

# Kieliszek, Zdzisław

---

## Monogamiczne małżeństwo jako naturalny fundament kultury : niedorzeczność "eksperymentu deprywacyjnego" Fryderyka II

---

Studia Redemptorystowskie nr 9-2, 53-80

---

2011

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. dr Zdzisław Kieliszek  
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie  
Wydział Teologii UWM w Olsztynie  
Katedra Filozofii i Kultury Chrześcijańskiej

## MONOGAMICZNE MAŁŻEŃSTWO JAKO NATURALNY FUNDAMENT KULTURY NIEDORZECZNOŚĆ „EKSPERYMENTU DEPRYWACYJNEGO” FRYDERYKA II

### Wprowadzenie

W XIII wieku niemiecki cesarz Fryderyk II Hohenstauf nakazał przeprowadzić słynny „eksperyment deprivacyjny”<sup>1</sup>. Polecił wychowywać dzieci bez kontaktu z ludzką mową, aby ustalić, który z języków jest pierwotnym językiem człowieka: hebrajski, grecki, łacina czy może jeszcze jakiś inny. Eksperyment zakończył się porażką. Nie udało się odnaleźć żadnego prajęzyka, a wszystkie dzieci zmarły, mimo że zaspokajano ich elementarne potrzeby biologiczno-fizyczne<sup>2</sup>.

Od strony metodologicznej Fryderyk II dobrze, a nawet trzeba przyznać, że jak na owe czasy genialnie, zaplanował swój eksperyment. Spodziewał się, że odcinając dzieci od kontaktów werbalnych, umożliwi niczym niezahamowany rozwój ich naturalnych językowych zdolności, co pozwoli ustalić, jakim językiem człowiek posługuje się niejako ze swej natury<sup>3</sup>. Niestety

---

<sup>1</sup> Deprivacja – pozbawienie, brak możliwości zaspokojenia jakiegoś popędu; powoduje wzrost jego siły proporcjonalnie do czasu deprivacji; dotyczy także potrzeby kontaktu emocjonalnego z innymi ludźmi (deprivacja emocjonalna); długotrwała izolacja percepcyjna (deprivacja sensoryczna), polegająca na znacznym ograniczeniu dopływu bodźców do narządów zmysłów, powoduje zmiany i zaburzenia psychiczne. Zob. A.S. Reber, E.S. Reber, *Słownik psychologii*, tłum. J. Kowalczevska, G. Mizera i in., Warszawa 2002, s. 133.

<sup>2</sup> Zob. I. Bielicka, *Miłość macierzyńska pod mikroskopem*, Warszawa 1967, s. 86.

<sup>3</sup> Przeprowadzony przez Fryderyka II eksperyment metodologicznie należałoby określić jako rozumowanie oparte na tzw. indukcji przez eliminację, która w owych czasach nie była jeszcze systematycznie opisana. Pozwala ona wykrywać, na podstawie obserwacji zdarzeń jednostkowych, powiązania przyczynowe między poszczególnymi zjawiskami. Używane w tym typie indukcji schematy rozumowania zostały sformułowane dopiero przez XIX-wiecznego angielskiego filozofa i logika J.S. Milla, stąd też określa się je mianem „kanonów” lub „metod Milla”. W eksperymencie Fryderyka II mamy do czynienia najpierw z rozumowaniem opartym na kanonach: jedynej

zamierzony cel nie został osiągnięty, a skutki eksperymentu dla wykorzystanych w nim dzieci okazały się fatalne – dlaczego?

Niemiecki cesarz, planując eksperyment, założył wizję człowieka, według której ludzka istota ze swej natury nie potrzebuje do właściwego rozwoju wejścia w relacje (w tym przypadku konkretnie chodzi o relacje językowo określone) z innymi ludźmi. Ta wizja jest jednak całkowicie niezgodna z jednym z najbardziej podstawowych wymiarów ludzkiej natury. Człowiek jest istotą społeczną, tzn. zasadniczo nie może ani istnieć, ani też się właściwie rozwijać bez szeroko rozumianych (w tym zwłaszcza językowych) powiązań z innymi ludźmi. Eksperyment Fryderyka II nie mógł się powieść, ponieważ przestrzeń, w której miały się rozwijać dzieci, została niewłaściwie – tzn. całkowicie niezgodnie z ludzką naturą – ukształtowana.

Mimo że „eksperyment deprywacyjny” jest powszechnie potępiany i w takiej formie, w jakiej został swego czasu przeprowadzony, współcześnie nikt z pewnością nie podjąłby się ponownego jego zrealizowania, to jednak wydaje się, że w pewnej zmienionej postaci jest on w jakimś sensie dzisiaj powtarzany w wielu społecznościach. Tworzy się w nich szeroko rozumiane przestrzenie życia i rozwoju człowieka, lekceważąc całkowicie ludzką naturę, np.: poprzez zezwalanie parom homoseksualnym na adoptowanie i wychowywanie dzieci czy też przez zrównywanie małżeństwa kobiety i mężczyzny ze związkiem dwóch osób tej samej płci albo poprzez odma-  
nianie małżeństwu kobiety i mężczyzny priorytetowego charakteru wśród

---

zgodności, jedynej różnicy i zmian towarzyszących. Następnie uzyskane wcześniej spostrzeżenia zostają wykorzystane w rozumowaniu, które przebiega zgodnie z kanonem reszt. W przypadku pierwszych trzech wymienionych wyżej kanonów eksperyment Fryderyka II przebiega odpowiednio według następującego rozumowania: 1) jeśli dzieci wychowują się w różnych warunkach, ale jednocześnie w tym samym językowym otoczeniu, i posługują się tym samym danym językiem, to nauczyły się go pod wpływem danego otoczenia (kanon jedynej zgodności; wartością zgodną we wszystkich przypadkach jest język otoczenia); 2) jeśli dzieci wychowują się w tych samych warunkach, ale równocześnie nie we wszystkich środowiskach występował dany język, i tylko te dzieci się nim posługują, w których otoczeniu go używano, to nauczyły się one danego języka od ludzi ze swego otoczenia (kanon jedynej różnicy; wartością zmienną jest język otoczenia); 3) jeśli dzieci wychowują się w tych samych warunkach, ale równocześnie w każdym przypadku było inne otoczenie językowe, i każde dziecko mówi innym językiem, właściwym dla swojego środowiska, w którym się wychowało, to wszystkie dzieci nauczyły się swojego języka od ludzi ze swego otoczenia (kanon zmian towarzyszących; wartością zmienną jest język otoczenia). W przypadku kanonu reszt mamy w eksperymencie Fryderyka II do czynienia z następującym rozumowaniem: jeżeli dzieci uczą się konkretnego języka od otoczenia, w którym się wychowują (do takiego spostrzeżenia doprowadziły wcześniejsze ustalenia), to zapewne odcinając je od językowego wpływu otoczenia, w którym się wychowują, umożliwiające zostanie, aby przemówiły w języku, który jest człowiekowi właściwy z jego natury (wartością „odciętą” jest językowy wpływ otoczenia).

wszystkich społecznych form życia<sup>4</sup>. Z uwagi na to, że tego typu działania – podobnie jak miało to miejsce w przypadku eksperymentu Fryderyka II – zupełnie ignorują ludzką naturę oraz wpływające z niej ukierunkowania człowieka ku określonym formom i sposobom życia, można się w bliższej lub dalszej przyszłości spodziewać, że przyniosą one poszczególnym ludziom, jak i całym społecznościom fatalne konsekwencje. W trosce zatem o właściwy rozwój człowieka oraz jego prawdziwie ludzkie życie sądzę, że warto podjąć próbę odszukania najważniejszych ram odpowiedniej, tzn. zgodnej z ludzką naturą, organizacji przestrzeni życia i rozwoju człowieka.

W niniejszych rozważaniach zamierzam wskazać, w jakim otoczeniu – z filozoficznego punktu widzenia – winien rozwijać się i funkcjonować człowiek, aby miał jakiegokolwiek szanse na ukształtowanie swojego życia w sposób prawdziwie ludzki, tzn. zgodny z naturą człowieka, w którą są wpisane określone predyspozycje<sup>5</sup>. Najpierw spróbuję odnaleźć i wstęp-

<sup>4</sup> Adopcja dzieci przez pary osób tej samej płci jest legalna np. w: Andorze, Belgii, Islandii, Holandii, Szwecji, Republice Południowej Afryki, Hiszpanii, Wielkiej Brytanii czy też Norwegii, oraz w niektórych regionach Australii, Kanady i Stanów Zjednoczonych. W Danii, Finlandii, Niemczech i Izraelu dozwolone jest adoptowanie dzieci przez osobę pozostającą w tzw. związku partnerskim, tzn. usankcjonowanym prawem związku cywilnym dwóch osób. W takim przypadku pary jedнопłciowe mogą wspólnie wychowywać dzieci, ale ich legalnym opiekunem jest tylko jeden z partnerów, który dokonał prawnej adopcji. 22 stycznia 2008 r. Europejski Trybunał Praw Człowieka w Strasburgu w sprawie 45-letniej francuskiej przedszkolanki, znanej pod inicjałami E.B., przeciwko rządowi francuskiemu przyznał odszkodowanie za odmowę prawa do adopcji z uwagi na jej homoseksualizm. Francja została zobowiązana do wypłacenia owej kobiecie odszkodowania w wysokości 10 tys. euro oraz pokrycia kosztów procesu. Wyrok ten stanowi ważny precedens, ponieważ oznacza, że członkowie Rady Europy, w tym także Polska, nie mogą odmawiać prawa do adopcji dziecka ze względu na homoseksualizm osób ubiegających się o prawo do zaadoptowania danego dziecka. Warto mieć także na uwadze, że w wielu krajach, np. w Holandii, Belgii, Hiszpanii, Kanadzie, Republice Południowej Afryki, Norwegii, Szwecji czy też Portugalii, a także w niektórych stanach Stanów Zjednoczonych, zniesiono warunek przeciwności płci dla osób wchodzących w związek małżeński. W konsekwencji oznacza to, że związkowi homoseksualnym dano identyczne przywileje oraz zapewniono tę samą ochronę ze strony państwa, jaką dotąd cieszyło się jedynie małżeństwo kobiety i mężczyzny. Skutek jest taki, że małżeństwo i zbudowana na jego fundamencie rodzina może nie są umieszczane gdzieś na obrzeżach życia społecznego, ale na pewno nie zajmują w nim pozycji, na którą ze swej natury zasługują.

<sup>5</sup> Problem ten można analizować w różnych aspektach, np. psychologicznym, socjologicznym czy też ekonomicznym. Nie będąc mnie one tutaj w ogóle interesowały. Mimo to warto zauważyć, że z psychologicznego punktu widzenia niepowodzenie eksperymentu Fryderyka II, tzn. nieodnalezienie poszukiwanego „prajęzyka”, było spowodowane tym, że nie istnieje coś takiego jak ludzki „prajęzyk”. Wprawdzie człowiek rodzi się z określonymi zdolnościami, umożliwiającymi mu w równym stopniu nauczenie się każdego konkretnego języka, jednak aby sobie jakiś język faktycznie przyswoił, potrzebuje długotrwałego kontaktu z ludźmi, którzy danym językiem się posługują. W przypadku zaś przyczyny śmierci dzieci, które poddano owemu eksperymentowi, z psychologicznego punktu widzenia trzeba powiedzieć, że oprócz potrzeb biologiczno-fizycznych człowieka należy zaspokoić jeszcze jego różne potrzeby natury psychicznej, które są w jakimś sensie dużo ważniejsze od pierwszych. Niezaspokojenie potrzeb psychicznych (takich jak np.: bezpieczeństwa, poznawania świata, aktywności, samodzielności, kontaktu, przynależności do jakiejś grupy czy też posiadania

nie opisać podstawowe wymiary ludzkiego sposobu bytowania. Następnie odnalezione wymiary poddam gruntowniejszej analizie oraz na jej podstawie podejmę próbę nakreślenia ram owego otoczenia. I w końcu z uwagi na wspomniane wyżej próby kształtowania przestrzeni ludzkiego życia ignorujące ludzką naturę wskażę, jakie przede wszystkim należałoby podjąć działanie, aby umożliwić człowiekowi życie prawdziwie ludzkie.

## 1. Podstawowe wymiary ludzkiego sposobu istnienia

Chcąc zrozumieć, jakim bytem jest człowiek, należy przyjrzeć się pierwotnemu ludzkiemu doświadczeniu i następnie spróbować je w sposób racjonalny przekonująco wyjaśnić. Wydaje się, że tylko idąc tą drogą, można zasadnie odpowiedzieć na pytanie: jaką istotą jest człowiek<sup>6</sup>?

Pierwotnym i niemożliwym do zanegowania ludzkim doświadczeniem jest bezpośrednio dana nam w poznaniu wiedza o samych sobie, że istniejemy jako konkretne i trwałe „ja”. Paradoksalnie, nie mamy jednak bezpośredniego wglądu w naturę naszego „ja”. Jawi się ono nam wyłącznie jako podmiot, wykonawca i jedyne „centrum” wszystkich podejmowanych przez nas działań: wegetatywnych, sensorywnych i duchowych. Możemy zauważyć, że w „ja” są zapodmiotowione wszystkie ludzkie działania. Są one swoistymi emanatami „ja”, czyli elementami wskazującymi na istnienie samodzielnego podmiotu, z którego wypływają. Wyjaśnienie zatem, kim jest człowiek, tzn. jaka jest natura ludzkiego „ja”, domaga się analizy wymiarów, w jakich istnieje i działa ludzka istota<sup>7</sup>.

Najbardziej widocznym wymiarem istnienia ludzkiego „ja” jest cielesność. Stanowi ona fundamentalny wymiar ludzkiej egzystencji w świecie. Człowiek nie może w ogóle odróżnić samego siebie od własnego ciała. Oznacza to, że ludzkie „ja” jest z pewnością cielesne (zmysłowe)<sup>8</sup>. Mimo

---

czegoś) utrudnia, a czasem w ogóle uniemożliwia jego właściwy rozwój i w skrajnych przypadkach może nawet prowadzić bezpośrednio do śmierci.

<sup>6</sup> M.A. Krąpiec, współczesny polski filozof, drogę, którą winna podążać filozoficzna próba wyjaśnienia, kim jest człowiek, opisuje następującymi słowami: „Człowiek – jako punkt syntetyzujący w swej naturze całość kosmosu – zawsze się przedstawiał jako najtrudniejszy do ostatecznego wyjaśnienia przedmiot filozoficznych dociekań. Dlatego upraszczano sprawę, osobno analizując stronę duchową człowieka, opierając się na spekulacjach teologicznych o duchach czystych i osobno rozpatrywano ludzką naturę, jako wspólną ze zwierzętami. Punktem wyjścia analizy natury człowieka (...) [w filozoficznej refleksji winny być] pewne dane uzyskane w bezpośrednim przeżyciu ludzkiego podmiotu”; M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*, Lublin 1991, s. 119–120.

<sup>7</sup> Zob. tamże, s. 126–131.

<sup>8</sup> Francuski filozof i dramatopisarz G. Marcel zauważa np.: „Sytuacja podstawowa, której, ściśle biorąc, nie można opanować ani uśmierzyć, ani zanalizować. Właśnie ta niemożliwość potwierdza się, kiedy niejasno oświadczam, że jestem moim ciałem, to znaczy: nie mogę siebie samego w pełni

że cielesność stanowi najbardziej podstawowy wymiar ludzkiego istnienia w świecie, człowiek nie może samego siebie całkowicie utożsamić z własnym ciałem. „Ja” jest czymś więcej niż tylko ciałem. Jest ono również niecielesne<sup>9</sup>. Ludzkie „ja” musi być więc ujęte jednocześnie jako materialne i niematerialne, tzn. zarazem cielesne i duchowe. Człowiek jawi się więc jako podmiot o naturze cielesno-duchowej<sup>10</sup>.

---

traktować tak, jakbym był czymś odrębnym od mego ciała, pozostając z nim w określonym stosunku. (...) Nieprzenikliwość mego ciała przynależy mu z racji jego jakości absolutnego pośrednika. Lecz oczywiste jest, że w tym znaczeniu moje ciało to ja sam; nie mogę bowiem wyodrębnić się od niego inaczej, jak tylko pod warunkiem, że przemienię je w przedmiot, to znaczy zaprzestaną traktować je jako absolutnego pośrednika. (...) Kiedy usiłuję wyjaśnić mój związek z moim ciałem, ukazuje mi się ono jako coś, czym przede wszystkim umiem władać (jak na przykład pianinem, piłą czy brzytwą); lecz wszelka taka władza stanowi rozszerzenie władania pierwotnego, jakie mamy właśnie nad naszym ciałem. W stosunku do mego ciała korzystam z prawdziwego priorytetu, gdy chodzi o władanie, nie zaś o poznawanie. Władanie to jest możliwe tylko na podstawie pewnej wyczuwalnej wspólnoty. Lecz ta wspólnota jest niepodzielna, nie mogę słusznie powiedzieć: ja i moje ciało. Trudność wiążąca się z pomyśleniem stosunku do mego ciała przez analogię z moim stosunkiem do moich narzędzi – który jednak w rzeczywistości ją zakłada”; G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. D. Eska, Warszawa 2001, s. 12, 14–15.

<sup>9</sup> M.A. Krąpiec zauważa np.: „Dostrzegamy jednak dokonujące się w nas również takie czynności, uznane za moje, które wcale nie są funkcją lub przynajmniej nie są wyłączną funkcją organów cielesnych. Są to funkcje poznawcze i pożądarkowe. (...) Tego rodzaju wrażania uznane za moje są w różnym stopniu skierowane ku jakiemuś bliżej nieokreślonemu centrum: ku ja, które to ja jest w równej mierze podmiotem i spełniaczem tych właśnie wrażeń poznawczych, jak funkcji czysto fizjologicznych. W równej mierze odczuwam, że jestem sobą, a więc istotnie tym samym podmiotem ja, który jem, który oddycham, jak i tym samym, który widzę, słyszę, co więcej – który myślę, Kocham, nienawidzę. (...) Najbardziej moje wzniosłe czynności poznawcze, momenty jakiegoś intelektualnego zachwyty, kontemplacji, zrozumienia jakiegoś prawa, momenty twórczości, w której czynnie wkraczam w zastany bieg wydarzeń, wszystkie momenty ludzkiego życia duchowego uznane za moje są zarazem spełniane przez to samo, identyczne ja, które trawi, oddycha, odczuwa ból. I nie czuję się bardziej sobą wówczas, gdy myślę, niż wówczas, gdy się odzywiam, gdy idę na przechadzkę, gdy oddycham. (...) We wszystkich moich aktach – zarówno materialnych, spełnianych przez najrozmaitsze moje organy cielesne, jak i w aktach czysto duchowych, intelektualnego poznania, twórczości, decyzji itd. – dostrzegam bez większej trudności, że są skierowane ku temu samemu centrum, ku temu samemu podmiotowi, który uświadamiamy sobie jako jaźń, jako ja. To ja jest zarazem tym samym podmiotem i spełniaczem moich funkcji wegetatywnych, zwierzęcych czy typowo (...) ludzkich, jakimi są np. akty intelektualnego poznania. Ja zatem jako centrum i spełniacz czynności moich staje przed nami jako coś, co zarazem może być i materialne, i niematerialne”; M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*, dz. cyt., s. 124–125.

<sup>10</sup> Szczegółowe wyjaśnienie, jak ludzkie „ja” może być jednocześnie pojęte jako materialne i niematerialne, jest zagadnieniem niezwykle skomplikowanym. Analiza tego zagadnienia prowadzi do stwierdzenia, że „ja” należy związać z niematerialną ludzką duszą organizującą sobie daną materię do bycia ludzkim ciałem. Niematerialna ludzka dusza jawi się jako istotna forma materii ludzkiego ciała. Z tego powodu bardziej zgodne z ontyczną strukturą ludzkiego podmiotu byłoby określenie go jako duchowo-cielesnego niż cielesno-duchowego. Zdecydowałem się jednak tutaj na określenie człowieka jako istoty cielesno-duchowej, a nie duchowo-cielesnej, ponieważ ludzkie „ja” jest nam dane najpierw w wymiarze cielesności, a dopiero później w wymiarze duchowym. Chodzi o to, że człowiek zawsze działa w ciele, które jest racją konieczną (ale niewystarczającą) zaistnienia samej duszy, oraz jest współ-czynnikami każdej ludzkiej aktywności jako takiej. Omówienie ontycznej struktury człowieka zob. tamże, s. 132–177.

Następnym bardzo widocznym wymiarem ludzkiego sposobu istnienia jest uspołecznienie. Oczywistym faktem jest, że ludzie żyją w różnych formach stowarzyszania się i wymiany z innymi. Życie w całkowitej izolacji nie jest wpisane w ludzką naturę<sup>11</sup>. Każdy człowiek jest jakby współ-człowiekiem, tzn. współ-człowieczeństwo (uspołecznienie) stanowi istotny rys ludzkiego sposobu istnienia. Oznacza to, że człowiek może stać się w pełni człowiekiem jedynie wówczas, gdy istnieje w relacjach z istotami sobie podobnymi<sup>12</sup>.

Kolejnym zauważalnym bez większego trudu wymiarem ludzkiego sposobu istnienia w świecie jest posługiwanie się językiem<sup>13</sup>. Ludzka mowa swoją wewnętrzną, niezwykle skomplikowaną strukturą i pełnionymi funkcjami wyraźnie różni się od form komunikacji występujących w świecie zwierzęcym. Nie jest ona, jak to ma miejsce wśród zwierząt, ani czymś wrodzonym, ani też systemem sygnałów podporządkowanych wyłącznie rozmnażaniu się. Człowiek, posługując się językiem, realizuje swoją cielesno-duchową podmiotowość w trzech momentach: jako relację do siebie samego, w odniesieniu do innych ludzi oraz do zewnętrznych wobec siebie rzeczy. Owe trzy momenty odpowiadają trzem podstawowym funkcjom języka. W pierwszym przypadku język pełni funkcję wyrażania wewnętrznych stanów świadomości (ducha) mówiącego; w drugim – wzywania adresata danej wypowiedzi do określonej reakcji, której oczekuje mówiący;

<sup>11</sup> Bardzo wymownie wyraża się na ten temat Arystoteles, pisząc: „Okazuje się z tego [Arystoteles analizuje wcześniej naturalną skłonność człowieka do życia we wspólnocie, poczynając od wspólnoty małżeńsko-rodzinnej, a skończywszy na różnych wspólnotach o charakterze publicznym], że państwo należy do twórców natury, że człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie, taki zaś, który z natury, a nie przez przypadek, żyje poza państwem, jest albo nadludzką istotą, albo nędznikiem jak ten, którego piętnuje Homer, jako człowieka bez rodu, bez prawa, bez własnego ogniska [w Iliadzie jest tak określany przez Nestora człowiek znajdujący upodobanie w wojnie domowej, którego Arystoteles wyraźnie stawia na równi z człowiekiem żyjącym bez państwa, tzn. bez jakichkolwiek powiązań z innymi ludźmi]. Kto bowiem z natury swojej jest taki, równocześnie i wojny namiętnie pożąda, będąc odosobniony jak ten kamień wyłączony w grze w kości”; Arystoteles, *Polityka*, tłum. i oprac. L. Piotrowicz, Warszawa 2002, s. 17 (ks. I, rozdz. 1; 1253 a 9).

<sup>12</sup> J.G. Fichte, niemiecki filozof przełomu XVIII i XIX stulecia, zauważa, że pojedynczy ludzki podmiot, jeśli zostanie odseparowany od innych ludzi, nie jest w ogóle w stanie ukształtować się w pełni jako człowiek: „Der Mensch (so alle endliche Wesen überhaupt) wird nur unter Menschen ein Mensch; und da er nichts Anderes seyn kann, denn ein Mensch, und gar nicht seyn würde, wenn er dies nicht wäre – sollen überhaupt Menschen seyn, so müssen mehrere seyn”; J.G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, w: *Fichtes Werke*, red. I.H. Fichte, t. 3, Berlin 1971, s. 39.

<sup>13</sup> „(...) Człowiek jedyny z istot żyjących obdarzony jest mową. Głos jest oznaką bólu i radości, dlatego posiadają go i inne istoty (rozwój ich posunął się bowiem tak daleko, że mają zdolność odczuwania bólu i radości, tudzież wyrażania tego między sobą). Ale mowa służy do określania tego, co pożyteczne czy szkodliwe, jak również i tego, co sprawiedliwe czy też niesprawiedliwe”; Arystoteles, *Polityka*, dz. cyt., s. 17 (ks. I, rozdz. 1; 1253 a 10).

w trzecim – przedstawiania zewnętrznych stanów rzeczy, czyli opisywania szeroko rozumianych przedmiotów<sup>14</sup>. Mając na uwadze pełnione przez język funkcje, można powiedzieć, że zdolność do posługiwania się językiem umożliwia człowiekowi racjonalno-poznawczy dostęp do rzeczywistości, tzn. umożliwia pojęciową prezentację świata już znanego oraz pojęciowe odkrywanie świata jeszcze nieznanego. Wyrażając rzecz inaczej, ludzka zdolność do posługiwania się językiem udostępnia człowiekowi obszar tego, co jest w ogóle racjonalnie poznawalne<sup>15</sup>.

Dalszym wyraźnym wymiarem sposobu istnienia ludzkiego „ja” jest czasowość (dziejowość)<sup>16</sup>. Człowiek egzystuje dziejowo i może egzystować tylko w taki sposób, ponieważ u samej podstawy swojego istnienia jest czasowy<sup>17</sup>. Chodzi tutaj o dwie rzeczy: człowiek w swojej aktywności zawsze jest motywowany przeszłością oraz jest zawsze zorientowany ku przyszłości. Czasowość (dziejowość) ludzkiego „ja” polega więc na tym, że nie może się ono niejako rozpląnąć w swojej teraźniejszości. Każde aktualne ludzkie działanie jest jakimś rezultatem dotychczasowej, czyli już minionej, aktywności, która jest uobecniata w pamięci człowieka. I równocześnie każde

<sup>14</sup> Zob. G. Haeffner, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej*, tłum. W. Szymona, Kraków 2006, s. 50–68.

<sup>15</sup> Zob. G. Keil, *Język*, w: *Filozofia. Podstawowe pytania*, red. E. Martens, H. Schnädelbach, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995, s. 592–604.

<sup>16</sup> Warto zauważyć, że filozoficznie czas daje się ująć wyłącznie od strony „uczasowiającego” podmiotu, tzn. bez ludzkiego podmiotu nie ma czasu, ponieważ czas jest „ogładanym” stawianiem się człowieka. Szczególnie znana jest następująca wypowiedź św. Augustyna, w której formalnie osadza on czas w wewnętrznym przeżyciu ludzkiego podmiotu: „To zaś, co teraz jest jasne i oczywiste, nie jest przyszłe ani przeszłe. Dlatego też niewłaściwie się mówi: Są trzy czasy: przeszły, teraźniejszy i przyszły, lecz właściwiej należałoby mówić: Są trzy czasy: teraźniejszy przeszłego, teraźniejszy teraźniejszego, teraźniejszy przyszłego. Te trzy bowiem są w duszy i gdzie indziej ich nie widzę; teraźniejszy przeszłego – pamięć; teraźniejszy teraźniejszego – bezpośrednie widzenie; teraźniejszy przyszłego – oczekiwanie. Jeśli wolno tak powiedzieć, to trzy widzę czasy i wyznaję, że są trzy. Mówmy nawet: są trzy czasy: przeszły, teraźniejszy i przyszły, jak niewłaściwie nakazuje zwyczaj; niech i tak będzie. Nie zależy mi na tym, nie sprzeciwiam się ani ganię, byle jednak rozumiano, co się mówi, to znaczy, że to, co będzie, nie jest jeszcze, a to co było, już nie jest. Mało jest rzeczy, o których się właściwie wyrażamy; więcej takich, o których niewłaściwie, lecz wiadomo, czego chcemy”; św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. J. Czuj, Warszawa 2001, s. 238–239 (ks. XI, 20).

<sup>17</sup> M. Heidegger, XX-wieczny niemiecki filozof, podsumowując swoje wnikliwe analizy czasowości ludzkiego jestestwa (ludzkiego „ja”), stwierdza: „(...) egzystencjalna analityka jestestwa (...) osadza się w konkretnie samej faktycznie rzuconej egzystencji, by odsłonić czasowość jako źródłowe jej umożliwienie. Duch [ludzkie „ja”] nie popada dopiero w czas, lecz egzystuje jako pierwotne uczasowienie czasowości. Ta zaś uczasowia czas światowy, w którego horyzoncie dzieje mogą się pojawić jako proces wewnątrz czasowy. Duch [ludzkie „ja”] nie popada »w« czas, lecz: faktyczna egzystencja jako upadająca wypada »z« pierwotnej, właściwej czasowości. To „wypadanie” zaś ma swą egzystencjalną możliwość w pewnym przysługującym czasowości »modus« jej uczasowienia”; M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2007, s. 545–546.



aktualne ludzkie działanie jest nastawione na urzeczywistnienie określonych motywów i zrealizowanie oczekiwanego sensu<sup>18</sup>.

Przywołane wyżej cztery wymiary ludzkiego istnienia w świecie: cielesność (konkretnie należy to rozumieć, że człowiek jawi się jako byt cielesno-duchowy, który jest zanurzony w świecie poprzez swoje ciało), uspołecznienie, zdolność do posługiwania się językiem oraz dziejowość, w sposób najbardziej elementarny określają kształt i miarę ludzkiego bytu<sup>19</sup>. Należy uznać je za najbardziej elementarne wymiary, ponieważ – po pierwsze – fundamentalnie określają jakąkolwiek możliwą i faktyczną aktywność oraz sposoby życia człowieka; po drugie, wywierają niezatartry wpływ na ludzkie samorozumienie. Człowiek zawsze postrzega samego siebie jako obecnego w świecie we własnym ciele, nieustannie wchodzącego w relacje z innymi ludźmi, wykorzystującego język do wyrażenia siebie samego oraz uwikłanego w konkretny moment dziejów, w którym przyszło mu żyć<sup>20</sup>.

Mając na uwadze owe cztery elementarne wymiary ludzkiego sposobu istnienia, można powiedzieć: człowiek to istota cielesno-duchowa, o społecznej naturze (tzn. ukierunkowana na wchodzenie w głębokie relacje z innymi), posługująca się językiem (tzn. rozumna) oraz istniejąca w czasie (czyli wolna)<sup>21</sup>. Na podstawie tak ustalonego określenia człowieka spróbu-

<sup>18</sup> Zob. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2008, s. 279.

<sup>19</sup> Nie wyczerpują one wszystkich wymiarów ludzkiego istnienia. Można by zapewne jako ważne wymiary istnienia człowieka wymienić jeszcze np. moralność czy też religijność, które nie mają przecież swojego odpowiednika w świecie zwierzęcym i są właściwe jedynie człowiekowi. Jednakże nie wymieniam tych dwóch i również wielu innych, ponieważ wszystkie one wydają się nabudowane na owych czterech najbardziej podstawowych wymiarach ludzkiego istnienia w świecie. Np. w przypadku religijności okazuje się, że jest ona bezpośrednio osadzona na ontycznej strukturze ludzkiego podmiotu. Z.J. Zdybicka, współczesna polska filozofia religii, wskazując na osadzenie religijności człowieka na jego naturze, stwierdza m.in.: „Ostatecznym ontycznym wyjaśnieniem faktu religii od strony podmiotu jest niekonieczny, czyli przygodny i potencjalny, status ontyczny osoby ludzkiej”. Chodzi o to, że człowiek jest ze swej natury bytem religijnym, tzn. poszukującym i dążącym do nawiązania relacji z Absolutem, ponieważ jest bytem przygodnym i potencjalnym. Przygodność i potencjalność zaś człowieka ujawniają się przede wszystkim w jego cielesno-duchowej strukturze, zdolności do poznawania świata, życiu w międzyludzkich powiązaniach i czasowości. Zob. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1993, s. 315–324 (tu s. 315).

<sup>20</sup> Zob. G. Haefner, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 48–50.

<sup>21</sup> Sądę, że zaproponowane tu określenie człowieka pozostaje w zgodności z koncepcją człowieka jako osoby. Człowiek jako osoba jawi się jako jednostkowy byt działający poznawczo przez miłość ze świadomie przeżywaną wolnością. Wszystkie elementy rozumienia człowieka jako bytu osobowego są obecne w zaproponowanym przeze mnie rozumieniu człowieka. Jednostkowość człowieka w moim ujęciu zawiera się we wskazaniu na cielesno-duchową strukturę człowieka, zdolność do poznawania w ludzkiej umiejętności do posługiwania się językiem, działanie przez miłość w uspołecznieniu, a świadome przeżywanie wolności w ludzkiej czasowości. Omówienie idei człowieka jako osoby zob. M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*, dz. cyt., s. 401–425.

ję teraz, kolejno analizując bliżej owe cztery wymiary, nakreślić otoczenie, w jakim winien żyć każdy człowiek, aby mógł się prawidłowo (tzn. zgodnie ze swoją naturą) rozwijać.

## 2. Naturalny charakter monogamicznego małżeństwa

Najważniejszym wymiarem ludzkiego sposobu istnienia wydaje się cielesność. Łączy się ona z wymiarem społecznym. Obydwa bezpośrednio ukierunkowują człowieka na wejście w głębokie relacje z innymi ludźmi. Sądzę zatem, że analiza tych dwóch wymiarów umożliwi wskazanie najbardziej naturalnej społeczności życia pojedynczego człowieka.

### 2.1. Cieleśność człowieka i jej naturalne konsekwencje

Bez większego trudu można zauważyć wiele znamion, które na ludzkim podmiocie odciska jego cielesność, takich jak płeć, kolor skóry, wysokość, stopień sprawności fizycznej czy też wiek. Wśród nich bez wątpienia najistotniejszą jest płciowość. Cała struktura ludzkiego organizmu jest tak mocno powiązana z faktem płciowości, że nie ma w ogóle osobników bezpłciowych, a człowiek od pierwszego momentu swojego życia jest albo mężczyzną, albo kobietą<sup>22</sup>. Płciowość tak bardzo przenika człowieka, że nie może być traktowana jedynie jako jakaś przypadłość ludzkiej cielesności, lecz jej istotna właściwość. Oznacza to, że jest ona w ogóle nieoddzielana do człowieka<sup>23</sup>. Funkcje związane z ludzką płciowością wskazują więc naturalne i w jakimś sensie najważniejsze determinanty człowieka ku ściśle określone działaniu<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Zjawisko hermafrodytyzmu (obojnactwa) występuje niezwykle rzadko. Jest ono traktowane jako patologiczne i współczesna medycyna może dzięki odpowiednim zabiegom przeważać szalę na korzyść jednej z płci, przy odpowiednio rozwiniętych koniecznych organach.

<sup>23</sup> Zob. tamże, s. 167–168.

<sup>24</sup> Cieleśność nie służy człowiekowi wyłącznie do spełniania różnych działań związanych z płciowością. Oprócz nich z cielesnością związane są istotne funkcje w procesach reprezentacji i komunikacji poznawczej człowieka. Ciało umożliwia człowiekowi uświadomienie sobie siebie samego, świata i innych ludzi oraz wejście w kontakt ze światem rzeczy realnie istniejących i komunikację z ludźmi. Np. wspomniany już wcześniej G. Marcel, analizując funkcje cielesności w procesach reprezentacji i komunikacji poznawczej człowieka, zauważa, że koniecznym warunkiem egzystowania w świecie jest bycie cielesnym, a ciało nie tyle stanowi instrument umożliwiający kontakt z innymi ludźmi, ile jest swoistą formą międzyludzkiej komunikacji: „existieren heißt eben inkarniert sein (...). Ein solches Erkennen ist dem Leibe verbunden, ja es ist nahezu ununterscheidbar vom Gewahrwerden des Leibes, der in einem letzten Sinn nicht nur Möglichkeit oder Instrument unserer Begegnung mit anderen Menschen, sondern als Gestalt diese Erschlossenheit und diese Beziehung zu den anderen ist”; G. Marcel, *Leibliche Begegnung. Notizen aus einem gemeinsamen Gedankengang*, oprac. H.A. Fischer-Barnicol, w: *Leiblichkeit. Philosophische, gesellschaftliche und therapeutische Perspektiven*,

Płciowość ze swej natury jest związana z przekazywaniem życia poprzez rodzenie. Do zrodzenia człowieka potrzebne jest współdziałanie konkretnej kobiety i konkretnego mężczyzny. Konkretnie zrodzony ludzki podmiot ze swej natury może być, podobnie jak to ma miejsce w przypadku jego rodziców, tylko mężczyzną lub kobietą, ponieważ nie ma bezpłciowej natury jednostkowego człowieka. Jest ona od samego początku płciowa. Dany człowiek jest w swoim jednostkowym człowieczeństwie od samego początku istnienia zawsze ukonstytuowany przez swą płciowość: żeńską lub męską. Elementy płci przenikają więc od samego początku wszystkie działania danego człowieka<sup>25</sup>. Moment płciowości ujawnia się przede wszystkim w swoistym darowaniu się kobiety mężczyźnie i odwrotnie w celu zrodzenia potomstwa. Płciowe różnicowanie nie ogranicza się jednak wyłącznie do wzajemnego udzielania się kobiety i mężczyzny w celach prokreacyjnych. Owo udzielanie się, które należy rozumieć jako bardzo wysublimowane wzajemne darowanie się kobiety i mężczyzny w celach duchowego (tzn. osobowego) ubogacenia się nawzajem, jest znakiem i jednocześnie zapoczątkowaniem oraz poświadczeniem specyficznej struktury ludzkiego podmiotu. Może się on w pełni rozwinąć jako człowiek jedynie w społeczności z innymi ludźmi. Rozwój i doskonalenie się człowieka należy uznać za proces ciągły, ufundowany na międzyludzkich relacjach oraz na wzajemnym darowaniu się kobiety i mężczyzny. Analiza natury ludzkiej płciowości pokazuje zatem, że człowiek jawi się ze swej istoty jako podmiot otwarty na drugiego człowieka nieustannie i od samego początku swojego istnienia<sup>26</sup>.

## 2.2. Uspołecznienie człowieka i jego naturalne konsekwencje

Naturalne otwarcie człowieka na innych ludzi jeszcze bardziej ujawnia się w drugim z wymiarów ludzkiego istnienia. Mam tu na myśli uspołecz-

---

red. H. Petzold, Paderborn 1985, s. 9, 45]. Niemniej jednak ludzka cielesność jawi się jako istotnie naznaczona przede wszystkim płciowością, a pozostałe funkcje ludzkiego ciała są w jakimś sensie wtórne wobec płciowości. Oznacza to, że nie można wyizolować od płci żadnej naturalnej ludzkiej aktywności. Omówienie funkcji cielesności w reprezentacyjno-komunikacyjnych procesach poznawczych człowieka zob. M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*, dz. cyt., s. 170–177.

<sup>25</sup> Wpływ płciowości na ludzkie działanie jest zależny od stopnia dojrzałości ludzkiego organizmu do przekazywania życia. W różnych okresach życia człowieka, do tego jeszcze nieco inaczej u kobiety i inaczej u mężczyzny, momenty jego seksualności przejawiają się z różnym natężeniem. Jednak nawet po tzw. okresie przekwitania działania konkretnego człowieka nie można w ogóle oderwać od płciowości.

<sup>26</sup> Zob. tamże, s. 168–170.

nienie, czyli naturalne i konieczne z punktu widzenia sposobu ludzkiej egzystencji współbycia ludzi ze sobą.

W ludzkim współbyciu możemy wyróżnić dwie sfery: komunikacyjną i kooperacyjną. Pierwsza obejmuje obszar międzyludzkich relacji i spotkań, w których ludzie się ze sobą komunikują jako poszczególne podmioty, tworząc bardzo szeroko rozumianą społeczność. Druga zaś obejmuje trwałe, zinstytucjonalizowane i nastawione na osiągnięcie określonych celów oddziaływanie ludzi na siebie. Jedynie w przypadku drugiego obszaru można mówić o zaistnieniu na skutek interakcji między ludźmi jakiegoś pierwiastka społecznego w ściślejszym znaczeniu, tzn. określonego podmiotu społecznego jako obiektywnego tworu, czyli jakiejś konkretnej i w miarę trwałej postaci społeczeństwa<sup>27</sup>.

Analizując uspołecznienie człowieka, można dość do przekonania, że w sferze kooperacyjnego ludzkiego współbycia należy wyróżnić pięć mniejszych przestrzeni, w których ludzie ze swej natury tworzą rozmaite mniej lub bardziej trwałe społeczności: rodzinną, ekonomiczną, instrumentalnej wiedzy i umiejętności, polityczno-prawną oraz kulturowo-religijną. Najważniejszą z wymienionych jest przestrzeń rodzinną, ponieważ reguluje ona, a także fundamentalnie instytucjonalizuje oraz zabezpiecza trwanie społeczeństwa jako takiego. Rodzina jest naturalną przestrzenią, w której dokonuje się prokreacja i wychowywanie dzieci. W przestrzeni rodzinnej konstytuują się również stosunki pokrewieństwa i powinowactwa, bez których w dłuższej perspektywie czasu stabilność jakiegokolwiek systemu społecznego wydaje się w ogóle niemożliwa. Pozostałe przestrzenie są wtórne wobec przestrzeni rodzinnej, gdyż są na niej zawsze nabudowywane i bez niej nie mogłyby w ogóle zaistnieć<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Zob. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 291–292.

<sup>28</sup> Sądzę, że dla całości obrazu warto choć krótko scharakteryzować jeszcze pozostałe cztery ze wspomnianych tu przestrzeni. Przestrzeń ekonomiczna powstaje na skutek międzyludzkiej interakcji w celu trwałego zaspokojenia potrzeb materialnych człowieka. Człowiek, będąc istotą niesamowystarczającą, musi, tworząc określone formy społeczności, kooperować z innymi ludźmi, aby zagwarantować sobie określone dobra. Przestrzeń instrumentalnej wiedzy i umiejętności zinstytucjonalizowane formy wiedzy i umiejętności, które zostały przez ludzi zdobyte i są przez nich przekazywane sobie nawzajem w celu ułatwienia sobie życia i otwierania przed sobą coraz to nowych możliwości. W przestrzeni polityczno-prawnej ludzie tworzą różne instytucje, których zadaniem jest regulowanie konfliktów międzyludzkich oraz zapewnienie ludziom pokojowego współżycia. I przestrzeń kulturowo-religijna wyłania się i jest wypełniana określonymi formami społeczności w procesie powstawania podstawowego samorozumienia się człowieka, tzn. postrzegania przez niego sensu własnego istnienia oraz własnego miejsca w świecie. Gruntowną analizę, do której tutaj nawiązuję, pięciu wspomnianych wyżej przestrzeni kooperowania ludzi ze sobą zob. w: E. Herms, *Gesellschaft gestalten. Beiträge zur evangelischen Sozialethik*, Tübingen 1991, s. 56–94.

### 2.3. Monogamiczne małżeństwo jako podstawa życia rodzinnego

Na podstawie spostrzeżeń wypływających z analizy cielesnego oraz społecznego wymiaru sposobu istnienia człowieka można powiedzieć, że rodzina jawi się jako pierwsza (tzn. najbardziej podstawowa) postać spośród naturalnych społecznych form ludzkiego bytowania<sup>29</sup>. Poprzez rodzinę rozumiem tutaj wspólnotę dwojga rodziców (kobiety i mężczyzny) oraz dzieci, ukierunkowaną na dobro wszystkich swoich członków oraz ufundowaną na dobrowolnej umowie zawartej między rodzicami. Za uznaniem tak właśnie rozumianej rodziny za naturalną społeczną formę ludzkiego istnienia przemawia spostrzeżenie, że organizowanie się ludzi w rodzinie nie jest sprawą konwencji, ale naturalną koniecznością. Występowanie relacji rodzinnych jest konieczne koniecznością ludzkiej natury. Na naturalną konieczność istnienia rodziny wskazują: istnienie wzajemnie dopełniających się płci, właściwy człowiekowi sposób rodzenia się oraz właściwy ludzkiemu podmiotowi sposób stawania się w pełni człowiekiem. Natomiast za uznaniem rodziny za najbardziej podstawową formę życia społecznego przemawia spostrzeżenie, że w przestrzeni życia rodzinnego są realizowane najbardziej fundamentalne cele ludzkiego życia: zabezpieczenie materialnego i duchowego rozwoju człowieka oraz wychowanie i rodzenie dzieci, a także, że rodzina gwarantuje trwanie wszystkim możliwym formom życia społecznego<sup>30</sup>.

Naturalny charakter rodziny sponuje nabudowanie związków rodzinnych na nierozzerwalnym i monogamicznym małżeństwie kobiety i mężczyzny. Monogamiczność i nierozzerwalność małżeństwa nie jest dziełem ludzkiej konwencji, ale jest głęboko zakorzeniona w dwupłciowej ludzkiej naturze i w naturalnym charakterze ludzkiej rodziny. Właściwy biologiczny i duchowy rozwój najsłabszych członków rodziny, tzn. dzieci, może się dokonywać zasadniczo wyłącznie w monogamicznej rodzinie, opartej na

<sup>29</sup> Drugą naturalną formą życia społecznego jest państwo. W zasadzie całe życie społeczne człowieka opiera się tylko na dwóch podstawowych i naturalnych formach: rodzinie i państwie, przy czym pierwsza z nich jest bardziej fundamentalna niż druga. Można byłoby zapytać w tym miejscu o status narodu: Czy on także jest naturalną formą życia społecznego? Czy też może jest sztucznie wytworzoną formą wspólnoty? Na tak postawione pytania trudno dać zadowalającą odpowiedź. Można racjonalnie argumentować za obydwoma opcjami.

<sup>30</sup> Zob. M.A. Krąpiec, *Rodzina*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, Lublin 2007, s. 796–800. Warto zauważyć, że rodzina we współczesnych wysokorozwiniętych społeczeństwach (np. Niemcy) realizuje owe cele przez: 1) trwałe zapewnianie swoim członkom spójności i stabilności emocjonalnej; 2) rodzenie i wychowanie dzieci; 3) stwarzanie przestrzeni, w której jej członkowie regenerują swoje siły i wspólnie przeżywają czas wolny; 4) budowanie solidarności międzypokoleniowej. Zob. np. F.X. Kaufmann, *Zukunft der Familie im vereinten Deutschland. Gesellschaftliche und politische Bedingungen*, München 1995, s. 34–63.

nierozzerwalnym małżeństwie kobiety i mężczyzny. Monogamia i nierozzerwalność małżeństwa służą również słabszej społecznie kobiecie, gwarantując jej konieczne do właściwego rozwoju bezpieczeństwo. Z kolei charakter rodziny jako najbardziej podstawowej formy życia społecznego wskazuje, że przestrzeń rodzinna winna być otoczona szczególną ochroną zarówno ze strony pojedynczych ludzi, jak również społeczeństwa. Bez właściwie ukształtowanych relacji w obrębie poszczególnych rodzin<sup>31</sup> nie są możliwe ani pożądanym rozwój konkretnego człowieka egzystującego w danej rodzinie, ani właściwe funkcjonowanie konkretnych form życia społecznego, ani też społeczeństwa jako określonej całości<sup>32</sup>.

Podsumowując analizy cielesnego i społecznego wymiaru sposobu ludzkiego istnienia, należy uznać rodzinę, opartą na monogamicznym i nierozzerwalnym małżeństwie, za naturalną oraz najbardziej fundamentalną formę życia społecznego. Oznacza to, że zasadniczo dany człowiek, który może być tylko albo konkretnym mężczyzną, albo konkretną kobie-

<sup>31</sup> Przez właściwie ukształtowane relacje rodzinne rozumiem włączenie ludzkiej seksualności w zinstytucjonalizowaną wspólnotę życia, która nastawiona jest na trwałość, opartą na wzajemnej miłości i wierności kobiety i mężczyzny, oraz jednocześnie jest otwarta na zrodzenie dzieci, które znajdują w niej ciepło emocjonalne, miłość i opiekę.

<sup>32</sup> Zob. M.A. Krąpiec, *Rodzina*, dz. cyt., s. 799–800. Nieco na marginesie trzeba powiedzieć, że obecnie właściwe funkcjonowanie rodziny jest zagrożone z dwóch stron. Z jednej strony przez określone formy życia społecznego działające we wspomnianych wcześniej przestrzeniach: ekonomicznej, instrumentalnej wiedzy i umiejętności, polityczno-prawnej i kulturowo-religijnej, które nie biorą w ogóle pod uwagę potrzeb rodziny. Np. „system ekonomiczny charakteryzuje się tym, że na wytwory specyficznie rodzinne nie ma na rynku popytu. Dla systemu tego rodziny są interesujące najwyżej jako konsumenci. Dla pracodawców i związków zawodowych sytuacja rodzinna pracobiorców jest z reguły mało ważna. Wymagana z przyczyn zawodowych elastyczność i mobilność przeważnie nie bierze pod uwagę potrzeb rodzinnych. (...) System polityczny podejmuje działania w sferze polityki rodzinnej przeważnie opieszale, ponieważ rodziny nie stanowią silnego politycznego lobby. Krańcowo gorsza ekonomicznie sytuacja rodzin w porównaniu z osobami bezdzietnymi (również w zaopatrzeniu na starość) jest w niedostatecznym tylko stopniu kompensowana przez dodatki rodzinne. Również sieć instytucji opieki nad dziećmi jest często tak niewystarczająca, że w znacznej mierze utrudnia pogodzenie potrzeb rodziny i zawodu”. Z drugiej strony właściwe funkcjonowanie przestrzeni życia rodzinnego jest zagrożone przez nieodpowiednie postawy światopoglądowe małżonków. Koniecznymi warunkami udanego życia rodzinnego są gotowość i zdolność nawiązywania więzi zarówno rodziców ze sobą nawzajem, jak również z dziećmi oraz pomiędzy dziećmi. Dlatego też „spadek liczby urodzin, rosnąca liczba rozwodów, ale także znaczny wzrost osób żyjących samotnie i niemających wspólnot życia wskazuje wyraźnie, że sfera rodzinna znajduje się w kryzysie. Należy liczyć się z tym, że kryzys ten nie tylko jest następstwem strukturalnej bezwzględności innych systemów cząstkowych [chodzi tutaj o różne formy życia społecznego, które funkcjonują we wspomnianych nieco wyżej przestrzeniach], lecz ma swoje przyczyny także w światopoglądowej czy moralnej postawie ludzi. Indywidualizacja życiowych planów i ekonomizacja świata życia zamykają się przed rodzinnym roszczeniem do sensu. Wskutek tego powstaje problem o ogólnospołecznej doniosłości”. Skoro właściwe funkcjonowanie rodzin, które są przecież najbardziej podstawowymi formami życia społecznego, jest zagrożone, to tym samym zagrożone jest właściwe funkcjonowanie zarówno innych poszczególnych form życia społecznego, jak również i całych społeczności. Zob. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 306–307.

tą, i który ze swej natury jest nieustannie otwarty na wchodzenie w głębokie relacje z innymi ludźmi (a zwłaszcza z jedną konkretną osobą innej płci niż on sam) i tych właśnie relacji potrzebuje do właściwego rozwoju, może się rozwijać zgodnie z ludzką, tzn. płciowo określoną i uspołecznioną, naturą jedynie w odpowiednio ukształtowanej przestrzeni życia rodzinnego. Odpowiednie ukształtowanie przestrzeni rodzinnej jawi się zatem jako konieczny warunek zgodnego z ludzką naturą rozwoju konkretnego człowieka.

### 3. Naturalny charakter kultury

Po przeanalizowaniu cielesności i uspołecznienia człowieka pora teraz na refleksję nad dwoma kolejnymi wymiarami ludzkiego sposobu istnienia: zdolności człowieka do posługiwania się językiem oraz dziejowości ludzkiego podmiotu. Zestawienie ze sobą językowego i dziejowego wymiaru ludzkiego sposobu istnienia nie jest przypadkowe. Obydwa, podobnie jak dwa poprzednio analizowane, łączą się ze sobą. Językowość i dziejowość człowieka są dwoma aspektami ludzkiego odnoszenia się do świata<sup>33</sup>.

#### 3.1. Językowość człowieka i jej naturalne konsekwencje

Analizy właściwości, struktury i funkcji ludzkiego języka, a także właściwości, struktury i granic ludzkiego poznania prowadzą do spostrzeżenia, że język jest narzędziem poznawczego odnoszenia się człowieka do świata. Człowiek, poznawczo zgłębiając rzeczywistość, zawsze odnosi się do niej za pomocą języka. Z jednej strony, poznawanie określonych zjawisk prowadzi do odpowiedniej pojęciowej ich kategoryzacji. I równocześnie z drugiej strony, pojęcia, jakimi człowiek już dysponuje, są instrumentami, za pomocą których jest ujmowana przez niego rzeczywistość<sup>34</sup>.

W faktycznym ludzkim poznawaniu świata mamy do czynienia z konkretnie istniejącymi językami, a nie z jakąś idealną postacią języka. Rzeczywistość, w jakiej dany człowiek faktycznie żyje i której faktycznie doświadcza, jest mu zatem poznawczo udostępniana jedynie w którymś z konkretnie istniejących języków. Wszelkie ludzkie rozumienie świata jest

<sup>33</sup> Zob. tamże, s. 281.

<sup>34</sup> Dobrą ilustracją tej tezy są słowa L. Wittgensteina, XX-wiecznego wybitnego austriackiego filozofa: „Granice mego języka oznaczają granice mojego świata”; L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1997, s. 64 (teza 5.6).

zawsze rozumieniem w ramach konkretnego naturalnego języka<sup>35</sup>. Każdy z naturalnych języków jest swoistą siecią, w którą dany człowiek chwytą świat<sup>36</sup>. Refleksja nad poznawczym udostępnianiem człowiekowi świata

<sup>35</sup> Warto tutaj wspomnieć o sporze, jaki pojawił się w ramach badań nad językiem w XX stuleciu. Ów spór toczył się przede wszystkim w ramach filozofii analitycznej (nurt rozwijający się głównie w krajach anglosaskich i Skandynawii, uznający za podstawowe zadanie filozofii analizę logiczną i językową pojęć, twierdzeń i problemów filozoficznych i naukowych oraz języka w celu wyjaśnienia ich sensu). Przyjęło się w nim powszechnie rozróżnienie między zwolennikami filozofii języka idealnego i języka naturalnego. Do tych pierwszych zalicza się m.in.: B.A.W. Russella, L. Wittgensteina (z okresu wczesnej twórczości), A. Tarskiego, R. Carnapa i W. Quine'a. Ich najważniejszym poprzednikiem był G. Frege, niemiecki matematyk i logik żyjący na przełomie XIX i XX wieku, a za jeszcze wcześniejszego prekursora filozofii języka idealnego może z pewnością uchodzić G.W. Leibniz, który na przełomie XVII i XVIII wieku przedstawił projekt uniwersalnego języka opartego na tzw. alfabecie ludzkiej myśli. Autorzy ci zwracali uwagę na niedociągnięcia języka naturalnego i podejmowali próby zbudowania języka ulepszanego, tzn. sztucznego, który w kontekstach naukowych miałby zastąpić język naturalny, tzn. byłby bardziej precyzyjny i adekwatniej ujmowałby rzeczywistość. Najważniejszymi zaś przedstawicielami filozofii języka naturalnego są: J.L. Austin, G. Ryle, L. Wittgenstein (z późniejszego okresu twórczości), P.F. Strawson i P. Grice. Ich głównym prekursorem był G.E. Moore, filozof brytyjski tworzący w pierwszej połowie XX stulecia. Myśliciele ci twierdzą, że nie jest konieczne budowanie języka idealnego, ponieważ języki naturalne nie potrzebują żadnych idealnojęzykowych korektur ani unormowań. Zawierają one bowiem w sobie wszystkie środki konieczne do analizowania i rozwiązywania problemów filozoficznych czy też opisywania i poznawania świata. W trakcie wspomnianego sporu zauważono, że doskonałej postaci języka nie da się osiągnąć, ponieważ człowiek zawsze posługuje się i ujmuje świat w którejs z postaci języka naturalnego. Zob. G. Keil, *Język*, dz. cyt., s. 608–627.

<sup>36</sup> To stwierdzenie nawiązuje do tzw. hipotezy Sapira-Whorfa, znanej też jako prawo relatywizmu językowego. Jest to teoria lingwistyczna, która przyjmuje dwie wersje: słabszą i mocniejszą. W wersji słabszej twierdzi się, że używany przez człowieka język tylko w jakimś stopniu wpływa na sposób postrzegania przez niego świata. W wersji zaś mocniejszej uważa się, że używany przez człowieka język ściśle determinuje sposób ogarniania otaczającego go świata. Nazwa wspomnianej hipotezy wywodzi się od nazwisk dwóch XX-wiecznych amerykańskich językoznawców, E. Sapira i B.L. Whorfa. Drugi z nich zauważa np.: „Dokonujemy segmentacji natury zgodnie z wytycznymi, jakie nam kreśli nasz rodzimy język. Wyodrębniamy pewne kategorie i typy w świecie zjawisk nie dlatego, że każdemu obserwatorowi rzucają się one w oczy; wręcz przeciwnie, rzeczywistość jawi się nam jako kalejdoskopowy strumień wrażeń, strukturę natomiast nadają jej nasze umysły – to jest przede wszystkim tkwiące w naszych umysłach systemy językowe. Dzielimy świat na części, porządkujemy go za pomocą pojęć, przypisujemy mu znaczenia w określony sposób, ponieważ jesteśmy sygnatariuszami umowy, by czynić to tak właśnie, a nie inaczej; umowy, która obowiązuje w całej naszej społeczności językowej i którą skodyfikowano we wzorcach naszego języka. Umowę tę zawarliśmy implícite i nigdy nie została ona spisana, ale jej warunki obowiązują bezwzględnie – nie jesteśmy w stanie mówić bez zaakceptowania ustanowionych przez nią klasyfikacji danych i ich uporządkowania. Fakt ten ma niesłychaną wagę we współczesnej nauce, oznacza bowiem, że nikt nie potrafi opisać rzeczywistości całkowicie bezstronnie; wszystkich nas krępują pewne prawa interpretacji nawet wówczas, gdy sądzymy, że jesteśmy wolni. Tylko osoby obeznane z całym wachlarzem systemów językowych mogą być w tym sensie wolne, ale nawet lingwiści nie mogą się tym dotychczas poszczycić. Dochodzimy tu do nowej zasady relatywizmu: postrzegający nie utworzą sobie tego samego obrazu świata na podstawie tych samych faktów fizycznych, jeśli ich zapleczka językowe nie są podobne lub przynajmniej porównywalne”; B.L. Whorf, *Język, myśl i rzeczywistość*, tłum. T. Hołówna, Warszawa 1982, s. 18. Eksperyment potwierdzający hipotezę Sapira-Whorfa przeprowadzili w 1954 r. dwaj badacze: R. Brown i E. Lenneberg. W trakcie badania pokazali oni, że percepcja kolorów jest jakoś uzależniona od języka, którym ludzie się posługują. Osobom posługującym się różnymi językami pokazano trzy kartki o różnych kolorach, prosząc



przez naturalne języki prowadzi do pięciu konstatacji, na podstawie których da się ustalić wskazówki odnośnie do ukształtowania przestrzeni, w której człowiek może właściwie rozwijać swoje człowieczeństwo.

Po pierwsze, naturalne ludzkie języki odwzorowują rzeczywistość we własnych kategoriach semantycznych, gramatycznych, syntaktycznych i pragmatycznych. Dzięki temu odwzorowaniu w każdym z nich powstaje jakiś obraz świata. Obrazy te za każdym razem są nieco inne, ponieważ naturalne języki różnią się między sobą słownictwem, gramatyką, składnią oraz zasadami praktycznego zastosowania określonych zwrotów i reguł<sup>37</sup>. Językowy obraz rzeczywistości jest zawarty w takich elementach systemu danego języka, jak gramatyczna struktura (m.in. fleksja, rodzaj gramatyczny rzeczowników, słowotwórstwo i wyjątki gramatyczne), słownictwo i frazeologia (m.in. leksyka rodzima i wyrazy zapożyczone), skład-

o wskazanie przez nie dwóch barw najbardziej podobnych do siebie. Okazało się, że wybór był uzależniony od tego, czy w danym języku istnieją odrębne terminy na określenie pewnej barwy, czy też nie (np. Japończycy jako podobne wskazywali kolory niebieski i zielony, ponieważ w języku japońskim są one określane jednym terminem „aoi”). Zob. R. Brown, E. Lenneberg, *A Study in Language and Cognition*, „Journal of Abnormal & Social Psychology” 1954, nr 49, s. 454–462. Podobny eksperyment w 2004 r. przeprowadził P. Gordon. Zauważył on, że przedstawiciele plemienia Piraha (indiańskie plemię zamieszkujące brazylijską część dżungli amazońskiej; obecnie liczbę członków tego plemienia szacuje się na 200–300 osób) nie są w stanie dostrzec różnicy pomiędzy czterema i pięcioma przedmiotami ustawionymi obok siebie. Owa niezdolność wpływa najprawdopodobniej z tego, że w ich języku istnieją jedynie liczebniki „jeden” i „dwa”. Większe wartości określa się mianem „wiele”. Zob. P. Gordon, *Numerical Cognition without Words: Evidence from Amazonia*, „Science” 2004, nr 306, s. 496–499.

<sup>37</sup> W. von Humboldt, wybitny niemiecki teoretyk języka żyjący na przełomie XVIII i XIX wieku, jako pierwszy zwrócił uwagę, że w każdym naturalnym języku są zawarte tylko jemu właściwe obraz i rozumienie rzeczywistości. Współcześnie najbardziej znanymi kontynuatorami i propagatorami tej tezy wydają się być dwaj niemieccy filozofowie języka: L. Weisgerber i H. Gipper. Pierwszy z nich twierdzi m.in., że każdy język jest jakimś sposobem dojścia do świata i każda wspólnota językowa jest tworzona przez wspólny obraz i rozumienie rzeczywistości zawarte w jej ojczystym języku. Drugi zwraca uwagę, że w każdym języku są zawarte aspekty aksjologiczno-ideologiczne, tzn. każdy język jest wyrazem pewnych przekonań, odniesień wobec rzeczywistości czy też celów i programów działania, które niejako z góry zostają dane ludziom posługującym się danym językiem. Na gruncie polskiej lingwistyki problematyką językowego obrazu i rozumienia świata zaczęto się zajmować stosunkowo niedawno, gdyż dopiero w latach 70. XX stulecia (W. Pisarek). Pierwsze większe polskie opracowania tego zagadnienia pojawiły się w latach 80. i na początku lat 90. XX wieku (J. Bartmiński, M. Peisert, J. Maćkiewicz, J. Anusiewicz, R. Tokarski). Stanowisku przyjmującemu istnienie w każdym z języków naturalnych określonego obrazu i rozumienia świata zarzuca się przede wszystkim (m.in. G. Helbig, wybitny współczesny niemiecki językoznawca), że jest ono nacechowane idealizmem, ponieważ przecenia aktywną moc języka, przypisując mu zdolność do kształtowania rzeczywistości, oraz że błędnie wskazuje na istnienie koniecznej paraleli pomiędzy określonym językiem a faktycznym poznaniem przez człowieka rzeczywistości. Omówienie zagadnień związanych z dziejami badań nad językowym obrazem i rozumieniem rzeczywistości zob. np.: G. Helbig, *Dzieje językoznawstwa nowożytnego*, tłum. Cz. Schatte, D. Morciniec, Wrocław 1982 (zwł. s. 150–159); J. Anusiewicz, *Lingwistyka kulturowa. Zarys problematyki*, Wrocław 1994 (zwł. s. 28–29); J. Anusiewicz, A. Dąbrowska, M. Fleischer, *Językowy obraz świata i kultura. Projekt koncepcji badawczej*, „Język a Kultura” 2000, nr 13, s. 24–30.

nia i struktura tekstu, semantyka (m.in. wyrażenia stereotypowe, metafory i metonimie oraz tzw. pola leksykalno-semantyczne), etymologia, stylistyka językoznawcza (m.in. gwary i dialekty), nazewnictwo (czyli onomastyka; m.in. nazwy osobowe i nazwy geograficzne) i etykieta językowa (np. segmentacja czasu i formy grzecznościowe)<sup>38</sup>.

Po drugie, obraz rzeczywistości zawarty w danym języku został i nieustannie jest wypracowywany przez społeczność posługującą się tym językiem. Dana społeczność, pod wpływem różnych doświadczeń i na drodze zdroworozsądkowej interpretacji otaczającej ją rzeczywistości, utworzyła i wciąż tworzy własne językowe odwzorowanie świata. Jest ono zdroworozsądkowym podsumowaniem codziennych obserwacji rzeczywistości, a także wskazaniem fundamentalnych norm, wartości i sposobów odniesień do świata, które są ogólnie przyjęte w danej językowej wspólnotce<sup>39</sup>. W zależności od tego, jak odległe kulturowo i cywilizacyjnie są od siebie poszczególne społeczności, przyjęte w nich obrazy świata różnią się między sobą. Im dane społeczności są sobie bliższe, tym ich językowe obrazy świata są bardziej podobne. Natomiast im dane wspólnoty są od siebie dalsze, tym określone obrazy bardziej różnią się między sobą<sup>40</sup>.

Po trzecie, konkretnie określony językowy obraz rzeczywistości leży u fundamentów wszelkiego odnoszenia się człowieka zarówno do zewnętrznego wobec niego świata, jak i do samego siebie. Językowy obraz świata jest najbardziej fundamentalnym narzędziem, za pomocą którego człowiek orientuje się w świecie, a także próbuje zrozumieć samego siebie, tzn. uchwycić sens i cel swojej egzystencji. Wyłącznie na fundamencie określonego językowego obrazu świata dany człowiek może w ogóle poznawczo odnieść się do świata oraz nabudować własną (osobistą) wizję i rozumienie rzeczywistości oraz samego siebie<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> Omówienie wskazanych tutaj językowych wyznaczników obrazu i rozumienia świata zob. tamże, s. 31–37.

<sup>39</sup> Zob. J. Anusiewicz, *Lingwistyka*, dz. cyt., s. 24–25.

<sup>40</sup> Podobnymi obrazami świata dysponują przede wszystkim społeczności posługujące się językami, które w historycznym rozwoju wyodrębniły się z jakiegoś jednego prajęzyka, zachowując przy tym mniej lub bardziej zbliżone słownictwo, gramatykę, składnię czy też językową pragmatykę. Pod jakimś względem zbliżonymi obrazami świata dysponują również społeczności, których języki wprawdzie nie wywodzą się z jednego korzenia, ale mimo to zawierają rozmaite podobieństwa (np. wyrazy zapożyczone). Im tych podobieństw jest więcej oraz im większa jest ich waga, tym obrazy świata zawarte w danych językach są sobie bliższe. Owe podobieństwa z reguły są rezultatem kontaktów między danymi społecznościami.

<sup>41</sup> W. Pisarek, jeden z pierwszych polskich badaczy kwestii językowego obrazu świata, zauważa np.: „JOS, czyli obraz świata odbity w danym języku narodowym, nie odpowiada ściśle rzeczywistemu obrazowi, odkrywanemu przez naukę. Wskutek tego możliwe jest, że między obrazami świata odbitymi w poszczególnych językach narodowych zachodzą znaczne różnice, spowodowane m.in.

Po czwarte, językowy obraz rzeczywistości człowiek otrzymuje od społeczności, w której żyje. Człowiek zaczyna językowo odnosić się do świata dzięki rozmaitym językowym interakcjom z innymi ludźmi. W trakcie ich trwania dany ludzki podmiot przyjmuje jako własne odwzorowanie świata zawarte w języku, w którym do tych kontaktów dochodzi. Pojedynczy człowiek samodzielnie nie wytwarza językowego obrazu świata, ale zawsze otrzymuje go od społeczności, w której się rozwija<sup>42</sup>.

Po piąte, trzeba uczynić rozróżnienie między językowym odwzorowaniem świata, naukowym obrazem świata (tzn. różnymi naukowymi hipotezami wyjaśniającymi poszczególne zjawiska czy też świat jako pewną całość) oraz ideologicznym obrazem świata (tzn. różnego rodzaju światopoglądami, czyli koncepcjami dobrego życia, sensu istnienia świata i człowieka). Dwa ostatnie mogą być pomyślane i konstruowane jedynie na fundamencie pierwszego. Językowy obraz świata jest bowiem czymś fundamentalnym wobec jakichkolwiek tworów ludzkiego rozumu. Budowanie i przyjmowanie przez danego człowieka hipotez naukowych czy też różnych światopoglądowych interpretacji świata jest możliwe tylko wówczas, gdy uprzednio dysponuje on którymś z językowych odwzorowań rzeczywistości. Bez oparcia się na jednym z takich odwzorowań nie jest możliwe ani naukowe poznawanie świata, ani też zaangażowane światopoglądowo jego interpretowanie<sup>43</sup>.

---

różnymi warunkami bytowania danych narodów. Szczególnie wyraźnie JOS odbity w danym języku przejawia się w systemie leksykalnym: najbardziej rozwinięte słownictwo dotyczy z reguły tej sfery zjawisk, która w życiu danej społeczności odgrywa najważniejszą rolę i odwrotnie, słownictwo odnoszące się do zjawisk nie mających większego znaczenia charakteryzuje się ubóstwem. Wskutek tego obraz świata odbity w języku przez pryzmat życia społecznego zawiera element subiektywności. Z kolei jednak użytkownicy danego języka, myśląc o rzeczywistości pozajęzykowej, posługują się pojęciami mieszczącymi się w jego systemie leksykalnym. W ten sposób język ukształtowany przez doświadczenie społeczne narodu sam do pewnego stopnia determinuje sposób widzenia świata, czyli tworzy obraz rzeczywistości"; W. Pisarek, *Językowy obraz świata*, w: *Encyklopedia wiedzy o języku polskim*, red. S. Urbańczyk, Wrocław 1978, s. 143.

<sup>42</sup> F. von Kutschera, współczesny niemiecki myśliciel zajmujący się m.in. filozofią języka, spostrzega np.: „(...) jak ściśle mówienie i pojmowanie, opis, uzasadnienie itd. są ze sobą związane; że dopiero z językiem uczymy się tych czynności jako aktów mówienia; że w tym, czego się przy tym uczymy, tkwi tradycja kulturowa; że poznanie nie jest biernym przyjmowaniem z góry danych różnic, lecz czynnym uprawianiem wyuczonej sztuki; że zatem obraz, jaki sobie stwarzamy o świecie, jest wytworem działania kulturowego, w którym język odgrywa niezwykle istotną rolę”; F. von Kutschera, *Sprachphilosophie*, München 1975, s. 338, cyt. za: A. Anzenbacher, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 202.

<sup>43</sup> Warto zauważyć, że wśród społeczności, które z różnych powodów nie wypracowały naukowego spojrzenia na świat (jak np. ma to miejsce u wspomnianego nieco wyżej amazońskiego plemienia Piraha), nie występuje naukowy obraz świata, a językowe i ideologiczne odwzorowywanie rzeczywistości zdają się nierozzerwalnie splecać ze sobą. W takich przypadkach przyjęty przez daną społeczność językowy obraz świata wydaje się niemal tożsamy z tylko jedną światopoglądową interpretacją rzeczywistości. Oznacza to, że w zasadzie w danej wspólnocie nie ma miejsca na

Pięć powyższych spostrzeżeń pozwala powiedzieć, że – z jednej strony – konkretny językowy obraz świata zawsze jakoś ogranicza człowieka, który za jego pomocą poznawczo odnosi się do rzeczywistości, ponieważ ów obraz wyznacza tylko jedną z wielu możliwych językowych perspektyw poznawania świata. Równocześnie – z drugiej strony – należy mieć na uwadze, że człowiek nie może inaczej poznawać świata, a także uchwycić sensu własnego istnienia, jak tylko z perspektywy któregoś z dostępnych językowych obrazów<sup>44</sup>. Człowiek, aby mógł faktycznie dysponować jednym z takich obrazów, musi zostać przez określoną społeczność naukową przyjętego w niej językowego odwzorowania i sposobu odnoszenia się do rzeczywistości<sup>45</sup>. Człowiek, aby mógł w ogóle poznawczo odnieść się do rzeczywistości, a także mieć możliwość rozwinięcia się jako człowiek, musi istnieć w ramach językowo określonych relacji z innymi ludźmi. Zatem przestrzeń, w której dany człowiek jako człowiek może istnieć i rozwijać się zgodnie ze swą ludzką naturą, musi być swoiście naznaczona jakimś konkretnym naturalnym językiem.

### 3.2. Dziejowość człowieka i jej naturalne konsekwencje

Doczesne życie człowieka jest rozciągnięte na przestrzeni jakiegoś ściśle czasowo określonego dystansu. W trakcie trwania owego okresu mamy do czynienia z istnieniem jednego i tego samego ludzkiego podmiotu<sup>46</sup>.

---

pojawienie się dwóch lub więcej różnych i jakoś konkurencyjnych wobec siebie światopoglądowych interpretacji świata. W przypadku społeczności kulturowo i cywilizacyjnie bardziej zaawansowanych przyjęty w nich językowy obraz świata stanowi jedynie fundament, na którym są nabywane zarówno naukowy, jak i różne (czasem nawet bardzo odległe od siebie) światopoglądowe obrazy rzeczywistości. Zob. J. Anusiewicz, *Problematyka językowego obrazu świata w poglądach niektórych językoznawców i filozofów niemieckich XX w.*, w: *Językowy obraz świata*, red. J. Bartmiński, Lublin 1990, s. 291.

<sup>44</sup> Oznacza to w konsekwencji, że im więcej dany człowiek zna języków, tym jego rozumienie świata jest bogatsze (i być może także dzięki temu pełniejsze). Taki człowiek potrafi spojrzeć na rzeczywistość z perspektywy wielu jej językowych obrazów, czyli dostrzec określone właściwości świata w nieco innych językowych ich odzwierciedleniach.

<sup>45</sup> Bardzo dobrze ilustruje tę tezę spostrzeżenie H.G. Gadamera, współczesnego niemieckiego filozofa i współtwórcy nowoczesnej hermeneutyki filozoficznej: „Byt języka charakteryzuje się (...) tym, że Ja nie jest jego podmiotem. Kto mówi językiem niezrozumiałym dla nikogo poza nim, nie mówi w ogóle. Mówić – to mówić do kogoś. Słowo chce być słowem celnym – to zaś znaczy, że słowo nie tylko przedstawia mnie samemu rzecz, o której mówi, lecz stawia ją przed oczyma również temu, do kogo mówię. Mówienie należy więc nie do sfery jednostki, lecz do sfery wspólnoty”; H.G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, wybr. i oprac. K. Michalski, tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Warszawa 2000, s. 59.

<sup>46</sup> Przez doczesne życie rozumiem istnienie człowieka jako istoty posiadającej organiczne ciało. M.A. Krapiec zauważa np.: „niewątpliwie samo powstanie człowieka (...) zaczyna się w momencie połączenia plemnika z jajem i utworzenia pierwszej ludzkiej komórki, co rozpoczyna proces

Ludzkie życie ma swój czasowo określony początek (moment poczęcia) i czasowo określony koniec (moment śmierci)<sup>47</sup>.

Na ludzką czasowość można spojrzeć z dwóch perspektyw: od strony zewnętrznego obserwatora i od strony immanentnego jej przeżywania. Patrząc od strony zewnętrznego obserwatora, należy zauważyć, że w ludzkim życiu można wyróżniać następujące po sobie określone fazy, których czas trwania daje się mniej lub bardziej precyzyjnie i adekwatnie ustalić. Fazy te można następnie pod różnym kątem porównywać i ustalać ich wzajemne relacje. I tak np., mając na uwadze proces rozwoju człowieka, można by mówić kolejno o: momencie poczęcia, okresie prenatalnym, okresie niemowlęcym, okresie dziecięcym, okresie dojrzewania, okresie życia dorosłego, okresie starości i w końcu momencie ludzkiej śmierci. Natomiast od strony immanentnego przeżywania przez człowieka czasowości można powiedzieć, że polega ona na odczuwaniu różnicy między przeszłością, teraźniejszością oraz przyszłością. Odczuwaniu tej różnicy zawsze towarzyszy świadomość, że aktualnie człowiek żyje w jakiejś konkretnie określonej teraźniejszości wyłaniającej się z przeszłości, która już na zawsze minęła, a jednocześnie skierowanej ku przyszłości, która dopiero nadchodzi<sup>48</sup>.

organizowania się ludzkiego ciała. Proces ten (...) jest już zawarty wirtualnie w genowym układzie pierwszej komórki. Już w tym momencie posiada ona całkowitą informację genetyczną dalszego rozwoju organizmu, jego struktury i naturalnego działania. Od momentu utworzenia się pierwszej komórki i zagnieżdżenia się jej w błonie śluzowej macicy, poprzez rozwój płodowy, urodzenie się, wzrastanie i dojrzewanie do chwili śmierci mamy nieustannie do czynienia z tym samym ludzkim ciałem, w którym dokonuje się proces organizowania i zarazem dezorganizowania się materii. Chociaż w życiu łonowego człowieka proces organizowania się ludzkiego ciała jest niezwykle intensywny, od zapłodnionego jaja do pełnego organizmu ludzkiego – dokonuje się [on] jednak harmonijnie, bez jakościowych skoków, tak że nie można twierdzić, iż rozwijający się embrion i rozwinięty płód oraz narodzone dziecko stanowią inny podmiot rozwoju. Jest to bowiem ten sam byt o nieprzerwanym życiu od chwili zapłodnienia jaja do momentu śmierci dorosłego człowieka"; M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*, dz. cyt., s. 159.

<sup>47</sup> Abstrahuję tu od problemu ludzkiej nieśmiertelności. Kwestia ta wykracza znacznie poza obszar mojego zainteresowania. Sądzę, że z punktu widzenia problemu, który postawiłem sobie do rozwiązania, analizowanie jej jest w tym momencie całkowicie zbędne. Niemniej jednak należy mieć na uwadze, że problem nieśmiertelności człowieka jest jednym z najbardziej ważkich zagadnień w filozofii, zwłaszcza w antropologii filozoficznej. Zwięzłe omówienie tego zagadnienia, a także przedstawienie filozoficznych argumentów na rzecz uznania człowieka za istotę, której istnienia śmierć nie kończy, zob. np. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 276–278; M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*, dz. cyt., s. 152–156, 427–456.

<sup>48</sup> Człowiek żyje zawsze w czasie teraźniejszym, tzn. w ciągle nowym „teraz”, które nieustannie odchodzi i przychodzi. Teraźniejszości nie da się uchwycić, dopóki jest teraźniejszością. Jest ona w swej istocie zawsze aktem, który obejmuje również jakieś wyobrażalne posiadanie przeszłości i przyszłości. R. Ingarden, jeden z największych współczesnych polskich filozofów, zauważa np.: „Bez względu więc na to, jak bardzo transcendujemy naszą każdorazową teraźniejszość i uważamy się za byt trwały i niezawisły od czasu, zawsze znajdujemy się jakby na ostrzu noża między dwiema otchłaniami niebytu: tego, czego już nie ma, i tego, co jeszcze nie istnieje. Zarazem i sama teraźniejszość zmienia radykalnie swe oblicze. Zamiast być fazą jednoznacznie jakościowo określoną przez swe wypełnienie,

Chcąc ustalić odpowiednią organizację przestrzeni, w której człowiek musi istnieć, aby mógł się rozwijać zgodnie ze swoją naturą, bardziej właściwe będzie bliższe przeanalizowanie ludzkiej czasowości widzianej z perspektywy wewnętrznego niż zewnętrznego obserwatora. W pierwszym przypadku precyzyjnie można wskazać, na jakich czasowo określonych fundamentach człowiek opiera własną aktywność. Odsłonięcie zaś tych fundamentów wydaje się konieczne do tego, aby móc nakreślić ogólne ramy przestrzeni, w której człowiek może rozwijać się zgodnie z własną naturą. Spojrzenie od strony zewnętrznej takiej możliwości zdaje się nie dawać.

Pierwsze spostrzeżenie, na które należy zwrócić uwagę, to: człowiek, podejmując jakąkolwiek aktywność, czerpie potrzebne do niej impulsy z przeszłości. Tylko w przeszłości znajduje motywy, które pobudzają go do danego działania w teraźniejszości. Należy to rozumieć w ten sposób, że człowiek samego siebie i wszystko, co się wokół niego dzieje, pojmuje i kształtuje z perspektywy swoich dziejów, tzn. z punktu widzenia swojej przeszłości<sup>49</sup>. Przyszłość stanowi jedynie perspektywę, dzięki której dane działanie nabiera sensu. Żadne ludzkie działanie nie jest motywowane przyszłością. Nawet wówczas, gdy w działaniu człowiek jest wyraźnie skierowany ku przyszłości, chcąc np. zrealizować jakieś zadanie lub osiągnąć jakiś cel, to i tak wypływa ono (tzn. jest motywowane) z tego, co człowiek

---

przekształca się ona w pozbawione wszelkiej jakości punktualne teraz, które nic w sobie zawrzeć nie może, albowiem nie ma żadnej rozpiętości. (...) Jakżeż to jest właściwie? Doświadczenie czasu, w którym żyjąc, zaczynamy się sobie wydawać tylko intencjonalnym wytworem przeżyć w teraźniejszości, odsłania nam dwie pustki niebytu: unicestwienia tego, co niegdyś było, i nieistnienia tego, co będzie. Na granicy tych dwu pustek jest teraźniejszość. Ale ta teraźniejszość – jak to już św. Augustyn podkreśla – jest nie tylko na ich granicy. Jest samą granicą. Nie fazą, lecz ostrym przekrojem. Przez co? Przez coś, czego nie ma. Ta, i tylko ta granica, ten punktualny przekrój ma być tym, co istnieje. A zarazem w tym oto ostrym przekroju ma się, że się tak wyrażę, zmieścić nie tylko nasze aktualne życie, ale – co więcej – w nim ma się dokonywać konstytuowanie się naszej jaźni człowieczej, owe wszystkie złożone i wzajemnie się warunkujące procesy, które wytwarzając wielorakie perspektywy, mają niejako fingować moje ja, które wykracza swym istnieniem i uposażeniem zarówno poza sam tok przeżyć świadomych, jak i poza moją aktualną teraźniejszość<sup>50</sup>; R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1973, s. 53, 60.

<sup>49</sup> „Przykład: Dwoje młodych ludzi kupuje złote pierścionki. Ludzie się kochają. Zakładają sobie te pierścionki wzajemnie na palec na znak zaręczyn, a potem używają ich jako ślubnych obrączek. Przychodzą dzieci, przychodzą kryzysy, przychodzą troski. Dzieci dorastają, tamtych dwoje ludzi starzeje się. Doczekują się wnuków i prawnuków i obchodzą wreszcie złote gody. Po ich śmierci obrączki przechodzą w posiadanie dzieci. Same w sobie te kawałki metalu pozostają przez cały czas tym samym. Z perspektywy dziejowości osób w tej akcji uczestniczących znaczenie ich ciągle się zmienia. Kiedyś były one zwykłymi pierścionkami na sklepowej wystawie, potem znakiem rozkwitającej miłości, potem symbolem małżeństwa, wytrwania, który przypomina o dzieciach i wspólnym losie, potem wspomnieniem długiego wspólnego życia, a wreszcie pamiątką po zmarłych rodzicach”; A. Anzenbacher, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 281–282.

ma już za sobą, czyli z jego przeszłości. Pragnienie osiągnięcia jakiegoś celu czy też wypełnienia jakiegoś zadania nie jest motywem popychającym człowieka do danej aktywności, ale pewnym punktem odniesienia, dzięki któremu owa aktywność nabiera sensu. Ze spostrzeżenia tego wypływa niezwykle istotna konsekwencja. Mianowicie: człowiek odkrywa i rozumie swój świat oraz samego siebie zawsze dziejowo, tzn. z perspektywy przeszłości, w której zawarte są motywy do takiego a nie innego przeżywania terażniejszości i projektowania przyszłości. Własną terażniejszość człowiek zawsze więc postrzega jako coś, co się stało, czyli jako wypadkową i rezultat przeszłości, którą ma on już za sobą i która nieustannie się poszerza. Przeszłość zaś stanowi mniej lub bardziej wyraźnie nakreślony punkt odniesienia, dzięki któremu terażniejszość nabiera sensu<sup>50</sup>.

Po drugie, wprowadźcie każdy człowiek posiada osobistą historię życia, jednakże jej postrzeganie jest osadzone na rozumieniu przeszłości przez

<sup>50</sup> „I oto, gdy się nad tym zastanawiam, uświadamiam sobie, że owo ja w swej kwalifikacji, a także i jego bezpośrednie poznanie, jest samo wplecione wczas. Czym teraz jestem, to jest – jak mniemam w bezpośrednim wycuciu, nie pytając o uzasadnienie – jednoznacznie określone przez to wszystko, czym byłem przedtem i co na mnie dotychczas oddziaływało. Ale wiedzieć o tym, czym teraz jestem, będę dopiero wtedy, gdy obecne teraz będzie należało do przeszłości, gdy więc już nie będę więcej tym, czym teraz jestem. Jeżeli czuję się teraz jako ja wyposażone w swym osobowym bycie w określone własności, to dzieje się tak tylko dlatego, że zdobyłem sobie pewną wiedzę o sobie takim, jakim byłem w bliższej lub dalszej przeszłości, i że ujmuję siebie w terażniejszości pod aspektem przyszłego uposażenia jakościowego mego ja. Ujmuję zaś siebie samego, jakim byłem w przeszłości, albo w przypomnieniu tego wszystkiego, w czym przejawia się moje ja w jego różnego rodzaju własnościach, albo też w pierwotnym żywym pamiętaniu (zachowywaniu w pamięci) bezpośredniej, jeszcze nie obumarłej przeszłości. (...) Ja, którym byłem niegdyś i o którym wierzę, że jeszcze nim jestem, przybiera postać zawisłą od zawartości mego każdorazowego teraz i odpowiednio do niej dostosowaną. Pod tym to względnym aspektem czasowej perspektywy ujmuję samego siebie jako jeszcze w tej chwili istniejącego i odpowiednio ukwalifikowanego człowieka. Nawet gdy się swemu minionemu ja przeciwstawiam, potępiając np. siebie i swoją przeszłość, to i tak to przeciwstawienie nie jest bez wpływu na treść czucia się sobą w terażniejszości – czuję się np. znacznie lepszym i szlachetniejszym właśnie dlatego, że się sobie przeciwstawiam i siebie potępiam. Lecz i to, że siebie minionego uchwytyję w wyglądach czasowej perspektywy, relatywnych na aktualną terażniejszość, i że z drugiej strony i siebie w aktualnej terażniejszości chwytam tylko w związku z tak perspektywicznie przekształconym i za realność uważanym sobą – i to nawet wiem dopiero z perspektywy późniejszej terażniejszości, z perspektywy, która znów jest względna na tę nową terażniejszość. (...) Istnieją swobodne i odpowiedzialne czyny moje, które spełniam w ciężkich chwilach życia – czasem w obliczu śmierci – a które niejako biją z najgłębszego wnętrza mego ja, jakim się ono stało w przeszłości i do dziś, do chwili czynu, się utrzymuje. Dokonać ich można tylko o tyle, o ile ja, który stałem się niegdyś takim, nim do dziś pozostaję. Z tej w przeszłości zrodzonej i nagromadzonej siły, z wiar, które żywiłem, ukochań, którymi żyłem, z pragnień, które starałem się urzeczywistnić, rodzi się moc, która musi być we mnie żywa, jeżeli ma mi się udać dokonać czynu. W mej najgłębszej istocie, która mi się zresztą zwykle nie pojawia, a w tym czynie się wyładowuję, muszę pozostać takim, jakim się stałem w przeszłości, a czas, mimo wszelkich zmian, jakie we mnie wywołuje, nie może mi nic zrobić, jest wobec mej najgłębszej istoty bezsilny, splywa po mnie jak woda. Są takie czyny moje, których rzeczywistość świadczy o rzeczywistości mego trwałego ja”; R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 55–58, 69.

społeczność, w której przyszło mu żyć. Istnieje więc podobieństwo między ludzką czasowością oraz zdolnością człowieka do posługiwania się językiem. Każdy człowiek, podobnie jak posiada osobistą historię życia, tak też jakoś dysponuje osobistym językiem. Rozumienie zaś przez niego jego osobistych dziejów jest osadzone na obrazie dziejów przyjętym w określonej społeczności, natomiast osobisty język jest nabudowany na językowym obrazie świata wypracowanym przez społeczność, w której dany człowiek żyje. Również obrazy dziejów przyjęte w poszczególnych społecznościach różnią się między sobą, podobnie jak różnią się między sobą językowe obrazy rzeczywistości funkcjonujące w różnych wspólnotach. Poszczególne społeczności na to samo wydarzenie czy też jakiś dłuższy okres dziejów spoglądają nieco inaczej. Spojrzenie to wywiera wpływ na postrzeganie przez konkretnego człowieka, będącego członkiem określonej społeczności, zarówno dziejów całej ludzkości, jak i dziejów poszczególnych mniejszych lub większych wspólnot (w tym przede wszystkim własnych) oraz osobistej historii. Zależność między możliwością rozumienia przez człowieka osobistej historii oraz dziejów własnej społeczności i całej ludzkości a posiadaniem przez niego obrazu dziejów, który funkcjonuje w jego własnej wspólnocie, jest podobna do zależności między możliwością poznawania przez człowieka rzeczywistości a dysponowaniem przez niego językowym obrazem świata, który został wypracowany przez jego własną społeczność. Tak jak nie jest możliwe poznawanie przez człowieka rzeczywistości bez otrzymania wpięrow od własnej społeczności wypracowanego przez nią językowego obrazu świata, tak też i nie jest możliwe rozumienie przez człowieka osobistej historii, dziejów różnych mniejszych lub większych wspólnot i całej ludzkości bez wcześniejszego otrzymania od własnej społeczności obrazu dziejów, który w niej funkcjonuje<sup>51</sup>.

<sup>51</sup> Np. inaczej interpretowany jest okres między rokiem 1914 a 1945 przez Niemców i Francuzów. Dla pierwszych jest to czas naznaczony przede wszystkim dwoma przegrzonymi wojnami. Przez drugich natomiast te same wojny są postrzegane jako zwycięskie. Odmiennie również postrzegają moment zakończenia okresu panowania komunizmu w Europie Wschodniej Polacy i Niemcy. Pierwsi jako istotną datę wskazują dzień pierwszych wolnych wyborów w powojennej Polsce, czyli 4 czerwca 1989 r. Drudzy zaś za właściwą miarę uważają upadek muru berlińskiego w listopadzie tego samego roku. Nieco inaczej swoją osobistą historię, mniej lub bardziej bezpośrednio powiązaną ze wspomnianymi wydarzeniami, postrzegają także poszczególni członkowie określonych nacji. Od sposobu powszechnej w danej społeczności interpretacji określonych wydarzeń w znacznej mierze zależy rozumienie osobistej historii przez konkretnego przedstawiciela tejże społeczności. Różnica stanowisk wypływa w tym momencie nie z tego, że jedni są lepszymi historykami niż drudzy czy też że jedni dysponują lepszymi materiałami źródłowymi niż drudzy, ale że te same wydarzenia mają dla różnych społeczności, a co za tym idzie, także dla poszczególnych ich członków, inne znaczenie. Dane społeczności tym samym wydarzeniom przypisują inną wagę we własnej historii, a sposób interpretowania w danym momencie tych samych wydarzeń bezpośrednio zależy



W świetle powyższych dwóch spostrzeżeń dotyczących ludzkiej czasowości można powiedzieć, że człowiek jest obiektywnie związany z czasem, w którym aktualnie żyje, a także że ma zawsze mniejszą lub większą świadomość różnicy między jego czasem a innymi okresami czasu. Nie znaczy to jedynie, że człowiek podlega określonym zmianom zgodnie z czasowym rytmem natury czy też że każdej ludzkiej aktywności towarzyszy świadomość różnicy między przeszłością, teraźniejszością i przyszłością. Związanie człowieka z konkretnym momentem dziejów to coś znacznie więcej. Dany moment dziejów, stanowiący niepowtarzalny splot określonych wydarzeń tworzących szeroko rozumiane uwarunkowania ludzkiego życia, oddziałuje na konkretnego człowieka. W oderwaniu od określonego momentu dziejów żaden człowiek nie ma konkretnej tożsamości<sup>52</sup>.

### 3.3. Kultura jako przestrzeń ludzkiego życia

Przeprowadzone badania ludzkiej zdolności do posługiwania się językiem oraz ludzkiej czasowości wskazały, że naturalnym dla człowieka sposobem odnoszenia się do i funkcjonowania w rzeczywistości jest jej poznawcze ujmowanie oraz racjonalne przekształcanie. Rezultatem naturalnego człowiekowi poznawczego ujmowania i racjonalnego przekształcania rzeczywistości jest kultura. Jawi się ona jako szeroko rozumiana przestrzeń, w której człowiek istnieje i się rozwija. W oderwaniu od kultury żaden człowiek nie może ani istnieć, ani też rozwinąć się zgodnie ze swą ludzką naturą<sup>53</sup>.

Analizy kultury jako takiej pokazują, że jest ona strukturalnie nabudowana na znajomości jednego z konkretnie istniejących języków oraz zdolności człowieka do uświadomienia sobie własnej czasowości. Człowiek

---

od tego, jak są postrzegane ich skutki w aktualnej sytuacji określonej społeczności. Oznacza to, że przeszłe wydarzenia są przez daną społeczność odnoszone do stale zmieniającej się jej obecnej sytuacji w świecie i z takiego właśnie stanowiska są w danym momencie interpretowane. O wspólnym rozumieniu przeszłości (obrazie dziejów) można by mówić jedynie wówczas, gdyby dane społeczności spoglądały na określone wydarzenia z tego samego punktu widzenia, tzn. przypisywałyby im identyczną wagę we własnej historii i identycznie widziałyby ich skutki. Jest to jednak faktycznie niezwykle trudne do osiągnięcia. Można by nawet zaryzykować stwierdzenie, że w zasadzie jest to niemożliwe. Zob. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 282–283.

<sup>52</sup> Bardzo sugestywnie pisze na ten temat G. Haeffner, współczesny niemiecki filozof: „Stąd pytanie, w jaki sposób angielska królowa Elżbieta I odnosiłaby się do Napoleona, opiera się na absurdalnych założeniach. Gdyby żyła w czasach Napoleona, nie mogłaby być tym, kim była: człowiekiem XVI stulecia. Każdy jest człowiekiem swego czasu. Każdy też żyje, myśli i czuje, czerpiąc z możliwości, które zostały w sposób decydujący określone warunkami panującymi w jego czasach”; G. Haeffner, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 103.

<sup>53</sup> Zob. P. Jaroszyński, *Nauka w kulturze*, Radom 2002, s. 321–325.

może tworzyć kulturę i ubogacać się jej dziełami tylko wówczas, gdy dysponuje znajomością któregoś z języków i jest jednocześnie świadom własnej czasowości. Tylko faktyczna znajomość jakiegoś języka i przeżywanie swojej dziejowości otwiera danemu człowiekowi możliwość zarówno wyrażania samego siebie w przestrzeni kultury, jak i korzystania z wytworów kultury jako środków ubogających go jako człowieka<sup>54</sup>.

Tradycyjnie za najbardziej pierwotne dziedziny kultury uważa się cztery sfery: naukę, razem wzięte technikę i sztukę, moralność oraz religię. W sferze nauki człowiek dokonuje intelektualnego przetwarzania świata, tzn. tworzy pojęcia i przy ich użyciu przeprowadza różnego rodzaju operacje intelektualne, które zmierzają do możliwie najpełniejszego i najbardziej adekwatnego poznawczego (ideowo-pojęciowego) uchwycenia rzeczywistości. Owo intelektualne ujmowanie i przetwarzanie świata ujawnia się jeszcze wyraźniej w przypadku techniki i sztuki. Technika, będąca praktycznym wykorzystaniem osiągnięć nauki, zmierza do ukształtowania i wykorzystania rzeczywistości w taki sposób, aby możliwie najadekwatniej odpowiadała ona ludzkim celom oraz życiu. W przypadku zaś sztuki mamy do czynienia nie tylko z jakby wiernym uprzedmiotawianiem poznanych treści (na zasadzie jakiegoś odwzorowywania, jak np. w przypadku obrazów przedstawiających pejzaże), ale także z przekształcaniem ich

<sup>54</sup> Wyrażając rzecz inaczej, należałoby powiedzieć, że dzieła kultury ze swej natury mają charakter intencjonalny, tzn. są znakami-symbolami, których cały sens leży jakby pośrodku między ich twórcą a odbiorcą. Pierwszy intencjonalnie nadaje określone mu znakowi-symbolowi jakieś znaczenie, natomiast drugi (w szczególnych przypadkach może być nim nawet sam twórca) w danym znaku-symbolu je odbiera i odczytuje. Nadawanie, odbieranie i odczytywanie owego znaczenia (sensu) jest nabudowane na strukturze poznającej ludzkiej psychiki. Mówienie o istnieniu dzieł kultury w oderwaniu od ludzkiej zdolności do posługiwania się językiem oraz ludzkiej dziejowości traci jakikolwiek sens. Dzieła kultury są udostępniane konkretnemu człowiekowi jedynie w przestrzeni językowo i dziejowo określonej. W jakiejś np. całkowicie hipotetycznej sytuacji wyginiecia wszystkich ludzi cała przestrzeń ludzkiej kultury byłaby tylko zbiorem materialnych przedmiotów, ponieważ wraz z wyginieciem ludzi przestałaby istnieć sfera językowo-dziejowego odnoszenia się do świata, w której są zapodmiotowione dzieła kultury. Zob. M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*, dz. cyt., s. 252–257. Warto także zauważyć, że przyjęte tutaj rozumienie kultury, jako strukturalnie nabudowanej na ludzkiej zdolności do posługiwania się językiem oraz ludzkiej dziejowości, odpowiada klasycznemu już ujęciu kultury, które zostało sformułowane przez dwóch amerykańskich antropologów kulturowych; A.L. Kroebera i C.M. Kluckhohna. Autorzy ci w rozprawie *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions* (1952) zebrali blisko 200 definicji pojęcia kultury, które dotychczas w badaniach nad nią funkcjonowały w obrębie antropologii, etnografii, socjologii i psychologii, i po przeprowadzeniu analizy stwierdzili, że „(1) kultura składa się ze świadomych i nieświadomych wzorców i modeli zachowań, które tworzy się i przekazuje z pomocą znaków [czyli przede wszystkim języka]. Razem ze swymi ucieleśnieniami w postaci dzieł sztuki stanowią one różnorakie osiągnięcia grup ludzkich. (2) Na sam rdzeń kultury składają się tradycyjne (to znaczy powstałe i wybrane w historii) idee, a szczególnie związane z nimi wartości. (3) Systemy kulturowe można uważać z jednej strony za wytwór działań, z drugiej zaś za to, co warunkuje przyszłe działania [ujawnia się tu strukturalne nabudowanie kultury na ludzkiej dziejowości]”; G. Haefner, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 33.

w całkiem nowe formy, wedle dowolnie wybranego przez twórcę kryterium w celu przekazania odbiorcy jakiegoś komunikatu (np. postać sfinksa, przedstawiająca groźnego lwa o pociągającej twarzy kobiety, przekazuje pewną treść do kontemplacji i osobistego przeżycia). Poznawcze odnośnienie się do rzeczywistości znajduje się także u podstaw postępowania moralnego, ponieważ bez aktu rozumu (konkretnie chodzi tutaj o świadomość podejmowania określonego działania) nie ma moralnego uczynku. I w końcu religia jawi się jako moment zintensyfikowanego działania poznającego ludzkiego rozumu (konkretnie chodzi tutaj o jakąś formę kontemplowania), który próbuje na podstawie poznania rzeczywistości odpowiedzieć na pytania dotyczące ostatecznego sensu i przeznaczenia człowieka oraz świata<sup>55</sup>.

Mając na uwadze owo poczwórne rozczłonkowanie całej przestrzeni kultury oraz fakt, że kultura wzięta jako całość jawi się jako naturalny obszar istnienia i właściwego rozwoju człowieka, można powiedzieć, że we wszystkich czterech najbardziej pierwotnych dziedzinach kultury człowiek winien jakoś uczestniczyć, aby mógł w ogóle swoje życie przeżywać i kształtować w sposób prawdziwie ludzki. Jeśli dany człowiek zostanie ogólnie pozbawiony w ogóle dostępu do lub sam zrezygnuje z szeroko rozumianego uczestnictwa w przestrzeni którejś z pierwotnych dziedzin kultury, to możliwości przeżywania przez niego w sposób prawdziwie ludzki własnego życia zostają znacznie zubożone, a w skrajnych przypadkach takie życie może nawet zostać w ogóle uniemożliwione. Innymi słowy, skoro kultura wzięta jako całość jest naturalną przestrzenią istnienia i właściwego rozwoju człowieka, to dostęp do sfery nauki, techniki i sztuki, moralności i religii jawi się jako warunek prawdziwie ludzkiego życia, a człowiek przeżywa swoje życie w sposób ludzki tylko wówczas, jeśli we wszystkich tych sferach jakoś uczestniczy<sup>56</sup>.

<sup>55</sup> Zob. M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*, dz. cyt., s. 238–243.

<sup>56</sup> Chodzi mi tutaj tylko o bardzo ogólną zasadę prawdziwie ludzkiego życia. Należy to rozumieć w ten sposób, że dany człowiek swoje życie przeżywa w sposób prawdziwie ludzki, jeśli jednocześnie: poznaje racjonalnie rzeczywistość, dąży do jej przetwarzania zgodnie ze swoim poznaniem, świadomie podejmuje określone działania, a także pozostaje w jakiejś osobistej relacji do świata nadnaturalnego. Nie oznacza to, że człowiek, który swojego życia z różnych powodów nie przeżywa w sposób prawdziwie ludzki, przestaje przez to automatycznie być człowiekiem. Mam na myśli jedynie, że w takim przypadku człowiek nie realizuje w sposób pełny wszystkich predyspozycji, które są wpisane w jego ludzką naturę. Kwestią w tym momencie otwartą pozostaje, jak dalece prawdziwie ludzkie życie zależy od zakresu, formy i konkretnej postaci uczestniczenia oraz dostępu danego człowieka do sfery nauki, techniki i sztuki, moralności oraz religii. Na podstawie sformułowanej tutaj ogólnej zasady można tylko powiedzieć, że jeśli dany człowiek nie poznaje racjonalnie rzeczywistości, nie przekształca jej, nie podejmuje świadomie określonych działań oraz nie jest w jakiejś osobistej

## Podsumowanie

Rozważania rozpocząłem od poszukiwania podstawowych wymiarów ludzkiego sposobu istnienia. Zauważyłem, że takich wymiarów jest cztery: cielesność, uspołecznienie, zdolność do posługiwania się językiem oraz dziejowość. Bliższa analiza pierwszych dwóch wymiarów wskazała, że zasadniczo naturalnym środowiskiem istnienia oraz rozwoju człowieka jest rodzina oparta na monogamicznym i nierozzerwalnym małżeństwie kobiety i mężczyzny. Refleksja nad dwoma kolejnymi pozwoliła dostrzec, że człowiek, aby mógł istnieć i rozwijać się zgodnie ze swoją naturą, winien być także zakotwiczony w obszarze kultury.

W trakcie prowadzonych analiz cielesność i uspołecznienie ujawniły się ponadto jako pierwotniejsze (tzn. ontycznie bardziej fundamentalne) wymiary ludzkiego sposobu istnienia niż językowość i dziejowość. Oznacza to, że konieczność życia człowieka w ramach rodziny opartej na monogamicznym oraz nierozzerwalnym małżeństwie kobiety i mężczyzny należy uznać za bardziej podstawowy warunek prawdziwe ludzkiego życia niż konieczność zakotwiczenia człowieka w obszarze kultury. Należy zatem powiedzieć, że poszukiwaną przestrzenią, w której człowiek może ukształtować swoje życie zgodnie z ludzką naturą, jest kultura uznająca monogamiczny oraz nierozzerwalny związek małżeński kobiety i mężczyzny za najbardziej podstawową oraz naturalną formę ludzkiego życia.

Wiadomą rzeczą jest, że w rzeczywistości mamy do czynienia z różnymi postaciami oraz formami kultury, które są jakimiś konkretyzacjami kultury jako takiej. Nie zostało tutaj jeszcze rozstrzygnięte, które i dlaczego z owych konkretyzacji spełniają lub też nie spełniają ukazanego powyżej koniecznego warunku właściwej organizacji przestrzeni życia człowieka. Rozstrzygnięcie tych kwestii pozostawiam dalszym ewentualnym badaniom. Będą one na pewno wymagały bardzo wnikliwych analiz wielu różnych konkretyzacji kultury jako takiej. Sądzę jednak, że zasadnicze kryterium właściwej organizacji przestrzeni ludzkiego życia zostało odkryte w przeprowadzonych rozważaniach. Jeśli w danym przypadku w obszarze nauki, techniki i sztuki, moralności czy też religii zostaje podważony, odrzucony lub też w ogóle nie jest nieuwzględniony naturalny i priorytetowy charakter życia rodzinnego opartego na monogamicznym i nierozzerwalnym małżeństwie kobiety i mężczyzny, to mamy wówczas do czynienia

---

relacji do rzeczywistości nadprzyrodzonej, to nie przeżywa swojego życia w sposób prawdziwie ludzki, ponieważ nie aktualizuje najważniejszych predyspozycji, które są w jego ludzką naturę wpisane.

z przestrzenią, w której człowiek nie może ani istnieć, ani też rozwijać się w sposób prawdziwie ludzki.

Na podstawie przeprowadzonych rozważań warto jeszcze zauważyć, że wszelkie działania i projekty, które podważają, odrzucają lub w ogóle nie uwzględniają priorytetowego i naturalnego charakteru małżeństwa kobiety i mężczyzny w ludzkim życiu (przykłady tego typu działań i projektów podałem we wprowadzeniu), są swego rodzaju próbami powtórzenia „eksperymentu deprivacyjnego” Fryderyka II. Owe działania i projekty, podobnie jak eksperyment niemieckiego cesarza, gwałcą ludzką naturę. Z tej też racji można się spodziewać, że prędzej czy później, podobnie jak „eksperyment deprivacyjny”, przyniosą one zarówno w wymiarze życia pojedynczych osób, jak i całych społeczności katastrofalne skutki. Spostrzeżenie to wskazuje bardzo ogólny kierunek, jaki winny przyjąć konkretne starania określonych instytucji, grup społecznych czy też pojedynczych osób, które są odpowiedzialne za kształtowanie szeroko rozumianej przestrzeni ludzkiego życia. Owe starania winny być ukierunkowane na umacnianie, wspieranie oraz propagowanie życia w ramach rodzin opartych na monogamicznym i nierozzerwalnym małżeństwie kobiety i mężczyzny. Tylko takie życie jawi się jako całkowicie zgodne z ludzką naturą.