jego potencjału i możliwości wytycza właściwy horyzont teleologiczności dla naszych oddziaływań – jako możliwy czy też nieodzowny czynnik – który uskutecznia i aktualizuje zakładany przez nas antropologiczny model człowieka. W gruncie rzeczy, nie można

zatem mówić o celowości procesu wychowania bez jasno sformułowanego modelu antropologicznego w swej dwuwymiarowej perspektywie ujmowania ludzkiego życia. Bez teleologiczności z kolei nie można mówić o wychowaniu jako świadomym i zamierzonym oddziaływaniu „dojrzałych” na tych „jeszcze nie ukształtowanych” (Gara, 2007, s. 34).

Fundamentalnym problemem, rozpatrywanym w postmodernistycznej refleksji w kontekście antropologicznej pewności, jest dylemat, w jaki sposób możliwe jest zachowanie tożsamości przy jednoczesnym otwarciu się na różnorodność. Formowanie się tożsamości wymaga koniecznie pewności („jedna droga”), tymczasem zaś przy różnorodności niezbędne jest równouprawnienie („wielu dróg”). Odpowiedzialność za oddziaływania wychowawcze zmusza zatem, aby wciąż na nowo stawiać pytanie o człowieka. Sens i cel ludzkiej egzystencji niesie w swoich implikacjach świadomość i przeświadczenie o istnieniu jakichś pewników, które stanowią punkt oparcia i jawią się jako źródło nadziei. To, co ma sens, odsyła do znaczącego, do nadającego sens. Można tutaj więc pokusić się o twierdzenie, że destrukcja sensu jest pochodną dekonstrukcji człowieka jako podmiotu, który w sposób nieunikniony zostaje pozbawiony gruntu niesprzeczności i spójności własnej tożsamości. Stąd też ujawniają się – jak się wydaje – słuszne wątpliwości, czy jest możliwe w praktyce, aby to, czego celem jest „produkcja niewiedzy” oraz afirmacja i emfaza niepełności, nieciągłości, niejednoznaczności i paradoksalności miało prowadzić do zintegrowanej wewnętrznie spójnej struktury osobowości (Levinas, 1986, s. 102).

Ponowoczesność w swym indyferentyzmie aksjologicznym i programowej alternatywności nie wie już, na jakiego człowieka czeka i – prawdę mówiąc – nie czeka już na nikogo (Delsol, 2003, s. 14). Tę dosyć spektakularną dramaturgię rzeczywistości precyzyjnie wyrażają słowa Józefa Kozielskiego: „między sensem a absurdem odbywa się oceaniczny dramat, zwany bytowaniem człowieka” (1996, s. 92). Martin Buber natomiast przywraca ludzkości blask nadziei, gdy pisze, że absurd, jakkolwiek by przygniatał człowieka swoim ciężarem, nie może być prawdą (1968, s. 456).

Kwestia sensu posiada niezwykle doniosłe znaczenie, ale stanowi zagadnienie niezwykle trudne do osiągnięcia i urzeczywistnienia. Jak zauważa M. Buber (1991, s. 109):

sens można przyjąć, ale nie można go doświadczyć; nie można go doświadczyć, ale można go czynić; i tego chce on od nas. Tak jak samego sensu nie można przekazać, wyrazić w postaci ogólnie ważnej i ogólnie przyjmowanej wiedzy, tak jego okazania nie można przekazać jako obowiązującej powinności, nie jest ono objęte przepisem, nie widnieje wyryte na jakiejś tablicy, którą można by umieścić nad głowami wszystkich. Otrzymany sens może człowiek okazać tylko niepowtarzalnością swej istoty i w niepowtarzalności swojego życia.

Doskonałym przykładem tak pojętego sensu jest ten rodzaj egzystencjalnej orientacji, który został wyrażony przez Platona w słowach: „Dajcie mi to, żebym piękny był na wewnątrz. A z wierzchu co mam, to niechaj w zgodzie żyje z tym, co w środku” (1958, s. 212). Sens postrzegany dotąd jako kategoria nadrzędna jest immanentnie wpisany w strukturę tak pojętej, ukierunkowanej „narracji”, której dekonstrukcja jest zarazem destrukcją podstaw trwale konstytuowanej sensowności (Gara, 2007, s. 36).

W kontekście ponowoczesności, gdzie zaznacza się tendencja do ucieczki od procesu wartościowania w aspekcie aksjologiczno-normatywnym, w życiu rodzinnym ta niebezpieczna tendencja zagraża procesowi socjalizacji młodego pokolenia. Rodzice przekazują dzieciom przekonania, które wychowankowie uzewnętrzniają w formie gotowych, upowszechnionych wzorców myślenia i zachowania. Sposób przetworzenia zewnętrznych wpływów zależy od aktywności intelektualnej rodziców oraz ich podatności na indoktrynację, wpajającą np. bezkonkurencyjność wzorców kultury masowej czy absolutyzację praw mniejszości w duchu politycznej poprawności. Stąd jawi się postulat umacniania postrzegania rodziny oraz relacji międzypersonalnych w rodzinie jako zgodnych z podstawowymi prawami człowieka i jego wolnością.

Na rodzinie spoczywa odpowiedzialność za przekazywanie społecznych i kulturowych treści (Podgórski, 2006). W aspekcie koncepcji postmodernizmu jako zasadne pojawia się pytanie: w jakim stopniu rodzina może sprostać wyzwaniu wzbogacania i przekazywania dziedzictwa minionych pokoleń, skoro kwestionuje się świat obiektywnych wartości i podważa relacje interpersonalne w różnych zakresach i płaszczyznach?

Rodzina ma stawać się czynnikiem odnowy społeczeństwa poprzez kwestionowanie utartych prawd, pogłębianie wiedzy i sprawdzanie funkcjonowania różnych instytucji. Z tego też względu musi tu ujawnić się wątpliwość: Czy rodzina współczesna, na której odzwierciedlają się i kładą cieniem idee ponowoczesności może stać się inicjatorem konstruktywnych zmian oraz rozwoju? Systemy wartości reprezentowane przez rodziców stanowią dla dzieci swoisty kodeks norm określających, co dobre, a co złe, co wolno, a czego nie należy czynić.

Z tego punktu widzenia pojawia się doniosłe zadanie i wyzwanie dla rodziców: stać się świadkami i strażnikami dziedzictwa wartości pokoleń, a także konsekwentnie chronić wspólnotę rodzinną przed erozją wartości i rozkładem jedności.

III.1. Nowe ideologie – liberalizm

Podjmując zagadnienie liberalizmu, trzeba mieć na względzie jego wielowymiarowość oraz złożoność. Można wskazać i wyróżnić trzy wymiary liberalizmu: można bowiem mówić o aspekcie filozoficzno-aksjologicznym, o jego aspekcie teologiczno-moralnym i o aspekcie ekonomicznym. Z punktu widzenia analizy uwarunkowań współczesnego życia rodzinnego szczególnie doniosły wydają się aspekty pierwszy i trzeci.

U podstaw filozofii życia w tej politycznie poprawnej wizji kultury leżą błędne idee antropologiczne, a w konsekwencji i etyczne (EV 14, 18). Istotą tego zafałszowania wolności – które szeroko opisuje Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* i *Evangelium vitae* – stanowi zerwanie konstytutywnej więzi jaka łączy ją z prawdą (VS 1,4). Taka perspektywa w odniesieniu do człowieka prowadzi do zanegowania obiektywnej prawdy o człowieku, co z kolei musi prowadzić do egzystencji nieszczęśliwej, pozbawionej sensu oraz głębokiego zniekształcenia i zrelatywizowania życia społecznego (EV 20, 48; CA 43-44).

Chodzi zatem o znalezienie odpowiedzi na pytanie: W jakiej mierze współczesne prądy myślowe – dość często nie stojące na straży godności i praw człowieka – wywarły wpływ na ukształtowanie różnych ujemnych aspektów sytuacji człowieka?

Współczesny człowiek egzystuje w kulturze, która niesie ze sobą rozmaite próby unicestwienia przyrodzonej i nadprzyrodzonej godności osoby ludzkiej. Cywilizacja współczesna pogrąża się w stanie głębokiego kryzysu, gdyż człowiek – twórca i odbiorca – sprzeniewierza się prawdzie o sobie samym, która wskazuje na godność i sens istnienia oraz określa jego prawa i obowiązki. Obok pozytywnego zjawiska, jakim jest niewątpliwie wzrost świadomości godności osoby ludzkiej, równocześnie paradoksalnie podejmowane są wielorakie próby unicestwienia

tej godności. Trwa wielki spór o człowieka. W wielu płaszczyznach prowadzone jest zintensyfikowane zmaganie się z nim i o niego, mogące zmierzać do redukcji jego człowieczeństwa. Trzeba więc w tym kontekście postawić pytanie: Jak przedstawia się kondycja człowieka w wymiarze indywidualnym, egzystującego pośród wielu różnorodnych konfliktów i polemicznych sporów wokół doktryn i idei, które muszą stanowić dla niego trudne wyzwanie oraz zarzewie dylematów natury etyczno-moralnej? Aby odpowiedzieć na to pytanie, przedstawi się tu człowieka, który bytuje w zagrożeniu pochodzącym z błędnej antropologii oraz doktryn relatywizujących prawdę.

IV. Upowszechnianie się redukcjonistycznych koncepcji antropologicznych

Człowiek czerpie swą godność z racji faktu, że jest osobą, dlatego każdy ma prawo oczekiwać od społeczeństwa poszanowania jego ludzkiej godności, z drugiej zaś strony posiada on ten sam obowiązek wobec drugich. Godność człowieka stanowi źródło obiektywnych i niepodważalnych praw. Wszystkie zaś prawa człowieka służą jego integralnemu, wszechstronnemu i dynamicznemu rozwojowi. Jednakże współczesna cywilizacja i współczesne prądy myślowe odrzucają podstawowy obowiązek poszanowania praw człowieka, tak wyraźnie strzegących jego godności (RH 17). W tym kontekście wypada postawić pytanie: Na czym polega zagrożenie człowieka jako osoby, płynące z upowszechniania redukcjonistycznej antropologii? Dążyć się będzie zatem do wskazania praktycznych konsekwencji, mających swe źródło w metodycznym, ideologicznym zamazywaniu integralnej prawdy o człowieku.

Zdaniem Jana Pawła II, przyczyny wszelkiej walki człowieka z człowiekiem tkwią w błędnej antropologii (CA 16), która może posilkować się badaniami nauk szczegółowych, przyrodniczych i ekonomiczno-socjologicznych, w oderwaniu jednak od transcendentnej prawdy, objawionej przez Boga. Charakteryzuje się ona redukcjonizmem antropologicznym (CA 13, 24), grawitującym w kierunku depersonalizacji człowieka jako bytu cielesno-duchowego i degradacji autentycznego humanizmu. Ateistyczna strategia wyjaśniania skomplikowanego mechanizmu świata – wyłącznie w aspekcie materialistycznym, negującym istnienie i działanie Boga w świecie – musi w konsekwencji prowadzić do redukcji wizji człowieka. Antropologiczny redukcjonizm występuje w wielu formach. Zwykle wyróżnia się: biologizm, psychologizm i socjologizm. Są jeszcze inne odmiany redukcjonistycznej antropologii, takie jak fizycyzm, model logizująco-pragmatyczny i socjobiologia. A oto pokrótce zostaną zaprezentowane nurty, reprezentujące te odmiany antropologii.

Nurt biologizmu ontologicznego (F. Nietzsche +1900) określa człowieka jako *oswojone zwierzę*, które posiada naczelny nakaz aksjologiczny: *prawo do życia*. Życie psychiczne człowieka ma stanowić *dodatek* systemu nerwowego, przy czym życie doznaje osłabienia poprzez zjawisko sumienia i moralności; deprecjonuje: etykę, religię, miłość, miłosierdzie, a rewaloryzuje elementy walki i nienawiści w życiu człowieka.

Psychologizm, psychoanaliza (S. Freud +1939) z kolei wyjaśnia człowieka oraz życie społeczne w sposób naturalistyczny. W ten sposób redukuje osobę ludzką: do sfery popędowo-instynktowej, od świadomego *ego* do *id* nieświadomego; do ekspresji biologicznych popędów, zwłaszcza popędu seksualnego, gdzie naczelnym dążeniem człowieka jest poszukiwanie przyjemności. Sublimacją tego dążenia ma być religia, wyjaśniana jako efekt frustracji. Psychologizm łączy się z biologizmem i przekreśla autonomię życia duchowego, moralność, religię i wyższe wartości. Kwestionuje bowiem podstawowe elementy osoby, świadomość, sumienie, ethos, miłość, podmiotowość oraz osobowy cel i sens. Ujawnia się tu więc dehumanizacja, depersonalizacja i urzeczowienie człowieka.

Socjologizm, zwany socjocentryzmem albo teorią organistyczną (K. Marks +1883 – F. Engels +1895), uznaje z kolei absolutny prymat społeczeństwa przed jednostką, sprowadza człowieka do elementu organizmu społecznego (kolektyw, klasa, państwo), a zatem nie posiada wymiaru osobowego, ale jest efektem automatyzmu życia społecznego. Oznacza to, że człowieka – jako osobnika fizycznego – dopiero społeczeństwo przekształca w świadomą, wolną i aktywną istotę. W konsekwencji socjocentryzm depersonalizuje człowieka, kwestionuje autonomię osoby w naturze ludzkiej, logos, sumienie, wolność, nieśmiertelność i trwały *ethos* oraz relatywizuje prawa człowieka, wartości poznawcze, moralne i religijne.

Fizycyzm – zwany strukturalizmem (Claude Lévi-Strauss, T. Kotarbiński) – osobowość człowieka usiłuje wyjaśnić przy pomocy danych fizyki, chemii, fizjologii, matematyki i logiki. Apersonalny model człowieka podważa wymiar psychiczno-duchowy: refleksyjna myśl, sumienie, wrażliwość na wyższe wartości, humanizm, sens życia, wspólnotę. Jest to w gruncie rzeczy *śmierć* człowieka jako osoby, degradacja osoby-podmiotu do roli rzeczy-modelu. W tej opcji człowiek jest to fizykochemiczny mechanizm.

Następnie pojawia się też *logistyczno-scjentystyczna antropologia*, zwana technokratyzmem (B. Russel +1970), opierająca się na matematyce i empiryzmie, kwestionująca podmiotowość człowieka, określając ją *logiczną fikcją* i traktując raczej jako pojęcie językowo-gramatyczne, nie zaś ontologiczne. W teorii *neutralnego monizmu* nie ma istotnej różnicy pomiędzy podmiotem a przedmiotem. Konsekwentnie w takiej ontologii nie ma miejsca dla obiektywnej aksjologii, zatem kwestionuje się grzech oraz istnienie uniwersalnych norm etycznych. Jest to czysto ilościowa eksplikacja człowieka, ignorująca jakościowe *być* na rzecz *efektywnego robota* w postępie techniczno-naukowym i eksploatacji kosmosu (*homo faber* i *homo inventor*), dla którego aktywność i twórczość techniczno-naukowa jest najwyższym powołaniem oraz źródłem godności człowieka. Matematyka i metody empiryczne nie są w stanie uchwycić tak istotnych elementów osoby ludzkiej, jak: świadomość, samoświadomość, wolność, sumienie i religijna wiara. Ten scjentystyczny model człowieka (fizyczny, biologiczny, socjologiczny) stanowi zdeformowaną koncepcję człowieka, negującą jego wyjątkowość oraz specyfikę w świecie, tzn. byt osobowo-duchowy (Kowalczyk, 1990, s. 7-15).

Kolejnym nurtem, który można tu wyróżnić, jest *socjobiologia* (E.O. Wilson, W.D. Hamilton, R.L. Trivers, L. Tiger, R. Fox, J.H. Smith, R.D. Masters, K. Lorenz oraz D. Morris), która według twórcy i czołowego jej reprezentanta – E.O. Wilsona – jest nauką zajmującą się badaniem biologicznych podstaw zachowania się wszystkich organizmów żywych, łącznie z człowiekiem (Wilson, 1988, s. 256). Nowość socjobiologii ma polegać na posługiwaniu się masą zebranych w ciągu ostatnich lat informacji o życiu społeczeństw tak owadów, jak też kręgowców, uporządkowanych według zasad, które dostarcza ekologia i genetyka populacji (Wilson, 1991, s. 282-283). Socjobiologia zatem – w oparciu o doświadczenia, które przeprowadzili inni – tworzy ogólną teorię biologicznych podstaw społecznego zachowania się wszystkich gatunków, łącznie z człowiekiem. Przesłanie socjobiologii można ująć w kilku zasadniczych punktach: 1. Człowiek nie jest niczym wyjątkowym. Jest jednym z wielu gatunków zwierzęcych zamieszkujących ziemię i podlega tym samym prawom, jakim podporządkowany jest cały świat zwierzęcy, a przede wszystkim prawom ewolucji. Wilson stwierdza, że socjobiologowie „usiłują umieścić rodzaj ludzki w przysługującym mu miejscu pośród społecznych gatunków zamieszkujących ziemię” (Wilson, 1988, s. 257). 2. Ewolucja drogą doboru naturalnego doprowadziła do tego, że każdy gatunek ma nie tylko charakterystyczne, sobie właściwe cechy morfologiczne, ale także repertuar specyficznych wzorów zachowań. 3. Jednostką doboru naturalnego nie jest ani osobnik, ani gatunek, ale gen. Geny, które są odpowiedzialne za powstawanie pewnych cech morfologicznych, a także zachowaniowych, sprzyjających sukcesowi reprodukcyjnemu osobnika będącego ich nosicielem, a tym samym w przekazywaniu większej ilości kopii tych genów następnemu pokoleniu, rozprzestrzeniają się w populacji; w rezultacie coraz liczniej pojawiają się osobnicy wyposażeni w te właśnie cechy. Dla skrajnych socjobiologów człowiek nie posiada w najmniejszym nawet stopniu własnej indywidualności, jest jedynie maszyną służącą przetwarzaniu wszechwładnych genów, które go determinują, a jednocześnie strzegą własnych celów.

Redukcjonistyczne koncepcje człowieka są narzędziami unicestwiającyymi godność osoby ludzkiej, zwłaszcza wtedy, gdy z płaszczyzny poszukiwań naukowych przenikają do dziedziny życia społeczno-politycznego, gospodarczego i kultury, znajdując w nich swoje praktyczne zastosowanie (Jan Paweł II, 1982). Proponowane bowiem wizje człowieka w kategoriach przedmiotowych: fizyczno-chemiczny mechanizm, oswojone zwierzę, spłot ślepych popędów i sił witalnych, element i efekt automatyzmów życia społecznego, efektywny robot oraz maszyna służąca do przetwarzania genów, zatracają niepowtarzalną godność osoby ludzkiej. W świetle przyjmowanych ujęć przedmiotowych, człowiek nie przedstawia wyjątkowej wartości w porządku widzialnego świata. Nie jest on bowiem pojmowany jako obraz i podobieństwo samego Boga, jako podmiot, czyli istota rozumna i wolna, którą dowolnie *nie można rozporządzać* (MD 6). W przedmiotowym rozumieniu osoby ludzkiej, istotę mechanizmu niszczącego człowieka stanowi błędna hierarchia wartości, przedkładająca prymat rzeczy nad osobą. Ograniczona koncepcja rozwoju powoduje zatem w widoczny sposób zubożenie jednostki ludzkiej, ponieważ pozbawia ją wymiaru duchowego.

Oznacza to, że to nie człowiek kieruje w sposób suwerenny, celowy i planowy procesami politycznymi i gospodarczymi, społeczno-kulturalnymi, ale bezwiednie im podlega i im się podporządkowuje. Nie ma tu zatem miejsca na podmiotowość osoby z jej istotnymi właściwościami, jak uzdolnienie do samostanowienia o sobie, samoposiadania i samopanowania (Wojtyła, 1969, s. 109-125). Człowiek – przedmiot i niewolnik rzeczy – staje się środkiem i narzędziem do realizacji celów utylitarnych, konsumpcyjnych i hedonistycznych (RH 16).

Upredmiotowanie człowieka – mające swoje źródło w błędnej koncepcji antropologicznej – rodzi także głębokie konsekwencje dla rozwoju jednostki ludzkiej. Ponieważ człowiek posiada naturę dynamiczną, aksjologiczną i duchową, stąd jego powołanie stanowi osobowy rozwój (MD 7). Dla urzeczywistnienia integralnego rozwoju osoba ludzka potrzebuje więc nie tylko dóbr materialnych, ale przede wszystkim relacji miłości do Boga i do drugiego człowieka (SRS 33) oraz fundamentalnych wartości, którymi, obok miłości, są: refleksyjna myśl, prawda, dobro, szczęście i wiara (LK 7). Z kolei zaś zaprzeczenie autentycznej troski o rozwój samego człowieczeństwa musi w następstwie prowadzić do lansowania modelu postępu, w którym nie uznaje się prymatu wartości duchowych nad materią (Kowalczyk, 1990, s. 19-20), a osobę ludzką sprowadza się do dziedziny czysto ekonomicznej i zaspokojenia potrzeb materialnych (CA 19). Uleganie pokusie preferowania wyłącznie wartości materialnych powoduje, że rozwój człowieka jest jednostronny i ograniczony, gdyż samo posiadanie rzeczy nie doskonali osoby ludzkiej (SRS 28). Przeciwnie, materializm i nastawienie na osiąganie zysku lub też egoistyczne dążenie do bogactwa czy władzy z pewnością utrudniają, a nawet uniemożliwiają otwarcie się osobie ludzkiej na wartości duchowe: miłość, sprawiedliwość, prawdę, solidarność, szacunek dla godności osobistej i godności innych osób (CA 24).

Redukcja ta ostatecznie oznacza negację najgłębszej intuicji, jaką jest transcendencja człowieka wobec świata rzeczy. W rezultacie strategia błędnej hierarchii wartości – prymatu materii nad duchem – stanowi mechanizm stale niszczący godność osobową człowieka. Według personalistycznego ujęcia, osoba ludzka pozbawiona jest możliwości odkrywania wartości duchowych, adekwatnych do godności jej umysłu, woli i serca oraz realizacji dojrzałej osobowości. Zachwianie harmonii ciała i duszy w człowieku ostatecznie rodzi w nim doświadczenie zagubienia i lęku, wątpliwości natury egzystencjalnej, anonimowość, a w końcu poczucie pustki i bezsensu. Ponadto człowiek egzystujący jako *niewolnik posiadania* nie doświadcza potrzeby doskonalenia samego siebie, nie przejawia też woli zaangażowania się w budowanie cywilizacji miłości, poświęca

zaś swój ludzki potencjał w rozwijanie *cywilizacji spożycia* (SRS 28), która nie może wystarczyć do urzeczywistnienia ludzkiego szczęścia.

Człowiek jako istota cielesno-duchowa domaga się bogatszej i bardziej zróżnicowanej koncepcji rozwoju, w której kultura i cywilizacja techniczna będą pozostawać w służbie rozwoju człowieczeństwa oraz promowania wartości duchowych.

IV.1. Niebezpieczeństwa w zakresie poznania prawdy

Prawda musi wyznaczać kierunek naszego działania w świecie, a zwłaszcza w świecie wartości, o ile to działanie ma zasługiwać na nazwę „ludzkie”. Człowiek stara się spełniać dobro, kocha, tworzy rzeczy piękne i dąży do zbawienia, ale we wszystkim tym posługuje się prawdą. Rozpoznanie tego, co dobre i słuszne, godne miłości, obdarzone piękną formą lub promieniujące prawdziwą świętością, chroni zatem przed tym wyborem tego, co złe lub niegodne (Chudy, 1995, s. 261-262).

Tymczasem zagrożenie, które niesie współczesna cywilizacja i dotyka w szczególności sferę aktywności człowieka, ma swoje źródło w ludzkim umyśle i wiąże się z wyborem fałszu (kłamstwa), stanowiącego zakwestionowanie obiektywnej wartości prawdy w procesie poznawczym w domenie kulturowej działalności człowieka. Wskazywał na to Jan Paweł II od początku swego pontyfikatu: „sytuacja bowiem człowieka w świecie współczesnym wydaje się daleka od obiektywnych wymagań porządku moralnego, daleka od wymagań sprawiedliwości, a tym bardziej miłości społecznej” (RH 16).

Na polu tego wielkiego zmagania ujawniły się trzy główne stanowiska: totalitarystyczne, liberalistyczne, jak również wizja personalistyczna, reprezentująca myśl chrześcijańską.

W systemach totalitarnych człowiek został sprowadzony do organizmu jedynie biologicznego i całkowicie podporządkowany – jako jednostka – kolektywowi, co pozwala wskazać na zacerpienie – dla uzasadnienia realizacji własnych pragmatycznych oraz zbrodniczych celów – ze źródeł biologizmu ontologicznego, psychologizmu i socjologizmu, stanowiących różne odmiany redukcjonizmu antropologicznego. Indywidualny człowiek został pozbawiony jakichkolwiek praw i przywilejów na rzecz społeczeństwa (Dec, 1999, s. 25).

Prawda moralna, określająca prawdziwą wolność osoby, to prawda jednostkowa, prawda dana i zadana indywidualnemu człowiekowi. Prawda moralna musi się przebijać przez prawo ustanowione w trybie demokratycznym i przez zasady życia społecznego. W przeciwnym razie „całe życie społeczne wystawiane jest stopniowo na ryzyko, zagrożenie i rozkład”, demokracja zaś wtedy funkcjonuje na gruncie „instrumentalizacji idei i przekonań dla celów strictly politycznych” (VS 101). Kiedy społeczeństwo traci prawdziwe, stałe i niezależne od interesów partykularnych punkty odniesienia, wtedy zaczyna dominować „siła władzy” (VS 99) – uosabiającej dążenia totalitarne – korzystająca z argumentów różniących się istotnie od racji prawdy. Może to być siła większości, uzyskana na drodze oferowanych demagogicznych obietnic, siła potęgi ekonomicznej czy zwykła siła militarna. Sankcję ustroju totalitarnego stanowi przemoc, choćby nawet przypadkowo działała na korzyść obywateli, występująca w formie porządkującej lub ów system organizującej. Ostatecznie więc totalitaryzm „rodzi się z negacji obiektywnej prawdy” (VS 99).

Paradoksalnie więc, za sprawą systemów totalitarnych, w tym właśnie wieku, w którym we wszystkich niemalże dziedzinach kultury koncentrowano się na człowieku, unicestwiono osobę ludzką i jej godność (Dec, 1999, s. 26). Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae* ujął syntetycznie tę prawdę: „Wiek XX zapisze się jako epoka masowych ataków na życie, jako niekończąca się seria wojen i nieustanna masakra niewinnych istot ludzkich. Fałszywi prorocy i fałszywi nauczyciele odnieśli w tym stuleciu największe sukcesy” (EV 17).

Druga wielka ideologia, która fragmentarycznie prezentuje prawdę o człowieku, to współczesny liberalizm, sięgający swymi korzeniami rewolucji francuskiej, czasów J.J. Rousseau. Podejmując się próby oceny powiązanego z kapitalizmem liberalizmu, należy rozgraniczyć jego trzy podstawowe nurty: liberalizm ekonomiczny, liberalizm społeczno-polityczny i liberalizm filozoficzno-aksjologiczny (Kowalczyk, 1995, 302-316).

Liberalizm ekonomiczny łączy się z kapitalistycznym modelem życia gospodarczego. Jego podstawowe elementy to: własność prywatna, wolny rynek, afirmacja inicjatywy, przedsiębiorczości i odpowiedzialności. Tak rozumiany liberalizm w zasadzie jest aprobowany przez Kościół. Własność prywatna jest trwałym elementem nauczania Kościoła, chociaż – w odróżnieniu od kapitalizmu – akcentuje ono społeczne funkcje własności. Papież, przyjmując ideę wolności ekonomicznej, przestrzega jednak „przed radykalną ideą kapitalizmu” (CA 42).

Kolejny nurt liberalizmu to liberalizm filozoficzno-aksjologiczny, zwany także kulturowym albo etycznym. Niewątpliwie, potrzebny jest dialog Kościoła i reprezentantów myśli liberalnej, nie może on jednak pomijać problemów trudnych, które należy poddawać rzetelnej analizie w duchu poszanowania prawdy (Niećko, 1995). Należałoby więc zapytać: Co dzieli wizję ściśle personalistyczną, którą prezentuje Kościół, od tak pojmowanego liberalizmu? Zapewne musi tu pojawić się wiele spornych kwestii, ale najważniejszymi są: odmienna antropologia oraz maksymalizacja idei wolności, relatywizm etyczny i naturalistyczne rozumienie religii oraz rugowanie jej z życia publicznego (Kowalczyk, 1996, s. 415).

Zupełnie różna jest antropologia chrześcijańska i liberalna. Ta ostatnia aprobuje ekstremalny indywidualizm, pomija natomiast personalizm. Załączków *indywidualizmu* szuka się współcześnie już w *nominalizmie* (W. Ockham). Jego dalsze etapy rozwojowe – to *reformacja* (samowystarczalność jednostki w zakresie badania Pisma świętego), Kartezjusz (*indywidualizm badania filozoficznego, sceptycyzm, natywizm, woluntaryzm poznawczy*), I. Kant (*indywidualizm imperatywu kategorycznego*). Dopelnienie indywidualizmu zmierzającego do *subiektywizmu* stanowiły różne odmiany idealizmu, od Leibniza po Berkleya, chociaż pierwsi, którzy sformułowali tezy indywidualizmu reprezentowali raczej poglądy *materializmu* (T. Hobbes) i *empiryzmu poznawczego* (J. Locke). *Fizjokraci* przenieśli elementy indywidualizmu na grunt ekonomii. W końcu znalazł on swój teoretyczny kształt w filozofii J.J. Rousseau, a w rewolucji francuskiej został wdrożony w życie społeczno-polityczne. Można wskazać dwie zasadnicze linie nowożytnego indywidualizmu filozoficznego: jedna *subiektywistyczna i idealistyczna*, a druga *materialistyczna i pozytywistyczna*. Wersja indywidualizmu Rousseau, oraz jedna ze współczesnych, amerykańskiego filozofa Gibsona Wintera, którą się posłużymy, pozwolą nam na podjęcie próby ustalenia oraz sformułowania najważniejszych i najogólniejszych idei *indywidualizmu filozoficzno-społecznego*:

1. *Optymistyczny pogląd na człowieka*. Człowiek z natury jest istotą dobrą i wolną, która własnymi siłami potrafi osiągnąć pełnię rozwoju. Wrodzona człowiekowi doskonałość sprawia, że w swojej naturze nie znajduje jakiegokolwiek dążności do życia społecznego, które nie jest mu konieczne. Pierwotny stan człowieka jest stanem *samowystarczalności* i w tym znaczeniu *aspocelnym*. Z tym wiąże się kult *ludzkości*, tzn. natury ludzkiej, zlaicyzowanej i deifikowanej.
2. *Jednostka stanowi jedyny realny element życia społecznego*. Jednostka jest rzeczywistością pierwotną, podstawową, społeczność zaś stanowi rzeczywistość pochodną i wtórną wobec jednostki, gdyż nie posiada odrębnego, właściwego sobie istnienia.
3. *Mechanistyczne pojęcie życia społecznego i supremacja jednostki nad społecznością*. Społeczność jest dla indywidualizmu tylko arytmetyczną sumą składających się na nią jednostek, a jej przeżycie – zsumowaniem (akumulacją) przeżyć jednostkowych. Społeczność jest zupełnie podporządkowana dobru jednostkowemu i ma zabezpieczać jej wolność we wszystkich aspektach jej aktywności.

4. *Afirmacja wolności jednostki*. Supremacja jednostki nad społecznością wyraża się w tym, że – w granicach zachowania wolności innych jednostek – ma ona pełną swobodę czynienia tego, co się wydaje słuszne lub co jest konieczne do pełni jej rozwoju. Jednostka zawsze poznaje swoje żywotne interesy i dąży – zgodnie ze swoją naturą – do ich urzeczywistnienia. Dotyczy to szczególnie jej interesów gospodarczych. Łączy się z tym właściwa indywidualizmowi optymistyczna wiara w ciągły postęp i doskonalenie się ludzkości, wzmocniona zdobyczami techniki i ewolucjonizmem biologicznym. Charakterystycznymi cechami indywidualizmu są: *immanentyzm*, *laicyzm* i *autonimizm*. Człowiek i jego główne dziedziny aktywności mają swoje własne niezależne prawa, nie mogą ulegać skrepowaniu ze strony moralności (Ślipko, 1982, s. 19-22).

Jacques Maritain zwrócił uwagę, że myśliciele nowożytni, także J.J. Rousseau, kładli nacisk na prawa człowieka-jednostki, pomijając w swoich koncepcjach człowieka-osobę (Maritain, 1939, s. 31-35).

Mylenie jednostki z osobą prowadzi do groźnych konsekwencji społecznych, gdyż autonomia jednostki ludzkiej nie jest równoznaczna z wszechstronnym rozwojem człowieka jako osoby. Kategoria jednostki, akcentująca wyłącznie aspekt materialno-biologiczny człowieka, sytuuje człowieka w zakresie „egzemplarz-gatunek”. Ten rodzaj depersonalizacji sprzyja urzeczowieniu człowieka i jego anonimowości. W ten sposób ideologiczny liberalizm, rezygnując z wymiaru osobowo-duchowego człowieka, stwarza podatny grunt i stanowi przyzwolenie dla takich praktyk, jak aborcja czy eutanazja (Kowalczyk, 1996, s. 415).

Konsekwencją naturalistyczno-pragmatycznej antropologii skrajnego liberalizmu jest postrzeganie człowieka jako potencjalnego producenta bądź konsumenta wartości materialnych. Stąd w życiu społecznym akcent położony jest raczej na *mieć* niż *być*. Nie jest więc możliwy *consensus* z chrześcijańską antropologią, która bezwzględny priorytet przyznaje osobie ludzkiej (Bobbio, 1998, s. 59). Tymczasem Jan Paweł II w swoim nauczaniu wskazuje na istniejący ostry konflikt pomiędzy kapitałem a pracą. Człowiek nie może być traktowany instrumentalnie jako maszyna produkująca wartości ekonomiczno-materialne, ale jako podmiot pracy (LE 12). Praktyczny materializm oraz ekonomizm stanowią komponenty antropologii ekstremalnego liberalizmu, które niewątpliwie pozostają w sprzeczności z założeniami personalizmu chrześcijańskiego.

Redukcjonistyczna koncepcja antropologii filozoficznego liberalizmu, wraz z dołączonym do niej postulatem maksymalizacji indywidualnej wolności w życiu społecznym, daje pełniejszy obraz koncepcji liberalizmu. Wolność bowiem indywidualnego człowieka jest absolutyzowana, stanowiąc wyznacznik wszelkich norm etyczno-społecznych. Wolność człowieka jest zresztą celem samym w sobie, dlatego nie powinny jej naruszać: ekonomia, polityka, kultura, pedagogika, ani też etyka normatywna i religia. U podstaw indywidualistycznej koncepcji wolności odnajdujemy pojęcie *indywiduum*, a to stanowi wkład Kartezjusza w nowożytną filozofię człowieka. Sama *wolność* w ujęciu kartezjańskim jest przede wszystkim *negatywna*. Indywiduum jest czystą negatywnością i konstytuuje się przez wolność, która jest dla człowieka faktem fundamentalnym, tzn. indywiduum jest sobą dzięki zdolności zaprzeczania, która je konstytuuje. Skoro tak, więc nie może podlegać żadnym zewnętrznym determinacjom. Wola ludzka jest władzą negacji. *Indywiduum* jest ze swej natury partykularne i przeciwstawia się wszelkiej uniwersalności. Tak skonstruowana koncepcja wolności stwarza trudne do rozwiązania *antinomie* i jest źródłem wielu zarówno teoretycznych, jak i praktycznych niekonsekwencji, w jakie wikała się *liberalizm*. J.J. Rousseau słusznie uważał, że wolność jest niezbywalnym atrybutem każdego człowieka, dlatego też rezygnowanie z własnej wolności czy zniewalanie innych ludzi byłoby sprzeczne z człowieczeństwem. Wielu liberałów wychodzi z założenia, że wolność jest wartością autonomiczną i najwyższym dobrem człowieka (Majka, 1982, s. 42-47).

Liberalizm, ustosunkowując się do kwestii wolności człowieka, ujmuje ją negatywnie, nawiązując tym samym do dorobku myśli Kartezjusza. Potwierdzeniem tego są także wypowiedzi jednego ze współczesnych, reprezentatywnych przedstawicieli liberalizmu – I. Berlina, autora eseju *Dwie koncepcje wolności*. Wolność precyzuje on jako brak ingerencji zewnętrznej w sferę działalności człowieka. Posiada więc profil negatywny, gdyż jest wolnością „od czegoś”, a nie „do czegoś”. Wreszcie, I. Berlin dochodzi do wniosku, że człowiek – jako autonomiczny podmiot – powinien sam kreować wartości i normy postępowania. Sprzeciw wobec wolności stanowi przymus, w szerszym rozumieniu, także moralny. Stosowanie przymusu moralnego imputuje on zwolennikom trwałych i uniwersalnych norm moralnych. Berlin dochodzi też do skrajnej konkluzji, że jakiegokolwiek normy etyczne, uniwersalne są sprzeczne z wolnością człowieka. Wolność domaga się pluralizmu idei, wartości, kodeksów, struktur. Wszystkie wartości i normy są *równoprawne* (Berlin, 1991, s. 129-134).

Tak rozumiana wolność jest wyobcowana ze sfery fundamentalnych ludzkich wartości, do których należą: sprawiedliwość, prawda, życzliwość i miłość. Autentycznej ludzkiej wolności nie da się sprowadzić jedynie do sfery egocentrycznej, gdyż należy ją ujmować w kontekście życia społecznego. Wolność człowieka wyraża się w odpowiedzialnej trosce o całokształt tak własnego życia, jak też za życie innych ludzi w wymiarze społecznym. Przekącenie wolności jurydyczno-zewnętrznej uniemożliwia afirmację wewnątrz-moralnej wolności, bez której trudno realizować pełnię człowieczeństwa (Kowalczyk, 1996, s. 416).

Liberalna – jednoznaczna w swym wydźwięku – koncepcja absolutyzująca negatywną wolność jednostki nie pozwala na stworzenie pomostu z antropologią chrześcijańską. Etyka uniwersalno-normatywna nie może – w minimalnym choćby stopniu – odnaleźć swoich podstaw w założeniach antropologii ideologicznego liberalizmu. Przede wszystkim jednak etyka liberalizmu nie zasadza się na poznaniu prawdy o człowieku jako osobie. Zresztą sama kategoria prawdy jest konsekwentnie marginalizowana we wszystkich nurtach liberalizmu, także współczesnego. Przyjmowane natomiast programowo utylitarno-pragmatyczne rozumienie prawdy jest w zasadzie równoznaczne z jej subiektywizacją. Znamienne jest tu stwierdzenie T. Hobbesa: „Użyteczność jest też kamieniem probierczym teorii, poglądów i czynów ludzkich; jest miarą poważania i miłości, jaką winniśmy samej prawdzie” (1957, s. 269). Deprecjonowanie zatem obiektywnej prawdy nie daje żadnych podstaw dla ogólnoludzkich i trwałych norm moralnych.

Inny istotny rys liberalizmu filozoficzno-aksjologicznego stanowi etyczny relatywizm. W etosie liberalnym można odnaleźć wiele cennych elementów, jak chociażby: afirmacja praw człowieka, wolności życia społecznego, inwencji i aktywności, rozwoju ekonomicznego, rzetelności pracy, pokoju społecznego. Wymienione pozytywne czynniki konstytuujące etykę liberalno-indywidualistyczną współistnieją z twierdzeniami jawnie kontrowersyjnymi i opozycyjnymi wobec etyki chrześcijańskiej. Do najbardziej kontrowersyjnych elementów etosu liberalnego należy zaliczyć: skrajny indywidualizm i subiektywizm, deprecjonowanie prawdy, ekonomizm, pragmatyzm, relatywizm, brak zrozumienia dla altruistycznej miłości (Kowalczyk, 1996, s. 417).

W interpretacji chrześcijańskiej etyka jest mocno ugruntowana, posiadając fundamenty tak antropologiczne, jak i religijne. W zestawieniu z nią etos liberalizmu ma profil zdecydowanie innej natury, a mianowicie pragmatyczno-konwencyjnej. Klasyczny liberalizm życie społeczne definiuje jako efekt społecznej umowy, czyli konwencji. Logicznie rzecz biorąc: skoro istnienie społeczności jest jedynie konwencją, to również wszelkie normy moralne muszą być rezultatem decyzji człowieka, które są utrwalane – jako kodeksy etyczne – i kodyfikowane przez niego na miarę aktualnych dążeń i potrzeb.

Kwestię doniosłej wagi dla takiego rozumienia etyki stanowi fakt, że według koncepcji liberalnej jest ona jedynie fenomenem pochodnym wobec dziedziny ekonomii. Charakterystycznym rysem wspomnianej etyki jest wręcz absolutyzacja własności prywatnej, traktowanej jako nieograniczone prawo.

Liberalizm kapitalistyczny, będący łatwo rozpoznawalnym wcieleniem ekonomizmu, w centrum swoich zainteresowań sytuuje produkcję i konsumpcję, a nie człowieka. Wszystko zaś ma służyć temu celowi, łącznie z etyką. Współcześni liberałowie dostrzegają potrzebę wartości, lecz obawiają się jednoznacznej akceptacji norm moralnych. Liberałowie słusznie wskazują na potrzebę etyki zawodowej, równocześnie jednak przestrzegają przed „nakazową moralnością” (Novak, 2013, s. 71). Wartość nadrzędną stanowi dążenie do maksymalizacji produkcji, także temu priorytetowi ma być podporządkowana etyka (Michałowski, 1998, s. 233).

Fundamentalną zasadą etyki chrześcijańskiej jest idea miłości człowieka jako człowieka. W miejsce tej idei, nieobecnej w pismach klasyków liberalizmu i neoliberalizmu, wyjątkiem jest stanowisko M. Novaka, twierdzącego, że „najwyższym celem ekonomii demokratycznego kapitalizmu jest być napełnionym „caritas””. Pogląd ten jednak wydaje się być odosobniony i nie znajduje oparcia w założeniach liberalizmu (2013, s. 333). Pojawiła się natomiast zasada wolnej konkurencji oraz współzawodnictwa jako naczelną zasadą życia społecznego. I właśnie ta zasada reguluje oraz określa relacje społeczne na linii: popyt-produkcja-konsument.

Osoba ludzka została więc zdeprecjonowana w imię wartości materialnych. Zadaniem państwa jest jedynie zapewnienie funkcjonowania wolnego rynku. Sztandarowa idea *laissez-faire*, postulująca istnienie nieograniczonego wolnego rynku, podniesiona została do rangi koniecznego oraz podstawowego kryterium indywidualnej wolności człowieka (Majka, 1982, s. 44-48). W związku z tym pojawił się w łonie liberalizmu niezwykle ważki problem, dotyczący kwestii stopnia obecności państwa i jego zaangażowania społecznego w kontekście relacji do praw jednostki. Friedrich von Hayek, jeden z najznakomitszych zwolenników demontażu państwa socjalnego, akcentował potrzebę nierozłączności wolności ekonomicznej i wolności tzw. *bezprzymiotnikowej*; zalecał, aby wyraźnie rozróżnić liberalizm – mający swój punkt wyjścia w teorii ekonomicznej – od demokracji, będącej teorią polityczną. Jego zdaniem, *wolność jednostkowa* (której wolność ekonomiczna jest pierwszym, koniecznym warunkiem) ma wartość samoistną, a demokracja tylko instrumentalną. Stwierdza on: „Liberalizm domaga się, aby każda władza – nawet większości – była poddana ograniczeniom. Demokracja natomiast dochodzi do uznania, że poglądy większości są jedyną granicą dla władzy rządzących” (Hayek, 1978, s. 990).

Niewątpliwie jako trudne zadanie jawi się ustalenie, dokąd sięga władza państwa, a dokąd prawa jednostki, tzw. sfera wolności negatywnej. Dla myśli liberalnej na przestrzeni dziejów typowa wydaje się zasada, że państwo jest tym bardziej liberalne, im bardziej zakres działania władzy jest ograniczony, a tym samym szeroka jest sfera wolności negatywnej. Różnica pomiędzy liberalizmem a autorytaryzmem polega zaś na odmiennej konotacji – pozytywnej lub negatywnej – przeciwstawnych terminów „władza” a „wolność”, jak również na wynikających z tego konsekwencjach. W liberalizmie pozytywną konotację ma wolność, w rezultacie czego społeczeństwo jest tym lepsze, im szersza jest sfera wolności i węższa sfera władzy (Bobbio, 1998, s. 60-61).

W najbardziej rozpowszechnionej aktualnie postaci liberalizm zawiera się w teorii „państwa-minimum” (*minimal state*). Państwo jest dla liberałów złem koniecznym, które chociaż musi być zachowane, to w możliwie najwęższym zakresie. Powodzenie formuły „państwo-minimum” wywołało szeroką debatę wokół pozycji R. Nozicka pt. *Anarchy, State and Utopia*. R. Nozick podejmuje i broni – przywołując nowe argumenty – klasycznej tezy liberalnej, że

państwo jest organizacją mającą monopol na przemoc, a jedyny jego cel stanowi ochrona jednostkowych praw wszystkich członków grupy. Przypisywanie sobie przez państwo innych zadań jest nieuprawnione, gdyż stanowi nieuzasadnioną ingerencję w życie i wolność jednostki. Ostateczna konkluzja sprowadza się do tezy, że „państwo-minimum” jest najrozleglejszym państwem, jakie można sobie wyobrazić; każde inne państwo jest niemoralne. Teoria Nozicka przysparza więcej problemów niż rozwiązuje, w każdym razie stanowi przykład ideologicznej skrajności, do jakiej może dojść, oraz rewindykacji autentycznej tradycji liberalizmu pojmowanego na kształt „państwa-minimum”, a przeciw „państwu dobrobytu”, stawiającego sobie za cel m.in. sprawiedliwość społeczną (Comanducci, 1982, s. 507-523).

Charakterystycznym rysem ekstremalnego liberalizmu jest separacja prawa i etyki. Normy moralne posiadają status wyłącznie indywidualno-prywatny. Dopiero więc prawo stanowione przez państwo posiada walor obowiązywalności w życiu społecznym. Teoria pozytywizmu moralnego aprobowana przez ten nurt uznaje prymat prawa przed etyką. Gdyby przyjąć tę wykładnię etyki za powszechnie obowiązującą, to nie sposób znaleźć racjonalne podstawy do potępienia zbrodni reżimów totalitarnych. Panoramę etosu liberalizmu uzupełniają jeszcze poglądy określane mianem subiektywizmu i relatywizmu, które kwestionują obligatoryjny i uniwersalny charakter zasad moralnych, widząc w nich relikty anachronicznych już modeli społeczno-ekonomicznych. Etos liberalizmu budzi zastrzeżenia metodologiczne, gdyż mówiąc o problematyce moralnej, zrezygnował z języka obiektywistycznego na rzecz subiektywistycznego. Dlatego też w miejsce uniwersalnych norm proponuje się zasady relatywno-fakultatywne (Kowalczyk, 1996, s. 419).

Źródłem relatywizmu etycznego jest teoria emotywizmu, według której wszystkie wartości, oceny i zasady są jedynie subiektywną ekspresją indywidualnego człowieka, jego wyborem i postawą (MacIntyre, 1981, s. 12-23).

Koncepcja ta zakłada, że racjonalna motywacja etyki normatywnej nie jest możliwa. Tego rodzaju interpretacja etyki stanowi jej degradację do poziomu zmieniającej się konwencji. Jeśli okaże się anachroniczna, niezgodna z upodobaniami społecznymi, bądź kwestionowana przez tzw. autorytety moralne, może na drodze jakiejś procedury demokratycznej zostać zmieniona. Wobec liberalnego pojmowania etyki podnoszone są również podstawowe zastrzeżenia merytoryczne. Nurt ten bowiem relatywizuje tak kryteria prawdy, jak i kryteria etyczne, co w efekcie prowadzi do sceptycyzmu oraz barbaryzacji życia społecznego (Kowalczyk, 1996, s. 419).

Innym ważnym elementem liberalizmu filozoficzno-aksjologicznego jest krytyczny stosunek do religii, zwłaszcza do jej wymiaru społeczno-etycznego. Takie zresztą podejście do religii cechowało sztandarową postać tego nurtu, J.J. Rousseau. Jako deista uznawał on istnienie Boga jako Stwórcy świata. Zdecydowanie jednak jako fakt odrzucał Objawienie i manifestował swoją niechęć do chrześcijaństwa, w którego miejsce postulował przyjęcie tzw. *religii cywilnej*. Religia ta byłaby podporządkowana władzom państwowym i w swych założeniach odrzucałaby Biblię, Kościół, sakramenty oraz łaskę Bożą (Zubel, 1984, s. 239-254).

Liberałowie, chociaż są zróżnicowani światopoglądowo, jednak przeważająca ich większość opowiada się za uprywatnieniem wyznawanej wiary. Akcentują przy tym opozycyjność życia indywidualno-prywatnego i życia społecznego. Religia jest tolerowana jedynie w sferze prywatnej człowieka, konsekwentnie zaś eliminowana ze wszystkich wymiarów życia społecznego: ekonomicznego, politycznego oraz kulturowego. W imię rzekomej tolerancji i pluralizmu światopoglądowego odmawia się Kościołowi prawa krytycznej oceny w kwestii wychowania młodzieży, jak również innych doniosłych dziedzinach w sferze życia politycznego, ekonomii i kultury (Kowalczyk, 1996, s. 419).

Te ofensywne działania, wyrażające się w postulacie świeckości państwa, są próbą pozbawienia wiary – będącej osobistym wyborem każdego człowieka – naturalnego dla niej wymiaru społecznego. Te starania środowisk liberalnych ujawniają się na zewnątrz w takich właśnie zjawiskach, jak: oddzielenie prawa od etyki naturalnej, laicyzacja rodziny, usuwanie religii ze szkół czy hałaśliwe kontestowanie prawa Kościoła do obecności w życiu społeczno-narodowym. Można by więc skonstatować, że chociaż liberalizm domaga się od chrześcijan tolerancji dla wszystkich światopoglądów, to sam podejmuje wysiłki, aby zredukować wymiar etyczno-społecznych wartości chrześcijaństwa.

W wyżej poczynionych rozważaniach na temat kwestii liberalizmu należy podkreślić, że o ile liberalizm ekonomiczny i polityczny posiada wiele elementów, które są zgodne z myślą chrześcijańską, to analizując tzw. liberalizm filozoficzno-aksjologiczny, można w nim zauważyć antagonistyczne ujęcia i postulaty w wielu zasadniczych kwestiach wobec doktryny i *praxis* życia chrześcijańskiego.

Jakimś przedłużeniem liberalizmu etycznego jest współczesny postmodernizm, który neguje wszelkie wartości poznawcze i moralne, podważa możliwości poznawcze ludzkiego rozumu, neguje cel i sens ludzkiego życia, czyli – wydaje się – w większym jeszcze stopniu niż liberalizm próbuje zredukować obiektywny wizerunek człowieka. Zagadnienie ponowoczesności zostało przedstawione w tej pracy w innym miejscu.

IV.2. Rodzina w kontekście prakseologii myśli liberalnej

Można sformułować tu twierdzenie, że celem aktywności ludzkiej podejmowanej w duchu liberalizmu jest dynamiczne pomnażanie kapitału i bogacenie się. Tymczasem sfera życia rodzinnego niewątpliwie wymaga nakładów finansowych, które nie prowadzą i nie mogą prowadzić do jakichś spektakularnych osiągnięć w tej – fundamentalnej dla myśli liberalnej – dziedzinie.

Zgodnie z koncepcją autopojetyczności systemów N. Luhmanna, sfera zarówno biznesowa, jak i życia rodzinnego stanowią zakres autonomicznego funkcjonowania człowieka. Należałoby, albo porzucić optymistyczną teorię równorzędności podsystemowej, albo zgodzić się, że rodziny powinny uzyskać status oddziaływania na sferę polityczną równą biznesowi. Liberalne wizje w tym zakresie są dokuczliwie obarczone wadą. Zgodnie z obowiązującą nomenklaturą, liberalne koncepcje są dopasowane do „społeczeństwa dobrze urządzonego”. Póki co, takiego społeczeństwa jeszcze nie dopracowaliśmy się. Wrażliwość struktury małżeńskiej wspólnoty na zmiany zewnętrzne jest potężna. Sytuacje kryzysowe, nawet w pozytywnym znaczeniu, uderzają najpierw w delikatne struktury społeczne. Współczesne zmiany rugujące modele komunitarystyczne na rzecz modelu liberalnego struktury państwowej nie dopuszczają formacji pośrednich. Przebudowywanie przestrzeni publicznej dokonało już typowego dla zjawisk globalizacyjnych zawłaszczenia (Polanowska-Sygułska, 2003, s. 188-189).

Przyporządkowanie jednostek i całej populacji do biznesowych koncepcji istnienia skazuje jakby z góry wrażliwe społecznie grupy społeczne na przegraną. Z takiej teoretycznej podstawy wynika również brak osłon prawnych i politycznych dla rodzin. Siła polityczna oraz lobbying biznesowy mają znaczną przewagę nad niezorganizowaną i niesformalizowaną strukturą rodzin. Braki w systemie przedstawicielskim grup nacisku lub lobby rodzinnego skutkuje dalszym procesem przyporządkowywania grup słabszych do silniejszych (Zieliński, 2015, s. 52, 56).

Niepewność, wytworzona jako skutek świadomej działalności rządów biznesowo-politycznych, popycha wspólnoty małżeńskie do prób akomodacji do sytuacji gospodarczej. Ryzyko wytworzone w świecie niepewności i dyslokacji stanowi rezultat ingerencji człowieka w warunki życia społecznego i w przyrodę. Nie są też one podatne na oświeceniowe zalecenie:

więcej wiedzy, więcej kontroli (Giddens, 2001a, s. 12). Kulturowy kształt rodzin wynika z narzuconych ram funkcjonowania gospodarczego, a potem społecznego. Rezultatem ingerowania w warunki życia społecznego staje się strach. Istotnym czynnikiem odczuwanym, lecz nie rozpoznawanym przez społeczeństwo, jest wspomniane wcześniej zawłaszczenie. Rodzina jako struktura słaba poddana jest presji albo opresji sił politycznych i interesów biznesowych (Hausner, 2008, s. 59).

W systemie komunitarystycznym rodzinę otacza się pomocą, natomiast liberalizm nie obdarza rodziny szczególnym zainteresowaniem, ukierunkowując jej znaczenie w zakresie konsumpcji dóbr wytworzonych. Objawia się to w coraz bardziej ograniczonym zaangażowaniu państwa w pomoc rodzinie, a także w ingerencji w kształtowanie preferencji życiowych oraz konsumpcyjnych potomstwa tam zrodzonego. Pomimo szerokiej deklaracji zasady pomocniczości w strukturach Unii Europejskiej, zaangażowanie państw członkowskich UE w zakresie pomocowym bywa coraz bardziej ograniczane. Rodzina jako struktura kapitałochłonna pozostaje bez znaczącej opieki państwa (Zieliński, 2015, s. 49-50).

Apoteoza człowieka sięga zaprzeczeniu istnienia odmienności dobra i zła. Pometafizyczna relatywizacja wartości doprowadza do pychy. Tymczasem neoliberalizm włącza do gry radykalne procesy zmian, stymulowane przez nieustanne poszerzanie rynku – staje się wewnętrznie sprzeczny, wrogi tradycji poprzez swój indywidualizm. Potrzebuje tradycji do legitymizowania, a jest fundamentalistyczny w dezintegracji rodziny (Giddens, 2001b, s. 50).

Pometafizyka, porzuciwszy chętnie osiągnięcia dotychczasowej myśli filozoficznej, stara się przedstawić świat urzeczowionych relacji, stąpać aż do bólu po realiach, obliczać wszystko ze skrupulatnością kasjera, oprzeć wszelkie działania w sferze społecznej na wiedzy fachowców. Płynność, zmienność, relatywność wszystkiego, od umowy małżeńskiej, kupieckiej aż po społeczną włącznie, jest znakiem czasów. Taki obraz wyłania się ze świata życia, jak by to nazwał J. Habermas (2002, s. 234). Ale to właśnie stanowi meritum wpajanej ideologii, a nie jedynie uporządkowaniem rzeczy. Dominacja interesu jednostkowego nad ogólnym skutkuje płynnym przyjęciem relacyjności wszelkich poglądów i stanowisk. Również sfera etyki zarówno osobistej, jak i społecznej, przy mocno artykułowanym liberalizmie, nie ułatwia budowania struktur społecznych. Minimum etyczne przepisów prawnych traktowane jest jako jedyny miernik słuszności, a w konsekwencji prawo staje się labilne na miarę lobbystycznych interesów. Innym rysem doktryny liberalnej jest pajdokracja, czyli rządy młodych jako sposób wyrugowania odniesień do tradycji (Zieliński, 2015). Z tak skrótkowo przedstawionego świata pometafizycznego, podemokratycznego, poliberalnego wyłaniają się codzienne kształty bytowania małżeństw i rodzin.

Zakładanym typem osobowości na dzisiejsze czasy jest człowiek – „rozsądny egoista”, zgodnie z myślą A. Smitha. Modelowanie wspólnoty społecznej w zmienionych warunkach społecznych na dobro wspólne są tematami obecnymi, zarówno w dziełach A. Giddensa, jak też J. Habermasa (2009). Autonomia, którą się obecnie jednoznacznie wychwala, nie jest tożsama z egoizmem. Należy odrzucić neoliberalne rozumienie samolubnego zachowania rynkowego, obliczonego na maksymalizowanie zysków. Indywidualizm musi być skorelowany z wzajemnością i współzależnością. Postulat ten odnosi się zarówno do życia społecznego, jak również do sfery gospodarczej (Giddens, 2001a, s. 21-22).

Kryzys mentalności we współczesności ujawnia się poprzez fakt, że subiektywizm i indywidualizm stały się w nowoczesności kluczem antropologicznym, a także sposobem myślenia i życia. Roszczenia indywidualizmu i jego rywalizacyjne osadzenie stają się autentycznym motorem oraz podstawą życia zbiorowego (Viotti, 2009, s. 420). Rodzi się z nich relatywizm, zaspokajając jednostkowe interesy znaczenia; w konsekwencji następuje zniszczenie aksjologii,

napiętnowanie etycznej oceny moralnych działań, utylitarystyczne traktowanie osób i rzeczy, aż po zawłaszczanie ich. Jednym z dalekosiężnych efektów takiego ukierunkowania życia publicznego stało się regulowanie stosunków społecznych normami proceduralnymi. Oderwane od dobra wspólnego normy proceduralne miałyby mieć charakter neutralny (Toso, 2004, s. 432-434). Prawodawstwo nie ma jednak charakteru neutralnego, więc może dlatego prawo tak łatwo stało się narzędziem grup interesu.

V. Ujawnianie się aktywności środowisk kobiecych

We wszystkich społecznościach ludzkich zadaniem rodziny jest zrodzenie i wychowanie potomstwa, a tym samym zapewnienie ciągłości życia społeczności. Ponadto cel rodziny urzeczywistnia się w zaspokajaniu rozmaitych potrzeb jej członków, szczególnie zaś potrzeby bezpieczeństwa. Na całym też świecie ciężar odpowiedzialności za prawidłowe funkcjonowanie rodziny składa się prawie wyłącznie na barki kobiety. Ponieważ konieczne starania podejmowane przez kobiety – żeby sprostać temu obowiązkowi – dość rzadko spotykają się z należyтым wynagrodzeniem lub chociażby uznaniem, stąd też rysuje się konflikt między interesami rodziny – postrzeganej jako grupa – a interesami kobiety jako jednostki. Naturalnie więc pojawia się aktualne pytanie: W jakich obszarach życia indywidualnego i społecznego ujawniają się dysproporcje i nierówności w traktowaniu kobiet, skłaniające je do aktywnych działań na rzecz emancypacji?

Niezależnie od odmiennego stosunku do potomstwa różnej płci, macierzyństwo odgrywa niewątpliwie w życiu kobiety bardzo ważną rolę, stanowiąc przede wszystkim źródło niezwykle głębokich przeżyć emocjonalnych. Oprócz tego, potomstwo stanowi swoistą polisę ubezpieczeniową na starość, ponieważ w większej części globu nie istnieją powszechne systemy zabezpieczeń socjalnych. W im mniejszym stopniu kobiety mają dostęp do poprawiania swej pozycji społecznej, tym bardziej zmuszone są korzystać z własnej płodności jako formy nacisku na otoczenie (Puchnarewicz, 1997). Natomiast dla mieszkanki części świata, które mogą osiągnąć wyższy status – niekoniecznie przez rodzenie dzieci – podjęcie decyzji na rzecz macierzyństwa jest bardzo kosztowne. Sumy wydawane na utrzymanie, wychowanie i kształcenie dziecka są dość zawrotne, a z kolei dochody utracone przez matkę w wyniku przerwy macierzyńskiej są znaczne.

Podejmując kwestie dotyczące rodziny, przyjmuje się założenie, że składa się ona z mężczyzny, który swą pracą zarobkową umożliwia jej egzystencję, a także kobiety – matki i gospodyni domowej, zajmującej się wyłącznie prowadzeniem domu i wychowywaniem dzieci. Rzeczywistość nie pozostaje jednak w zgodzie z tego typu wyobrażeniami. Wiele bowiem żon i matek zarobkuje na równi z ojcami, a kobiety-głowy rodziny muszą same utrzymywać zarówno siebie, jak też swoje dzieci, nie stanowią one wyjątku tak w krajach bogatych, jak i biednych. Kobieta staje się głową rodziny w wyniku rozmaitych okoliczności życiowych: wskutek zrodzenia dzieci ze związku nieformalnego, w następstwie wdowieństwa, rozwodu albo też porzucenia przez męża. Należy przy tym podkreślić, że w żadnym ze wspomnianych przypadków status kobiety nie jest nazbyt korzystny (Kotlarska-Michalska, 2001).

W istocie w skali światowej naprawdę niewiele kobiet posiada stosowne przygotowanie do pełnienia funkcji głowy rodziny. Przeszkodę stanowi brak wykształcenia, ograniczony dostęp do rynku pracy, słaby stopień ochrony prawnej oraz znajomości swoich praw, jedynie znikoma pomoc ze strony państwa i służb społecznych, jak też brak zrozumienia, iż ta grupa społeczna jest odrębnym odłamem społeczeństwa, zmagającym się ze specyficznymi problemami (Kymlicka, 1998).

Kobiety spełniające funkcje głowy rodziny – ale nie tylko zresztą one – stają w obliczu ogromnych problemów, związanych z próbami godzenia zarabiania na życie z macierzyństwem. Dotychczas proponowane metody łączenia pracy pozadomowej i obowiązków domowych wydają się mało odkrywcze. Również opieka państwa roztaczana nad dziećmi wykazuje liczne niedostatki. Braki infrastruktury są odczuwalne także w bogatych krajach zachodnich, preferujących – jak się wydaje – lokowanie dochodu narodowego w zupełnie innych sektorach. Przyczyny tego stanu rzeczy są z pewnością złożone, ale ważną rolę odgrywa tu przeświadczenie o uniwersalności dotychczasowego modelu rodziny, jak uparczywie twierdzą sympatycy tzw. nowych form życia rodzinnego (Kotlarska-Michalska, 2001).

Końcem lat 60. XX wieku zaczęły się pojawiać na większą skalę liczne nowe formy życia rodzinnego. A oto najważniejsze z nich: mężczyzna opiekujący się domem i dziećmi, kobieta zarabiająca na utrzymanie; samotny ojciec z dziećmi; do nich przyporządkowuje się również współcześnie lansowane tzw. nowe formy relacji partnerskich: DINK (skrót: Double Income, No Kids – bezdzietni z podwójnym dochodem; LAT, czyli małżonkowie lub partnerzy żyjący w związku nieformalnym, ale mieszkający oddzielnie (skrót: Living Apart Together – życie wspólne, ale oddzielnie); małżeństwa osób mających dzieci z poprzednich związków, przy czym rodzice utrzymują przyjazne kontakty z byłymi partnerami, a dzieci dorastają w zażyłości z rodzonym, przyrodnym oraz przybranym rodzeństwem; para homoseksualna mieszkająca razem lub oddzielnie, mająca ewentualnie dzieci pochodzące z poprzednich związków heteroseksualnych (Ciechomska, 1996).

W skali globalnej zdrowie ludzi uzależnione jest od warunków środowiskowych, czyli takich jak: sposób odżywiania, jakość wody i powietrza, stan pomieszczeń mieszkalnych itp. Dotyczy to rzecz jasna wszystkich ludzi; jednak w przypadku kobiet łączy się z tym jeszcze kwestia odmienności biologicznej i czynniki społeczne, wynikające z różnych sposobów traktowania obu płci.

W ostatnich dziesięcioleciach zaczęto zwracać baczniejszą uwagę na zagrożenia dla zdrowia kobiet, będące konsekwencją emancypacji. W tym kontekście wymienia się schorzenia związane z pracą zawodową i stresami, takie jak: zawały serca, wrzody żołądka, nadciśnienie itd. Podejmując spełnianie ról dotąd typowo męskich, kobiety przejmują także często męskie nałogi (palenie papierosów, picie alkoholu); oprócz tego narażone są na wypadki przy pracy, a w ich następstwie na kalectwo lub nawet śmierć.

Nowym, niezwykle groźnym zagrożeniem dla kobiet, które urasta do skali plagi zwłaszcza w krajach Trzeciego Świata, jest AIDS. Rozmiary niebezpieczeństwa, jakie stanowi dla kobiet ta choroba, uświadomiono sobie stosunkowo późno. Tymczasem właśnie wśród kobiet wzrasta liczba infekcji i zachorowań. Szczególnie tragiczne są sytuacje, gdy zainfekowane kobiety stają się matkami, rodząc dzieci będące nosicielem wirusa HIV. Do tych ostatnich należy zaliczyć płciową socjalizację (kobieta nawet ze szkodą dla własnego zdrowia spełnia życzenia partnera), seksizm (prostyucja, przemoc i ogólne zaniedbania w kształtowaniu własnego życia seksualnego), a także obecna w wielu regionach świata podwójna moralność, przyzwalająca mężczyznom na łamanie wierności małżeńskiej.

Poprawa warunków zdrowotnych kobiet, a więc w istocie ich szans życiowych, zależy od zapewnienia takiego klimatu politycznego i społecznego, który pozwoliłby im osiągnąć status równy z mężczyznami, umożliwiając dostęp do środków finansowych, struktur opieki zdrowotnej i oświaty. Równie ważna wydaje się walka z przejawami seksizmu (Tokarczyk, 1998) oraz wypracowanie sytuacji, która przyczyniłaby się do likwidacji dysproporcji między samymi kobietami w ich możliwościach korzystania z szeroko pojętych dóbr społecznych (Kymlicka, 1998).

Choć w ostatnich dziesięcioleciach w sposób wydatny wzrosła ogólna liczba uczących się kobiet, to tendencje dyskryminacyjne w tym względzie utrzymują się nadal (Ślęczka, 1999). Wśród 1/3 wszystkich dzieci na świecie nieuczęszczających do szkoły, dziewczynki stanowią zdecydowaną większość. Z tego też względu na obszarach, gdzie występuje zjawisko analfabetyzmu jest dwa razy więcej niepiśmiennych kobiet niż mężczyzn. Natomiast w krajach, w których szkoły wszystkich szczebli są ogólnodostępne, rodzice popierają raczej edukację syna niż córki, dlatego też w skali globalnej jedynie drobny ułamek kobiet pobiera naukę w szkołach wyższych i średnich. Trudno więc nie uświadamiać sobie sprawy, jak w wielkim stopniu brak dostępu do nauki ogranicza życiowe szanse kobiety. Sam proces uczęszczania do szkoły kryje w sobie możliwości zmiany świadomości samych kobiet w kwestii ich roli społecznej (Kymlicka, 1998).

Trzeba jednak zauważyć, że błędem – jak sądzono na etapie walki ruchu kobiecego o prawo do nauki – było przekonanie uznające wykształcenie za czynnik pozwalający rozwiązać wszystkie problemy kobiece. Zdaniem bowiem wspomnianych środowisk kobiecych, obok niezaprzeczalnie pozytywnych stron edukacji może ona stanowić jednocześnie aspekt ograniczający dostępne kobiecie możliwości wyborów życiowych. Szkoły są zatem ważnym miejscem procesu socjalizacji, także do roli płciowej (Adamiak, 1997).

Bardzo ważnym aspektem pozwalającym ocenić aktualną sytuację kobiet we współczesnym świecie jest kwestia pracy. W krajach o znacznym stopniu niedorozwoju zdarzają się prace, które wykonywane przez kobietę – chociażby tak pracochłonne i wyczerpujące fizycznie jak czerpanie oraz dostarczanie do domu wody – nie są kwalifikowane jako praca. W literaturze feministycznej pracę kobiet dzieli się na nieodpłatną pracę w domu i opłacaną poza domem. W odniesieniu do pracy domowej, niezależnie od stopnia zmechanizowania, charakterystyczne są trzy wspólne cechy: dzień roboczy jest znacznie dłuższy niż 8 godzin, praca składa się z wielu bardzo zróżnicowanych czynności, efektem zaś pracy przypisuje się znikomą wartość ekonomiczną. Nieuznawanie zajęć domowych za pracę w sensie ścisłym przynosi wielorakie negatywne konsekwencje. Gospodynie domowe nie są objęte w większości krajów funduszem ubezpieczenia społecznego i nie mają prawa do zabezpieczenia z tytułu utraty zdolności do pracy. Toteż w przypadku wdowieństwa, separacji czy rozwodu kobieta, tracąc swój niejako warsztat pracy, nie może korzystać z świadczeń dla bezrobotnych (Siemieńska, 1997).

Analizując kwestię aktywności zawodowej kobiet, odnajduje się wspólne znamienne rysy zatrudnienia kobiet: w miarę wznoszenia się w hierarchii zawodowej udział kobiet zwykle się zmniejsza; wykonując prace w zasadzie zawodowe – tak w rodzinnych przedsiębiorstwach i gospodarstwach, jak również wypełniając różne świadczenia na rzecz organizacji użyteczności publicznej – zdecydowanie częściej niż mężczyźni nie są opłacanymi pracownikami; olbrzymią przeszkodę w drodze do kariery zawodowej stanowi ugruntowane przekonanie, że kobieta zrezygnuje z posady, kiedy urodzi dziecko. Kolejną typową cechą kobiecej pracy zawodowej jest zatrudnienie w niepełnym wymiarze godzin, wynikające z konieczności połączenia pracy zawodowej z wymaganiami domu rodzinnego. Innym zjawiskiem, istniejącym dość powszechnie, jest niższa płaca kobiet w porównaniu z mężczyznami za wykonanie analogicznej pracy, pomimo deklarowanej równości praw w tym względzie (Ślęczka, 1999).

Do rangi problemu urasta także kwestia zapewnienia przez pracodawcę przestrzegania ustawodawstwa chroniącego kobiety oczekujące potomstwa, gdyż funkcjonuje opinia, że kobiety są pracownikami generalnie bardziej kłopotliwymi. Środowiska feministyczne sugerują nawet, że to właśnie ustawodawstwo w efekcie zamyka kobietom dostęp do lepiej płatnych zawodów i kieruje je do zajęć znacznie niżej wynagradzanych (Siemieńska, 1997).

W radykalnych poglądach kobiecych ruchów emancypacyjnych zawiera się przeświadczenie, że rozmaite problemy związane z pracą kobiet dowodnie wskazują, iż sferą tą rządzą w zasadzie prawa nie mające racjonalnego uzasadnienia, których jedynym celem jest podtrzymanie męskiej dominacji oraz poprawa szans życiowych jednej płci kosztem drugiej (Thompson, 1993). Jakkolwiek trudno się zgodzić z tak skrajnie sformułowanym stanowiskiem, trzeba jednak zauważyć, że praca zawodowa kobiet istotnie może prowadzić do ich większej samodzielności, poczucia pewności siebie i niezależności.

Na przestrzeni wieków stopniowo kształtowała się idea, że udział w życiu publicznym to nie przywilej, lecz prawo, ale jedynie dla mężczyzn. Bariery formalno-prawne zostały ostatecznie przezwyciężone dopiero pod koniec XIX wieku i na początku XX wieku. Główną przyczynę istniejącego stanu rzeczy stanowi pochodna hołdowania tradycyjnemu pogładowi, że polityka

stanowi domenę mężczyzn. Ma to istotny, ale negatywny wpływ na korzystanie przez kobiety zarówno z czynnego, jak i biernego prawa wyborczego. Zresztą nawet powszechny udział kobiet w głosowaniu nie znajduje odbicia w bardziej wyrównanej partycypacji obu płci we władzach (Ślęzka, 1997b).

Ogólniejsze czynniki determinujące niewielki udział kobiet w życiu politycznym dzieli się na: biologiczne (odmienny układ hormonalny, prokreacja), społeczne (inne oczekiwania są formułowane pod adresem mężczyzn i kobiet, inne normy), odmienność doświadczeń życiowych (praca na stanowisku kierowniczym ułatwia przejście do roli politycznej, wychowywanie dzieci – raczej nie), ideologiczne (mężczyźni stworzeni do tego, aby kierować, kobiety – by słuchać), sytuacyjne (tradycyjne role społeczne nie pozostawiają kobietom czasu na jakąkolwiek inną aktywność), strukturalne (kobiety wykonują zawody „kobiece”, a nie te, które stają się kuźnią kadr). Z pewnością w tym niepełnym wykazie przyczyn ograniczonej aktywności politycznej kobiet można dostrzec wyraziście odzwierciedlające się tendencje emancypacyjne. Z natury rzeczy nie jest też uwzględniony fakt, że ani mężczyźni, ani kobiety nie stanowią grup homogenicznych (Siemieńska, 1997).

Wskazuje się, że atutem kobiety-polityka w ocenie wyborców jest mniejsza podatność na korupcję, oszczędność, pracowitość i otwartość na konkretne problemy oraz dobro ogółu. Charakterystyczną cechą kandydatek ubiegających się o władzę jest kreowanie wizerunku miłosiernej matki narodu. Dla całości poglądu na to zagadnienie trzeba wspomnieć, że udział kobiet w polityce nie ogranicza się do oficjalnej ich partycypacji we władzy, lecz obejmuje także aktywność o charakterze nieformalnym. W tej dziedzinie kobiety angażują się szczególnie w organizacjach działających na rzecz pokoju, w ruchach o charakterze opozycyjnym oraz rewolucyjnym, a także w kobiecych stowarzyszeniach (Budrowska, Duch, Titkow, 2003).

V.1. Nurty myśli feministycznej

W historii zachodnich demokracji można zaobserwować pewną interesującą prawidłowość: każdy nowy okres w ich rozwoju, wiążący się zwykle z głębokimi zmianami społecznymi, politycznymi i kulturowymi, rewolucjami i wojnami, łączy się z aktywizacją ruchów na rzecz wyzwolenia kobiet. Żądania wysuwane przez te ruchy, tak w przeszłości, jak i współcześnie, dotyczą w istocie trzech zasadniczych kwestii: przyznania kobietom takich samych praw cywilnych, jak mężczyznom, emancypacji intelektualnej oraz w pierwszym rzędzie równych praw politycznych, a następnie równego udziału w działalności politycznej. Przy tym znamieny jest fakt, że walce o prawa kobiet nie odpowiada linia wznosząca, ale raczej ilustruje ją wykres sinusoidy. Współczesną falę ruchów kobiecych definiuje się mianem ruchów feministycznych, natomiast sposób myślenia kreowany i propagowany przez te środowiska określa się jako feminizm. W USA, gdzie najwcześniej ruch ten się uaktywnił, nadano mu nazwę Women's Liberation (Ruch Wyzwolenia Kobiet). Ważną publikacją, która pozwoliła kobietom w inny sposób spojrzeć na swoje życie, była książka Betty Friedan *The Feminine Mystique (Mistyka kobiet, 1963)*. Impuls do jej powstania stanowiły badania naukowe z dziedziny antropologii i etnografii, ukazujące kulturowe uwarunkowania ludzkich charakterów i zachowań, badania psychologiczne i socjologiczne nad rodziną, a także badania politologiczne, określające mechanizmy uczestnictwa grup i jednostek w życiu politycznym demokratycznego państwa. Wyniki tych badań podważały wiele stereotypów myślowych, szczególnie tych uzasadniających tzw. naturalną niższość kobiet (Ulicka, 1993). Wydaje się więc tu zasadne postawienie pytania: Jakie są charakterystyczne rysy podstawowych nurtów myśli feministycznej?

Ruchy kobiece deklarują, że ogólnie dążą do zmian, które pozwolą zapobiec marnotrawieniu ludzkich zdolności – co ma miejsce w warunkach tradycyjnego podziału ról – a zapewnią godność i swobodny rozwój. Mówiąc o ideologii, tym bardziej o doktrynie feminizmu, należy ją starannie odróżnić od tzw. kwestii kobiecej. Jakkolwiek zakresy zainteresowań mogą być takie same, nie wszyscy zainteresowani kwestią kobiecą pragną jej nadać ideologiczną czy też doktrynalną formę. Realizacja tych dążeń znacząco wpłynie na rozwój demokracji, gdy kobiety na równi z mężczyznami zajmą miejsca w parlamentach i będą piastować stanowiska rządowe (Tokarczyk, 1998). Aby określić, w jaki sposób powinny przebiegać te zmiany, ich rzecznicy próbują dociec odpowiedzi na pytanie: Jakie przyczyny spowodowały fakt, iż pozycja kobiet w rodzinie, pracy zawodowej czy polityce jest niższa w skali społecznej niż mężczyzn? Analiza wielu opracowań, a szczególnie odczytanie na nowo wydanego w 1949 roku eseju Simone de Beauvoir *Druga płeć* oraz publikacji Kate Millet *Sexual politics (Polityka płci)* z roku 1970, miały pomóc w wyjaśnieniu położenia kobiet, sięgając do fundamentów instytucji patriarchy, który jest tak głęboko zakorzeniony, że przenika wszystkie formy życia ekonomicznego, politycznego i socjalnego.

Zdaniem K. Millet, trwałość patriarchy w systemach demokratycznych jest ugruntowana przez odpowiedni model socjalizacji mężczyzn i kobiet, czyli system wychowania oraz wdrażania określonych wzorów. Podejmując zagadnienie statusu, autorka uważa, że powszechne przyjmowanie stereotypu o męskiej wyższości zapewnia im nadrzędną pozycję. Niezwykle znamienne wydaje się przy tym fakt, że w patriarchacie funkcję normy przypisuje się zachowaniom mężczyzn. Dlatego też kobieta – co obszernie wyjaśnia S. de Beauvoir – nie jest niewolnikiem, ona jest *Inna* (za: Ślęczka, 1999). Odwołując się do historii – podkreśla – że mężczyźni, rozporządzając wielką, praktyczną władzą, podjęli działania ukierunkowujące ustawodawstwo, aby kobieta znalazła się w stanie zależności, aby stała się konkretnie tym, co *Inne*.

W związku z tym pojawia się pytanie: Skąd wynika i w czym się wyraża ta inność? Na tak sformułowany problem zarówno zwolennicy, jak i przeciwnicy teorii patriarchy zwracają uwagę, że inność, a w konsekwencji niższość kobiet oraz konieczność spełniania określonych zadań starano się uzasadniać ich cechami biologicznymi, m.in. także instynktem macierzyńskim (Ślęczka, 1997a).

Logicznym następstwem faktu, że żaden z funkcjonujących systemów światopoglądowych i ideologicznych nie włączył się w wystarczającym stopniu w rozwiązanie problemów kobiecych było powstanie współczesnego feminizmu. Ruch feministyczny, który nie stanowił nigdy ideowego monolitu, łączy ogólne przeświadczenie, że kobiety bytują w świecie zdominowanym przez mężczyzn i to wywiera niepożądany wpływ na jakość ich życia. Wspólnym mianownikiem wszystkich odmian feminizmu jest brak akceptacji dla istniejącego stanu rzeczy i dążenie do jego zmiany (Jarl, 2000). Różnice natomiast zarysowują się na etapie określenia *principiów* programowych i metod realizacji tych założeń. Na tej podstawie wyróżnia się trzy główne nurty feminizmu: liberalny, radykalny i socjalistyczny. Istnieje zresztą cała kolekcja etykietek feminizmu, która może być użyteczna w kategoryzacji poglądów przedstawicielek feminizmu: *liberalny, radykalny (libertariański lub kulturowy), marksistowsko-socjalistyczny, psychoanalityczny, egzystencjalny, postmodernistyczny, wielokulturowy, globalny, tzw. feminizm siły, ekologiczny*. Wskazują one, że feminizm nie jest ideologią monolityczną, ale służą również jako narzędzia dydaktyczne, gdyż pomagają oznaczyć zasięg różnych stanowisk, perspektyw i stanowią ramy, w które można ująć odmienne postawy feministyczne, aby uchwycić sposób, w jaki wyjaśniają opresję kobiet oraz proponowane działania zmierzające do jej wyeliminowania. Podejmię się tutaj próbę uchwycenia znamienych rysów zjawiska feminizmu, nie wdając się w analityczne dywagacje na temat niuansów występujących między poszczególnymi kierunkami.

Chronologicznie najstarszym nurtem jest feminizm liberalny, który sytuuje się w ramach tradycyjnego ruchu kobiecego przełomu wieków XIX i XX. Odłam ten koncentruje swoją uwagę zasadniczo na prawnej sytuacji kobiet. Określa je jako grupę społeczną, która poddana jest dyskryminacji w sferze życia publicznego oraz podnosi kwestię braku formalnej równości mężczyzn i kobiet w wielu dziedzinach życia. Równocześnie jednak wyrażają swój sprzeciw wobec ewentualnego wprowadzania specjalnych uprawnień dla kobiet, podtrzymując pogląd, że prowadzi to do dalszego utrwalania zastanych stereotypów i w istocie legitymizuje tradycyjne role męskie oraz kobiece. W myśl zasad głoszonych przez liberałki, optymalną wizję ustroju powinna cechować neutralność wobec płci i równe, sprawiedliwe ich traktowanie. Dorobek liberalnego feminizmu jest bardzo znaczący. Trzeba do niego zaliczyć przyznanie kobietom praw wyborczych, prawa do nauki, pracy, rozporządzania swoją własnością i do równych zarobków. Obok jednak niewątpliwych zasług tego nurtu, pojawiają się także niedostatki. Związane są one z ogólną tendencją do przeceniania siły formalnego prawa i bagatelizowanie faktu, że przeważająca część zachowań ludzkich nie może podlegać ustawowym uregulowaniom. Feminizm liberalny, analogicznie jak sam liberalizm, zakorzeniony jest w tradycji anglosaskiej. Stąd też promuje takie wartości, jak: samodzielność, wytrwałość, optymizm, gotowość do ryzyka. W takich wręcz dramatycznych sytuacjach życiowych feminizm liberalny nie oferuje skutecznego antidotum. Z tego też względu chociaż formalna równość w prawie i wobec prawa stanowi istotny warunek do zaistnienia stanu rzeczywistej równości, to trudno uznać, że kluczowe zadanie feminizmu określa walka o zmianę przepisów (Ślęczka, 1999).

Dla feminizmu radykalnego głównym punktem zainteresowania jest kulturowa oraz filozoficzna *nadbudowa* sytuacji społecznej obu płci. Feminizm radykalny dostrzega potrzebę zasadniczej przebudowy porządku społecznego przy uwzględnieniu kobiecego systemu wartości, a także ich doświadczeń i potrzeb. Przebudowa ta powinna objąć wszystkie sfery życia, myślenia i działania: rozpoczynając od języka – który w dominującej mierze został uformowany przez mężczyzn – poprzez kulturowo ukształtowane formy relacji pomiędzy płciami, dalej poprzez obszar podziałów na role męskie i kobiece, sięgając aż do zrębów podstawowych instytucji społecznych i politycznych. W ujęciu tego nurtu, instytucje i struktury takie jak: rodzina, szkoła, życie religijne, nauka, system prawny, organizacja gospodarki wspierają się na podstawowych założeniach porządku patriarchalnego i dlatego muszą być poddane radykalnej teoretycznej dekonstrukcji i praktycznej rewizji (Ciechomska, 1996).

Wpływ aktywności radykalnych feministek przyczynił się w ostatnich dziesięcioleciach do wzrostu świadomości, że zarówno język, jak i dominujące schematy myślenia wspierają się na utrwalonych historycznie założeniach o niższości kobiet. Oddziaływanie tego odłamu feminizmu na filozofię i kulturę pozwoliło też uwrażliwić na zjawisko myślenia dychotomicznego. Klasyczne dychotomie typu: umysł-ciało, racjonalny-emocjonalny, kultura-natura itd., interpretowane były w ten sposób, że w tych pojęciowych parach przyznawano wyższość ich pierwszemu członowi, konsekwentnie utożsamiając go z męskością.

Tradycja więc myślenia dychotomicznego stanowiła na poziomie nauki i myślenia potoczne źródło argumentów, uzasadniających nierówne traktowanie kobiet i mężczyzn oraz degradujących wartości arbitralnie utożsamiane z kobiecością (Tokarczyk, 1998).

Nurt radykalizmu feministycznego odznacza się dużą różnorodnością, choć koncentruje się na płci biologicznej, kulturowej (gender) i na reprodukcji jako na newralgicznych punktach w rozwoju myśli feministycznej. W języku polskim trudno znaleźć odpowiednik angielskiego terminu *gender*, gdyż wyraz *rodzaj* nie zawsze właściwie oddaje zakres zagadnień obejmowanych przez angielski termin. Stąd też w wielu kontekstach właściwszym odpowiednikiem wydaje

się być *pleć kulturowa* lub *pleć społeczna*, gdyż termin *gender* nabrał swego specyficznego znaczenia w zakresie teorii feministycznych, które oddzieliły *pleć biologiczną* (ang. sex) od różnie rozumianego kontekstu, jaką jest *pleć kulturowa*. Płeć bowiem biologiczna odnosi się do cech anatomicznych, gdy tymczasem płeć kulturowa lub społeczna to zespół atrybutów, postaw, norm, ról i zachowań przypisanych mężczyźnie lub kobiecie w obrębie szeroko rozumianej kultury (Bator, 2001).

Podstawowa kontrowersja wewnątrz kierunku dotyczy różnic pomiędzy tymi, które poszukują integralnych elementów etosu kobiecego (macierzyństwo, więź z potomstwem), a tymi, które takie podejście odrzucają. Te pierwsze starają się dowartościować tradycyjne cechy kobiece i zakwestionować cechy męskie; te drugie natomiast utrzymują, że tzw. kobiecość jest w dużym stopniu narzucana kobietom przez normy i role społeczne. Sprzeciwiają się też definiowaniu natury kobiety w ogóle, a zwłaszcza dokonywania tego na podstawie funkcji rozrodczych. Podejmując głębokie analizy tradycji kulturowych w przeszłości i współcześnie, zwolenniczki tego odłamu prezentują doprawdy przytłaczający pesymistyczny obraz piramidalnych struktur seksizmu. Odkrywając wciąż nowe obszary opresji kobiet, radykałki nie formułują pozytywnych diagnoz na przyszłość, stwarzając dodatkowo wrażenie, że sytuacja kobiet nadal się pogarsza. To nawet dość pobieżne zestawienie postulatów zwolenniczek tego nurtu pozwala zrozumieć, dlaczego spośród wszystkich form feminizmu ten budzi największy sceptycyzm i opory zarówno wśród mężczyzn, jak też samych kobiet (Ślęczka, 1997b).

Reprezentantki z kolei orientacji nazywanej feminizmem socjalistycznym dystansują się od określenia feminizm marksistowski, które ma odniesienie do kobiecych grup, podporządkowanych organizacyjnie i działających w obrębie ruchów marksistowskich. Ze względu na formy działania – głównie ośrodki pomocy kobietom – feminizm socjalistyczny jest podobny do feminizmu radykalnego. Posiada przy tym ciągle trudności z samoidentyfikacją z racji niewyraźnej tożsamości. Z tym nurtem można niewątpliwie skojarzyć takie nazwiska, jak Juliet Mitchel, Margaret Benston, Evelyn Reed, Sheila Rowbotham, Michelene Wandor czy Sylwię Annę Hewlett (Tokarczyk, 1998).

Kierunek feminizmu socjalistycznego nastawiony jest polemicznie, co pozwala mu określać się poprzez opozycję do innych nurtów feminizmu. Język stosowany do opisu sygnalizowanych zjawisk wskazuje na pokrewieństwo do marksizmu. Chociaż – analogicznie jak feminizm radykalny – swoją uwagę skupia na dziedzinie pracy, to w sposób dla siebie charakterystyczny feminizm socjalistyczny rozpatruje pracę domową kobiet jako element globalnej pracy społecznej, w równym stopniu posiadającą wartość jak inne czynności produkcyjne i usługowe. Bardzo szczegółowo ten kierunek feminizmu analizuje gospodarstwo domowe, bez typowego jednak dla feminizmu radykalnego akcentowania życia seksualnego i obyczajowości w rodzinie. Kwestii też pracy kobiet w innych systemach społecznych są poświęcone rozważania, podejmowane w ramach studiów historycznych. Los kobiet – według tego nurtu – stanowi generalnie wypadkową podstawowego ucisku ze strony dominujących nad kobietami mężczyzn oraz pochodną innych form ucisku: klasowego, rasowego itd. (Adamiak, 2001).

W odłamie feminizmu umiarkowanego można odnaleźć w pewnym sensie reakcję wobec prezentowanego formalizmu kierunku liberalnego, jak i pesymistycznej wizji reprezentowanej przez środowiska radykalnego feminizmu. Pomimo różnorodności tego nurtu, wspólny mianownik i zarazem ideę przewodnią stanowi metodyczne działanie na rzecz stałej poprawy położenia kobiet (Ciechomska, 1996). Umiarkowany feminizm nie podziela poglądów nurtu liberalnego w kwestii konieczności zrównania praw kobiet z prawami mężczyzn, gdyż to wskazywałoby, że prawa tych ostatnich są niepodważalnym standardem, do urzeczywistnienia którego powinny dążyć kobiety. Zwolenniczki tego nurtu wskazują również, że sformalizowane prawa człowieka – o które zabiegają

liberałki – odnoszą się przeważnie do sfery politycznej, gdy tymczasem brakuje kanonu praw człowieka w życiu prywatnym, który skutecznie chroniłby kobiety przed naruszeniami praw w tej właśnie sferze, w rezultacie przyczyniając się do stworzenia poczucia bezkarności w przypadkach stosowania opresji ze względu na płeć. Aby zapobiegać tego rodzaju nadużyciom umiarkowane feministki domagają się sformalizowania tych praw, o które nie potrzebowali się nigdy starać mężczyźni. Dotyczy to zasadniczo takich praw, jak prawo do wolności oraz bezpieczeństwa we własnym domu, a także prawo do autonomii seksualnej. Ten odłam feminizmu uważa te uregulowania prawne za nieodzowne, gdyż brak takich gwarancji mógłby w sposób istotny ograniczać dostęp kobiet do korzystania z możliwości wynikających z ich formalnego równouprawnienia. Stąd też – zdaniem umiarkowanych feministek – naczelną ideą feminizmu liberalnego, postulująca prawo niezważające na płeć, nie powinna jawić się jako ostateczny cel (Tokarczyk, 1998).

Odłam umiarkowanego feminizmu dystansuje się również od feminizmu radykalnego, stawiając mu zarzut koncentrowania się na kwestiach nieistotnych dla większości kobiet. Rzeczą trudną do zaakceptowania jest również wyraźnie manifestowana niechęć radykałek do oficjalnych struktur. Tymczasem bowiem nurt feminizmu umiarkowanego propaguje zaangażowanie i jasno formułuje swoje oczekiwania wobec państwa. Aktualnie aktywność feminizmu umiarkowanego skupia się przede wszystkim na poziomie instytucjonalnym, ujawniając się poprzez udział kobiet w procesach reformatorskich, dostarczanie ekspertyz organom rządowym, dążenie do ochrony interesów kobiet instytucjonalizacji i za sprawą powoływania agencji, często powiązanych ze strukturami państwowymi (Ciechomska, 1996).

Feminizm umiarkowany stoi na stanowisku, że jedynie zakrojona na szeroką skalę i długotrwała akcja w wielu płaszczyznach może skutecznie zaradzić kulturowej akceptacji dla opresji kobiet. Zwolenniczki tego odłamu feminizmu – w odróżnieniu od radykałek – liczą na współpracę ze strony mężczyzn i starają się ich pozyskać. Wskazują przy tym na liczne ograniczenia i niedogodności tradycyjnej roli mężczyzny: zablokowanie rozwoju uczuciowego oraz ekspresji emocjonalnej, problemy psychiczne, mogące prowadzić do agresji i różnych form przestępczości, niedojrzałość społeczną przejawiającą się w formułowaniu nierealistycznych oczekiwań wobec kobiet, niezdolność do komunikacji itp. (Ślęczka, 1997a). W relacjach z władzami różnych szczebli umiarkowane feministki podkreślają, że istotne problemy społeczeństw współczesnych nie mogą być rozwiązane bez aktywnego zaangażowania kobiet.

Taka taktyka realizowania swoich postulatów przez kręgi umiarkowanego feminizmu wynika z przeświadczenia, że instytucje państwowe w swoim działaniu rzeczywiście przedkładają interes społeczeństwa ponad interesy partykularne oraz z przekonania, iż mężczyźni zauważą korzyści płynące dla nich z faktu realizowania postulatów feminizmu.

Środowiska feministyczne formułują i podejmują dość energiczne zabiegi na rzecz realizacji swoich postulatów w dziedzinie życia religijnego. Tworząc własną wizję teologiczną, w pierwszym rzędzie podkreślają, że chrześcijańska myśl teologiczna stanowi dzieło mężczyzn. Feministki, zajmując się religijnym wymiarem życia, uskarżają się, że brak jest duchowej tradycji, która odzwierciedlałaby doświadczenia kobiet i wprowadzała je w religijny kosmos. Poddanie się prowadzeniu przez którąkolwiek z oficjalnych religii – w odczuciu feministek – oznacza zgodę na pewnego rodzaju gwałt, z kolei rezygnacja z takiego kierownictwa skazuje kobiety na ogromną duchową samotność (Nowak, 1997). Teologia feministyczna rozwijająca się od schyłku lat 60. miałaby więc stanowić właściwą odpowiedź na tego rodzaju dylematy.

Podstawowa zasada nurtu sprowadza się do zakwestionowania tezy, że chrześcijaństwo uznało godność kobiety i stworzyło możliwości pełnego rozwoju. Odwołując się do swoich analiz pism Ojców Kościoła i teologów działających na przestrzeni 20 wieków, dochodzą do negatywnej konkluzji, postrzegając Stary i Nowy Testament jako naznaczone tak wyraźnie znamieniem kultury patriarchalnej, że ich klimat jest zdecydowanie nieprzychylny dla kobiet. Co więcej, język Biblii i nauka Kościoła są tak silnie związane z założeniem męskości Boga, że cały kulturowy i językowy przekaz Objawienia wyraża się w formach charakterystycznych dla społeczeństwa patriarchalnego (Adamiak, 1997). Stąd też Biblia ma legitymizować świecki porządek społeczny, który nie ma nic wspólnego z religią. Taka zatem perspektywa wyznacza w sposób oczywisty podrzędną pozycję kobiety, usankcjonowaną niezbadanymi decyzjami Bożymi, którym należy okazać posłuszeństwo.

V.2. Przejawy feminizmu w teologii

W teologii feministycznej można wyróżnić dwa zasadnicze nurty: reformatorski i radykalny. Ten pierwszy stawia sobie za cel oddzielenie zbawczego ziarna Ewangelii od patriarchalnych plew deformacji. Czołowymi przedstawicielkami tego nurtu są Elisabeth Schuessler-Fiorenza, Dorothea Soelle i Catharina Halkes. Zwolenniczki zaś drugiego nurtu, którego sztandarową postacią jest Mary Daly, twierdzą, że oficjalny Kościół jest niereformowalny i starają się budować własny *Kościół kobiet* (Nowak, 1997).

Zdaniem reprezentantek nurtu reformatorskiego, istotne przesłanie feminizmu jako krytyki kultury i społeczeństwa zdominowanego przez mężczyzn wywodzi się z korzeni chrześcijańskich oraz, że Kościół – uznając swe zaniedbania w kwestii kobiecej – powinien postrzegać i akceptować treści feminizmu jako własne. Oprócz podjęcia krytyki seksistowskiego języka kościelnego i władzy męskiego kleru nad Kościołem, nurt reformistyczny stara się propagować nową interpretację Pisma świętego, liturgii i nauczania Kościoła. Sugeruje ponadto nowe spojrzenie na Biblię, odwołując się do obrazów Boga zawierających elementy kobiece. Takim obrazem Boga jest porównanie Go do matki rodzącej lub karmiącej. Reprezentantki nurtu feministycznego ukazują też wagę starotestamentalnych Bożych emanacji prezentowanych za pomocą symboli żeńskich: Sophia – mądrość Boga, Szechina – obecność Boga, Ruah – Duch Święty, Tora – wskazanie Boże (Adamiak, 1999).

W odniesieniu do Nowego Testamentu, przedstawicielki nurtu feministycznego analizują i podkreślają niekonwencjonalną postawę Jezusa wobec kobiet – które traktował jak ludzi i powoływał na swoje uczennice (Adamiak, 2001). Kładąc mocny nacisk na rolę kobiet w Piśmie świętym, swoją uwagę skupiają na takich postaciach, jak Maria Magdalena, Marta czy Maria z Betanii. Ponieważ uważają, że w katolicyzmie narosło wiele uprzedzeń wobec kobiet – biorących swój początek w określonych ujęciach osoby Matki Bożej – toteż mają aspiracje, aby wykreować własne przedstawienie osoby Maryi. Zauważają przy tym, że intensywność kultu maryjnego nie zawsze wiąże się z poprawną relacją do kobiet. Umiarkowane feministki twierdzą wręcz, że mężczyźni – teolodzy i duszpasterze – uczynili z Maryi ekran, na którym projektowali swoje życzenia związane z tym, co stanowiło dla nich uosobienie idealnej kobiecości (Adamiak, 1998).

W nurcie reformistycznym podejmowane są również wysiłki mające na celu nową interpretację wartości chrześcijańskich. Teologia feministyczna wyraźnie akcentuje, że seksizm oraz dyskryminacja – z jakiegokolwiek powodu – jako zaprzeczenie woli Bożej stanowi zło i poważne wykroczenie moralne. Zgodnie z dyskursem myślowym przedstawicielek tego nurtu, skoro chrześcijaństwo jest wezwaniem do wolności, to wszędzie, gdzie kobiety są uciskane nie można w ogóle mówić o działaniu Boga. Jedną z bardziej reprezentatywnych przedstawicielek

tej teologii, wspomniana już E. Schuessler-Fiorenza (1975), twierdzi, że kryterium oceny tekstów biblijnych powinno stać się pytanie: Na ile przyczyniają się one do zbawienia, dobra i wolności kobiet? Przyjmując bowiem założenie, że zgodnie z wolą Bożą, wszyscy ludzie mogą osiągnąć pełnię człowieczeństwa, to niewątpliwie trzeba zauważyć istniejące rozbieżności i dysonans pomiędzy doniosłym przekazem teologicznym o równości wszystkich ludzi obdarzonych duszą nieśmiertelną a ugruntowanymi w Kościele postawami wobec osób płci żeńskiej (Adamiak, 2001).

Teologia feministyczna radykalna w odróżnieniu od nurtu reformistycznego twierdzi, że język Biblii oraz nauka i praktyka Kościoła są tak silnie zespolone z założeniem męskości Boga i dominacji płci męskiej, że każda próba skonstruowania biblijnej teologii z kobiecego punktu widzenia musi być ostatecznie skazana na niepowodzenie. Najbardziej skrajną formą tej odmiany teologii, formą zdecydowanie wykraczającą poza chrześcijaństwo, są próby reaktywowania żeńskiego bóstwa. Zwolenniczki tego odłamu proponują nowatorską wizję Bogini miłosiernej, mądrej i niosącej łagodność, której królestwo byłoby światem nieantagonistycznych stosunków między człowiekiem a przyrodą. Niektóre przedstawicielki tego nurtu odwołują się w tym miejscu nawet do kultów czarownic, czyli do religii, którą niektórzy współcześni określają tradycyjną nazwą *wicca*. Wyznawcy tej religii czczą parę bóstw: Boginię dającą życie Bogu, który jest zarazem jej synem i małżonkiem. Ona jest wieczna, podczas gdy Bóg nieodmiennie przeżywa śmierć i ponowne narodziny, symbolizowane zmianą pór roku. Wiccianie identyfikują Wielką Boginię z Księżycem bądź Ziemią i są – jak można oczekiwać – bardzo zainteresowani ekologią. Ich religia w pełni dowartościowuje kobiecy seksualizm, który uznawany jest za źródło pozytywnej energii. Jeśli chodzi o czczone bóstwa, część wyznawców traktuje Boga i Boginię jako dwa różne istnienia, a część jako męski i kobiecy aspekt tej samej istoty (Adamiak, 1997).

Wspólną płaszczyznę wszystkich nurtów teologii feministycznej stanowi przeświadczenie, że istniejące antropologie kryją w sobie niebezpieczeństwo nadmiernego podkreślania roli różnic płciowych. Toteż może się tak stać – a czego się bardzo obawiają – że kobiecość zostanie utożsamiona z macierzyństwem. Dlatego też niektóre z teolożek wolą przyjmować za punkt wyjścia raczej to, co jest wspólne dla obydwu płci. W myśl tej strategii programowej, starają się dążyć do przemiany społeczeństwa we wspólnotę równowartościowych osób, w której byłaby respektowana niepowtarzalność każdej istoty ludzkiej, mającej prawo nieskrępowanego rozwoju, niezależnie od płci (Ciechomska, 1996).

Teologia feministyczna charakteryzuje się także dużym zaangażowaniem w zniesienie niesprawiedliwych struktur społecznych, co wskazuje na jej pokrewieństwo z teologią wyzwolenia. Ten nurt teologii – pomimo swojej społecznej wrażliwości – nie podejmuje jednak zagadnień politycznych, ale stara się uświadamiać kobietom ich podrzędną pozycję i wspierać w poszukiwaniu swojego *Ja* i jego religijnego wymiaru. Bez względu na orientację chce zachować inność kobiet, odwołując się do ich wspólnego historycznego i współczesnego doświadczenia dyskryminacji (Thompson, 1993).

W interpretacji feminizmu nie można ograniczyć się jedynie do samego opisu zjawiska czy też do rozważań socjologiczno-kulturowych. Konieczne wydaje się dotarcie i zgłębienie podstaw filozoficznych feminizmu. Analogicznie bowiem jak w przypadku marksizmu, u podstaw feminizmu pojawia się błędna wizja człowieka, a więc już w założeniach tego kierunku myślowego kryje się błąd antropologiczny. Przyjęte przez feminizm rozumienie człowieka ostatecznie sprowadza jednostkę do źródła różnych funkcji. Człowieczeństwo wyraża się w pełnionej funkcji, która stanowi miarę godności i wartości człowieka. Dlatego w tym kontekście jest zrozumiała toczona batalia o tożsamość mężczyzny i kobiety, co w sposób niezwykle klarowny uwidacznia się w aspirowaniu kobiet do pełnienia funkcji kapłańskich (Zdybicka, 1995).

Feminizm ma więc swoje źródło w błędnej filozofii, niezgodnej z rzeczywistością prawdy o człowieku, który jest zawsze człowiekiem-mężczyzną lub człowiekiem-kobietą. W konsekwencji prowadzi to do niewłaściwego rozumienia płciowości i niewłaściwych relacji pomiędzy kobietą a mężczyzną.

Błędna koncepcja człowieczeństwa pozostaje w ścisłym związku z perwersyjną koncepcją wolności, która jest postrzegana jako całkowita niezależność od danych natury, jako rzeczywista możliwość oddzielenia sfery seksualnej od wymiaru życia osobowego i potencjalna możność projektowania życia w sposób dowolny oraz jako zachęta do zupełnego uniezależnienia się od mężczyzny. Feminizm natomiast w skrajnej odmianie stanowi bez wątpienia także wyraz braku samodzielności myślenia, przejaw myślenia ubogiego, niedojrzałego – które nie jest w stanie zdobyć się na pogłębione widzenie i docenienie bogactwa uwidaczniającego się w różnorodności natury i funkcji mężczyzny i kobiety – może także odsłaniać pojmowanie równości jako tożsamości, szczególnie zaś funkcjonalnej. Kwestią więc oczywistości wydaje się tu być niezdolność odróżnienia równości od jednakowości, czyli pokusa egalitaryzmu (Thompson, 1993).

To, co musi skłaniać do niepokoju, to fakt, że międzynarodowy ruch feministyczny praktycznie uderza – w imię rzekomej wolności – w wartości i struktury tak ważne dla życia osobistego oraz społecznego, zarówno dla kobiet, jak też mężczyzn, jak instytucja małżeństwa i rodziny. Te działania wiążą się z brutalnym atakiem feministek na życie ludzkie i dążeniem do powszechnego, prawnego usankcjonowania przerywania ciąży.

W świetle powyższej analizy, podejmującej próbę uchwycenia istotnych doktryn oraz trendów myślowych – ukazujących zarówno myślowy klimat oraz stan świadomości, jak również ich praktyczne implikacje zeń wynikające, a obecne w postaci różnych zjawisk i ujawniających się symptomów ich żywotności – można dostrzec zarówno w wymiarze etycznym, jak i moralnym głębokie tendencje dehumanizacyjne, które znaczą swoje negatywne piętno na życiu osobowym oraz społecznym. Ten swoisty, chociaż dojmujący proces dekompozycji współczesnego człowieka w szczególności dotyczy tożsamości kobiety, która rozpaczliwie poszukuje – bez żadnych fundamentów i odniesień aksjologicznych – dróg swojej samorealizacji, doświadczając przy tym ogólnej dezorientacji.

U podstaw kryzysu kultury tkwi zatem rezygnacja z urzeczywistniania przez człowieka doskonalenia się we wszystkich właściwościach, w kontekście afirmowanej jego integralnej koncepcji jako istoty duchowo-cieleśnej – rozumnej i wolnej – zanurzonej w immanencji, chociaż ostatecznie ukierunkowanej na wieczność. Człowiek zatem angażując się na rzecz tworzenia prawdziwej kultury, uwzględniającej chrześcijańską antropologię – przyjmującą równą godność i odpowiedzialność osobową mężczyzny i kobiety, a tym samym implikującą niezbywalne prawa i zadania właściwe osobie ludzkiej, czyli również sprawiedliwy dostęp do życia publicznego i kariery zawodowej – jest w stanie zapobiec dehumanizacji, którą trzeba zdiagnozować jako schorzenie, stanowiące wyraz i formę alienacji. Stąd pojawia się dość paląca potrzeba sformułowania holistycznej wizji kobiety, która zabezpieczyłaby ruch emancypacyjny przed niebezpieczeństwem zredukowania odrębności charyzmatycznej mężczyzny i kobiety w zakresie życia małżeńskiego, rodzinnego czy społecznego.

Wielu współczesnych pedagogów oraz filozofów – w szczególności także papież Jan Paweł II w swoim pasterskim przepowiadaniu – daje wyraz swojej najwyższej trosce o duchową kondycję współczesnego człowieka narażonego na moralny relatywizm i permissywizm, jak również tendencje do wzmożonego ulegania laicyzacji i sekularyzacji. Podejmowali oni intelektualne starania, aby zaproponować integralną wizję antropologiczną człowieka, która

pozwołałaby w świetle filozofii i różnych dziedzin pedagogiki zaprezentować w pełnym blasku godność i posłannictwo kobiety i mężczyzny, mających podjąć doniosły trud odpowiedzialności zarówno za duchowy wymiar tożsamości człowieka, jak też za kształt społecznych pluralistycznych relacji, w których będą urzeczywistniać swoje posłannictwo w świecie jutra. Ta pogłębiona refleksja i współczesny dyskurs ma stanowić niejako skuteczne panaceum na te duchowe zagrożenia – na które istotnie narażony jest człowiek żyjący na przełomie XX i XXI wieku – pragnąc właściwie odczytać prawdę o sobie, która z kolei ma mu ułatwić wskazanie nieomylnych drogowskazów na życiowej drodze zmierzającej do samorealizacji i przez to do osiągnięcia prawdziwego, pełnego szczęścia. Odkrycie zaś w dobie współczesnej – w szczególny sposób przez kobiety – swojej niepowtarzalnej, autentycznej wartości i ukazanie bogactwa dziedzin społecznego zaangażowania, niewątpliwie wpłynie na poszerzenie perspektyw rozwojowych człowieka naszych czasów, stojącego przecież w obliczu zagrożenia integralnej prawdy o swojej godności i ostatecznym przeznaczeniu.

VI. Kondycja rodziny w dobie przemian współczesnych

Rodzina jawi się niewątpliwie w ludzkiej historii jako najmniejsza, a zarazem najważniejsza komórka społeczna, która odgrywa fundamentalną rolę w życiu każdego człowieka. Jeden z wybitnych antropologów, Abel Jeanni'ere (1969), przedstawił naukowy wywód, wskazujący, że zarówno człowieczeństwo, jak również kultura mają swoje źródło w rodzinie, która z kolei najlepiej wyraża społeczną naturę człowieka.

Pomimo dostrzeganych deficytów, niedoskonałości tej struktury społecznej, rodzina stanowi miejsce zachodzenia wszechstronnych więzi interpersonalnych i międzypokoleniowych. Będąc zaś szczególnym miejscem tworzenia wspólnoty osobowej, skupia w sobie bogaty świat relacji i osobowych powiązań z historią, kulturą, czy też stanowi ważne miejsce zetknięcia, a potem skonfrontowania się z osobowymi wzorcami i społeczno-obyczajowymi normami (Kocik, 2006, s. 58-59).

Samo trwanie instytucji rodziny – mimo zawirowań oraz meandrów historii tysięcy lat – wydaje się wskazywać, że jest to najbardziej ugruntowana i suwerenna wspólnota, niezwykle odporna na uzależnienia narzucane przez systemy ideologiczne i stanowiąca fundament kultury, struktury i ładu świata społecznego. Współcześnie, na tle dynamicznie zmieniającego się świata, również małżeństwo i rodzina podlegają radykalnym przeobrażeniom. Zmienia się model rodziny, zmieniają się wzorce powstawania rodzin, a także podejście do ich kryzysu oraz erozji więzi i relacji (Muszyński, 2008). Pomimo potęgujących się zewnętrznych i wewnętrznych zagrożeń dotyczących funkcjonowania oraz trwania wspólnoty rodzinnej, jak wskazują badania przeprowadzone w różnych częściach świata, jest ona – obok miłości i małżeństwa – dla większości respondentów najważniejszą wartością w życiu (Bielan, 2004).

Życie w społeczeństwie otwartym – postrzegane w kontekście postmodernizmu – charakteryzuje się w przeważającej mierze przepływem idei, norm i wartości. Atmosferę i klimat życia w ponowoczesnych społeczeństwach kreują nowe ideologie, odznaczające się takim rysami, jak: ekonomiczna racjonalność, autonomizacja i indywidualizacja życia. Te tendencje i wpływy w istotny sposób oddziałują na tradycyjne poglądy, zachowania oraz wartości odnoszące się do sfery życia rodzinnego. Stąd też badacze podejmują starania, aby stworzyć nowe teorie w celu opisania i wyjaśnienia zmieniających się zachowań w tej dziedzinie (Tyszka, 2005).

Jakkolwiek pojawiają się rozmaite alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego i ich różnorodność bywa eksponowana (Slany, 2002), to typ rodziny formalnej, monogamicznej nie znika, a co więcej – jakość jej wewnętrznych relacji posiada doniosłe znaczenie dla poszczególnych krajów, jak również dla ostatecznego kształtu i aksjologicznego wyrazu współczesnej globalnej, uniwersalnej kultury. Pomimo dokonujących się przemian, relacje rodzinne pozostają niezwykle ważne dla większości ludzi w aspekcie trwałości i stabilności rodzinnego stadła (Lewicka, 2015). W socjologicznych dociekaniach zauważono, że rodzina wielokrotnie w historii powracała do równowagi po różnych – wydawało się – poważnych wstrząsach i odbudowywała swoją pozycję jako wspólnota odpowiedzialna zarówno za reprodukcję czy socjalizację, jak również za przekazywanie dziedzictwa spuścizny kulturowej i duchowej (Dyczewski, 2003).

Więź rodzinna – jako szczególny rodzaj więzi społecznej – wiąże się z występowaniem jednocześnie kilku czynników. W pierwszym rzędzie jest ona procesem, a samo jej istnienie i kształt stanowią ostateczny rezultat współdziałania, wzajemnej komunikacji oraz obopólnych relacji. Niewątpliwie wskaźnikiem jakości więzi jest emocjonalne ustosunkowanie się rodziców

wobec dziecka, a także ich postawa wobec szeroko rozumianych jego potrzeb w zakresie biologicznym, psychologicznym oraz społecznym. Natomiast o więzi rodziców z dziećmi można wnioskować m.in. na podstawie wartości wspólnie uznawanych przez rodziców i dzieci. Jako inny reprezentatywny wskaźnik traktujący o więziach jawi się stopień współdziałania w wykonywaniu różnych czynności, a także zaangażowanie w wykonywanie określonych, rodzinnych zadań. Istotny element, który świadczy o istnieniu więzi, sprowadza się do dostrzeżenia i uchwycenia zmiany zachowań oraz postaw członków rodziny, mających stanowić efekt ich wzajemnego oddziaływania i komunikacji (Zasańska, 2009).

Postrzegając funkcje realizowane przez rodzinę jako podstawę i dowód istnienia określonego rodzaju więzi, trzeba zauważyć, że faktycznie one istnieją, gdy spełnianiu funkcji towarzyszą: chętne współdziałanie, aktywne uczestnictwo, wzajemna interakcja i świadomość doniosłości podejmowanych zadań.

Właściwa realizacja ról wewnątrz rodziny może wpłynąć na wytworzenie w tej grupie społecznej więzi małżeńskiej, rodzicielskiej, braterskiej, partnerskiej, koleżeńskiej i przyjacielskiej. Analiza ról pełnionych przez poszczególnych członków rodziny pozwala wnioskować o jakości więzi, przy czym ważną rzeczą jest, aby te role były akceptowane zarówno przez realizatorów, jak również obserwatorów. Drugim istotnym wskaźnikiem jakości więzi jest wspólna świadomość akceptacji konkretnych, wyobrażeniowych modeli ról. Wreszcie, niezwykle miarodajnym wskaźnikiem więzi jest system norm oraz wartości uznawanych i przestrzeganych w danej rodzinie. Dotyczy to zakresu norm zarówno religijnych, jak też obyczajowych (Kotlarska-Michalska, 2001).

Doniosłym czynnikiem wskazującym na kształt więzi w rodzinie jest intencjonalne współdziałanie i współpraca mająca ścisły związek z solidarną akceptacją realizowanych ról oraz obrazem interakcji wewnątrzrodzinnych. Wiąż rodzinna w porównaniu do innych typów więzi jest niewątpliwie bardziej złożona i wielopłaszczyznowa. Od strony formalnej w rodzinie ta więź jest niejako narzucona, stąd też ujawnia się konieczność podejmowania systematycznych starań, aby mogła ona przekształcić się w autentyczną więź psychiczną (Harwas-Napierała, 2009).

Rzeczywistość dynamicznych przeobrażeń i przemian dokonujących się we współczesnym świecie niewątpliwie w sposób istotny oddziałuje na kształt i jakość więzi w życiu rodzinnym, w tym rzecz jasna także w rodzinach wielodzietnych. Niektóre czynniki stanowią pokłosie globalnych zmian zachodzących w kulturze, gospodarce i społeczeństwie, inne wreszcie jawią się jako proste implikacje rozwijających się nowych koncepcji człowieka oraz jego samorealizacji w świecie wartości (Nikitorowicz, 2001). Zarówno urbanizacja, industrializacja, zmiany w strukturze społecznej, postęp naukowo-techniczny, jak również nowe warunki społeczno-ustrojowe, nowa hierarchia dóbr oraz pluralizm wartości w dużym stopniu oddziałują na życie rodzinne. Tendencje w obszarze materialnych, kulturowych oraz biologicznych podstaw życia rodziny nie sprzyjają jej pomyślnemu funkcjonowaniu (Bielan, 2004, s. 246).

Priorytetowe traktowanie życia zawodowego powoduje, że rodzina i dziecko stają się przeszkodą w osiąganiu wyznaczonych celów, w wykorzystywaniu szans na indywidualny awans. Wprawdzie rodzina nie jest całkowicie odrzucana, ale stopniowo zmienia się jej znaczenie i reguły tworzenia. Cechą rozpoznawalną współczesności stało się powstawanie i promowanie alternatywnych form życia rodzinnego, które zdają się nie przeszkadzać jednostce w jej indywidualistycznej samorealizacji. W tym kontekście wytwarzany klimat wobec istniejących i spotykanych rodzin wielodzietnych cechuje obojętność, niezrozumienie bądź w najlepszym razie pobłażliwa tolerancja (Kocik, 2006).

Czysto hedonistyczne traktowanie seksu i wyzwolenie od rygorystycznych zasad etycznych w traktowaniu obowiązków wewnątrzrodzinnych stanowią wraz z całkowitą laicyzacją społeczeństwa niebezpieczną drogę, prowadzącą do dekonstrukcji rodziny (Marianiński, 2000). Realia życia rodziny wielodzietnej, gdzie poświęcenie, zaangażowanie i troska nie tylko o siebie, ale także o innych członków rodziny stanowią esencję trwania i rozwoju życia wspólnoty rodzinnej, domagają się nie tylko intencjonalnego propagowania w środkach społecznego przekazu, ale również – uwzględniając dobro państwa i kształt narodowego bytu – należytego wsparcia ze strony państwa oraz władz samorządowych (Forma, 2013). Można w tym względzie żywić umiarkowany optymizm w świetle ostatnich działań państwa, wspierających instytucję rodziny poprzez socjalne programy o charakterze prospołecznym.

Poważne zagrożenie współczesnej rodziny stanowi brak właściwej komunikacji między jej członkami (Najder, 2009). Pretekstem tego stała się praca zawodowa obojga rodziców. Wydaje się jednak, że rzeczywista przyczyna ma związek z fałszywym, uproszczonym obrazem rzeczywistości, rozpowszechnianym przez mass media, reklamujące pozbawiony refleksji styl życia, konieczność ulegania mitycznym oczekiwaniom, nadziejom w szerszym kontekście dokonującej się macdonaldyzacji współczesnej kultury (Kocik, 2006, s. 116). Trudno nie dostrzec, jak wielkie zagubienie ideowe może nieść kultura *instant* dla trwałości życia rodzin, w tym także wielodzietnych, które opierają się w większym stopniu niż inne typy rodzin na osobowych interakcjach.

Właściwe porozumiewanie się w rodzinie, stosowanie metody dialogu przy rozwiązywaniu sytuacji kryzysowych i nieporozumień, wprowadza dobre stosunki między rodzicami a dziećmi, tworząc pozytywną atmosferę we wspólnocie rodzinnej. Kontakty z bliskimi w rodzinie na etapie dzieciństwa i młodości wywierają doniosły wpływ na właściwe przystosowanie do życia rodzinnego (Płopa, 2004). Stąd serdeczne doświadczenie życia we wspólnocie rodziny, szczególnie wielodzietnej, może mieć pozytywne znaczenie w procesie kształtowania osobowości i socjalizacji młodego człowieka. Współcześnie, w sytuacji szczególnego narażenia dzieci i młodzieży na rozmaite patologie, rodzina musi stać się miejscem zaspokojenia potrzeby miłości, akceptacji, uznania, przynależności, identyfikacji i bezpieczeństwa, gdyż w naszej kulturze wciąż uznawana jest ona za podstawowy nośnik socjalizacji, miejsce kształtowania i dojrzewiania ludzkich więzi i relacji.

Przeobrażeniom ulegają także relacje wewnątrzrodzinne. Nacisk położony na partnerskie relacje między rodzicami w zakresie odpowiedzialności za sytuację materialną i emocjonalną w rodzinie powoduje, że zmianie ulega stosunek do rodzicielstwa i pozycji dziecka w rodzinie. Niewątpliwy wzrost ekonomicznej niezależności kobiet przyczynił się do osłabienia instytucji małżeństwa jako ich ewentualnego, ekonomicznego zabezpieczenia oraz osłabienia atrakcyjności macierzyństwa jako wyrazu życiowej aktywności. Nie można uznać, że prokreacja zupełnie utraciła swoją wartość, ale w konsumpcyjnej i pragmatycznej kulturze została odsunięta na dalszy plan.

Perspektywy przyszłości rodziny są niewątpliwie uwarunkowane w znacznym stopniu oddziałującymi trendami i nurtami myślowymi (Bauman, 2003). Ponowoczesność nie tylko chce radykalnego przezwyciężenia przeszłości poprzez dekonstrukcję i *implozję* tradycyjnych hierarchii społecznych (Bauman, 2000), ale proponuje także pełną dominację przedmiotów oraz dóbr konsumpcyjnych nad ludźmi i zatarcie podmiotowości, wyparcie stosunków międzyludzkich przez *symulację*, zastąpienie kultury domeną *hiperrzeczywistości*, w której panuje obraz, spektakl, wizja, gra znaków i w efekcie chaos wrażeń i fantazji (Sztompka, 2002, s. 576). Szokujące zmiany w systemach wartości, przesunięcie ustalonych dotychczas granic moralnych i etycznych wraz z indywidualizacją jako *instytucjonalnym* przymusem oraz odebraniem poczucia stabilności poprzez wielość możliwości wyboru prowadzą współczesnego człowieka do zatarcia granicy pomiędzy dobrem i złem, a w konsekwencji do kryzysu samej istoty tożsamości (Slany, 2002).

Nowoczesne społeczeństwo, oferujące jednostce nieskończoną niemalże liczbę opcji wyboru, sprawia jednocześnie, że każda z nich staje się mniej atrakcyjna. Decydując się bowiem na jedną z możliwości, jest ona tym samym zmuszona do rezygnacji z innych, często nie mniej atrakcyjnych. Rezygnowanie z czegoś, odmawianie sobie zaspokojenia własnych potrzeb czy też tego, co subiektywnie uważa się za potrzebę (dawniej określano to słowem: asceza) nie jest jednak najmocniejszą stroną współczesnego człowieka. Jednym z naczelnych postulatów współczesnej kultury jest samorealizacja, natomiast jedną z najistotniejszych wartości – wolność, rozumiana zwykle jako niezależność, podążanie za swoimi potrzebami oraz pragnieniami. Podejmowanie wszelkich zobowiązań jest często postrzegane jako zagrożenie dla wolności, tym większe, im trwalsze ma być zobowiązanie. Nic więc dziwnego, że pojawia się dystans, a często nieufność wobec instytucji nakładających na jednostkę zobowiązania na czas dłuższy lub nawet dożywotnio. Do takich instytucji należy również rodzina (Giddens, 2008, s. 20). Ponowoczesna zatem wolność okazuje się pustą przestrzenią, a narastanie postaw relatywizmu moralnego i permissywizmu etycznego skutecznie niszczy kategorie aksjologiczno-etyczne, takie jak: wierność, honor, stałość, tożsamość, w ten sposób wpływając niezwykle destrukcyjnie na więzi scalające rodzinę i jakość zachodzących w niej relacji.

W sytuacji postępującej uniformizacji postaw – obejmującej także kulturę – oraz dynamicznie rozszerzającej się mentalności konsumpcyjnej, za pomocą której bywa kreowana jednostkowa tożsamość, współczesna rodzina staje w obliczu realnego zagrożenia swojej wspólnotowej tożsamości i w ten sposób zostają zakwestionowane jej personalistyczne zręby, głoszące konieczność bytowania w kategorii daru dla siebie wzajemnie. Tylko wierność i kultywowanie kluczowych, nadrzędnych wartości stanowi legitymizację wobec siebie oraz otaczającego świata, stąd też, gdy w ponowoczesnym świecie zatracą się ludzka tożsamość, gubi się tym samym osobowość, tworzone więzi i relacje, a także własne *ja*.

Antyaksjologiczna dyktatura ponowoczesności wraz z procesem nie tyle dehumanizacji seksu, co raczej odczłowieczenia i jego *utowarowienie* musiała wywrzeć ważny wpływ na społeczne postawy wobec prokreacji. W istocie podtrzymywanie biologicznej ciągłości społeczeństwa wymaga płodzenia, pielęgnacji, kształcenia i wychowywania dzieci. Jednakże dziecko staje się także przedmiotem zainteresowania takich makrostruktur, jak klasy społeczne czy państwo. Rodzina musi więc zdobyć i wygospodarować środki materialne, aby zrealizować swoje zadanie opieki, rozwoju, wychowania oraz wykształcenia dziecka, a przy tym przekazania mu dziedzictwa kulturowego wraz z uhierachizowanym światem wartości.

Współczesna kultura przedstawia szczęście jako stan nie tylko możliwy do osiągnięcia, lecz niemalże obowiązek i sens egzystencji. Udana życie nie polega na sumiennym spełnianiu swoich obowiązków czy pełnieniu dobrych czynów, lecz jest przepelnione pozytywnymi emocjami. Człowiek współczesny realizuje projekt „pięknego życia”, rozumiejąc „piękno” nie w kategoriach moralnych, religijnych czy społecznych, a wyłącznie subiektywnych: piękne jest to, co wywołuje w nas piękne przeżycia. Jest to cecha charakterystyczna współczesnego społeczeństwa i trudno ją znaleźć w społeczeństwach przednowoczesnych czy w nowoczesnym społeczeństwie przemysłowym – przynajmniej na tak szeroką skalę (Zduniak, 2015, s. 308). Istniały i istnieją nadal społeczeństwa uznające za oczywistość co innego: życie jako prostą chęć przeżycia; życie jako służbę, obowiązek, poświęcenie; życie jako egzystencję o wymiarze metafizycznym. W przypadku takich koncepcji piękne doznania mogą się pojawić ewentualnie jako efekt uboczny, nie stanowiąc jednak zasadniczego celu życiowego. Racjonalność doznań sprawia, że podejmuje się inne decyzje, niż chociażby wówczas, gdy chodzi o zabezpieczenie egzystencji, poświęcanie się kolektywnym celom czy przestrzeganie Bożych przykazań (Zduniak, 2015, s. 309).

Wydaje się, że można tu stwierdzić, iż współczesne małżeństwa nie trawi żaden kryzys, a raczej społeczeństwo dosięga chaos. Używając sposobów określenia zaczerpniętych od A. Giddensa, można zasadnie tę sytuację nazwać niepokojem/chaosem wytworzonym. Przypadkowość, tak charakterystyczna dla chaosu, odróżnia go od działań uporządkowanych i reflektowanych kryzysu. W chaosie brak jest reguł i zasad nim rządzących (Zieliński, 2015).

W konsekwencji zasadne jest twierdzenie, że władza państwowa – choć w minimalnym stopniu – jest w stanie projektować pewne zachowania społeczne. Musi zatem nastąpić rekonstrukcja życia rodzinnego – w ramach odrywania od tradycji to właśnie rodzina została najbardziej zdeintegrowana. Powrót do dawnych form życia rodzinnego jest niemożliwy, choćby ze względu na emancypację kobiet uczestniczących w rynku pracy (Sztompka, 2002).

Podstawą przemian w tym zakresie powinno być dostrzeżenie roli zobowiązań wobec innych. Poczucie obowiązku stanowi bowiem miarę dojrzałości. Miarą rozwoju społeczeństwa i zabezpieczeniem jakości życia rodzin będzie zbudowanie czynnego zaufania. Jest ono konsekwencją przyjmowania zobowiązań w relacji do innych. Równorzędność zobowiązań do uprawnień jawi się tu jako nieodzowny postulat. W nawiązaniu do myśli lewicowej, Giddens wskazuje na rolę emancypacji. Wielokontekstowość uwalniania się (od tradycji, od arbitralnej władzy, od degradacji materialnej) w zmienionych warunkach poddanych globalizacji, wygląda znacząco odmiennie od poprzedniej emancypacji. Dzisiejsze uwalnianie się połączone jest z transformacją tradycji i przyrody w kontekście globalizacyjnego, kosmopolitycznego porządku (Giddens, 2001b, s. 23). Ukute przez A. Giddensa pojęcie *polityka życia* dotyczy stylu życia, polegającego na poddaniu dyspacie społecznej tego, co dotychczas należało do tradycji lub natury, albo niekontrolowanej władzy. Odnosząc się do tego poglądu, można stwierdzić, że w miejsce dawnej tradycji tworzy się nową. Podobnie zresztą jak u J. Habermasa, ujawnia się tu postawa optymistyczna (Zieliński, 2015, s. 66).

Natomiast A. Giddens łączy politykę generatywną z refleksyjnością i czynnym zaufaniem. Postulat ten został wytworzony w obliczu ujawniających się neoliberalnych dążeń do urynkowania sfery publicznej. Idea państwa minimalnego, przy zachowaniu maksymalizmu podatkowego, nie może służyć budowaniu zaufania pomiędzy obywatelami a państwem. Polityka zatem generatywna miałaby zwrócić państwo obywatelom, by mogli mieć realny wpływ na bieg spraw społecznych. Zawłaszczanie praw obywateli przez programy liberalne i neoliberalne podważa zaufanie do państwa poprzez stratyfikację społeczeństwa. Z tego względu postulatem zasadniczej wagi jawi się stosowne ograniczenie jedynowładztwa sfery biznesowej nad życiem jednostek. Ma to się dokonać poprzez rekonstrukcję solidarności rodzinnej (Giddens, 2001b, s. 27), decentralizację władzy i odrzucanie jej autorytaryzmu, następnie połączenie myśli konserwatywnej z ekologiczną, wzmocnienie ich elementami idei socjalistycznych, czyli tzw. odwrócony kapitalizm, a także odbudowanie moralności indywidualnej, opartej na refleksyjności, oraz własnym myśleniu, niesterowanym medialnie (Zieliński, 2015).

W kontekście świata globalistycznego przenikniętego ideami ponowoczesności jawi się więc konieczny i nagły imperatyw dla państwa, aby udzielać aktywnego wsparcia rodzinom – szczególnie zaś wielodzietnym – w wypełnianiu istotnych funkcji oraz w przewycięzaniu rozmaitych trudności. Właśnie rodziny pielęgnujące z pietyzmem więzi rodzinne i narodowe mogą stać się dla cywilizacji jutra znakiem trwałości osobowych relacji oraz kulturowej żywotności. Nadzieja na polepszenie jakości życia małżeństw i rodzin zasadza się na nagłej potrzebie uporządkowania wielowątkowego chaosu, wynikającego z wprowadzanych zmian prowokujących kryzysy.

VII. Uwagi wokół pojęć: *zdrowie, styl życia, zachowania zdrowotne. Związek stylu życia ze zdrowiem*

Od czasów zamierzchłych myśli człowieka nakierowane były na elementy walki z bólem, cierpieniem, chorobą oraz śmiercią. Problematyka zdrowia w filozofii oraz naukach o wychowaniu posiada długą tradycję. Obszary tych zainteresowań zmieniały się i ewaluowały na przestrzeni dziejów i rozwoju wielu dyscyplin naukowych, jednakże sporo z nich pozostało nadal aktualnych. Starożytni filozofowie, w szczególności Platon i Arystoteles, podejmowali zagadnienia zdrowia przede wszystkim w kontekście rodziny, posiadania zdrowych dzieci, a co za tym idzie – zdrowego społeczeństwa. Uważali oni, że zdrowi obywatele to sprawa szczególnie istotna dla państwa i jego przywódców. Platon kreślił przekonanie, że zdrowi obywatele państwa stanowią swego rodzaju „kapitał społeczny”, a ich kreowanie należy podporządkować polityce zdrowotnej państwa.

Symbolicznym momentem przejścia od czasów średniowiecza do dziejów nowożytnych jest Paracelsus, według którego zdrowie nie jest dawane przez naturę, jego wysoki i dobry poziom musi być stale przez człowieka zdobywany. Moment śmierci każdego z nas zależy zaś przede wszystkim od samego człowieka. Przełom XVIII i XIX wieku przynosi filozofię Schellinga, według którego choroba jest nieodzowną składową życia i stanowi zmianę proporcji zasad życiowych, a zdrowie – pełną równowagę tych zasad. Od początku wieku XX aż po współczesność ośrodkiem myśli był i jest człowiek w swym – jak się obecnie przyjęło określać – holistycznym (fizycznym, umysłowym i społecznym) wymiarze. Samo zdrowie zaczęło opierać się nie tylko na aspekcie medycznym, lecz także fizjologicznym, socjologicznym, psychologicznym, ale także kulturowym i cywilizacyjnym.

Każdy człowiek rozumie zdrowie w inny, charakterystyczny dla niego sposób. Znaczenie tego terminu wydaje się oczywiste, jednak – jak wskazuje literatura – nie gwarantuje to zgodności w jego ujmowaniu (Aleksandrowicz, 1972; Heszen-Niejodek, Bromme, 1991; Sęk i in., 1992; Roman, 1994; Heszen-Niejodek, 1995; Sęk, 2000; Wrona-Wolny i in., 2001; Puchalski, 2004; Heszen, Sęk, 2007).

Oczekuje się zazwyczaj, że osoba, która nie zajmuje się zawodowo kwestiami zdrowia, określi je jako stan braku choroby czy dolegliwości. Takie zdroworozsądkowe podejście wydaje się być jednak niewystarczające. Ujęcie zdrowia jako jedynie braku schorzeń czy wyraźnych dysfunkcji jest mocno zakorzenione we wciąż obecnym w medycynie tzw. biomedycznym modelu zdrowia i choroby. W nim to zasadnicze miejsce zarezerwowane jest dla zjawiska choroby, przez które rozumie się wszelkie odstępstwa od prawidłowej struktury i funkcjonowania organizmu, a zdrowie definiowane jest tu jako normalna budowa i optymalne funkcjonowanie ustroju. Uznanie człowieka za zdrowego następuje po wykluczeniu wszelkich zjawisk chorobowych w jego organizmie, a decydującą rolę odgrywa tu lekarz (Puchalski, 2004).

W literaturze zauważyć można trzy zasadnicze kategorie zdrowia: biologiczne, funkcjonalne oraz biologiczno-funkcjonalne. W definicjach kategorii biologicznej akcentuje się somatyczny stan jednostki o parametrach określonych przez nauki medyczne. Podejście funkcjonalne skupiają się na aspekcie zdrowia jako warunku efektywnego uczestnictwa w życiu społecznym. Te ostatnie zaś opierają się na założeniu, że analiza zdrowia powinna uwzględniać trzy jego sfery: biologiczną, psychiczną i społeczną (Roman, 1994).

Według Światowej Organizacji Zdrowia zdrowie jest nie tylko brakiem choroby lub niepełnosprawności, lecz stanem dobrego samopoczucia fizycznego, psychicznego oraz społecznego (Wrona-Wolny i in., 2001). Jest to najbardziej znana definicja i wciąż szeroko cytowana. Mamy tu do czynienia z ujęciem znacznie szerszym, uwzględniającym oprócz sfery zdrowia biologicznego

także psychikę oraz aspekt społeczno-duchowego zdrowia człowieka. Definicja ta – i współczesne rozumienie zdrowia – zakłada holistyczną jego koncepcję. W przeciwieństwie do potocznego rozumienia zdrowia, ujmowanego często jedynie w kontekście biologiczno-medycznym, skupionym głównie na aspekcie fizycznym ciała człowieka, ta interpretacja zdrowia wskazuje na pewną całość złożoną z kilku powiązanych ze sobą i wzajemnie na siebie oddziałujących wymiarów. Człowiek jest całością, a jego zdrowie posiada przynajmniej kilka aspektów czy wymiarów:

1. *Zdrowie fizyczne (biologiczne)* – prawidłowe funkcjonowanie organizmu, wszystkich jego układów i narządów, brak nieprawidłowości fizycznych. Odnosi się ono przede wszystkim do biologicznego funkcjonowania organizmu człowieka i może oznaczać zarówno prawidłową jego funkcję, jak też odpowiedni poziom sprawności.
2. *Zdrowie psychiczne* – ogólna satysfakcja z życia (poczucie szczęścia), a także brak rozmaitych chorób czy zaburzeń sfery psychicznej:
 - *umysłowe* – zdolność do jasnego, logicznego myślenia;
 - *emocjonalne* – zdolność do rozróżniania uczuć, emocji, umiejętność radzenia sobie ze stresem.
3. *Zdrowie społeczne* – rozumiane najczęściej jako zdolność do utrzymywania prawidłowych relacji społecznych. Za miarę tego aspektu zdrowia uznać można poziom wywiązywania się z określonych ról społecznych oraz satysfakcję z ich pełnienia, akceptowanie odpowiedzialności za siebie i innych.
4. *Zdrowie duchowe* – często związane z wierzeniami i praktykami religijnymi. Jego elementy składowe to przede wszystkim: samoświadomość, jakość relacji jednostki z innymi ludźmi, system wartości, poczucie sensu i celu życia, zdolność do dawania, brania oraz okazywanie ciepła i bezwarunkowej miłości, a także wewnętrzną siłę i spokój oraz pozytywne nastawienie czy otwartość na przeżycia duchowe (Wrona-Wolny i in., 2001).

Według strategii „Zdrowie dla wszystkich w 2000 roku”, przyjęto rozumienie zdrowia jako:

- a) wartości, dzięki której jednostka lub grupa może realizować swoje aspiracje, zmieniać środowisko;
- b) zasobu czy bogactwa dla całego społeczeństwa, gwarantującego stały rozwój społeczno-ekonomiczny;
- c) środka, warunku do osiągnięcia lepszej jakości życia (Heszen, Sęk, 2007).

W pracach socjologa A. Antonovsky’ego pojawia się rewolucyjne podejście do koncepcji zdrowia. Stosuje on perspektywę salutogenetyczną, czyli zorientowaną na zdrowie – w miejsce pytań o choroby zadaje się pytania, jakie czynniki sprzyjać mogą zdrowiu. W tym ujęciu zdrowie to kraniec kontinuum, którego drugim krańcem jest choroba. Nie wprowadza się więc wyraźnego rozgraniczenia między tymi obydwoma zjawiskami. Miejsce w ciągu życia jednostki na kontinuum zdrowie – choroba zmienia się, zdrowie nie jest więc ani stanem, ani też jakimś stałym zasobem, lecz procesem przemieszczania się na owym kontinuum. W znacznej mierze od samego człowieka oraz jego postaw i zachowań wobec zdrowia zależy, jakie miejsce zajmuje on w przytoczonym wymiarze. To sam człowiek, poprzez prezentowanie określonych zachowań, wpływa w sposób istotny na własne zdrowie, podwyższając jego poziom lub doprowadzając do zaistnienia określonego ryzyka zdrowotnego (Heszen, Sęk, 2007).

Wcześniej niż Antonovsky podobnie zdefiniował zdrowie polski wybitny lekarz, Julian Aleksandrowicz, podając, że jest to stan, w którym człowiek potrafi przystosować się do bodźców środowiskowych, nie zakłócając homeostazy i nie niszcząc organizmu (1972).

Odmienne podejście poszczególnych gałęzi nauki do zagadnień z dziedziny zdrowia oraz choroby wpływa na różnorakie ich definiowanie. Wyróżnić można następujące modele zdrowia i choroby:

- a) biomedyczny;
- b) socjomedyczny;
- c) psychologiczny;
- d) socjoekologiczny (Heszen, Sęk, 2007).

W biomedycznym modelu zdrowia samo to zagadnienie definiowane jest jako brak choroby, dokładniej mówiąc – brak zakłóceń w przebiegu procesów biologicznych w organizmie człowieka. Choroba jest zaburzeniem funkcjonowania układu, narządu, tkanki, a działania lecznicze skierowane są na zaburzone obszary organizmu (Heszen, Sęk, 2007).

Model socjomedyczny nadal przedstawia chorobę jako dewiację biologiczną, wymagającą interwencji lekarskiej, ale także jako dewiację społeczną, gdzie konkretne działania analizuje się w kontekście norm, wartości, stosunków społecznych oraz zachowań człowieka uwikłanych w problemy zdrowia i choroby.

W definicjach zdrowia i choroby w ujęciu psychologów podkreśla się aspekt relacji, jakie zachodzą między sferą psychiczną a funkcjami organizmu człowieka. Zdrowie i choroba stają się stanami organizmu zdeterminowanymi przez różnorodne czynniki biologiczne, psychologiczne oraz społeczne, których oddziaływanie może przebiegać z różnorodnym i zmieniającym się natężeniem, w każdym indywidualnym przypadku. Warto podkreślić jest fakt, że zdrowie jest tutaj przeważnie utożsamiane z procesem dynamicznym, który analizuje się w przebiegu czasowym, rejestrując zmiany pojawiające się w odpowiedzi na wyzwania środowiska wewnętrznego i/lub zewnętrznego. Ponadto jednostka jest traktowana podmiotowo, posiada prawo decydowania o własnym zdrowiu oraz brania za nie pełni odpowiedzialności. To zdrowie, determinowane wielością czynników, staje się pewnym zasobem, zdolnością do sprostania wymaganiom życia, osiągnięciu celów, a także utrzymywaniu pewnej równowagi. Choroba natomiast pojawia się w sytuacji braku lub wyczerpania się zasobów energii czy umiejętności, aby sprostać zadaniom i obciążeniom oraz by zachować poczucie równowagi i harmonii (Heszen-Niejodek, Bromme, 1991; Heszen-Niejodek, 1995; Sęk i in., 1992).

W modelu socjoekologicznym zdrowie staje się zdolnością człowieka do osiągnięcia pełni własnych możliwości fizycznych, psychicznych oraz społecznych w prowadzeniu produktywnego i sensownego życia w sferze zarówno społecznej, jak i indywidualnej, osobistej. Głównym założeniem tegoż modelu jest twierdzenie o hierarchii systemów, w myśl którego każdy podsystem jest częścią ogólniejszego, a także pozostaje z nim we wzajemnych związkach. Pewną nowość stanowią tu pola warunkujące zdrowie jednostki, określone jako:

- a) czynniki biologiczne (m.in. uwarunkowania genetyczne, cechy wrodzone);
- b) zachowania człowieka związane ze zdrowiem (prozdrowotne oraz antyzdrowotne);
- c) środowisko fizyczne;
- d) środowisko społeczno-kulturowe.

W modelu tym człowiek jest ujmowany także jako całościowy system funkcjonujący biologicznie, umysłowo oraz duchowo. Zdrowie człowieka podlega wielorakim wpływom, spośród których najistotniejsze wydają się być dążenia oraz działania jednostki zmierzające w kierunku rozwoju potencjałów, w uzgodnieniu z wymaganiami społecznymi. Człowiek jest wprawdzie zależny od wielu systemów socjalizujących, ale jako podmiot autonomiczny może swojemu zdrowiu nadać indywidualny sens oraz umieścić je w systemie swoich wartości (Heszen, Sęk, 2007).

Dokonując analizy piśmiennictwa, można stwierdzić, że zdrowie jest zjawiskiem wielowymiarowym, obejmującym wzajemnie od siebie zależne i przenikające się aspekty fizyczne, psychiczne i społeczne. Mocno uwidacznia się to w trzech paradygmatach modelu zdrowia. Paradygmat pierwszy dotyczy społeczno-ekologicznego modelu zdrowia, wyróżniającego trzy grupy czynników determinujących zdrowie: biologiczne, środowiskowe oraz styl życia. Model salutogenetyczny jest modelem edukacji zorientowanej na zdrowie pozytywne. Jest on bliski modelowi społeczno-ekologicznemu ze względu na podkreślenie indywidualnej odpowiedzialności za zdrowie. Trzeci wyraźnie akcentuje wpływ osobowości i stylu życia na poziom zdrowia człowieka. Modele te wyraźnie współgrają ze strategią zdrowia, wypracowaną przez WHO, której hasłem przewodnim jest treść: „Twoje zdrowie w twoich rękach”, wskazująca na zdrowie jako wartość uniwersalną oraz zależną od indywidualnych postaw i wyborów człowieka.

VII.1. Styl życia a poziom zdrowia człowieka

Od połowy lat 70. XX wieku na Zachodzie, a w Polsce od końca lat 80., problem udziału jednostki w kształtowaniu własnego zdrowia jest przedmiotem debat szerokiej gamy specjalistów. Największe znaczenie okazał się mieć jednak raport Lalonde'a, który wykazał, że w krajach rozwiniętych bądź rozwijających się można wyróżnić cztery grupy czynników warunkujących „poła zdrowia” człowieka:

- czynniki biologiczne (genetyczne);
- czynniki środowiska zewnętrznego;
- czynniki związane ze stylem życia;
- efekty działalności służb medycznych.

Model M. Lalonde'a był podejmowany i uszczegółowiany w wielu innych badaniach empirycznych, które potwierdziły decydującą rolę stylu życia w kształtowaniu zdrowia. Szacuje się, że obecnie opieka zdrowotna warunkuje zdrowie tylko w ok. 10-20%, dalsze determinanty pozostają poza obrębem działań medycyny – w największym stopniu zdrowie człowieka determinowane jest przez styl życia. Liczne oraz szczegółowe badania dostarczają niekiedy spektakularnych dowodów na znaczenie stylu życia, którego udział w tzw. „polu zdrowia” określa się na ponad 50%. Styl życia oznacza najczęściej luźno powiązane ze sobą zespoły zachowań (czynności, nawyki, postawy) jednostki lub grupy, które mają zasadnicze znaczenie dla zdrowia. Na mocy obiektywnych badań dokonuje się prób ustalenia zachowań służących ochronie i rozwojowi zdrowia oraz tych jemu szkodzących. Wyróżnia się więc tzw. prozdrowotny i antydzrowotny styl życia. Mówi się także szeroko o niewątpliwym związku między tym ostatnim a wynikającymi z niego konsekwencjami w postaci chorób ryzykownego stylu życia. Styl życia oraz wszelkie zachowania związane ze zdrowiem składają się z utrwalonych w jednostce nawyków i postaw.

Styl życia to charakterystyczna dla jednostek i grup konfiguracja codziennych zachowań, podejmowanych w wybranych sferach aktywności życiowej. Te sfery to m.in.: odżywianie, aktywność fizyczna, nawyki higieniczne, profilaktyka lekarska i wiele innych. Najważniejszą cechą stylu życia są zachowania podejmowane z pewną regularnością (Kasperek, 1999).

Według Światowej Organizacji Zdrowia, styl życia oznacza sposób życia oparty na wzajemnym związku warunków życia z indywidualnymi wzorami zachowań zależnymi w znacznej mierze od czynników społeczno-kulturowych i cech indywidualnych jednostki (Kasperek, 1999).

H. Sęk (2000) określa styl życia związany ze zdrowiem jako system zachowań zdrowotnych, który jest podyktowany cechami temperamentu, wiedzą, poglądami i przekonaniem na temat świata, życia oraz własnej osoby, systemem wartości i indywidualnego doświadczenia w zakresie zdrowia.

Według Z. Słońskiej i M. Misiuny (1993), termin *styl życia* odnosi się do codziennych zachowań specyficznych dla danej jednostki bądź zbiorowości. Kształtuje się on w procesie wzajemnego oddziaływania szeroko pojętych warunków życia oraz indywidualnych wzorów zachowań, zdeterminowanych przez czynniki społeczno-kulturowe i cechy osobiste.

T. Abel (1991) uważa, że na określone style życia składają się nie tylko wzory zachowań z obszaru zdrowia, ale również postawy prezentowane przez ludzi jako odpowiedź na warunki społecznego i kulturowego środowiska.

Styl życia we współczesnej Polsce zmienia się bardzo szybko. Czynnikiem najsilniej różnicującymi wydają się obecnie m.in.:

- ilość czasu poświęcanego na pracę zawodową i do swobodnej dyspozycji;
- rodzaj wykonywanej pracy zawodowej i jej charakter;
- miejsce zamieszkania;
- poziom wykształcenia: im on wyższy, tym na ogół większa świadomość zróżnicowania wyborów, głębsza znajomość ich zalet i wad, ich konsekwencji, niskie wykształcenie utrudnia przemiany stylu życia i sprzyja utrzymywaniu się tradycyjnych stylów;
- poziom życia (wysokość płacy), które stanowią jeden ze szczególnie doniosłych czynników kształtujących styl życia, zwłaszcza ten jego aspekt, który wyraża się w dziedzinie wzorów konsumpcyjnych;
- formy współżycia między ludźmi, podziały ról w rodzinie, zachowania wynikające ze stosunków towarzyskich, przyjacielskich.

Z pojęciem *styl życia*, rozumianym jako ogólna filozofia zdrowotna oraz wszelkie działania na rzecz zdrowia, wiążą się nieodzownie zachowania zdrowotne. Stanowią jeden z komponentów postawy względem zdrowia i są określane jako wszystkie działania lub ich zaniechanie, które bezpośrednio bądź pośrednio wpływają na zdrowie. Najogólniej zachowania te rozpatrywane są z punktu widzenia ich znaczenia dla zdrowia i mogą mieć korzystne lub niekorzystne dla niego skutki. Wyróżniono dwie podstawowe kategorie zachowań zdrowotnych:

- 1) zachowania prowadzące do osiągnięcia poprawy zdrowia, promujące zdrowie, zapobiegające chorobom i sprzyjające zdrowieniu, np. właściwe zwyczaje żywieniowe, pozytywne praktyki zdrowotne (higiena, aktywność fizyczna, badania kontrolne) itd.;
- 2) zachowania ryzykowne, niszczące i uszkadzające zdrowie, utrudniające proces zdrowienia, świadome bądź nieświadome wprowadzanie siebie w stan choroby, np. sedenteryjny tryb życia, wadliwa dieta, substancje psychoaktywne, unikanie podejmowania pozytywnych praktyk zdrowotnych itd. (Wrona-Wolny i in., 2001).

Zachowania zdrowotne obejmują szeroki zakres aktywności człowieka. Nie powstała jak dotąd typologia takich zachowań, która byłaby zwarta i obejmująca cały ich obszerny repertuar. Myśląc o celu zachowań zdrowotnych, można by podzielić je na takie, które są ukierunkowane na ochronę zdrowia, zapobieganie chorobom, poprawę i doskonalenie kondycji psychofizycznej, ratowanie zdrowia i odzyskiwanie go w przypadku wystąpienia jakichś zaburzeń czy dolegliwości. Można też pokusić się o podział zachowań zdrowotnych według kryterium zawartego w definicji zdrowia Światowej Organizacji Zdrowia, biorąc pod uwagę płaszczyzny funkcjonowania człowieka, i tu wymienić:

- 1) zachowania odnoszące się do zdrowia fizycznego (np. aktywność fizyczna, racjonalne odżywianie itd.);
- 2) zachowania odnoszące się do sfery zdrowia psychicznego (np. radzenie sobie ze stresem lub w sytuacjach trudnych, samoakceptacja itd.);
- 3) zachowania odnoszące się do aspektu zdrowia społecznego, m.in. utrzymywanie satysfakcjonujących relacji z innymi (Kasperek, 1999).

Różne i bardzo odmienne przekonania naukowe o zdrowiu i zachowaniach zdrowotnych będą charakterystyczne dla pracowników medycznych, psychologów czy socjologów. W naukach medycznych zwykle rozpatrujemy związek między danym zachowaniem a jego korzystnym bądź niekorzystnym wpływem na ludzkie zdrowie. W naukach społecznych (m.in. w psychologii) bada się raczej, jak wiedza o zdrowiu i jego determinantach oddziałuje na zachowania zdrowotne poszczególnych jednostek bądź populacji.

K. Puchalski (2004) uważa, że to, jaki jest człowiek pod względem zdrowotnym, wyraża się w jego zachowaniach zdrowotnych. Zachowania te określają, jak człowiek pojmuje zdrowie, jak je ocenia i w jaki sposób nim dysponuje.

Niemalże identyczne podejście prezentuje A. Łuszczynska (2004), według której są to wszelkie działania jednostki podejmowane ze względów zdrowotnych lub takie, które mają udokumentowany wpływ na zdrowie.

Codziennie zachowania zdrowotne stanowią komponent naszej postawy wobec zdrowia i określają nasz styl życia. Wybór określonego wzoru zachowania będzie zazwyczaj zależał od czynników natury poznawczej i emocjonalnej oraz od ograniczeń i sprzeczności występujących w otaczającym świecie społecznym. Wzory zachowań mogą być kształtowane pod wpływem czynników środowiskowych oraz indywidualnej samodzielności i charakteryzować się korzystnym bądź nie wpływem na zdrowie. Składają się z wyuczonych reakcji, nabytych i utrwalonych w procesie socjalizacji oraz wychowania, w trakcie interakcji z rodziną, grupą rówieśniczą, środkami masowego przekazu itd. Podlegają nieustannym zmianom w oparciu o nowe doświadczenia, a także interpretacje danych (Kickbusch, 1994).

D.S. Bond i in. (2004) zachowania takie określili jako formę aktywności człowieka, ukierunkowaną na zdrowie, na co składają się dwa komponenty: psychiczny (m.in. pozytywne nastawienie, samokontrola, odpowiedzialność za zdrowie) i fizyczny (dieta, aktywność fizyczna czy używki).

Zachowania zdrowotne mogą mieć charakter:

- reaktywny, jako odpowiedź na panujące mody oraz wymogi społeczne;
- nawykowy, będący efektem socjalizacji;
- czynności intencjonalnych, pojawiających się najczęściej w toku rozwoju, kiedy to nowe role określają specyficzne zadania (np. w okresie ciąży), uwarunkowane są wiedzą oraz świadomością zdrowotną (Heszen, Sęk, 2007).

Posiadanie zdrowia – rozumianego jako pełny dobrostan fizyczny, psychiczny i społeczny, a nie tylko brak choroby – wydaje się być najistotniejszym determinantem wysokiej jakości życia. Mimo wielu akcji promujących zdrowy styl życia oraz edukujących zdrowotnie w Polsce, sytuacja zdrowotna jej mieszkańców nie napawa optymizmem. Wśród wielu zagrożeń współczesnej cywilizacji jednymi z najbardziej niebezpiecznych są: lekceważone choroby społeczne (w tym wiele na tle uzależnień), sedenteryjny tryb życia, tkwienie w przyzwyczajeniach i nawykach oraz niedopuszczanie zmian w dotychczasowym antyzdrowotnym stylu życia. Nieodpowiednie odżywianie, niewłaściwa jakość i ilość spożywanych produktów, szkodliwe nałogi, niski poziom aktywności fizycznej prowadzą do sytuacji, że w naszym kraju dominują głównie schorzenia

o charakterze niezakaźnym. „Zdrowie zaczyna się w domu” nadal wydaje się być dalekie od rzeczywistości. Wciąż niski poziom kultury zdrowotnej społeczeństwa przejawia się m.in. w braku odpowiednich zachowań profilaktycznych. Często doceniamy zdrowie tylko w chwilach, gdy je tracimy i wykazujemy zbyt mało odpowiedzialności za zdrowie własne oraz otoczenia.

W 2005 roku Komitet Rehabilitacji, Kultury Fizycznej i Integracji Społecznej PAN wyraził głębokie przekonanie, że wychowanie fizyczne, sport, rekreacja fizyczna odgrywać powinny znaczącą rolę w procesach wychowania oraz profilaktyki zdrowotnej, przysposabiania młodzieży do dorosłego życia, do działalności zawodowej i społecznej, do uczestnictwa w kulturze, w próbach przeciwstawiania się różnym zjawiskom patologicznym, m.in. przemocy, agresji, alkoholizmowi czy narkomanii. Brak systematycznej aktywności fizycznej jest – zdaniem Komitetu – głównym czynnikiem powszechnego występowania niektórych chorób i pośrednim czynnikiem ryzyka wielu patologii. Systematyczna praca na rzecz własnego ciała, sprawności fizycznej i zdrowia jest w Polsce nadal zjawiskiem zbyt rzadkim. Potwierdzeniem tego mogą być wyniki badań przeprowadzonych pod kierunkiem B. Woynarowskiej, ukazujące obraz zdrowia subiektywnego i zachowań zdrowotnych nastolatków w Polsce na tle innych krajów w ostatnim czasie. Badania dotyczyły młodzieży w wieku od 11 do 15 lat, będącej w okresie dynamicznych zmian rozwojowych, a wykazały wiele niedostatków w zakresie zachowań prozdrowotnych. Niepokojem napawa fakt, że w porównaniu z młodzieżą z innych krajów europejskich aktywność ruchowa polskiej młodzieży w czasie wolnym jest zdecydowanie niższa. Polscy nastolatki spędzają więcej czasu niż ich rówieśnicy w innych krajach w sposób bierny, poświęcając go np. na oglądanie telewizji. Wśród znacznej grupy nastolatków występują zachowania ryzykowne: co szósty z nich pali papierosy, co piąty nastoletni chłopiec pije piwo. Około 10% badanej młodzieży można uznać za zagrożoną uzależnieniem. Rozpowszechnienie używania substancji psychoaktywnych jest znacznie większe wśród chłopców niż u dziewcząt i gwałtownie zwiększa się wraz z wiekiem. Odnotowano wzrost częstości palenia (szczególnie niepokojący u dziewcząt), upijania się oraz spożywania piwa (Kowalewska, Woynarowska, Mazur, 2001).

Środowisko rodzinne istotnie wpływa na samopoczucie dzieci i młodzieży, a także kształtowanie się zachowań zdrowotnych. Może mieć na to wpływ wiele czynników, w tym warunki życia, wsparcie udzielane przez członków rodziny oraz wzorce zachowań wyuczone w domu. Z analiz wyników kilku rund badań HBSC widać, że polska rodzina wypada korzystnie w zestawieniach międzynarodowych, ponieważ większy niż w wielu innych krajach odsetek dzieci mieszka z obojgiem biologicznych rodziców, obserwuje się też łatwość w komunikacji z rodzicami. Niemniej jednak w Polsce, jak i w innych krajach, zauważalne są niekorzystne tendencje zmian. Daje się zaobserwować odchodzenie od tradycyjnego modelu rodziny, a w konsekwencji malejący odsetek nastolatków wychowuje się w rodzinach pełnych. W świetle wyników poprzednich rund badań HBSC, rodziny polskich uczniów są mniej zamożne. Potwierdzono, że wiele problemów zdrowotnych nasila się w rodzinach ubogich, co dotyczy m.in. gorszej samooceny zdrowia, podejmowania zachowań ryzykownych i ograniczania bądź też unikania zachowań prozdrowotnych.

Wykazano, że młodzież wychowująca się w rodzinach niepełnych lub zrekonstruowanych jest bardziej zagrożona używaniem substancji psychoaktywnych, przedwczesną inicjacją seksualną i przemocą. Z kolei poziom zamożności rodziny silnie korelował ze wskaźnikami pozytywnymi. Młodzież z rodzin zamożnych lepiej ocenia swoje zdrowie, zadowolenie z życia i relacje z otoczeniem.

W obszernych badaniach HBSC, poddając analizie zmiany zachodzące w latach 2014-2018, wykazano, że niemal 80% ankietowanych w 2018 roku nastolatków mieszkało z obojgiem biologicznych rodziców, czyli o 1,4% mniej niż w 2014 roku. Odsetek rodzin zrekonstruowanych obniżył się. Nadmierna masa ciała występowała u 21,3% badanych, w tym otyłość u 4,7% ankietowanych. Tylko niewielki odsetek nastolatków podejmuje aktywność fizyczną, zarówno umiarkowaną, jak i intensywną, na rekomendowanym poziomie. Zalecenia co do umiarkowanej aktywności fizycznej spełnia 1/5 badanej populacji. Od 2014 roku zaznacza się wyraźnie negatywny trend, czyli zmniejszenie odsetka młodzieży spełniającej zalecenia WHO co do umiarkowanej aktywności fizycznej, z 24,2% w 2014 roku do 17,2% w 2018 roku. Młodzież w wieku 11-15 lat poświęca wiele czasu wolnego na bierny wypoczynek przed ekranem/monitorem – średnio ponad 2,5 godz. dziennie na oglądanie filmów lub programów i korzystanie z komputera i urządzeń mobilnych w innym celu, ponad 1,5 godz. na gry komputerowe lub na konsoli. Niewielki odsetek nastolatków spożywa owoce i warzywa w rekomendowanej ilości. Jednocześnie częste jedzenie słodczy lub picie słodzonych napojów dotyczy licznej grupy nastolatków. Zaledwie niewiele ponad 1/3 nastolatków spożywała owoce i warzywa na zalecanym poziomie. Tylko 1/4 ankietowanych uczniów codziennie je z rodzicami co najmniej jeden posiłek (Mazur, Małkowska-Szkutnik, 2018).

Niezwykle ważną rolę odgrywa edukacja oraz podnoszenie świadomości społecznej w zakresie znaczenia środowiska rodzinnego i wszystkich jego zmiennych dla optymalnego rozwoju oraz zdrowia dzieci. W życiu rodzinnym istnieje najwięcej czynników mogących sprzyjać podnoszeniu poziomu zdrowia i kształtowaniu nawyków prozdrowotnych, ale także jego niszczeniu, np. zaniedbywaniu emocjonalnemu, psychicznemu czy fizycznemu dzieci.

VII.2. Promocja zdrowia, edukacja zdrowotna. Rodzina jako podstawowe środowisko edukacji zdrowotnej

Szczególnie istotnym wydaje się fakt poziomu świadomości zachowań związanych ze zdrowiem, zwłaszcza w sytuacji kształtowania celowych zachowań zdrowotnych. Od nich zależy m.in. kreacja zdrowego stylu życia. Procesem, w którym ludzie uczą się, jak należy dbać o własne zdrowie i zdrowie społeczeństwa, w którym żyją, jest edukacja zdrowotna. Jest ona planowym uczeniem się podejmowania świadomych decyzji dotyczących zdrowia i kluczowym narzędziem promocji zdrowia. Tylko jednostki posiadające określony poziom wiedzy i świadomości zdrowotnej są w stanie promować zdrowie. Promocja zdrowia jest stosunkowo młodą koncepcją, narodzoną w latach 70. XX wieku. Jest ideą, która pojawiła się wraz z powstaniem ruchu „Zdrowie dla wszystkich w 2000 roku”, a powinna być rozumiana jako system działań w zakresie polityki, służby zdrowia, edukacji, których celem jest kształtowanie postaw prozdrowotnych i zdrowych stylów życia, aby utrzymywać oraz udoskonalać stan zdrowia człowieka. Podstawowe jej założenia sformułowano w 1986 roku w Karcie Ottawskiej w czasie I Konferencji Promocji Zdrowia. W dokumencie tym czytamy, że promocja zdrowia jest procesem, który umożliwia każdemu człowiekowi zwiększenie oddziaływania na jego zdrowie w sensie jego poprawy i utrzymania. Zdrowie należy tu rozpatrywać w kategoriach zasobu, na którym człowiek się opiera w swoim codziennym życiu, nie zaś traktować go jako cel, do którego zmierza. Odpowiedzialność za rozwinięcie działań promocyjnych dla zdrowia spada zatem nie tylko na służbę zdrowia, lecz spoczywa ona również na tych wszystkich dziedzinach aktywności społecznej, które wywierają swój wpływ na zdrowy tryb życia i szeroko pojmowane dobre samopoczucie wszystkich członków społeczeństwa (Karski, Słońska, Wasilewski, 1994).

Jest ona więc serią działań, a także zmian zwykle długotrwałych, które powinny być podejmowane przez człowieka (ewentualnie przez grupy czy społeczności lokalne, a nawet całe społeczeństwo) w celu poprawy lub utrzymania dobrego samopoczucia. Wgląd we własne zdrowie i troska powinny polegać przede wszystkim na uświadomieniu sobie określonych problemów zdrowotnych, rozbudzeniu potrzeby ich rozwiązania, a także podjęciu wszelkich działań dla poprawy zdrowia, często korzystając jedynie z własnych możliwości (Wrona-Wolny i in., 2001).

Karta Ottawska określa także kilka współzależnych działań i obszarów objętych promocją zdrowia, a są to:

- określenie polityki zdrowia publicznego;
- tworzenie środowisk wspierających zdrowie (np. zdrowe środowisko pracy);
- wzmocnienie działań społecznych czyli podejmowanie działań na rzecz zdrowia przez jak największą liczbę osób;
- rozwijanie działań społecznych, a także indywidualnych umiejętności sprzyjających zdrowiu;
- reorientację służby zdrowia (Mandrowska-Xinxo, 1992; Słońska, Misiuna, 1993; Klamut, Woy-Wojciechowski, 1994).

Promocja zdrowia, edukacja zdrowotna czy wychowanie zdrowotne są różnymi formami działań posiadających wspólny i najistotniejszy mianownik – określają proces niesienia ludziom pomocy w zdobywaniu wiedzy o zdrowiu oraz jego głównych determinantach – czynnikach zwiększających jego potencjał, a także zagrażających zdrowiu. Odnoszą się również do kształtowania postaw sprzyjających zdrowiu oraz zdobywania umiejętności niezbędnych dla zachowań prozdrowotnych i zdrowych stylów życia (Kasperek, 1999).

Jednym z zasadniczych punktów strategicznych promocji zdrowia jest więc rozwijanie umiejętności osobniczych – inwestowanie w człowieka, jego świadomość zdrowotną, pozwalające jednostce przejąć kontrolę nad zdrowiem i jego niektórymi determinantami, uświadomić sobie zagrożenia oraz zadziałać profilaktycznie. Z punktu widzenia promocji zdrowia ważny jest zarówno wpływ określonych stylów życia na poziom zdrowia, jak też fakt potencjalnych możliwości dokonania w nich korzystnych zmian. Zalecenia edukacji zdrowotnej dzieci można by określić w kilku istotnych zagadnieniach, takich jak: znajomość zasad prawidłowego sposobu żywienia i ich urzeczywistnianie w codziennym modelu żywienia, dbałość o systematyczną i kontrolowaną aktywność fizyczną, umiejętność radzenia sobie ze stanami napięcia psychicznych emocjonalnych, a także stałą edukację antynikotynową, antyalkoholową i przeciwnarkotyczną.

W odpowiedzi na strategię Światowej Organizacji Zdrowia w roku 1990, opracowano w Polsce po raz pierwszy Narodowy Program Zdrowia. Jest on oryginalnym dokumentem, określającym założenia polityki zdrowotnej na kolejne lata. Jest to oficjalny dokument państwowy w zakresie promocji i ochrony zdrowia, a także poprawy jakości życia. U podstaw jego koncepcji leżą m.in. międzynarodowe ustalenia, że zdrowie jest nadrzędnym prawem jednostki i bogactwem całego społeczeństwa. Nadrzędnym celem strategicznym tego dokumentu jest poprawa zdrowia ludności Polski oraz związanej z nim jakości życia głównie poprzez kształtowanie wiedzy oraz umiejętności zdrowego stylu życia, tworzenie środowisk sprzyjających zdrowiu i wyrównywanie różnic zdrowotnych. Warunkiem osiągnięcia tych celów będzie uświadomienie jednostkom, grupom społecznym i wreszcie całemu społeczeństwu, że sami jesteśmy odpowiedzialni za zdrowie swoje oraz swoich najbliższych.

Pod koniec XX wieku eksperci Światowej Organizacji Zdrowia opublikowali ważne hasło „Zdrowie zaczyna się w rodzinie”, którego celem było zwrócenie uwagi społeczeństw na prozdrowotną rolę rodziny w życiu człowieka. Środowisko rodzinne może stać się jednocześnie czynnikiem ochrony zdrowia, a więc wzmacniać zdrowie oraz zapobiegać chorobom, jak również być czynnikiem zagrożenia zdrowia poszczególnych członków rodziny, szczególnie dzieci. Rodzice, jako pierwsi opiekunowie i wychowawcy, mają ogromną szansę wpłynąć na poglądy i nawyki dziecka w obszarze zdrowia poprzez działanie przykładem osobistym, dostarczanie właściwej wiedzy oraz kształtowanie odpowiednich umiejętności do prowadzenia zdrowego stylu życia. Podejmowane zachowania zdrowotne – rozumiane jako nawykowe oraz intencjonalne formy działania rodziców – pozostają w pozytywnym, ale także negatywnym związku ze zdrowiem. Zachowania zdrowotne każdego człowieka kształtują się w okresie jego wzrastania i rozwoju, dokonującego się w procesie socjalizacji rodzinnej. Szczególną rolę w kreowaniu zachowań zdrowotnych odgrywa proces wychowania. Zdecydowana większość zachowań zdrowotnych staje się wyuczonych przez naśladownictwo oraz interakcje społeczne w rodzinie. Zalicza się do nich głównie: wytwarzanie nawyków związanych z doskonaleniem zdrowia, wyrabianie odpowiednich sprawności u dziecka, nastawienie woli dziecka i kształtowanie u niego postaw umożliwiających stosowanie zasad higieny, pielęgnacji, zapobieganiu chorobom, pobudzanie u dziecka pozytywnych zainteresowań sprawami zdrowia przez wzbogacanie i pogłębianie wiedzy o sobie.

Socjalizacja zdrowotna zachodząca w rodzinie jest procesem obejmującym przekazywanie wartości i wiedzy związanej ze zdrowiem i z kształtowaniem umiejętności dokonywania wyboru zachowań podtrzymujących zdrowie przez preferowanie tych o charakterze prozdrowotnym. Obecnie zachodzące zmiany społeczno-ekonomiczne, demokratyzacja życia społecznego, możliwości pełniejszego wykorzystania swych indywidualnych zasobów intelektualnych oraz ogólnorozwojowych, zwiększenie odpowiedzialności za własne życie powodują, że wiele jednostek i grup społecznych nie traktuje już zdrowia tylko jako wartości samej w sobie, ale w większym stopniu jako wartość instrumentalną, niezbędną do poprawienia pozycji zawodowej, społecznej czy podniesienia statusu ekonomicznego. Socjalizacja zdrowotna polegać powinna na wdrażaniu dziecka do kultury zdrowotnej, na przekazie, że zdrowie jest wartością i zasobem indywidualnym pozwalającym optymalnie i satysfakcjonująco wypełniać role społeczne, a zarazem decydującymi w znaczącym stopniu o wysokiej jakości życia. Rodzice mają obowiązek przekazać dzieciom wartości preferowane w danym społeczeństwie, a jedną z nich jest właśnie zdrowie. W procesie socjalizacji zdrowotnej w rodzinie następuje także przekazywanie niezbędnej wiedzy dotyczącej utrzymania i pomnażania zdrowia oraz ochrony przed zagrożeniami zdrowotnymi. Wiedza ta sprzyjać będzie dokonywaniu codziennych wyborów zachowań prozdrowotnych. W ramach rodzinnej socjalizacji oraz wychowania do zdrowia obowiązkiem rodziców jest stworzenie i zapewnienie dziecku warunków do prawidłowego rozwoju fizycznego i psychicznego, troska o jego zdrowie oraz oddziaływanie zdrowotne na nie. Należy tu podkreślić, że efektywność procesu socjalizacyjnego i wychowawczego zależy będzie pewnie od: wykształcenia rodziców, ich wiedzy na temat omawianej problematyki, statusu społeczno-ekonomicznego rodziny, liczby członków rodziny i ich wieku, ich kondycji zdrowotnej i psychicznej. W ramach zdrowia fizycznego dziecka rodzice powinni pamiętać m.in. o: podejmowaniu aktywności fizycznej, zwłaszcza w czasie wolnym, gdyż stanowi ona czynnik warunkujący rozwój osobniczy oraz stan zdrowia, będąc kluczowym elementem prozdrowotnego stylu życia. Zadaniem rodziców jest wdrażanie do aktywnego spędzania czasu wolnego, uświadamianie dziecku, że ruch jest stałym elementem ludzkiego życia. Wspólne piesze czy rowerowe wycieczki, spacerzy czy zabawy wdrażają do

systematycznej aktywności ruchowej i stanowią podłoże do rekreacji fizycznej. Istotnym elementem edukacji zdrowotnej jest podejmowanie higienicznego rytmu dnia, uwzględniając równowagę pomiędzy pracą, aktywnością fizyczną, odpoczynkiem a odpowiednią ilością snu.

W czasach obecnych, skomputeryzowanych i zautomatyzowanych coraz częściej eliminuje się pracę fizyczną i ogranicza aktywność rekreacyjną. W „gonitwie XXI wieku” rodzice są bardziej zainteresowani rozwojem umysłowym dzieci niż ich sprawnością ruchową. Aktywność fizyczna sprowadzana jest często do minimum kosztem prawidłowego rozwoju i zdrowia fizycznego. Osoby zajmujące się tą tematyką jednogłośnie wskazują, że wszelkie niedostatki aktywności ruchowej stają się głównymi przyczynami większości schorzeń i dolegliwości coraz młodszego pokolenia. Dzieci mniej sprawne ruchowo często prezentują niską samoocenę oraz nasilenie wielu zaburzeń emocjonalnych (Cendrowski, 2013).

W obszarze promocji zdrowia w rodzinie należy akcentować zagadnienia dotyczące właściwych zabiegów higienicznych. Mała uwaga poświęcana na eliminowanie niekorzystnych nawyków i przyzwyczajzeń, zakorzenia je tak silnie, że zaczynają być traktowane jako zjawiska mieszczące się w normie. Są to głównie: niejedzenie śniadań, objadanie się na kolację, palenie papierosów, spożywanie szybkiej, przetworzonej żywności, niehigieniczne warunki snu i odpoczynku.

Należy edukować w kierunku przestrzegania zasad higieny oraz bezpieczeństwa; uczyć adaptowania organizmu dziecka do różnych warunków atmosferycznych celem podniesienia jego odporności; pamiętać o przeprowadzaniu okresowych badań lekarskich i szczepień ochronnych. Istotnym elementem, o którym należy wspomnieć w tym kontekście, jest przestrzeganie zasad prawidłowego odżywiania. Zadaniem rodziców jest przygotowywanie posiłków zgodnie z wytycznymi i zaleceniami, bogatych w składniki odżywcze i mineralne, witaminy i wodę oraz przyzwyczajanie dziecka do spożywania ich o stałych porach. Psychologowie coraz częściej skłaniają się do stwierdzeń, że problemy ze zdrowiem fizycznym przyczyniają się do rozwoju zaburzeń z obszaru zdrowia psychicznego. W tym obszarze zatem rodzice powinni pamiętać o tworzeniu pozytywnego klimatu w rodzinie, kształtowaniu u dziecka postawy odpowiedzialności i zachowań prospołecznych, tworzeniu sytuacji do przeżywania sukcesu i rozpoznawania własnych osiągnięć, unikaniu przemocy w relacji z dzieckiem, zaspokajaniu jego potrzeb, a w szczególności potrzeby miłości i przynależności. Zadaniem rodziców w obszarze zdrowia społecznego i duchowego jest głównie przekazywanie dziecku akceptowanych w otoczeniu norm i wartości, kształtowanie w nim postawy życzliwości do innych ludzi i tolerancji do odmienności, wzmocnienie poczucia wartości, zachowań asertywnych. Najistotniejsze wydaje się tu indywidualne podejście rodzica do każdego dziecka oraz przykład. Dziecko uczy się przecież przez naśladowanie czy też modelowanie rodzica. Doświadczenia wyniesione z dzieciństwa, pierwsze wzory czerpane z domu rodzinnego, stają się determinantami późniejszych postaw i wyborów członków rodziny.

Rodzina jako wyjątkowa wspólnota, wypływająca z natury ludzkiej, wymaga od jej członków zespolenia celów i dążeń, jest naturalną konsekwencją miłości i zapewnia jej ochronę. Relacje w aspekcie rodziny i zdrowia należy rozpatrywać co najmniej z trzech punktów widzenia: roli rodziny w sytuacji choroby któregoś z jej członków, wpływu choroby członka rodziny na funkcjonowanie rodziny (m.in. modyfikacja ról społecznych, zmiany organizacji i stylu życia rodzinnego, udzielanie wsparcia społecznego), ale przede wszystkim znaczenia rodziny dla zdrowia jej członków, głównie preferowanie zachowań prozdrowotnych, styl życia. Środowisko rodzinne może być zarówno czynnikiem ochrony zdrowia, jak i jego zagrożeniem, a choroba może być czynnikiem zagrożenia rodziny albo jej umocnienia.

Rodzice, którzy sami potrafią zadbać o własne zdrowie, z dużym prawdopodobieństwem wychowają dziecko, które również nacechowane będzie zachowaniami prozdrowotnymi. Rodzina w ramach wychowania zdrowotnego ma za zadanie: stworzyć optymalne warunki, które zapewnią bezpieczeństwo i zaspokoją potrzeby zdrowotne dziecka, stworzyć właściwą atmosferę wychowawczą, która umożliwi pracę nad kształtowaniem nawyków zdrowotnych, a także organizować życie zgodne z zasadami higieny somatycznej i psychicznej dziecka.

Środowisko rodzinne, domowe kształtuje kulturę zdrowotną wieloetapowo i wielotorowo, m.in. w sposób bezpośredni oraz pośredni. Ten pierwszy opiera się głównie na właściwych nawykach higienicznych, racjonalnym odżywianiu, kształtowaniu prawidłowej postawy, wdrażaniu do aktywnego trybu życia. Odbywa się to także przez codzienną organizację czasu, zabawy, snu i odpoczynku, przez włączanie do codziennego życia rodzinnego (Berge, Arikian, 2012; Wrona-Polańska, 2009; Zadworna-Cieślak, Ogińska-Bulik, 2011).

Rodzina jest pierwszą instytucją, która wychowuje dziecko w kontekście edukacji zdrowotnej. To właśnie ona swoim przykładem, wzorem pokazuje, czym jest zdrowie i jak powinno się o nie dbać. Wychowanie zdrowotne związane jest przede wszystkim z kształtowaniem osobowości oraz postaw dziecka wobec zdrowia i kultury zdrowotnej. Nadrzędnym zadaniem rodziców jest rozbudzanie świadomości oraz aktywności dziecka w tym zakresie. Jakość życia dzieci i młodzieży kształtuje przede wszystkim podstawowe środowisko wychowawcze – rodzina.

Podsumowanie

Jakkolwiek rodzina – z racji faktu, że jest mikrostrukturą – zawsze pozostawała pod wpływem społeczeństwa i panujących w nim tendencji społeczno-filozoficznych oraz kulturowych, to jednak ten wpływ nigdy nie był tak bezpośredni, radykalny i wielowymiarowy jak obecnie. W konsekwencji tego wszystkie problemy i niedostatki współczesnego świata znajdują od razu swoje odzwierciedlenie w rodzinie. Z obserwacji trendów zmian społecznych wynika, że rodzina ogólnie zdaje się być zagrożona z zewnątrz inżynierią genetyczną, a od wewnątrz postawami liberalno-konsumpcyjnymi. Niewątpliwie ukazuje się w praktyce życia społecznego ideologia społeczeństwa konsumpcyjnego, która – można by rzec – zмага się, rywalizuje w rodzinie o pierwszeństwo z postawami bardziej prospołecznymi.

Ustawicznie postępujący proces globalizacji świata jest powiązany z szeroko rozumianym procesem edukacji, bez którego autentyczna i zhumanizowana globalizacja jest niemożliwa. Z tego też względu właśnie edukacja ma za zadanie chronić tożsamość jednostek, społeczeństw i narodów poprzez odwoływanie się do takich wartości, jak: prawda, odpowiedzialność, wolność, tolerancja i godność człowieka przed niepożądaną lub złudną unifikacją. Ponowoczesność prowokuje sytuacje, w których jaźń zastępuje tożsamość, a człowiek nie może ostatecznie powiedzieć „kim jestem”, a jedynie „jestem jaki jestem”. Emancypacja jawi się tutaj jako wyniesiona jest do granic możliwości. Kluczowy problem sprowadza się do problemu, że „ja” „ponowoczesnego człowieka” nie jest na tyle silne, aby ustalić właściwe funkcje tożsamości, by skonstruować hierarchię ważności, ustalić zachowania wobec innych ludzi i wobec zdarzeń, a także nie jest w stanie zapewnić poczucia bezpieczeństwa oraz kontroli. Człowiek – oprócz samorealizującej się jednostki – jest również istotą moralną, regulującą swoje zachowania w wymiarze osobowym i społecznym w oparciu o normy oraz wartości, które współcześnie bywają traktowane jako obce jednostce i postrzegane jako przyczyna wewnętrznych konfliktów. Ludziom jednie przyznaje się prawa oraz możliwości do zmiany przy jednoczesnym braku niezmiennych zależności moralnych i związków interpersonalnych. Często zdarza się, że wszelka prawda jest relatywizowana do zmieniających się przeżyć i warunków społeczno-kulturowych, w których funkcjonuje. Mówienie o tym, co niezienne (głównie o zobowiązaniach interpersonalnych) bywa postrzegane jako przejaw antyrozwojowego dogmatyzmu i szkodliwego fundamentalizmu. Dla jednych opis współcześnie dokonującej się zmiany i zachodzących dynamicznych przeobrażeń (przekonań, osobistego systemu wartości) będzie stanowić opis drogi rozwoju oraz dojrzewania ku niezależności i autonomii, a dla innych będzie przykładem niszczenia tej harmonii w imię źle rozumianego wyzwolenia oraz samourzeczywistnienia.

Życie rodzinne jednak – mając swoje głębokie zakorzenienie w naturze ludzkiej – jest powszechne i tak organicznie związane z człowiekiem, że nigdy nie przestanie być najwłaściwszym środowiskiem jego życia, niezależnie od nawet głębokich przeobrażeń, którym będzie podlegać instytucja rodziny w przyszłości. Potrzebna jest jednak instytucjonalna troska państwa o rozwój rodziny we wszystkich jej wymiarach, począwszy od sfery edukacyjnej, aż po dziedzinę zdrowotną łącznie. Rodzina jest bowiem naturalną drogą życia człowieka, który chce kochać i być kochanym.

Bibliografia

- Abel, T. (1991). Measuring health lifestyles in a comparative analysis. Theoretical issues and empirical findings. *Social Science and Medicine*, 32, 899-909.
- Adamiak, E. (1997). *Błogosławiona między niewiastami. Maryja w feministycznej teologii Cathariny Halkes*. Lublin: Wydawnictwo Więż.
- Adamiak, E. (1998). Biblijne wzory misji kobiety-teologa. *Życie i Myśl*, 46(3), 57-67.
- Adamiak, E. (1999). Macierzyństwo Boga i Maryi w teologii feministycznej. *Salvatoris Mater*, 1(1), 256-271.
- Adamiak, E. (2001). Nowy wiek i feminizm. W: J. Bolewski (red.), *Kobieta w nowym wieku* (s. 89-105). Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy.
- Adamski, F. (2002). *Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Albrow, M. (1990). *Introduction. Globalization, knowledge and society*. London: M. Albrow & E. King eds.
- Aleksandrowicz, J. (1972). W poszukiwaniu definicji zdrowia. *Studia Filozoficzne*, 9, 19-21.
- Anioł, W. (1978). Geneza i rozwój procesów globalizacji. W: E. Laszlo (red.), *Systemowy obraz świata*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Arystoteles. (1964). *Polityka*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Bartyzel, J. (2004). *W gąszczu liberalizmów*. Lublin: Wydawnictwo Servire Veritati.
- Bator, J. (2001). *Feminizm, postmodernizm, psychoanaliza*. Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/Obraz/Terytoria.
- Baudrillard, J. (2005). *Symulakry i symulacja*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Bauman, Z. (1995a). *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*. Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika.
- Bauman, Z. (1995b). *Etyka ponowoczesna*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Bauman, Z. (1995c). *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Bauman, Z. (1998). *Globalizacja*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bauman, Z. (2000). *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Bauman, Z. (2003). *Razem osobno*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bauman, Z. (2006). *Płynna nowoczesność*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Beck, U., Willms, J. (2004). *Conversations with Ulrich Beck*. Cambridge, Oxford: Polity Press.
- Berge, J.M., Arikian, A. (2012). Healthful Eating and Physical Activity in the Home Environment: Results from Multifamily Focus Groups. *J Nutr Educ Behav*, 44(2), 123-131.
- Berghe, P. (1991). Bestia wraca do łask: w stronę biospołecznej teorii agresji. W: B. Szacka, J. Szacki (red.), *Człowiek zwierzę społeczne* (s. 96-121). Warszawa: Czytelnik.
- Berger, P.L. (1997). *Święty baldachim*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Berlin, I. (1991). *Dwie koncepcje wolności*. Warszawa: Res Publica.
- Bielan, Z. (2004). Zagrożenia i kryzys współczesnej rodziny. W: A.W. Janke (red.), *Pedagogika rodziny na progu XXI wieku*. Toruń: Akapit.
- Bielska, E. (2009). Zmiana społeczna i zjawiska jej towarzyszące. W: W. Danilewicz (red.), *Oblicza współczesności w świetle pedagogiki społecznej* (s. 61-80). Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Żak.
- Bobbio, N. (1998). *Liberalizm i demokracja*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Bogaj, A. (2003). Konsekwencje procesu globalizacji dla edukacji. W: A. Karpińska (red.), *Edukacyjne problemy czasu globalizacji. W dialogu i perspektywie* (s. 37-46). Białystok: Wydawnictwo Trans Humana.
- Bond, D.S., Evans, R.K., DeMaria, E.J. i in. (2004). A conceptual Application of Health Behavior Theory in the Design and Implementation of Successful Surgical Weight Loss Program. *Obesity Surgery*, 14(6), 849-856.
- Borkowski, J. (2003). *Socjologia i psychologia społeczna. Zarys wykładu*. Pułtusk: Wyższa Szkoła Humanistyczna im. A. Gieysztora.
- Bronk, A. (1996). Krajobraz postmodernistyczny. *Ethos*, 9(1-2), 79-100.

- Buber, M. (1968). Wychowanie. *Znak*, 4(166), 438-462.
- Buber, M. (1992). Ja i TY. W: *Ja i TY. Wybór pism filozoficznych*. Tłum. J. Doktor. Warszawa: Społeczny Instytut Wydawniczy PAX.
- Budrowska, B., Duch-Krzystoszek, D., Titkow, A. (2003). Bariery awansu kobiet. W: A. Titkow (red.), *Szklany sufit. Bariery i ograniczenia karier kobiet. Monografia zjawiska* (s. 164-194). Warszawa: Fundacja Instytut Spraw Publicznych.
- Budrowska, B., Duch-Krzystoszek, D., Titkow, A. (2003). Dyskryminacje i jej wieloznaczności. Realne szanse kobiet. W: A. Titkow (red.), *Szklany sufit. Bariery i ograniczenia karier kobiet. Monografia zjawiska* (s. 195-214). Warszawa: Fundacja Instytut Spraw Publicznych.
- Budzyńska, E. (2015). Rodzina jako wartość? Dylematy socjologa. W: W. Muszyński (red.), *Rodzina jako wartość: wzory – modele – redefinicje* (s. 21-37). Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Buksiński, T. (2001). *Moderność*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe IF UAM.
- Casanova, J. (2005). *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Castells, M. (2008). *Sila tożsamości*. Tłum. S. Szymański. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Cendrowski, Z. (2013). Potrzeba pilnych i gruntownych zmian w zakresie polityki zdrowotnej, edukacji zdrowotnej i wychowania fizycznego dzieci i młodzieży. *Lider. Promocja zdrowia, kultura zdrowotna i fizyczna*, 11(274), 4-7.
- Chudy, W. (1995). Światło dla wszystkich. W: A. Szostek (red.), *Veritatis splendor. Tekst i komentarze* (s. 251-274). Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski.
- Ciechomska, M. (1996). *Od matriarchatu do feminizmu*. Poznań: Brama Książnica Włoczęgów i Uczonych.
- Clark, R. (1997). *The Global imperative: an interpretive history of the spread humankind*. New York: Routledge.
- Comanducci, F. (1982). La meta-utopia di Nozick. W: *Materiali per una storia della cultura giuridica*, XII, 1983, s. 502-523.
- Dec, I. (1999). Zagrożenia życia indywidualnego. W: J. Nagórny, A. Derdziuk (red.), *Teologia moralna wobec współczesnych zagrożeń* (s. 23-38). Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski.
- Delors, J. (1998). *Edukacja – jest w niej ukryty skarb*. Warszawa: Wydawnictwo UNESCO.
- Delsol, Ch. (2003). *Esej o człowieku późnej nowoczesności*. Tłum. M. Kowalska. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- Denek, K. (2000). *Aksjologiczne aspekty edukacji szkolnej*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Dietrich, M. (1997). Problemy szkolnictwa wyższego. *Nauka*, 1.
- Donata, A. (2003). Wpływ rodziny na kształtowanie się zachowań zdrowotnych dzieci i młodzieży. *Lider*, 4, 23.
- Dyczewski, L. (1994). *Rodzina, społeczeństwo, państwo*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Dyczewski, L. (2003). *Rodzina twórcą i przekazicielem kultury*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Edukacja narodowym priorytetem: raport o stanie i kierunkach rozwoju edukacji narodowej w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej*. (1989). Warszawa-Kraków: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Filipiak, M. (1991). Edukacja w warunkach pluralizmu społecznego i kulturalnego. *Edukacja*, 1.
- Firestone, S. (1971). *The Dialectic of sex. The Case for Feminist Revolution*. London: Shulamith Firestone.
- Freud, Z. (1967). *Człowiek, religia, kultura*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Gara, J. (2007). Sens i bezsens – postmodernistyczny absurd orientacji bez orientacji. W: M. Libiszowska-Żółtkowska (red.), *Czego obawiają się ludzie? Współczesne zagrożenia społeczne – diagnoza i przeciwdziałanie*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Geisler, R. (1999). *Jednostka i społeczeństwo w postmodernizmie*. Częstochowa: Wydawnictwo WSP.
- Giddens, A. (2001a). *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Giddens, A. (2001b). *Poza lewicą i prawicą*. Poznań: Wydawnictwo ZYSK i S-KA.
- Giddens, A. (2004). *Socjologia*. Tłum. A. Szulżycka. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Giddens, A. (2008). *Konsekwencje nowoczesności*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

- Gilson, E., Langan, T., Maurer, A. (1979). *Historia filozofii współczesnej*. Tłum. B. Chwedeńczuk, S. Zalewski. Warszawa: Społeczny Instytut Wydawniczy PAX.
- Gnitecki, J. (1995). Nauki pedagogiczne w okresie metodologicznego i ontologicznego przełomu. W: A.W. Maszkew (red.), *Stalność i zmienność w naukach pedagogicznych*. Olsztyn: Wyższa Szkoła Pedagogiczna.
- Golka, M. (1999). *Cywilizacja. Europa. Globalizacja*. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Huminiot.
- Góralczyk, P. (1995). Zagubiony wymiar doświadczenia religijnego. *ComP*, 15(1), 60-72.
- Griswold, W. (2013). *Socjologia kultury. Kultury i społeczeństwa w zmieniającym się świecie*. Tłum. P. Tumanek. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Habermas, J. (1999). *Teoria działania komunikacyjnego. Racjonalność działania a racjonalność społeczna* (t. 1). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Habermas, J. (2002). *Teoria działania komunikacyjnego. Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego* (t. 2). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Habermas, J. (2009). *Krytyczne wprowadzenie*. Stanford University Press.
- Harwas-Napierała, B. (2009). Rodzina jako wartość a współczesność. W: B. Harwas-Napierała (red.), *Rodzina jako wartość w rozwoju człowieka* (s. 11-23). Poznań: Uniwersytet Adama Mickiewicza.
- Hausner, J. (2008). *Zarządzanie publiczne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Hayek von, F. (1978). Liberalismo. W: *Enciclopedia del Novecento* (t. 3, s. 990). Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Heszen-Niejodek, I. (1995). Promocja zdrowia – próba systematyzacji z perspektywy psychologa. *Promocja Zdrowia, Nauki Społeczne i Medycyna*, 5, 7-21.
- Heszen-Niejodek, I. Bromme, A.K. (1991). Rozwój zastosowań psychologii do obszaru zdrowia i choroby. *Przegląd Psychologiczny*, 1(4-1), 72-73.
- Heszen, I. Sęk, H. (2007). *Psychologia zdrowia*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hobbes, Th. (1957). *System przyrody* (t. 1). Tłum. K. Szaniawski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hoefle, O. (1992). *Etyka państwa i prawa*. Tłum. Cz. Porębski. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Hofstede, G. (1991). *Cultures and Organizations*. London: Harper& Collins Publ.
- Huntington, S.P. (2007). *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*. Warszawa: Wydawnictwo Muza.
- Jan Paweł II. (1979). *Redemptor hominis, Encyklika u początku papieskiej posługi*, 04.03.1979. Skrót: RH.
- Jan Paweł II. (1981). *Familiaris consortio*. Rzym. Skrót: FC.
- Jan Paweł II. (1982). Kultura służy wyniesieniu człowieka i rozwojowi współpracy między narodami. W: Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*. Rzym.
- Jan Paweł II. (1987). *Encyklika Sollicitudo rei socialis*, 30.12.1987. Skrót: SRS.
- Jan Paweł II. (1988). *Christifideles laici, Adhortacja apostolska o powołaniu i misji świeckich w Kościele i świecie*, 30.12.1988. Skrót: CHFL.
- Jan Paweł II. (1991). *Encyklika Centesimus annus*, 01.05.1991. Skrót: CA.
- Jan Paweł II. (1993). *Veritatis splendor, Encyklika o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła*, 06.08.1993. Skrót: VS.
- Jan Paweł II. (1995). *Evangelium vitae, Encyklika o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego*, 25.03.1995. Skrót: EV.
- Janke, A., Brągiel, J., Kawula, S. (2004). *Pedagogika rodziny. Obszary i panorama problematyki*. Toruń: Wydawnictwo A. Marszałek.
- Jarl, A.C. (2000). *Women and economic justice*. Uppsala: Uppsala University.
- Kaliszewski, A. (2012). *Główne nurty w kulturze XX i XXI wieku. Podręcznik dla studentów dziennikarstwa i komunikacji społecznej*. Warszawa: Wydawnictwo Poltext.
- Kasper, W. (1979). *Rzeczywistość wiary*. Warszawa: Wydawnictwo PAX.
- Kasperek, E. (1999). *Zachowania prozdrowotne nauczycieli*. Poznań: Oficyna Wydawnicza GdP.
- Karski, J., Słońska, Z., Wasilewski, B. (red.). (1994). *Promocja zdrowia*. Warszawa: Sanmedia.
- Kickbusch, I. (1994). Styl życia a zdrowie. *Promocja zdrowia, Nauki Społeczne i Medycyna*, 1-2, 99-111.

- Kiereś, H. (1995). Postmodernizm. W: A. Bronk (red.), *Filozofować dzisiaj. Z badań nad filozofią najnowszą* (s. 263-273). Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Klamut, M., Woy-Wojciechowski, J. (1994). Promocja zdrowia w Polsce. *Problemy Lekarskie*, 3-4, 133.
- Klein, N. (2004). *No logo*. Tłum. H. Pustuła. Izabelin: Świat Literacki.
- Kocik, L. (2006). *Rodzina w obliczu wartości i wzorów życia ponowoczesnego świata*. Kraków: Oficyna Wydawnicza AFM.
- Kotlarska-Michalska, A. (2002). Role kobiet w małżeństwie i w rodzinie. Ciągłość i zmiana. W: M. Golka (red.), *Nowe style zachowań* (s. 139-160). Poznań: Wydawnictwo Humaniora.
- Kowalczyk, S. (1990). *Zarys filozofii człowieka*. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne.
- Kowalczyk, S. (1995). *Liberalizm i jego filozofia*. Katowice: Wydawnictwo Unia.
- Kowalczyk, S. (1996). Dlaczego Kościół jest przeciwny liberalizmowi? W: M. Rusecki (red.), *Problemy współczesnego Kościoła* (s. 413-422). Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski.
- Kowalczyk, S. (2004). *Idee filozoficzne postmodernizmu*. Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne POLWEN.
- Kowalewska, A., Woynarowska, B., Mazur, J. (2001). Ocena wdrażania i realizacji edukacji prozdrowotnej w szkołach podstawowych i gimnazjach w roku szkolnym 1999/2000. *Wychowanie Fizyczne i Zdrowotne*, 6(7), 32-37.
- Kozielecki, J. (1996). *Człowiek wielowymiarowy*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Żak.
- Kryczka, P. (1997). *Przedmowa. Rodzina w zmieniającym się społeczeństwie*. Lublin: RW KUL.
- Krzysztofek, K. (2001). *Zmiksowana kultura. Problem dwóch rzeczywistości. Implikacje dla edukacji kulturalnej*. Komitet Prognoz Polska 2000 Plus przy Prezydium PAN, Mądralin.
- Kwieciński, Z. (1997). Od skumulowanej ciemnoty do powszechnego oświecenia. Dylematy reform edukacyjnych w sytuacji gwałtownej zmiany ich kontekstu społecznego i kulturowego. W: M. Ochmański (red.), *Możliwości i zagrożenia reform edukacyjnych*. Warszawa: TWP.
- Kwieciński, Z. (2000). Dylematy edukacji na przełęczach wieków. *Teraźniejszość – człowiek – edukacja*, 1(09), 10.
- Kymlicka, W. (1998). *Współczesna filozofia polityczna*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Lalonde, M. (1978). *A new perspective on the health of Canadians. A Working Document*. Ottawa: Government of Canada.
- Lewicka, M. (2015). Rodzina nadal najwyższą wartością? Kierunki przemian współczesnej rodziny. W: W. Muszyński (red.), *Rodzina jako wartość: wzory – modele – redefinicje* (s. 38-49). Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Lewowicki, T. (1993). Aksjologia i cele edukacji. *Ruch Pedagogiczny*, 3-4, 45-53.
- Levinas, E. (1986). Znaczenie a sens. *Literatura w świecie*, 11-12, 248-271.
- Lorenc, W. (2003). *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji heideggerowskich*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Luckmann, T. (1996). *Niewidzialna religia*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Luter, M. (1972). O wolności chrześcijańskiej. W: I. Szczucki (red.), *Mysł filozoficzno-religijna reformacji XVI wieku* (s. 23-71). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Łuszczynska, A. (2004). *Zmiana zachowań zdrowotnych: dla czego dobre chęci nie wystarczają*. Gdańsk: GWP.
- MacIntyre, A. (1981). *After virtue. A study in moral theory*. Paris-Notre Dame.
- Majdański, K. (2001). *Wspólnota życia i miłości*. Warszawa: Instytut Studiów nad Rodziną UKSW.
- Majka, J. (1982). *Filozofia społeczna*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
- Majkowski, W. (1994). Osoba – rodzina – społeczeństwo. W: B. Harassek (red.), *Pukam do drzwi Waszych domów i pragnę się z Wami spotkać* (s. 197-206). Warszawa: Papieski Fakultet Teologiczny.
- Majkowski, W. (2010). *Rodzina polska w kontekście nowych uwarunkowań*. Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów.
- Mamzer, H. (2002). *Tożsamość w podróży. Wielokulturowość a kształtowanie tożsamości jednostki*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

- Mandrowska-Xinxo, A. (1992). Promocja zdrowia – dlaczego? *Terapia i Leki*, 1, 1.
- Mariański, J. (2000). Rodzina wobec wartości: rozpad czy transformacja. W: D. Kornas-Biela (red.), *Rodzina: źródło życia i szkoła miłości*. Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski.
- Mariański, J. (2006). *Sekularyzacja i desakralizacja w nowoczesnym świecie*. Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski.
- Maritain, J. (1939). *Anti-semitizm*. London: THE CENTENARY PRESS.
- Matitain, J. (2005). *Trzej reformatorzy: Luter, Kartezjusz, Rousseau*. Tłum. K. Michalski. Warszawa-Ząbki: Wydawnictwo Fronda.
- Mayor, F. (2001). *Przyszłość świata*. Warszawa: Fundacja Studiów i Badań Pedagogicznych.
- Mazur, J., Małkowska-Szkutnik A. (2018). *Zdrowie uczniów w 2018 roku na tle nowego modelu badań HBSC*. Instytut Matki i Dziecka, Warszawa.
- Michałowski, J. (1998). Centesimus annus – jaki kapitalizm? W: Fr. Kampka, C. Ritter (red.), Jan Paweł II, *Centesimus annus*. Tekst, komentarze (s. 227-245). Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski.
- Michnowski, L. (2002). *Alternatywne kierunki globalizacji*. Komitet Prognoz „Polska 2000 Plus” przy Prezydium PAN, Biuletyn nr 1.
- Mikułowski Pomorski, J. (1999). *Komunikacja międzykulturowa. Wprowadzenie*. Kraków: Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej.
- Minkiewicz, A. (1995). Kryzys więzi rodzinnych i niektóre jego konsekwencje społeczne i kulturowe. W: E. Hałoń (red.), *Rodzina – jej funkcje przystosowawcze i ochronne* (s. 69-88). Warszawa: Polska Akademia Nauk.
- Misztal, B. (2000). *Teoria socjologiczna a praktyka społeczna*. Kraków: Universitas.
- Mollenkott, V.R. (1984). *Gott, eine Frau?* Munchen.
- Morawski, S. (1992). Trzy i pół refleksji o filozoficznym postmodernizmie. W: *Czy kryzys wartości?* Lublin: Wyd. Katolicki Uniwersytet Lubelski.
- Morawski, W. (2002). Globalizacja: wyzwania i problemy. W: M. Marody (red.), *Wymiary życia społecznego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Morley, D. (2011). *Przestrzeń domu. Media, mobilność i tożsamość*. Tłum. J. Mach. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Muszyński, H. (1994). Wychowanie w obliczu kulturowych i społecznych transformacji. W: K. Zamiara (red.), *Spoleczna transformacja w refleksji humanistycznej*. Poznań: Uniwersytet Adama Mickiewicza.
- Muszyński, W. (2008). Szanse i zagrożenia rodziny w ponowoczesności. W: W. Muszyński, E. Sikora (red.), *Małżeństwo i rodzina w ponowoczesności. Szanse – zagrożenia – patologie* (s. 7-13). Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Najder, M. (2009). Zagrożenia współczesnej rodziny. W: A. Ładyżański (red.), *Rodzina we współczesności* (s. 239-243). Wrocław: Oficyna Wydawnicza ATUT.
- Niećko, I. (1995). *Jacquesa Maritaina koncepcja demokracji personalistycznej*. Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski.
- Nikitorowicz, J. (2001). Rodzina w procesie kształtowania tożsamości kulturowej w dobie regionalizacji i globalizacji. W: Z. Tyszka (red.), *Współczesne rodziny polskie – ich stan i kierunek przemian* (s. 71-84). Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytet Adama Mickiewicza.
- Nikitorowicz, J. (2009). *Edukacja regionalna i międzykulturowa*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Nowak, J.A. (1998). *Kapłaństwo kobiety – tak i nie*. Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski.
- Novak, M. (2013). *Duch demokratycznego kapitalizmu*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Nowicka, E. (2001). *Świat człowieka – świat kultur*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Nozick, R. (1978). *Anarchy, State and Utopia*. John Wiley & Sons Ltd.
- Okoń, W. (1997). Autonomia człowieka jako cel i szansa edukacji. *Edukacja*, 3, 5-15.
- Paweł VI. (1975). Adhortacja apostołska „Ewangelii nuntiandi”. Skrót: EN.
- Pawlak, Z. (1996). Filozoficzne aspekty ruchu postmodernistycznego. *Ateneum Kapłańskie*, 526, 355-367.

- Pilch, T. (2009). Niebezpieczeństwo kryzysu czy nadzieja przemiany? W: W. Danilewicz (red.), *Oblicza współczesności w świetle pedagogiki społecznej* (s. 39-53). Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Żak.
- Platon. (1958). *Fajdros*. Tłum. W. Witwicki. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Plopa, M. (2004). *Psychologia rodziny: teoria i badania*. Elbląg: Wydawnictwo Elbląskiej Uczelni Humanistyczno-Ekonomicznej.
- Podgórski, R.A. (2006). *Socjologia. Wczoraj. Dziś. Jutro. Kompendium wiedzy socjologicznej*. Rzeszów: Wydawnictwo Oświatowe FOSZE.
- Podgórski, R.A. (2008). *Socjologia mikrostruktury*. Bydgoszcz-Olsztyn: Oficyna Wydawnicza Branta.
- Polanowska-Sygułska, B. (2003). Pluralizm i tragiczność. W: J. Stelmach (red.), *Studia z filozofii prawa* (s. 185-199). Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Popielski, K. (1996). Wartości i ich znaczenie w życiu ludzi. W: *Człowiek – wartości – sens. Studia z psychologii egzystencji*. Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Pólturzycki, J. (1997). Powrót do wartości i rekonstrukcja celów kształcenia. W: K. Rubacha (red.), *Wokół szkoły i edukacji. Syntezy i refleksje*. Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika.
- Puchalski, K. (2004). *Zachowania antyzdrowotne i ich motywy w świadomości pracowników przedsiębiorstw*. Łódź: Instytut Medycyny Pracy.
- Puchnarewicz, E. (1997). Pozycja współczesnej kobiety arabskiej. Przykład Egiptu. W: Z. Gorczyńska, S. Kruszyńska, I. Zakidalska (red.), *Płeć, kobieta, feminizm* (s. 164-184). Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Pytko, L. (2001). *Pedagogika resocjalizacyjna*. Warszawa: Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej.
- Radwan, M. (1983). Rodowód sekularyzacji. W: F. Adamski (red.), *Socjologia religii* (s. 413-427). Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy.
- Reklajtis, E. (2005). Kultury wobec globalizacji – reakcje, diagnozy, myśl społeczna. W: A. Wołk (red.), *Człowiek i społeczeństwo w dobie przemian*. Instytut Socjologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa.
- Ritzer, G. (2009). *Mcdonaldyzacja społeczeństwa*. Tłum. S. Magała. Warszawa: Wydawnictwo Literackie Muza.
- Roman, E. (1994). Kulturowe wzory zachowań zdrowotnych jako efekt procesu socjalizacji dzieci i młodzieży. *Forum Oświatowe*, 1, 213-215.
- Rorty, R. (2000). Edukacja i wyzwania ponowoczesności. W: Z. Kwieciński (red.), *Alternatywy myślenia o/dla edukacji: wybór tekstów* Warszawa: Instytut Badań Edukacyjnych.
- Rosik, S. (1995). Czy Kościół lęka się wolności? W: A. Szostek (red.), Jan Paweł II, *Veritatis splendor*. Tekst, komentarze (s. 423-433). Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski.
- Sadowski, Z. (1994). Promocja zdrowia – szansa i konieczność. *Promocja Zdrowia*, 3-4, 15-35.
- Sareło, Z. (1998). *Postmodernizm w pigułce*. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum.
- Sareło, Z. (1999). Postmodernistyczne inspiracje. W: J. Nagómy, A. Derdziuk (red.), *Teologia moralna wobec współczesnych zagrożeń* (s. 57-66). Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Sawczuk, W. (2002). Edukacja wobec problemu globalizacji – wymiar aksjologiczny. W: U. Ostrowska, A.M. Tchorzewski (red.), *Etos pedagogów i edukacji wobec problemów globalizacji* (s. 42-51). Bydgoszcz-Olsztyn: Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej.
- Sęk, H. (2000). Zdrowie behawioralne. W: J. Strelau (red.), *Psychologia* (t. 35, s. 33-553). Gdańsk: GWP.
- Sęk, H., Ścigała, I., Beisert, M., Bleja, A. (1992). Subiektywne koncepcje zdrowia. Wybrane uwarunkowania. *Przegląd Psychologiczny*, 3, t. 35, 351-363.
- Siciński, A. (1975). *Dziś i jutro kultury polskiej*. Kraków: Książka i Wiedza.
- Siemieńska, R. (1996). Kobiety: nowe wyzwania. Starcie przeszłości z terażniejszością. *Kultura i Społeczeństwo*, 41, 139-147.
- Skrzypniak, R. (2000). Wartości w procesie wychowania rodzinnego. *Roczniki Socjologii Rodziny*, XII, 31-47.
- Slany, K. (2002). *Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego w ponowoczesnym świecie*. Kraków: Nomos.
- Słońska, Z., Misiuna, M. (1993). *Promocja zdrowia. Słownik podstawowych terminów*. Warszawa: Promo-Lider.

- Starosta, P. (2001). Społeczne skutki globalizacji. W: J. Klich (red.), *Globalizacja* (s. 41-64). Kraków: Instytut Studiów Społecznych.
- Stevenson, L., Haberman, D.L. (2001). *Dziesięć koncepcji natury ludzkiej*. Wrocław-Warszawa- Kraków: Ossolineum.
- Szahaj, A. (1996). Ponowoczesność – czas karnawału. Postmodernizm filozofia błazna. W: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów* (s. 368-385). Warszawa: IFiS Polska Akademia Nauk.
- Szacki, J. (1983). *Historia myśli socjologicznej* (t. I). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Szczepański, J. (1984). *Sprawy ludzkie*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Szlendak, T. (2011). *Socjologia rodziny. Ewolucja, historia, zróżnicowanie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Szmyd, J. (2004). Cywilizacja w zagrożeniu: imperatywy i antynomie moralne. W: L. Gawor (red.), *Filozofia wobec XXI wieku* (s. 13-26). Lublin: Wydawnictwo Marii Curie-Skłodowskiej.
- Szmyd, K. (2009). Wybrane problemy współczesnej rodziny – badania i zagadnienia do dyskusji. W: K. Duraj-Nowakowa, U. Gruca-Miąsik (red.), *Rodzina, diagnoza, profilaktyka i wsparcie* (s. 84-93). Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Sztompka, P. (2002). *Socjologia. Analiza społeczeństwa*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Szymańska, B., Pawlica, J. (red.). (1993). *Uniwersalne wartości etyczne w różnych kulturach*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Szymański, M.J. (1998). *Młodzież wobec wartości*. Warszawa: IBE.
- Ślęczka, K. (1997a). Feminizm czy feminizmy? W: Z. Goczyńska, S. Kruszyńska, I. Zakidalska (red.), *Płeć, kobieta, feminizm* (s. 15-34). Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Ślęczka, K. (1997b). Rola kobiet we współczesnych transformacjach ustrojowych w zwierciadle feminizmu. W: K. Faliszek, E. Mc Lean Petras, K. Wódz (red.), *Kobiety wobec przemian okresu transformacji* (s. 129-141). Katowice: Instytut Nauk Społecznych i Nauk o Kulturze Uniwersytet Śląski.
- Ślęczka, K. (1999). *Feminizm. Ideologie i koncepcje społeczne współczesnego feminizmu*. Katowice: Wydawnictwo Książnica.
- Ślipko, T. (1982). *Zarys etyki szczegółowej* (t. 2). Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy.
- Tchorzewski, A.M. (1999). Nauczyciel w sytuacji konfliktu wartości. W: F. Adamski, A.M. de Tchorzewski (red.), *Edukacja wobec dylematów moralnych współczesności*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Tchorzewski de, A.M. (2002). Edukacja wobec problemów transformacji, integracji i globalizacji. W: U. Ostrowska, A.M. de Tchorzewski (red.), *Etos pedagogów i edukacji wobec problemów globalizacji* (s. 17-27). Bydgoszcz-Olsztyn: Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej.
- Thompson, E. (1993). Feminizm. *Znaki Czasu*, 29-30, 106-118.
- Tillich, P. (1994). *Męstwo bycia*. Tłum. H. Bednarek. Poznań: Wydawnictwo Rebis.
- Tokarczyk, R. (1998). *Współczesne doktryny polityczne*. Kraków: Wydawnictwo Zakamycze.
- Toso, M. (2004). Etyka publiczna i sprawiedliwość społeczna. *Społeczeństwo*, 14(3), 421-438.
- Tyrała, P. (1998). *Wychowanie i kształcenie dla zmiany społecznej – stan i perspektywy*. Rzeszów: Wydawnictwo FOSZE.
- Tyszka, Z. (1991). *Stan i przeobrażenia współczesnych rodzin polskich*. Poznań: Uniwersytet Adama Mickiewicza.
- Tyszka, Z. (2005). Rodzina współczesna – jej geneza i kierunki przemian. W: M. Ziemska (red.), *Rodzina współczesna* (s. 193-200). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Tyszka, Z. (2005). Relacja „rodzina” – społeczeństwo globalne. W: M. Ziemska (red.), *Rodzina współczesna* (s. 25-31). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Ulicka, G. (1993). *Nowe ruchy społeczne. Niepokoje i nadzieje współczesnych społeczeństw*. Warszawa: Wydawnictwo Scholar.
- Viotti, S. (2009). Oblicza dobra wspólnego. *Społeczeństwo*, 19(3), 408-426.
- Weber, M. (1998). Nauka jako zawód i powołanie. W: M. Dębski (red.), *Polityka jako zawód i powołanie* (s. 11-140). Warszawa: SIW Znak.

- Wilson, E.O. (1988). *O naturze ludzkiej*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Wilson, E.O. (1991). *Moralność genu. Od socjobiologii do socjologii*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Winnicka-Gburek, J. (2002). Etos globalizacji w kontekście konsekwencji edukacyjnych. W: U. Ostrowska, A.M. de Tchorzewski (red.), *Etos pedagogów i edukacji wobec problemów globalizacji* (s. 213-220). Bydgoszcz-Olsztyn: Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej.
- Wojnar, I. (1997). Światowa dekada rozwoju kulturalnego – nowe propozycje dla edukacji. W: J. Kubin, I. Wojnar (red.), *Edukacja wobec wyzwań XXI wieku* (s. 141-154). Warszawa: Wydawnictwo Elipsa.
- Wojtyła, K. (1969). *Osoba i czyn*. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne.
- Wrona-Polańska, H. (2009). Kreowanie zasobów osobowych wyzwaniem dla promocji zdrowia. Perspektywa psychologiczna. W: H. Wrona-Polańska, J. Mastalski (red.), *Promocja zdrowia w teorii i praktyce* (s. 11-26). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Wrona-Wolny, W., Makowska, B., Jawień, B. (2001). *Wypisy z wychowania zdrowotnego cz. II*. Kraków: Wydawnictwo AWF.
- Zaborowski, Z. (1995). Kryzys wychowania. *Forum Oświatowe*, 7, 1-2(12-13), 77-81.
- Zaczyński, W. (1993). Ontologiczne i metodologiczne przemiany w polskiej dydaktyce współczesnej. W: J. Półturzycki (red.), *Współczesne kierunki modernizacji dydaktyki* (s. 27-54). Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika.
- Zadworna-Cieślak, M., Ogińska-Bulik, N. (2011). *Zachowania zdrowotne młodzieży*. Warszawa: Wydawnictwo Diffin.
- Zasańska, A. (2009). Więzi rodzinne a pozycja dziecka w rodzinie. W: A. Ładyżański (red.), *Rodzina we współczesności* (s. 107-113). Wrocław: Oficyna Wydawnicza ATUT.
- Zduniak, A. (2015). Wspólnoty zainteresowań w społeczeństwie konsumpcyjnym. W: *Prace Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu*, 414, 295-305.
- Zdybel, J. (1992). Darwinizm społeczny a kryzys optymizmu historycznego. W: Z. J. Czarniecki (red.), *W kręgu pesymizmu historycznego. Studia nad nowożytnymi filozofiami historii* (s. 164-178). Lublin: Wydawnictwo Marii Curie-Skłodowskiej.
- Zdybel, J. (2004). Spór o globalizację. W: L. Gawor (red.), *Filozofia wobec XXI wieku* (s. 27-36). Lublin: Wydawnictwo Marii Curie-Skłodowskiej.
- Zdybicka, Z.J. (1995). Dlaczego kompleks feminizmu? *Ethos*, 8(1), 48-56.
- Zieliński, J. (2015). Małżeństwo i rodzina w kryzysie (?). W: W. Muszyński (red.), *Szanse życiowe i jakość współczesnych rodzin* (s. 46-67). Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Zubel, J. (1984). Religia cywilna w pismach J.J. Rousseau. *RNS*, 12, 239-254.
- Żylicz, P.O., Carrasco-Żylicz, A. (1998). Psychoterapia i ideologia. Przypadek psychoterapii chrześcijańskiej. *Psychoterapia*, 4(107), 17-38.