

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  
Wydział Filozoficzny

Katarzyna Rodziewicz

## **Człowiek w ujęciu Adama Węgrzeckiego**

Praca doktorska

napisana w ramach

seminarium z historii filozofii

pod kierunkiem

o. dr. hab. Marka Urbana, prof. UPJP2

Kraków 2025

**Autor:** Katarzyna Rodziewicz

**Tytuł:** „Człowiek w ujęciu Adama Węgrzeckiego”

**Promotor:** o. dr hab. Marek Urban, prof. UPJP2

**Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie**

Kraków 2025

Stron 241

### **Abstrakt**

W oparciu o dostępną literaturę przedmiotową w pracy przedstawiono koncepcję człowieka w myśli Adama Węgrzeckiego. Zasadniczym celem pracy było ukazanie, że koncepcja człowieka bazuje przede wszystkim na zrozumieniu i wyjaśnieniu, czym jest podmiot osobowy i szeroko rozumiana podmiotowość. Węgrzecki dokonał dogłębnej analizy natury podmiotu osobowego, form jego aktywności, ciągłości i tożsamości, stania się i rozwoju, roli wolności i wartości w jego życiu, a także możliwości kształtowania się w spotkaniu z drugim. Praca opiera się przede wszystkim na dziele Adama Węgrzeckiego *Zarys fenomenologii podmiotu*, omawiającym dogłębnie kwestie ludzkiej podmiotowości, oraz na zbiorze artykułów zawartych w książce *Wokół filozofii spotkania*. Istotną rolę odegrały ponadto liczne inne publikacje krakowskiego fenomenologa. W pracy zastosowano metodę analityczną i historyczną, próbując dokonać także pewnej syntezy dokonywanych analiz. Wykorzystano materiały źródłowe (39) i pozycje bibliograficzne (132).

### **Słowa kluczowe:**

- a) Adam Węgrzecki, Roman Ingarden, Edmund Husserl, Martin Buber, Søren Kierkegard, Max Scheler, Antoni Kępiński
- b) człowiek, podmiotowość, wartości, tożsamość, spotkanie, dialog, aksjologia, podmiot osobowy, filozofia spotkania, cielesność

Abstract

Based on available literature, this work presents the concept of the human in Adam Węgrzecki's thought. The primary goal of the work was to demonstrate that the concept of the human is based primarily on understanding and explaining the personal subject and subjectivity broadly understood. Węgrzecki conducted an in-depth analysis of the nature of the personal subject, its forms of activity, continuity and identity, its becoming and development, the role of freedom and values in its life, and the possibilities of shaping itself in encounters with others. The work is based primarily on Adam Węgrzecki's work "Outline of the Phenomenology of the Subject," which thoroughly discusses issues of human subjectivity, and on the collection of articles contained in the book "Around the Philosophy of Encounter." Numerous other publications by the Krakow-based phenomenologist also played a significant role. The work employs analytical and historical methods, also attempting to synthesize the analyses undertaken. Source materials (39) and bibliographic references (132) were used.

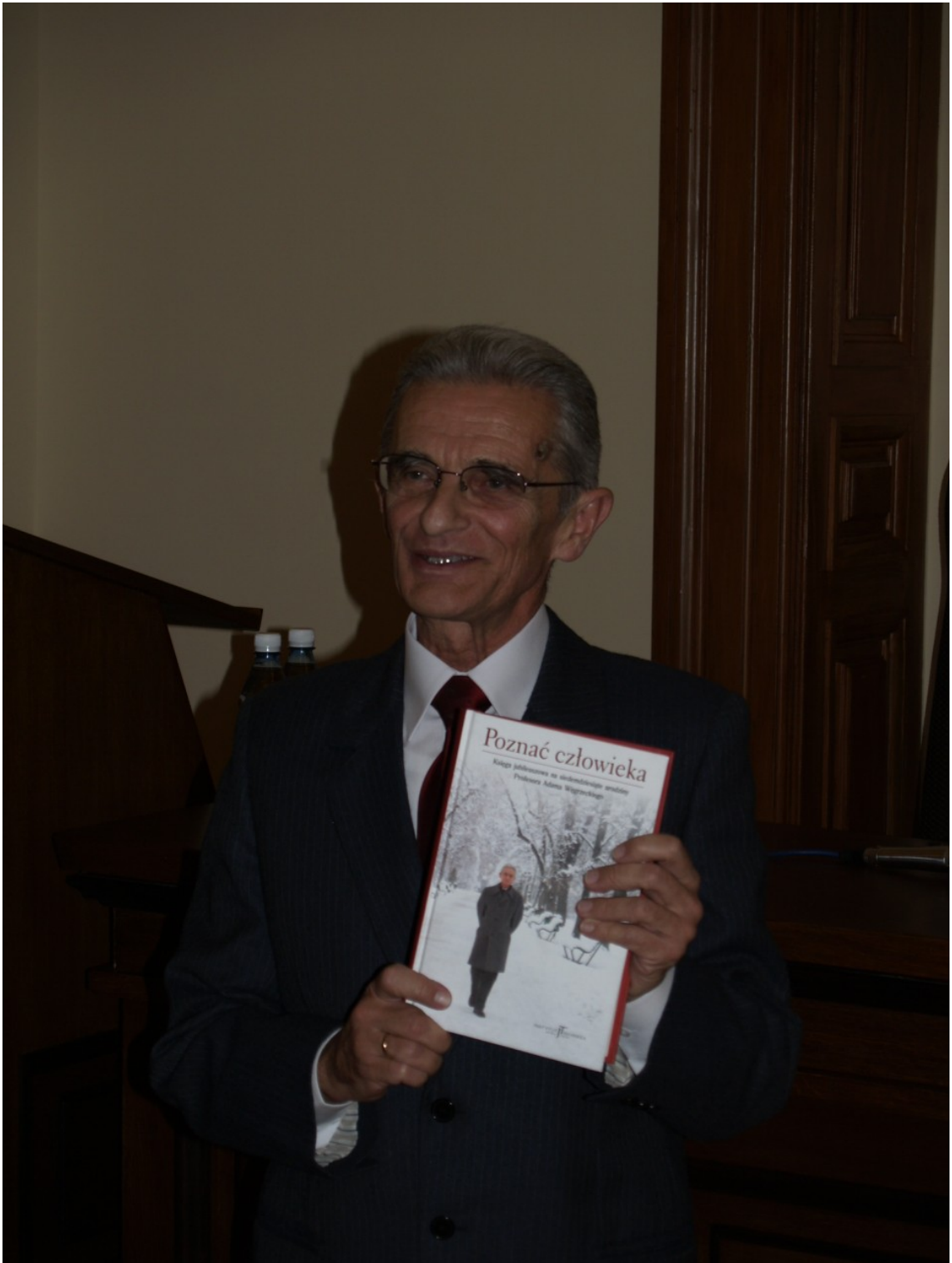
Keywords:

- a) Adam Węgrzecki, Roman Ingarden, Edmund Husserl, Martin Buber, Søren Kierkegaard, Max Scheler, Antoni Kępiński
- b) human being, subjectivity, values, identity, encounter, dialogue, axiology, personal subject, philosophy of encounter, corporeality

<b>Spis treści</b> .....	4
<b>Wstęp</b> .....	9
<b>Rozdział I. Życie i twórczość Adama Węgrzeckiego</b> .....	16
1.1. Rys biograficzny.....	17
1.2. Inspiracje i źródła myślenia filozoficznego.....	24
1.3. Metoda fenomenologiczna.....	30
<b>Rozdział II. Kim jest człowiek jako podmiot osobowy?</b> .....	38
2.1. Podmiot – czym jest?.....	38
2.2. Wyłonienie się podmiotowości.....	43
2.3. Jedyność i jedność podmiotu osobowego.....	45
2.4. Cieleśność.....	47
2.5. Podmiot osobowy jako centrum i źródło.....	51
2.6. Podmiot osobowy – ciągłość istnienia.....	53
2.7. Wolność zewnętrzna i wewnętrzna.....	54
2.8. Podmiotowy wymiar wolności wewnętrznej.....	57
2.9. Uwolnienie i akty autodeterminacji.....	62
2.10. Wolność w sferze myślenia i w sferze uczuć.....	66
2.11. Uczucia.....	68
2.12. Aktywność podmiotu osobowego: Stany i nastroje oraz akty intencjonalne i czyny.....	71
2.13. Wpływ czynów na życie podmiotu osobowego.....	77
2.14. Wpływ twórczości na życie podmiotu osobowego.....	82
2.15. Konkluzje.....	87
<b>Rozdział III. Poznanie siebie i bycie sobą</b> .....	92
3.1. Wpływ samopoznania na rozwój podmiotu osobowego.....	92
3.2. Prawda człowieka.....	97
3.3. Antropologiczne aspekty bycia sobą.....	101
3.4. Odzyskiwanie siebie i autokreacja.....	106

3.5. Stawanie się i bycie sobą.....	110
3.5.1. Określenia własne a stawanie się podmiotu osobowego.....	111
3.5.2. Możliwości rozwojowe podmiotu osobowego.....	116
3.6. Wpływ przestrzeni na bycie sobą.....	119
3.7. Współczesny człowiek w obliczu zagrożeń dla bycia sobą.....	122
3.8. Tożsamość wobec przydarzeń i wydarzeń.....	125
3.9. Wpływ inności na tożsamość.....	129
3.10. Konkluzje.....	132
<b>Rozdział IV. Rola wartości w życiu człowieka.....</b>	<b>137</b>
4.1. Warunki kształtowania się tożsamości.....	137
4.2. Wpływ właściwości osobowych na kształtowanie tożsamości.....	140
4.3. Aksjologiczne filary tożsamości.....	142
4.4. Wpływ aksjologicznego profilu osoby na jej tożsamość.....	145
4.5. Podmiot osobowy a sensowność aksjologiczna.....	147
4.6. Wolność podstawą dojrzałości aksjologicznej.....	149
4.7. Podmiot osobowy wobec ograniczonej sensowności aksjologicznej.....	154
4.8. Typy doświadczenia obecności wartości.....	158
4.9. Wpływ wartości moralnych na kształtowanie się podmiotu osobowego...163	
4.10. Podmiot osobowy a wartości.....	166
4.11. Konkluzje.....	171
<b>Rozdział V. Filozofia spotkania.....</b>	<b>177</b>
5.1. Istota spotkania.....	178
5.2. Kształtowanie własnego bytu w spotkaniu.....	182
5.3. Rola odpowiedzialności w spotkaniu.....	184
5.4. Wpływ wartości na życie człowieka i jego relacje.....	188
5.5. Otoczenie podmiotu osobowego i uprzedmiotowienie.....	192
5.6. Wpływ spotkania na samopoznanie.....	197
5.7. Wpływ poznawania drugiego na stawanie się człowiekiem.....	199
5.8. Antropologiczny wymiar spotkania.....	201
5.9. Antropologiczne określenia ontyczne i poznawcze a spotkanie.....	206
5.10. Wpływ spotkania na stawanie się i bycie sobą.....	210

5.11. Wpływ spotkania na tożsamość człowieka.....	212
5.12. Konkluzje.....	216
<b>Zakończenie.....</b>	<b>221</b>
<b>Bibliografia.....</b>	<b>230</b>



Autor: Inga Mizdrak, źródło: Archiwum Katedry Filozofii UEK, zdjęcia pochodzą z jubileuszu 70-lecia Profesora, grudzień 2007.

## Wstęp

Temat pracy został wybrany ze względu na zainteresowanie autorki antropologią filozoficzną, która próbuje odpowiedzieć na fundamentalne pytanie: „Kim jest człowiek?”. Stąd bada ona jego istotę, miejsce w świecie, relacje między jednostką a innymi jednostkami, próbuje określić sens ludzkiego istnienia, podejmuje też kwestie wolności, odpowiedzialności i moralności. Prowadzi refleksje nad wartościami i normami, a co za tym idzie, dokonywaniem wyborów i podejmowaniem decyzji. Antropologia filozoficzna umożliwia spojrzenie na człowieka jako byt myślący i działający – niekiedy dokonujący świadomych, autentycznych czynów, niekiedy popadający w automatyzm. Dotyka kwestii tożsamości, poznania, bycia sobą i pozorowania.

Celem niniejszej dysertacji było zbadanie twórczości Węgrzeckiego dotyczącej człowieka. Na podstawie zebranych materiałów i ich dogłębnej analizy starano się zrozumieć i uporządkować jego poglądy, by stworzyć koncepcję człowieka, bazującą na podmiocie osobowym. Ludzka podmiotowość wyraża się przede wszystkim w wolnych i świadomych czynach. Osobowy charakter podmiotu umożliwia człowiekowi transcendowanie rzeczywistości, nakierowanie ku wartościom. Ujęcie człowieka jako osoby zakłada przypisanie podmiotowi godności i wolności będącej podstawą świadomej aktywności człowieka.

Węgrzeckiemu nie została dotąd poświęcona żadna obszerniejsza monografia. Jego twórczość jest nadal aktualna, ponieważ dotyczy człowieka i wartości. Węgrzecki był znanym krakowskim fenomenologiem. Dokonał dogłębnej analizy natury podmiotu osobowego, form jego aktywności, ciągłości i tożsamości, stawania się i rozwoju, roli wolności i wartości w jego życiu, a także możliwości kształtowania się w spotkaniu z drugim<sup>1</sup>.

Twórczość Węgrzeckiego umożliwia pełniejsze zrozumienie człowieka, sensu życia oraz relacji międzyludzkich. Skłania do refleksji nad podejmowanymi decyzjami i dokonywanymi wyborami aksjologicznymi. Jak pisze C. Piecuch, „W całej twórczości profesora Adama Węgrzeckiego widoczna jest ciekawość człowieka. Dochodzi ona do głosu w jego opracowaniach dotyczących zagadnienia natury ludzkiej, jego tożsamości i

---

<sup>1</sup> Zob. A. Węgrzecki, *Zarys fenomenologii podmiotu*, Kraków 1996, s. 8.

bycia sobą, wolności, a przede wszystkim pojęcia podmiotu, wokół którego koncentrowały się jego ważne prace. Za pomocą tych pojęć Węgrzecki okrąża problem człowieka, zbliżając się do tego, co określa się jako jego istotę”<sup>2</sup>.

Próbując odpowiedzieć na wspomniane wyżej kluczowe pytanie antropologii filozoficznej, krakowski fenomenolog analizuje rozmaite idee człowieka, by odnaleźć tę, która najpełniej by go ukazywała. Podejmuje się trudnego zadania wskazania „takiej własności człowieka, jaka pretendowałaby do tego, by w niej wyrażała się jego całkowitość”<sup>3</sup>.

Własności tej Węgrzecki upatruje w podmiotowości. Wybierając ideę podmiotu osobowego, zaznacza, że jest to podmiot konkretny. Nie należy go utożsamiać z podmiotem czystym czy transcendentalem, ponieważ „każda próba abstrakcyjnego ujmowania podmiotu ludzkiego pozbawia go osobowego charakteru i czyni go ostatecznie nierealnym. Zastrzeżenie to zdaje się być wprost skierowane pod adresem Husserla ujęcia czystego transcendentego podmiotu, który w takiej postaci przestaje być dla Węgrzeckiego podmiotem działającym”<sup>4</sup>. Istotną cechą podmiotu osobowego jest zaś podejmowanie działania, dokonywanie czynów.

Węgrzecki szczególną wagę przywiązuje do wyłonienia się podmiotowości w ludzkim życiu, co oznacza „przełomowe wydarzenie o charakterze egzystencjalnym, ponieważ wraz z podmiotowością człowiek może z jednej strony poznawać siebie, właściwie troszczyć się o siebie, rozwijać swoją samoświadomość. Przy tym podmiotowość, będąc warunkiem i zasadą osobowego sprawstwa, prowadzi do transcendowania otaczającego go świata, idei i wartości”<sup>5</sup>.

Innym ważnym pojęciem w twórczości Węgrzeckiego jest niewątpliwie bycie sobą i ściśle z nim związane stanowienie o sobie. Opiera się ono w znacznej mierze na podejmowaniu wolnych i świadomych czynów w zgodzie z samym sobą: „człowiek wówczas dopiero w swych czynach wyraża samego siebie, są one jego własnymi czynami, gdy podejmuje je w sposób świadomy. Powołuje się przy tym na Ingardena, wska-

---

<sup>2</sup> Cz. Piecuch, *Prowadzić swoje życie. W antropologicznej konstelacji pojęć Adama Węgrzeckiego*, „Kwartalnik Filozoficzny” 46 (2018), z. 2, s. 9.

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> Tamże, s. 11.

<sup>5</sup> E. Podrez, *Znaczenie badań Adama Węgrzeckiego nad podmiotem osobowym dla współczesnej etyki*, „Kwartalnik Filozoficzny” 46 (2018), z. 2, s. 65–66.

zując na związek wolności ze sprawowaniem nad swoimi działaniami kontroli, świadomym kierowaniem nimi”<sup>6</sup>. Wolność stanowi warunek stawania się i bycia sobą. Bez niej działania ludzkie cechuje automatyzm i stereotypowość. Jeśli natomiast przejawia się w ludzkich wyborach, pozwala to na wewnętrzny rozwój podmiotu osobowego. Węgrzeczki zauważa, że poważne zagrożenie dla wolności stanowią dowolność i samowola. Prowadzą one do dysharmonii w życiu podmiotu osobowego. Ujawnia się tutaj zatem bliski związek pomiędzy wolnością a wartościami. Aksjologiczne odniesienie obecne w wolności nadaje sens podmiotowi osobowemu. Pozbawiony tego odniesienia, nie może być prawdziwie wolny w swym działaniu<sup>7</sup>.

Niniejsza praca opiera się przede wszystkim na dziele Adama Węgrzeckiego *Zarys fenomenologii podmiotu* (zwłaszcza drugi rozdział), omawiającym dogłębnie kwestie ludzkiej podmiotowości, oraz na zbiorze artykułów zawartych w książce *Wokół filozofii spotkania* (w szczególności piąty rozdział). Istotną rolę odegrały ponadto liczne inne publikacje krakowskiego fenomenologa.

Metody badawcze wykorzystane w rozprawie to analiza historyczna oraz opracowanie tekstów źródłowych, co pozwoliło na zdobycie i poszerzenie wiedzy o krakowskim filozofie oraz pełniejsze poznanie jego twórczości, w tym języka, jakim się posługiwał. Praca nad tekstami źródłowymi sprowadzała się do analizy, interpretacji i wyciągania wniosków. Stanowiła także nieocenioną inspirację.

Dysertację podzielono na pięć rozdziałów. Pierwszy dotyczy życia i twórczości Adama Węgrzeckiego. Przedstawiono w nim biografię krakowskiego antropologa, jego inspiracje naukowe oraz opis metody fenomenologicznej. Dołączono także skan życiorysu, napisanego przez samego Węgrzeckiego.

Adam Węgrzecki był wybitnym polskim filozofem, autorem wielu artykułów, książek i prac naukowych, które wywarły znaczący wpływ na polską myśl filozoficzną XX wieku. Do najważniejszych niewątpliwie należy zaliczyć *Zarys fenomenologii podmiotu*, *Wokół filozofii spotkania* oraz *O poznawaniu drugiego człowieka*. Węgrzecki inspirował się szczególnie Romanem Ingardenem, który był promotorem jego pracy magisterskiej i doktorskiej na Uniwersytecie Jagiellońskim, Maxem Schelerem, a także Husserlem. W swoich badaniach opierał się na rzetelnych obserwacjach, a posługiwał się metodą fenomenologiczną. Pozwalała mu ona na głębsze zrozumienie struktury

<sup>6</sup> Cz. Piecuch, *Prowadzić swoje życie*, dz. cyt., s. 18.

<sup>7</sup> Por. tamże, s. 17–18.

świata i ludzkiego życia. Przyjmował otwarte nastawienie, możliwie najbardziej wolne od przeświadczeń. Jak zauważa E. Podrez, „z punktu widzenia filozofii są to wnikliwe analizy dotyczące usytuowania człowieka w świecie, a z perspektywy humanistyki umożliwiają one poznawczy wgląd w wartościowe istnienie”<sup>8</sup>. Dzieła Węgrzeckiego poruszały zagadnienia podmiotowości, tożsamości, wolności, wartości oraz spotkania z drugim. Były i nadal są cenione za rzetelność, precyzyjne analizy oraz jasność i spójność argumentacji. Należy także zwrócić uwagę, że był on znakomitym nauczycielem akademickim.

W drugim rozdziale podjęto próbę odpowiedzi na pytanie, kim, w myśli krakowskiego filozofa, jest człowiek w odniesieniu do jego podmiotowości. Poruszone zostały między innymi takie kwestie, jak: wyłonienie się podmiotowości, cielesność, podmiot osobowy jako centrum i źródło, ciągłość istnienia, wolność, uwolnienie i akty autodeterminacji, uczucia, aktywność podmiotu osobowego, z podziałem na stany i nastroje oraz akty intencjonalne i czyny. Zwrócono także uwagę na wpływ czynów i twórczości na życie podmiotu osobowego.

Zdaniem Węgrzeckiego, najbogatsze pojęcie podmiotu osobowego przynoszą rozważania antropologiczne. W swoich analizach wyróżnia on pewne problemy, które zarysowują się wokół istnienia, struktury, zmienności i rozwoju oraz właściwości podmiotu osobowego. Według Adama Węgrzeckiego, podmiot osobowy to jednostka świadoma, mająca zdolność do samodzielnych działań.

Węgrzecki twierdził, że próbując zrozumieć, czym jest podmiot, należy wziąć pod rozwagę takie pojęcia, jak „Ja”, „dusza”, „osoba”. Przełomowość wyłonienia się podmiotowości związana jest ze zmianą w działaniach i zachowaniach bytu ludzkiego i postrzegana w kontekście automatyzmu. Jeśli bowiem byt ludzki działa wyłącznie na zasadzie automatyzmu, nie ma w nim podmiotowości. Tam, gdzie traci on wyłączność, pojawia się zupełnie nowy rodzaj działań i zachowań. Nie ulega wątpliwości, że działania w sposób naturalny i przemyślany przyczynia się do prowadzenia autentycznej egzystencji. Podmiot osobowy jest postrzegany jako centrum i źródło możliwości działania i decydowania. W rozdziale zwrócono także uwagę na wpływ uczuć i czynów podmiotu osobowego na jego życie i relacje z innymi. Podkreślona została rola twórczości

---

<sup>8</sup>E. Podrez, *Znaczenie badań Adama Węgrzeckiego...*, dz. cyt., s. 73.

jako istotnego elementu życia podmiotu osobowego, kształtującego jego sposób myślenia i działania.

Trzeci rozdział dotyczy poznania siebie i bycia sobą. Omówiono istotny wpływ samopoznania na rozwój podmiotu osobowego. Podjęto próbę ukazania, czym jest prawda człowieka. Poruszono takie zagadnienia, jak: antropologiczne aspekty bycia sobą, odzyskiwanie siebie i autokreacja, stawanie się i bycie sobą, określenia własne a stawanie się podmiotu osobowego, możliwości rozwojowe podmiotu osobowego, wpływ przestrzeni na bycie sobą. Przedstawiono zagrożenia dla bycia sobą, a także odniesiono się do zagadnienia tożsamości.

Samopoznanie jest procesem trwającym przez całe życie i wymaga ciągłej refleksji i analizy. Pozwala lepiej zrozumieć własne potrzeby, dążenia i wartości, a także podejmować bardziej świadome wybory. Niewątpliwie sprzyja rozwojowi podmiotu osobowego i ułatwia go. Węgrzecki podkreśla, że możliwości podmiotu osobowego są nieograniczone, może on rozwijać się do końca życia.

Według filozofa, prawda człowieka to autentyczne wyrażanie siebie, bez zakładania maski, udawania, pozorowania. Bycie sobą wymaga zarówno akceptacji samego siebie, jak i ciągłego doskonalenia. Proces odzyskiwania siebie i autokreacji polega na ciągłym rozwoju tożsamości oraz dążeniu do bycia coraz bardziej sobą. Współczesny człowiek doświadcza na tym polu licznych zagrożeń, takich jak presja społeczna, manipulacja czy natłok informacji. Także inność drugiego może zarówno stanowić wyzwanie dla danej tożsamości, jak i stwarzać możliwość poszerzenia horyzontów i pełniejszego poznania samego siebie.

Czwarty rozdział poświęcony został aksjologii. Poruszono kwestie tożsamości w kontekście aksjologicznym, sensowności aksjologicznej, wolności jako podstawy dojrzałości aksjologicznej, typów doświadczenia obecności wartości oraz wpływu wartości, zwłaszcza moralnych, na kształtowanie się podmiotu osobowego.

Wartości stanowią fundament, na którym zbudowana jest tożsamość. Aksjologiczny profil osoby jest też kluczowy dla jej rozwoju osobistego. Wolność stanowi podstawę dojrzałości aksjologicznej. Z kolei dojrzały aksjologicznie człowiek potrafi świadomie wybrać wartości.

Ostatni rozdział pracy dotyczy filozofii spotkania, jego istoty, odpowiedzialności i kształtowania własnego bytu w spotkaniu, a także wpływu wartości na życie człowieka i jego relacje. Poruszone zostały zagadnienia dotyczące otoczenia podmiotu osobowego i uprzedmiotowienia, antropologicznego wymiaru spotkania, a wreszcie wpływu spotkania na samopoznanie, tożsamość, stawanie się i bycie sobą.

W spotkaniu człowiek ma szansę kształtować swój własny byt poprzez nawiązanie relacji z innymi ludźmi. Stwarza ono możliwość lepszego samopoznania i formowania własnej tożsamości. Poznawanie drugiego ma znaczący wpływ na stawanie się i bycie człowiekiem. Z kolei wartości, jakimi kieruje się podmiot osobowy, wpływają na jego postępowanie, życie i relacje z innymi. Istotną rolę odgrywa tu odpowiedzialność, która nie pozwala na uprzedmiotowienie drugiego.

W spotkaniu człowiek staje przed różnymi wyborami, co umożliwia mu poznanie siebie i dostrzeżenie własnych wewnętrznych konfliktów i dylematów. Pojawia się też możliwość zobaczenia siebie oczami drugiego. Niektóre spotkania, te najbardziej znaczące, mogą nawet zmienić czyjeś życie.

Adam Węgrzecki był jednym z głównych przedstawicieli filozofii spotkania. Patrzył na człowieka przede wszystkim z perspektywy fenomenologicznej i aksjologicznej. W tym kontekście omawia jego myśl ks. Grzegorz Krupa w podrozdziale swej dysertacji<sup>9</sup>. Dwie inne poświęcone mu publikacje to *Immoralizm w pedagogice Paula Häberlina a koncepcja człowieka Adama Węgrzeckiego*<sup>10</sup> oraz *Fenomenologia Adama Węgrzeckiego kluczem do zrozumienia człowieka*<sup>11</sup>. Z okazji 70. urodzin Profesora wydano księgę jubileuszową<sup>12</sup>. Jeden z numerów „Kwartalnika Filozoficznego”<sup>13</sup>, opublikowany tuż po jego śmierci, podejmuje próbę omówienia całokształtu twórczości krakowskiego fenomenologa.

---

<sup>9</sup> G. Krupa, *Fenomenologiczne analizy spotkania w polskiej filozofii przełomu XX i XXI wieku*, praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. dr. hab. W. Zuziaka, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Filozoficzny, Kraków 2016.

<sup>10</sup> K. Rodziewicz, *Immoralizm w pedagogice Paula Häberlina a koncepcja człowieka Adama Węgrzeckiego*, „Logos i Ethos” 2020, nr 2, s. 149–165.

<sup>11</sup> Taż, *Fenomenologia Adama Węgrzeckiego kluczem do zrozumienia człowieka*, „Logos i Ethos” 2022, nr 2, s. 29–48.

<sup>12</sup> *Poznać człowieka. Księga jubileuszowa na siedemdziesiąte urodziny Profesora Adama Węgrzeckiego*, red. J. Filek, K. Sosenko, Kraków 2007.

<sup>13</sup> „Kwartalnik Filozoficzny” 46 (2018), z. 2.

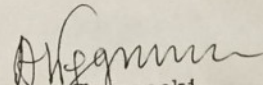
Chciałabym złożyć serdeczne podziękowania mojemu promotorowi o. prof. UPJPII dr. hab. Markowi Urbanowi za nieocenioną pomoc i współpracę oraz dr. Leopoldowi Zgodzie za cenne uwagi i jeszcze cenniejszy poświęcony czas. Dziękuję również rodzinie Węgrzeckich za udostępnienie materiałów źródłowych z prywatnego archiwum oraz paniom Anecie Chachlowskiej, Kierownik Archiwum Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie, i Dorocie Bentke za udostępnienie materiałów z Archiwum Katedry Filozofii Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie.

## Rozdział I. Życie i twórczość Adama Węgrzeckiego

Kraków, dnia 17 marca 2003 r.

### Życiorys

Urodziłem się 30 sierpnia 1937 r. w Wilnie. Przed wybuchem II wojny światowej ojciec mój osiedlił się w Stalowej Woli. Tam ukończyłem szkołę podstawową i liceum ogólnokształcące. Studia w zakresie filozofii podjąłem na Uniwersytecie Jagiellońskim, uzyskując w 1962 r. stopień magistra filozofii. W listopadzie tegoż roku zostałem przyjęty do pracy w Katedrze Filozofii Wyższej Szkoły Ekonomicznej w Krakowie. Pracę doktorską pt. "Filozofia człowieka u Maxa Schelera" napisałem pod kierunkiem Profesora Romana Ingardena i obroniłem ją na Wydziale Filozoficzno-Historycznym UJ w 1967 r. We wrześniu 1972 r. Minister Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki powołał mnie na stanowisko docenta. Od 1974 r. pełniłem funkcję kierownika Zakładu Filozofii w Instytucie Ekonomii Politycznej Akademii Ekonomicznej w Krakowie. W grudniu 1980 r. powierzono mi funkcję prodziekana Wydziału Ekonomiki Produkcji AE w Krakowie, którą pełniłem do 1987 r. W 1983 r. habilitowałem się na Uniwersytecie Jagiellońskim na podstawie rozprawy "O poznawaniu drugiego człowieka". Od 1983 r. kieruję Katedrą Filozofii na Wydziale Ekonomii AE w Krakowie. W grudniu 1997 r. otrzymałem tytuł naukowy profesora nauk humanistycznych.

  
Adam Węgrzecki

Źródło: Archiwum UEK, Akta Osobowe 3770.

### 1.1. Rys biograficzny

Adam Włodzimierz Węgrzecki urodził się 30 sierpnia 1937 roku w Wilnie<sup>14</sup>. Pochodził z rodziny inteligenckiej, był jedynakiem. Jego ojcem był Tadeusz Węgrzecki, znany inżynier, budowniczy kolei i mostów. Matka, Maria Węgrzecka z domu Miller, zmarła przedwcześnie, w 1941 roku.

Kilka miesięcy po narodzinach syna, jeszcze w 1937 roku, rodzina przeniosła się do Stalowej Woli, ponieważ Tadeusz Węgrzecki dostał tam posesję przy budowie Centralnego Okręgu Przemysłowego. W czasie II wojny światowej nadciągający front wschodni oraz obawa przed zniszczeniem miasta sprawiły, że Adam został wysłany do dziadków w Warszawie. Mieszkając w centrum stolicy, przy ulicy Widok, był świadkiem i mimowolnym uczestnikiem dramatycznych walk toczonych przez powstańców.

W Warszawie uczęszczał do cenionego Gimnazjum im. Górskiego. Wrócił do Stalowej Woli w 1948 roku i kontynuował tam naukę aż do matury w 1955 roku. W tym samym roku Tadeusz Węgrzecki znalazł pracę w Krakowie i otrzymał mieszkanie w Nowej Hucie. Zgodnie ze swoimi zainteresowaniami i uzdolnieniami Adam postanowił rozpocząć studia chemiczne na Uniwersytecie Jagiellońskim. Ukończył dwa pierwsze lata z bardzo dobrym wynikiem, następnie podjął decyzję o przeniesieniu się na filozofię.

Po śmierci Stalina w 1957 roku sytuacja w Polsce zmieniła się na tyle, że ponownie stało się możliwe studiowanie filozofii na Uniwersytecie Jagiellońskim. Do pracy naukowej na Wydziale Filozoficzno-Historycznym powrócił jeden z twórców fenomenologii, profesor Roman Ingarden, oraz ostatnia asystentka profesora Kazimierza Twardowskiego we Lwowie profesor Izydora Dąmbska, a także wybitna tłumaczka *Etyki nikomachejskiej* doktor Daniela Gromska. W 1958 roku do katedry Ingardena dołączyła jeszcze Danuta Gierulanka, matematyk i psycholog.

Rezygnując ze studiów chemicznych, Adam Węgrzecki doskonale już wiedział, że chce studiować u Romana Ingardena i jego bliskich współpracowników. Miejsce na reaktywowanej po siedmiu latach filozofii było zaledwie dziesięć. W następnym roku

---

<sup>14</sup>Przy opracowywaniu tej biografii wykorzystano przede wszystkim publikację: *Poznać człowieka. Księga jubileuszowa na siedemdziesiątą urodzinę Profesora Adama Węgrzeckiego*, red. J. Filek, K. Sosenko, Kraków 2007, s. 7–14.

nabór ograniczono jeszcze bardziej, do siedmiu osób. Spośród przyjętych na pierwszy rok studiów w 1957 roku do egzaminu końcowego w czerwcu 1962 roku przystąpiło jedynie pięciu absolwentów. Jednym z nich był Adam Węgrzecki, który obronił pracę magisterską *Zagadnienie tożsamości człowieka*, napisaną pod kierunkiem profesora Romana Ingardena. Pozostałe osoby to Władysław Cichoń, Janusz Jaworowski, Leszek Kontkowski i Jan Szewczyk. Do tego grona z czasem dołączył Franciszek Gołębski.

Profesor Dąmbska zaproponowała Węgrzeckiemu, aby po zakończeniu studiów objął stanowisko asystenta w Katedrze Historii Filozofii, w której zatrudnieni byli już Władysław Stróżewski i Janina Makota. Niestety, uczelniana organizacja partyjna sprzeciwiła się temu pomysłowi. Gdyby Węgrzecki należał do partii i sympatyzował z komunistami, z pewnością otrzymałby tę posadę. Wydarzenie to miało wpływ na jego dalszą karierę. Otworzyła się co prawda możliwość pracy w Zakładzie Logiki kierowanym przez docenta Kazimierza Pasenkiewicza, jednak Węgrzecki miał już w tym okresie skryształizowane zainteresowania, wykraczające poza obszar nauk ścisłych. Otrzymał i przyjął propozycję zatrudnienia u docenta doktora habilitowanego Leszka Kasprzyka, który w październiku 1962 roku utworzył Katedrę Filozofii w Wyższej Szkole Ekonomicznej w Krakowie. Warto podkreślić, że Leszek Kasprzyk potrafił skutecznie chronić swoich podwładnych przed naciskami instancji partyjnych, zapewniając im niezależność w prowadzeniu zajęć i badań naukowych.

Równoległe z nową pracą w 1962 roku Adam Węgrzecki rozpoczął studia psychologiczne na Uniwersytecie Jagiellońskim. Tam poznał przyszłą wybrankę swego serca Marię, pochodzącą z Cieszyna, z zasłużonej dla medycyny rodziny Rykałów. Owocem ich małżeństwa jest córka Joanna. Po dwóch latach Węgrzecki zrezygnował ze studiów ze względu na dużą liczbę zajęć dydaktycznych i konieczność przygotowania pracy doktorskiej. Czas ten nie był jednak stracony. Wiedza wtedy zdobyta, m.in. na zajęciach prowadzonych przez wybitnego psychiatrę Antoniego Kępińskiego, procentowała w następnych latach. Podobnie rozwijająco działał udział w prywatnym, cotygodniowym seminarium z zakresu metodologii nauk, prowadzonym przez profesor Izydorę Dąmbską od 1964 roku, kiedy to została przeniesiona z Instytutu Filozofii UJ do PAN bez prawa prowadzenia zajęć ze studentami. Także Roman Ingarden, będący już wtedy na emeryturze i również pozbawiony możliwości prowadzenia zajęć ze studentami, spotykał się z nimi prywatnie.

W roku 1967 Adam Węgrzecki obronił na Uniwersytecie Jagiellońskim napisaną pod kierunkiem Ingardena pracę doktorską *Filozofia człowieka u Maxa Schelera*. Węgrzecki dostrzegał, że antropologia filozoficzna jako osobna dyscyplina powstała stosunkowo późno. Za jej protoplastę uznaje się Maxa Schelera, mając na uwadze jego koncepcję człowieka, rozpatrywaną z perspektywy filozoficznej, psychologicznej i socjologicznej. Chociaż Węgrzecki uważał, że takiej koncepcji nie udało się Schelerowi stworzyć w pełni, dopuszczał myśl, że być może jej uzupełnienie znajduje się w nieopublikowanej części dorobku naukowego Schelera<sup>15</sup>. Według niego, to Max Scheler jest twórcą antropologii filozoficznej pojmowanej jako swoista dyscyplina badawcza: „Właśnie on pierwszy zajął się nią z metateoretycznego punktu widzenia, próbując ją bliżej scharakteryzować. On pierwszy podał program antropologii filozoficznej, sprecyzował jej problematykę i zadania, a także zasugerował, jakimi metodami winna się posługiwać oraz w jakim pozostaje stosunku do nauk szczegółowych i do innych dyscyplin filozoficznych”<sup>16</sup>.

Zdając sobie sprawę z ogromu niewiedzy człowieka o sobie samym, Węgrzecki podjął próbę stworzenia własnej koncepcji antropologicznej, służącej kształtowaniu rzeczywistości przyrodniczej i społecznej, niwelującej konflikty i przyczyniającej się do ludzkiego szczęścia.

W następnych latach pracował intensywnie w Wyższej Szkole Ekonomicznej, w Wyższej Szkole Rolniczej i na Politechnice Krakowskiej. Dwie ostatnie uczelnie nie miały własnych katedr filozofii, więc prowadzenie tych zajęć zlecały specjalistom z zewnątrz.

Sporo czasu Węgrzecki poświęcił wówczas przygotowaniu wraz z profesorem Leszkiem Kasprzykiem podręcznika do filozofii dla studentów kierunków niefilozoficznych. Opublikowane w 1970 roku *Wprowadzenie do filozofii* miało dziewięć wydań. Podręcznik był unikatowy, ponieważ nie ograniczał się do omówienia filozofii marksistowskiej. Był pierwszym powojennym i przez wiele lat jedynym opracowaniem omawiającym poglądy najwybitniejszych filozofów począwszy od starożytności, a kończąc na współczesnych myślicielach, krytycznych wobec marksizmu, stąd jego wydanie spotkało się z gwałtowną krytyką ze strony radykalnych marksistów. Podręcznik składał się

---

<sup>15</sup> Por. A. Węgrzecki, *Schelerowska koncepcja antropologii filozoficznej*, „Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej w Krakowie” 1973, nr 69, s. 6.

<sup>16</sup> Tamże.

z czterech części i obejmował, poza klasycznymi działami filozofii: ontologią i epistemologią, również filozofię społeczną oraz antropologię. Profesor Kasprzyk ukazał poszczególne zagadnienia filozoficzne z pozycji marksistowskich, natomiast Węgrzecki odpowiadał za przedstawienie innych stanowisk i szkół filozoficznych.

Ważną i godną wspomnienia inicjatywą Adama Węgrzeckiego w owym czasie było filozoficzne koło dyskusyjne uruchomione w październiku 1970 roku w Wyższej Szkole Ekonomicznej. Wśród jego członków znaleźli się późniejsi profesorowie filozofii i ekonomii oraz politycy: Jerzy Hausner, Jan Król, Marek Lisiński, Czesława Piecuch i Kazimierz Sosenko.

W 1974 roku Wyższa Szkoła Ekonomiczna w Krakowie zmieniła nazwę na Akademię Ekonomiczną. Wprowadzono zmiany organizacyjne, w wyniku których Zakład Filozofii i Socjologii został podzielony na dwie odrębne jednostki. Kierownikiem Zakładu Filozofii mianowano Adama Węgrzeckiego. Do jego priorytetów zawodowych należało wzmocnienie kadrowe zakładu, podniesienie poziomu nauczania filozofii oraz zapewnienie pracownikom niezależności w pracy naukowej i pedagogicznej. Węgrzecki nigdy nie należał do Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej, ponieważ nie popierał poglądów marksistowskich. Dzięki wytrwałości i autorytetowi potrafił skutecznie bronić pracowników przed naciskami z zewnątrz, zapewniał im swobodę w prowadzeniu własnych badań oraz w samodzielnym kształtowaniu programu zajęć i wyborze sposobu prezentacji poszczególnych koncepcji filozoficznych.

W 1983 roku Zakład Filozofii przekształcono w katedrę, wciąż pod kierownictwem Węgrzeckiego. W 1991 roku uzyskał stanowisko profesora Akademii Ekonomicznej, zaś w 1997 roku otrzymał tytuł profesora zwyczajnego. Ponad 40 lat pracy w Akademii Ekonomicznej i 30 lat kierowania katedrą sprawiło, że cieszył się ogromnym szacunkiem i autorytetem. Osoby współpracujące z Węgrzeckim, takie jak Czesława Piecuch, zaświadczały o jego sumienności i staranności w spełnianiu powinności nauczycielskiej: „Przykładał wielką wagę do kształcenia w zakresie dydaktyki młodych pracowników nauki. W swej pracy dydaktycznej niezmiennie dawał wyraz zasadom i wartościom, które łączył z etosem nauczyciela akademickiego. Do nich należało, obok rzetelności pracy nauczycielskiej w głoszeniu prawdy i przekazywaniu wiedzy, dążenie do zagwarantowania autonomii słuchaczowi, studentowi, współpracownikowi, poprzez okazywanie swoistej przychylności cudzym poglądom. W dyskusji był powściągliwy w wyrażaniu swych opinii, uważny wobec opinii innych, unikał skrajnych ocen, zarówno

tych krytycznych, jak i afirmujących. Ta powściągliwość cechowała zresztą także jego rozprawy filozoficzne, prowadził badania i stawiał pytania, formułował wątpliwości, a swoją dezaprobatę wyrażał co najwyżej zdziwieniem. Dla współpracowników, studentów i przyjaciół był wzorem uczonego i nauczyciela. Jego postawę charakteryzowała wrodzona powaga życiowa, przejawiająca się zarówno w jego stosunku do świata, jak i do ludzi”<sup>17</sup>.

Węgrzecki wypromował co najmniej sześć prac doktorskich, dotyczących filozofii dialogu, antropologii filozoficznej, aksjologii, fenomenologii oraz zagadnień psychologicznych:

1. Małgorzata Jantos, *Dialog – antropologicznym centrum filozofii L. Feuerbacha i Bubera*, 1990,
2. Leszek Kusak, *Ideał człowieka w filozofii Nietzschego jako próba przezwyciężenia kryzysu kultury europejskiej*, 1992,
3. Małgorzata Opoczyńska-Morasiewicz, *Wpływ choroby psychicznej na przemiany w świecie wartości*, 1994,
4. Marek Pyka, *Zagadnienie emocji i wartości w filozofii Davida Hume’a i Maxa Schelera*, 1997,
5. Dobrosław Kot, *Podmiotowość monadyczna i podmiotowość dialogiczna. Studium fenomenologiczne*, 2008,
6. Jacek Bielas, *Doświadczenie cielesności. Podmiotowe uwarunkowania transseksualizmu*, 2010.

Węgrzecki był też autorem co najmniej 45 recenzji rozpraw doktorskich i prac habilitacyjnych o tematyce związanej z antropologią, aksjologią, filozofią spotkania, psychologią, etyką i fenomenologią<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> C. Piecuch, *Myśliciel. Adam Węgrzecki (1937–2018) – Wspomnienie*, „Kwartalnik Filozoficzny” 45 (2017), z. 4, s. 210.

<sup>18</sup> . Przykładowe tematy prac doktorskich: *Etyka formalna i materialna. Polemika Maxa Schelera z poglądami Immanuela Kanta, Obraz człowieka w dziele Antoniego Kępińskiego, Przestrzeń jako kategoria filozoficzna w „Filozofii dramatu” Józefa Tischnera, Osobowy charakter relacji międzyludzkich według Karola Wojtyły, Tworzenie Dobra w świetle etyki Romana Ingardena, Romana Ingardena ontologiczne podstawy etyki, Zagadnienie miłości w filozofii Maxa Schelera i Edyty Stein, Fenomenologiczne analizy spotkania w polskiej filozofii przełomu XX i XXI wieku*; prac habilitacyjnych: *Sumienie jako poznanie. Fenomenologiczne dopełnienie Tomaszowej nauki o sumieniu, Wolność a wartości. Max Scheler – Nicolai Hartmann – Dietrich von Hildebrand – Hans Reiner, Człowiek – istota spoza kultury. Dialogika Martina Bubera jako podstawa antropologii filozoficznej*. Informacje zaczerpnięte ze strony: <https://nauka-polska.pl/#/profile/scientist?id=6876&k=37zzq2>; dostęp: 17.11.2021.

Naukowe zainteresowania Węgrzeckiego ukształtowały się pod wpływem dwóch wybitnych osobowości: Romana Ingardena i Izydory Dąmbskiej. Ingarden nauczył go metody i udzielił cennych wskazówek dotyczących antropologii filozoficznej. Wskazał trzy postaci, których myśl powinna być punktem wyjścia filozoficznych badań nad człowiekiem: Maxa Schelera, Helmutha Plessnera i Arnolda Gehlena. W rzeczywistości jednak owym punktem wyjścia stał się Edmund Husserl. Węgrzecki dostrzegł wyraźną potrzebę podjęcia rozważań nad ludzką naturą: „Zdawałoby się, że właśnie dociekania antropologiczne powinny już stosunkowo dawno stać się systematyczne i ukonstytuować się w dyscyplinę filozoficzną, świadomą swej problematyki, metod, celów, związków z innymi dziedzinami filozofii, z nauką, sztuką, literaturą, religią. Można by przypuszczać, że najwcześniej człowiek stanie się dla człowieka obiektem metodycznej, uwzględniającej całą jego złożoność penetracji filozoficznej. Tymczasem refleksja nad tym, co człowiekowi najbliższe, tj. nad samym sobą, nabrała systematycznego charakteru najpóźniej i została znacznie zdystansowana zaawansowanymi poszukiwaniami w różnorodnych rejonach bytu”<sup>19</sup>. Izydora Dąmbska natomiast nauczyła Węgrzeckiego precyzji myśli oraz szacunku dla słowa. Te dwie cechy są wyraźnie widoczne w rozprawach. Znaczący wpływ na niego miały także wykłady i bezpośrednie rozmowy z Danutą Gierulanką, oddaną uczennicą Ingardena, oraz przyjaźń z Józefem Tischnerem.

Już w pierwszych zdaniach autoreferatu Węgrzecki napisał o swoich zainteresowaniach naukowych, że „skupiają się na dwóch dziedzinach filozofii, mianowicie na filozofii człowieka (antropologii filozoficznej) oraz na filozofii wartości. Związki między tymi dziedzinami stawały się dla mnie coraz bardziej wyraźne w trakcie przygotowywania rozprawy doktorskiej, poświęconej antropologicznym poglądom Maxa Schelera, oraz w studiach poświęconych aksjologicznym i antropologicznym wątkom w pracach Romana Ingardena”<sup>20</sup>.

Węgrzecki biegle znał język francuski i niemiecki. Jego dorobek naukowy obejmuje ponad 80 artykułów naukowych w języku polskim, angielskim, francuskim, niemieckim i włoskim, kilka książek i podręczników, hasła encyklopedyczne i słownikowe, przedmowy i opracowania naukowe, kilkanaście zredagowanych książek oraz wiele

---

<sup>19</sup> A. Węgrzecki, *Schelerowska koncepcja antropologii filozoficznej...*, dz. cyt., s. 5–6.

<sup>20</sup> A. Węgrzecki, *Autoreferat / najważniejsze dziedziny badawcze i osiągnięcia*, Kraków 2003, Archiwum Uniwersytetu Ekonomicznego, Akta Osobowe 3770.

przetłumaczonych z języka niemieckiego artykułów i rozpraw takich autorów, jak: Max Scheler, Nicolai Hartmann, Roman Ingarden, Ludwig Landgrebe, Friedrich Schiller, Otto Rank, Hans Sachs, Hermann Schmitz, Bernhard Waldenfels, Thomas Fuchs, Wolfgang van den Daele, Rafael Ferber, Chaim Perelman i Manfred Sommer. Najbardziej znane publikacje Adama Węgrzeckiego to: *Nierówności jako zagrożenie bytu i rozwoju człowieka* (wraz z Kazimierzem Sosenko), w: „Argumenta Oeconomica Cracoviensia” (2005), *O konflikcie wartości*, w: *Prace z zakresu filozofii*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie” (2006), *Obraz człowieka w myśli etycznej Wojciecha Gasparskiego*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” (2006), *Etyka Immanuela Kanta w świetle krytyki Maxa Schelera*, „Kwartalnik Filozoficzny” (2006), *What is Thinking in Values*, „Thinking in Values” (2008). Większość jego prac poświęcona jest zagadnieniom antropologii filozoficznej i aksjologii. Zajmował się także problemami z zakresu historii filozofii, fenomenologii, etyki ogólnej i etyki biznesu. W swoich artykułach odwoływał się szczególnie do Romana Ingardena i Maxa Schelera.

Od lat 90. Węgrzecki zaczął poświęcać więcej uwagi problemom z pogranicza ekonomii i filozofii. Związane to było z profilem kształcenia na Akademii Ekonomicznej oraz rozwojem nowej dyscypliny filozoficznej, jaką jest etyka biznesu. Możliwości uprawiania i wykładania tego przedmiotu pojawiły się po 1989 roku. Katedra Filozofii kierowana przez profesora Węgrzeckiego przyczyniła się do tworzenia podstaw tej nowej na gruncie polskim dyscypliny. Od 1995 roku na Akademii Ekonomicznej organizowano odbywające się co dwa lata ogólnopolskie konferencje poświęcone etycznym aspektom gospodarowania. Dorobek tych spotkań naukowych został zredagowany przez Węgrzeckiego i opublikowany w pięciu książkach.

Poza prowadzeniem wykładów i seminariów na Akademii Ekonomicznej Adam Węgrzecki wykładał również na wydziałach filozofii UJ i PAT, prowadził zajęcia na Wydziale Psychologii UJ, w Wyższym Seminarium Duchownym Zakonu Kapucynów i w Kolegium Teologiczno-Filozoficznym Zakonu Dominikanów. Był członkiem władz Akademii Ekonomicznej. Pełnił funkcję przewodniczącego Krakowskiego Oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, przewodniczącego Komisji Nauk Filozoficznych PAN w Krakowie, należał do Komitetów Redakcyjnych „Kwartalnika Filozoficznego” i „Studiów z Filozofii Niemieckiej”. Wraz z księdzem profesorem Tadeuszem Ślipko SJ redagował dla Wydawnictwa WAM serię „Myśl Filozoficzna”, w której publikowane były opracowania z dziedziny etyki, teorii poznania, metafizyki i logiki. Był

członkiem Polskiej Akademii Umiejętności, Międzywydziałowych Komisji Interdyscyplinarnych oraz Komisji Etyki w Nauce. Po śmierci profesor Izdory Dąbskiej w 1983 roku Węgrzecki przejął po niej obowiązek przygotowywania w języku francuskim bibliografii filozofii polskiej dla kwartalnika „Bibliographie de la Philosophie”, publikowanego w Paryżu przez Institut International de Philosophie. Tę żmudną pracę wykonywał samodzielnie i bezpłatnie aż do 2004 roku.

Adam Węgrzecki był niewątpliwie wybitnym znawcą fenomenologii, antropologii filozoficznej oraz filozofii spotkania. Do jego głównych dzieł należy zaliczyć: *O poznawaniu drugiego człowieka* (1992), *Zarys fenomenologii podmiotu* (1996), *Zarys filozofii* (2002) oraz *Wokół filozofii spotkania* (2014). *Zarys filozofii* jest podręcznikiem, w którym omówione zostały najważniejsze zagadnienia filozoficzne, takie jak: byt, poznanie, prawda, rozum, człowiek, dusza, wartość, dobro, sprawiedliwość. Jak pisze sam autor, „przystąpienie do studiowania każdej dziedziny wymaga zwykle jakiegoś przewodnika, który umożliwi wstępną w niej orientację. *Zarys filozofii* można właśnie potraktować jako tego rodzaju przewodnik”<sup>21</sup>. Dzieło w przystępny sposób ukazuje zarys problematyki filozoficznej i próby rozstrzygnięcia poszczególnych zagadnień filozoficznych<sup>22</sup>.

Profesor Adam Węgrzecki zmarł 2 lutego 2018 roku.

## 1.2. Inspiracje i źródła myślenia filozoficznego

Jak już wspomniano, Adam Węgrzecki należał do grupy uczniów Romana Ingardena, twórcy polskiej szkoły fenomenologicznej<sup>23</sup>. Krakowskie środowisko filozoficzne, które odnawiało się w czasie, gdy w 1957 roku rozpoczął studia na Uniwersytecie Jagiellońskim, obfitowało w wybitne postacie. Wśród nich był właśnie Ingarden, późniejszy promotor pracy magisterskiej i doktorskiej Węgrzeckiego, prof. Izdora Dąbska i doc. dr Danuta Gierulanka. Później dołączyli do tego grona prof. Władysław Stróżewski, ks. prof. Józef Tischner i prof. Andrzej Półtawski. Tym, który wywarł najsilniejszy wpływ na twórczość Węgrzeckiego, był Roman Ingarden. Popularyzacja jego dokonań Ingardena należała do kluczowych zadań, które Węgrzecki sobie postawił i znakomicie

<sup>21</sup> A. Węgrzecki, *Zarys filozofii*, wyd. III rozszerzone, Kraków 2011, s. 11.

<sup>22</sup> Por. R.K. Wilk, *Zarys filozofii, Adam Węgrzecki*, Kraków 2002 [rec.], „Studia Philosophiae Christianae” 2004, nr 1, s. 272–275.

<sup>23</sup> Por. C. Piecuch, *Myśliciel. Adam Węgrzecki (1937–2018). Wspomnienie*, dz. cyt., s. 209–210.

zrealizował. Wygłaszał odczyty i wykłady, publikował artykuły i hasła encyklopedyczne poświęcone jego życiu i twórczości. Tłumaczył pisane po niemiecku prace Ingardena, m.in. rozprawę *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych* (1972). Udostępniał i opracowywał jego wykłady i wystąpienia, m. in. *Wykłady z etyki* (1989) i *Studia z teorii poznania* (1995), opublikowane w ramach *Dzieł filozoficznych*. Współorganizował kilka konferencji i sesji poświęconych filozofii Ingardena. Zredagował również prace zbiorowe: *Roman Ingarden a filozofia naszego czasu* (1995) oraz *W kręgu filozofii Romana Ingardena* (z Władysławem Stróżewskim, 1995). Uważał go za najwybitniejszego filozofa polskiego XX wieku<sup>24</sup>. Do tego stopnia szanował swojego Mistrza, że gdy został poproszony o udzielenie wywiadu na jego temat, odmówił, gdyż nie był pewien zasadności tworzonego reportażu<sup>25</sup>.

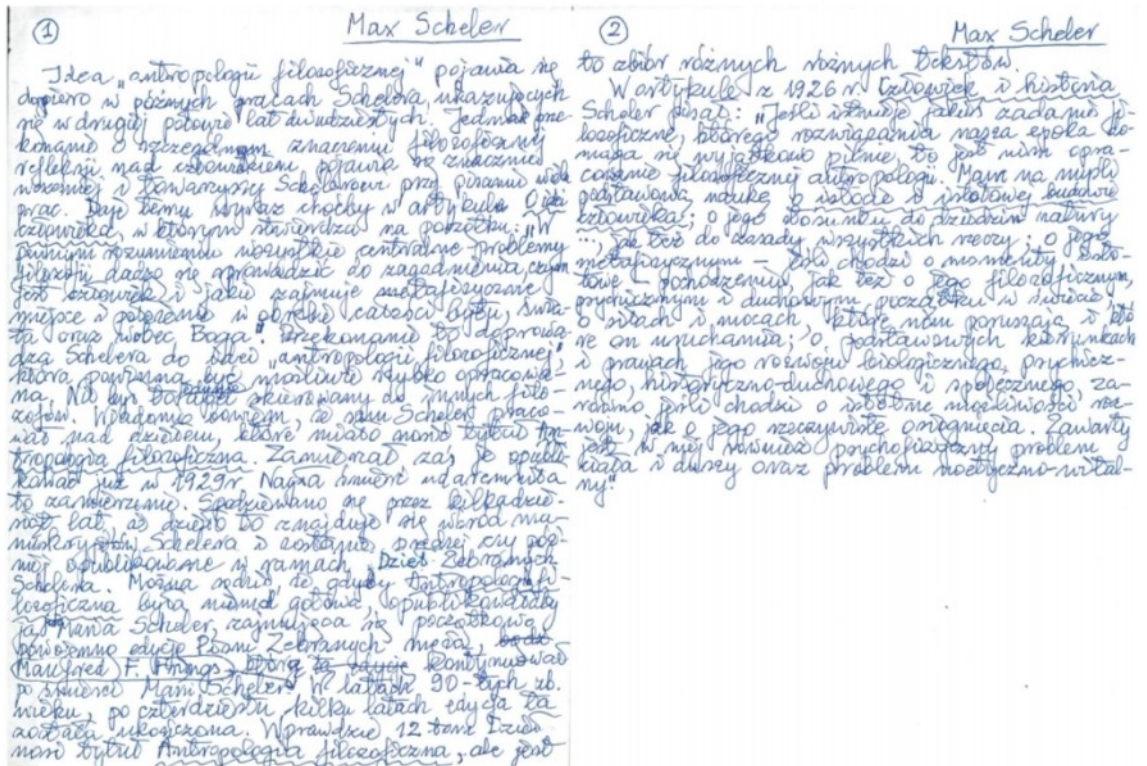
Równie ważny dla Węgrzeckiego był Max Scheler. Twórczość tego filozofa towarzyszyła mu podczas całej drogi naukowej. W 1963 roku (pod pseudonimem Włodzimierz Osiński) opublikował swój pierwszy artykuł w „Znaku”: *Antropologia filozoficzna. Nowa nauka o człowieku*, omawiający koncepcję Schelera. Jak już wcześniej wspomniano, Schelerowi poświęcona była również jego praca doktorska (1967), a także w pewnej części habilitacyjna (*O poznawaniu drugiego człowieka*<sup>26</sup>, 1982). W ramach serii „Myśli i ludzie” w 1975 roku Węgrzecki opublikował pierwszą polską monografię życia i twórczości tego słynnego niemieckiego filozofa. W tym samym roku w „Znaku” ukazał się „tłumaczony” przez Józefa Tischnera artykuł *Aktualność Schelera*, podpisany nieznanym nikomu nazwiskiem Pierre J. Dulieu<sup>27</sup>. Okazało się, że prawdziwym autorem był Adam Węgrzecki, który przeprowadził ową mistyfikację w porozumieniu z Tischnerem.

<sup>24</sup> Por. A. Węgrzecki, *Przedmowa*, w: J. Tischner, *Studia z filozofii świadomości*, oprac. A. Węgrzecki, Kraków 2006, s. VII.

<sup>25</sup> Historia usłyszana od Pana Doktora Leopolda Zgody, najbliższego przyjaciela i współpracownika Adama Węgrzeckiego, październik 2021.

<sup>26</sup> Egzemplarz archiwalny, Biblioteka Jagiellońska.

<sup>27</sup> Por. P. J. Dulieu (Louvain), *Aktualność Schelera*, tłum. J. Tischner, „Znak” 1975, nr 248, s. 209–218.



Twórczość Schelera miała na Węgrzeckiego duży wpływ i pod wieloma względami stanowiła dlań wzór do naśladowania. Wiele jego artykułów jej dotyczyło bądź było nią inspirowane. Węgrzecki zafascynowany był szczególnie Schelerowską antropologią filozoficzną, aksjologią i etyką. Nie tylko interpretował, ale także tłumaczył jego dzieła. Przełożył następujące: *Rozważania dotyczące fenomenologii i metafizyki wolności* (1963), *Istota i formy sympatii* (1980), *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy* (1987) (ze Stanisławem Czerniakiem) i *Problemy religii* (1995). Prowadził również odczyty na temat filozofii Schelera oraz pisał recenzje prac doktorskich i habilitacyjnych odnoszących się do tej problematyki. Nie dziwi zatem, że jest w Polsce zaliczany do najznamienszych znawców twórczości tego filozofa. Nie ulega też wątpliwości, że sam się na nim wzorował oraz inspirował jego metodami.

Schelerowska koncepcja antropologii filozoficznej określa tę naukę jako badającą przede wszystkim istotę człowieka. Wyjaśnia również jego stosunek do świata przyrody oraz ludzkiego, tzn. społeczno-kulturowego. „Bada zasady dynamiki indywiduum ludzkiego oraz jego możliwości rozwojowe. Usiłuje naświetlić w aspekcie filozoficznym genezę człowieka i opierając się o znajomość stanu aktualnego – zarysować jego

prognozę filozoficzną. Najogólniej mówiąc, antropologia filozoficzna stara się odpowiadać na pytania, czym jest człowiek i jaki charakter ma jego stanowisko w świecie”<sup>28</sup>. Węgrzecki zauważa, że postawienie na pierwszym miejscu zagadnienia istoty człowieka świadczy zarówno randze o nadanej mu przez Schelera w stosunku do innych problemów antropologicznych, jak i sugeruje posłużenie się określoną procedurą badawczą w trakcie rozważań nad naturą ludzką. Zajmując się antropologią filozoficzną, Scheler stosuje technikę badania fenomenologicznego.

Przyjęcie metody fenomenologicznej implikuje rozpoczęcie badania od fenomenów, w których ujawniają się momenty istotne człowieka. Węgrzecki, badając koncepcję antropologiczną Schelera, stwierdza: „Niemał każde działanie człowieka, niemał każdy jego wytwór nastrocza okazję do uchwycenia czegoś specyficznie ludzkiego, niekiedy demonstrującego się bezpośrednio, a niekiedy kryjącego się pod warstwą tego, co pochodzi wyłącznie od danego indywiduum. W dociekaniach antropologicznych można by więc brać pod uwagę różnorodną działalność człowieka, zarówno tę, która dopiero się dokonuje, staje, jak i tę, która niejako »zakrzepła« w rozmaitych przedmiotach, stworzonych w ciągu dotychczasowej historii ludzkiej. Lecz działając, człowiek zarazem zajmuje określoną pozycję w świecie. W każdym dokonaniu człowieka prezentuje się »ludzka« swoistość tej pozycji. Trudno zatem oddzielać to, co konstytuuje istotę człowieka, od tego, co istotne dla jego stanowiska w świecie (...). Jedną z cech istotnych człowieka Scheler upatruje w jego »otwartości wobec świata« (*Weltoffenheit*), która przecież znamionuje zarazem pozycję, jaką człowiek zajmuje w świecie”<sup>29</sup>.

Analizując prace Węgrzeckiego dotyczące Schelera, wyraźnie można zauważyć jak wielką inspirację stanowiła dlań Schelerowska koncepcja antropologii filozoficznej. Posługiwanie się metodą fenomenologiczną, postrzeganie człowieka jako istoty czynnej, działającej, a także podobieństwo koncepcji osoby u Schelera i koncepcji podmiotu osobowego u Węgrzeckiego świadczą o pokrewieństwie myśli obu naukowców. Obaj postrzegali człowieka jako istotę fizyczną i duchową – w pewnym sensie ograniczoną ciałem, jednak ubogaconą życiem wewnętrznym.

Węgrzecki dostrzegał, że antropologia filozoficzna jawi się Schelerowi jako główna dyscyplina w ramach całej filozofii, ponieważ stanowi ośrodek rozważań filozoficznych, a wszystkie fundamentalne problemy filozoficzne dadzą się sprowadzić do

<sup>28</sup> A. Węgrzecki, *Schelerowska koncepcja antropologii filozoficznej*, dz. cyt., s. 7.

<sup>29</sup> Tamże, s. 8.

pytania, czym jest człowiek: „Antropologia filozoficzna pozwoliłaby również zrozumieć wszystkie swoiste »monopole« człowieka (np. mowa, narzędzie, państwo, mit, religia, sztuka). Bowiem wiedząc, czym jest człowiek, uzmysłowilibyśmy sobie w pełni, jaki jest sens tworzenia i istnienia tego wszystkiego, co konstytuuje swoiście ludzki świat społeczno-kulturowy”<sup>30</sup>.

Węgrzecki pozostał wierny fenomenologii do końca życia. Uwidoczniło się to w licznych opracowaniach poświęconych nie tylko Ingardenowi, ale też innym przedstawicielom tego kierunku filozoficznego: Maxowi Schelerowi, Nicolaiowi Hartmannowi, Edycie Stein. Przede wszystkim jednak przejął w swych badaniach filozoficznych metodę fenomenologiczną. Fenomenologia dała mu warsztat metodologiczny, lecz przedmiotem i właściwym obszarem jego zainteresowań był człowiek. Zainteresowanie tą problematyką objawiło się u niego dość wcześnie, gdy zrezygnował ze studiowania chemii na rzecz filozofii, a następnie gdy uczestniczył w wybranych zajęciach uniwersyteckich z psychologii, między innymi u prof. Antoniego Kępińskiego. O zainteresowaniu antropologią świadczą też tematy jego prac pisanych pod kierunkiem Romana Ingardena: magisterskiej *Zagadnienie tożsamości człowieka* oraz doktorskiej *Filozofia człowieka u Maxa Schelera* (1967). Węgrzecki jest autorem publikacji na temat pojęcia antropologii filozoficznej u Schelera, a także poświęconych renesansowej filozofii człowieka, koncepcji człowieka u Blaise’a Pascala czy Frederika J.J. Buytendijka.

Badania Węgrzeckiego koncentrowały się na pojęciu podmiotu osobowego i podmiotowości, czego owocem jest *Zarys fenomenologii podmiotu*. Rozważaniom przedstawionym w tej książce towarzyszyło pytanie, co można powiedzieć o człowieku na podstawie doświadczenia ludzkiej podmiotowości. Autor dokonał dogłębnej analizy natury podmiotu osobowego, form jego aktywności, ciągłości i tożsamości, stawania się i rozwoju, roli wolności i wartości w jego życiu, a także możliwości kształtowania się podmiotu osobowego w spotkaniu z drugim człowiekiem<sup>31</sup>.

Węgrzecki był świadomy, że problematyka ludzkiej podmiotowości nie została wystarczająco rozbudowana<sup>32</sup>. Podjął zatem próbę „całościowego zarysowania struktur i dynamizmów realnego ludzkiego podmiotu jako pewnej szczególnej bytowej jedności”<sup>33</sup>. Uczynił to w sposób „kompetentny i wnikliwy na gruncie (szeroko rozumianego)

<sup>30</sup> Tamże, s. 13.

<sup>31</sup> Por. A. Węgrzecki, *Zarys fenomenologii podmiotu*, dz. cyt., s. 8.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 27.

<sup>33</sup> R. Rożdżeński, *Bycie osobowym podmiotem: Podstawowy wymiar naszego człowieczeństwa*

podejścia fenomenologicznego”<sup>34</sup>. Według Romana Rożdżeńskiego, „wśród wielorakich walorów książki Adama Węgrzeckiego należy specjalnie podkreślić jej dużą zwartość, którą zawdzięcza jasnej konstrukcji oraz przejrzystości przeprowadzonych w niej systematycznie rozważań. Z tych też względów będzie ona niewątpliwie cenną lekturą nie tylko dla specjalistów, lecz i dla tych wszystkich, których intryguje to podstawowe i zarazem jakże dla każdego z nas osobiście doniosłe pytanie: »Kim właściwie jestem ja, człowiek?«. Nie ulega też wątpliwości, że książka *Zarys fenomenologii podmiotu* należy do najbardziej wartościowych pozycji z zakresu filozofii człowieka, jakie ukazały się u nas w ostatnich latach”<sup>35</sup>.

Znaczącą rolę w prowadzeniu analiz dotyczących podmiotowości odegrały u Węgrzeckiego poglądy Fichtego, Schellinga, Schelera, Husserla, Hume’a i oczywiście Ingardena. Szereg prac poświęcił on zagadnieniu poznawania drugiego człowieka, zarówno w ujęciu Ingardena, jak i Edyty Stein oraz innych fenomenologów. W nawiązaniu do filozofii Ingardena pisał o doświadczeniu aksjologicznym, podstawach ontycznych wartości, związku podmiotowości i wartości, wolności i tolerancji, pojęciu prawdy i jej roli w życiu człowieka. Zagadnienia aksjologiczne rozpatrywał również w nawiązaniu do twórczości Izydory Dąbskiej, Danuty Gierulanki i Józefa Tischnera. W późniejszych latach swoje odnosił się w tych kwestiach do ekonomii i gospodarowania, poruszając problematykę ubóstwa, wyzysku, nierówności społecznych, rozwoju gospodarczego.

Z racji tego, że Adam Węgrzecki był uczniem Ingardena, fundamentem jego pracy teoretycznej stała się problematyka fenomenologii „klasycznej”. Ruch ten, z jednej strony, dążyć miał wraz Husserlem do skonstruowania najbardziej uniwersalnego i spójnego empiryzmu, z drugiej strony, również podążając za myślą Husserlowską, zakładał jako swój punkt wyjścia Kartezjańską abstrakcyjną konstrukcję „czystej świadomości” i „czystego podmiotu”<sup>36</sup>.

Wybranie przez Węgrzeckiego jako tematu pracy habilitacyjnej zagadnienia poznawania drugiego człowieka, w oparciu o analizę i krytykę poglądów Husserla, Edyty

---

[rec. *Zarysu fenomenologii podmiotu*], „Logos i Ethos” 1999, nr 1, s. 175.

<sup>34</sup> Tamże.

<sup>35</sup> Tamże, s. 176.

<sup>36</sup> Por. A. Półtawski, Filozoficzna kompetencja Adama Węgrzeckiego, „Kwartalnik Filozoficzny” 46 (2018), z. 2, s. 5.

Stein i Maxa Schelera, nie było więc dla nikogo zaskoczeniem. Habilitował się w 1983 roku.

Węgrzecki z rezerwą podchodził do całej dialektyki wnoszonej przez koncepcje czystej świadomości i czystego podmiotu. Starał się jednak zastosować proponowane przez omawianych autorów konkretne opisy i wglądy, które można wykorzystać w doświadczeniu fenomenologicznym, czyli takim, które unika schematycznych i spekulatywnych struktur pojęciowych i pozbawione jest uprzedzeń. Opisując to doświadczenie i omawiając jego aspekty epistemologiczne, antropologiczne i aksjologiczne, Węgrzecki nie tylko ukazywał jego bogactwo, ale również poddawał refleksji i analizie naturę człowieka.

Zgadzając się z Ingardenem, już w pierwszym zdaniu angielskiego streszczenia swej pracy habilitacyjnej podkreślał ważność rozstrzygnięcia na korzyść *bezpośredniości* poznania drugiego człowieka. Dla niego oznacza to najzwyczajniej autentyczność *spotkania*<sup>37</sup>. Termin ten w kontekście tradycji filozoficznej cechuje dwuznaczność. Jak pisze Andrzej Półtawski: „Bezpośredniość zakłada, uchwycenie, zapytać można – *czego i przez co?* W tle tego terminu pokutuje »czysta świadomość«, a np. w ujęciu Kantowskim poznanie bezpośrednie ma obejmować swój przedmiot w sposób nieodparcie oczywisty. Koncepcja poznania jako umieszczania w pewnym złożonym modelu bardzo tę sprawę komplikuje i zdaje się prosić o inny termin, mniej »przestrzenny« i wolny od transcendentno-idealistycznych sugestii”<sup>38</sup>.

### 1.3. Metoda fenomenologiczna

Z właściwym sobie wyczuciem i odpowiedzialnością oraz wysoką kompetencją filozoficzną wypracował Węgrzecki metodę możliwie pełnego opisu fenomenologicznego. Zaowocowało to niezwykle cennymi dziełami z zakresu antropologii filozoficznej, takimi jak wspomniana praca habilitacyjna *Zarys fenomenologii podmiotu czy Wokół filozofii spotkania*. Wszystkie podejmowane przez niego tematy, nawet jeśli nie dotyczyły kwestii antropologicznych, w tle miały pewną wizję antropologii jako nauki uprawianej za pomocą metody fenomenologicznej.

---

<sup>37</sup> Por. tamże, s. 6.

<sup>38</sup> Tamże, s. 6–7.

W początkowym okresie swojej kariery naukowej Węgrzecki nie podejmował zaawansowanej refleksji metodologicznej nad antropologią. Skupiał się głównie na wątkach historycznych i przedmiotowych, niekiedy tylko jego rozważania miały charakter metaprzmiotowy. Wyraźny rys metateoretyczny uwidocznia się w jego dziełach z przełomu XX i XXI wieku, w których poddawał refleksji problem możliwości uprawiania antropologii fenomenologicznej. We wstępie do *Zarysu fenomenologii podmiotu* pisał: „W rozważaniach nad podmiotem osobowym przyświecała mi myśl, aby nadać im możliwie szeroki zakres. Innymi słowy, chodziło mi o to, aby znalazły w nich wyraz rozmaite rysy podmiotu osobowego, różne przejawy jego aktywności i jego życia. Wymagało to przyjęcia otwartego i możliwie bezstronnego nastawienia, które przynajmniej w znacznej mierze byłoby wolne od przeświadczeń z góry przesądzających nie tylko o takim lub innym ukierunkowaniu rozważań, ale także o wielu rozstrzygnięciach teoretycznych”<sup>39</sup>.

Aby jak najlepiej zrozumieć różnorodne postacie podmiotu osobowego, Węgrzecki potrzebował dobrej metody. Znalazł ją w opisie fenomenologicznym. Jak sam pisał: „Takie nastawienie jest możliwe zwłaszcza na gruncie fenomenologii. Nie obiecuje ona już na samym wstępie spektakularnych osiągnięć, ale raczej długą i mozolną drogę filozofowania, na której nic nie zdoła zastąpić analizy i oglądu. Nie przesądza ona na wstępie ani o istnieniu jakiegoś rozstrzygnięcia, ani o jego nieistnieniu, lecz zaleca zdać się w filozofowaniu na żywe i nieuprzedzone doświadczenie, które na dalszy plan odsuwa schemat i oderwaną od danych empirycznych spekulację”<sup>40</sup>.

To od Ingardena Węgrzecki przejął ogólną koncepcję fenomenologii, a więc opis fenomenologiczny i postawę ejdetyczną. Dostrzegał jednak również ograniczenia Ingardenowskiej ontologii, dlatego też proponował fenomenologię wolną, przynajmniej w punkcie wyjścia, od balastu ontologicznego. Również Husserlowskie jej ujęcie budziło jego zastrzeżenia: „Opowiadając się za nastawieniem fenomenologicznym, mam na uwadze głównie fenomenologię opisową. W jej zasięgu może się bowiem znaleźć podmiot osobowy w całej swej konkretności (...). Z dystansem natomiast odnoszę się do fenomenologii transcendentalnej, w której konkretny podmiot osobowy znika z pola wi-

---

<sup>39</sup> A. Węgrzecki, *Zarys fenomenologii podmiotu*, dz. cyt., s. 9.

<sup>40</sup> Tamże.

dzenia, a byt ludzki, po uprzednim zredukowaniu, dopiero wtórnie zostaje »odbudowany« w wyniku analiz konstytucyjnych<sup>41</sup>. Krakowski fenomenolog odrzucał podejście transcendentale, ponieważ odrywa ono od danych doświadczenia i prowadzi w strefę konstrukcji pojęciowych, niemających nic wspólnego z wyjściowymi danymi. Krytycznie podchodził również do wszelkich systemów spekulatywnej metafizyki jako ostatecznej podstawy dla antropologii i etyki<sup>42</sup>.

Jak zauważa Piotr Duchliński, „Węgrzecki pojmował fenomenologię jakby w duchu Schelerowskim, nie tylko jako pewien typ filozofii, ale przede wszystkim jako metodę, która wyraża się w określonym nastawieniu badawczym wobec przedmiotu”<sup>43</sup>. W swoich badaniach kierował się bezzałożeniowością. Ten bezwzględny obiektywizm świadczy o rzetelności naukowej i umożliwia zachowanie dystansu względem własnych przekonań światopoglądowych, naukowych, religijnych. Węgrzecki wyznawał fundamentalną zasadę fenomenologiczną, iż źródłem wiedzy i podstawą uzasadnienia twierdzeń jest doświadczenie. W celu uniknięcia zakłóceń przebiegu doświadczenia, jako zabieg przygotowawczy, niezbędna jest bezzałożeniowość. Węgrzecki był świadomy, że osiągnięcie pełnej czystości doświadczenia jest zadaniem trudnym i czasochłonnym. Wierzył jednak, że możliwe jest konsekwentne przybliżanie się do niej oraz neutralizowanie tego, co przeszkadza w jej osiągnięciu.

Opowiadał się za szerokim ujęciem doświadczenia. Uważał, że należy brać pod uwagę różne jego typy, na przykład doświadczenie świata realnego, doświadczenie drugiego człowieka, doświadczenie aksjologiczne czy doświadczenie siebie samego. Zasada ta okazała się niezwykle pomocna w badaniach prowadzonych nad podmiotem osobowym. Węgrzecki zajmował się tematyką podmiotowości, zależało mu bowiem, by zbadać problem w sposób wieloaspektowy. Nie ograniczał się jedynie do opisu doświadczenia, ponieważ dostrzegał potrzebę wglądu istotowego w opisywane dane: „Doświadczenie w swej fenomenologicznej postaci zaznacza się już w szukaniu i wynajdowaniu odpowiednich fenomenów, które zostaną poddane istotowemu oglądowi. Chociaż może nie zawsze okazuje się ono trafne w tej funkcji, niemniej rozstrzygnąć o tym może wgląd w istotę. Skupienie się zaś na fenomenie i rozpoznanie jego zawartości pozwala wydobyć z niej momenty istotne, wypełnić treścią pojęcie istotowe i ustalić, co

---

<sup>41</sup> Tamże.

<sup>42</sup> Por. P. Duchliński, *Fenomenologiczna antropologia Adama Węgrzeckiego. Uwagi metateoretyczne*, „Kwartalnik Filozoficzny” 46 (2018), z. 2, s. 39–41.

<sup>43</sup> Tamże, s. 39.

da się sensownie o nim orzec. Doświadczenie doprowadza do powstania pojęcia i do zakreślenia granic jego stosowalności”<sup>44</sup>. Fenomenologia Węgrzeckiego ma zatem charakter przede wszystkim deskryptywny i ejdetyczny. Jego zdaniem należy traktować ją jako niezależną dziedzinę wiedzy. Chodzi tu przede wszystkim o metodologiczną i epistemologiczną autonomię w odniesieniu do nauk szczegółowych<sup>45</sup>. Krakowski filozof nie kwestionował jednak użyteczności tychże w badaniu fenomenologicznym. Wielokrotnie podkreślał, że dziedziny takie jak psychologia, psychiatria<sup>46</sup>, socjologia czy inne nauki szczegółowe mogą okazać się cenne dla filozoficznych analiz dotyczących zagadnienia poznania drugiego człowieka<sup>47</sup>. Dostrzegał wyraźnie, że choć antropologia fenomenologiczna ma pewne osiągnięcia teoretyczne, jednak nie doprowadziły one do powstania spójnej koncepcji<sup>48</sup>. Starał się ukazać, w jaki sposób metoda fenomenologiczna może być pomocna w zbudowaniu takiej antropologii. Wyróżniał kilka wariantów uprawiania antropologii filozoficznej: wariant empiryczno-naukowy, w którym antropologia tworzona jest na bazie różnych nauk szczegółowych; wariant empiryczno-fenomenologiczny, w którym fenomenologia tworzona jest na podstawie danych pozyskanych z doświadczenia fenomenologicznego, nie wykluczając przy tym korzystania z tzw. faktów naukowych, poddanych zabiegom „oczyszczającym”; wariant spekulatywno-fenomenologiczny, budowany w oparciu o doświadczenie fenomenologiczne oraz określone twierdzenia metafizyczne; wariant spekulatywny, odwołujący się do metafizycznych założeń, pojęć filozofii klasycznej oraz religii<sup>49</sup>. Jak twierdził: „Wydaje się, że z wyjątkiem wariantu empiryczno-fenomenologicznego wszystkie pozostałe warianty znalazły w miarę pełne rozwinięcie i konkretyzację, ujawniające ich możliwości i ograniczenia. Obiecujące perspektywy poznawcze otwierają się przed wariantem empiryczno-fenomenologicznym, który dotychczas nie został zrealizowany w czystej postaci, wolnej od ustępstw na rzecz innych wariantów”<sup>50</sup>. Przedmiotem badawczym antropologii fenome-

<sup>44</sup> A. Węgrzecki, *Perspektywy fenomenologicznej antropologii*, „Fenomenologia” 2009, nr 7, s. 114.

<sup>45</sup> Por. P. Duchliński, *Fenomenologiczna antropologia Adama Węgrzeckiego*, dz. cyt., s. 43–44.

<sup>46</sup> Węgrzecki inspirował się tutaj poglądami Antoniego Kępińskiego, znanego krakowskiego psychiatry.

<sup>47</sup> Por. A. Węgrzecki, *O poznawaniu drugiego człowieka*, Kraków 1992, s. 9.

<sup>48</sup> Według Węgrzeckiego, pełnej antropologii fenomenologicznej – mimo wielu cennych refleksji na ten temat – nie udało się stworzyć ani Schelerowi, ani Ingardenowi.

<sup>49</sup> Por. A. Węgrzecki, *Założenia i perspektywy fenomenologicznej antropologii filozoficznej*, „Zeszyty Naukowe / Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie” 2012, nr 882, s. 55.

<sup>50</sup> Tamże.

nologicznej miała być idea człowieka, zakładana w każdym badaniu. Przyjęcie w punkcie wyjścia jakiejś materialnej idei człowieka nie przekreśla jednak postulatu bezzałożeniowości, ponieważ idea ta jest jedynie ogólnym i nieokreślonym zarysem<sup>51</sup>.

Zawartość materialnej idei człowieka, która wstępnie ma orientować badanie fenomenologiczne, może zawierać treści pochodzące z poznania potocznego, filozoficznego, naukowego, religijnego. Rezygnacja z owej idei prowadziłyby do zawieszenia badania fenomenologicznego albo do poszukiwania nowej idei, być może takiej, której zawartość materialna jest minimalna. Według Piotra Duchlińskiego: „Wydaje się, że najbardziej pożądane jest korzystanie z zawartości idei materialnych, które są najmniej teoretycznie obciążone. Takiego minimalnego obciążenia teoretycznego dostarczają idee pochodzące z poznania potocznego. W toku badania fenomenologicznego wstępna i orientująca badanie idea człowieka pod wpływem doświadczenia zmienia swoją materialną zawartość, bogaci się nową treścią, uzyskiwaną dzięki temu, że doświadczenie odsłania coraz to nowe momenty istotowe różnych fenomenów, które są jego korelatami”<sup>52</sup>.

Ponieważ podstawowym postulatem fenomenologicznej antropologii jest bezzałożeniowość, badający powinien zdystansować się od wszelkich wyznawanych światopoglądów i teorii, aby nie zaburzyły one przebiegu doświadczenia. Empiryczność fenomenologicznej antropologii polega na tym, że wychodzi ona z doświadczenia, będącego dla niej źródłem wiedzy i uzasadnienia tezy<sup>53</sup>. Węgrzecki uważał, że nie powinna być ona budowana na bazie spekulacji metafizycznych i szczegółowych antropologii naukowych, lecz zachowywać autonomię metodologiczno-epistemologiczną. Jego zdaniem nie należy również uprawiać antropologii jako syntezy rezultatów pochodzących z innych nauk szczegółowych.

Bezzałożeniowość oznacza, że każdą antropologię, w tym fenomenologiczną, należy budować *a posteriori*, na doświadczeniu. Jak zauważa Piotr Duchliński, „chodzi tu o doświadczenie szeroko rozumiane, nieograniczające się do takiego, o jakim mówi empiryzm czy fenomenalizm, oraz otwarte na różnorodność fenomenów powiązanych z bytem człowieka”<sup>54</sup>. Punktem wyjścia badania fenomenologicznego są fakty fenomenologiczne, które uzyskuje się na podstawie odpowiednio spełnianego doświadczenia. Są

<sup>51</sup> Por. A. Węgrzecki, *Perspektywy fenomenologicznej antropologii*, dz. cyt., s. 108.

<sup>52</sup> P. Duchliński, *Fenomenologiczna antropologia Adama Węgrzeckiego*, dz. cyt., s. 47.

<sup>53</sup> Por. A. Węgrzecki, *Perspektywy fenomenologicznej antropologii*, dz. cyt., s. 116.

<sup>54</sup> P. Duchliński, *Fenomenologiczna antropologia Adama Węgrzeckiego*, dz. cyt., s. 49.

to fakty empiryczne, w minimalny sposób uteoretyzowane, w odróżnieniu od faktów antropologicznych pojawiających się w antropologiach szczegółowych, których poziom uteoretyzowania jest znacznie większy. Fakty fenomenologiczne są poznawane, odkrywane, zaś fakty naukowe są konstruowane. Nie oznacza to, że ich konstrukcja pozbawiona jest udziału czynników pochodzenia doświadczalnego. W przypadku faktów fenomenologicznych do ich wyłonienia wystarczy samo doświadczenie, zaś w przypadku faktów naukowych potrzebne jest zazwyczaj sformułowanie zaawansowanej teorii<sup>55</sup>.

Fakty antropologiczne są korelatami doświadczenia. Przejawiają się w nich fenomeny specyficznie ludzkie, które należy poddać opisowi i wglądowi ejdetycznemu. W nich wyraża się konkretność danych doświadczenia. Z tego powodu antropologia fenomenologiczna nie może być budowana w oparciu o fakty konstruowane w ramach szczegółowych nauk o człowieku. Mimo trudności związanych z odwoływaniem się antropologii do faktów naukowych Węgrzecki nie wykluczał tego: „Nie pozostaje zatem nic innego, jak dopuścić możliwość, aby przy budowaniu fenomenologicznej antropologii filozoficznej nie pomijać również faktów, których dostarczają nauki szczegółowe zajmujące się człowiekiem i których nie da się uzyskać w doświadczeniu fenomenologicznym”<sup>56</sup>. Chodzi na przykład o fakty związane z cielesnością czy poznaniem psychiki drugiego człowieka. Węgrzecki był świadomy, że sięgnięcie do faktów naukowych i przeprowadzenie na nich czynności „oczyszczających” znacznie komplikowałoby tworzenie antropologii, choć w dużej mierze zapobiegałoby przenikaniu do niej twierdzeń nieposiadających dostatecznego ugruntowania w empirii<sup>57</sup>. Można by również uznać, że w fenomenologicznej antropologii nie ma miejsca na kwestie, w których powołanie się na doświadczenie fenomenologiczne jest niemożliwe. W wiązałyby się to jednak nieuchronnie z ograniczeniem zakresu problemowego antropologii filozoficznej i byłoby niezgodne z przekonaniem o potrzebie budowania pełnego i wieloaspektowego obrazu człowieka.

Węgrzecki podkreślał, że korzystanie z faktów naukowych musi się odbywać w sposób ostrożny: „Otóż fakty naukowe mogą być wprowadzane do antropologii filozoficznej w takiej postaci, w jakiej są w danej nauce zaprezentowane, niejako w swej postaci »surowej«, i wówczas konsekwencją ich przejścia jest jej uzależnienie od nauk

<sup>55</sup> Por. A. Węgrzecki, *Perspektywy fenomenologicznej antropologii*, dz. cyt., s. 110–111.

<sup>56</sup> A. Węgrzecki, *Założenia i perspektywy fenomenologicznej antropologii filozoficznej*, dz. cyt., s. 53–54.

<sup>57</sup> Por. tamże, s. 54.

szczegółowych. Istnieje jednak możliwość poddania tych faktów, przed wprowadzeniem ich do antropologii filozoficznej, pewnym zabiegom »oczyszczającym«, starając się ustalić, w jaki sposób dany fakt został uzyskany, na gruncie jakich założeń, co przesądzających, doszło do jego stwierdzenia, czy w jego opisie nie znalazła się już jakaś interpretacja. Chodziłoby głównie o ustalenie, czy wraz z faktem nie zostało »przemyczone« (...) coś więcej, zwłaszcza jakieś założenie czy jakaś »otoczka« interpretacyjna, sugerujące gotową odpowiedź na pewne pytania<sup>58</sup>. Zabiegi takie nie zawsze kończą się powodzeniem. Niekiedy badaczowi nie udaje się dotrzeć do empirycznej zawartości faktu, „oczyszczonej” z teorii i hipotez. Dodatkowe komplikacje może powodować złożony charakter faktów naukowych związanych z różnymi teoriami i hipotezami. Węgrzecki zauważa, że nie wszystkie fakty naukowe są w jednakowym stopniu uteoretyzowane. Udział teorii w niektórych jest znikomy, dlatego też strukturalnie są one podobne do faktów fenomenologicznych. Właśnie w przypadku takich faktów istniałaby możliwość dotarcia do ich empirycznej zawartości.

Wydobycie empirycznej treści z faktu naukowego polega na tym, że oczyszczony z teorii i hipotez, staje się fenomenem, który można poddać opisowi fenomenologicznemu i oglądowi ejdetycznemu. „Chodziłoby zatem o coś w rodzaju unaocznienia fenomenu, który uprzednio był zawarty w skonstruowanym fakcie naukowym oraz uchwyceniu konstytutywnych dla niego momentów istotnościowych<sup>59</sup>.”

Kunszt fenomenologiczny Węgrzeckiego uwidacznia się szczególnie w prowadzonych przez niego skrupulatnych badaniach. We wszystkich swych pracach, konsekwentnie, był wierny metodzie fenomenologicznej. Z niezwykłą rzetelnością dokonywał drobiazgowych opisów różnych typów doświadczeń. Czynił to precyzyjnym językiem, pozwalającym zarówno nadażyć za myślą autora, jak i samemu doświadczyć opisywanych przez niego fenomenów. Węgrzecki „nie chciał zamykać czytelnika w świecie pustych pojęć i abstrakcji oderwanych od żywego konkretnego. Zmierzał do obudzenia w nim fenomenologicznych intuicji, skłonienia do podążania za sugestywnym słowem, które nie przysłania fenomenu, tylko pozwala na jego dojrzenie i zachwycenie się nim. Dlatego z dużym dystansem i podejrzliwością patrzył na wypiętrzone abstrakcje różnych systemów filozoficznych, które deklarowały, że ich celem jest wyjaśnienie świata

---

<sup>58</sup> Tamże.

<sup>59</sup> P. Duchliński, *Fenomenologiczna antropologia Adama Węgrzeckiego*, dz. cyt., s. 53.

realnego. W praktyce okazywały się one mniej lub bardziej wyrafinowaną żonglerką pojęć”<sup>60</sup>.

Celem projektu fenomenologicznej antropologii Węgrzeckiego jest otwarcie na współpracę z naukami szczegółowymi, zwłaszcza z różnymi typami antropologii. Ten problem jest niezwykle istotny, zważywszy na dokonane przez współczesne nauki przyrodnicze odkrycia dotyczące człowieka, które wymagają refleksji i komentarza filozoficznego. Profesor był świadomy, że samo doświadczenie fenomenologiczne nie doprowadzi do odkrycia wszystkich prawd o człowieku, dlatego dopuszczał możliwość korzystania z opracowanych za pomocą metody fenomenologicznej rezultatów nauk szczegółowych.

---

<sup>60</sup> Tamże, s. 54.

## Rozdział II. Kim jest człowiek jako podmiot osobowy?

### 2.1. Podmiot – czym jest?

Węgrzecki w swoich próbach zrozumienia, kim jest człowiek, dużą wagę przywiązywał do pojęcia podmiotu i podmiotowości. Rozważania nad nim rozpoczął od analizy terminologicznej. „Podmiot” wywodzi się bezpośrednio z łacińskiego *subiectum*, będącego odpowiednikiem greckiego *hipokeimenon* (od *hipokeinai*). W dosłownym tłumaczeniu *hipokeinai* oznacza „leżeć, znajdować się pod czymś”. Jak zauważa Węgrzecki, „wśród znaczeń niedosłownych, istotnych dla filozofii, wymienia się: »być przyjętym jako hipoteza«, »być podstawą, założeniem czegoś, treścią, substancją«. W źródłowym zatem znaczeniu podmiot jest tym, co znajduje się u podłoża czegoś”<sup>61</sup>. Fenomenolog zwraca uwagę, że mając na uwadze teoretyczny punkt widzenia, należy wyróżnić pierwotne i wtórne użycie terminu „podmiot”. W użyciu pierwotnym pojawia się on w filozofii i psychologii; w innych dziedzinach natomiast w użyciu wtórnym. „Bywa on używany w rozważaniach socjologicznych, ponieważ niekiedy traktuje się jako podmiotowe całości pewne zbiorowości społeczne, etniczne lub inne (np. stanowe, klasowe). Oznaczałoby to, że w ich strukturze jest niejako miejsce na coś takiego jak »podmiot«, pełniący funkcję pewnego centrum dyspozycyjnego (...). Charakterystyczne jest np. doszukiwanie się w pewnych zbiorowościach klasowych jakby ich »podmiotowego rdzenia«, jakiegoś »hegemonu«, koncentrującego pewne funkcje podmiotowe (poznawcze i wykonawcze). Charakterystyczne jest też doszukiwanie się (np. przez Schelera) w zbiorowościach wspólnotowych (»życiowych« i »duchowych«) – ale nie w przypadku »masy« – takiego stopnia zorganizowania, że można do nich zastosować kategorię »podmiotu«. Na gruncie tych rozważań wyłania się również interesująca kwestia stosowania tej kategorii nie tylko do bytów jednostkowych (syngularnych), ale także do bytów zbiorowych (kolektywnych)”<sup>62</sup>. Według Węgrzeckiego, byty zbiorowe musiałyby być w odpowiedni sposób złożone, ich „częściami” musiałyby być jednostki zdolne do tego, aby stawać się i być podmiotami.

<sup>61</sup> A. Węgrzecki, *O podmiocie i podmiotowości. Uwagi wstępne*, w: *Psychologia osobowości i antropologia filozoficzna. Psychologiczna i filozoficzna problematyka podmiotu*, Prace psychologiczne, Zeszyt 11, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego MCXLI, red. A. Gałdowa, Kraków 1994, s. 9.

<sup>62</sup> Tamże.

Węgrzecki, który zajmował się również kwestiami ekonomicznymi, zwraca uwagę na interesujący niuans. Mówi się mianowicie o „podmiotach prawnych” i „podmiotach gospodarczych”, spełniających pewne warunki, dzięki którym uzyskują „podmiotowy” status. Mówi się też o pewnych instytucjach jako niemających „osobowości prawnej”, chociaż niekiedy wykazujących pewne przejawy podmiotowości, niewystarczające jednak do nabycia pełnego statusu podmiotowego. Filozofa zastanawia i intryguje, jak w tej dziedzinie została przeprowadzona granica między „podmiotem” w pełnym tego słowa znaczeniu i przejawami „podmiotowości”<sup>63</sup>. Stara się spojrzeć na zagadnienie z różnych perspektyw, ponieważ jest świadomy, że szczegółowe rozważania psychologiczne, socjologiczne, prawne i ekonomiczne mogą rzucić nowe światło na źródłowe ujęcie podmiotu.

Budując koncepcję podmiotu, należy zwrócić uwagę nie tylko na te stwierdzenia, w których występuje ów termin. Istnieją również inne bliskie mu pojęcia, które mogą zawierać istotne treści. Węgrzecki dzieli je na trzy grupy<sup>64</sup>. Pierwszą tworzą terminy szczególnie bliskie pojęciu „podmiot”. Drugą stanowią te, których treści odnoszą się do właściwości i struktur podmiotowych. Trzecia grupa obejmuje terminy związane z poszczególnymi przejawami życia podmiotowego. Te ostatnie, w przeciwieństwie do dwóch pozostałych grup, nie mówią bezpośrednio o podmiocie, jednak mogą okazać się cenne dla jego w miarę pełnej charakterystyki. Filozof jest świadomy, że wyselekcjonowanie tych terminów może stwarzać trudności i komplikacje metodologiczne. Wierzy jednak, że zadanie to można zrealizować.

Do pierwszej grupy Węgrzecki zalicza termin „Ja”, choć jego zdaniem nie należy przesądzać, czy jest tak w przypadku każdej koncepcji Ja. Wątpliwości mogłyby się pojawić, gdyby doszło do nadmiernego zubożenia tego pojęcia, jak również, gdyby nadano mu zbyt szerokie znaczenie. Jednak nawet wówczas nie sposób odmówić „Ja” rysu podmiotowego, ponieważ jest ono czymś z natury podmiotowym. Do tej grupy Węgrzecki zalicza też termin „dusza”, z wyłączeniem tych koncepcji, które pozbawiałyby ją kwalifikacji podmiotowych. Dalej – „osoba”, której odjęcie podmiotowości równoznaczne byłoby depersonalizacji. Węgrzecki ma jednak wątpliwości, czy do tej grupy należy włączyć termin „człowiek”, ponieważ w rozumieniu czysto przyrodniczym podmiotowość zdaje się nie odgrywać żadnej roli.

---

<sup>63</sup> Por. tamże, s. 10.

<sup>64</sup> Por. tamże.

Do grupy drugiej Węgrzecki zalicza terminy odnoszące się do szczególnych czynności. Chodzi o takie aktywności, których wykonanie wymaga obecności podmiotu, bez niego bowiem zatraciłyby właściwy sobie charakter. Jego zdaniem, z pewnością należy do nich zaliczyć myślenie, zwłaszcza w jego twórczej, spontanicznej postaci, której odtworzenie w jakiejś strukturze bezpodmiotowej okazuje się niemożliwe<sup>65</sup>. Myślenie pozwala dokonywać wyborów i podejmować decyzje, przewidywać konsekwencje czynów, formułować wnioski. Według filozofa, to właśnie myślenie jest charakterystyczną cechą podmiotu.

Krakowski fenomenolog zauważa, że w ogólnej refleksji nad podmiotem i podmiotowością należy zwrócić uwagę na przeciwieństwa, których jedną stroną jest „podmiot”. Natychmiast pojawia się pytanie, dlaczego wybrano to, a nie coś innego jako jego totalne przeciwieństwo, jakie właściwości wpłynęły na ten wybór. Posłużenie się danym przeciwieństwem zdaje się oznaczać położenie na czymś szczególnego nacisku<sup>66</sup>.

Węgrzecki twierdzi, że na gruncie filozofii można postrzegać podmiot w sześciu znaczeniach: logicznym, metafizycznym, ontologicznym, poznawczym, moralnym (etycznym) i antropologicznym<sup>67</sup>. O podmiocie w sensie logicznym mówi się wówczas, gdy wskazujemy na coś, czemu mają przysługiwać jakieś orzeczniki. Wówczas być podmiotem to być tym, o czym się orzeka. Podmiot w sensie metafizycznym pojmowany jest jako zasada rzeczywistości. Jak zauważa Węgrzecki, taki sposób myślenia reprezentuje Fichte, który mówiąc o Ja, stwierdza, że jest nim podmiot absolutny. Ze względu na swą absolutność odznacza się on szczególnymi cechami. Na uwagę zasługuje to, co zostaje w podmiocie zabsolutyzowane, jakie właściwości nabierają waloru nieskończonego.

---

<sup>65</sup> Por. tamże, s. 11.

<sup>66</sup> Węgrzecki wskazuje na charakterystyczne przeciwstawienie „osoby” i „rzeczy” (chodzi tu o dwie struktury ontyczne, które mają być nieredukowalne do siebie. Zdaje się, że rzecz jest w tym przeciwstawieniu zarazem biegunem teoretycznie niedopuszczalnej redukcji, oznaczającej całkowitą degradację osoby), człowieka i zwierzęcia (gdyż odmawiając zwierzęciu duszy, odmawia się mu także podmiotowości) czy też klasyczne przeciwstawienie Ja i Nie-Ja. Filozof zwraca uwagę, że do sfery Nie-Ja wolno zakwalifikować może niekoniecznie to, co antypodmiotowe czy apodmiotowe, lecz po prostu to, co pozapodmiotowe, co znajduje się poza granicami Ja. Chodziłoby zatem nie o pewne jego rysy czy ich brak, ale o to, że tam, gdzie „kończy się” zasięg bytu Ja, „zaczyna się” coś, co nigdy nie osiąga pełnej struktury Ja; por. tamże.

<sup>67</sup> Por. tamże.

Według Węgrzeckiego, podmiot w sensie ontologicznym można potraktować jako pewną kategorię, która jeszcze nie przesądza tego, jak w rzeczywistości przedstawia się jakiś byt<sup>68</sup>. Kategoria ta może występować w dwóch postaciach. Po pierwsze, jako odnosząca się do bytów spełniających dane warunki (np. niebędących rzeczami). Po drugie, jako odnosząca się do tego, co utrzymuje pewną wielość, którą można by egzemplifikować, mówiąc na przykład o wielości cech, stanów, aktywności, przy czym w opisie takiej wielości mogą pojawiać się terminy sugerujące, że chodzi właśnie o podmiot.

W filozofii często mówi się o podmiocie w sensie poznawczym, postrzegając go jako jedną z podstawowych kategorii poznawczych. Różne koncepcje tak rozumianego podmiotu są bardzo zróżnicowane. Jak zauważa Węgrzecki, istnieją „koncepcje, które domagają się od podmiotu gruntownej »czystości«. Jej zwolennicy, do których należy m.in. Husserl, chcieliby go pozbawić konkretnych, indywidualnych naleciałości. Jednak pozbawiając taki podmiot indywidualności, ogranicza się zarazem jego możliwości i zakres funkcjonowania. Podmiot »czysty« ma być jedynie spełniaczem czynności i aktów poznawczych. Gdyby zaś był czymś więcej, to jego »czystość« stanęłaby pod znakiem zapytania. Wprawdzie nadzieje, że tak pojęty podmiot będzie znakomicie funkcjonował poznawczo, są ogromne, ale nie mniejsze są też obawy, czy on w ogóle będzie funkcjonował po »oderwaniu« od pewnego podłoża, w którym winien się ucieleśniać i żyć, po pozbawieniu go, w wyniku oczyszczających zabiegów, pewnej konkretności»<sup>69</sup>.

Istnieją również koncepcje, w których mówi się o podmiocie wyposażonym w pewne kwalifikacje osobowe. Do ich przedstawicieli należał Roman Ingarden. Jak zauważa Węgrzecki, Ingarden nie wskazuje wprost, że podmiot jest tym, co posiada takie czy inne kwalifikacje. Interesuje go raczej to, jakie czynności są mu niezbędne do poznawania. Nie są to jedynie czynności poznawcze, ale również wybieranie, postanawianie, decydowanie. W tej grupie koncepcji można się spodziewać wielu stwierdzeń o istotnym znaczeniu dla ogólnej koncepcji podmiotu, ponieważ może się ona tutaj zarysować pełniej. Pojawia się także w tym miejscu znaczący problem ciągłości istnienia podmiotu poznania, jakiejś jego postaci tożsamości. Węgrzecki zaznacza również, iż „trudno mówić o podmiocie poznania, nie przyznając mu świadomości. Wreszcie trzeba

---

<sup>68</sup> Por. tamże, s. 12.

<sup>69</sup> Tamże.

wspomnieć o aksjologicznym punkcie odniesienia, ustawicznie orientującym działalność czy aktywność podmiotu poznawczego – którym to punktem jest prawda. Odjęcie tego horyzontu aksjologicznego czyni działalność poznawczą czymś pozbawionym sensu”<sup>70</sup>. Warto zauważyć, że Węgrzecki nie zgadza się tu z podejściem Husserla. Podmiot nie powinien być zredukowany do pozbawionego indywidualności spełniacza czynów. Krakowski fenomenolog postrzega podmiot bardzo podobnie do Ingardena i dużą wagę przywiązuje do pojęcia jego ciągłości, tożsamości i świadomości; również horyzont aksjologiczny uważa za niezbędny w kontekście działalności podmiotu<sup>71</sup>.

Kiedy podmiot moralny rozumiany jest jako spełniacz czynów posiadających kwalifikację moralną (pozytywną i negatywną), świadomość i wolność odgrywają niezastąpioną i fundamentalną rolę<sup>72</sup>. Zwraca się także często uwagę na tożsamość podmiotu moralnego, choćby ze względu na bliższe i dalsze konsekwencje jego czynów. Również tutaj pojawia się horyzont aksjologiczny, i to jeszcze szerszy. Dla podmiotu moralnego charakterystyczna i niezmiernie ważna jest relacja z drugim człowiekiem.

Według Węgrzeckiego, najbogatsze pojęcie podmiotu może ukazać się w rozważaniach antropologicznych: „W tym wypadku mamy na uwadze człowieka jako byt konkretny, w którego naturze tkwi zasadnicza możliwość rozwinięcia i budowania struktury podmiotowej<sup>73</sup>. Węgrzecki w swoich analizach podmiotu i podmiotowości wyróżnia pewne kręgi problemowe, które zarysowują się wokół istnienia, struktury, zmienności i rozwoju oraz właściwości podmiotu.

Mówiąc o istnieniu, należałoby poruszyć kwestię specyficznego sposobu istnienia podmiotu ludzkiego. Wykazuje ono dwie właściwości: „Po pierwsze, jest to istnienie wobec pewnych podmiotów i wspólnie z innymi podmiotami. Takie współistnienie pozwala właśnie rozbudowywać i rozwijać strukturę podmiotową. Wydaje się ono decydować o swoistości istnienia podmiotu ludzkiego. Po drugie, dla podmiotu ludzkiego jest niezbędne istnienie świata niepodmiotowego”<sup>74</sup>.

W przypadku struktury należałoby postawić pytanie o typ struktury podmiotu. Węgrzecki twierdzi, że jest ona centralistyczna czy scentralizowana<sup>75</sup>. Zauważa, że

<sup>70</sup> Tamże, s. 12–13.

<sup>71</sup> Por. A. Węgrzecki, *Zarys fenomenologii podmiotu*, dz. cyt., s. 61–71.

<sup>72</sup> Również w przypadku podmiotu poznania wolność ma niebagatelne znaczenie.

<sup>73</sup> Por. A. Węgrzecki, *O podmiocie i podmiotowości. Uwagi wstępne*, dz. cyt., s. 13.

<sup>74</sup> Tamże.

<sup>75</sup> Por. A. Węgrzecki, *Zarys fenomenologii podmiotu*, dz. cyt., s. 49–52.

„przynajmniej na pierwszy rzut oka podmiot zdaje się posiadać jakieś centrum, do którego przynależą pewne sfery, tzn. to, co może być uznane za »własne« czy »moje«, z czym »Ja« się jeszcze może utożsamiać jako czymś własnym”<sup>76</sup>.

Poruszając kwestię zmienności i rozwoju, należy zwrócić uwagę na to, jakie są rodzaje i kierunki zmian podmiotowych i oraz ich podłoże. Nie należy również zapominać o możliwym regresie i patologii rozwoju. Węgrzecki podkreśla, że poszukiwania kierunku, orientacji rozwoju są niemożliwe bez rozstrzygnięć aksjologicznych. Stwierdza też, że „zmienność i rozwój skłania do poszukiwania minimum bycia podmiotem, minimum podmiotowości, które stanowią niezbywalne konstytutywne właściwości podmiotu. Nie ma natomiast sensu pytanie o maksimum podmiotowości. W przypadku człowieka trudno bowiem ustalić jakiś pułap, który byłby ostateczny i nieprzekraczalny”<sup>77</sup>. Nasuwa to refleksję, że istota ludzka może się rozwijać przez całe swoje życie, aż do śmierci.

## 2.2. Wyłonienie się podmiotowości

Węgrzecki zdawał sobie sprawę, że w filozofii człowieka pojęcie podmiotu osobowego odegrało niewielką rolę. Uważał, że zasługuje ono na większą uwagę. Wyłonienie się podmiotowości w bycie ludzkim jest według niego tak doniosłym wydarzeniem, że zasługuje na miano „przełomu”<sup>78</sup>. Przełomowość ta polega między innymi na tym, że wiąże się ze zmianą w działaniach i zachowaniach bytu ludzkiego i postrzegana jest w kontekście (opozycji do) pojęcia automatyzmu. Gdzie mianowicie automatyzm traci swą wyłączność, pojawia się zupełnie nowy rodzaj działań i zachowań. Jeśli zaś byt ludzki działa wyłącznie na zasadzie automatyzmu, brak mu podmiotowości. Węgrzecki pojmuje automatyzm w dwojaki sposób: „W pierwszym znaczeniu chodzi o czynności, działania i zachowania mimowolne. Do tego, by one nastąpiły, nie trzeba nic więcej oprócz odpowiedniego impulsu, bodźca (...). W drugim zaś znaczeniu automatyzmu chodzi o czynności i działania aktualnie zautomatyzowane, które jednak zostały wyćwiczone i dopiero dzięki temu uzyskały częstokroć wysoki stopień zautomatyzowania”<sup>79</sup>.

<sup>76</sup> A. Węgrzecki, *O podmiocie i podmiotowości. Uwagi wstępne*, dz. cyt., s. 13.

<sup>77</sup> Tamże, s. 13–14.

<sup>78</sup> Por. A. Węgrzecki, *Zarys fenomenologii podmiotu*, dz. cyt., s. 35.

<sup>79</sup> Tamże, s. 36.

Automatyzacja podmiotu osobowego może przybierać postać nawyków, naśladownictwa i schematyzacji toku działań. Nie wymagają one jego zaangażowania. Jego ingerencja mogłaby nawet zakłócić ich przebieg. Jednak w tym przypadku – w przeciwieństwie do pierwszego – znajduje się tu przestrzeń dla podmiotowości.

Węgrzecki trafnie zauważa, że zwiększanie się zasięgu automatyzmu w pierwszym znaczeniu zmniejsza zasięg podmiotowości. Natomiast mając na uwadze automatyzm w drugim znaczeniu, można by stwierdzić, że ogranicza on rolę podmiotowości. Owo ograniczenie może mieć zarówno pozytywny, jak i negatywny wydźwięk. Minimalizując aktywność podmiotu osobowego przy pewnych czynnościach, automatyzm umożliwia mu skupianie się na innych zadaniach. Jednak pozycja podmiotu osobowego ulega osłabieniu w tym zakresie, w jakim zostaje on odciążony. Jeśli dotyczy to działań i funkcji istotnych dla podmiotowości, takie osłabienie jest dla niej niekorzystne. Zautomatyzowanie pojawia się bowiem tam, gdzie podmiotowa aktywność nie powinna słabnąć ani zanikać. Gdy do tego dochodzi, podmiot osobowy łatwo może zostać podporządkowany i traktowany instrumentalnie. Wyrabianie nawyków i automatyzowanie działań poprzez odpowiednio zaprogramowane ćwiczenia może więc stanowić pewne zagrożenie dla podmiotowości, jednak zdarza się, że to podmiot osobowy likwiduje bądź podporządkowuje sobie automatyzm i uzyskuje możliwość posługiwania się nim. Jest w stanie tego dokonać jedynie ukształtowany, odznaczający się szczególnymi kwalifikacjami podmiot osobowy.

Rozważania nad naturą ludzką prowadzą Węgrzeckiego do stwierdzenia, że człowiek niejednokrotnie zachowuje się stereotypowo: to znaczy jego zachowania mieszczą się w pewnym schemacie stosowanym powszechnie w danym środowisku i nie ujawnia się w nich jego indywidualność. Działania te odznaczają się pewnym stopniem zautomatyzowania, jednak automatyzmu i stereotypu nie należy utożsamiać. Zdaniem Węgrzeckiego, „stereotyp jest jakby zewnętrzną formą, która może być jednak, niemal w każdym momencie, rozbudowana w sposób zupełnie odbiegający od niego, dzięki czemu dane działanie czy zachowanie uzyskuje indywidualny charakter, przynajmniej pod pewnymi względami”<sup>80</sup>. Podmiot osobowy jest w stanie tego dokonać, a podmiotowość nie wyklucza stereotypowości.

---

<sup>80</sup> Tamże, s. 37–38.

Po raz pierwszy podmiotowość w człowieku dochodzi do głosu lub zaznacza się jej udział, gdy pojawiają się pewne działania lub zachowania, których nie da się uznać za przejaw automatyzmu w pierwszym znaczeniu. Aby w życiu konkretnego człowieka wskazać taki moment, konieczna jest empiryczna identyfikacja podmiotowego charakteru danego działania czy zachowania. Każdorazowo wymaga ona pewnej interpretacji opierającej się na rozumieniu tego, czym jest automatyzm, oraz uchwyceniu istotnych momentów podmiotowości: „Taka identyfikacja wymaga ujęcia danego działania czy zachowania jako konkretyzacji aktywności podmiotowej”<sup>81</sup>.

Jak wspomniano, Węgrzecki był przekonany, że wyłonienie się podmiotowości jest w życiu człowieka wydarzeniem przełomowym: „Otwiera ono bowiem możliwość swoiście ludzkiej egzystencji. Dopiero jako podmiot osobowy człowiek staje wobec bytu, świata, rzeczywistości. Wychodzi ze stanu pogrążenia, zanurzenia w tym, co istnieje i w taki czy inny sposób wkracza w rzeczywistość. Tak więc usiłuje ją poznać, podporządkować, przebudować, przewyciężać zagrożenia, jakie niesie ona ze sobą, ale stara się też w nią wczuć, wsłuchać i pojednać się z nią. Dopiero jako podmiot osobowy człowiek może transcendować rzeczywistość, która go otacza – kierując się ku wartościom, ku ideom, ku Bogu. Dopiero jako podmiot osobowy nabiera człowiek pewnej rangi ontycznej i godności”<sup>82</sup>. Nie sposób z tym poglądem polemizować, gdyż nie ulega wątpliwości, że działanie w sposób naturalny i przemyślany przyczynia się do prowadzenia prawdziwej egzystencji.

### 2.3. Jedyność i jedność podmiotu osobowego

Według Adama Węgrzeckiego, jedyność podmiotu osobowego jawi się jako coś całkowicie naturalnego i odpowiedniego dla bytu ludzkiego: „Wydaje się, że stając wobec świata, byt ludzki musi stanąć w swej podmiotowej jedyności (...). Mówiąc o sobie »ja«, jest nim rzeczywiście tylko wtedy, gdy jest to jedno »ja«”<sup>83</sup>. Ewentualne zwielokrotnienie podmiotowości w obrębie tego samego bytu ludzkiego jawi się więc jako poważne zaburzenie. Wywołuje napięcie, a nawet walkę, której celem jest przywrócenie jedyności. Owo zwielokrotnienie nie polega na podziale podmiotowości. Niemożliwy

---

<sup>81</sup> Tamże, s. 38.

<sup>82</sup> Tamże.

<sup>83</sup> Tamże, s. 39.

jest podział na „podmioty cząstkowe”, mające podstawowe funkcje podmiotowe bądź osiągające choćby „minimum podmiotowości”<sup>84</sup>. Możliwe natomiast jest istnienie podmiotowości nie do końca jeszcze wykształconej, zredukowanej – jednak niepodzielnej. Zdaniem Węgrzeckiego, osiągnięcie „minimum podmiotowości” możliwe jest dopiero przy dokonaniu pewnego rodzaju aktów. Zastanawiając się, o jakie akty mogłoby chodzić, odwołuje się do Schelera, który „jest przekonany, że nie ma mowy o »osobach«, gdyby były one »czystymi istotami rozumnymi« (...). Można by powiedzieć, że »podmiotowość logiczna« nie osiąga »minimum podmiotowości«, a tym samym nie wystarcza, aby mógł się konstituować podmiot osobowy”<sup>85</sup>.

Węgrzecki twierdzi, że zwielokrotnienie oznacza pojawienie się pełnych podmiotów osobowych. Ich jednoczesne współegzystowanie nie jest możliwe, podmiot osobowy nie może być w żadnym momencie zastąpiony przez podmioty osobowe, ponieważ jednoczesna mnogość nie pozwala powiedzieć „ja”. Zasada jedyności wyklucza zatem dwoistą czy wielokrotną reprezentację podmiotową indywiduum ludzkiego. Istniejące w nim podmioty osobowe dochodzą do głosu kolejno po sobie. Dany moment „wypełnia” jeden z nich, który z jakichś przyczyn nie jest w stanie się utrzymać i ustępuje miejsca następnemu. Prowadzi to do rozbicia życia podmiotowego. Wydaje się, że Węgrzecki pisząc o dochodzących do głosu podmiotach, ma na myśli dające znać o sobie różne aspekty podmiotowości, jej wielowarstwowość. Podmiot osobowy będąc całością i jednością, na skutek różnych okoliczności staje przed wyborami, toczy się w nim walka, pojawiają się wewnętrzne konflikty, sprzeczne ze sobą decyzje, co niekiedy może prowadzić do zagubienia i rozbicia życia podmiotowego. Zanik podmiotowości następuje w przypadku podejmowania jedynie zautomatyzowanych działań.

Nie ulega wątpliwości, że podmiot osobowy istnieje jako jedność. Ma ona charakter pierwotny i niezależny od dokonań podmiotu osobowego. Zdaniem Węgrzeckiego, podstawy jedyności nie należy szukać w czymś wyróżnionym w samym bycie podmiotu osobowego ani w czymś pochodzącym z niego i przezeń uzewnętrznionym. Skoro ujmujemy podmiot osobowy jako jedność, nie ma sensu mówienie o jego „częściach”. Uczestnicząc w danej sytuacji, podmiot osobowy uczestniczy w niej integralnie, całym sobą, a nie tylko jakąś swoją częścią. W danym zdarzeniu może mieć mniej-

---

<sup>84</sup> Por. tamże.

<sup>85</sup> Tamże, s. 40.

szy lub większy udział, ale zawsze bierze w nim udział jako całość. Takie ujęcie sugeruje pewną spójność, ale przede wszystkim sprawczość. Nie można przecież powiedzieć, że jedna część mnie czegoś dokonała, ale druga się temu sprzeciwiła. Nawet jeśli człowiek doświadcza konfliktów wewnętrznych, podejmuje jednak decyzję i dokonuje pewnych czynów jako całościowy podmiot osobowy. Węgrzecki zwraca uwagę na fakt, że jedność może zostać naruszona dopiero w wyniku zmian chorobowych, na przykład w schizofrenii.

Każda próba wydzielenia części z całości wykazującej pierwotną jedność musi wydać się nieautentyczna. Niemożliwe jest wyróżnienie elementów podmiotu osobowego, z których miałyby się on składać: „Nie istnieje nic takiego, co dałoby się dołączyć do siebie, sumować, pozwalając w pewnej fazie tego procesu niejako »wyłonić się« podmiotowi”<sup>86</sup>. Mając na uwadze niepowodzenie Hume’a, który nie mógł doszukać się podmiotu w pewnym zbiorze elementów, Węgrzecki stwierdza, że żaden zbiór elementów nie doprowadza, w sensie ontycznym, do podmiotowości. Nasuwa się w związku z tym refleksja, że popełnienie nierozsądnego czynu nie implikuje stwierdzenia, iż dany człowiek jest nierozsądny, gdyż nie jest on sumą swoich czynów, a podmiotem osobowym.

Jedność wyklucza zatem wielość elementów, które miałyby wchodzić w skład całości, jaką jest podmiot osobowy, nie wyklucza natomiast wielości aktów, działań i czynów. Podmiot osobowy realizuje się w owej wielości, ale nie ulega przez to zwielokrotnieniu ani rozproszeniu. Uobecnia się w każdym ze swych dokonań. Są one jego w szczególnym znaczeniu. Zgadając się w tej kwestii z Schelerem, Węgrzecki stwierdza, że dokonania „nie są (...) czymś, poza czym znajdowałby się podmiot, lecz czymś, w czym on jest, lub czymś, czym on jest”<sup>87</sup>. Akty i czyny tworzą jedyną wielość naturalną, jaka rzeczywiście istnieje w życiu podmiotu osobowego.

## 2.4. Cieleśność

Życie podmiotu osobowego dostarcza mu różnych doświadczeń własnej cieleśności oraz własnego ciała. Często jawi się ona jako coś obecnego, ale nie przeciwstawia się podmiotowi osobowemu. Jej poczucie czasem jest ogólne, po czym się konkre-

---

<sup>86</sup> Tamże, s. 42.

<sup>87</sup> Tamże, s. 43.

tyzuje, przestrzennie i jakościowo; niekiedy początkowo ma konkretny jakościowy charakter, który ostatecznie zanika, rozplywa się w ogólnym doznaniu. Nie musi to mieć dezorganizującego wpływu na podmiot osobowy: „W takim doświadczeniu cielesność jakby »daje znać o sobie«, zachowując wobec podmiotu swoją inność”<sup>88</sup>.

Węgrzecki zauważa, że napływanie i utrzymywanie się poczucia cielesności ustępuje czasami miejsca innemu jej doświadczeniu, które związane jest z pojawieniem się specyficznych wrażeń cielesnych. Konkretnie, zlokalizowane wrażenia mogą wywołać zmianę charakteru poczucia cielesności. Wydaje się to szczególnie prawdopodobne w przypadku silnych i długotrwałych wrażeń, na tyle intensywnych, że właściwie można mówić o pewnym stanie wrazeniowym, np. ostrego bólu. Nierzadko okazuje się on groźny dla podmiotu osobowego, ponieważ „napiera” na niego, usiłuje go „osaczyć”. Węgrzecki ujmuje to w ten sposób: „Z uwagi na swoje zlokalizowanie jakby »przyciąga« podmiot do miejsca, w którym występuje, i tam stara się go »zatrzymać«. »Przyciągnąwszy« zaś podmiot, staje się stanem podmiotowym i nie jest już czymś zewnętrznym wobec podmiotu”<sup>89</sup>. Skutkuje to ograniczeniem aktywności podmiotowej, wolności wewnętrznej, a nawet częściowym lub całkowitym „paralizem” podmiotowości. Cieleśność zostaje zatem integralnie związana z podmiotowością i wyraźnie nad nią dominuje.

Nierzadko zdarza się również sytuacja odwrotna, kiedy tłem zintegrowania podmiotowości z cielesnością jest przystąpienie podmiotu osobowego do działania. Namyśla się on, dokonuje wyboru, podejmuje decyzję i przechodzi do realizacji zamierzonego celu. Jeśli są to działania wymagające uzewnętrznienia, podmiot osobowy spontanicznie integruje się ze swoją cielesnością. Stanowi ona wówczas jedynie aspekt podmiotowej aktywności. Jeśli ze strony tego, co cielesne, nie pojawi się żaden opór czy zakłócenie działania, wszystko przebiega w sposób spontaniczny. Dla podmiotu osobowego cielesność jest niezbędna, jeśli chodzi o realizację czegoś wymagającego uzewnętrznienia. Obserwator zewnętrzny dostrzega rozwijające się działanie, jednak ze szczególną siłą jawić mu się będzie ciało. Jeśli bardziej się skoncentruje, będzie w stanie uchwycić w owym działaniu obecność podmiotu osobowego i zrozumie, że ma do czynienia z działaniem podmiotowym.

---

<sup>88</sup> Tamże, s. 45.

<sup>89</sup> Tamże.

Jak zauważa Węgrzecki, cielesność zintegrowana z podmiotem osobowym nie stanowi dla niego żadnego ograniczenia. Jednak ta sytuacja może ulec zmianie. Realizując bowiem dane działanie wymagające uzewnętrznienia, podmiot osobowy może natrafić na opór wewnętrzny. Napotyka coś, co mu się biernie przeciwstawia, czego już zdecydowanie nie można określić jako cielesności. Wówczas podmiot osobowy doświadcza własnego ciała: „Ciało niejako »zaczyna się« tam, gdzie »kończy się« cielesność. Własne ciało jest granicą cielesności, nie zawsze zresztą osiąganą”<sup>90</sup>. Podmiot osobowy doświadcza ciała na przykład wtedy, gdy doznaje skurczu mięśni i przez pewien moment nie jest w stanie wykonać żadnego ruchu. Dla podmiotowości ciało jawi się wówczas jako coś obcego, źródło ograniczenia, niekiedy nieusuwalnego. Gdy całe ciało uzyskuje taki charakter i nie ma mowy o najmniejszej sferze cielesności, podmiot osobowy nie jest w stanie spełniać działań i czynów wymagających uzewnętrznienia. Jak trafnie zauważa Węgrzecki, „ciało jest tym, co się posiada, przy czym posiadanie nie oznacza całkowitego nim władania”<sup>91</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że w życiu ludzkim cielesność odgrywa istotną rolę. Z jednej strony ogranicza człowieka, z drugiej zaś dzięki niej ma on możliwość podjęcia różnorodnych aktywności, działań. Węgrzecki jest przekonany, że między podmiotowością a cielesnością istnieje nieusuwalna niewspółmierność. Możliwość cielesności jawi się jako coś ograniczonego: człowiek niejednokrotnie doświadcza cielesnej niesprawności, utrudniającej mu różne działania. Nawet jeśli ją usunie albo ona w ogóle się nie pojawi, nie świadczy to bynajmniej, że cielesność może być dla podmiotu osobowego medium jego działania w nieograniczonym zakresie. Niewspółmierność między podmiotowością a cielesnością sprowadza się przede wszystkim do tego, że wiele projektów podmiotu osobowego musi pozostać projektami, ponieważ w ich realizacji natrafia on na nieusuwalny opór własnego ciała. Trudno byłoby wyznaczyć granicę, gdzie to zachodzi, ponieważ nie może ona być stała. Podmiot osobowy, zmagając się z własnym ciałem, często ją przesuwa i mimo oporu przeprowadza zaplanowany projekt. Jego dokonania w tym zakresie mogą być imponujące, jednak usunięcie niewspółmierności między podmiotowością a cielesnością jest niemożliwe.

Na podstawie charakterystyki różnych fenomenów cielesności i ciała Węgrzecki dochodzi do refleksji dotyczącej wyjątkowości ciała danej jednostki ludzkiej: „Własne

---

<sup>90</sup> Tamże, s. 47.

<sup>91</sup> Tamże, s. 47–48.

ciało indywiduum ludzkiego jest jedynym ciałem pozwalającym znaleźć się podmiotowi w medium cielesności. Żadne inne ciało nie stwarza dla podmiotu takiej sposobności. Żadna inna rzecz nie ulega i nie może ulec takiej transformacji”<sup>92</sup>. Nie sposób doświadczyć cielesności w innym ciele niż własne.

Powyższe przemyślenia pozwalają wysnuć wniosek, że podmiot osobowy jest ograniczony. Ogranicza go bowiem opór własnego ciała bądź przedmiotu zewnętrznego. Granica ta nie jest stała i może ulegać zmianom w wyniku podejmowanej przez podmiot osobowy aktywności bądź jej braku. Wówczas podmiotowość może się poszerzać albo kurczyć.

---

<sup>92</sup> Tamże, s. 49.

## 2.5. Podmiot osobowy jako centrum i źródło

Badając naturę podmiotu osobowego, Węgrzecki nie poprzestaje na ukazaniu tego, jak bardzo jego aktywność różni się od automatyzmu. Podmiot osobowy pojmuję jako centrum. Zauważa, że przejawy podmiotowości u człowieka zawierają szczególne odniesienie, ponieważ nie ograniczają się do niego samego: „Owe przejawy jakby skądś »pochodzą«, a zarazem jakby dokądś »prowadzą« (...). Fenomen przywołującego gestu ma charakter podmiotowy w przeciwieństwie do fenomenu ruchu dłonią, którego treść sprowadza się do »fizyczności« czy »cielesności«, nie wyprowadzającej poza siebie. Natomiast ów podmiotowy charakter właśnie »wyprowadza« poza sam przywołujący gest (...). Jednak to, ku czemu »prowadzą« rozmaite przejawy, samo nie jest już dane. Co najwyżej czuje się lub wyczuwa istnienie jakiegoś pulsującego centrum, z którym pozostają one w związku”<sup>93</sup>. Węgrzecki przestrzega, by nie pojmować owego centrum jako „punktu”, który „znajduje się” w człowieku. Sugeruje raczej rozumienie go jako czegoś zapewniającego podmiotowi osobowemu jedność i zwartość, a także przyczyniającego się do wzrostu podmiotowej aktywności wykazującej wyraźne zorientowanie<sup>94</sup>.

W przypadku podmiotu osobowego zupełnie nie trafne są wszelkie ujęcia operujące kategoriami przestrzeni fizycznej. Nawiązują one do przestrzennego ujęcia ciała ludzkiego, w ramach którego miałyby być „umieszczony” podmiot osobowy. Węgrzecki trafnie stwierdza, że „ciało ludzkie” i „podmiot osobowy” należą do zupełnie odmiennych porządków<sup>95</sup>. Zaznacza, że nie chodzi jedynie o odmienną ontyczną, lecz przede wszystkim odmienną dziedzin, które się nimi zajmują. Podmiot osobowy znajduje się w kręgu zainteresowań antropologii filozoficznej, natomiast ciało ludzkie jest obiektem badań nauk przyrodniczych. W związku z tymi odmiennymi pojęciami te są inkompatybilne. Traktując podmiot osobowy jako centrum, nie można oddzielać go od ciała lub wyróżniać w ciele (stosując kategorie przestrzenności czy punktowości). Węgrzecki sugeruje, by zwrócić uwagę na aspekt „wychodzenia” z podmiotu osobowego i „prowadzenia” do niego: „Nie tyle więc chodzi o »centrum« wyróżniane w stosunku i w opozycji do tego, co jest »poza« podmiotem, ile o »centrum« rozumiane jako to, z czego coś się wyłania i do czego coś prowadzi”<sup>96</sup>.

---

<sup>93</sup> Tamże, s. 50.

<sup>94</sup> Por. tamże, s. 50–51.

<sup>95</sup> Por. tamże, s. 51.

<sup>96</sup> Tamże, s. 52.

Węgrzecki stwierdza, że podmiot osobowy stanowi także „źródło”, w pewnym rozumieniu tego słowa. Ujęcie to kieruje uwagę na swoistą aktywność, jaka może się pojawić za sprawą podmiotu osobowego: rozpoczyna się ona wraz z jego wyłonieniem i trwa tak długo, jak on istnieje. Jest integralnie podmiotowa, bez niej podmiot osobowy byłby nie do pomyślenia. Nie jest też możliwe, by pojawiła się poza podmiotem osobowym. Według Węgrzeckiego, bycie podmiotem osobowym oznacza podejmowanie pewnej aktywności, którą tworzą akty, działania i czyny<sup>97</sup>.

Pomimo że podmiot osobowy najpełniej wyraża się w swoistej dla niego aktywności, bierność i pasywność również mają charakter podmiotowy. Jedynie bierność charakteryzująca się całkowitym brakiem aktywności i gotowości do jej podjęcia, a więc będąca jej zaprzeczeniem, stanowi jakby granicę podmiotowości. Podmiot osobowy wchodzi w stan bierności w sposób podmiotowy, jednak im bardziej się w niej pogrąża, tym większe prawdopodobieństwo, że zostanie przez nią pochłonięty. Węgrzecki rozważa również proces wychodzenia z bierności, uaktywniania się i odzyskiwania podmiotowości, co daje nadzieję, że jej degradacja nie musi być ostateczna. Istnieją też inne rodzaje bierności i pasywności, w których można doszukać się podmiotowości, ponieważ mimo braku jakiegokolwiek aktywności istnieje pewna gotowość do działania: „Podmiot jest pasywny, gdyż go nie podejmuje, ale »tkwi« w sytuacji, »zdaje sobie z niej sprawę«, »powstrzymuje się«, »zachowuje czujność«”<sup>98</sup>.

Węgrzecki zauważa, że podmiot osobowy nie jest jedynym źródłem aktywności bytu ludzkiego. Nie należy więc utożsamiać aktywności podmiotowej z wszelką ludzką aktywnością. Jest ona natomiast swoiście ludzką formą aktywności, w trakcie której i poprzez którą realizuje się on dopiero jako byt ludzki. Aktywność niewymagająca udziału podmiotowości to na przykład reakcje o charakterze odruchowo-mimowolnym oraz impulsywno-instynktownym. Podmiot osobowy może takie zachowanie dostrzegać i hamować, wywierać na nie presję bądź jedynie je obserwować. Węgrzecki zastanawia się, czy podmiotowi osobowemu wolno przyjąć jedynie zdystansowaną postawę, czy może właśnie powinien swą aktywnością podmiotową sięgać w różne rejony bytu ludzkiego, nie wykluczając owej aktywności pozapodmiotowej. Zdaniem filozofa, nawet jeśli ingerencje podmiotu osobowego nie przyniosą oczekiwanego rezultatu, podejmowanie inicjatywy jest czymś w rodzaju „przyswajania” pewnych obszarów bytu ludzkiego,

---

<sup>97</sup> Por. tamże.

<sup>98</sup> Tamże, s. 53.

nadawania im „ludzkiego” charakteru. Być może właśnie w tym należy upatrywać jednego z najważniejszych zadań podmiotu osobowego<sup>99</sup>.

## 2.6. Podmiot osobowy – ciągłość istnienia

Próbując zrozumieć fenomen podmiotu osobowego i jego funkcjonowanie, Węgrzecki porusza także kwestię czasowości. Czasowość bowiem całkowicie przenika podmiot osobowy. Całym sobą wkracza on w kolejne momenty i fazy czasowe. Żyje w teraźniejszości, za sobą ma przeszłość, a przed sobą przyszłość. Ciągłość istnienia podmiotu osobowego zaznacza się w sposób ledwie zauważalny, dopóki nie zostanie w jakiś sposób naruszona. Jeśli dochodzi tu do zakłóceń, w doświadczeniu pojawiają się treści sygnalizujące, że dzieje się coś niepokojącego. Zerwanie ciągłości istnienia stanowi jedno z najpoważniejszych zaburzeń w życiu podmiotu osobowego. Jak trafnie zauważa Węgrzecki, „pod znakiem zapytania staje kontynuacja, która jest sednem życia podmiotu osobowego, nie zaczynającego stale od nowa w każdej teraźniejszości”<sup>100</sup>. Nie zaczynamy nieustannie od nowa, ale kontynuujemy wcześniejsze zamierzenia i działania. Człowiek posiada marzenia, dążenia i plany. To właśnie one nadają sens ludzkiemu życiu.

Według Węgrzeckiego, zerwanie ciągłości przybiera dwie formy: „Niekiedy polega ono na rozerwaniu pewnej całości życia, tworzącej się w miarę upływu czasu. Dopóki ona istnieje, jej fragmenty zachowują stałą lokalizację czasową. W schizofrenii czasem następuje, jak zauważa Antoni Kępiński, rozpad tej całości (...). Niekiedy zaś ciągłość zostaje zerwana dlatego, że wypada, fenomenalnie rzecz biorąc, znika fragment owej całości. Tworzy się wyrwa, której nie można czymkolwiek ani jakkolwiek zapełnić. Można by ją zlikwidować tylko w jeden jedyny sposób, mianowicie gdyby udało się odtworzyć to, co było przed jej powstaniem”<sup>101</sup>. Podmiot osobowy często podejmuje próby przywrócenia poprzedniego stanu, które na ogół nie przynoszą rezultatu. Doświadczą wówczas własnego ograniczenia. Odczuwa je również w sytuacji, gdy próbuje

<sup>99</sup> Por. tamże, s. 54.

<sup>100</sup> Tamże, s. 74.

<sup>101</sup> Tamże. Por. A. Kępiński, *Schizofrenia*, Kraków 2001, s. 201. W świadomości chorego na schizofrenię mieszają się fragmenty jego przeszłości, niekiedy odległej, z fragmentami teraźniejszości i przyszłości.

coś całkowicie zapomnieć, wymazać jakiś fragment przeszłości z pamięci. W obu przypadkach próby okazują się raczej bezskuteczne, ponieważ nie wiadomo, jak je zrealizować. Niekiedy stan pierwotny zostaje nagle przywrócony, i to bez żadnego udziału podmiotu osobowego. Skłania to do refleksji, że podmiot osobowy nie ustanawia ciągłości swojego istnienia. Jest ona czymś, co się konstytuuje i utrzymuje, ale też słabnie i zanika.

## 2.7. Wolność zewnętrzna i wewnętrzna

Wolność jest ważnym problemem filozoficznym, zwłaszcza w kontekście antropologicznym i etycznym. Stanowi wyzwanie dla myślicieli próbujących uchwycić jej istotę. Jak zauważa Węgrzecki, „wolność jest czymś pozytywnie danym w doświadczeniu, jest fenomenem, na który natrafia się w kontakcie z przejawami życia podmiotu osobowego. Fenomen ten naprowadza na jej istnienie, ale on sam może nie dostarczyć odpowiedzi na różne szczegółowe pytania”<sup>102</sup>.

Według krakowskiego filozofa, wolność stanowi istotną cechę podmiotowości. Dzięki niej podmiot osobowy się konstytuuje, kształtuje, dochodzi do siebie samego i staje się sobą. Jak twierdzi Węgrzecki, „wprawdzie wolność pozostaje w ścisłym związku z całym życiem podmiotu osobowego, ale nader istotną rolę odgrywa wówczas, gdy stara się on być sobą”<sup>103</sup>. Jeśli życie podmiotu osobowego przenika wolność, jest on w stanie przekraczać to, co przedmiotowe, i przeciwstawiać się uprzedmiotowieniu. Wolność czyni podmiot osobowy niezależnym i nieuprzedmiotowialnym: „Tracąc wolność, traci zarazem swą suwerenność, i choćby nie przestawał całkowicie być podmiotem, choćby zachował zdolność spełniania pewnych funkcji właściwych ludzkiej podmiotowości, nie jest już absolutnym zaprzeczeniem wszelkiej przedmiotowości, lecz co najwyżej zaprzeczeniem niektórych jej form”<sup>104</sup>.

Wolność dzieli Węgrzecki na wewnętrzną i zewnętrzną. Ta druga przejawia się w specyficznych sytuacjach: „Charakteryzują się one »otwarcie« dla wkraczającego w nie człowieka. Oznacza to, że każda taka sytuacja dopuszcza różne działania, zależnie od inicjatywy podmiotu, jego kwalifikacji i możliwości. Oznacza to również, że nie jest

<sup>102</sup> A. Węgrzecki, *Zarys fenomenologii podmiotu*, dz. cyt., s. 87.

<sup>103</sup> Tamże, s. 85.

<sup>104</sup> Tamże.

ona sytuacją przymusową, ściśle wyznaczającą przebieg działania, o ile podmiot je podejmie. Nie wystarczy przy tym »otwartość faktyczna« sytuacji. Podmiot może jej bowiem nie rozpoznać w tym charakterze, albo może ulec aluzji, która mu go przesłania. Nie jest także wykluczona możliwość dostrzeżenia »otwartości« tam, gdzie jej nie ma. Nie rozpoznawszy »otwartości«, jak też »rozpoznawszy« ją fałszywie – nie stanie się wolny zewnętrznie. Szansa zjawia się dopiero wówczas, gdy podmiot znajdzie się w sytuacji »faktycznie otwartej«, świadomy jej »otwartości«. »Sytuacje otwarte« wymagają przyswojenia ich sobie przez podmiot, i to w sensie nie tylko poznawczym<sup>105</sup>. Jeśli zwiększy on swoją aktywność na tyle, że od niego będzie zależeć rozpoczęcie, rodzaj i przebieg działania, wówczas osiągnie wolność zewnętrzną. Zdarza się, że wiąże się to ze przemianą wewnętrzną lub nawet z przekroczeniem samego siebie. „Wolność zewnętrzna nie jest więc czymś danym wraz z »otwartością« sytuacji i przez tę »otwartość« gwarantowanym. Toteż gdy mówi się o »poszerzaniu« wolności zewnętrznej, osiąganemu dzięki usuwaniu ograniczeń i łagodzeniu rozmaitych presji, to ściśle biorąc, jest to nie tyle poszerzanie samej wolności, ile raczej nadawanie sytuacjom zewnętrznym takiego kształtu, aby umożliwić osiągnięcie przez człowieka wolności zewnętrznej<sup>106</sup>. Sytuacja pozbawiona przymusu nie implikuje zatem wolności zewnętrznej, jednak umożliwia jej osiągnięcie.

Wolność wewnętrzna odgrywa fundamentalną rolę w życiu podmiotu osobowego. Od niej zależy, jak ukształtuje się i przebiegnie ludzka egzystencja, jaką przybierze postać, jakie funkcje podmiotowe będą się w niej zaznaczać i jaką strukturę uzyska sam podmiot osobowy. Według Węgrzeckiego, wolność wewnętrzna dochodzi do głosu wówczas, gdy determinacja wywołana różnymi czynnikami, oddziałującymi na człowieka, okazuje się niepełna, a owe czynniki nie określają go całkowicie. W działaniu człowieka pojawia się coś, co nie wynika zupełnie z tych czynników. Dzięki nim ujawnia się niezapełniona przestrzeń, świadcząca o istnieniu wolności.

Kwestia wolności wewnętrznej nie wymaga odwoływania się do sytuacji, w których podmiot osobowy znajduje się poza zasięgiem oddziaływania różnych czynników, które zazwyczaj oddziałują na człowieka. Nie polega ona na ich osłabianiu lub całkowitym neutralizowaniu. Takie sytuacje – braku wszelkich oddziałujących czynników – się zresztą nie zdarzają, a gdyby nawet, to niekoniecznie przejawiałyby się w nich wolność.

---

<sup>105</sup> Tamże, s. 86.

<sup>106</sup> Tamże.

Gdyby pojmować przymus jako to, „czego przyczyna tkwi poza podmiotem i jest tego rodzaju, że ten, kto jest podmiotem lub przedmiotem odnośnego działania, wcale się do niego nie przyczynia”<sup>107</sup>, to zmniejszenie lub całkowite jego wyeliminowanie też nie musiałoby implikować osiągnięcia wolności wewnętrznej. Pojawienie się jej możliwe byłoby dopiero wówczas, gdyby w podmiocie osobowym zaszła jakaś przełomowa zmiana, gdyby wypełnił on przestrzeń pozostałą po wyeliminowanym przymusie. Błędne są zatem postulaty liberalizmu zakładające, że „oswobodzenie od czynników zewnętrznych czyni wolnym – wolnym w pozytywnym znaczeniu”<sup>108</sup>. Wolność zewnętrzna może sprzyjać wolności wewnętrznej, jednak by osiągnąć tę drugą, należy dokonać wolnego i świadomego czynu. Wejrzenie w siebie i zdobycie się na samodzielny akt z pewnością nie należy do rzeczy łatwych. Jak stwierdza Węgrzecki, „w stawaniu się wolnym znaczną rolę – ale nie decydującą – może odegrać drugi człowiek, nawet przez sam fakt swego istnienia (...). Impulsów do budzenia się wolności wewnętrznej mogą także dostarczać rozmaite obiekty, zdarzenia i sytuacje otaczającego świata”<sup>109</sup>. Nie ulega wątpliwości, że drugi człowiek może pomóc w stawaniu się wolnym. Przez swoje słowa lub postawę jest w stanie zainspirować i zmotywować podmiot osobowy do odkrywania siebie oraz zmierzania ku wolności.

Aktywność podmiotowa może sprowadzać się jedynie do reakcji na różne czynniki, całkowicie przez nie określonej i związanej z ich oddziaływaniem. Niektóre sytuacje implikują determinację bliską determinacji całkowitej. Możliwości działania podmiotu osobowego są wówczas skrajnie ograniczone i raczej trudno mówić o wolności zewnętrznej. Możliwa jest jednak nadal wolność wewnętrzna. Pozostaje ona, co prawda, w związku z wolnością zewnętrzną, ale nie jest on jednoznaczny. Istnienie wolności wewnętrznej pozytywnie wpływa na rozwój wolności wewnętrznej, jednak jej brak nie implikuje zaniku tejże. Wydaje się, że w kwestii wolności wszystkie warianty są możliwe. Można nie być wolnym zarówno zewnątrz, jak i wewnątrz (1), można nie być wolnym zewnątrz, a być wolnym wewnątrz (2), można być wolnym zewnątrz, a mimo to nie być wolnym wewnątrz (3), oraz, wariant najlepszy, być wolnym zarówno zewnątrz, jak i wewnątrz (4). Przykładem wolności wewnętrznej mimo braku wolności zewnętrznej jest choćby historia św. Maksymiliana Kolbego więzionego

<sup>107</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1956, s. 73.

<sup>108</sup> M. Scheler, *Rozważania dotyczące fenomenologii i metafizyki wolności*, tłum. A. Węgrzecki, „Znak” 1963, nr 113, s. 1282.

<sup>109</sup> A. Węgrzecki, *Zarys fenomenologii podmiotu*, dz. cyt., s. 91.

w obozie koncentracyjnym. Oddziaływania zewnętrzne nie muszą przesądzać o zachowaniu się człowieka. Nie muszą wyznaczać aktualnego stanu podmiotu osobowego i kierunku jego stawania. Są niewątpliwie istotne, jednak wcale nie decydujące.

Podsumowując: aktywność podmiotu osobowego pozostaje w związku z oddziaływaniami na niego czynnikami. Niekiedy jego czyny są po prostu reakcją na nie. Czasem ich oddziaływanie prowokuje jego działanie i wywiera wpływ na jego przebieg, jednak nie determinuje całkowicie jego rezultatu. Zdarza się również, że czynnik zewnętrzny pełni jedynie funkcję impulsu wywoławczego, ponieważ podmiot osobowy w swoisty i autonomiczny sposób kieruje własnym działaniem. Związek z czynnikami zewnętrznymi może zatem kształtować się na różne sposoby. Jednak w każdym z tych przypadków podmiot osobowy pozostaje w zasięgu tych czynników i musi sobie radzić z ich oddziaływaniem.

## 2.8. Podmiotowy wymiar wolności wewnętrznej

Węgrzecki zauważa, że istnieją również inne sytuacje, którym warto się przyjrzeć w kontekście wolności wewnętrznej. Ich odmienność polega na tym, że podmiot osobowy sam coś rozpoczyna, inicjuje, a jego działanie nie jest odpowiedzią na czynniki zewnętrzne. Należy zaznaczyć, że jakakolwiek inicjatywa podmiotu osobowego nie wystarczy, by zaistniała wolność. Nie dojdzie ona do głosu, gdy podmiot osobowy działa pod przymusem wewnętrznym lub impulsywnie.

Według Węgrzeckiego, „nie ma jakiegoś typu sytuacji, do którego ograniczałoby się jej występowanie. Wskazuje na to istotny rys wolności wewnętrznej. Nie jest ona jakimś »efektem« pewnej sytuacji, nie ma charakteru sytuacyjnego w tym sensie, że podmiot – znalazłszy się w jakiejś sytuacji – po prostu staje się wolny”<sup>110</sup>. Wolność wewnętrzna nie jest podmiotowi osobowemu dana i nie może mu zostać odebrana. Przyna-  
leży mu i rodzi się wyłącznie z niego. „Wolność wewnętrzna nie jest też czymś, co pojawia się automatycznie w wyniku pewnych działań zewnętrznych. Zapewne nie jest bez znaczenia taka modyfikacja czynników zewnętrznych, że okazuje się ona korzystna dla funkcjonowania podmiotu osobowego, choćby np. zmniejszyła tylko jego obciążenie. Być może wpłynie ona na to – ale pośrednio – że podmiot osobowy zadziała w sposób

---

<sup>110</sup> Tamże, s. 90.

swobodny. Jest to jednak tylko możliwość i żadną miarą nie można w tym upatrywać jakiegos koniecznego związku<sup>111</sup>. Wolność wewnętrzna różni się więc od zewnętrznej tym, że może dojść do głosu niezależnie od sytuacji.

Węgrzecki jest przekonany, że wolność wewnętrzna objawia się na wiele sposobów i w różnych okolicznościach, dlatego nietrudno jej doświadczyć. Dzieje się tak jednakże tylko w przypadku już osiągniętej wolności, którą cechuje pewien stopień rozwinięcia. Sprawa komplikuje się natomiast przy próbie uchwycenia momentu narodzin wolności i uzyskania doświadczenia jej pierwszych przejawów. Zdaniem filozofa, „warto jednak podjąć próbę zmierzenia się z tymi trudnościami może nie dlatego, żeby uzupełnić opis fenomenu wolności, ale przede wszystkim dlatego, żeby ukazać to, co przy jej narodzinach dzieje się w podmiocie i z podmiotem”<sup>112</sup>.

Wolność wewnętrzna jest fenomenem, w całym tego słowa znaczeniu, podmiotowym. Rodzi się w podmiocie osobowym i dzięki niemu się utrzymuje, ale zaistniawszy, pozwala rozwinąć podmiotowość. Jak pisze Węgrzecki, „jest tak integralnie z podmiotem związana, że wydaje się, iż jest mu immanentna. Nie należy tego jednak rozumieć jako stwierdzenia w tym sensie przypisującego podmiotowi wolność, że z samej racji bycia podmiotem jest on wolny. Powyższa uwaga ma na celu wyłącznie unaocznic to, że jeśli wolność miałaby się gdzieś pojawić, to jest to możliwe jedynie w podmiocie osobowym”<sup>113</sup>. Twierdzenie metafizyczne, że podmiot osobowy jest wolny z natury, implikowałoby, że wolność została mu w jakiś sposób dana. Wyjaśnienie, na czym to „danie” miałoby polegać, wymagałoby posłużenia się innymi twierdzeniami metafizycznymi. „Należałoby też bliżej wyjaśnić formę pierwotnego »dania« wolności, wysuwając ewentualnie przypuszczenie, iż chodzi tu o jakąś potencję, która może się aktualizować. Niebagatelnej wagi nabierałaby też sprawa samej aktualizacji, a przede wszystkim tego, jak i dlaczego do niej dochodzi”<sup>114</sup>. Zrodziłoby to wiele pytań, zwłaszcza jak rozumieć wolność potencjalną i czy czyni ona podmiot osobowy wolnym. Owe rozważania znalazłyby się poza doświadczeniem. Jak stwierdza Węgrzecki, „Toteż budzą uzasadnioną

---

<sup>111</sup> Tamże, s. 91.

<sup>112</sup> Tamże, s. 92.

<sup>113</sup> Tamże.

<sup>114</sup> Tamże, s. 92–93.

rezerwę, chociaż trzeba przyznać, że gdyby doświadczenie nie przyniosło zadowalających rezultatów, zajęcie się tego rodzaju rozważaniami pozostaje już – oprócz zatrzymania się na granicy doświadczenia – bodaj jedyną możliwością<sup>115</sup>.

Wolność wewnętrzna pojawia się w podmiocie osobowym w trakcie działania. Węgrzecki zwraca uwagę na sposób, w jaki podmiot osobowy może uczestniczyć w swoim działaniu. Jest w nim obecny: „*Modi* tej obecności są najrozmaitsze, z uwagi na aspekt np. świadomościowy, wolicjonalny, perspektywy czasowej czy aksjologicznej. Rozmaitość owych *modi* zależy także od tego, jak podmiot odnosi się do swego rozwijającego się działania, czy pojawia się jakiś rodzaj dystansu, czy też nie. Dystans bowiem to wymiar życia podmiotowego, wprowadzający w nie istotną modyfikację. Nie istnieje on wówczas, gdy podmiot po prostu jest całkowicie pochłonięty swym działaniem. Ale pojawia się już wtedy, gdy podmiot godzi się na taki a nie inny jego przebieg, akceptuje go lub nie akceptuje, stara się go skorygować. We wszystkich tych przypadkach podmiot – nie przestając być obecnym w swym działaniu – ponadto jakby »zbiera się w sobie«. Wraz z tym »zbieraniem się« rodzi się jego wolność wewnętrzna, zrazu jeszcze w postaci zaczątkowej, by dopiero potem ewentualnie utrwalić się i rozwinąć<sup>116</sup>.

Wydaje się, że Węgrzecki dopatruje się narodzin wolności w człowieku w analizie, decydowaniu i wykonywaniu danej aktywności, która wypływa z niego i dokonywana jest w zgodzie z nim samym, bądź w zaprzestawaniu jej, gdy uzna, że nie jest zgodna z nim samym. Wymaga to dystansu, a więc zatrzymania się i poddania swoich zamiarów refleksji. Podmiot osobowy nie ma dystansu, gdy jest pochłonięty swoim działaniem, gdy wykonuje coś automatycznie. Wynika z tego, że nie ma wolności bez myślenia. Można w tym miejscu przywołać twierdzenie Hannah Arendt, że z bezmyślności rodzi się zło. Nie myśląc, nie jesteśmy wolni, a więc nie wybieramy dobra, które wymaga refleksji. Można wierzyć, że jesteśmy dobrzy z natury, jednak musimy dokonać wyboru. Bezmyślnie wybiera się zło.

Węgrzecki twierdzi, że „uzyskanie dystansu jest czymś w rodzaju niecałkowitego »oderwania się« podmiotu od swego działania, znajdowania się nadal »przy nim«. Stwarza ono okazję dokonania pewnego »zwrotu« ku własnej źródowości. Podmiot

---

<sup>115</sup> Tamże, s. 93.

<sup>116</sup> Tamże.

jakby »zanurza się« w sobie, »zagłębia się« w sobie, niejako w zamiarze głębszego, pełniejszego ugruntowania w sobie samym działania, które spełnia. W tym szczególnym ruchu ku własnej źródłowości daje wyraz nie tyle klarownemu przeświadczeniu, ile raczej niezbyt określone poczuciu niepewności, czy to, co czyni, wypływa z niego. Możliwa jest jeszcze jakaś modyfikacja działania, rozpoczęcie go od nowa lub pozostanie przy tym, co się dotychczas dokonało. Wszystko to ma już jakieś znamiona wolności<sup>117</sup>. Działanie stwarza więc okazję do zatrzymania się i wejrzenia w głąb siebie, co daje początek wolności. Podmiot osobowy, przyglądając się sobie, może rozeznaczyć, czy podejmowana aktywność jest zgodna z nim samym.

Niekiedy próby „zebrania się w sobie” okazują się zbyt słabe i nie przynoszą pożądanego rezultatu. W innym przypadku owocują rozmaitymi inicjatywami. Rodzą się one z samego podmiotu osobowego i są inicjatywami w pełnym tego słowa znaczeniu. Jeśli zostałyby przez kogoś zasugerowane lub podmiot osobowy zastał je w sobie, ale nie podjął jeszcze w związku z nimi żadnej decyzji, trudno byłoby wówczas dostrzec zaczątki wolności. Trafnie ujmuje to Husserl, stwierdzając, że „»wolność« osobowego podmiotu polega na tym, że nie ulegam pasywnie cudzym wpływom, lecz z siebie samego decyduję się. A nadto na tym, że nie pozwalam »pociągać« się innym skłonnościami, popędami, lecz jestem swobodnie czynny, i to w sposób rozumny”<sup>118</sup>.

Moment narodzin wolności jest niełatwy do uchwycenia, niczego nie przesądza i nie decyduje o tym, w jakim stopniu wolność rozwinie się i wypełni życie podmiotu osobowego. Zarówno w fazie początkowej, jak i rozwiniętej wolność wymaga aktywności podmiotowej. Wolność nie jest absolutna, nie jest czymś, co się posiada, ale czymś, co się zdobywa<sup>119</sup>. Takie myślenie przywołuje postać francuskiego filozofa Jeana-Paula Sartre’a. Niemniej jednak wydaje się, że Węgrzecki nie zgadza się z Sartre’em, kiedy twierdzi, że wolność jest przymiotem ludzkim, niezależnie od czynów człowieka<sup>120</sup>. Krakowski fenomenolog pisze: „Człowiek nie jest wolny, zanim podejmie aktywność. Brak jej wręcz wyklucza wolność wewnętrzną”<sup>121</sup>. Aktywność jest niezbędna do uzyskania wolności. Nietrudno się domyślić, że nie chodzi o jakiekolwiek działanie. Powinno ono być pozbawione automatyzmu oraz odznaczać się spontanicznością i podmiotową

<sup>117</sup> Tamże.

<sup>118</sup> E. Husserl, *Idee II*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1974, s. 377–378.

<sup>119</sup> Por. K. Jaspers, *Wolność*, tłum. D. Lachowska, w: tenże, *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, Warszawa 1990, s. 176.

<sup>120</sup> Por. A. Węgrzecki, *Zarys fenomenologii podmiotu*, dz. cyt., s. 94.

<sup>121</sup> Tamże.

źródłowością, a więc pochodzić z wnętrza podmiotu osobowego. Podmiot osobowy nie może być obecny w działaniu jedynie jako wykonawca. Podmiotowość ujawnia się w samym wykonywaniu, jednak nie wymaga ono tych form podmiotowości, które są możliwe dopiero na gruncie wolności. W podejmowanej aktywności sprawca musi doświadczać siebie jako jej podmiotu. Dopiero wtedy jest ona twórcza. Według Węgrzeckiego, „wykonawstwo jest wtórne wobec tego, co je w różnym sensie poprzedza i co stanowi jego niezbędny warunek. Wykonuje się to, co postanowione, zadecydowane, zaplanowane. Postanowienie, decyzja, plan umożliwiają wykonanie i angażują – o ile mają charakter »autorski« – inną i inaczej realizującą się aktywność podmiotową, aniżeli przy samym wykonawstwie. Częstokroć jest to właśnie aktywność źródłowa. Możliwe jest jednak, że działanie wykonawcze nie sprowadza się do czynności czysto odtwórczych i realizacyjnych, wręcz mechanicznych i stereotypowych. Działanie, czyn nabiera szczególnej jednorodności w tym sensie, że podmiot jest »«autorsko»« obecny nie tylko w wyróżnionej fazie, w fazie postanowienia i decyzji, ale również w fazie realizacyjnej»<sup>122</sup>. Węgrzecki odwołuje się do Bergsona, twierdząc, że „czyny wolne wykazują, w ujęciu Bergsona, wobec osobowości, z której »emanują«, »nie dające się określić podobieństwo, jakie czasami odnajduje się pomiędzy działem a artystą«. Można by powiedzieć, że podmiot właśnie nie »chce«, by w osobowości dominował stereotyp i schematyczność. »Chce« zaś nadać – a w każdym razie tak to wygląda, jakby tego chciał – całemu działaniu, całemu czynowi »autorski« charakter i wyjść poza schematyczność. Wówczas w każdym momencie uczestniczyć może niemal w pełnym zakresie swej podmiotowości. Działanie i czyn wykazują wtedy integralnie podmiotowy charakter w tym sensie, że nie ma w nich niczego, co nie pochodziłoby od podmiotu. Jest to integralność, której nie należy mieszać z integralnością samego działania i czynu, choć pozostają one ze sobą w ścisłym związku. Podmiotowa integralność znajduje bowiem wyraz w integralności czynu»<sup>123</sup>. Oryginalność i spontaniczność umożliwiają uczestnictwo we własnej podmiotowości niemal w pełnym zakresie. Działanie sprawcy jest bowiem wówczas pozbawione automatyzmu, a on jest kreatywny i podejmuje twórcze decyzje.

---

<sup>122</sup> Tamże, s. 95.

<sup>123</sup> Tamże, s. 95–96; por. H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, w: tenże, *Oeuvres*, Paris 1963, s. 113.

Działanie integralnie podmiotowe cechuje się pod każdym względem podmiotową ciągłością. Twórczość podmiotu osobowego rozciąga się nie tylko na urzeczywistnienie działania, ale również na jego naturę i właściwości. Według Węgrzeckiego, czynny integralnie podmiotowe można utożsamiać z czynami „własnymi”, o których pisze Ingarden<sup>124</sup>. Cechuje je niezależność od czynników zewnętrznych, podmiotowa źródłowość, inicjatywa, dobrowolność, samodzielność i rozumność. Pochodzą one z głębi podmiotu osobowego. Podmiotowa źródłowość jest ściśle związana z niezależnością. Gdyby w danym czynie pojawiła się jakakolwiek zależność, oznaczałoby to, że nie jest on w pełni podmiotowo źródłowy. Czyn „własny” jest czynem wolnym. Wolność wewnętrzna oznacza więc niezależność i suwerenność.

Wolności wewnętrznej nie uzyskuje się w wyniku jednorazowego dokonania. Zdobywanie jej jest procesem. Niekiedy może ona stopniowo narastać, a niekiedy słabnąć. Zależy to od przemian zachodzących w podmiocie osobowym oraz tendencji dominujących w jego życiu. Jak zauważa Węgrzecki, „każdorazowo osiągnięty poziom wolności wewnętrznej odzwierciedla »stan«, w jakim znajduje się podmiotowość. Ów »stan« zaś wyznacza charakter i zasięg podmiotowej aktywności, intensywność życia podmiotu oraz stopień rozwinięcia i zintegrowania różnych jego stron. Zdaje się więc nie ulegać wątpliwości, że zwiększenie się wolności wewnętrznej jest możliwe na gruncie takiego kształtowania się, takich przemian stanu podmiotowości, które ją poszerzają, ugruntowują i konsolidują. Narastaniu wolności musi towarzyszyć rozwój podmiotowości”<sup>125</sup>. Węgrzecki dostrzega więc ścisły związek między podmiotowością a wolnością. Ta zaś niewątpliwie łączy się z byciem sobą.

## 2.9. Uwolnienie i akty autodeterminacji

Niekiedy podmiot osobowy znajduje się w sytuacji, w której pragnie się czemuś przeciwstawić. Jeśli przeciwstawianie się ma przynieść oczekiwany efekt, musi być aktywnie obecny i utrzymywać inicjatywę. Według Węgrzeckiego, przeciwstawianie się w pewnej mierze chroni podmiot osobowy przed uzależnieniem, zagrażającym wolności wewnętrznej<sup>126</sup>. Przeciwstawianie się czemuś ma na celu uwolnienie; gdy to nastąpi,

---

<sup>124</sup> Por. A. Węgrzecki, *Zarys fenomenologii podmiotu*, dz. cyt., s. 96.

<sup>125</sup> Tamże, s. 97.

<sup>126</sup> Por. tamże, s. 98.

działanie związane z oporem zostaje zakończone. Było ono przez cały czas zależne od natury tego, czemu podmiot osobowy się przeciwstawiał. Rola jego sprowadzała się do nadawania działaniu pewnego kierunku i starania się, by ono nie osłabło. Aktywność własną w szerszym znaczeniu, a więc autonomiczną wobec natury tego, czemu się opierał, mógł rozpocząć dopiero po odparciu tegoż. Uwolnienia będącego rezultatem przeciwstawiania się czy stawiania oporu nie należy utożsamiać z wolnością wewnętrzną. Podczas uwalniania podmiot osobowy ciągle musi liczyć się z tym, czemu się opiera. Próbuje przy tym zdystansować się wobec niego i niczego zeń nie zaczerpnąć. W przeciwnym razie oznaczałoby to, że w jakiejś mierze uległ temu, czemu stawiał opór.

Węgrzecki dostrzega różnicę między „stawianiem oporu” a „przewyciężaniem oporu”. Podmiot osobowy stawia opór czemuś, co na niego napiera. Ów napór jest pierwotny, zaś opór wtórny. Stawianie oporu sprowadza się do przeciwstawienia się czemuś. Prowadzi do uwolnienia, jednak nie stanowi o wolności wewnętrznej. W przypadku przewyciężania oporu to aktywność podmiotu osobowego jest pierwotna. Podejmuje on działanie, a gdy natrafia na opór, próbuje go przewyciężyć, aby móc je kontynuować. Przełamywanie oporu stanowi jedynie pewną fazą przebiegu działania. Dominujące w nim są zamierzenia podmiotu osobowego i ich realizacja. Takie działanie jest przejawem wolności wewnętrznej. Zainicjowanie świadomej i dobrowolnej aktywności, przewyciężanie napotkanych przeciwności oraz dokończenie zaplanowanych czynności zdaje się stanowić o tym, że podmiot osobowy jest prawdziwie wolny. W tym kontekście Węgrzecki odwołuje się do Kanta, twierdząc, że „aktywność ta – by użyć słów Kanta – wskazywałaby na »zdolność rozpoczynania w sposób bezwzględny pewnego stanu, a tym samym także szeregu jego następstw«. Taki właśnie charakter mają akty autodeterminacji”<sup>127</sup>.

Akty autodeterminacji rozwijają wolność wewnętrzną. Jak zauważa Węgrzecki, „właściwe jest im zwrócenie się ku pewnemu obiektowi i właśnie – przeciwnie niż przy »uwolnieniu« – zaczerpnięcie z zasobu jego momentów treściowych, pozwalające uzyskać przez podmiot osobowy jakieś określenie. Akty te rodzą się na podłożu wolności, toteż ich obecność w życiu podmiotu osobowego może świadczyć o jej zakresie. Rozmach zaś aktów autodeterminacji wskazuje na to, co można by nazwać »napięciem«

<sup>127</sup> Por. tamże, s. 99; także: I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957, s. 186.

wolności”<sup>128</sup>. Filozof zwraca uwagę na różnicę między stawianiem oporu prowadzącym do uwolnienia a przewyciężaniem go podczas aktów autodeterminacji. W pierwszym przypadku podmiot osobowy dystansuje się wobec tego, czemu się opiera, gdyż nie chce niczego zeń zaczerpnąć. W drugim zaś zbliża się do danego obiektu, chcąc skorzystać z zasobu jego momentów treściowych w celu nabycia jakiegoś określenia.

Wielokrotne dokonywanie aktów autodeterminacji świadczy o tym, że wolność nie jest czymś ulotnym. Trwałość jej uwidacznia się szczególnie wówczas, gdy pomimo upływu czasu akty autodeterminacji utrzymują swoją moc wiążącą. Osiągnięcie pełniejszej wolności wewnętrznej następuje, gdy nadal liczy się to, co wprowadzają akty autodeterminacji, gdy konsekwentnie pojawiają się po nich inne akty i działania, odzwierciedlające to, za czym podmiot osobowy się opowiedział. Wydaje się słusznym stwierdzenie, że istotną rolę odnośnie do wolności odgrywają ciągłość i spójność dokonywanych aktów autodeterminacji.

Pewna konsekwencja uwidaczniająca się w życiu podmiotu osobowego, który osiągnął wolność wewnętrzną, świadczy o tym, że jest ona jednak daleka od dowolności<sup>129</sup>. Można by ją pojmować jako wyraz wolności wyłącznie przy bardzo powierzchownym ujęciu. Dowolność zagraża wolności, wprowadza chaos i dezorganizuje życie podmiotu osobowego. Zostaje on pozbawiony sprawczości, dając się powodować rozmaitym impulsom. Według Węgrzeckiego, samowola jest bardzo bliska dowolności<sup>130</sup>. Poruszając tę kwestię, filozof odwołuje się do wartości. Twierdzi, że „w życiu podmiotu, w którym zapanowuje dowolność, nie kształtuje się żaden głębszy i trwalszy sens, obejmujący rozmaite działania i czyny. Sens jest bowiem owocem prawdziwej wolności, w której obecne jest odniesienie do wartości. Podmiot autentycznie wolny nie może w swym działaniu obyć się bez aksjologicznej preferencji”<sup>131</sup>. Aby osiągnąć prawdziwą wolność, podmiot osobowy powinien mieć ukształtowany system wartości, do którego mógłby się odwołać podczas podejmowania decyzji. Dzięki temu jego życie nabiera głębszego sensu. Wartości determinują swym jakościowym charakterem działanie podmiotu osobowego. Jest to determinacja pośrednia, gdyż od podmiotu osobowego zależy, czy podąży za daną wartością<sup>132</sup>.

<sup>128</sup> A. Węgrzecki, *Zarys fenomenologii podmiotu*, dz. cyt., s. 99.

<sup>129</sup> Węgrzecki na określenie dowolności używa również terminu „arbitralność”; por. tamże, s. 100.

<sup>130</sup> Por. tamże.

<sup>131</sup> Tamże.

<sup>132</sup> Por. A. Węgrzecki, *O konflikcie wartości*, „Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej w Krakowie” 2006, nr 722, s. 5–12.

Dowolność uniemożliwia determinację przez wartości, ponieważ jest zdaniem się na przypadkowość pozbawioną refleksji i sprawczości. Podmiot osobowy może być przekonany o swojej autonomii, jednak w rzeczywistości pozostaje zniewolony i zależy od przypadku. Żyje iluzją wolności, równoznaczną z nieautentycznością, niemożnością bycia i stawania się sobą.

## 2.10. Wolność w sferze myślenia i w sferze uczuć

Jak już wspomniano, wolność wewnętrzna pojawia się i może zanikać. Może być trwała, jednak trwałość ta nie jest gwarantowana. Wolność rodzi się w życiu podmiotu osobowego, ale nie oznacza to, że będzie zawsze w nim obecna. Nie jest dana podmiotowi osobowemu i nie może być odebrana. Dopóki podmiot osobowy przejawia źródłową aktywność, wolność istnieje, choć w bardzo ograniczonym zakresie. Może on zostać zwiększony, dzięki czemu wolność wewnętrzna zaczyna obejmować rozmaite obszary życia podmiotowego, nie tylko obszar postanowień i decyzji, pozostający w związku z wolą. Wolność wewnętrzna nie ogranicza się jedynie do strefy wolnej woli. Obecna jest również w sferze rozumu, wyobraźni i uczuć. Węgrzecki zgadza się ze swoim mistrzem Romanem Ingardenem, twierdząc, że można mówić o „wartości wolności w dziedzinie myślenia, w dziedzinie uczucia, w dziedzinie decyzji, w dziedzinie działania”<sup>133</sup>.

Węgrzecki dostrzega różnicę między wolnością wewnętrzną myślenia a swobodą myślenia. Pozostają one w pewnym związku, jednak nie w zależności. Można mieć swobodę myślenia, ale nie być w stanie zdobyć się na wewnętrznie wolną myśl. Niekiedy pojawia się ona w świadomości, jednak podmiot osobowy tłumi ją i odrzuca. Czyni tak, ponieważ czuje, że owa myśl jest odmienna od opinii powszechnie akceptowanych. Wewnętrzną wolność myślenia ograniczają czynniki natury psychologicznej oraz względy aksjologiczne. Jak zauważa Węgrzecki, „wolność ta nie polega jednak, jak się wydaje, na dopuszczeniu każdej myśli. Żywiołowość myślenia wcale nie oznacza wolności myślenia. Nie osiąga się wolności także wówczas, gdy motywem przewodnim jest wyłącznie dążenie do tego, aby mieć inne zdanie o rozmaitych sprawach. Wówczas podmiot uzależnia się od istniejących poglądów, wobec których pragnie się zdystansować. Jego myślenie kształtuje się nie pod wpływem immanentnych, przemożnych racji, których nie da się ani zbagatelizować, ani tym bardziej odrzucić, gdyż poddane zostały pewnym próbom, lecz pod wpływem cudzej myśli. Natomiast myślenie wolne znajduje w sobie ugruntowanie, nie poddaje się nagłym porywom, nie zaniedbuje swoistej dlań formy przebiegu. Ponadto przeniknięte jest duchem odpowiedzialności”<sup>134</sup>.

<sup>133</sup> R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, oprac. A. Węgrzecki, Warszawa 1989, s. 221; A. Węgrzecki, *Zarys fenomenologii podmiotu*, dz. cyt., s. 101.

<sup>134</sup> A. Węgrzecki, *Zarys fenomenologii podmiotu*, dz. cyt., s. 102.

Zarówno w sferze myślenia, jak i w sferze uczuć wolność konstytuuje się na gruncie aktywności podmiotu osobowego. Zaistnienie wolności zależy od tego, jaką postać przybiera jego życie uczuciowe. Jeżeli przepełnione jest ono stanami emocjonalnymi, którym podmiot osobowy jedynie ulega bądź stawia opór, wówczas nie może być mowy o wolności w sferze uczuciowej. Może ona natomiast zaistnieć, gdy w owej sferze znajdują się intencjonalne przeżycia emocjonalne. Węgrzecki podkreśla, że mimo ich intencjonalności, czyli odnoszenia się do pewnego przedmiotu, podmiot osobowy uobecnia się w tych przeżyciach w odmienny sposób niż w aktach myślowych. Jak twierdzi, „wprawdzie mówi się niekiedy bardzo charakterystycznie, że myśli same »się nasunęły«, co mogłoby sugerować, że »dotarły« one do podmiotu, który je »podjął«, »przechwycił«, ale nawet wtedy jest on ich sprawcą – o ile tylko ich nie zaczerpnął z innego źródła. Uczucia nie będące stanem nie można skądś »zaczerpnąć« i podmiotowo go »podjąć«. Uczucia nie można też w sobie wywołać, tak jak tworzy się myśli. W sferze myślowej da się coś »wymyślić«, a więc dokonać czegoś, co świadczy o sprawstwie podmiotu. Nic analogicznego nie ma zaś w sferze emocjonalnej”<sup>135</sup>. Podmiot osobowy może jednak zaznaczać swoją obecność w przeżyciach emocjonalnych, i to na różne sposoby. Według Węgrzeckiego, „chodzi tutaj nie tylko o jakościowe różnice między uczuciami lub o specyficzny rodzaj »ruchu« danego uczucia względem jego przedmiotu, lub o swoistą dla pewnego uczucia dynamikę. Chodzi również – o ile nie przede wszystkim – o to, jak podmiot osobowy uobecnia się w swych przeżyciach emocjonalnych. Uczestnicząc w nich, może to czynić w sposób niepełny, z powściągliwością i rezerwą, z obawą, z ciągłą gotowością do tego, by im się przeciwstawiać. Może też dać się w pełni ponieść uczuciu, znaleźć się w nim centralnie, nadając mu szczególny rozmach i siłę. Żaden ze sposobów uobecniania się podmiotu w przeżyciach emocjonalnych nie przesądza o uzyskaniu wolności w sferze uczuć, choć wydawałoby się, że świadczy o niej owa »centralna obecność«. Nie przesądza też o uzyskaniu wolności przezwyciężenie rygorów i schematów, krępujących życie emocjonalne. Jeśli wszystko sprowadza się do samego »przewyciężenia«, to jest to tylko »uwolnienie«, odjęcie ograniczeń, nakazujących podmiotowi być surowym strażnikiem uczuć. Przestając nim być, podmiot nie staje się automatycznie wolny w tej sferze. Ale czasem zdobywa się na coś więcej, swą obecnością nadaje uczuciu szczególny wymiar, który wcale nie musi się

---

<sup>135</sup> Tamże, s. 103.

wyrazić w owym rozmachu. Uczucie osiąga pewną głębię, moc i klarowność. Ani nie gaśnie z byle powodu czy nawet bez powodu, ani nie ztraca przy lada sposobności swej jednoznaczności, ani nie cofa się w obliczu przeszkód i ograniczeń”<sup>136</sup>. Uobecnianie się podmiotu osobowego w przeżyciu emocjonalnym oznacza więc osiągnięcie wolności w sferze uczuć. Poprzez swą obecność podmiot osobowy nadaje uczuciu wyjątkowy wymiar. Dzięki temu staje się ono trwałe, głębokie i klarowne.

Sfery życia podmiotowego mogą w znacznym stopniu różnić się od siebie pod względem osiągnięcia wolności wewnętrznej. Niekiedy wolność w sferze myślenia ma większy wymiar niż w sferze uczuć, i odwrotnie. Niekiedy zaś wolność wewnętrzna odznacza się integralnością i obejmuje cały byt podmiotu osobowego.

## 2.11. Uczucia

Fenomenologiczne ujęcie uczuć ma charakter całościowy, uwzględnia ich różne strony. Ukazuje ich swoistość, zasadniczą nieredukowalność do innych stanów i przeżyć oraz ich jakościowe zróżnicowanie. Życie emocjonalne charakteryzuje się dużą rozpiętością, rozgrywa na różnych poziomach, zaczynając od najniższego, czysto zmysłowego, a kończąc na najwyższym, czysto duchowym. Fenomenologowie pojmują sferę ducha nie w sposób skrajnie racjonalistyczny, ale znacznie szerzej. Według Węgrzeckiego, akty emocjonalne nie są mniej duchowe od intelektualnych, odznaczają się również intencjonalnością i kognitywnością. „Stanowią najpełniejsze zaprzeczenie stanów emocjonalnych, które dominują na poziomie uczuć zmysłowych. Zresztą życie emocjonalne jedynie w niewielkim zakresie i głównie na tym poziomie sprowadza się do stanów ogarniających podmiot i do niczego się nie odnoszących. Ruch, który kulminuje w aktach emocjonalnych, obecny jest już na niższych poziomach życia emocjonalnego, dochodząc do głosu w uczuciach witalnych i psychicznych. Swymi intencjami docierają one do charakterów aksjologicznych zdarzeń, stanów, procesów, a nawet przekraczają teraźniejszość i antycypująco rozpoznają – w przypadku uczuć witalnych – wartość możliwego stanu, możliwego procesu czy możliwej rzeczy”<sup>137</sup>. Uczucia przyczyniają się

---

<sup>136</sup> Tamże, s. 103–104.

<sup>137</sup> A. Węgrzecki, *O irracjonalności uczuć*, „Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej w Krakowie” 1990, nr 310, s. 12–13.

w znaczącym stopniu do poznania drugiego człowieka, ponieważ odsłaniają jego przeżycia psychiczne. Jako przeżycia zorientowane przedmiotowo, uczucia – choć nie wszystkie – nie są obciążone ślepotą poznawczą. Nie dezorganizują poznania, ale w nim uczestniczą i je poszerzają<sup>138</sup>. Według Węgrzeckiego, uczucia „w pewnych dziedzinach ukazują się nie do zastąpienia ani przez rozum, ani tym bardziej przez zmysły (...). Szczególna przy tym rola przypada, w przekonaniu Schelera, miłości – i to w odniesieniu do całego poznania ludzkiego. Miłość bowiem wyprzedza poznanie, oświetlając jak pochodnia różne rejony bytu i umożliwiając rozumowi wkroczenie na nie. Miłość jakby używa światła i otwiera przed umysłem nowe horyzonty”<sup>139</sup>. Uczucia mają również inny sens poza poznawczym. Są rozmaitymi oznakami w sferze organiczno-witalnej i w sferze psychiczno-duchowej. Nie są domeną chaosu, w której panuje żywioł i przypadek. Pojawiając się lub znikając, nasilając lub słabnąc, następując po sobie, uczucia „niejako podporządkowują się prawidłowościom immanentnym sferze emocjonalnej. Dotyczy to zarówno uczuć rozgrywających się na tym samym poziomie, jak też uczuć należących do różnych poziomów. Istnieje pewien porządek uczuć”<sup>140</sup>.

Uczucia nie jawią się więc jako sfera irracjonalna, ale jako sfera wielorakiego sensu – bogatszego na poziomach wyższych, a uboższego na niższych – który wypełnia się jednak tylko wtedy, gdy życie emocjonalne przebiega bez poważniejszych zaburzeń ani nie ulega permanentnym deformacjom. Zagrożają im bowiem liczne niebezpieczeństwa, zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne, z którymi wiąże się możliwość ich częściowej lub zupełnej irracjonalizacji, niszczącej ich porządek i sens. Wydaje się, że restrykcyjna kontrola uczuć, sprawowana przez rozum lub wolę, przyniosłaby właśnie irracjonalizację. Stanowi ona bowiem próbę narzucenia uczuciom obcego im porządku, opartego na zasadach zewnętrznych. Taka próba świadczy o nieufności wobec uczuć, lęku przed nimi i niewierze w istnienie własnych prawidłowości, którym podlegałoby życie emocjonalne. Wynika zaś z przekonania, że rozum lub wola są jedyną siłą zdolną tak pokierować człowiekiem, aby w jego wnętrzu pojawiła się harmonia. Realizacja zamiaru całkowitego wyzbycia się uczuć nie może przynieść żadnych pozytywnych wyników. Może jedynie doprowadzić do wielkiego spustoszenia w życiu wewnętrznym człowieka, pozbawiając je stanów i przeżyć, dzięki którym potwierdza on i poszerza swoje

<sup>138</sup> Por. A. Węgrzecki, *O poznaniu emocjonalnym*, „Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej w Krakowie” 1978, nr 100, s. 19–33.

<sup>139</sup> A. Węgrzecki, *O irracjonalności uczuć*, dz. cyt., s. 13.

<sup>140</sup> Tamże, s. 14.

człowieczeństwo. Pozostałości uczuć nie znajdują w tak zmodyfikowanej przestrzeni życia emocjonalnego warunków do tego, by wypełnić się sensem. Wydaje się wysoce prawdopodobne, że centrum bytowe człowieka realizującego taki zamiar zajmuje pewien rodzaj nienawiści bądź pychy. Poważne konsekwencje może przynieść szczególnie sposób pozbawiania uczuć, zwłaszcza wyższych, ich sprawności kognitywnych. „Polega on bądź na traktowaniu samych przeżyć emocjonalnych jako z natury niesprawnych poznawczo, bądź na przesuwaniu ich przedmiotów, np. wartości, w sferę fikcji. Uczucia znajdowałyby wówczas swoje przedmiotowe wypełnienie w świecie iluzji, albo byłyby po prostu ślepe pod względem poznawczym. W obu przypadkach dochodziłoby do poważnego osłabienia ruchu uczuć wyższych, a tym samym do zachwiania całej złożonej wielopoziomowej konstrukcji, jaką stanowi życie emocjonalne. Traciłoby ono przedmiotowe ugruntowanie w pewnym porządku aksjologicznym, roszcującym sobie pretensje do obiektywności. Oznaczałoby to dla człowieka niemal konieczność jakiejś reorientacji, gdyż fikcja musiałaby się mu wydać nazbyt krucha”<sup>141</sup>.

Irracjonalizacja pojawia się również, gdy z rozmaitych powodów nie kultywuje się aktowych form emocjonalności na rzecz doznawania stanów emocjonalnych, zwłaszcza zmysłowych; gdy zatem pasywność góruje nad aktywnością. Następuje wtedy zanik tych form emocjonalności, których rola w usensawianiu całego życia emocjonalnego jest nie do zastąpienia. Zbliżone do tego jest szczególnie odwrócenie porządku, jaki zarysowuje się w uszeregowaniu poziomów życia emocjonalnego. „Owo odwrócenie polega nie tylko na skupieniu uwagi, ale nadto na ześrodkowaniu dążenia na najniższych uczuciach pozytywnych, ostatecznie więc na przyjemności zmysłowej, a zarazem na zupełnym zaniedbaniu wyższych form życia emocjonalnego. Wypacza je i irracjonalizuje hedonistyczna pogoń za przyjemnością”<sup>142</sup>.

Ogromne spustoszenie w życiu wewnętrznym człowieka pojawia się także wówczas, gdy centralne miejsce w jego bycie zajmuje nienawiść. Tłumi ona i ostatecznie niszczy uczucia pozytywne, uniemożliwiając mu dostęp do pozytywnych wartości oraz wypaczając kontakt z drugim człowiekiem. Następuje zupełna przebudowa życia emocjonalnego wokół osi, jaką stanowi nienawiść, i choćby nawet kształtował się tu pozorny porządek, jest on w najwyższym stopniu irracjonalny, gdyż opiera się na destrukcji.

---

<sup>141</sup> Tamże, s. 15.

<sup>142</sup> Tamże.

Trudno przecież dopatrzeć się sensu i ładu tam, gdzie wszystko zmierza do zagłady. Irracjonalizację, niekoniecznie permanentną, mogą spowodować różne pożądania, namiętności, mniej lub bardziej świadome pragnienia, których się nie kontroluje i którym pozwala się swobodnie oddziaływać.

Według Węgrzeckiego, jeśli „na którejkolwiek z dróg dojdzie do irracjonalizacji uczuć, przysługuje im wówczas rys irracjonalności. Nie jest to jednak irracjonalność pierwotna, konstytutywna, a tym samym właściwie nieusuwalna, lecz irracjonalność wtórna, nabyta”<sup>143</sup>. Niekiedy możliwe jest więc uwolnienie się od niej, stanowiące zarazem powrót do autentyczności życia emocjonalnego. Najpełniej wyraża się ona w ładzie serca, który jest w nie mniejszym stopniu oznaką człowieczeństwa jak rozumność.

## **2.12. Aktywność podmiotu osobowego: stany, nastroje oraz akty intencjonalne i czyny**

Węgrzecki wyraźnie podkreśla, że niezwykle trudno wyobrazić sobie podmiotowość pozbawioną aktywności. Stanowi ona niemal sposób istnienia podmiotowości. Poruszając kwestię aktywności, zazwyczaj ma się na uwadze pewne jej formy i postaci, rozumiane jako działanie podmiotu osobowego. Aktywność można wówczas pojmować jako pewien sposób zachowania się podmiotu osobowego, nieobejmujący jednak wszystkich jego zachowań. Poza nią znalazłyby się na przykład zachowania mimowolne, odruchowe, w których podmiot osobowy nie ma żadnego udziału. Jak zauważa Węgrzecki, zachowania takie „się dokonują”, ale nie można o nich powiedzieć, że „są spełniane”<sup>144</sup>. Podmiot osobowy może, co prawda, starać się zająć wobec nich jakies stanowisko i próbować wpłynąć na ich następstwa, jednak są to przejawy aktywności pozapodmiotowej.

Snując refleksję nad aktywnością, Węgrzecki porusza kwestię stanów podmiotu osobowego. Zastanawia się, czy można się w nich doszukiwać aktywności i podmiotowości. Bierze też pod rozwagę nastroje, ponieważ przybierają one właśnie postać stanów, choć niekiedy są tak silnie nasycone emocjami, że stają się podobne do poruszeń emocjonalnych. Nastroje mogą mieć charakter ogólny lub konkretny. Pierwsze, w odróżnieniu od drugich, nie wykazują zróżnicowania jakościowego. Mogą być pozytywne

<sup>143</sup> Tamże, s. 16.

<sup>144</sup> Por. A. Węgrzecki, *Zarys fenomenologii podmiotu*, dz. cyt., s. 55.

lub negatywne, a te ich cechy mogą ulegać pogłębieniu lub osłabieniu, jednak są to zmiany o charakterze ilościowym, a nie jakościowym. Nastrój ogólny może zmienić się w nastrój konkretny, uzyskując wyraźną tonację emocjonalną. Niektóre nastroje, z uwagi na sposób, w jaki się pojawiają, można określić jako „pozapodmiotowe”. Jak zauważa Węgrzecki, podmiot osobowy „je »zastaje«, »natrafia« na nie. »Znajdują się« w pewnej przestrzeni czy miejscu. Wystarczy czasem gdzieś »się zbliżyć«, zwłaszcza do innego człowieka, aby »wejść« w jakiś nastrój, który jest tam, fenomenalnie rzecz biorąc, »na zewnątrz« podmiotu<sup>145</sup>. Wystarczy też opuścić miejsce przesycone danym nastrojem, by znaleźć się »poza« nim. Niejednokrotnie nie trzeba nic robić, a jakiś nastrój sam »się pojawia«, nie wiadomo skąd i dlaczego. »Ogarnia« on podmiot, będąc czymś dla niego obcym nawet wtedy, gdy mu podmiot jakoś »ulega«, jakoś »się poddaje«. Owo »uleganie« czy »poddawanie się« także świadczy o »zewnętrznym« charakterze nastroju. W »uleganiu« można by się nawet dopatrzeć śladów podmiotowej aktywności, wyraźnych już wtedy, gdyby przybrało ono postać »stawiania oporu« i »ustępowania« przed nastrojem. Ale często nic takiego się nie dzieje, a podmiotowość w ogóle nie uczestniczy w »uleganiu«. Gdy zaś nastrój »rozpływa się«, może ona w tym również nie mieć najmniejszego udziału. Istnieją pewne *modi* podmiotowego uczestnictwa. Zdarza się, że w nastroju, który »ogarnął« podmiot, znajduje on – może nawet rosnące – »upodobanie«. Toteż wręcz jakby w nim »się zanurza«, czy nieco inaczej powiedziawszy, »pozwala się w nim zanurzyć«, tym samym jeszcze słabiej zaznaczając swoją aktywność<sup>146</sup>. Węgrzecki jest świadomy, że próby wprowadzenia się w pożądaną nastrój lub utrzymanie go często okazują się niezbyt skuteczne.

Istnieją także „nastroje podmiotowe”. Powstają one w samym podmiocie osobowym, chociaż nie on je wywołuje, jego aktywność nie ma w tym żadnego udziału. Jak zauważa Węgrzecki, „nie »nachodzą« one podmiotu z zewnątrz, nie »przeplývają« od kogoś (...). Można by powiedzieć, że wciągają one podmiot, niekiedy »angażując« go całkowicie. Nie ma więc mowy o pozostawaniu beczynnym, czy niemal biernym w takim nastroju. Nie jest to jednak aktywność czynnościowa, wyrażająca się w działaniu.

<sup>145</sup> Analizując naturę stanów i nastrojów, Węgrzecki zdaje się zgadzać z Schelerem, który poruszał kwestię „zarażenia uczuciowego”. Por. M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1980, s. 31–35.

<sup>146</sup> A. Węgrzecki, *Zarys fenomenologii podmiotu*, dz. cyt., s. 57.

Podmiot niczego jeszcze nie dokonuje, do niczego nie zmierza. Jest natomiast – czasem w najwyższym stopniu – »uaktywniony«<sup>147</sup>.

By uczynić swą myśl bardziej przejrzystą i zrozumiałą, Węgrzecki podaje następujące przykłady: „Mówi się np. o »bojowym nastroju«, w którym podmiot chce niezwłocznie działać, chce czegoś dokonać. Toteż będąc w takim nastroju, bardzo łatwo przechodzi do działań i czynów, nie musi się dopiero »zdobywać« na to lub »zbierać się w sobie«, aby coś zrobić. Takim nastrojem jest też radosne ożywienie. Radość jedynie zabarwia ten stan, nie przybierając postaci »radowania się czymś«, będącego już wyraźnie zorientowanym przeżyciem emocjonalnym. Częstość zdarza się, że ów stan nagle pojawia [się] i utrzymuje tak długo, jak długo coś go nie »zgaśi«, nie »przytłumi«. Mawia się też o »radosnym ożywieniu«, że »wzbiera« ono w podmiocie. Raczej nie jest ono czymś momentalnym ani chwilowym przebłyskiem. W radosnym ożywieniu podmiot zostaje »uaktywniony«, przy czym owo »uaktywnienie« narasta samo. Bywa ono tak znaczne, że »gotów« jest przystąpić natychmiast do działania. Jeszcze innym nastrojem, prowadzącym do podmiotowego uaktywnienia, jest uniesienie. Nie ma w nim dążenia do czegoś ani zabiegania o coś. Nie zawsze też sposobi ono podmiot do ewentualnego działania. Jednak osiąga on w uniesieniu stan szczególnej »gotowości«, która niekiedy okazuje się gotowością do przyjęcia czegoś»<sup>148</sup>.

Stany podmiotu osobowego mogą się przyczyniać do podjęcia przezeń różnych działań, jednak same w sobie nie są jego dokonaniem. Zupełnie inną postać przybiera aktywność podmiotu osobowego w aktach, działaniach i czynach. Są one dokonaniem podmiotu osobowego, on jest ich sprawcą. W wyniku spełniania aktów, działań i czynów podmiot osobowy często uzyskuje pewne określenia.

Akty intencjonalne stanowią swoistą sferę dokonań podmiotu osobowego. Jak pisze Węgrzecki, „dzięki nim podmiot »zwraca się« ku czemuś zarówno w świecie wewnętrznym, jak i zewnętrznym. Czyni to w sposób świadomy i samoświadomy. »Zwrócenie się« nie sprowadza się do »nastawienia na coś«. »Nasłuchiwanie czegoś« nie jest jeszcze intencjonalnym uchwyceniem pewnego przedmiotu, dokonującym się dopiero w »słyszaniu czegoś«. O ile »nastawienie na coś« jest wzmożoną, czujną gotowością odbioru czegoś, o tyle »zwrócenie się« ku czemuś jest »wychodzeniem« ku pewnemu

---

<sup>147</sup> Tamże, s. 58.

<sup>148</sup> Tamże.

obiekty. Owo »zwracanie się« przybiera najróżniejsze formy<sup>149</sup>. Wyraża się w poznawaniu czegoś, doświadczaniu, w emocjonalnym odnoszeniu się do czegoś, w pragnieniu czy chceniu czegoś. Poprzez spełnianie owych aktów podmiot osobowy wchodzi w kontakt ze światem. W różnych jego obiektach znajduje dopełnienie własnej aktywności. Bez tego mogłaby ona słabnąć i zanikać. Uchwyczone intencjonalnie obiekty dostarczają jej nowych impulsów oraz umożliwiają wypełnienie intencji aktowych. Doniosła rola, jaką odgrywa aktywność aktowa w życiu podmiotu osobowego, pozwala nawet domniemywać, że bez niej nie mógłby on funkcjonować jako podmiot osobowy. Nie wszystkie jednak rodzaje aktów są do tego równie niezbędne. Zdaniem Węgrzeckiego, aktywność aktowa jest integralnie związana z całą aktywnością podmiotu osobowego. Akty mają szczególne znaczenie ze względu na swój charakter świadomościowy.

Aktywności podmiotu osobowego nie można też jednak redukować do aktywności aktowej. Istnieją jeszcze inne, nawet ważniejsze jej postaci. Podmiotowość zaś nie jest równoznaczna z aktowością. Węgrzecki zgadza się z Schelerem, który w swojej koncepcji osoby akcentuje jej aktowy charakter, twierdząc, że osoba jest konkretną jednością bytową aktów mających różną naturę<sup>150</sup>. Charakterystyczną cechą aktów jest ich odnoszenie się do czegoś. Różnicuje się ono w zależności od rodzaju aktu, ale w swej naturze pozostaje odnoszeniem się. W akcie poznania odnoszenie się ma charakter poznawczy, w akcie uczucia – emocjonalny, w akcie chcenia – chceniowy, a w akcie życzenia – życzeniowy. Aktom każdego rodzaju odpowiadają swego rodzaju przedmioty, których akty intencjonalne w żaden sposób realnie nie modyfikują<sup>151</sup>. Same akty intencjonalne są dokonaniem podmiotu osobowego, które polegają na spełnieniu i utrzymaniu intencji oraz uchwyceniu obiektu. Niczego więcej nie realizują i nie tworzą żadnych nowych faktów zarówno w świecie zewnętrznym, jak i wewnętrznym.

Stany podmiotu osobowego, odznaczające się aktywnością nieczynnościową, oraz akty intencjonalne, będące formą czynnościowej aktywności podmiotu osobowego, uznać należy za dokonania mające duże znaczenie. Jednak nie ulega wątpliwości, że to właśnie czyny są najbardziej istotnymi dokonaniem podmiotu osobowego. Jeśli spojrzeć na nie jako na fakty pociągające za sobą pewne konsekwencje, to tylko niektóre

---

<sup>149</sup> Tamże, s. 59.

<sup>150</sup> Por. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, w: tenże, *Gesammelte Werke*, t. 2, Bern–München 1966, s. 382.

<sup>151</sup> Por. A. Węgrzecki, *Zarys fenomenologii podmiotu*, dz. cyt., s. 60.

okażą się znaczące. O ich doniosłości decyduje wówczas rozległość zmian, jakie wywołały. Jak zauważa Węgrzecki, „niezależnie jednak od »pozycji« uzyskanej w świecie, czyny są doniosłe jako dokonania podmiotowe, a więc z punktu widzenia ich roli w życiu podmiotu osobowego”<sup>152</sup>.

Teza Węgrzeckiego dotycząca podmiotowej doniosłości czynów wydaje się przeciwstawna do reistycznej (konkretystycznej) koncepcji podmiotu działającego Tadeusza Kotarbińskiego. Poruszając kwestię czynu prostego i sprawstwa, Kotarbiński nie zajmuje się bliżej tym, czym jest czyn dla podmiotu, co się z nim i w nim dzieje, gdy spełnia on dany czyn<sup>153</sup>. Jego zdaniem, nie są potrzebne szczegółowe wyjaśnienia dotyczące sprawcy. Czyn traktuje jako zachowanie dowolne, świadome i celowe. Węgrzecki zgadza się z taką charakterystyką, jednak uważa, że jest ona za mało rozwinięta i wymaga poszerzenia<sup>154</sup>. Sądzi, że „poprzez czyn podmiot zdolny jest dokonać czegoś w gruncie rzeczy niezwykłego, mianowicie uobecnić się w »materii«, w której realizuje czyn”<sup>155</sup>. Obecność podmiotu osobowego nie musi wygasnąć wraz z dokonaniem się czynu. O jej trwałości przesądza udział w nim samego podmiotu osobowego i sposób, w jaki uczestniczy on w swym czynie. Trwale uobecniając się w czynie, podmiot osobowy niejednokrotnie osiąga to zupełnie bezwiednie. Planowanie zaś takiego utrwalenia często jest bezskuteczne. „Mając na uwadze trwalszą obecność podmiotu w czynie, w charakterystyczny sposób przeciwstawia się czasem czyny i człowieka, który ich dokonał. Mianowicie wskazuje się, że w nich będzie on »trwał«, że dzięki nim »pozostanie« nawet wtedy, gdy sam przestanie istnieć. Czyn jest zarazem »uobecnieniem się w czymś« oraz »uobecnieniem kogoś«. Może być rozpatrywany ze względu na swą »materię«, na rodzaj »uobecnienia« i na swego »sprawcę»”<sup>156</sup>. Zdaje się, że Węgrzecki ma tu na myśli dokonania artystyczne, na przykład stworzenie dzieła sztuki. Nawet gdy jego autor umrze, w pewnym sensie pozostanie nieśmiertelny właśnie z uwagi na to dzieło.

Zaznaczenie swego udziału, uobecnienie się podmiotu osobowego w czynie wymaga od niego realnego sprawstwa, uczynienia czegoś. Chodzi więc o czyny realne. Nie mogą to być czyny imaginacyjne czy pozorowane (markowane). Te pierwsze nie są

<sup>152</sup> Tamże, s. 61.

<sup>153</sup> Por. T. Kotarbiński, *Traktat o dobrej robocie*, wyd. III, Wrocław–Warszawa–Kraków 1965, s. 33.

<sup>154</sup> Por. A. Węgrzecki, *Zarys fenomenologii podmiotu*, dz. cyt., s. 62.

<sup>155</sup> Tamże.

<sup>156</sup> Tamże, s. 62–63.

spełniane, a jedynie wyobrażane sobie. Te drugie są wprawdzie dokonywane w świecie rzeczywistym, jednak brak im rozwinięcia, jakim odznacza się pełny czyn realny. Węgrzecki opisuje je w ten sposób: „Będąc czymś w rodzaju »skrót« lub jakąś charakterystyczną czynnością, która ma sugerować, iż została albo zostanie uzupełniona przez inne czynności, w wyniku czego wyłoni cały czyn – mają one jedynie zaspokoić oczekiwanie na dany czyn bądź życzenie, by dany czyn w pewnej sytuacji się pojawił. Jeśli czyn pozorowany cokolwiek ujawnia, to tylko – po rozpoznaniu jego rzeczywistej natury – szczególną intencję i »zdolność« podmiotu osobowego do takich czynów”<sup>157</sup>.

Podmiot osobowy nie zawsze ma możliwość pełnego uobecnienia się w czynie. Jeśli dany czyn jest dziełem wielu podmiotów osobowych, to każdy z nich ma w nim udział częściowy. Zdaniem filozofa, znaczące z podmiotowego punktu widzenia są tylko czyny będące w całości dokonaniem jednego podmiotu osobowego, a zatem indywidualne, a nie spełniane zbiorowo.

Węgrzecki pojmuje czyny indywidualne w jeszcze innym znaczeniu. Czyn jest indywidualny wówczas, gdy spełnia go człowiek jako indywidualium, gdy zaznacza się w nim jego indywidualna natura. Przeciwnie, czyn nie jest indywidualny, gdy człowiek spełnia go jako członek danej zbiorowości, dążąc do tego, by uwidoczniła się w nim głównie albo wyłącznie jego przynależność do niej, a nie jego cechy indywidualne. Jak słusznie stwierdza Węgrzecki, „gdyby nawet sprawca takich czynów czuł się w nich sobą, gdyby zatem to, czym jest w związku z przynależnością do pewnej zbiorowości, stało się niemal jego naturą, nie można by owych czynów uznać za czyny indywidualne i w odróżnieniu od nich trzeba by je określić jako czyny »jednostkowe«. W gruncie rzeczy mogłyby być one spełniane przez kogokolwiek, kto przynależy do danej zbiorowości. Podmiotowość we właściwym sobie zindywidualizowaniu nie znajduje wyrazu w tak pojmowanych czynach jednostkowych. Wiadomo tylko, że »ktoś« ich dokonuje, ale nie wiadomo, »kto« je spełnia”<sup>158</sup>.

Czyny przybierające postać standardową również bliższe są czynom jednostkowym niż indywidualnym. Odznaczają się klarowną i czytelną strukturą oraz typowym przebiegiem. Są jakby przyporządkowane pewnego rodzaju sytuacjom. Za każdym razem, gdy taka sytuacja zajdzie, powinny być identyczne bądź bardzo podobne. Nie jest

---

<sup>157</sup> Tamże, s. 63.

<sup>158</sup> Tamże, s. 64.

ważne, kto je spełnia, nie wymagają one żadnego zindywidualizowania. Udział podmiotu osobowego jest w nich potrzebny jedynie na tyle, aby mogły one zaistnieć w standardowej postaci. Podmiot osobowy uobecniający się w owych czynach sprowadzony jest do kompetentnego sprawcy, który potrafi rozpoznać sytuację, wie, jaki czyn powinien w niej nastąpić, i umie go zrealizować. Czyny takie charakterystyczne są dla wykonywania zawodu.

Czyny odznaczają się więc znacznym zróżnicowaniem z uwagi na udział w nich podmiotu osobowego. Istnieją dwa ich podstawowe rodzaje. Do pierwszego należy zaliczyć czyny, w których podmiot osobowy podlega różnym ograniczeniom. Wynikają one niejako z natury owych czynów, domagających się od podmiotu osobowego ograniczonego uczestnictwa. Czyny drugiego rodzaju nie są obarczone takimi ograniczeniami. Są to czyny rzeczywiste oraz indywidualne zarówno w tym sensie, że spełnia je jeden podmiot osobowy, jak też w tym sensie, że jako sprawca uczestniczy on w ich realizacji nawet w całym swym zindywidualizowaniu. Jeśli są to zarazem czyny spełniane dobrowolnie, w wolności, można je określić mianem szczególnie doniosłych dokonań podmiotowych, zasługujących na niezwykłą uwagę. Węgrzecki zgadza się ze swoim mistrzem Romanem Ingardenem, że owe czyny można nazwać „własnymi”. Wypływają one z wnętrza danej osoby: „Jakaś decyzja woli i jakieś działanie mogą uchodzić za własny czyn danej osoby tylko wtedy, gdy wypływają wprost z centrum »ja« tej osoby, mają w niej swój prawdziwy początek, i kiedy to centrum »ja« panuje nad dokonaniem wyłaniającego się z niego działania i kieruje nim, a więc jest nim nie tylko »zainteresowane« osobiście, lecz w całym dzianiu się rozgrywającego działania utrzymuje w »swoim ręku« decydujący wpływ”<sup>159</sup>. Ingarden dodaje: „Czyn wynika z inicjatywy osoby i w momencie podjęcia go oraz w trakcie spełniania jest niezależny przynajmniej od tych stanów faktycznych bezpośrednio ją otaczającej i różnej od niej sytuacji świata, które w zasadzie mogłyby wywierać pewien wpływ na decyzje osoby i na realizację czynu”<sup>160</sup>. Węgrzecki zauważa, że czyny własne nie tylko przynależą jedynie danej osobie, ale także ją wyrażają. Przemawia ona przez swój czyn<sup>161</sup>. Filozof zgadza się z Karolem Wojtyłą, że „człowiek przeżywa swój czyn jako działanie, którego jest podmiotowym sprawcą, które jest także jakimś dogłębnym wyrazem i ujawnieniem tego, co składa się na

<sup>159</sup> R. Ingarden, *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, tłum. A. Węgrzecki, w: tenże, *Księżeczka o człowieku*, Kraków 1987, s. 85.

<sup>160</sup> Tamże, s. 123.

<sup>161</sup> Por. A. Węgrzecki, *Wokół filozofii spotkania*, Kraków 2014, s. 86.

jego własne »ja«, czym to »ja« po prostu jest. Działanie swe człowiek dokładnie odróżnia od wszystkiego, co we własnym »ja« tylko »się dzieje«<sup>162</sup>.

### 2.13. Wpływ czynów na życie podmiotu osobowego

Jak twierdzi Węgrzecki, „czyny realne, indywidualne i wolne są spełniane wyłącznie przez konkretny podmiot osobowy, który jest w stanie osiągnąć poziom sprawczości odpowiedni do tego, aby w ogóle mogły one zaistnieć. W czynach takich podmiot spełnia się w najszerszym zakresie jako podmiot. Angażują one podmiot całościowo, aczkolwiek różna może być nie tylko siła zaangażowania, lecz także w różnym stopniu mogą być zaangażowane poszczególne »strony« podmiotowości. Będąc wielostronną całością kształtującą się w czasie, sam czyn wymaga stopniowego rozwinięcia owych »stron« oraz wzbudzenia i utrzymywania różnych form i rodzajów podmiotowej aktywności, które by się wzajemnie dopełniały. W nich właśnie znajdowałyby swoje źródło i podstawę poszczególne czynności i momenty tworzące czyn»<sup>163</sup>. Czynienie i sam czyn oznaczają zatem aktualizowanie i aktualizację bytu podmiotu osobowego. Jest to aktualizacja zawsze doraźna, osiągnięta w danej chwili i ze względu na daną fazę czy dany aspekt czynu. Spełniając coraz to nowe czyny, podmiot osobowy nabywa pewnych kwalifikacji, staje się pod tym lub innym względem sprawniejszy oraz bardziej skłania się do czynienia czegoś i nieczynienia czegoś innego. Czyny wpływają więc na tworzenie się nawyków i charakteru. Według Węgrzeckiego, z uwagi na aktualizowanie bytu podmiotu osobowego i uzyskiwanie przez niego owych kwalifikacji należy stwierdzić, że podmiot osobowy rzeczywiście kształtuje się dzięki swym realnym, indywidualnym i wolnym czynom. Życie podmiotu osobowego, u którego choćby przez pewien czas istotnie osłabła aktywność wyrażająca się w czynach, ulega znacznemu zubożeniu.

Czyny, w które podmiot osobowy jest swobodnie zaangażowany, w sposób naturalny sprzyjają jego integracji. Jak pisze Węgrzecki, „wówczas »żyje« on w samym czynie. Nie podejmuje zaś prób znalezienia się poza nim, tak charakterystycznych, przynajmniej niekiedy, przy spełnianiu czynów wymuszonych, w których chciałby ograniczyć swoje »uczestnictwo«. Podmiot jest w znacznej mierze zintegrowany już wtedy, gdy przystępuje do spełniania czynu, gdy skupia się na tym, co ma wykonać. W

<sup>162</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 63.

<sup>163</sup> A. Węgrzecki, *Zarys fenomenologii podmiotu*, dz. cyt., s. 65–66.

trakcie samej realizacji czynu integracja podmiotu może się jeszcze zwiększać. »Wyłaniający się« stopniowo czyn »wciąga« podmiot konkretnością i realnością tego, co już dokonane, motywuje do aktywnego pozostania »przy nim«, do kontynuowania i ukończenia »dzieła«. Jeśli kontynuacja nie zostanie przerwana, jeśli podmiot sam nie odstąpi od dalszej realizacji czynu bądź nie będzie zmuszony od niej odstąpić – może postępować »integracja podmiotu w czynie«<sup>164</sup>.

Pomyślna realizacja każdego czynu skutkuje zatem integrowaniem się podmiotu osobowego. Ze względu na różnorodność czynów jest to każdorazowo integracja nieco odmienna, obejmująca różne strony podmiotu osobowego w różnym stopniu uaktywnione. To, co podlega integracji, za każdym razem różnicuje się w mniejszym lub większym stopniu. Jest to integracja właściwa dla danego czynu, mająca taki zasięg, jaki w sensie podmiotowym jest niezbędny do jego dokonania. Według Węgrzeckiego, dzięki spełnianiu rozmaitych czynów podmiot osobowy osiąga również integrację głębszą. Realizując wiele czynów w różnych sytuacjach zewnętrznych i wewnętrznych, nabywa sprawności integrowania się w czynie. Potwierdza ją nieustannie mimo odmienności sytuacji. Jest bowiem w stanie uaktywniać się w taki sposób, aby podołać zróżnicowanym wymaganiom sytuacyjnym. Węgrzecki snuje rozważania dotyczące natury integracji: „Nasuwa się jednak pytanie, czy owa głębsza integracja mogłaby przybrać taką postać, że w każdej sytuacji podmiot zdołałby się doraźnie w efektywny sposób tak reintegrować, by podjąć czyn i zakończyć jego realizację. Innymi słowy, chodzi o to, czy owa integracja – mimo pewnej uniwersalności i plastyczności – nie musi posiadać pewnego rysu jakościowego, który pozostaje w związku z naturą danego podmiotu osobowego. Rys ten zaś ograniczałby zakres możliwych czynów, które byłby on w stanie zrealizować”<sup>165</sup>. Węgrzecki jest świadomy, że w świetle faktów empirycznych takie ograniczenie istnieje. Dany podmiot osobowy natrafia na nie, gdy mimo usilnych starań nie udaje mu się dokonać jakiegoś czynu, gdy właśnie z jego strony brakuje czegoś, co ten czyn by umożliwiło. Próby podmiotowego dopełnienia czynu kończą się więc niepowodzeniem. Z punktu widzenia podmiotu osobowego takie działanie powoduje przynajmniej chwilową dezintegrację.

<sup>164</sup> Tamże, s. 66–67; por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 236.

<sup>165</sup> A. Węgrzecki, *Zarys fenomenologii podmiotu*, dz. cyt., s. 67–68.

Czyn autentycznie samodzielny i wolny stanowi twórcze dokonanie podmiotu osobowego – w trojakim tego słowa znaczeniu. Po pierwsze, czyn taki ma twórczy charakter z uwagi na sam podmiot osobowy. W przeciwieństwie do stanów, w których podmiot osobowy nie przekracza siebie, jak i do aktów intencjonalnych, w których jedynie nawiązuje kontakt z pewnymi obiektami, w czynach można upatrywać kreatywnego spełnienia się samej podmiotowości. Jak twierdzi Węgrzecki, „wydobywa ona z siebie coś, czego przedtem nie było. Zdolna jest też do swoistej »ekspansji« przejawiającej się raz po raz w czynach”<sup>166</sup>.

Węgrzecki inspirowany jest myśleniem Karola Wojtyły i zdaje się z nim zgadzać<sup>167</sup>. Zdaniem Wojtyły, osoba realizuje się w czynach zarówno w sensie ontologicznym, jak i aksjologicznym. Z ontologicznego punktu widzenia „moc realizacyjną” mają wszystkie czyny. Natomiast z perspektywy aksjologicznej – tylko niektóre. Spełnienie następuje bowiem jedynie przez dobro. Zło moralne zaś jest niespełnieniem<sup>168</sup>. Z punktu widzenia aksjologicznego twórcze jest wyłącznie dobro, a więc takie są czyny, w wyniku których zostają zrealizowane wartości pozytywne.

Czyn podmiotu osobowego jest twórczy także ze względu na rzeczywistość, w której zostaje spełniony. Będąc dokonaniem realnym, wnosi do niej coś nowego. Niezależnie od znaczenia, jakie ma w teraźniejszości i jakie przypadnie mu w przyszłości, powoduje, że coś się w tej rzeczywistości dzieje, pociąga za sobą pewne konsekwencje. Może wywołać jakąś zmianę, zapoczątkować pewien proces. Dzięki czynom podmiot osobowy sprawczo uobecnia się w świecie. Tworzy i kształtuje rzeczywistość w takim zakresie, w jakim udaje mu się czegoś realnie dokonać.

Czyny dokonywane przez podmiot osobowy dzielą się na wewnętrzne i zewnętrzne. Poprzez pierwsze podmiot osobowy tworzy i kształtuje swój świat wewnętrzny. W tym zakresie, w jakim wypełnia go swymi czynami, jest jego twórcą. Przede wszystkim od niego zależy, w jakiej mierze świat ten stanie się jego dziełem. Jeśli pochłonie go aktywność w świecie zewnętrznym bądź ograniczy się do naśladowczego odtwarzania, jego świat wewnętrzny nie musi stać się pusty, gdyż może go wypełniać ktokolwiek i cokolwiek, jednak tylko w niewielkim stopniu będzie jego dziełem. W

---

<sup>166</sup> Tamże, s. 68.

<sup>167</sup> Por. tamże.

<sup>168</sup> Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 187.

przypadku świata zewnętrznego rola podmiotu osobowego jest znacznie mniejsza, ponieważ nie jest on jego jedynym twórcą. Może jedynie współtworzyć rzeczywistość zewnętrzną wraz z innymi podmiotami osobowymi poprzez współdziałanie lub samotniczą realizację swych czynów<sup>169</sup>.

Według Węgrzeckiego, podmiot osobowy może się realizować zarówno w rzeczywistości wewnętrznej, jak i zewnętrznej. Cywilizacja zachodnia szczególnie ceni aktywność skierowaną na zewnątrz i dokonania zewnętrzne. Podmioty osobowe nieosiągające na tym polu sukcesów z utilitarnego punktu widzenia okazują się mało przydatne, ponieważ nie przyczyniają się do rozwiązywania problemów praktycznych w rzeczywistości zewnętrznej. W antropologicznym ujęciu podmiotu osobowego jest to jednak kwestia drugorzędna. Problem może pojawić się wówczas, gdy całkowicie zamyka się on na świat zewnętrzny i skupia jedynie na swoim świecie wewnętrznym. Nadal jest w stanie dokonywać wolnych i samodzielnych czynów wewnętrznych. Niewykluczone jednak, że do pełniejszego rozwinięcia podmiotowości może mu czegoś zabraknąć, jeśli nie znajdzie się w sytuacjach możliwych jedynie w rzeczywistości zewnętrznej. Zamknięcie się na świat zewnętrzny mogłoby go również pozbawić kontaktu z drugim człowiekiem. Kontakt ten zaś umożliwia podejmowanie różnej aktywności podmiotowej, a w szczególności spełnianie wyjątkowych czynów wobec drugiego. Z punktu widzenia antropologicznego świat wewnętrzny odgrywa pierwszorzędą rolę, jednakże uczestniczenie w rzeczywistości zewnętrznej również jest niezbędne do pełnego, prawidłowego rozwijania i kształtowania podmiotowości.

Czyny autentycznie wolne i samodzielne mogą być spełniane na różne sposoby. Nie wszystkim towarzyszy jednakowe napięcie życia podmiotowego. Jak zauważa Węgrzecki, „są czyny, w przypadku których rośnie ono do granic możliwości, są też czyny, w przypadku których jest ono niewielkie. W czynach pierwszego rodzaju podmiotowość uobecnia się pełniej i wyraźniej, natomiast w czynach drugiego rodzaju zaznacza się słabiej. Różny jest też zasięg bezpośredniego oddziaływania czynów oraz swoistego ich »promieniowania«, jakie zachodzi mimo upływu czasu. Fenomenalnie rzecz biorąc, wygląda to tak, jakby niektóre czyny zawierały znaczną energię, nadal wyczuwalną, gdy »zblizamy się« do nich. Nadal bije z nich niesłabnącą siłą niekiedy blask, niekiedy gro-

---

<sup>169</sup> Por. A. Węgrzecki, *Zarys fenomenologii podmiotu*, dz. cyt., s. 69.

za. Takie czyny zdają się niepomiarowo zwiększać zasięg podmiotowości. Ale są też czyny, które wraz z upływem czasu »bledną«, słabną w swym wyrazie, przestają tak silnie »promieniować«, jak niegdyś<sup>170</sup>. Czyny różnią się także swym znaczeniem w życiu danego człowieka. Jedynie niektóre stają się jego życiowymi dokonaniem, stanowiąc momenty przełomowe. Wskazują na pewne fazy i tendencje, ujawniające się w jego życiu. To właśnie w nich najpełniej wyraża się twórczy charakter aktywności podmiotu osobowego.

Człowiek jest w stanie dokonywać czynów niezwykłych, choć zdarza się, że są one banalizowane i odmawia się im wyjątkowości. Rzeczywisty obraz czynu zostaje wówczas poddany przeróżnym zabiegom deformacyjnym. Jak trafnie zauważa Węgrzecki, „mimo to zdarza się, że czyn – tak jak twarz, na którą ktoś usiłował nałożyć maskę – »przemawia« zupełnie inaczej, niż oczekiwali ci, którzy chcieli ukryć jego prawdziwą naturę. Prawda zaś takiego czynu to coś znacznie więcej, to prawda człowieka, który go dokonał<sup>171</sup>. Niekiedy występuje sytuacja odwrotna. Czyn zwykły próbuje się przedstawić jako szczególny poprzez przypisanie mu odpowiednich rysów. Jak stwierdza Węgrzecki, „wówczas »wyrasta« ponad przeciętność również jego sprawca<sup>172</sup>. Zabiegi te nie zawsze przynoszą spodziewane efekty. Wszystkim przedsięwzięciom tego rodzaju towarzyszy przeświadczenie, że czyny wspaniałe i nietuzinkowe świadczą o wielkości człowieka, ale też mogą wpływać na życie innych, a tym samym odgrywają wyjątkową rolę.

#### 2.14. Wpływ twórczości na życie podmiotu osobowego

Nietrudno dostrzec, że Węgrzecki dużą wagę przywiązywał do aktywności podmiotu osobowego. Szczególnie czyny i dokonania twórcze zasługują na miano znaczących. Wyrastają one ponad przeciętność i zwyczajne, codzienne czynności, niewymagające pełniejszego udziału podmiotowości. „Działania kreatywne i twórcze są przejawem wolności, na gruncie której dopiero mogą się rodzić i rozwijać<sup>173</sup>. Twórczość zaczyna się wówczas, gdy „w działaniu i dokonaniu jesteśmy obecni nie tylko jako anonimowi

<sup>170</sup> Tamże, s. 70.

<sup>171</sup> Tamże, s. 71.

<sup>172</sup> Tamże.

<sup>173</sup> A. Węgrzecki, *Dylematy ekonomicznej kreatywności*, w: *Wizerunek współczesnego człowieka gospodarującego*, red. A. Węgrzecki, Kraków 2000, s. 114.

sprawcy, »niewidoczni« wykonawcy, ale właśnie jako osoby wyraźnie zarysowane w swej indywidualności. Nie ma przy tym większego znaczenia sam zamiar czy samo pragnienie takiego uobecniania siebie. Może ono bowiem realizować się wtedy, gdy po prostu »oddajemy się« czemuś, »przykładamy się« do czegoś, gdy działanie nas »pochłania«, niekiedy nawet do tego stopnia, iż zapominamy o wielu sprawach, choćby o upływającym czasie i różnych własnych potrzebach. Jesteśmy wówczas twórczy zwłaszcza w sensie podmiotowym, choć może również w sensie przedmiotowym<sup>174</sup>. Podmiot osobowy uaktywnia bowiem swoje siły (zdolności, sprawności) i zasoby (wiedzy, doświadczenia) w celu dokonania czegoś. Według Węgrzeckiego, można tu mówić o „twórczości”, ponieważ owe siły i zasoby włączane są w konkretne sytuacje, nierzadko następuje „budzenie” jakiejś zdolności, „osiąganie” danej sprawności, niekiedy w zupełnie nowych warunkach sytuacyjnych. Podmiot osobowy zatem odkrywa siebie i rozwija swoje zdolności. „Twórcze” może być także to, co dzięki podjętym działaniom dzieje się w podmiocie osobowym, jaki się staje, co się w nim umacnia lub osłabia, zmienia lub utrwała, jakie tendencje się w nim pojawiają, a jakie zanikają.

Działania i dokonania twórcze mają różny charakter. Niekiedy przebiegają spontanicznie, a rozpoznanie ich pełnego sensu jest mgliste. Takie działanie nie jest planowane, kontrolowane ani korygowane. Jak stwierdza Węgrzecki, „nie jest ono antycypowane w świadomości i nie zawsze *ex post* uchwycone w całej swej naturze. Mogłoby się nawet wydawać, że udział podmiotu w takich działaniach i dokonaniach jest niewielki, skoro właśnie różne jego funkcje, tak charakterystyczne dla podmiotowej świadomej aktywności, ledwie się zaznaczają. Jest to jednak inna postać podmiotowej obecności i inny sposób przejawiania się podmiotu w tym, co staje się jego dziełem<sup>175</sup>. Zatem owe działania i dokonania mają znamiona twórczości, jednak można by się zastanawiać, czy dochodzi wówczas do autokreacji.

Możliwy jest również inny przebieg działania i dokonywania czegoś przez podmiot osobowy: „Przygotowuje on dane działanie i dokonanie, licząc się z sytuacją i rozmaitymi okolicznościami, ale przede wszystkim chcąc wykreować samego siebie, nadać sobie pewną właściwość, ukazać się jako ktoś, kto posiada pewien rys osobowy. Niekiedy podmiot sam doprowadza do pewnych sytuacji, pragnąc osiągnąć to, co zamierzył.

---

<sup>174</sup> A. Węgrzecki, *O roli twórczości w życiu i rozwoju człowieka*, w: *Pogranicza – literatura, teatr i psychiatria. Polsko-niemiecki bilans badań naukowych i doświadczenia praktycznego*, red. A. Radzik, Kraków 2001, s. 7.

<sup>175</sup> Tamże, s. 8.

Swoje zamierzenia realizuje ze świadomością tego, co już się dokonało, tego, co się aktualnie wyłania, oraz tego, co powinno pojawić się w bliższej i dalszej przyszłości. W razie potrzeby stara się odpowiednio korygować działania, a także różnicować swą aktywność i jej natężenie<sup>176</sup>. Czynności podejmowane przez podmiot osobowy zmierzają więc do tworzenia samego siebie. Ujawniająca się twórczość jest zarazem autokreacją.

Działania i dokonania twórcze nie wypełniają żadnego człowieka całkowicie. Obok nich pojawiają się działania zwyczajne, codzienne, odtwórcze, naśladowcze. Nie sprawia to jednak, że kogoś nie można nazwać „człowiekiem twórczym”. Jest nim bowiem ten, u kogo ujawniła się zdolność do twórczych działań i dokonań. Kwestią drugoplanową pozostaje ich częstotliwość.

Autokreacja przybiera rozmaite postacie. Człowiek dąży niekiedy do nadania sobie pewnych właściwości. Nie są one związane z jakimś indywiduum ludzkim, a ich konkretyzacja ma być właśnie wynikiem autokreacji. Często towarzyszy temu pragnienie wykluczenia właściwości przeciwstawnej ze zbioru cech posiadanych albo takich, których posiadanie jest możliwe. Na przykład: podmiot osobowy chce być prawdomówny, a zarazem unikać kłamstwa, uczciwy, a zarazem stronić od oszustwa. Takie zamiary mogą być motywowane przez wyobrażenie pozytywnej właściwości bądź przez niechęć i obrzydzenie do właściwości negatywnej. W pierwszym przypadku podmiot osobowy czuje się przyciągany, w drugim odpychany. W pierwszym stara się przybliżyć do pozytywności, w drugim próbuje oddalić się od negatywności. Nie wszystkie właściwości znajdują się w zasięgu autokreacyjnych zamierzeń i działań. Niekiedy decydują o tym okoliczności obiektywne, niekiedy subiektywne. Niemal każda właściwość może stać się pokusą i skłaniać człowieka, by dążył do niemożliwego. To prowadzi do autokreacji iluzorycznej, tym groźniejszej, że w przypadku zdemaskowania jej iluzoryczności podmiot osobowy staje w obliczu całkowitej ruiny tego, czym żył.

Inną postać autokreacja przybiera, gdy jej źródłem jest podążanie za wzorcem osobowym, skonkretyzowanym w pewnym człowieku. Ożywia ją chęć upodobnienia się do tego wzoru. „Nie chodzi przy tym jedynie o naśladownictwo, odtworzenie czyjeś wyglądu zewnętrznego, czyichś ruchów i gestów – w tym może trudno byłoby dostrzec się czegoś twórczego. Chodzi raczej o coś poważniejszego i trudniejszego, mia-

---

<sup>176</sup> Tamże.

nowicie o przebudowę wewnętrzną, której kierunek wskazują bądź przynajmniej sugerują pewne dane, na ogół nie na tyle dokładne, kompletne i czytelne, żeby owa przebudowa sprowadzała się do kopiującego naśladowania<sup>177</sup>. Dany wzorzec osobowy ma stanowić dla podmiotu osobowego inspirację i motywację do przebudowy wewnętrznej. Niekoniecznie jednak w efekcie podmiot osobowy musi stać się wierną kopią tego wzorca.

Autokreację pobudza również pragnienie stawania się i bycia sobą. Towarzyszy mu niekiedy przedstawienie czyjegoś wzorca osobowego, który podmiot osobowy chciałby odtworzyć, bądź pewnych właściwości, które chciałby posiadać. Urealnienie owych przedstawień dawałoby nadzieję na stanie się sobą. Trudno nie zgodzić się z Węgrzeckim, że „procesem stawania się sobą nie zawsze kieruje jakieś przedstawienie, które pozwałoby nam również stwierdzać, w jakim stopniu zbliżyliśmy się do niego. Czasami odbywa się to w dramatycznym, pełnym napięcia poszukiwaniu siebie, obfitującym w sukcesy i porażki, które odmierzają nie wiadomo dokąd prowadzącą drogę i nie wiadomo jak rozległe bezdroża<sup>178</sup>. Oznaką zabłądzenia jest poczucie, że nie chodziło o to, co właśnie zostało osiągnięte. Oznaką zaś odnalezienia siebie na właściwej ścieżce jest poczucie wyzwiania się z czegoś, co krępowało i hamowało. Według Węgrzeckiego, „jest to poczucie rosnącej samodzielności, która nie domaga się żadnej gwarancji, znajdującej się poza podmiotem osobowym. Takie poczucie zdaje się świadczyć o tym, że ośrodek dyspozycji znajduje się w samym podmiocie. Narastanie zaś owego poczucia niekiedy może oznaczać umacnianie się ośrodka dyspozycji, ale nie jest też wykluczone, że bardziej zdradza ono pragnienia niż rzeczywisty stan, w jakim znajduje się podmiot. Za poczuciem wyzwiania się i samodzielności może także kryć się słaby ośrodek dyspozycji, dopiero się kształtujący, który nie podoła żadnemu poważniejszemu zadaniu<sup>179</sup>”.

W poczuciu wyzwiania się nie ujawnia się jeszcze wyraźnie to, kim człowiek ma się stać, ażeby być sobą. Obecne jest w nim raczej to, od czego następuje wyzwolenie, niż to, ku czemu jest się wyzwolonym. Sens wyzwolenia nie sprowadza się bowiem wyłącznie do odejścia od czegoś. Zawiera ono jakąś mglistą zapowiedź, zaczątkowe

---

<sup>177</sup> Tamże, s. 9–10.

<sup>178</sup> Tamże, s. 10.

<sup>179</sup> Tamże.

zwrócenie się ku czemuś, jeszcze niezupełnie rozpoznanemu, co staje się możliwe właśnie dzięki wyzwoleniu. Węgrzecki jest przekonany, że wyzwolenie stanowi także przygotowywanie czegoś, stworzenie warunków, w których coś może nastąpić. Akt wyzwolenia ocala coś, coś w przeciwnym razie nie zaistnieje. Podczas wyzwalania często następuje uodpornienie się na coś, niekoniecznie jednak całkowite zerwanie z czymś. Zwiększa się wówczas siła niezbędna do efektywnego stawania się sobą. Wyzwalanie jest zazwyczaj wybiórcze, przy czym zasada wybiórczości nie musi być znana podmiotowi osobowemu. Łatwiej rozpoznać to, od czego jest się wyzwalam, trudniej natomiast to, co nie zostało objęte wyzwoleniem. Zasada wybiórczości wskazuje na to, że podmiotowi osobowemu chodzi jeszcze o coś innego niż o uniezależnienie się od czegoś, że budzi się w nim jakaś zaczątkowa skłonność, która niejako „nakazuje”, z czym należy zerwać, od czego się odwrócić.

Wydaje się, że twórcze jest wszystko to, co w działaniu danego człowieka służy jego stawaniu się sobą. Twórcze są zatem akty, w których on sam buduje siebie, chroniąc przy tym nadaną sobie postać przed różnymi zagrożeniami. Są one twórcze jako szczególne dokonania podmiotowe, wyraźnie różniąc się od innych dokonań tego podmiotu osobowego. Twórcze są ze względu na to, co w nich zostaje osiągnięte i w jaki sposób się to odbywa, ale także dlatego, że na ogół oznaczają przezwycięzenie czegoś. Może chodzić o przezwycięzenie konkretnego oporu, ale też o wyjście ze stanu nieokreślenia, kiedy to nawet podmiot osobowy nie wie, co należałoby przezwyciężyć. Twórczy jest wówczas już sam wysiłek i odwaga, których to wymaga. Człowiek może być określony i przezwycięzać siebie, ale może być też w stanie nieokreślenia i próbować z niego wyjść.

Węgrzecki zauważa, że „z punktu widzenia danego człowieka nie są potrzebne żadne zewnętrzne miary, w świetle których jego działania i dokonania stawałyby się twórcze. Nie dlatego bowiem nabierają one twórczego charakteru, że przesądziły o tym owe miary, ale dlatego, że w swej naturze – w przypadku właśnie tego człowieka – są one twórcze”<sup>180</sup>. Możliwe, że w przypadku innego człowieka te same działania i dokonania nie byłyby twórcze, ponieważ nie wnosiłyby w jego życie i stawanie się sobą nic nowego. Według filozofa, „powołanie się na pewne miary i kryteria mogłoby oznaczać deprecjację, pozbawienie pewnych działań i dokonań twórczego wymiaru”<sup>181</sup>. Gdyby

---

<sup>180</sup> Tamże, s. 11.

<sup>181</sup> Tamże.

jednak udało się przyjąć właściwe miary i kryteria, pozwalające objąć różne działania i dokonania indywidualne, pojawiłaby się możliwość ich szeregowania i ustalania tego, kiedy mamy do czynienia z czymś twórczym.

Warto zastanowić się, czy w każdym przypadku autokreacji działaniom i dokonaniom przysługuje miano twórczości. Mogłoby się wydawać, że jest tak właśnie ze względu na ich charakter i rolę, jaką odgrywają w procesie stawania się sobą podmiotu osobowego. Z pewnością pod tym względem odznaczają się one twórczością, ale już pod innym względem – nie zawsze. Według Węgrzeckiego, „przy pewnym rozumieniu słowa »twórczość« trudno mówić o niej wówczas, gdy dany podmiot osobowy – wprawdzie ukształtowany przede wszystkim w aktach autokreacyjnych – przejawia aktywność destrukcyjną, gdy działając, niszczy, a nie buduje i nie tworzy. Twórcze byłoby zatem to, co przynosi pozytywne następstwa. Naturalnie jest to wstępne określenie, które należałoby rozwinąć, zajmując się bliżej ową pozytywnością. Bliskie takiemu rozumieniu twórczości jest ujęcie, w którym dochodzi do głosu aksjologiczny punkt widzenia. W tym rozumieniu twórcze byłoby to, co cenne, wartościowe, co posiada szczególną wartość pozytywną, zwłaszcza wyższą»<sup>182</sup>. Trudno nie zgodzić się z Węgrzeckim, że aktywność destrukcyjna pozbawiona jest twórczego wymiaru. Z twórczością mamy do czynienia wówczas, gdy dokonywane działania mają pozytywny wydźwięk aksjologiczny<sup>183</sup>.

Wiele czynności i dokonań podmiotu osobowego odznacza się twórczym charakterem pod każdym z wymienionych względów. Świadczą one o rozwoju w życiu danego człowieka. Dokonania autokreacyjne jawią się jako nieodzowne tworzywo tegoż rozwoju. Kluczowy jest jednak ich charakter aksjologiczny. Wartości, które pojawiają się w tych dokonaniach, wskazują na skalę, kierunek i zasięg rozwoju, a także na perspektywę otwierającą się przed człowiekiem. Niekiedy mogą też wskazywać na zagrożenia dalszego rozwoju. Usilna praca nad uobecnieniem wartości pozytywnych, w szczególności wyższych, nie ma końca i dostarcza każdemu człowiekowi rozmaitych możliwości rozwoju.

## 2.15. Konkluzje

---

<sup>182</sup> Tamże, s. 12.

<sup>183</sup> Por. A. Węgrzecki, *Dylematy ekonomicznej kreatywności*, dz. cyt., s. 117–119.

Węgrzecki w swoim *Zarysie fenomenologii podmiotu* próbuje odpowiedzieć na pytanie „Kim jest człowiek?”. Analizuje różne idee człowieka i stara się odnaleźć taką, która najpełniej ukazywałaby jego całość. Najbliższa wydaje mu się idea podmiotu osobowego. Jest on podmiotem konkretnym, prowadzącym działania. Właśnie w aktywności człowieka filozof upatruje przełomowy moment wyłonienia się podmiotowości, polegający na odejściu od zachowań stereotypowych i automatycznych.

Byt ludzki w swej podmiotowej jedyności jest spójną, sprawczą całością. Nawet doświadczając konfliktów wewnętrznych, podejmuje decyzje i dokonuje różnych czynów jako całościowy podmiot osobowy. Aktywność nie narusza całości, wzmacnia ją i rozwija. Nie tylko nie narusza, a nawet jest konieczna do jej utrzymania, ponieważ czyny potwierdzają, kim się jest.

Cielesność z jednej strony może ograniczać podmiotowość, z drugiej zaś umożliwia podjęcie aktywności. Węgrzecki opisuje podmiot osobowy jako centrum i źródło. Centrum pojmuje jako coś zapewniającego podmiotowi osobowemu jedność i zwartość, a także sprawiającego wzrost podmiotowej aktywności wykazującej wyraźne zorientowanie. Ujmując podmiot osobowy jako źródło, kieruje uwagę na swoistą aktywność podmiotu osobowego. Trwa ona od momentu wyłonienia podmiotu osobowego do końca jego istnienia. Jest integralnie podmiotowa, bez niej podmiot osobowy by nie istniał. Aktywność z kolei nie może pojawić się poza nim. Bycie podmiotem osobowym to podejmowanie działań oraz dokonywanie aktów i czynów.

Pisząc o ciągłości istnienia podmiotu osobowego, Węgrzecki zwraca uwagę, że wydaje się ona prawie niezauważalna, dopóki nie zostanie w jakiś sposób naruszona. Ciągłość jawi się jako fundament życia ludzkiego. Kontynuowanie wcześniejszych działań i planów nadaje życiu sens.

Podmiot osobowy może osiągnąć wolność zewnętrzną, gdy znajduje się w okolicznościach pozbawionych przymusu i ma całkowitą swobodę działania. Do niego należy świadomość i trafne rozeznanie okoliczności. Gdy dobrowolnie podejmuje aktywność i panuje nad jej przebiegiem, osiąga wolność.

Wolność wewnętrzna jest fenomenem podmiotowym. Rodzi się w podmiocie osobowym i dzięki niemu się utrzymuje, pozwala też rozwinąć się podmiotowości. Związana jest z dokonaniem wolnego i świadomego czynu. Wolność wewnętrzna jest bowiem niezależnością i suwerennością. Pojawia się w podmiocie osobowym podczas

działania, jednak nie w wyniku jednorazowego dokonania. Jest to proces. Niekiedy wolność narasta, niekiedy słabnie. Zależy to od przemian zachodzących w podmiocie osobowym oraz tendencji dominujących w jego życiu. Niewątpliwie istnieje silny związek pomiędzy podmiotowością a wolnością.

Zdarza się, że podmiot osobowy znajduje się w okolicznościach, w których pragnie się czemuś przeciwstawić. W tym celu musi być aktywnie obecny i utrzymywać inicjatywę. Przeciwstawianie się czemuś ma prowadzić właśnie do uwolnienia.

Węgrzecki zauważa, że istnieje różnica między prowadzącym do uwolnienia „stawianiem oporu” a „przewyciężaniem oporu”. Uwolnienia, które jest rezultatem przeciwstawiania się czy stawiania oporu, nie należy pojmować jako wolności wewnętrznej.

W przypadku przewyciężania oporu podmiot osobowy najpierw podejmuje świadome i dobrowolne działanie, a gdy natrafia na opór, próbuje go przewyciężyć w celu kontynuowania go. Przełamywanie oporu stanowi jedynie pewien etap przebiegu działania. Dominują w nim zamierzenia podmiotu osobowego i ich realizacja. Takie działanie cechują akty autodeterminacji, będące przejawem wolności wewnętrznej.

Należy dostrzec różnicę między wolnością wewnętrzną myślenia a swobodą myślenia. Można mieć swobodę myślenia, jednak nie być w stanie zdobyć się na wewnętrznie wolną myśl. Niekiedy jest ona tłumiona i odrzucana ze względu na odmienność od powszechnie akceptowanych opinii. Wewnętrznie wolną myśl cechuje odpowiedzialność.

Wolność w sferze myślenia i w sferze uczuć kształtuje się na gruncie aktywności podmiotu osobowego. Zaistnienie wolności w sferze uczuć zależy od postaci, jaką przybiera jego życie uczuciowe. Jeżeli podmiot osobowy jedynie ulega stanom emocjonalnym lub stawia im opór, nie jest możliwe pojawienie się wolności w sferze uczuciowej. Może ona zaistnieć, gdy w owej sferze znajdować się będą intencjonalne przeżycia emocjonalne. Podmiot osobowy uobecnia się w nich inaczej niż w aktach myślowych. Myśli, w przeciwieństwie do uczuć, mogą się nasunąć i podmiot osobowy może je podjąć. Myśli można tworzyć, uczuć nie da się wywołać.

Uobecnianie się podmiotu osobowego w przeżyciu emocjonalnym oznacza osiągnięcie wolności w sferze uczuć. Podmiot osobowy nadaje uczuciu wyjątkowy wymiar poprzez swoją obecność. Uczucie staje się trwałe i głębokie.

Węgrzecki zwraca również uwagę, że uczucia nie należą do sfery irracjonalnej, ale do sfery wielorakiego sensu. Wypełnia się on jednak jedynie wtedy, gdy życie emocjonalne nie podlega poważniejszym zaburzeniom ani trwałym deformacjom. Uczuciom zagrażają liczne niebezpieczeństwa, zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne. Z tego powodu pojawia się możliwość częściowej lub zupełnej irracjonalizacji uczuć, niszczącej ich porządek i sens.

Węgrzecki dużą wagę przywiązywał do aktywności podmiotu osobowego. Wy różnił w niej stany, nastroje, akty intencjonalne i czyny. Nastroje przybierają właśnie postać stanów, choć niekiedy stają się podobne do poruszeń emocjonalnych ze względu na przesylenie emocjonalne. Mogą mieć charakter ogólny lub konkretny. Stany niekiedy przyczyniają się do podjęcia różnych działań, jednak same w sobie nie zaliczają się do dokonań podmiotowych. Zdecydowanie odmienną postać ma aktywność podmiotu osobowego w aktach, działaniach i czynach. Są one jego dokonaniem, on jest ich sprawcą. W wyniku spełniania aktów, działań i czynów podmiot osobowy nierzadko nabiera pewne określenia. Aktywność aktowa jest nierozłącznie związana z całą aktywnością podmiotu osobowego. Szczególną cechą aktów jest ich odnoszenie się do czegoś. Nabierają one wyjątkowego znaczenia ze względu na swój charakter świadomościowy. Są dokonaniem podmiotu osobowego, polegającymi na spełnieniu i utrzymaniu intencji oraz uchwyceniu obiektu.

Najbardziej istotnymi dokonaniem podmiotu osobowego są czyny. Uobecnienie się podmiotu osobowego w czynie wymaga od niego realnego sprawstwa. Chodzi więc o czyny realne, a nie imaginacyjne i pozorowane. Istnieją dwa podstawowe rodzaje czynów: te, w których podmiot osobowy podlega różnym ograniczeniom, uczestniczy w nich w sposób ograniczony, oraz te, które są czynami rzeczywistymi i indywidualnymi, spełnianymi przez jeden podmiot osobowy, uczestniczący w ich realizacji nawet w całym swym zindywidualizowaniu. Nie podlegają one ograniczeniom. Jeśli są spełniane dobrowolnie, można je określić mianem szczególnie doniosłych dokonań podmiotowych.

W czynach realnych, indywidualnych i wolnych podmiot osobowy spełnia się w najszerszym zakresie jako podmiot osobowy. Czyny mają wpływ na tworzenie się nawyków i charakteru, zatem podmiot osobowy formuje się dzięki nim. Jeżeli w życiu podmiotu osobowego osłabnie aktywność wyrażająca się w czynach, ulega ono znaczącemu zubożeniu.

Czyn autentycznie samodzielny i wolny jest twórczym dokonaniem podmiotu osobowego, i to w trojakim sensie. Po pierwsze, z uwagi na sam podmiot osobowy. W stanach podmiot osobowy nie przekracza siebie, w aktach intencjonalnych jedynie nawiązuje kontakt z pewnymi obiektami, dopiero w czynach można upatrywać kreatywnego spełnienia się podmiotowości. Po drugie, podmiot osobowy realizuje się twórczo w sensie aksjologicznym, jeśli dokonuje dobra, a więc czynów, w których urzeczywistniane są wartości pozytywne. Po trzecie, czyn jest twórczy, ponieważ będąc realnym dokonaniem, wnosi do rzeczywistości coś nowego, tworzy ją i kształtuje. Podmiot osobowy dzięki czynom sprawczo uobecnia się w świecie.

Istnieje podział czynów dokonywanych przez podmiot osobowy na wewnętrzne i zewnętrzne. Spełniając pierwsze, tworzy on i formuje swój świat wewnętrzny. W przypadku świata zewnętrznego rola podmiotu osobowego jest wyraźnie mniejsza, ponieważ nie jest on jego jedynym twórcą. Może współtworzyć rzeczywistość zewnętrzną wraz z innymi podmiotami osobowymi poprzez współdziałanie lub samodzielne dokonywanie czynów.

Czyny autentycznie wolne i samodzielne dokonywane są na różne sposoby. Niektórym towarzyszy wzrost napięcia życia podmiotowego, w innych natomiast podmiotowość zaznacza się słabiej. Różny jest też zasięg bezpośredniego oddziaływania czynów, co także wpływa na rozpiętość podmiotowości. Czyny różnią się wreszcie swym znaczeniem w życiu podmiotu osobowego. Zdarza się, że niektóre są jego życiowymi, przełomowymi dokonaniem. W nich najbardziej wyraża się twórczy charakter jego aktywności. Człowiek potrafi też dokonywać czynów niezwykłych, w których ujawnia się jego prawda i wielkość. Mają one szczególne znaczenie, ponieważ mogą wpływać także na życie innych.

Czyny twórcze charakteryzują się niezwykłością i ponadprzeciętnością, w których zaznacza się wyraźny udział podmiotowości. Odgrywają znaczącą rolę, są przejawem wolności. W takich czynach wykonawca obecny jest w swej indywidualności. Uaktywnia swoje sprawności i umiejętności w celu osiągnięcia czegoś. Niekiedy następuje odkrycie i rozwinięcie jakiejś zdolności, co wpływa na rozwój podmiotu osobowego. W czynach twórczych niebagatelne znaczenie ma wreszcie ich charakter aksjologiczny. Twórcze wydaje się też wszystko, co w działaniu danego człowieka służy stawaniu się sobą. Twórcze są zatem akty, w których on sam kształtuje siebie. Wiąże się to często z przewyciężaniem siebie i wyjściem ze stanu nieokreślenia.



### Rozdział III. Poznanie siebie i bycie sobą

#### 3.1. Wpływ samopoznania na rozwój podmiotu osobowego

Podjmując kwestię poznania i rozwoju podmiotu osobowego, Węgrzecki zwraca uwagę na to, że koncentruje się on na poznaniu świata zewnętrznego, zapominając przy tym o sobie samym. Wezwanie do poznania siebie samego ma wydźwięk uniwersalny, ponieważ dotyczy istotnej kwestii antropologicznej: odnosi się do natury ludzkiej, a jak zauważył już Arystoteles, „wszyscy ludzie z natury dążą do poznania”<sup>184</sup>.

Wiedza o samym sobie wydaje się przybierać różne formy. Jak wskazuje Węgrzecki, „może być intuicyjnym wyczuwaniem, z trudem poddającym się werbalizacji albo dyskursywnym, przemyślanym ujęciem, które znacznie łatwiej zwerbalizować. Może mieć charakter syntetyczny i dotyczyć jedynie najistotniejszych rysów samego siebie albo mieć charakter bardziej szczegółowy”<sup>185</sup>. Bez względu na formę, powinna prowadzić do zrozumienia siebie samego<sup>186</sup>. Węgrzecki jest przekonany, że w poznaniu siebie chodzi wyłącznie o tego, kto go dokonuje: „Nie może być mowy o jakiegokolwiek, większej czy mniejszej, ogólności. Jest to poznanie konkretnego bytu we właściwej mu indywidualności, której zredukowanie do jakiegoś, choćby najmniejszego, poziomu ogólności oznacza już przejście do innego poznania. We właściwym poznaniu siebie chodzi o »samego siebie«, a więc o coś integralnie należącego do konkretnego człowieka”<sup>187</sup>. Zastanawiając się nad tym, co właściwie stanowi „samego siebie”, Węgrzecki stwierdza, że istotne są tu własne przeżycia, kształtujące się w pewnej mierze na podłożu indywidualnie uformowanej cielesności. Tworzą one wewnątrz człowieka, przeciwstawione ciału. Cielesność natomiast zaznacza się w obszarze „samego siebie”, niekiedy nawet dość wyraźnie, jednak nie jest tym, co najbardziej dla niego swoiste. Węgrzecki uważa, że poznanie samego siebie nie należy sprowadzać jedynie do przeżyć: „Zatrzymując się na samych przeżyciach, niemało dowiadujemy się o sobie, ale właściwie nie

<sup>184</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. II, Warszawa 2003, s. 615.

<sup>185</sup> A. Węgrzecki, *Poznanie siebie a rozwój podmiotu osobowego*, w: *Egzystencjalne i aksjologiczne wymiary prawdy, dobra i piękna*, red. J. Gazda, W. Morszczyński, Kraków 2007, s. 12.

<sup>186</sup> Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 47.

<sup>187</sup> A. Węgrzecki, *Poznanie siebie a rozwój podmiotu osobowego*, dz. cyt., s. 13.

wychodzimy poza ich konkretną postać i ich ograniczone trwanie”<sup>188</sup>. Różne przeżycia wypełniają więc życie wewnętrzne i z tego względu powinny znaleźć się w zasięgu samopoznania. Zrozumienie ich niewątpliwie przyczynia się do znajomości siebie. Uzyskana zostaje wiedza o tym, jacy jesteśmy w swej indywidualności, co jest dla nas istotne, za czym się opowiadamy, a czemu sprzeciwiamy, jakie tendencje ujawniają się w naszym życiu i kim się stajemy. W poznaniu siebie chodzi nie tylko o to, kim się jest, ale również o to, czy będąc tym, kim się jest, jest się sobą. Samopoznanie zostaje pogłębione wówczas, gdy uda się stwierdzić, na czym polega bycie sobą danego ludzkiego indywiduum<sup>189</sup>. Jak zauważa Węgrzecki, „samopoznanie zdaje się zawierać nie tylko poznawcze określenia, tworzące mniej lub bardziej spójną, dynamiczną, wielopoziomą całość, ale także niedookreślenia opatrzone znakami zapytania. Trafna »lokalizacja« takich niedookreśleń świadczy też o wyższym poziomie samopoznania. Nie wydaje się zresztą, żeby kiedykolwiek mogło się ono stać zupełne i ostateczne. Przemawiają już za tym względy poznawcze. Przede wszystkim jednak przemawiają za tym powody ontycznej natury. Po pierwsze, poza zasięgiem samopoznania zdaje się znajdować pewien rdzeń bytu człowieka, stanowiący fundament jego tożsamości i jego bycia sobą. Po drugie, nie wszystko w bycie ludzkim jest określone, tak, iż w pewnym sensie można mówić o jego nieokreśloności”<sup>190</sup>. Niewątpliwie warto próbować poznać samego siebie w jak największym zakresie, jednak nigdy nie będzie to możliwe do końca. Rację należy przyznać H. Plessnerowi, twierdzącemu, że „w centrum antropologii staje niezgłębialność człowieka”<sup>191</sup>. Poznanie tego, czy i w jakim stopniu jest się sobą, i co należy uczynić, aby być sobą, dopełnia samopoznanie. Z kolei bycie sobą związane jest z kwestią rozwoju podmiotu osobowego.

Podmiot osobowy jest świadomy tego, że należy być sobą. Potrafi też rozpoznać, że w danej sytuacji mu się to nie udało. Wynika to z tego, że nie zdobył się na pewien krok, nie zareagował w odpowiedni sposób, nie wykazał należytej powściągliwo-

<sup>188</sup> Tamże, s. 13–14.

<sup>189</sup> Węgrzecki zauważa, że próbując uchwycić, na czym polega bycie sobą, Ingarden poszukiwałby „jakiejś znacznie pierwotniejszej istotności psychicznej, która dopiero stanowi właściwy rdzeń i ośrodek tego, co nazywamy »sobą«, naszym »ja«”. Może byłaby to „prosta, w gruncie rzeczy zupełnie niedefiniowalna jakość”, „konstytutywna natura indywidualna”, mało znana człowiekowi, niemal obca. Por. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. II, cz. II, Warszawa 1987, s. 186; A. Węgrzecki, *Poznanie siebie a rozwój podmiotu osobowego*, dz. cyt., s. 14.

<sup>190</sup> A. Węgrzecki, *Wokół filozofii spotkania*, Kraków 2014, s. 147.

<sup>191</sup> H. Plessner, *Władza a natura ludzka*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa 1994, s. 31.

ści albo zachował się zbyt stereotypowo. Uświadomienie sobie tego faktu może wywołać poczucie niezadowolenia, niesmaku, żalu. Negatywna emocja może skłaniać do podjęcia jakiegoś działania, które pozwoliłoby jej wygasnąć. Jeśli bowiem podmiot osobowy zachowałby bierność, emocja z czasem utraciłaby swą ostrość, ale powracałoby jej dokuczliwe wspomnienie. Natomiast w sferze poznania emocja ta może pobudzić do dokładniejszej analizy całej sytuacji, rozszerzającej samopoznanie, jeśli wykaże ona, na czym polegało niebycie sobą, oraz wskaże przyczyny, dlaczego tak się stało. Jeśli poznanie okaże się trafne, a podjęte działanie właściwe, pojawi się możliwość stania się sobą bądź przywrócenia stanu bycia sobą. Jak słusznie zauważa Węgrzecki, poznanie siebie może odgrywać doniosłą rolę w korygowaniu drogi życia danego człowieka<sup>192</sup>. Stanowi jeden z niezbędnych elementów przyczyniających się do przemiany ludzkiej egzystencji.

Właściwe działanie powinno prowadzić do bycia sobą. Według Węgrzeckiego, „aby do tego doszło, trudno liczyć na ślepy traf albo szczęśliwy przypadek, który co prawda może się zdarzyć, ale oznaczałby on zdanie się na to, co się przydarzy, rezygnację z podmiotowego udziału w tym, co się w człowieku i z człowiekiem dzieje. Nie jest to jednak właściwa forma bytowania”<sup>193</sup>. Człowiek bowiem nie tyle żyje, ile prowadzi swoje życie<sup>194</sup>. To on dokonuje wyborów i podejmuje decyzje. Kieruje swoim działaniem, a przynajmniej jest w stanie nim kierować. Samopoznanie może pokierować działaniem, pozwalającym stać się sobą, jeżeli jest wiedzą nie tylko o rozmaitych przeżyciach, ale również o ukształtowanej dotychczas postaci życia człowieka i zaznaczających się w tym życiu tendencjach. Jak zauważa Węgrzecki, „niekiedy bycie sobą polega właśnie na zgodności działania z tą postacią. Jest się sobą, po prostu nie odbiegając od niej. Innymi słowy, chodziłoby o aktualizowanie w kolejnej terażniejszości tego, co zostało ukształtowane, co już dawniej zaznaczyło się w życiu danego podmiotu osobowego, o kontynuowanie uwidaczniających się od jakiegoś czasu tendencji”<sup>195</sup>. Zdaje się, że owa kontynuacja miałaby zapewnić spójność, ciągłość, jedność podmiotu osobowego. Wówczas pozostanie sobą jawi się jako zobowiązujące i cenne dla podmiotu osobowego. Niekiedy zaś bycie sobą jest czymś, do czego dopiero się dąży, ponieważ dotychcza-

<sup>192</sup> Por. A. Węgrzecki, *Poznanie siebie a rozwój podmiotu osobowego*, dz. cyt., s. 15.

<sup>193</sup> Tamże, s. 15–16.

<sup>194</sup> Por. A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Berlin 1940.

<sup>195</sup> A. Węgrzecki, *Poznanie siebie a rozwój podmiotu osobowego*, dz. cyt., s. 16.

sowa postać życia i pojawiające się w nim tendencje są postrzegane jako niesatysfakcjonujące i pozbawione autentyzmu. Niezbędna jest więc kluczowa zmiana, niwelująca jakiś brak czy jakąś dotąd niezauważaną negatywność. Dotychczasową formułę bycia sobą należy uznać za niewystarczającą. Zarówno w przypadku kontynuowania tendencji, jak i ich zmiany rola samopoznania okazuje się nieoceniona. Według Węgrzeckiego, „w obu wypadkach uwidacznia się również to, że bycie sobą jest w życiu podmiotu czymś, co można by nazwać »punktem odniesienia«, w zestawieniu z którym dana treść tego życia staje się »własna« bądź »obca«. Samemu zaś podmiotowi osobowemu pozostawanie sobą zapewnia ciągłość, pozostając w istotnym związku z osobową tożsamością”<sup>196</sup>. Słusznym wydaje się stwierdzenie, że podmiot osobowy chce być w pełni sobą. Jak zauważa V.E. Frankl, człowiek „w gruncie rzeczy dąży do znalezienia sensu życia, względnie do zrealizowania sensu swego życia”<sup>197</sup>. Znajdując to, co nadaje istnieniu sens, jest sobą. Będąc zaś autentycznie sobą, trudno zarazem kwestionować sensowność własnego istnienia<sup>198</sup>. Innymi słowy, znalezienie tego, co nadaje życiu sens, implikuje bycie sobą. Natomiast prawdziwe bycie sobą rodzi poczucie sensu istnienia.

Poznanie siebie, obecne w aktualnie dokonującym się działaniu, uczestniczy w stawaniu się, w czymś, co dopiero się wyłania, o czym nie do końca jeszcze wiadomo, czy w pełni będzie mogło zostać objęte dotychczasową formułą bycia sobą. Towarzysząc czemuś, co się staje, samopoznanie zdaje się przewidywać to, co się stanie, gdy działanie się zakończy. O tym, że poznanie siebie występuje także w tym charakterze, świadczą niektóre przypadki zaniechania danego działania w jego trakcie bądź modyfikacja jego dalszego przebiegu właśnie z uwagi na to, co by się wydarzyło, gdyby było ono kontynuowane bez zmian<sup>199</sup>.

W życiu podmiotu osobowego samopoznanie zaznacza się w różnych postaciach i formach, ukazując to, czym on żyje, jak kształtuje się jego życie, jakie są jego dążenia, kiedy jest sobą i kiedy być sobą przestaje. Jak słusznie zauważa Węgrzecki, poznanie siebie ma „istotny udział w tym, co można by nazwać »naprowadzaniem«, »skłanianiem« podmiotu do kontynuacji czegoś, co zaistniało, albo właśnie do odstąpienia o niego”<sup>200</sup>. Współdziałając z doświadczeniem aksjologicznym, samopoznanie pozwala

<sup>196</sup> Tamże, s. 16–17.

<sup>197</sup> V.E. Frankl, *Homo patiens*, tłum. R. Czarnecki, J. Morawski, Warszawa 1971, s. 128.

<sup>198</sup> Por. A. Węgrzecki, *Zarys fenomenologii podmiotu*, Kraków 1996, s. 106.

<sup>199</sup> Por. A. Węgrzecki, *Poznanie siebie a rozwój podmiotu osobowego*, dz. cyt., s. 17.

<sup>200</sup> Tamże.

uchwycić aksjologiczny charakter konkretnych przeżyć, konkretnej postaci bycia sobą, konkretnych tendencji występujących w życiu podmiotu osobowego. To właśnie dzięki doświadczeniu aksjologicznemu w sferze objętej samopoznaniem uobecniają się wartości zrealizowane i realizujące się, a także pozostające do zrealizowania, warunkujące autentyczny rozwój podmiotu osobowego<sup>201</sup>. Węgrzecki dostrzega ogromny wpływ aksjologii na rozwój człowieka. Nie wystarczy bowiem powiedzieć, że działanie jest odpowiednie, gdy prowadzi do bycia sobą. Nie każde bycie sobą stanowi realizację człowieczeństwa świadcząca o rozwoju. Nie w każdym byciu sobą znajduje wyraz pełniejsze i twórcze rozwinięcie bycia człowiekiem. Niekiedy konkretne bycie sobą może wiązać się z dokonywaniem niegodnych czynów, świadcząc wręcz o degradacji danego człowieka. Rozwinięcie człowieczeństwa jest możliwe dopiero wówczas, gdy zostaną uwzględnione rozmaite wartości pozytywne<sup>202</sup>. Bez nich będzie ono niepełne. Węgrzecki powątpiewa, czy bez prawdy, dobra i piękna byłoby możliwe rozwinięcie bycia człowiekiem w sensie filozoficzno-antropologicznym<sup>203</sup>. Świadczy to niewątpliwie o tym, że powyższa triada aksjologiczna jest dla krakowskiego fenomenologa szczególnie istotna. Innymi słowy, samopoznanie i doświadczenie aksjologiczne ukierunkowują działanie człowieka. Aby działanie było właściwe, powinno prowadzić do bycia sobą. Bycie sobą zaś powinno twórczo rozwijać bycie człowiekiem poprzez realizowanie rozmaitych wartości pozytywnych. Rozwój podmiotu osobowego nie jest więc możliwy bez aksjologii.

Według Węgrzeckiego, rozwój podmiotu osobowego jest stawaniem się, które wnosi w jego życie istotnie nowe treści i kwalifikacje<sup>204</sup>. W takim stawaniu się podmiot osobowy nie tylko nie traci tego, co już zyskał, ale rozbudowuje to i przekracza. Prowadzi to do kształtowania się podmiotowości, pozwalającej człowiekowi lepiej radzić sobie z napotkanymi wyzwaniami i problemami oraz zaspokajać własne potrzeby. Stawanie się, będące rozwojem autentycznym, które nie hańbi własnej godności człowieka, niewątpliwie sprzyja niezależności, wolności i integralności podmiotu osobowego. Pa-

<sup>201</sup> Por. tamże, s. 17–18; A. Węgrzecki, *O doświadczeniu aksjologicznym*, w: *W kręgu filozofii Romana Ingardena*, red. W. Stróżewski, A. Węgrzecki, Warszawa–Kraków 1995, s. 161–166.

<sup>202</sup> Por. A. Węgrzecki, *O wierności*, w: *Studia z teorii poznania i filozofii wartości*, red. W. Stróżewski, Wrocław 1978, s. 177–186.

<sup>203</sup> Por. A. Węgrzecki, *Poznanie siebie a rozwój podmiotu osobowego*, dz. cyt., s. 18.

<sup>204</sup> Por. tamże.

trząc z perspektywy aksjologicznej, jego rozwój oznacza utrwalanie i poszerzanie obecności wartości w jego życiu<sup>205</sup>. Rola samopoznania okazuje się tutaj nieoceniona, ponieważ dopiero poznając siebie, podmiot osobowy może odkryć obszary aksjologicznie zaniedbane. Burzą one wewnętrzny ład i zakłócają rozwój podmiotu osobowego. Poznając siebie, człowiek może zwiększyć zakres i częstotliwość pojawiania się wartości realizowanych już wcześniej oraz uwzględnić nowe, dotychczas niedostrzegane bądź pomijane. Węgrzecki zauważa również, że „dzięki samopoznaniu udaje się niekiedy natrafić na ontyczne nieokreślenie, dające się zastąpić ontycznym określeniem, w którym znajdują miejsce wartości pozytywne”<sup>206</sup>. Poznanie siebie przyczynia się więc do szybszego i pełniejszego rozwoju podmiotu osobowego i prawdy o sobie.

### 3.2. Prawda człowieka

Samopoznanie ściśle łączy się z odkryciem prawdy o sobie. Węgrzecki podejmuje problem prawdy<sup>207</sup> człowieka, świadomy tego, że temat ten znajduje się w horyzoncie refleksji filozoficznej. Jak stwierdza, „nie przesądzając tego, jak dalece jest to uprawnione, termin »prawda człowieka« można zasadnie stosować w odniesieniu do konkretnego bytu ludzkiego. Jako byt konkretny, człowiek może się rozmaicie kształtować, może podążać różnymi »drogami« i nadawać swemu istnieniu różne postacie. Człowiek jest bytem »wielopostaciowym«. Nie musi to wcale oznaczać, że zawsze w życiu człowieka zostaje zrealizowanych, w taki czy inny sposób, kilka różnych postaci. »Wielopostaciowość«, przejawiająca się w byciu ludzkim, może być punktem wyjścia do postawienia pytania o prawdę człowieka, o to, w której postaci doszła ona do głosu. Odwołanie się do ideału człowieka pozwala w jakiejś mierze rozstrzygać, jak w konkretnym przypadku rzecz się ma z prawdą konkretnego człowieka”<sup>208</sup>.

Przedmiot rozważań dotyczących prawdy człowieka pozostaje w ścisłym związku z unikalną możliwością, jaka przysługuje konkretnemu bytowi ludzkiemu. Jako taki człowiek może się rozmaicie kształtować, dokonywać różnych wyborów i nadawać

<sup>205</sup> Por. A. Węgrzecki, *Antropologiczno-filozoficzne refleksje nad rozwojem podmiotu osobowego*, „Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej w Krakowie” 2001, nr 576, s. 5–11.

<sup>206</sup> A. Węgrzecki, *Poznanie siebie a rozwój podmiotu osobowego*, dz. cyt., s. 19.

<sup>207</sup> Węgrzeckiemu chodzi o ontyczny sens tego terminu. Por. A. Węgrzecki, *Wokół filozofii spotkania*, dz. cyt., s. 175–176.

<sup>208</sup> Tamże, s. 175.

swemu istnieniu różne postacie. Możliwość taka przysługuje jedynie człowiekowi. Żaden inny byt należący do świata realnego jej nie posiada. Osiągnięta postać bytu konkretnego człowieka uobecnia się w jego poszczególnych czynach i aktywnościach, dążeniach i zaniechaniach. Według Węgrzeckiego, „ulega przez to jakby zwielokrotnieniu i rozbudowaniu, tak iż prezentuje się jako złożona struktura. W gruncie rzeczy jest jednak, jak się wydaje, czymś prostym i jednorodnym pod względem jakościowym, co jedynie wielokrotnie się uobecnia”<sup>209</sup>. Węgrzecki jest przekonany, że ukształtowana postać bytu konkretnego człowieka wyrasta m.in. z preferencji aksjologicznych, znajdujących wyraz w opowiadaniu się za pewnymi wartościami i dystansowaniu się wobec innych wartości. Warto przy tym zaznaczyć, że każdy człowiek opowiada się za danymi wartościami w indywidualny i charakterystyczny dla siebie sposób. Preferencje te mogą być spontaniczne lub oparte na głębokiej refleksji, stanowiąc efekt wielkiego wysiłku podmiotu osobowego chcącego je sobie przyswoić. Wydaje się zatem słusznym, że spójną i jednorodną postać osiąga człowiek dzięki preferencjom aksjologicznym, umożliwiającym mu dokonanie wyboru i podążanie za wartościami.

Według Węgrzeckiego, „postać istnienia i bytu pewnego człowieka jakby scala to, co on czyni, oraz to, jak się prezentuje. Scalanie to ma charakter jakościowy, a nie strukturalny czy funkcjonalny, i oznacza pewną jednorodność jakościową. Z uwagi na swą jakość postać jest pozytywnie określona, choć niełatwo to uchwycić – mimo owego wielokrotnego uobecniania się – i adekwatnie wyrazić”<sup>210</sup>. Łatwo zauważyć, że owa postać już czegoś nie obejmuje, że jakieś zachowanie do kogoś nie pasuje. Jeśli jest to sytuacja jednorazowa, można ją usprawiedliwić chwilą zapomnienia lub przeoczeniem. Nawet wtedy, a zwłaszcza gdy takich zachowań jest więcej, może pojawić się refleksja, że „owa postać nie obejmuje całego życia pewnego człowieka, że jej zakres jest ograniczony, a scalanie nie sięga wszędzie. Można też pójść znacznie dalej, zapytując, dlaczego tak jest, i wysunąć różne przypuszczenia. Może właśnie w życiu danego człowieka »kielkuje«, »przebija się« coś innego, co zdecydowanie odbiega od osiągniętej postaci i żadną miarą – ze względu na swój jakościowy charakter – nie da się scalić z innymi faktami. Może rodzi się zupełnie nowa postać jego bytu, z czego niekoniecznie zdaje on sobie sprawę. Trudno również wykluczyć przypuszczenie, że postać, jaką stwierdzili-

---

<sup>209</sup> Tamże, s. 177.

<sup>210</sup> Tamże.

śmy i nadal stwierdzamy w jego życiu, obejmuje jakby tylko »powierzchnię« tego życia, a w szczególności sferę tego, co odnosi się do innych ludzi, a »podskórnie« płynie zupełnie »inne życie« o zupełnie odmiennej postaci. Pozostaje kolejną kwestią, czy też człowiek nie stara się ukryć owego »innego życia«, czy nie prowadzi autentycznej i trudnej walki z dominującymi w nim tendencjami, zmierzając do nadania swemu istnieniu pożądanej przez siebie postaci»<sup>211</sup>. Jeśli zaś jest w stanie walczyć lub tej walki zaniechać, może sam nadawać swemu życiu daną postać, albo przynajmniej ma na to znaczący wpływ. Węgrzecki twierdzi, że człowiek jest istotą „wielopostaciową”. Nie zawsze w jego życiu musi być zrealizowanych kilka postaci, „mogłaby także wchodzić w grę »wielopostaciowość w zarodku«, to znaczy stan – niekoniecznie permanentny – obecności jakby »zarodków« różnych postaci bytu danego człowieka, wykazujących różnorodność »dynamikę« i odznaczających się większą lub mniejszą trwałością. Niezmiernie trudno byłoby określić, w jaki sposób dochodzi do powstawania owych »zarodków«. Być może tłumaczyłyby to, przynajmniej niekiedy, pewne procesy somatyczne. Być może, źródłem niektórych »zarodków« byłyby szczególne – nie tylko wyjątkowe, ale posiadające dużą intensywność – doświadczenia i przeżycia. Być może, wywoływałyby je perspektywa skracającej się przyszłości. Być może, echa i pogłosy »niespełnienia« w przeszłości sprzyjałyby powstawaniu pewnych »zarodków«. Szczególna zaś dynamika jakiegoś »zarodka« mogłaby właśnie czasami doprowadzać do zaistnienia owego znamienego faktu, który do kogoś nie »pasuje«. Naturalnie »wielopostaciowość w zarodku« nie wyklucza również kształtowania się pełniejszych, bardziej rozwiniętych postaci bytu danego człowieka, bądź wówczas, gdy »zewnętrzna« postać inna jest od postaci »wewnętrznej« (»podskórnej«), bądź wówczas, gdy następuje istotny zwrot w jego życiu zapoczątkowujący nadawanie mu postaci odmiennej»<sup>212</sup>. Węgrzecki zwraca uwagę na interesujące zjawiska zachodzące w bycie ludzkim. Oto człowiek może odkryć swoje drugie, nieznanne dotąd oblicze, zachować się w sposób niepodobny do dotychczasowego. Takie niepasujące zachowanie może być wywołane jakimiś silnymi przeżyciami. Człowiek może też inaczej zachowywać się wśród ludzi, a naprawdę mieć zupełnie inne zdanie, którego nie chce lub boi się wyrazić. Może też w nim nastąpić przełom, jakaś wielka zmiana w myśleniu i zachowaniu.

---

<sup>211</sup> Tamże, s. 177–178.

<sup>212</sup> Tamże, s. 178.

Skupienie uwagi na „wielopostaciowości” ujawniającej się w bycie ludzkim może nasunąć pytanie o prawdę człowieka, o to, w której postaci doszła ona do głosu. Nie zawsze ujawnia się ona tylko w jednej postaci. Może ujawnić się w kilku, o ile następują one po sobie. Możliwe też, że w żadnej osiągniętej postaci swego bytu człowiek nie doszedł do prawdy swojego istnienia. Pytanie o prawdę człowieka można zadać również wówczas, gdy w życiu kogoś pojawiła się jedna postać jego bytu, gdy konsekwentnie i wiernie podążał on w tym samym kierunku. Węgrzecki zastanawia się, czy taki człowiek osiągnął wówczas prawdę własnego istnienia. Zadaje również pytanie, czy istnieje coś takiego, ze względu na co można uznać, że człowiek przybliżył się do prawdy swego bytu lub od niej oddala<sup>213</sup>.

Próbując odpowiedzieć na to pytanie, filozof zwraca uwagę na sferę ideałów człowieka, tworzonych na przestrzeni wszystkich epok. Jego zdaniem, każdy taki ideał powinien ukazywać, na czym polega bycie człowiekiem, i stanowić punkt odniesienia dla innych ludzi. W ideale odzwierciedla się faktyczność i powinność. Z reguły nawiązuje on do natury ludzkiej lub jakiejś jej części uważanej za fundamentalną dla bycia człowiekiem. Może to być np. rozum. „Jednak – zdaniem Węgrzeckiego – ideał ponadto jakby »domaga się« czegoś od konkretnego człowieka, »wzywa« go do tego, aby wyszedł on poza faktyczność, aby możliwie najpełniej wydobył i rozwinął to, co istotne dlań jako człowieka oraz podporządkował mu inne strony swego bytu. »Udział« faktyczności i powinności może być różny w poszczególnych ideałach, ale nie wydaje się, aby mogło zabraknąć bądź jednego, bądź drugiego. Charakterystyczna dla ideału – a także dla związanej z nim »prawdy« – jest ogólność i abstrakcyjność. Przedstawia on uniwersalną »miarę człowieczeństwa«, z pominięciem indywidualnych różnic między ludźmi. Odnosząc się zaś do jednostki, nie odnosi się do niej jako niepowtarzalnego indywidualium, lecz jako egzemplarza »rodzaju ludzkiego«”<sup>214</sup>.

Mając na względzie taki czy inny ideał, dany człowiek osiągałby prawdę swojego istnienia, gdyby go realizował. Jednak całkowita realizacja ideału nie jest możliwa. Człowiek może się do niego zbliżyć, ale nigdy w pełni go nie urzeczywistni. Tym samym osiągnięta prawda nie byłaby pełna: byłaby to prawda mniejszego lub większego

---

<sup>213</sup> Por. tamże, s. 178–179.

<sup>214</sup> Tamże, s. 179.

przybliżenia, a więc stopniowalna. Jak trafnie zauważa Węgrzecki, „może raczej należałoby mówić, iż będąc dostatecznie bliskim ideału, człowiek »staje się prawdziwszy«”<sup>215</sup>. W każdym razie wobec pełnej prawdy ideału byłaby to zawsze prawda niepełna.

Odwołanie się do ideału człowieka wydaje się użyteczne w kontekście zagadnienia prawdy człowieka. Jednak kłopotliwe okazuje się choćby pytanie o to, na jakiej podstawie uważa się dany ideał za autentyczny i godny uznania. Mogłoby się wydawać, że człowiek osiąga prawdę swego istnienia, gdy postać jego bytu pozostaje zgodna z pewnym ideałem, którego „prawdziwość” jest niepodważalna. Zdaniem Węgrzeckiego jednak, pomimo owej zgodności postać ta nie musi oznaczać prawdy tego konkretnego człowieka, rozpatrywanego jako pewien podmiot osobowy. Jak słusznie stwierdza, „z perspektywy ideału prawda rysuje się wyraźnie, z perspektywy zaś tego podmiotu prawda znika. Wniknięcie bowiem w jego życie pozwala stwierdzić, że postać jego bytu jest np. czymś narzuconym bądź przez niego samego, bądź przez innych. Mogłoby się też wydawać, że niezgodność z jakimś ideałem przesądza o tym, iż dany człowiek nie osiągnął prawdy swego istnienia. Tymczasem właśnie prawda ta nie budzi żadnej wątpliwości. »Wyłoniła się« ona bowiem z samego nurtu życia danego człowieka, stając się wyłącznie jego prawdą i żadną miarą nie pretendując do przekroczenia jego indywidualności. W przypadku danego człowieka jest to jego prawda »wewnętrzna«”<sup>216</sup>.

Poszukując odpowiedzi na pytanie, co świadczy o tym, że rzeczywiście doszło do uformowania takiej postaci bytu danego człowieka, dzięki której osiągnął on prawdę własnego istnienia, Węgrzecki dochodzi do wniosku, że rozwiązania nie przyniosą żadne miary i schematy zewnętrzne przykładane do owej postaci. Kluczowe znaczenie ma „stawanie się i bycie sobą”. Ma ono swój immanentny kierunek, którego utrzymanie zapewnia podmiotową ciągłość i tożsamość. Węgrzecki stwierdza jasno: „»Rozwijanie« siebie zgodnie z owym kierunkiem jest niczym innym jak osiągnięciem przez człowieka prawdy swego istnienia. Odchodzenie zaś od niego, przybierające taką czy inną formę, jest równoznaczne oddalaniu się od owej prawdy”<sup>217</sup>. Rozważania filozofa dotyczące prawdy człowieka prowadzą do klarownych wniosków. Węgrzecki jest przekonany, że postępowanie w zgodzie ze sobą świadczy o autentyzmie danej jednostki. Natomiast brak zgodności z sobą samym oddala od prawdy własnego istnienia.

---

<sup>215</sup> Tamże, s. 180.

<sup>216</sup> Tamże, s. 180–181. Prawda, jaką niesie dany ideał, jest dla jednostki prawdą „zewnętrzną”.

<sup>217</sup> Tamże, s. 181.

### 3.3. Antropologiczne aspekty bycia sobą

Adam Węgrzecki porusza istotną kwestię związaną z byciem sobą. Jego zdaniem, „bycie sobą” oznacza zachowanie siebie takim, jakim się jest, i dawanie wyrazu temu, jakim się jest. Owo dawanie wyrazu jest niezbędne, ponieważ nieodłączne od bycia sobą jest jego przejawianie się. Nie można przecież twierdzić, że jest się sobą, jeśli nie zaistnieje się jako będący sobą. Każdorazowy przejaw bycia sobą jakby je ustanawia i aktualizuje. W każdym człowiek demonstruje to, jaki jest w swej ostatecznej źródłowej postaci. Rzeczywiście jest się sobą tylko wtedy, gdy udaje się to wyrazić w konkretnych dokonaniach.

Bycie sobą urzeczywistnia się wyłącznie w realnych dokonaniach podmiotu osobowego, nadającego im swoisty charakter. Sam fakt dokonania podmiotowego nie przesądza jednak o byciu sobą. Istnieją bowiem dokonania, które nie świadczą o byciu sobą, a zdarza się nawet, że wyraźnie mu zaprzeczają. Jak słusznie zauważa Węgrzecki, bycie sobą wymaga dokonań, w których obecność podmiotu osobowego nie sprowadza się do samego sprawstwa<sup>218</sup>. Krakowski filozof dostrzega, że pod niektórymi względami bliższe im są dokonania, które Ingarden nazywa „własnymi czynami”. Jak już wspomniano, koncepcja Romana Ingardena zakłada, że owym czynom towarzyszy świadomość, pozwalająca stale nimi kierować i je kontrolować<sup>219</sup>. Węgrzecki uważa, że dokonania podmiotowe, demonstrujące bycie sobą, nie muszą spełniać tych warunków. Niejednokrotnie jest się w pełni sobą, gdy działanie rozwija się spontanicznie i podmiot osobowy ma świadomość tego, co się dzieje, ale tylko w jakimś ogólnym zarysie i nie kontroluje wszystkich szczegółów. Natomiast dokonania podmiotowe, przejawiające bycie sobą – tak samo jak „czyny własne” – muszą niewątpliwie być niewymuszone i wolne. Niewymuszenie oznacza brak presji wywieranej na podmiot osobowy. Węgrzecki pojmuje wolność w taki sam sposób jak Ingarden. Polega ona na podjęciu działania, które wypływa z samego centrum „ja” osoby i kiedy to centrum panuje nad dokonaniem danego działania i nim kieruje<sup>220</sup>. Innymi słowy, można by ujmować ją jako świadomą zgodę.

<sup>218</sup> Por. tamże, s. 185–186.

<sup>219</sup> Por. R. Ingarden, *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, tłum. A. Węgrzecki, w: tenże, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987, s. 83.

<sup>220</sup> Por. tamże, s. 85.

Jak zauważa Węgrzecki, „w przeprowadzanym działaniu lub spełnianym czynie podmiot jest sobą, gdy odnajduje, rozpoznaje siebie samego (...). Bycie sobą utwierdza podmiot w przekonaniu, że podjął właściwą decyzję i właściwie zrealizował to, co zamierzał. Odzywa się ono także wtedy, gdy w jakimś stopniu nastąpiło odejście od siebie bądź nawet doszło do zaprzeczenia siebie. Podmiotowi nie pozostaje wówczas nic innego, jak wszcząć aktywność umożliwiającą powrót do siebie. Jej wszczęcie wymaga wolności pozwalającej dystansować się od jakiegoś uzyskanego określenia siebie oraz poszukiwać określenia innego i przystąpić do jego realizacji. Bycie sobą, które zostało ograniczone, niejako »skłania« lub »pobudza« podmiot do tego, by zdobywszy się na wolność, samookreślił się w taki sposób, że ograniczenie zniknie albo przynajmniej zostanie zmniejszone”<sup>221</sup>. Działania i czyny powinny być zatem podejmowane w zgodzie ze sobą. W przeciwnym razie podmiot osobowy oddala się od siebie. Jeśli zdystansuje się od niechcianego określenia siebie i zastąpi je nowym, wówczas powróci do siebie. Konieczna do tego jest właśnie wolność i samookreślenie dokonane w zgodzie z sobą samym.

Węgrzecki uważa, że bycie sobą wymaga tego, co Karol Wojtyła nazywa samostanowieniem: „Przez samostanowienie każdy człowiek aktualnie panuje sobie samemu, aktualnie sprawuje tę specyficzną władzę w stosunku do siebie, której nikt inny sprawować ani też wykonywać nie może”<sup>222</sup>. Węgrzecki zgadza się z Wojtyłą, który utożsamia samostanowienie z wolnością<sup>223</sup>. Podmiot osobowy jest w pełni podmiotem osobowym, dopóki stanowi o sobie samym. Nie jest w stanie w pełni się rozwinąć bez wolności. Nie będąc wolnym, nie stanowi o sobie i nie jest sobą.

Poruszając kwestię dokonania podmiotowego, Węgrzecki zauważa, że słowo „własny” wskazuje, iż należy ono do jednego podmiotu osobowego, z którego się wyłączenia, oznacza „podmiotową wyłączość”, z podmiotu osobowego czerpie też swoiste zindywidualizowanie: „W dokonaniu »własnym« podmiot jakby zawiera siebie, takim jakim jest”<sup>224</sup>. Tego rodzaju dokonania krakowski filozof nazywa „reprezentatywnymi”, ponieważ reprezentują one podmiot osobowy w jego indywidualności. Przez indywidualność należy rozumieć to, co w danym człowieku niepowtarzalne, z pominięciem jego

<sup>221</sup> A. Węgrzecki, *Wolność i bycie sobą*, w: *Karl Jaspers: myślenie zaangażowane*, red. C. Piecuch, Kraków 2011, s. 14.

<sup>222</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 133.

<sup>223</sup> Por. tamże, s. 143.

<sup>224</sup> A. Węgrzecki, *Wokół filozofii spotkania*, dz. cyt., s. 187.

rozmaitych cech fizycznych. Nie wystarczy jednak wskazanie zbioru właściwości, uchwytnych w jego zachowaniach. Przejawianie się takich czy innych właściwości nie przesądza bowiem o byciu sobą, chociaż dzięki nim dany człowiek prezentuje się jako indywidualność. Chodzi raczej o inne jej pojmowanie w kontekście bycia sobą. Węgrzecki zgadza się z Ingardenem, że indywidualność należy pojmować jako głębsze ontyczne określenie indywiduum ludzkiego, jako „jakąś znacznie pierwotniejszą istotność psychiczną, która dopiero stanowi właściwy rdzeń i ośrodek tego, co nazywamy »sobą«, naszym »ja«”<sup>225</sup>. Być może przybrałoby ono postać „prostej, w gruncie rzeczy zupełnie niedefiniowalnej jakości”<sup>226</sup>, nazywanej przez Ingardena „konstytutywną naturą indywidualną”, która podmiotowi osobowemu jest mało znana, niemal obca.

Dokonania są reprezentatywne, gdy zawierają w sobie rdzeń indywidualności podmiotu osobowego. W takich jest on sobą, jest autentyczny; dzięki takim staje się sobą, staje się autentyczny<sup>227</sup>. Indywidualność stanowi ostateczną podstawę bycia sobą. Według Węgrzeckiego, chodzi o autentyzm właściwy danemu podmiotowi osobowemu, którego nikt inny nie może mu nadać ani zagwarantować. Filozof zauważa, że zakres bycia sobą jako bycia autentycznym może ulegać zmianom w trakcie życia, zawężać się lub rozszerzać. Niekiedy trudno być sobą w maksymalnym zakresie przez pewien czas, a co dopiero przez całe życie. Nierzadko wymaga to szczególnych kwalifikacji osobowych, siły, odwagi i odporności. Człowiek może znaleźć się w wielu sytuacjach zewnętrznych i wewnętrznych, które nie sprzyjają byciu sobą. Ograniczają je różne czynniki. Węgrzecki opisuje je w następujący sposób: „Wiążą one podmiot osobowy i przenoszą na siebie jego uwagę. Następuje uwikłanie podmiotu przez to, co mu się przeciwstawia”<sup>228</sup>. Niekiedy przezwyciężenie owych czynników pochłania tak znaczne siły, że możliwość pozytywnego zademonstrowania bycia sobą bardzo maleje. Wówczas można je dostrzec w samym przezwyciężaniu, w zmaganiu się z ograniczającymi okolicznościami. Zdarza się, że próba przezwyciężenia kończy się porażką i następuje zawężenie zakresu bycia sobą. Wiąże się to z cierpieniem, które pojawia się zwykle wtedy, gdy rozwinięcie własnego bytu staje się niemożliwe.

<sup>225</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, dz. cyt., s. 186.

<sup>226</sup> Tamże.

<sup>227</sup> Por. A. Węgrzecki, *Wokół filozofii spotkania*, dz. cyt., s. 188.

<sup>228</sup> Tamże.

Często sam podmiot osobowy jest przyczyną zawężenia zakresu bycia sobą. Skłaniają go do tego różne okoliczności związane z zaistniałą sytuacją oraz ocena własnych sił i możliwości. Podmiot osobowy nie zawsze jednak trafnie rozpoznaje sytuację, a samoocena niejednokrotnie bywa nieprawidłowa. Podmiot osobowy może uznać, że nie powinien angażować sił, dzięki którym zdobyłby się w tej sytuacji na bycie sobą, albo powinien zaprezentować siebie w taki sposób, aby jego bycie sobą pozostało w niej zakryte. W pierwszym przypadku staje się w tej sytuacji jakby nieobecny, nie zaznaczając w niej swego udziału, w drugim zaś uobecnia się, jednak nieautentycznie, ponieważ jest sobą poza jej granicami. Oprócz bycia sobą czy bycia autentycznym kształtuje się bowiem również bycie nieautentycznym. Przybiera ono różne postacie w zależności od sytuacji i od zamiarów podmiotu osobowego. Jego dokonania mają często schematyczny charakter oparty na stereotypach lub konwencji przejętej np. z tradycji i powszechnej w pewnym kręgu kulturowym. Nie oznacza to, że zawsze jest nieautentyczny, ponieważ może akceptować tę konwencję. Nie zdobywa się tylko na nadanie jej bardziej indywidualizowanego rysu. Podmiot osobowy nadal jest sobą, tyle że oznacza to stereotypowość, konwencjonalność. Węgrzecki zauważa, że niekiedy „podmiot osobowy skrywa się za konwencją i stereotypem, a całe zachowanie traktuje niezobowiązująco, uważa, iż można w nim nie być sobą. Podmiot staje się wówczas nieautentyczny, gdyż właśnie nie »przyłącza się« do tego, co mieści się w danej konwencji”<sup>229</sup>.

Będąc nieautentycznym, podmiot osobowy posługuje się indywidualnie formowanym pozorem. Dość trafnie istotę pozornego manifestowania własnego bytu określił J. Tischner, stwierdzając, że „założeniem kłamstwa jest znajomość prawdy: kłamiący wie, jak naprawdę jest, ale mówi inaczej – dlatego kłamie”<sup>230</sup>. Intencje podmiotu osobowego posługującego się pozorem cechuje dualizm. Z jednej strony pozór ma możliwie najlepiej udawać bycie sobą. Jest on tym doskonalszy, im bardziej adresat pozoru utwierdza się w przekonaniu, że ma do czynienia z autentyzmem. Z drugiej strony pozór ma stanowić zasłonę dla bycia sobą, jest więc tym lepszy, im bardziej je zasłania. Adresat pozoru powinien postrzegać go jako coś autentycznego i zupełnie nie podejrzewać, co naprawdę się za nim kryje. Dla pozorującego zaś ma być czymś tak odmiennym od tego, kim jest on w rzeczywistości, że dzięki temu nie zdradza bycia sobą. Pozór ma

<sup>229</sup> Tamże, s. 189.

<sup>230</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, wyd. II, Kraków 1998, s. 143.

urzekać swoim autentyzmem i zarazem być jak najdalszy od autentyczności. Jednoczesne spełnienie obu warunków w możliwie najwyższym stopniu jest niezwykle trudne, gdyż zdają się one pozostawać w sprzeczności. Węgrzecki uważa, że „pozór nie osiąga bowiem swego autentyzmu, dowolnie oddalając się od faktycznego bycia sobą pewnego podmiotu osobowego, lecz tchnie autentyzmem wówczas, gdy jest »blisko« niego, tzn. mieści się w granicach wyznaczonych jego indywidualnością. Tylko wówczas pozór staje się wiarygodny. »Przybliżając się« zaś do niej, może łatwiej coś z niej »zdradzić«”<sup>231</sup>. Taki pozór może stanowić zagrożenie dla bycia sobą. „Zbliżanie się” do indywidualności danego podmiotu osobowego może niebezpiecznie zacierać granicę między byciem sobą a pozorem bycia sobą, niekiedy wręcz ją likwidując. Węgrzecki zauważa, że „z pozoru jako swoistego »nie-ja«, wytworzonego przez »ja«, »ja« mogłoby mimowolnie coś wchłonąć. W byciu sobą mogłyby zatem nastąpić zmiany, które w pewnych przypadkach prowadziłyby do naruszenia dotychczasowego bycia sobą, modyfikując jego formułę”<sup>232</sup>.

Zakres bycia sobą jest taki, jaki jest zakres dokonań reprezentatywnych. Poziom ich „nasylenia” czy „wypełnienia” indywidualnością danego podmiotu osobowego może być różny. Dokonania reprezentatywne niekiedy są całkowicie „wypełnione” indywidualnością. Wówczas podmiot osobowy jest w nich bez reszty sobą, czuje się spełniony i przeświadczony o szczególnym zaznaczeniu swej obecności w świecie, dumny z wyrażenia siebie i pokonania niesprzyjających okoliczności. W niektórych dokonaniach reprezentatywnych pojawia się to, co stereotypowe, konwencjonalne. W jeszcze innych indywidualność podmiotu osobowego zanika, ustępując miejsca pozorowi, stereotypowi, konwencji. Dokonania te nie są już reprezentatywne, oddalają wręcz od bycia sobą. Podmiot osobowy w pewnym zakresie przestaje być sobą, a staje się nieautentyczny. W jego życiu zaczynają istnieć dwie przeciwstawne sfery bytowe. Jedna z nich – zdominowana przez pozór, konwencję, stereotyp – stanowi zagrożenie dla drugiej i wystawia na próbę jego bycia sobą. Niekiedy podmiot osobowy, dopuszczając kolejny pozór, może przyczynić się do naruszenia własnej tożsamości. Węgrzecki dochodzi do zaskakującego wniosku: może nie zawsze warto chronić bycie sobą przed zagrożeniem płynącym ze sfery bytowej, zdominowanej przez pozór, stereotyp i konwencję<sup>233</sup>. Należy zastanowić

<sup>231</sup> A. Węgrzecki, *Wokół filozofii spotkania*, dz. cyt., s. 190.

<sup>232</sup> Tamże.

<sup>233</sup> Por. tamże, s. 191.

się, co oznacza konkretne bycie sobą, jaki ma ono wydźwięk aksjologiczny i czy w sferze bytowej zaprzeczającej byciu sobą, wskazującej na nieautentyczność, nie pojawia się zapowiedź czegoś, co należałoby utrwalić, doprowadzając do gruntownej przebudowy we własnym bycie, która pozwoliłaby oprzeć bycie sobą na innym fundamencie.

### 3.4. Odzyskiwanie siebie i autokreacja

Według Węgrzeckiego, w byciu sobą chodzi o to, jakim „sobą” się jest. Potwierdzają to deskryptywne próby uchwycenia natury bycia sobą oraz sytuacje, w których ma ono wydźwięk normatywny, staje się czymś oczekiwanym i zalecanym. Jak zauważa Węgrzecki, „stwierdzając pod adresem samego siebie lub kogoś innego, że wreszcie »należałoby stać się sobą«, że »trzeba inaczej pojąć bycie sobą«, że »powiniennem (powinieneś) odważyć się być sobą«, ma się na uwadze pożądane uformowanie owego »sobą« albo pełniejsze dawanie wyrazu temu, jakim jest się »sobą«<sup>234</sup>. Jak już wcześniej wspomniano, dawanie wyrazu temu, jakim jest się „sobą”, stanowi niezbędny warunek dla bycia sobą. Z punktu widzenia normatywnego „bycie sobą” jest dla bytu ludzkiego ustawicznym zadaniem, które z różnym skutkiem próbuje zrealizować. Zadanie to polega na kształtowaniu innego „sobą” niż dotychczasowe, na jego dalszym konkretyzowaniu oraz coraz szerszym zaznaczaniu, jakim jest sobą. Aktualna i przyszła realizacja tego zadania jest ciągle zagrożona i wystawiana na próby. W tej walce o bycie sobą Węgrzecki widzi konstytutywny rys kondycji ludzkiej.

Krakowski filozof zauważa, że naturę stawania się i bycia sobą odslaniają różne fenomeny. Inspiracji dostarczyła mu tu rozprawa habilitacyjna Józefa Tischnera, w której nawiązano do fenomenu „bycia bardziej sobą”. Istotne wydają się również fenomeny „bycia mniej sobą” i „niebycia sobą”. Analiza ostatniego ukazuje, że odmian „niebycia sobą” może być wiele. Różnią się one ze względu na to, że pojawiają się w rozmaitych sferach bytu ludzkiego, a także ze względu na to, w jakim stopniu podmiot osobowy nie czuje się sobą. Każdorazowo jest on w stanie określić, w jakiej mierze i z jakiego powodu tak się dzieje. Może wówczas podjąć próbę pełniejszego rozpoznania każdej sytuacji egzystencjalnej, w której nie jest sobą, i poszukać z niej wyjścia. Wszystkich tych czynów dokonuje na różne sposoby, mniej lub bardziej samodzielnie. Jeśli ogranicza swą

---

<sup>234</sup> Tamże, s. 196.

samodzielność, w jakimś sensie nie jest już sobą i nie zawsze ma tego świadomość. W swoim własnym poczuciu usilnie próbuje być sobą w przeciwieństwie do kogoś, kto tych prób zaprzestał, racjonalizując bądź ignorując to, co się dzieje. Gdy wysiłki te skutkują oczekiwanym efektem, podmiot osobowy „odzyskuje siebie”. Według Węgrzeckiego, fenomen „odzyskania siebie” jest niezmiernie istotny i nie powinien być pominięty w rozważaniach nad byciem i stawaniem się sobą. Jak twierdzi, „każde odzyskiwanie siebie, jako przewyciężanie pewnej bezwolności i marazmu w życiu podmiotu osobowego, jest już potwierdzeniem i ugruntowaniem siebie, jest przynajmniej chwilowym odsunięciem pewnego zagrożenia dla bycia sobą. Przede wszystkim jednak każde odzyskanie siebie stanowi swoiste poszerzenie bycia sobą, jest krokiem w kierunku uzyskania pełni bycia sobą. Można by więc stawanie się sobą ująć nawet jako proces odzyskiwania siebie”<sup>235</sup>.

Według Węgrzeckiego, stawanie się sobą pozostaje w dość bliskim związku z „egotyczną solidaryzacją”<sup>236</sup>, o której pisze Tischner. Dokonuje się ona w horyzoncie pewnych wartości, będąc tym samym procesem uwarunkowanym aksjologicznie. Jak zauważa Węgrzecki, „solidaryzacja nie zawsze jest, jak się wydaje, osobowym aktem, często istnieje bez niego, a uświadomienie tego następuje dopiero wtedy, gdy dochodzi do desolidaryzacji, gdy ze sfery »ja« zostaje wyłączone coś, co przedtem do niej należało, nie wymagając do tego jakiejś aktowej deklaracji czy decyzji”<sup>237</sup>. Zakres solidaryzacji wyznaczają wartości założone intencyjnie<sup>238</sup>. Węgrzecki stwierdza, że „nie są to wartości przedmiotowo dane, lecz wartości, dzięki którym możliwe jest »odkrycie, uznanie czy realizacja« wartości przedmiotowych”<sup>239</sup>. Wydaje się prawdopodobne, iż dzięki wartościom założonym intencyjnie następuje selekcja tego, z czym podmiot osobowy mógłby się solidaryzować, a więc przynajmniej we własnym poczuciu stawać się sobą. Gdyby uznać to przypuszczenie za prawdziwe, znaczenie owych wartości w stawaniu się sobą okazałoby się doniosłe. Stanowiłyby one jakby jego wyznacznik, pozostając poza jego obszarem. Nie wydaje się jednak, by można je było z niego wykluczyć. Peł-

<sup>235</sup> Tamże, s. 197.

<sup>236</sup> Por. J. Tischner, *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „Ja” jako całości cielesno-przestrzennej*, w: Logos i Ethos. Rozprawy filozoficzne, red. K. Kłósak, Kraków 1971, s. 69.

<sup>237</sup> A. Węgrzecki, *Wokół filozofii spotkania*, dz. cyt., s. 197–198.

<sup>238</sup> Por. J. Tischner, *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „Ja” ...*, dz. cyt., s. 76.

<sup>239</sup> A. Węgrzecki, *Wokół filozofii spotkania*, dz. cyt., s. 198.

niejsze i głębsze stawanie się sobą niewątpliwie musi objąć wartości tego rodzaju. Zdarza się, że właśnie zmiana dokonana na tym poziomie stanowi moment przełomowy w dalszym stawaniu się sobą.

Według Węgrzeckiego, „egotyczna solidaryzacja ma polegać na tym, że to, co było moje, staje się mną, że następuje szczególne przybliżenie czegoś do podmiotu, do »ja«, znajdujące wyraz w przyswojeniu sobie czegoś przez »ja«. Zachowana ma być jednak »minimalna różnica niepozwalająca na absolutną tożsamość«. Sedna egotycznej solidaryzacji upatruje Tischner w »odnajdywaniu siebie« przez podmiot. Chodzi mu zwłaszcza o fenomen »odnajdywania w czymś samego siebie«<sup>240</sup>. Wspomniany fenomen Tischner podsumowuje w następujący sposób: „Nie jest tak, że odnajdujemy coś dopiero poprzez pryzmat wiedzy o sobie, lecz poprzez wykrycie treści aksjologicznie zabarwionej odnajdujemy jakąś głębszą warstwę samych siebie”<sup>241</sup>.

Zdaniem Węgrzeckiego, mówiąc o „odnajdywaniu siebie”, „można przyjąć, że Tischner ma na uwadze pierwotne odnalezienie siebie, niepoprzedzone niczym podobnym. Byłoby ono zatem czymś w rodzaju »odkrycia siebie«, które jednak nie polega na tym, że zostało odkryte coś już wcześniej obecnego w byciu podmiotu osobowego, ale dotychczas nieujawniającego się. W gruncie rzeczy byłoby ono czymś znacznie więcej niż dosłownie rozumiane »odkrycie«, czymś, czego w pełni nie oddaje ani »odnajdywanie«, ani »odkrycie«. Raczej należałoby to pojąć jako samorzutną autokreację podmiotu, wywołaną treścią, z jaką się zetknął. Być może, jest ona tak dalece autokreacją, że nie oznacza aktualizacji jakiejś podmiotowej możliwości. Nie wydaje się jednak, aby owa autokreacja nie nawiązywała zupełnie do niczego, czym już jest w swym byciu indywidualny podmiot osobowy. Jego ontyczne uposażenie, to, czym się stał i czym się staje, taką kreację zdaje się umożliwiać albo właśnie uniemożliwiać. Nie może ona się przydarzyć komukolwiek, z tego tylko powodu, że zaistniała pewna treść. Musi ona jakby »znaleźć miejsce« w konkretnie uformowanym byciu podmiotu osobowego, choć może znacznie odbiegać od tego uformowania, niezbyt »pasować« do niego, a zaistniawszy, spowodować nawet bardzo głęboką jego transformację. Toteż z uwagi na jej charakter oraz na to, co wywołuje, całkowicie zasługuje na miano »kreacji«. Nie ulega wątpliwości, że przeżycie i doświadczenie czegoś takiego stanowi dla podmiotu osobowego szczególne odkrycie i świadczy o jego autokreacyjności. Przyjmując, że taka »kreacja«

<sup>240</sup> Tamże.

<sup>241</sup> J. Tischner, *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „Ja” ...*, dz. cyt., s. 77.

zdarza się w życiu podmiotu osobowego, można by uznać, że bycie i stawanie się sobą obejmuje również tak rozumiane »odkrywanie siebie«. Nie sprowadza się więc wyłącznie do »odzyskiwania siebie«<sup>242</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że o bycie sobą trzeba walczyć i nieustannie starać się je realizować. Można bowiem przestać być sobą i na nowo odzyskać siebie. Można też odnaleźć siebie, odkryć, na czym polega autentyczne bycie sobą. Stawanie się i bycie sobą obejmuje „odzyskiwanie siebie” i „odkrywanie siebie” pojmowane jako samorzutna autokreacja podmiotu osobowego, wywołana treścią, z jaką się zetknął.

---

<sup>242</sup> A. Węgrzecki, *Wokół filozofii spotkania*, dz. cyt., s. 199.

### 3.5. Stawanie się i bycie sobą

Stawanie się sobą zachodzi w różnych sferach i na różnych poziomach podmiotu osobowego. Węgrzecki postrzega je w kontekście rozwoju podmiotu osobowego. Polega ono na osiągnięciu wewnętrznej jednolitości, krystalizowaniu się danych rysów podmiotu osobowego i zanikaniu w nim tego, co niedookreślone. Najczęściej stawanie się sobą przybiera postać procesu, który obejmuje wspomniane sfery i poziomy. Zdarza się jednak, że niektóre z nich znajdują się, przynajmniej tymczasowo, poza zasięgiem tego procesu. Niekiedy podmiot osobowy jest sobą w pewnej sferze i na pewnym poziomie swego bytowania, ale już nie w innej sferze lub na innym poziomie. Dzieje się tak, ponieważ w podmiocie osobowym pojawia się pewna blokada, spowodowana presją otoczenia bądź własnym przeświadczeniem, że lepiej nie ujawniać tego, jakim się jest, a więc nie być sobą. Węgrzecki zauważa, że w życiu, a nawet w bycie człowieka uwiadczenia się wówczas zróżnicowanie, przybierające postać opozycji między byciem i niebyciem sobą. Jak stwierdza, „takie zróżnicowanie bywa tymczasowe, sporadyczne bądź też wyjątkowe. Niejako przydarza się danemu człowiekowi, tak iż trudno byłoby o nim powiedzieć, że »jest« on taki, jak się tymczasowo, sporadycznie, wyjątkowo określił. Można by również powiedzieć, że to określenie odbiega od jego indywidualnej »natury«. Jednak takie zróżnicowanie niekiedy okazuje się czymś trwałym, ustawicznie ujawnianym w życiu danego człowieka, który w pewnych sytuacjach i okolicznościach przestaje być sobą. W rezultacie tego zarazem jest i nie jest sobą. Niekoniecznie przy tym musi mieć pełną świadomość szczególnego stanu, w którym się znajduje. Istotne znaczenie ma to, gdzie faktycznie jest »zlokalizowane« niebycie sobą, a także to, gdzie dany człowiek je »lokalizuje«, gdzie nie czuje się sobą. Na ogół skłonny jest je »lokalizować« w swoim bycie możliwie »zewnątrznie«, peryferyjnie, w przekonaniu, że »w głębi« pozostaje sobą. Zdarza się jednak, że właśnie w głębi siebie nie jest sobą”<sup>243</sup>. W pierwszym wypadku opozycja bycia i niebycia sobą z pewnością wywołuje w podmiocie osobowym niezadowolenie z siebie, prowadzące do racjonalizacji, że przecież w głębi jest sobą autentycznym, tylko nie dał temu wyrazu. Natomiast w drugim wypadku odkrycie na głębszym poziomie „niebycia sobą” rodzi egzystencjalny niepokój, który

---

<sup>243</sup> Tamże, s. 200.

nie przemija pomimo licznych prób autoperswazji. Wynika on ze zdeorientowania i zagubienia. Człowiek uświadamia sobie bowiem, że nie jest tym, za kogo się uważał. Musi więc przestać identyfikować się z dotychczasowym „sobą”. Węgrzecki sugeruje, że aby tego dokonać, „można wycofać aprobatę dla dotychczasowego »sobą«, ale trudno je całkowicie usunąć z siebie. Mimo rezerwy i pogłębiającego się dystansu ono nadal należy do człowieka, choć już uległo świadomościowej modyfikacji, stało się czymś dla niego obcym. Odrzucić się tego wprawdzie nie da, lecz skoro nadal w nim istnieje, nie pozostaje nic innego, jak przeciwstawianie się mu, dopóki nie zostanie ukształtowane nowe »sobą«, będące przewyciężeniem dawnego »sobą«. Mimo ich odmienności, są one objęte jednym procesem odchodzenia i zarazem dochodzenia, potwierdzającym istnienie osobowej ciągłości. W miarę rozwijania się tego procesu konieczne jest znalezienie »punktu«, pozwalającego na nowo określić się sobą. Wokół niego kształtuje się dalsze stawanie się sobą, w kolejnych sytuacjach i okolicznościach życiowych następuje potwierdzanie tego, jakim teraz jest się sobą, oraz rozszerzanie go na różne poziomy i sfery bytu ludzkiego. »«Punkt»« ten stanowi także jeden z fundamentów osobowej tożsamości»<sup>244</sup>. Węgrzecki jest przekonany, że bycie sobą umacnia osobową tożsamość, pozostając z nią w ścisłym związku. Teza ta dość mocno koresponduje z myślą Paula Ricoeura, wskazującego na dwa bieguny tożsamości. Pierwszy z nich stanowi tożsamość typu *ipse*, „tożsamość jako bycie sobą”, drugi zaś tożsamość typu *idem*, „tożsamość jako bycie tym samym”. Osobowa tożsamość miałaby być rezultatem „dialektyki jedności i bycia sobą”<sup>245</sup>. Kwestia tożsamości zostanie szerzej omówiona w następnym rozdziale.

### 3.5.1. Określenia własne a stawanie się podmiotu osobowego

Stawanie się i bycie sobą należą do istotnych zagadnień często pojawiających się w refleksji nad człowiekiem i podmiotem osobowym. Według Węgrzeckiego, „»stawanie się sobą« mogłoby m.in. oznaczać, że podmiot nabywa »określeń całkowicie własnych«, zaś »jest sobą« w tym zakresie swego bytu, w jakim jest on przez nie ukształto-

<sup>244</sup> Tamże, s. 200–201.

<sup>245</sup> P. Ricoeur, *Filozofia osoby*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1992, s. 37.

wany”<sup>246</sup>. Natomiast „określenia całkowicie własne” są nabywane w różnych aktach autodeterminacji i charakteryzują się wspólnym rysem, który wyróżnia je spośród innych określeń podmiotowych. Jak stwierdza Węgrzecki, „są to »określenia całkowicie własne« nie tylko w znaczeniu, że przysługując danemu podmiotowi są jego »własnymi« określeniami, lecz w tym szczególnym znaczeniu, że pochodzą od tego samego podmiotu, któremu przynależą, że są – jak można by powiedzieć – »z jego nadania«”<sup>247</sup>. Podmiot osobowy posiada oczywiście również określenia niezasługujące na miano „całkowicie własnych”. Analogicznie, w zakresie swego bytu wyznaczonym przez te określenia podmiot osobowy nie staje się i nie jest sobą. Wydaje się bardzo trudne bądź wręcz niemożliwe zrealizowanie idei podmiotu osobowego, który pod każdym względem „staje się sobą” i „jest sobą”. Mimo to tendencja realizowania owej idei jest immanentna życiu podmiotowemu na różnych jego poziomach, niekoniecznie na poziomie życia świadomego. Nawet jeśli nie znajduje ona w pełni świadomego wyrazu, często ściśle wiąże się z poszukiwaniem sensu własnego istnienia. Podmiot osobowy dąży do stawania się i bycia sobą.

Węgrzecki zauważa, że istnienie wyłącznie „określeń całkiem własnych” nie jest możliwe. Gdyby przyjąć założenie, że wyczerpują one wszystkie określenia podmiotowe, należałoby też uznać, że poziom życia świadomego – na którym pojawiają się akty autodeterminacji – jest jedynym poziomem życia podmiotowego. Trzeba by także przyjąć założenie, że na tym poziomie nie dokonuje się nic takiego, co nie byłoby aktem autodeterminacji, a czego rezultatem byłoby jakieś określenie podmiotu osobowego. Założenia takie byłyby możliwe na gruncie szczególnej koncepcji podmiotu osobowego, sprowadzającej go do bytu prowadzącego tylko życie aktowe, podejmującego wyłącznie świadomą aktywność oraz wykazującego pełną autonomię wobec tego, co znajduje się i dzieje poza nim. Węgrzecki słusznie zauważa, że nie ma to potwierdzenia w doświadczeniu. Stwierdza, że „nawet przy znacznym napięciu wolności wewnętrznej, umożliwiającej rozwinięcie autodeterminującej aktywności, nie wszystko, co podmiot czyni, mogłoby mieć autodeterminujący charakter, nie mówiąc już o naturalnych, następujących po pewnym czasie, spadkach tego napięcia”<sup>248</sup>.

---

<sup>246</sup> A. Węgrzecki, *Zarys fenomenologii podmiotu*, dz. cyt., s. 105.

<sup>247</sup> Tamże.

<sup>248</sup> Tamże, s. 106–107.

Należy również zauważyć, że w świadomym życiu podmiotu osobowego występują sytuacje i oddziaływania zewnętrzne, wobec których z rozmaitych powodów czyni on ustępstwa, a niekiedy się im podporządkowuje. Istnieją więc czynniki, które albo współdeterminują dany podmiot osobowy, albo nawet określają go wyłącznie, gdy na to przyzwoli. W ten sposób podmiot osobowy również uzyskuje pewne określenia, w których autodeterminacja zaznacza się częściowo bądź wcale. Jak stwierdza Węgrzecki, „w zakresie wyznaczonym przez tego rodzaju określenia także mamy do czynienia ze stawianiem się podmiotu, w tym wszakże znaczeniu, że dzięki nim zostaje on jakoś określony”<sup>249</sup>. Warto również zwrócić uwagę na inne poziomy życia podmiotu osobowego niż świadomy, a więc podświadome i nieświadome. To, co się na nich dzieje, wpływa na dokonania na poziomie świadomym i może nawet przynosić określenia, za którymi nie stoi autodeterminująca aktywność.

Nie ulega wątpliwości, że stawianie się podmiotu osobowego może mieć różny charakter i bierze w nim udział wiele czynników. Kluczową kwestią okazuje się pozycja i rola, jaką w całym życiu podmiotu osobowego odgrywają „określenia całkowicie własne”. Jeśli jest ona decydująca, nadając mu kierunek i wywierając wpływ we wszystkich istotnych momentach życiowych, to mimo uzyskiwania innych określeń podmiot osobowy jako integralna całość „staje się sobą i jest sobą”. Jeśli owe określenia są decydujące w życiu podmiotu osobowego, to nie jest on już kształtowany, ale w znacznym zakresie kształtuje siebie. Zupełnie inaczej jest wówczas, gdy inne określenia przeważają nad określeniami własnymi. Jak trafnie stwierdza Węgrzecki, „w życiu podmiotu zawsze zachodzi jakaś »gra sił«, od której wyniku zależy rola takich czy innych określeń podmiotowych”<sup>250</sup>.

Jak już wspomniano, Węgrzecki postrzega stawianie się podmiotu osobowego jako proces. Naturalne jest zatem, że można go sprowadzić do następujących po sobie, odrębnych aktów, których rezultatem są różne określenia podmiotowe. Poszczególne akty pozostają ze sobą w pewnym związku. Według Węgrzeckiego, polegałyby on nie na uwarunkowaniu przyczynowym, a genetycznym, które filozof pojmuje następująco: „Wcześniej uzyskane określenie – o ile nadal pozostawałoby w mocy – stwarzałoby pewne ramy dla określeń późniejszych. Materia określenia wcześniejszego dopuszczałaby tylko niektóre określenia późniejsze. Gdyby zaś działo się inaczej, gdyby określenie

---

<sup>249</sup> Tamże, s. 107.

<sup>250</sup> Tamże, s. 108.

późniejsze było nie do pogodzenia z określeniem wcześniejszym, mogłoby to właśnie świadczyć o tym, że utraciło swą moc, że już nie jest aktualnym określeniem ontycznym podmiotu osobowego. W tej mierze, w jakiej stopniowo nabywane określenia dopełniałyby się, mogłyby się też tworzyć pewne nadrzędne określenia syntetyczne na podłożu określeń podstawowych, które stawałyby się wówczas ich aspektami czy momentami. Podmiot osiągałby wewnętrzną jednolitość i jednorodny charakter jakościowy. »Stawanie się podmiotu« oznaczałoby, że coś w nim dojrzewa i krystalizuje się, albo że on coraz bardziej dojrzewa – dzięki aktom autodeterminacji – do bycia sobą. Z punktu widzenia niejako zewnętrznego wobec tego procesu coraz wyraźniej jawiłaby się »sobość« danego podmiotu osobowego<sup>251</sup>. Proces ten zatem sprowadzałby się do nabywania zgodnych ze sobą określeń, dzięki którym podmiot osobowy osiągałby jakościową jedność i wewnętrzną jednolitość. W efekcie stawałby się sobą, dojrzewał do bycia sobą.

Węgrzecki bierze również pod uwagę, że proces stawania się sobą może przybierać inną formę. Mogą bowiem pojawić się określenia, które zupełnie nie godzą się ze sobą, wywołując znaczne napięcia. Podmiot osobowy zmuszony jest wówczas do dystansowania się bądź odrzucenia danego określenia. Pozbycie się pewnych określeń okazuje się konieczne, jeśli podmiot osobowy ma w ogóle stawać się sobą.

Wylimitowanie własnych określeń wymaga rzeczywistych dokonań w nie mniejszej mierze niż ich uzyskiwanie. Nie sprowadza się bowiem do czysto deklaracyjnego odrzucenia danego określenia. Takie eliminowanie oznacza w pewnym sensie walkę z częścią samego siebie. Podmiot osobowy dokonuje wówczas samoograniczenia, w rezultacie czego odrzucane określenie powinno zniknąć. Samoograniczenie nie wydaje się odrębnym aktem. Jednakże nabiera takiego sensu odrzucanie, a szczególnie odrzucenie danego określenia. Jeśli podmiotowi osobowemu uda się pozbyć danego określenia, znika ono w tym sensie, że traci swą aktualność, tym samym tracąc możliwość wywierania wpływu właściwą temu, co aktualne. Nie znika jednak zupełnie, ponieważ istnieje w przeszłości podmiotu osobowego, mając tym samym możliwość wywierania wpływu właściwą temu, co nieaktualne. Zatem niekiedy trzeba je jakoś neutralizować, gdy próbuje „wrócić” z przeszłości.

---

<sup>251</sup> Tamże.

W trakcie procesu stawania się podmiotu osobowego mogą wystąpić etapy, w których udział aktów autodeterminacji ulega znacznemu zmniejszeniu. Osiągnięty uprzednio poziom konsolidowania podmiotu osobowego nie tylko nie zostaje przekroczony, ale następuje odejście od tego, co się dokonało, niekiedy nawet stanowiące jego zakwestionowanie. Dopiero w następnym etapie udaje się nawiązać do wcześniejszej tendencji i ewentualnie dokonać pewnego postępu w konsolidacji podmiotu osobowego.

### 3.5.2. Możliwości rozwojowe podmiotu osobowego

Zajmując się zagadnieniami stawania się i bycia sobą, Węgrzecki porusza również kwestię rozwoju podmiotu osobowego. Zasadniczo o rozwoju świadczy to, czy w miarę upływu czasu zachodzą w podmiocie osobowym zmiany jakościowe, czy pojawia się coś nowego, co niejako wyrasta z tego, czym był on wcześniej. Jak stwierdza filozof, „rozwój dokonywałby się wówczas, gdyby istniała ciągłość i kontynuacja, która nie oznaczałaby jednak stagnacji w życiu podmiotu”<sup>252</sup>. Pozornie może się wydawać, że krystalizowanie się podmiotu osobowego ma charakter ilościowy. Chodzi przecież o osiągnięcie coraz większej spójności, dzięki której coraz bardziej wyraźna staje się postać danego podmiotu osobowego. Takie ujęcie nie wyczerpuje jednak w pełni sensu „krystalizowania się” podmiotu osobowego. Można oczywiście mówić o pewnym stopniowaniu go, czyli o aspektach ilościowych, ale kluczową rolę odgrywają jednak przemiany o charakterze jakościowym, stanowiące istotę krystalizowania się. Według Węgrzeckiego, „dokonuje się ono jedynie za sprawą poszczególnych określeń podmiotowych, a zatem tworów jakościowych, które dzięki swej specyficznej materii mogą się właśnie dopełniać oraz niekiedy jakby stapiać ze sobą. Cały rozwój podmiotu osobowego wspiera się na owych przemianach o charakterze jakościowym. Dopóki w życiu podmiotu zachodzą takie przemiany, możliwy jest też jego rozwój. Gdy zaś podmiot wyłącznie »potwierdza« swoją w taki czy inny sposób ukształtowaną naturę, gdy kolejne akty podmiotu nie wnoszą żadnego nowego określenia, z którym niejako należałoby coś »począć«, z którym wiązałoby się jakieś »zadanie« włączenia go w naturę podmiotu, a tym samym jej zmodyfikowania – wówczas kończy się rozwój podmiotu. Naturalnie, w jego życiu nadal coś się dzieje, ale wyłącznie w pewnych ramach, których stara się on nie przekroczyć, unikając m.in. sytuacji, w jakich może zdobyłby się na akt autodeterminacji, ale wymagałoby to wyjścia poza owe ramy”<sup>253</sup>. Kluczowe zatem dla rozwoju podmiotu osobowego są przemiany jakościowe, wykluczające stagnację. Musi on zdobyć się na akty autodeterminacji, dzięki czemu uzyska nowe określenia, które mogą zostać włączone w jego naturę, a tym samym ją zmodyfikować. Dokonywanie przemian o charakterze jakościowym prowadzi do krystalizowania się postaci podmiotu osobowego i umożliwia jego rozwój.

---

<sup>252</sup> Tamże, s. 110.

<sup>253</sup> Tamże.

Interesujący wydaje się moment, w którym dobiegł końca rozwój podmiotu osobowego. Skoro u jednego człowieka następuje on wcześniej, a u innego później, nasuwa się pytanie o powody takiej sytuacji. Możliwe, że znalazłyby się one w każdej indywidualnej biografii. Zastanawiający wydaje się też kres możliwości rozwojowych podmiotu osobowego. Mając na uwadze konkretnego człowieka, także należałoby zapewne odnieść się do jego biografii. Rozpatrując jednak kres możliwości podmiotu osobowego jako takiego, można dopuścić ewentualność, że kres ten nie istnieje – podmiot osobowy może rozwijać się przez całe życie, dopóki nie przerwie go śmierć. Ta teza Węgrzeckiego przepełniona jest nadzieją. Naturalnie, nie zawsze musi się tak dziać, istnieje jednak taka możliwość.

Warto zastanowić się też nad tym, kiedy osiągnięty poziom rozwoju wolno uznać za optymalny. Optimum można doszukiwać się często ze względu na szczególną jedność podmiotu osobowego, jego pełne wykrystalizowanie się. Wydaje się, że jakakolwiek zmiana naruszałaby tak rozumianą jedność<sup>254</sup>. W odniesieniu do konkretnego podmiotu osobowego mogą pojawić się nawet obawy, czy jakaś zmiana pozwoliłaby ją odbudować. Możliwe, że ta zmiana ukazałaby właśnie, przynajmniej u tego podmiotu osobowego, poważne ograniczenie jego możliwości rozwojowych. Węgrzecki dopuszcza jeszcze inny punkt widzenia. Osiągnięty poziom uważa się za optymalny, jeśli w danym podmiocie osobowym da się odnaleźć najistotniejsze rysy podmiotowości, jeśli podmiot osobowy osiągnął dojrzałość w pewnym ogólniejszym znaczeniu, jeśli nie jest pozbawiony żadnej istotniejszej kwalifikacji podmiotowej. Ponadto każda kwalifikacja konstytuująca podmiotowość byłaby czymś utrwalonym i wyraźnie ukształtowanym. Dojrzały podmiot osobowy charakteryzowałby się wysoką sprawnością w szerszym zakresie.

Węgrzecki jest przekonany, że rozwój podmiotu osobowego ma zawsze pewien wymiar aksjologiczny. Jak stwierdza, „nie wystarczy zatem powiedzieć, że trwa on dopóty, dopóki pojawiają się nowe określenia podmiotowe. Ich pojawienie się świadczy jedynie o tym, że możliwości rozwojowe danego podmiotu nie zostały wyczerpane, że jest on nadal zdolny uzyskiwać nowe określenia. Istotne jest ponadto, jakie to są określenia, a ściślej, jaki mają wydźwięk aksjologiczny”<sup>255</sup>. Podmiot osobowy może bowiem nabywać określenia destrukcyjne. Dopiero pozbycie się ich umożliwiłoby rozwój.

---

<sup>254</sup> Węgrzecki zaznacza, że nie jest to jedyne pojęcie podmiotowej „jedności”.

<sup>255</sup> Tamże, s. 112.

Utrzymywanie ich zaś mogłoby zapoczątkować proces, który Węgrzecki potocznie nazywa „osuwaniem się”, „staczaniem się” podmiotu osobowego. Destrukcyjne określenia mogą niszczyć podmiotowość, pozostawiając jedynie jej przebłyski, które nie wystarczą do tego, by podmiot osobowy mógł nadal funkcjonować, nawet w podstawowym zakresie podmiotowości. Destrukcyjność takich określeń może polegać także na czymś innym. Nie niszcząc jeszcze podmiotowości, nie naruszając elementarnych funkcji podmiotowych, rujną one życie podmiotu osobowego w tym sensie, że uniemożliwiają pojawienie się pewnych aktów i przeżyć, a przede wszystkim nie pozwalają zwrócić się ku pewnym wartościom. Jak stwierdza Węgrzecki, „»osuwanie się« ma więc wyraźnie pewien sens aksjologiczny. Taki też sens ma »upadek« podmiotu osobowego, niekoniecznie tożsamy z utratą podmiotowości. Oczywiście nie ma wtedy mowy o jakimś jej rozwoju. Chodzi tu jedynie o pewien proces będący jego antytezą, który doprowadza do szczególnego stanu w życiu podmiotu, jakim jest »upadek«. W szerszym znaczeniu »stawanie się podmiotu« obejmuje jako możliwość właśnie ten proces. Przy szerszym więc znaczeniu »stawania się podmiotu«, rozwój jest tylko jedną z możliwości, której realizacja prowadzi do osiągnięcia pewnego optimum”<sup>256</sup>. Stawanie się podmiotu osobowego obejmuje zatem możliwość zarówno rozwoju, jak i regresu.

Osiągnięcie optimum stanowi swego rodzaju zwieńczenie rozwoju podmiotu osobowego. Rozwój ten był stale ukierunkowany na pewien cel, gwarantujący całemu procesowi jedność i ciągłość. Towarzyszyła mu także określona orientacja aksjologiczna podmiotu osobowego, zapewniająca utrzymanie wyróżnionej pozycji danego celu oraz umożliwiająca zachowanie właściwego kierunku w trudnych dla podmiotu osobowego sytuacjach. Na gruncie przyjętych przeświadczeń aksjologicznych podmiot osobowy mógł podporządkować niemal całe swoje życie zdążaniu do wyznaczonego celu.

Węgrzecki uważa, że podmiot osobowy jest w stanie zdobyć się na dokonania ponadprzeciętne czy wręcz niezwykle. Niemałą rolę odgrywają w tym kontekście aspekt aksjologiczny i kwestia wolności wewnętrznej. Filozof stwierdza, że „w życiu podmiotu może jednak nastąpić przemiana tak głęboka, iż pociąga za sobą coś, co można by nazwać »przekroczeniem siebie« (...). Tłem przemiany jest zasadnicza reorientacja aksjologiczna, w wyniku której wyróżnioną pozycję uzyskuje inny niż poprzednio cel. Dotychczasowa struktura podmiotu, kształtująca się na podłożu dotychczasowych

---

<sup>256</sup> Tamże.

określeń, ulega głębokiej reorganizacji. »Właściwe« byłyby bowiem, może nawet w niemałym zakresie, inne określenia podmiotowe. Prędzej czy później podmiotowi udaje się je uzyskać w aktach autodeterminacji. Szanse na to są znaczne, o ile tylko zdołał w związku z reorientacją aksjologiczną stać się wewnętrznie wolnym w tak zmienionej perspektywie aksjologicznej. Przeszłość zamiera dla podmiotu »przekraczającego« siebie, staje się dla niego coraz bardziej obca, gdy ją konfrontuje z tym, ku czemu podąża. »Powinien« być już, przynajmniej w jakiejś mierze, do tego przysposobiony, »wyposażony« w określenia, które to umożliwiają. Ale tych określeń jeszcze nie ma, gdyż właśnie to, czym był, pozostawia za sobą wraz ze swą przeszłością<sup>257</sup>. Pozbywając się przeszłych określeń, dąży ku przyszłości, ale nie posiada jeszcze nowych. Wówczas pojawia się swego rodzaju pustka, luka. Jeśli w tym niezwykle trudnym momencie podmiot osobowy znajdzie w sobie wewnętrzną motywację i siłę, może przekroczyć siebie, przebudować własne życie. Wymaga to ogromnego wysiłku woli. Jest to doniosłe dokonanie, ponieważ mimo tak głębokiej zmiany zachowana zostaje ciągłość podmiotowego istnienia. Podmiot osobowy wkracza w nowy etap życia, w którym stopniowo zaczynają pojawiać się nowe określenia, umożliwiające odbudowę pełniejszej struktury podmiotowej.

### 3.6. Wpływ przestrzeni na bycie sobą

Proces stawania się sobą następuje w konkretnej przestrzeni, do której należą konkretne zdarzenia, konkretne rzeczy, konkretni ludzie. Nie każda przestrzeń sprzyja stawaniu się i byciu sobą. Niekiedy bardzo poważnie ogranicza je do niewielkiego obszaru, poza którym rozciąga się już obszar niebycia sobą. Uniemożliwione zostaje rozwinięcie bycia sobą, które pozwala mu się ugruntować i zmniejszyć obszar niebycia sobą. Wówczas ekspansywne staje się właśnie niebycie sobą, stanowiące istotne zagrożenie dla bycia sobą. Konstytuowanie i pogłębianie bycia sobą wiąże się z koniecznością odpowiedniego wypełnienia konkretnej przestrzeni, nie tylko tym, co nie przeszkadza w stawaniu się sobą, ale także tym, co do niego motywuje. Węgrzecki zwraca tu uwagę na niebagatelną odpowiedzialność spoczywającą na tych, którzy mają znaczący wpływ na wyposażanie tej przestrzeni. Aby było ono odpowiednie, kluczowym wydaje

---

<sup>257</sup> Tamże, s. 113.

się dostarczenie konkretnych obiektów i treści, a także kształtowanie umiejętności i predyspozycji do ich poszukiwania oraz dokonywania wśród nich wyboru.

Bycie sobą wymaga konkretnej przestrzeni, odznaczającej się wypełnieniem przedmiotowym. Musi to być także przestrzeń realna, ponieważ „jedynie (...) w zmaganiu się i zderzeniu człowieka z realnością jego bycie sobą nabiera w pełni rzeczywistego charakteru. Dopiero wtedy może on o sobie powiedzieć, że jest, ewentualnie był sobą, gdy w jakiejś realnej sytuacji zdobył się na taką, a nie inną reakcję, lub też – przeciwnie – nie jest, ewentualnie nie był sobą, gdy właśnie zachował się inaczej, niż zamierzał”<sup>258</sup>. Węgrzecki zauważa, że z pewnością stawanie się sobą można przenieść do przestrzeni nierealnej, wyimaginowanej i wyposażonej zgodnie ze swymi marzeniami i pragnieniami. Jak trafnie stwierdza, „można też utrzymywać, że dopiero w niej jest się naprawdę sobą, o ile pominąć dość istotny wzgląd, że wówczas jest się szczególnym sobą, uwolnionym od realnego kontekstu sytuacyjnego, od odczuwalnego ciężaru i naporu realności, jest się sobą odrealnionym, w jakimś stopniu też wykreowanym, znajdującym idealne dopełnienie w wykreowanej przestrzeni. Można ponadto utrzymywać, że bycie sobą jest możliwe tylko w takiej przestrzeni, ponieważ przestrzeń realna nie stwarza mu żadnych warunków, co więcej, w ich ramach bycie sobą okazuje się niemożliwe”<sup>259</sup>. Nie musi to jednak doprowadzić do zaniku bycia sobą. Może ono ulec znacznemu ograniczeniu i nie znajdować żadnego uzewnętrznienia, ale mimo że go zupełnie nie widać, sam rdzeń bycia sobą nadal istnieje. W korzystnych warunkach mogłaby nastąpić dzięki niemu ekspansja bycia sobą na różne obszary i poziomy bytu ludzkiego.

Zapewne niejednokrotnie w rzeczywistej przestrzeni człowiek nie jest sobą, i to z przyczyn od niego niezależnych. Próbuje wówczas tak ją zmodyfikować, aby mógł w niej stawać się i być sobą. Dopóki jednak pożądana przestrzeń pozostaje w sferze wyobrażeń, dopóty wyobraża sobie siebie jako będącego sobą, ale realnie jeszcze nie jest i nie staje się przez to sobą. Wie, na czym polegałoby jego bycie sobą, jednak nie jest to równoznaczne z faktycznym byciem sobą. Zdarza się też, że człowiek odchodzi od realnej przestrzeni konkretnej, mimo że wcale nie wyklucza ona stawania się sobą. Węgrzecki twierdzi, że takie odchodzi jest ucieczką, która ze względu na to, do czego się ucieka, przyjmuje dwie formy. Jedna polega na kreowaniu wyimaginowanej i wyidealizowanej przestrzeni konkretnej, tak wyposażonej i tak ukształtowanej, aby

<sup>258</sup> A. Węgrzecki, *Wokół filozofii spotkania*, dz. cyt., s. 202.

<sup>259</sup> Tamże.

można było całkowicie być w niej sobą i czuć się sobą. Druga natomiast na redukowaniu i deformowaniu realnej przestrzeni konkretnej przy zachowaniu jednak jej realnego charakteru. Jako przykład takiej przestrzeni Węgrzecki podaje „kryjówkę”, odwołując się tym samym do Tischnera<sup>260</sup>. Według Węgrzeckiego, „»Kryjówka« traci naturalny charakter realnej przestrzeni konkretnej, znajdujący wyraz w tym, że przez nią przewijają się i w niej przebywają ludzie. »Kryjówka« ma bowiem przed nimi chronić, ma utrudnić bądź uniemożliwić spotkanie i dialog»<sup>261</sup>. Człowiek ucieka więc niekiedy do świata fantazji, do rzeczywistości odrealnionej. Mimo że w realnej przestrzeni konkretnej mógłby realizować bycie sobą, decyduje się na ucieczkę. Dzieje się tak być może dlatego, że wydaje mu się ona łatwiejszym, przyjemniejszym rozwiązaniem. Czasem jednak poddaje deformacji realną przestrzeń konkretną. Ukrywa się w celu uniknięcia kontaktu z innymi, gdyż w izolacji czuje się bezpiecznie. Wydaje się słusznym stwierdzenie, że rezygnacja z ucieczki i zdecydowanie się na egzystowanie w realnej przestrzeni konkretnej wymaga odwagi i otwartości na innych.

Realna przestrzeń konkretna podlega w różnym stopniu formowaniu przez człowieka. Zdarza się, że wpływa on na jej kształt niemal całkowicie, innym zaś razem jedynie nieznacznie. Według Węgrzeckiego, wydaje się jednak niemożliwe zupełne oddzielenie tej przestrzeni od wpływu, jaki wywiera na nią przestrzeń szersza. Utrzymanie w niezmiennym stanie własnej przestrzeni konkretnej jest niewykonalne, gdyż zawsze może pojawić się jakiś nowy czynnik, naruszający i zmieniający ją choćby w pewnym stopniu. Jak stwierdza Węgrzecki, „przeźren konkretna ustawicznie więc, chociaż w zróżnicowany sposób, stawia człowieka przed pewnymi zadaniami. Każde z nich jest próbą dla jego bycia sobą, swego rodzaju sprawdzianem, jakie ma ono nieprzekraczalne granice, gdzie i kiedy już nie można być sobą, jakie są perspektywy dalszego stawiania się sobą. Niektóre sytuacje, związane z ciągłym kształtowaniem się przestrzeni konkretnej, mogą nawet skłaniać do zasadniczego pytania o bycie sobą, mianowicie o to, czy nie wspiera się ono na wątpliwym fundamencie i czy nawet nie wymaga gruntownej przebudowy»<sup>262</sup>. Zatem wpływ przestrzeni konkretnej na bycie sobą wydaje się znaczą-

<sup>260</sup> Por. *Spotkanie. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Kraków 2003, s. 18.

<sup>261</sup> A. Węgrzecki, *Wokół filozofii spotkania*, dz. cyt., s. 203.

<sup>262</sup> Tamże.

cy. Stawia ona człowieka przed różnymi wyzwaniami, mogącymi skłonić go do głębszych refleksji. Odpowiednie wypełnienie realnej przestrzeni konkretnej niewątpliwie sprzyja stawaniu się i byciu sobą.

### 3.7. Współczesny człowiek w obliczu zagrożeń dla bycia sobą

Zarówno w rzeczywistości konkretnej, jak i szerszej nieustannie pojawiają się różne zagrożenia dla bycia sobą. Jedynie sporadycznie kształtuje się ono prawie bez przeszkód zewnętrznych. W stawaniu się i byciu sobą niemal zawsze trzeba brać je pod uwagę, pokonywać je lub im ulegać. Niektóre zagrożenia z czasem znikają, jednak na ich miejsce powstają nowe. Według Węgrzeckiego, czynnikiem sprzyjającym stawaniu się i byciu sobą we współczesnym świecie jest dążenie do poszanowania indywidualności w różnych jej przejawach, i to w sposób instytucjonalnie zagwarantowany. Innym takim czynnikiem jest tendencja do poszerzania wolności, do znoszenia różnych ograniczeń. Pozytywny wpływ na stawanie się i bycie sobą wywiera postawa tolerancji, dopuszczająca inność<sup>263</sup>. Umocnieniu powyższych tendencji służą starania zmierzające do osłabienia tendencji przeciwstawnych.

Węgrzecki zauważa, że szczególnie niebezpieczne dla bycia sobą są zagrożenia niewidoczne, często niedostrzegane. Człowiek stopniowo je demaskuje i próbuje sobie z nimi poradzić. Jak stwierdza krakowski filozof, „nie wydaje się, że współcześnie takich zagrożeń już nie ma, ponieważ umiemy już wykrywać wszelkie zagrożenia, rozporządzamy wieloma »instrumentami« sygnalizującymi ich pojawienie się. Współcześnie nawet znacznie poszerzyły się możliwości, zwłaszcza techniczne, tworzenia zagrożeń tego rodzaju – ukrytego wywierania wpływu na to, jaką postać przybiera bycie sobą, sterowania dochodzącą do głosu innością w założonym kierunku, pożądanym dla kogoś, komu na tym zależy. Niekiedy dokonuje się takiej manipulacji nawet jakoby w imię pewnych wartości”<sup>264</sup>.

<sup>263</sup> Por. A. Węgrzecki, *Tolerancja jako wartość osobowa*, w: *Edukacja aksjologiczna*, t. 3: *O tolerancji*, red. K. Olbrycht, Katowice 1995, s. 11–17.

<sup>264</sup> A. Węgrzecki, *Wokół filozofii spotkania*, dz. cyt., s. 204.

Ogromną rolę odgrywają współcześnie rzeczywistość wirtualna, media i reklamy, obiecujące zaspokojenie różnych potrzeb i wzbudzające rozmaite pragnienia. Człowiek bombardowany jest wieloma informacjami, wobec których niełatwo mu się zdystansować, łatwo zaś mimowolnie je chłonąć. Nierzadko zatem pojawia się wątpliwość, czy w jakimś działaniu jest się sobą, czy jakieś postępowanie rzeczywiście potwierdza bycie sobą. W dzisiejszej dobie następują poważne zmiany, prowadzące do osłabienia i zawężenia emocjonalnego uczestnictwa w świecie rzeczywistym. Przejawia się ono zaś w dużej mierze w świecie wirtualnym, w świecie fantazji, w imaginacyjnych światach sztuki i rozrywki. Według Węgrzeckiego, „gdyby ponadto przyjąć za Gernotem Böhmem, że »większość ludzi doznaje najsilniejszych wzruszeń emocjonalnych nie w prawdziwym życiu, lecz w imaginacyjnym«, to należałoby uznać, że coraz trudniej być sobą w sferze emocjonalnej”<sup>265</sup>.

Istotne zmiany zachodzą w przestrzeni konkretnej. Zwiększa się zakres i łatwość przenikania do niej treści z przestrzeni szerszej. Pojedynczemu człowiekowi niezwykle trudno skutecznie to kontrolować. Wiele treści przedostaje się do przestrzeni konkretnej, powodując jej degradację. Wówczas w pewnej, nierzadko niemałej, części przestrzeni ta przestaje być obszarem umożliwiającym przejawianie się bycia sobą. Trudno nie zauważyć dążeń zmierzających do standaryzacji i ujednolicenia przestrzeni konkretnej, do tego, aby każdy znajdował w niej te same elementy, gwarantujące możliwie niezakłócone funkcjonowanie jakiejś zbiorowości.

Jak już wspomniano, znaczącą rolę odgrywa współcześnie przestrzeń wirtualna. Umożliwia ona anonimowość, a tym samym brak zobowiązań. Jak zauważa Węgrzecki, „z jednej strony, w przeciwieństwie do wielu sytuacji realnych, nie wymaga ona bycia sobą, nie wymaga ani określenia, jakim jest się sobą, ani podjęcia trudu poszukiwania nowego określenia owego »sobą«. Z drugiej zaś, w przeciwieństwie do wielu sytuacji realnych, wydawałoby się, że umożliwia właśnie bycie sobą, dopuszczając do głosu to, z czym człowiek się identyfikuje i co chciałby zmanifestować w swych działaniach i dokonaniach. W obu jednak wypadkach przestrzeń wirtualna nie stwarza warunków realnemu byciu sobą. W pierwszym bowiem zwalnia od bycia sobą, natomiast w drugim pozwala być sobą w sposób jedynie nierealny, gdyż dopóki działania i dokonania pozostają w tej przestrzeni, dopóty nie realizuje się bycie sobą; pozwala może czuć się sobą,

<sup>265</sup> Tamże, s. 205. Por. G. Böhme, *Antropologia filozoficzna. Ujęcie pragmatyczne*, tłum. P. Domański, Warszawa 1998, s. 162.

ale jedynie do niego sprowadza się bycie sobą<sup>266</sup>. Z jednej strony przestrzeń wirtualna, ze względu na swój anonimowy i niezobowiązujący charakter, pozwala na niebycie sobą. Z drugiej zaś, może stanowić obszar, w którym człowiek przełamuje swoje zahamowania, nabiera odwagi, wyzbywa się wstydu i jest w stanie zmanifestować swoje prawdziwe oblicze. Nie jest jednak realnie sobą. Węgrzecki jest świadomy, że wykorzystywanie przestrzeni wirtualnej do tego, aby nie być sobą, albo do tego, by być sobą w sposób jedynie nierealny, istotnie zagraża stawaniu się i byciu sobą. Filozof zwraca uwagę na zaznaczającą się obecnie tendencję do relatywizowania, przyznawania czemuś ważności lub wartości ograniczonej do miejsca, czasu i różnych warunków, a zarazem do podawania w wątpliwość ważności lub wartości czegoś zachowywanej bez względu na miejsce, czas i inne warunki. Tendencja ta ma pomóc w chronieniu jednostki przed tyranią tego, co absolutne, dogmatyczne i autorytarne. Węgrzecki jest przekonany, że niezależnie od tego, czy rzeczywiście sprzyja ona swobodnemu rozwojowi człowieka, niewątpliwie skutecznie utrudnia mu poszukiwanie trwalszego fundamentu bycia sobą. Niełatwo mu bowiem stawać się i być sobą, gdy nie opiera się on na ukształtowanym systemie wartości, zasadach moralnych i religijnych czy tradycjach.

Rozwój współczesnej nauki umożliwia m.in. modyfikowanie ludzkiego genomu i programowanie wyposażenia genetycznego. Według Węgrzeckiego, ingerencje genetyczne mogą stanowić poważne zagrożenie dla bycia sobą<sup>267</sup>. Krakowski filozof powołuje się na słowa Jürgena Habermasa: „Aby móc być sobą, osoba musi też we własnym ciele czuć się poniekąd jak u siebie w domu (...). Aby zaś osoba mogła czuć, że stanowi ze swoim ciałem jedno, musi doświadczać ciała jako czegoś, co powstało naturalnie<sup>268</sup>. Wydaje się zatem, że Węgrzecki jest przeciwny eugenicznym praktykom i ingerencjom genetycznym w organizm ludzki.

Nie ulega wątpliwości, że rozwój nauki i medycyny jest zjawiskiem pozytywnym. Należy jednak pamiętać, że ich technicyzacja, inżynieria genetyczna, praktyki eugeniczne, sztuczne zapłodnienie i klonowanie, stwarzając wiele niebezpieczeństw dla życia i godności człowieka, stanowią również zagrożenie dla bycia sobą.

Stawanie się i bycie sobą opiera się na założeniu, że człowiek może podejmować starania zmierzające do tego, by coraz bardziej być sobą. Może być podmiotem swoich

<sup>266</sup> A. Węgrzecki, *Wokół filozofii spotkania*, dz. cyt., s. 205–206.

<sup>267</sup> Por. tamże, s. 206.

<sup>268</sup> J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki naturalnej?*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 2003, s. 66.

działań i dokonywać wyborów. Mimo tendencji sprzyjających byciu sobą, takich jak wspomniane wyżej tolerancja, poszanowanie indywidualności i poszerzanie wolności, człowiek współczesny musi mierzyć się z licznymi zagrożeniami. Należą do nich uniformizacja i standaryzacja przestrzeni konkretnej, rzeczywistość wirtualna, relatywizacja oraz inżynieria genetyczna. By poradzić sobie z tymi zagrożeniami i realizować bycie sobą, niezbędne jest zadbanie o odpowiednie wyposażenie przestrzeni konkretnej oraz stworzenie systemu wartości, który przyczyni się do podejmowania właściwych decyzji.

### 3.8. Tożsamość wobec przydarzeń i wydarzeń

Podjmując kwestie antropologiczne, nie sposób pominąć naturalnie nasuwającego się pytania „Kim jestem?”. Ma ono tak szeroki zakres, że odpowiedzi na nie dostarczyć może koncepcja nieograniczająca się do jakiegoś bardziej szczegółowego zagadnienia. Nie powinno w niej zabraknąć refleksji nad tożsamością człowieka.

Pytanie „Kim jestem?” można pojmować jako pytanie o to, kim jestem jako człowiek, jako przedstawiciel pewnego rodzaju istot żywych, ale również jako pytanie o to, kim jestem ja sam w swej indywidualności. Zarysowują się zatem dwie płaszczyzny problemowe: ogólna i jednostkowa. Na obu może pojawić się zagadnienie tożsamości. Interesujące jest zwłaszcza to, jak przedstawia się ona w przypadku jakiegoś konkretnego człowieka, czym jest i na czym polega jego tożsamość jako niepowtarzalnego indywiduum oraz jak ją utrzymuje mimo ciągłego napotykania inności.

Tożsamość człowieka jako indywiduum obejmuje wszystkie strony jego bytu. Można wprawdzie mówić o tożsamości w węższym znaczeniu, np. moralnej (która według Węgrzeckiego odgrywa doniosłą rolę) czy cielesnej, ale do żadnej tożsamości tego rodzaju nie da się zredukować tożsamości człowieka jako indywiduum<sup>269</sup>.

---

<sup>269</sup> W tej kwestii Węgrzecki nie zgadza się z Charlesem Taylorem. Por. A. Węgrzecki, *Tożsamość i inność*, w: *Wokół tożsamości człowieka*, red. W. Zuziak, Kraków 2006, s. 10–11; por. także C. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer, Warszawa 2001, s. 53–54.

Węgrzecki uważa, że to, co dzieje się z człowiekiem, należy do dwóch sfer. Jedną tworzy to, co mu się przydarza, co go spotyka, a fakty tego typu nazywa *przydarzeniami*. Wiele z nich człowiek postrzega jako przypadki<sup>270</sup>, interpretuje jako coś losowego, być może ze względu na ich nagłość i odmienność od tego, czego mógłby się spodziewać. Jak stwierdza Węgrzecki, „jest znamienne, że nie tyle człowiek spotyka przydarzenia, że to nie on wychodzi im naprzeciw, lecz właśnie one go spotykają. Bardzo charakterystycznie mówi się w języku potocznym, że np. kogoś »spotkało nieszczęście« lub »spotkała zupełna niespodzianka«. Na ogół człowiek ani nie inicjuje, ani nie przeprowadza takiego spotkania, o ile można tutaj w ogóle mówić o »spotkaniu«<sup>271</sup>. Innymi słowy, coś mu się po prostu niespodziewanie przytrafia. Jest on w pewnym sensie bierny, przyjmuje to, co nadchodzi w sensie czasowym i przestrzennym. Bierność ta nie sprowadza się do ulegania czemuś, mającemu u swej podstawy wyłączenie własnej aktywności. Nie jest także wynikiem zamierzonej nieaktywności. Zazwyczaj nie wiąże się też z oczekiwaniem na nastąpienie czegoś. Niekiedy czynny udział człowieka wydaje się większy, gdy prowokuje coś, pozostając w jakiejś sytuacji, w której rozwinięcie wypadków jakby nieuchronnie zmierza do pewnego przydarzenia, którego można by uniknąć.

Przydarzenia są na ogół nieoczekiwane, poznawczo nieuprzedzone. Podmiot osobowy nie uczestniczy w ich przybliżaniu się i aktualizowaniu się, nie przyciąga ich do siebie. Niekiedy może mieć jedynie mgliste przecucie, że coś w ogóle nadchodzi, a pojawiający się niepokój raczej jest wynikiem całkowitej bezradności w określeniu tego, co ma się stać. Jak stwierdza Węgrzecki, „podmiot co najwyżej »wie«, że przychodzi to z zewnątrz. Taki jest właśnie charakterystyczny kierunek »ruchu« przydarzeń. Granicy owego »zewnątrz« nie stanowi ciało człowieka, ponieważ kiedy mówi on, że »jemu się coś przydarzyło«, może mu chodzić o coś, co nastąpiło w sferze cielesności, może mieć na uwadze siebie jako istotę cielesną<sup>272</sup>. Ciało zatem znajduje się w sferze zewnętrznej. Niejednokrotnie przecież przydarzenie pochodzi właśnie z niego i jest dla podmiotu osobowego czymś zewnętrznym. Podobnie przydarzenie w sferze psychicznej, jeśli pojawia się w specyficzny sposób. Według Węgrzeckiego, „ma ono charakter czegoś zewnętrznego, gdy np. »ogarnia« kogoś pewien nastrój, albo gdy »nasuwa się«

<sup>270</sup> Więcej o kontyngencji, przypadkowości pisze Stanisław Czerniak; por. S. Czerniak, *Kontyngencja, tożsamość, człowiek*, Warszawa 2006.

<sup>271</sup> A. Węgrzecki, *Tożsamość i inność*, dz. cyt., s. 11.

<sup>272</sup> Tamże, s. 12.

pewna myśl, która go niejednokrotnie »zaskakuje«, z którą jakby dopiero musi coś »zrobić«, »podjąć« ją lub »odrzuć«), albo gdy »rodzi się« jakieś pragnienie, do którego dopiero się »ustosunkowuje«, może je »podtrzymać« i »utwierdzić się« w nim lub potraktować jako coś, co trzeba »zwalczyć« czy inaczej »zdystansować się« wobec niego<sup>273</sup>. Istnieje możliwość całkowitego przyswojenia przez podmiot osobowy przydarzeń pochodzących z tej sfery. Wówczas tracą charakter przydarzeń, nie są już dla niego czymś zewnętrznym, traktowanym nadal jako coś, co go spotkało.

Niektóre przydarzenia są silne i niezwykle, porażające i zupełnie niespodziewane. Absorbują i przyciągają podmiot osobowy. Często też pozostawiają trwałe ślady w jego życiu. Mogą poruszać najgłębsze jego sfery i stawać się jednym z jego ośrodków, niekiedy nawet centralnym. Ośrodek taki charakteryzuje się szczególną dynamiką, potrafi wciągać to, co podmiot osobowy obecnie przeżywa i z czym wybiega w przyszłość. Tworzy zatem nowy układ w życiu podmiotu osobowego, niekiedy scalając to, co dotychczas było w nim jakby niespójne. Częstokroć częściowo lub całkowicie przekształca poprzedni układ, po prostu go unicestwia. Poprzedniemu ośrodkowi odbiera moc przyciągającą i wywołuje mniej lub bardziej wyraźną zmianę kierunku życia. Biorąc pod uwagę jedynie dawniejszy układ i to, co się z nim dzieje z powodu istotnego przydarzenia, można by stwierdzić, że odgrywa ono rolę destrukcyjną, ponieważ dezorganizuje ten układ. Jeśli jednak przyjmiemy szerszy punkt widzenia, okazuje się niekiedy, że jest to reorganizacja o charakterze pozytywnym. Jak stwierdza Węgrzecki, „została bowiem odebrana moc przyciągająca czemuś, co np. perspektywicznie przybliżałoby jakieś zagrożenie lub prowadziło do stopniowego osłabienia napięcia życia wewnętrznego i popadania w rutynę czy marazm. Zarazem zaś dotychczasowa linia życia ulega skorygowaniu, które pozwala podmiotowi pełniej się rozwijać i w tym rozwoju w szerszym zakresie odnajdywać siebie. Znaczące przydarzenie staje się również dla podmiotu nowym punktem odniesienia, skłaniającym do tego, by inaczej niż dotąd ujmować znaczenie i wartość tego, co się z nim dzieje w teraźniejszości, a nawet tego, co się z nim działo w przeszłości”<sup>274</sup>. Takie przydarzenie może spowodować, że przeszłość ulegnie istotnemu przebudowaniu, polegającemu na tym, że minione fakty inaczej się układają. Niektóre okazują się źródłowe, inne drugorzędne, niektóre nabierają nowego znaczenia, inne tracą dotychczasowe. Tak istotne przydarzenie może na coś stworzyć,

---

<sup>273</sup> Tamże, s. 12–13.

<sup>274</sup> Tamże, s. 14.

przyczynić się do jakiegoś przełomu oraz poszerzenia i pogłębienia doświadczenia aksjologicznego, w którego świetle zmienia się horyzont aksjologiczny. Dochodzi do znaczących przesunięć, w efekcie coś spada na niższą pozycję aksjologiczną, a coś innego uzyskuje pozycję wyższą. To, co ją utraciło, staje się dla podmiotu osobowego odległe; to, co ją zyskuje, staje się mu bliższe. Z czymś oddalającym się podmiot osobowy coraz mniej się identyfikuje, nie czuje się sobą tak jak wcześniej, zaś z czymś przybliżającym się identyfikuje się coraz bardziej i czuje się coraz bardziej sobą. Tożsamość podmiotu osobowego uzyskuje nowy wydźwięk, na czymś innym się buduje, co innego staje się dla niej fundamentalne. Nie ulega zatem wątpliwości, że w związku z innością coś się dzieje lub może się dzieć z tożsamością podmiotu osobowego.

Drugą sferę tego, co dzieje się z człowiekiem, stanowi to, co się w nim podmiotowo wydarza. Węgrzecki nazywa fakty tego rodzaju *wydarzeniami*. Jak stwierdza, „wyłaniają się one w człowieku, pochodzą od niego, on jest ich twórcą. Noszą więc na sobie piętno jego podmiotowości. W sensie źródłowym są wydarzeniami, o ile tylko stoi za nimi podmiot. Pozostają zaś wydarzeniami tak długo, jak długo podmiot traktuje je jako jego własne fakty, a więc jako jego myśli, do których doszedł własnym wysiłkiem w sobie wiadomy sposób, jako jego decyzje, które ostatecznie sam powziął, jako jego preferencje aksjologiczne, do których sam nabrał przekonania, jako jego uczucie, które on żywi. Układają się one w pewną linię jego życia, wykazując znaczne pokrewieństwo między sobą, które zawdzięczają wspólnemu źródłu”<sup>275</sup>.

Zindywidualizowana postać wydarzeń uzyskiwana jest często dzięki właśnie temu podmiotowi osobowemu, który w swoisty sposób myśli, czuje, dokonuje wyborów. Wydarzenia naznacza on swoją indywidualną naturą, którą można z nich wydobyć, a nawet gdy się tego nie uczyni, wskazuje się jakby na jej istnienie, gdy dany człowiek zachowa się w sposób na pozór niepodobny jego naturze. Gdyby życie człowieka ograniczyć wyłącznie do wydarzeń, jego tożsamość sprowadzałaby się do zachowania indywidualnej natury i do doprowadzania do zgodnych z nią wydarzeń. Koncepcja ta zakładałaby stałość natury, niekoniecznie w pełnym zakresie, jednak przynajmniej jej podsta-

wowych, przesądających o indywidualności momentów<sup>276</sup>. Należałoby również założyć jej pewną znajomość, niekoniecznie pełną, jednak wystarczającą do tego, aby orzec, że dane wydarzenie jest z nią zgodne oraz że inne mogące nastąpić wydarzenie lub to, które już nastąpiło, istotnie ją przekracza.

Nie ulega wątpliwości, że człowiek pozostaje w zasięgu przydarzeń, które są czymś nieuniknionym. Można je co najwyżej kosztem pewnych wyrzeczeń w jakiejś mierze ograniczyć. Wydarzenia i przydarzenia wzajemnie się przenikają. Przydarzenia zderzają się z wydarzeniami, niekiedy im towarzysząc, niekiedy zaś przyczyniając się do ich pojawienia. Wydarzenia stanowią nierzadko reakcję na dane przydarzenia. Niektóre przydarzenia nie są adresowane do konkretnego człowieka, inne zaś tak. Od takich nie jest on w stanie uciec, musi na nie zareagować. Jak zauważa Węgrzecki, „przydarzenia natrafiają na pewną sytuację podmiotową, na taki lub inny stan odbierającego je podmiotu. To samo przydarzenie jakby zmienia się – niekiedy w niemałym zakresie – w zależności od sytuacji podmiotowej, nie przestając być jedynie tym, o czym przesądza jego dominujący moment jakościowy, a więc np. »nieszczęściem« czy »radosnym doświadczeniem«”<sup>277</sup>. Wydarzenia i przydarzenia mają niewątpliwie wielki wpływ na to, co dzieje się z człowiekiem.

### 3.9. Wpływ inności na tożsamość

Inność towarzyszy życiu ludzkiemu niemalże stale. Przychodzi z zewnątrz człowieka, jak też wypływa z niego samego. Jego tożsamość nieustannie podlega zatem próbom i wyzwaniom. Taki wydzźwięk mają szczególnie wydarzenia. Próby i wyzwania stanowią sprawdzian odporności, jaką tożsamość danego człowieka przejawia wobec inności. Ukazują także stopień skryształizowania i ugruntowania tożsamości oraz klarowność jej konturów. Istnieją też przydarzenia i wydarzenia, które destrukcyjnie oddziałują na tożsamość człowieka czy wręcz ją niszczą. Bywa tak, gdy nie ma ona jeszcze wystarczająco skryształizowanej i ukształtowanej postaci, by utrzymać się pod ich naciskiem. Mogą ją także niszczyć, nie uderzając bezpośrednio, ale naruszając strukturę umysłu,

<sup>276</sup> Węgrzecki, zastanawiając się nad genezą tej natury, stwierdza, że „można wątpić, że jest ona czymś danym i nie tyle kształtowanym, co jakby stopniowo, coraz pełniej wyłaniającym się w życiu człowieka. Można również wątpić, że pod każdym względem kształtuje się w wyniku różnych oddziaływań, a zwłaszcza, że dany człowiek mógłby ją dowolnie w takim lub innym kierunku formować”. Tamże, s. 16.

<sup>277</sup> Tamże, s. 17.

zaburzając jego funkcjonowanie, wprowadzając dezorganizację we wnętrzu człowieka. Nie jest też wykluczone, że mimo oddziaływania na człowieka przydarzeń i wydarzeń, które stanowią zagrożenie dla jego tożsamości, może ona pozostać nienaruszona.

Pojawienie się inności niekoniecznie musi prowadzić do ukształtowania nowej tożsamości, niemającej nic wspólnego z poprzednią (czy z poprzednimi tożsamościami). Według Węgrzeckiego, „niekoniecznie więc należałoby uznać, że człowiek zachowuje swą tożsamość jedynie wtedy, gdy rozwija i kontynuuje pewną określoną linię życia i nie odchodzi od tej linii. Zapewne o jej utrzymywaniu mogą decydować i często faktycznie decydują indywidualne i niemodyfikowalne, lub trudno poddające się modyfikacji, właściwości fizyczne i psychiczne danego człowieka, jego profil ukształtowany w trakcie wychowania, akceptowany system wartości (...) oraz kontekst społeczny, w jakim przebiega jego życie”<sup>278</sup>. Te wszystkie komponenty stanowią dość stabilne ramy, w których tworzy się owa linia, warunkują jej postać i przebieg. Nie muszą być one wąskie, jednak czasami znacząco zawężają je niektóre właściwości człowieka bądź on sam, przekonany, że dzięki temu trwale i wyraźnie pozostaje tożsamy, a także z obawy, że przekraczając owe ramy, przestaje być tym, kim był do tej pory, że zaprzeczy sobie bądź pogрузy się w nijakości. Węgrzecki uważa, że indywidualność człowieka ma swoją spontaniczną i twórczą stronę, jednak często jest tłumiona przez niego samego bądź jego bliższe lub dalsze otoczenie, a nawet gdy dojdzie do głosu, kwestionuje się ją i krytykuje. Jak zauważa fenomenolog, „dany człowiek uświadamia sobie, że czyniąc coś odbiegającego od dotychczasowej linii, jakby staje się kimś innym, z kim nie może czy nie powinien sam się utożsamiać, w kim też inni nie mogą lub często nie chcą dostrzec jednak tego samego człowieka. Toteż czym prędzej powinien »powrócić« do siebie, do tego, jaki był przedtem, jeśli nadal chce uchodzić za człowieka, z którym dotąd miało do czynienia”<sup>279</sup>. Pojawienie się inności niekoniecznie musi oznaczać naruszenie czy zniszczenie dotychczasowej tożsamości. Może natomiast oznaczać, że nie należy wiązać jej jedynie z tym, w czym do tej pory się wyrażała. Mogły bowiem wyjść na jaw pewne dotąd nieobecne rysy natury indywidualnej. Nie były ujawnione, jednak do niej należały. Mogło również dojść do aktualizacji pewnych potencjalności, „dopuszczonych” przez jej momenty zaktualizowane. Nadal byłyby to ten sam człowiek, jednak

<sup>278</sup> Tamże, s. 18. Węgrzecki w tym kontekście inspirował się Ricoeurem: „*Utożsamienia-zwartościami, normami, ideałami, wzorami, bohaterami, w których osoba lub wspólnota się rozpoznają*”. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chełstowski, Warszawa 2003, s. 201–202.

<sup>279</sup> A. Węgrzecki, *Tożsamość i inność*, dz. cyt., s. 19.

zmieniony w swej obecnej postaci. Jego tożsamość nie została naruszona, ale uzyskała zmodyfikowaną podstawę, ponieważ opiera się aktualnie na czymś innym niż wcześniej<sup>280</sup>.

Podmiot osobowy może również zostać całkowicie pozbawiony możliwości rozwijania dotychczasowej linii życia. Staje w obliczu zupełnie nowej sytuacji. Rozpoczyna się nowa linia jego życia, w której realizacji nie potrafi się odnaleźć, czując się sobą wyłącznie w tym, co tworzyło linię poprzednią. Nie pozostaje mu nic innego, jak ożywić przeszłość, by chociaż w ten sposób wracać do siebie i zachować swą tożsamość, która nieustannie wypierana jest przez aktualizującą się nietożsamość. Otuchy może mu wówczas zapewne dodać nadzieja na możliwość powrotu do poprzedniej linii. Zamknięty obszar życia człowieka stanowi nadal obszar tożsamości, natomiast ten otwarty, stale powiększany, to obszar nietożsamości. Zachowanie tak ograniczonej tożsamości umożliwia pamięć o przeszłości. Możliwe też, że w całkowicie odmiennych sytuacjach zacznie się tworzyć nowa linia życia, a mimo to nowy, poszerzający się jego obszar będzie obejmowany poprzednio ukonstytuowaną tożsamością. Podmiot osobowy nie może już kontynuować linii dotychczasowej, jednak nie przestaje być sobą, realizując nową. Mimo że jest ona odmienna, podmiot osobowy wypełnia ją w ten sam, poprzednio właściwy sobie sposób, w ten sam sposób reaguje na przydarzenia i kreuje wydarzenia, zachowując pod tym względem ciągłość z poprzednią linią. Ciągłość ta stanowi o zachowaniu zasadniczej tożsamości człowieka.

Według Węgrzeckiego, trudno oczekiwać, że dany człowiek utożsami się z czymkolwiek w wyniku doświadczanych przydarzeń i wydarzeń bądź z uwagi na twórczą i spontaniczną stronę jego bytu. Nie pozwala bowiem na to jego indywidualna natura wyrażająca się w tym, co tworzy rozwijaną czy rozwijającą się linię życiową. Niekiedy jednak w życiu człowieka pojawia się coś, co już się w niej nie mieści. Oznacza to, że dany człowiek albo znalazł się w jakichś drastycznych okolicznościach, albo jego indywidualna natura nie została w pełni ukształtowana, albo uległa poważnemu osłabieniu lub zaburzeniu, np. z powodu choroby<sup>281</sup>. Jak zauważa Węgrzecki, „w pierwszym

<sup>280</sup> Węgrzecki inspirowany jest dualną koncepcją tożsamości Ricoeura, która uwzględnia tożsamość typu *idem*, jako bycia tym samym, oraz tożsamość typu *ipse*, jako bycia sobą. Obie mogą zachodzić na siebie, a nawet się ze sobą pokrywać, ale mogą również przestać „się pokrywać do tego stopnia, że w końcu rozłączają się całkowicie, obnażając poniekąd bycie sobą bez podpory w postaci bycia tym samym”. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, dz. cyt., s. 204. Por. A. Węgrzecki, *Tożsamość i inność*, dz. cyt., s. 20.

<sup>281</sup> Taka deformacja może nastąpić nie tylko z powodu choroby, ale także w wyniku wywieranej na człowieka presji bądź wywoływania w nim za pomocą rozmaitych metod i środków stanu

przypadku następuje coś, co podważa tożsamość, ale jej utrzymanie jest możliwe, o ile uda się powrócić do linii swego życia. W drugim trudno w ogóle mówić o jakiejś ustabilizowanej tożsamości, zamiast której pojawia się ciąg tożsamości, które można by nazywać »tożsamościami momentalnymi«. Zdają się one tworzyć ciąg jedynie dlatego, że są tożsamościami jednego indywiduum. Przejście od jednej do następnej tożsamości może być zupełnie przypadkowe, toteż w gruncie rzeczy nie tworzą one treściowo jakiegoś uporządkowanego ciągu. W przypadku trzecim zachowanie tożsamości przekracza możliwości człowieka, dopóki trwa na przykład oddziaływanie czynnika deformującego (...) i dopóki w człowieku nie zdoła ponownie uaktywnić się jego natura<sup>282</sup>. Inność zatem może stanowić pewne zagrożenie dla tożsamości. Nie musi jednak prowadzić do jej naruszenia czy zasadniczej utraty. Tożsamość nie znajduje się bowiem poza zasięgiem takiej lub innej aktywności podmiotu osobowego. Nie jest czymś danym i gotowym, na co człowiek nie ma żadnego wpływu. Podmiot osobowy może ją formować, podejmując rozmaite działania. Trudno więc nie zgodzić się z Węgrzeckim, że „tożsamość stanowi dla podmiotu zadanie i może jest to jedno z najważniejszych zadań, a może nawet powinno to być dla niego zadanie nieustające”<sup>283</sup>.

### 3.10. Konkluzje

Samopoznanie ma prowadzić do zrozumienia samego siebie. Sprowadza się to do odkrywania określeń i nieokreśleń. Istotną rolę odgrywają w nim własne przeżycia, wiedza na temat ukształtowanej postaci życia i przejawiających się w nim tendencji. Takie samopoznanie może pokierować działaniem, pozwalającym stać się sobą. Nie wszystko w bycie ludzkim jest określone, stąd pełne poznanie nigdy nie będzie możliwe, jednak warto próbować odkryć jak najwięcej. Poznanie siebie wiąże się z byciem sobą, a bycie sobą dotyczy kwestii rozwoju podmiotu osobowego. Doświadczenie aksjologiczne również kieruje działaniem ludzkim. Bycie sobą powinno prowadzić do rozwoju poprzez realizowanie wartości pozytywnych. Bez odniesienia do nich rozwój ludzki nie jest możliwy.

---

wewnętrznego neutralizującego istnienie i oddziaływanie indywidualnej natury.

<sup>282</sup> Tamże, s. 22.

<sup>283</sup> Tamże, s. 28.

Rozwój podmiotu osobowego jest stawaniem się, w którym rozbudowuje on samego siebie i poszerza własną podmiotowość. Sprzyja to wolności i spójności podmiotu osobowego. Rozwój sprowadza się także do pielęgnowania i poszerzania sfery wartości. Poznając siebie, podmiot osobowy może dostrzec swoje słabości aksjologiczne, które utrudniają mu rozwój. Poznanie siebie przyczynia się więc do odkrycia prawdy o sobie i rozwoju podmiotu osobowego.

Próbując odpowiedzieć na pytanie, czym jest prawda człowieka, Węgrzecki rozważa możliwość odwołania się do sfery ideałów człowieka, które ukazywałyby, na czym polega bycie człowiekiem, i stanowiłyby punkt odniesienia dla innych ludzi. Dochodzi jednak do wniosku, że schematy zewnętrzne nie dadzą oczekiwanego efektu. Fundamentalną rolę odgrywa bowiem stawanie się i bycie sobą, zapewniające podmiotową ciągłość i tożsamość. Postępowanie w zgodzie ze sobą przybliży człowieka do jego prawdy.

Według Węgrzeckiego, być sobą to zachować siebie takim, jakim się jest, i dawać temu wyraz w konkretnych dokonaniach podmiotowych. Powinny być one niewymuszone, wolne, wykonywane w zgodzie ze sobą. Wówczas przejawiają bycie sobą. Istnieją dokonania reprezentatywne, które reprezentują podmiot osobowy w jego indywidualności i autentyczności. W niektórych całkowicie przejawia się indywidualność podmiotu osobowego, wówczas jest on w pełni sobą. Niekiedy jednak dokonania reprezentatywne cechują się pozorem, stereotypem i konwencją. Wówczas przestają być dokonaniem reprezentatywnym i oddalają od bycia sobą, a nawet mogą naruszyć tożsamość podmiotu osobowego. Węgrzecki zwraca też uwagę, że nie zawsze należy chronić bycie sobą, gdyż niekiedy wymaga ono modyfikacji ze względów aksjologicznych.

Realizacja bycia sobą jest ustawicznie zagrożona i wystawiana na próby. Podmiot osobowy walczy o to, by być sobą, i właśnie w tej walce Węgrzecki widzi konstytutywny rys kondycji ludzkiej. Niekiedy podmiot osobowy nie do końca jest sobą lub zupełnie nie jest sobą. Gdy rozpozna tę sytuację, może próbować odzyskać siebie. Czasem dochodzi do szczególnego odkrycia siebie, jakim jest autokreacja. Podmiot osobowy, próbując być sobą, styka się z treściami aksjologicznymi i dzięki temu odkrywa swoje głębsze bycie sobą, staje się bardziej sobą. Stawanie się i bycie sobą obejmuje zatem również odzyskiwanie siebie i odkrywanie siebie – autokreację.

Stawanie się sobą polega na osiągnięciu wewnętrznej integralności i krystalizowaniu się właściwości podmiotu osobowego. Niekiedy podmiot osobowy jest sobą w pewnej sferze, ale nie w innej, np. ze względu na presję społeczną. Niekiedy takie zróżnicowanie między byciem i niebyciem sobą jest sporadyczne, niekiedy zaś trwałe i wówczas podmiot osobowy zarazem jest i nie jest sobą. Nie zawsze zdaje sobie sprawę z tego stanu rzeczy. Czasami żyje w przekonaniu, że jedynie na zewnątrz nie był sobą, a w głębi pozostał autentyczny. Budzi to jego niezadowolenie, jednak gaszone usilną racjonalizacją, że przecież wewnątrz zachował bycie sobą. Niekiedy zaś podmiot osobowy nie jest sobą także wewnątrz. Wówczas pojawia się w nim silny niepokój i zagubienie, wynikające z faktu, że nie jest tym, za kogo się uważał. Dotychczasowe bycie sobą jawi mu się jako obce, dlatego zaczyna się mu przeciwstawiać w celu ukształtowania nowego bycia sobą. Oba bycia sobą objęte są jednym procesem odchodzenia i dochodzenia, świadczącym o istnieniu osobowej ciągłości. Kluczowe w nim jest znalezienie punktu, który na nowo pozwoli określić się sobą. Wówczas podmiot osobowy zaczyna stawać się sobą i potwierdzać swoje bycie sobą. Ów punkt jest fundamentem osobowej tożsamości. Bycie sobą jest ściśle powiązane z tożsamością i niewątpliwie ją wzmacnia.

Według Węgrzeckiego, stawanie się sobą polega na nabywaniu przez podmiot osobowy określeń własnych, a bycie sobą dochodzi do głosu w takim zakresie, w jakim jest on przez nie ukształtowany. Określenia własne cechuje wspólny rys i nabywa się je w aktach autodeterminacji. Jeśli dominującą rolę w życiu podmiotu osobowego odgrywają określenia całkowicie własne, to nawet mimo zdobywania innych staje się on i jest sobą. Kształtuje siebie i odznacza się spójnością. Odmienna sytuacja zachodzi, gdy inne określenia wiodą prym nad określeniami całkowicie własnymi.

Stawanie się i bycie sobą ściśle wiąże się z rozwojem podmiotu osobowego. Jeśli pojawia się w nim coś nowego, wyrastającego z tego, czym był on wcześniej, świadczy to o rozwoju. Chodzi w szczególności o przemiany jakościowe, ale również o osiągnięcie coraz większej spójności. Przemiany o charakterze jakościowym prowadzą do krystalizowania się postaci podmiotu osobowego i jego rozwoju. Krystalizowanie się dokonuje się dzięki uzupełniającym się wzajemnie określeniom podmiotowym. Gdy akty podmiotu osobowego jedynie potwierdzają jego ukształtowaną naturę, ale nie wnoszą żadnego nowego określenia, rozwój ustaje. W celu uzyskania nowych określeń podmiot osobowy musi zdobyć się na akty autodeterminacji. Rozwój może trwać przez całe

życie ludzkie. Optymalny poziom osiąga wówczas, gdy następuje pełne wykrystalizowanie się i spójność podmiotu osobowego. O optymalności świadczy także osiągnięcie, utrwalenie i klarowne uformowanie najistotniejszych kwalifikacji podmiotowych oraz ogólna dojrzałość. Węgrzecki zaznacza, że rozwój podmiotu osobowego zawsze ma aspekt aksjologiczny. Istotny bowiem jest aksjologiczny wydzźwięk nabywanych określeń. Destrukcyjne określenia uniemożliwiają rozwój i mogą niszczyć podmiotowość. Stawanie się podmiotu osobowego obejmuje możliwość zarówno rozwoju, jak i regresu.

Podmiot osobowy jest w stanie zdobyć się na dokonania ponadprzeciętne, przekraczać siebie. Możliwość taka może zaistnieć jedynie w odniesieniu do wartości i wolności wewnętrznej. Do głębokiej przemiany dochodzi, ponieważ następuje reorientacja aksjologiczna i reorganizacja dotychczasowej struktury podmiotu osobowego. Podmiot osobowy musi uzyskać nowe określenia w aktach autodeterminacji.

Stawanie się sobą ma miejsce w konkretnej przestrzeni. Człowiek może stawać się i być sobą w przestrzeni realnej i odpowiednio wypełnionej. W przestrzeni konkretnej i w przestrzeni szerszej pojawiają się zagrożenia dla bycia sobą. Rozwój techniki umożliwia manipulowanie i wywieranie ukrytego wpływu na to, jaką postać przybiera bycie sobą. Rzeczywistość wirtualna, media i reklamy bombardują ogromem informacji, które człowiek automatycznie chłonie i czuje się wśród nich zagubiony, a jego bycie sobą postawione zostaje pod znakiem zapytania. Uczestnictwo w świecie rzeczywistym zostaje ograniczone, zwiększa się za to udział w świecie wirtualnym. Daje on człowiekowi anonimowość i brak zobowiązań. Wówczas nie jest on sobą lub jest sobą w sposób nierealny. Stanowi to zagrożenie dla stawania się i bycia sobą. Do przestrzeni konkretnej przenika coraz więcej informacji z przestrzeni szerszej, często ją niszcząc i uniemożliwiając bycie sobą. Pojawiają się też tendencje do ujednociania przestrzeni konkretnej w celu zagwarantowania niezakłóconego funkcjonowania danej grupy. Zaznacza się tendencja do relatywizowania, mająca chronić człowieka przed tyranią tego, co absolutne. Utrudnia mu jednak stawanie się i bycie sobą, ponieważ wówczas człowiek nie może oprzeć się na systemie wartości, zasadach moralnych, religijnych czy tradycjach. Również ingerencje genetyczne mogą stanowić poważne zagrożenie dla bycia sobą. Stawaniu się i byciu sobą sprzyjają natomiast postawa tolerancji i wolność. W obliczu licznych zagrożeń dla bycia sobą człowiek powinien zadbać o właściwe wyposażenie swojej przestrzeni konkretnej i wybierać takie wartości, które zaowocują odpowiednimi decyzjami.

Próbując odkryć istotę człowieka, należy wziąć pod uwagę kwestię jego tożsamości jako indywiduum. Obejmuje ona wszystkie strony jego bytu. Według Węgrzeczkiego, to, co dzieje się z człowiekiem, należy do dwóch sfer. Jedną tworzą przydarzenia, postrzegane przez niego jako przypadki, coś o charakterze losowym i niespodziewanym, coś, co mu się przydarza. Drugą sferę tworzą wydarzenia, coś, co się w nim podmiotowo wydarza. Wydarzenia pochodzą od człowieka, on jest ich twórcą. Są wydarzeniami, jeśli dokonuje ich podmiot osobowy. Przydarzenia w życiu ludzkim są nieuniknione. Przenikają się wzajemnie z wydarzeniami. Na niektóre człowiek musi zareagować, gdyż są adresowane konkretnie do niego. Wydarzenia i przydarzenia znacząco wpływają na to, co dzieje się z człowiekiem, na jego tożsamość.

Tożsamość znajduje się zatem w zasięgu aktywności podmiotowej. Nie jest czymś danym i gotowym. Człowiek ma na nią wpływ, może ją kształtować poprzez swoje dokonania.

## Rozdział IV. Rola wartości w życiu człowieka

### 4.1. Warunki kształtowania się tożsamości

Według Węgrzeckiego, „kwestia tożsamości osobowej należy do najtrudniejszych zagadnień antropologicznych. Jej podjęcie wymaga uprzedniego wniknięcia w strukturę bytu ludzkiego oraz w naturę dokonujących się w nim zmian”<sup>284</sup>. Stwierdził, że tożsamość jest pewnym stanem przysługującym człowiekowi wówczas, gdy w kolejnych etapach swego życia pozostaje on tym, kim był dotychczas, mimo że powodują one w nim różne zmiany, zarówno w organizmie, jak i w jego sferze osobowej; gdy wpływ czasu oraz to, czym są wypełnione poszczególne chwile, nie narusza jego bycia sobą mającego określoną postać<sup>285</sup>.

Wkraczając w kolejne etapy swojej egzystencji, człowiek staje w obliczu tego, co się aktualnie wydarza, i tego, co dopiero nadejdzie; ma też świadomość zdarzeń z przeszłości i pozostaje w pewnym stopniu związany minionymi dokonaniem. We wszystkich przedsięwzięciach ma udział jako ich twórca bądź współtwórca. Wiele z nich, a nierzadko większość, wykazuje znaczące powiązanie z sobą, jako fragmenty kształtującej się i nadal dopełnianej całości, która rozciąga się w czasie. Dzięki owej spójności dokonań zarysowuje się obraz tego samego twórcy, który tworzenie tego, co kiedyś zostało zainicjowane, kontynuował i kontynuuje w swoisty sposób, a co za tym idzie, nadaje mu ten sam indywidualny charakter. Według filozofa zatem, tożsamość oznacza „zachowanie, utrzymywanie się jakościowo określonej ciągłości istnienia podmiotu osobowego, znajdującej wyraz zwłaszcza w realizowanych przez niego dokonaniach”<sup>286</sup>.

Węgrzecki uważa, że tożsamość, przynajmniej na poziomie osobowym, nie przysługuje człowiekowi od początku jego istnienia. Stwierdza, że „kształtuje się ona i może być kształtowana, w miarę jak człowiek staje się podmiotem osobowym, w miarę jak byt człowieka uwewnętrznia się i staje się bytem podmiotowym. Dopiero podmioto-

<sup>284</sup> A. Węgrzecki, *Wokół filozofii spotkania*, Kraków 2014, s. 84.

<sup>285</sup> Por. A. Węgrzecki, *Aksjologiczne uwarunkowania tożsamości człowieka*, w: *Pamięć. Osobowość. Osoba. Księga jubileuszowa dedykowana Profesor Annie Galdowej*, red. A. Tokarz, wyd. I, Kraków 2011, s. 31.

<sup>286</sup> Tamże.

wość umożliwia sprawczość w budowaniu swej tożsamości, chociaż sama podmiotowość nie nadaje jej takiej lub innej postaci”<sup>287</sup>. Sprawczość przejawia się w podejmowanych aktywnościach oraz w odpowiadaniu na oddziaływania zewnętrzne (rodzinne, wychowawcze, społeczne, kulturowe): w czerpaniu z niektórych z nich oraz przeciwstawianiu się innym. Nawet wówczas, gdy podmiot osobowy znajduje się pod ich wyraźnym wpływem, może przynajmniej zaznaczyć swoją obecność, tym samym potwierdzając własną tożsamość<sup>288</sup>. Węgrzecki stanowczo podkreśla, że niezależnie od okoliczności ostatecznie to od człowieka zależy, jak się zachowa. Zdaje się to świadczyć o tym, że filozof wierzy w siłę ludzkiej woli i decyzji. Nie należy obawiać się pokus, lecz potraktować je jako naukę wolności i wyboru tego, co lepsze, oraz szansę poznawania siebie.

Jak wspomniano, podmiot osobowy podlega różnym oddziaływaniom. Większość z nich nie ma charakteru anonimowego, ponieważ stoją za nimi konkretne osoby. Wydaje się zatem słusznym stwierdzenie, że tożsamość danego człowieka w pewnym stopniu kształtuje się w relacjach z innymi. Kształtowana jest przez niego o tyle, o ile podmiotowo odpowiada on na oddziaływania zewnętrzne i podmiotowo przetwarza je dla siebie, chcąc pozostać sobą. Jeśli jednak biernie się im poddaje, to co prawda uzyskuje tożsamość, ale jego udział w jej kształtowaniu zostaje ograniczony do minimum. Zdarza się, że podmiot osobowy świadomie nie chce zwiększyć tego udziału, ponieważ przykładowo wymagałoby to zakwestionowania jakiejś tradycji, co z kolei mogłoby wiązać się z odtrąceniem bądź wykluczeniem ze wspólnoty. Nie można jednak stwierdzić, że w takich okolicznościach podmiot osobowy obawiający się bardziej samodzielnego określenia swej tożsamości jest pozbawiony możliwości jej kształtowania. Niekiedy taka rezygnacja ze zwiększenia własnego udziału w kształtowaniu tożsamości wywołuje wewnętrzny protest, wywołany rozdźwiękiem między byciem sobą, które domaga się zaznaczenia, a nadaną tożsamością. Według Węgrzeckiego, rozdźwięk mogłoby usunąć jedynie „dojście do głosu w bycie podmiotu osobowego czegoś, co ją wprawdzie przekracza, ale właśnie dzięki temu jest bliższe byciu sobą, czegoś, czego nie można pominąć w kształtowaniu własnej tożsamości”<sup>289</sup>. Zignorowanie takiego sygnału oznacza rezygnację z bycia w pełni autentycznym. Pełna autentyczność jest osiągalna,

---

<sup>287</sup> Tamże, s. 32.

<sup>288</sup> Por. A. Węgrzecki, *Zarys fenomenologii podmiotu*, Kraków 1996, s. 76–83.

<sup>289</sup> A. Węgrzecki, *Aksjologiczne uwarunkowania tożsamości człowieka*, dz. cyt., s. 33.

jeśli „zostanie przeprowadzona taka rekonstrukcja nadanej tożsamości, która odzwierciedli aktualne bycie sobą. Jej dokonanie wymaga zachowania warunków konstytuowania się tożsamości, a zatem przede wszystkim nienaruszonego funkcjonowania podmiotowości”<sup>290</sup>. Węgrzecki słusznie zauważa, że tożsamość nie utrzymuje się sama, lecz wymaga ciągłego potwierdzania, podtrzymywania przez podmiot osobowy w czynach, które rzeczywiście są jego czynami<sup>291</sup>. Podmiot osobowy musi więc być w stanie spełniać owe czyny. Nie mogą to być działania mimowolne, odruchowe, nieświadome, ponieważ udział w takich jest minimalny. Podmiot osobowy ich nie planuje ani nie kontroluje. Jedynie te działania, które zostały przez niego sprawczo dokonane, a więc były intencjonalne, przemyślane, zaprojektowane<sup>292</sup> i zrealizowane, zasługują na miano jego czynów.

Węgrzecki zauważa, że istotny jest sposób, w jaki podmiot osobowy wydobywa z siebie działanie, czyli jest jego sprawcą<sup>293</sup>. Działanie pod przymusem bądź presją nie zwalnia go z bycia sprawcą, w tym sensie, w jakim jest nim każdy wykonawca. Nie jest to jednak pełne sprawstwo, ponieważ zamiar działania nie wypływa z niego. Takie działanie wykazuje pewien deficyt podmiotowości. Kształtująca się wówczas tożsamość może okazać się nie w pełni autentyczna i nie znaleźć całkowitego potwierdzenia w byciu sobą. W celu nadania jej autentyczności podmiot osobowy musiałby zniwelować wspomniany deficyt własnej podmiotowości i przejąć to, co leżało w gestii innego podmiotu osobowego. Zniknęłaby wówczas zależność od niego, a podmiot osobowy uzyskałby wolność stanowienia o swoich działaniach. Jak pisze Węgrzecki, „nie wiadomo jeszcze, jak poradzi sobie w realizacji własnych projektów, czy napotkawszy trudności, nie odwoła się do czyjejś pomocy, nie zda na kogoś. Niemniej, przynajmniej początkowo, w pełniejszym niż poprzednio zakresie jest sprawcą, od którego w znacznie większym stopniu zależy budowanie własnej tożsamości”<sup>294</sup>. Jak zauważa filozof, wolność okazuje się warunkiem kluczowym: każde jej ograniczenie zmniejsza samodzielność podmiotu osobowego, każde jej poszerzenie sprzyja zwiększeniu udziału podmiotu osobowego w jego aktywnościach, a tym samym jego wpływu na kształtowanie własnej tożsamości. Konieczne jest, by została przy tym zachowana podmiotowa ciągłość,

<sup>290</sup> Tamże.

<sup>291</sup> Węgrzecki ma na myśli takie czyny, które Roman Ingarden nazywał „czynami własnymi”.

<sup>292</sup> Por. J. Neckar, *Osobowość człowieka – specyficznie ludzkie aspekty jej struktury i funkcji*, w: *Pamięć. Osobowość. Osoba*, dz. cyt., s. 130.

<sup>293</sup> Por. A. Węgrzecki, *Aksjologiczne uwarunkowania tożsamości człowieka*, dz. cyt., s. 33–34.

<sup>294</sup> Tamże, s. 34.

umożliwiająca kontynuowanie projektów oraz powstawanie mniej lub bardziej stałych tendencji i postaw swoiście charakteryzujących życie danego podmiotu osobowego.

Podsumowując: podmiotowość, sprawczość, relacje interpersonalne, bycie autentycznym, czyny podmiotu osobowego, które rzeczywiście są jego czynami, wolność, podmiotowa ciągłość umożliwiająca kontynuowanie przedsięwzięć, a także powstawanie mniej lub bardziej stałych tendencji i postaw swoiście charakteryzujących zachowanie danego podmiotu osobowego zdecydowanie sprzyjają ukształtowaniu się tożsamości, która jest utrzymaniem się jakościowo określonej ciągłości istnienia podmiotu osobowego, znajdującej odzwierciedlenie w jego dokonaniach.

Węgrzecki zauważa, że zaburzenia psychiczne lub somatyczne mogą naruszać podane warunki i postawić pod znakiem zapytania dotychczasową tożsamość oraz ewentualną jej rekonstrukcję. W konsekwencji może to prowadzić nawet do utraty tożsamości. Jednak, „dopóki zaś istnieje możliwość budowania tożsamości, dopóty nie musi dojść do jej utraty nawet wówczas, gdy głębokie są zmiany w sferze tego, co ją utrzymuje”<sup>295</sup>. Niekiedy radykalne modyfikacje okazują się niezbędne, gdyż zachowanie tożsamości w dotychczasowej postaci sprawiłoby, że stawałaby się ona coraz mniej autentyczna i coraz bardziej odbiegałaby od bycia sobą.

Węgrzecki podkreśla, że istnienie warunków konstytuowania się tożsamości stwarza jedynie możliwość jej budowania, rekonstrukcji oraz utrzymywania. Nie gwarantuje jej autentyczności ani nie decyduje o tym, jaką przybiera postać. Przy zachowaniu tych warunków możliwe są różnorodne zmiany, niekiedy tak doniosłe, że wpływają na całe życie danego człowieka. Omawiając kwestię tożsamości, filozof zastanawia się, co decyduje o tym, że przybiera ona taką, a nie inną postać, oraz dlaczego niekiedy pojawia się wewnętrzna potrzeba jej rekonstrukcji. Rozważania te prowadzą Węgrzeckiego wprost do podstaw tożsamości.

#### **4.2. Wpływ właściwości osobowych na kształtowanie tożsamości**

---

<sup>295</sup> Tamże.

Przy próbie scharakteryzowania tożsamości i wskazania charakterystycznych rysów sposobów bycia danego indywiduum ludzkiego w sposób naturalny pojawia się odwołanie do jego właściwości osobowych. Przychodzą wówczas na myśl specyficzne cechy, jak np. łatwowierność wobec innych czy lekkomyślność. Za tymi cechami, będącymi sposobami bycia, stoją pewne właściwości osobowe, przynależne ukształtowanej i w jakimś stopniu nadal kształtującej się osobie<sup>296</sup>. Są one osobistymi przymiotami podmiotu osobowego, dzięki którym jest on sobą. Węgrzecki zauważa, że w niektórych sytuacjach i pod wpływem różnorodnych okoliczności dochodzi niekiedy do przekroczenia ram osobowych wyznaczonych przez owe właściwości<sup>297</sup>. Przykładowo, ktoś zazwyczaj opanowany wpada w złość lub ktoś kierujący się racjonalnym myśleniem ulega nierozsądnym pobudkom. Jak słusznie ujmuje to filozof, „we wszystkich tych wypadkach »odchodzi się« od siebie czy też, jak to trafnie określa się w języku potocznym w odniesieniu do niektórych sytuacji, »wychodzi się« z siebie. Odchodząc od siebie czy wychodząc z siebie, przestaje się być sobą, nie jest się już sobą. Tożsamość zostaje wówczas zakwestionowana, ale nie dochodzi do jej utraty, jeżeli jest możliwy i faktycznie następuje powrót do siebie. Może on następować, jeśli nie zostaną naruszone osobowe podstawy tożsamości”<sup>298</sup>.

Właściwości osobowe często poddawane są próbom w interakcjach z otoczeniem, w jakich znajduje się osoba. Zasadnicze znaczenie mają interakcje z innymi osobami, zwłaszcza przybierające postać spotkania<sup>299</sup>. W spotkaniu bowiem pojawia się możliwość prawdziwego dialogu, co niewątpliwie sprzyja kształtowaniu się tożsamości. Interakcje z otoczeniem wpływają na umocnienie właściwości danej osoby oraz zakorzenionych w nich sposobów bycia. Mogą też je osłabiać lub prowadzić do ich utraty. Zauważalne jest to np., gdy nadmiernie wymagające otoczenie stara się wymusić na osobie określony sposób bycia. Również nowe sytuacje mogą wywołać zmiany w sposobie bycia osoby oraz rzutować na jej właściwości i tożsamość. Możliwe, że w nowym otoczeniu dany człowiek pozostanie przy dotychczasowych sposobach bycia i dotychczasowej tożsamości, jednak prawdopodobnie będzie się to wiązało z nieprzystosowaniem, krytyką czy konfliktami. Według Węgrzeckiego, osoba staje przed dramatycznym

<sup>296</sup> Nasuwa się refleksja, że osoba to płynny proces, a nie stały i statyczny byt. Mamy wpływ na to, kim się stajemy, jacy jesteśmy dla siebie i innych. Możemy stale się rozwijać, pracować nad sobą, dążyć do zmian na lepsze.

<sup>297</sup> Por. A. Węgrzecki, *Aksjologiczne uwarunkowania tożsamości człowieka*, dz. cyt., s. 35.

<sup>298</sup> Tamże.

<sup>299</sup> Por. A. Węgrzecki, *Wokół filozofii spotkania*, dz. cyt., s. 147.

dylematem: „pozostać sobą i przy swojej dotychczasowej tożsamości, chronić ją nade wszystko, choćby ceną tego miało być mniejsze lub większe wyobcowanie, albo odchodzić od dotychczasowych sposobów bycia, ryzykując narastanie konfliktu wewnętrznego, ponieważ działania niezgodne z nimi podważają dotychczasową tożsamość oraz mogą być niezgodne z byciem sobą. O tym, jak ten dylemat zostanie rozstrzygnięty, nie decydują właściwości osobowe, choć zapewne mają znaczny wpływ na jego rozstrzygnięcie. Wydaje się, że przede wszystkim zależy to od przeświadczeń aksjologicznych, jakie żywi dana osoba, a więc od tego, za jaką wartością lub za jakimi wartościami się opowiada, jakich wartości chce bronić, jakie zaś skłonna jest poświęcić”<sup>300</sup>. Spostrzeżenia Węgrzeckiego wydają się słuszne. Jeśli, przykładowo, dana osoba ceni sobie prawdę bardziej niż uznanie społeczeństwa, jeśli za prawdą podąża i prawdy szuka, jeśli ta wartość jest jej szczególnie bliska, z pewnością wybierze pozostanie sobą i nie zmieni sposobów bycia. Uzna bowiem, że nie warto zadowalać otoczenia kosztem konfliktu wewnętrznego.

### 4.3. Aksjologiczne filary tożsamości

Przeświadczenia aksjologiczne odgrywają doniosłą rolę w całym życiu podmiotu osobowego. Wyznaczają bowiem ramy, w jakich ma się mieścić jego działanie. Podmiot osobowy realizuje swoje projekty, podążając za uznawanymi wartościami, bądź powstrzymuje się od pewnych aktywności z powodu wartości nieuznawanych. Wartości mogą więc wpływać na jego przemianę. Postępując zgodnie ze swoimi przeświadczeniami aksjologicznymi, podmiot osobowy jest sobą. Jak zauważa Węgrzecki, „działania, jakie wszczyna, czyny, jakich dokonuje, są »jego« działaniami i czynami nie tylko w tym sensie, że jemu przynależą jako ich sprawcy, ale ponadto w tym sensie, że oddają jego przeświadczenia aksjologiczne, są im bliskie. Toteż wraz z podmiotem i jego przeświadczeniami tworzą spójną całość. Odstępując zaś od swoich przeświadczeń aksjologicznych, jakby odchodzi od siebie, przestaje być sobą, czuje, że w takich działaniach sprzeniewierza się sobie. Jako odstępstwa od własnych przeświadczeń nie są już

<sup>300</sup>

A. Węgrzecki, *Aksjologiczne uwarunkowania tożsamości człowieka*, dz. cyt., s. 36; por. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chełstowski, Warszawa 2003, s. 201–202.

one w tak szerokim zakresie »jego« działaniami i czynami. Nie może się więc wytworzyć taka jedność jak poprzednio<sup>301</sup>. Jeśli podmiot osobowy dystansuje się od tych odstępstw, przeciwstawia się im, wówczas wraca do siebie. Dopóki nie akceptuje działań niezgodnych z własnymi przeświadczeniami aksjologicznymi, dopóty dotychczasowa tożsamość zostaje zachowana. Problemy z utrzymaniem jej pojawiają się wówczas, gdy podmiot osobowy zgadza się na działania niezgodne z jego przeświadczeniami aksjologicznymi.

Należy zauważyć, że czasami postępowanie będące odstępstwem od uznawanych wartości nie wywołuje w podmiocie osobowym szczególnego dysonansu ani nie skłania go do podjęcia żadnej aktywności. Przyczyną tego stanu rzeczy może być słabość przeświadczeń aksjologicznych. Możliwe też, że powodem są pewne deficyty w funkcjonowaniu podmiotu osobowego. Przeświadczenia aksjologiczne nie implikują żadnego działania, a jedynie sugerują podmiotowi osobowemu, jak mógłby postąpić. Sposób działania i sprawczość pozostają w jego gestii. To podmiot osobowy rozpoznaje i wybiera wartości, za którymi chce podążać, przewycięża trudności oraz podejmuje ostateczną decyzję.

Jak zauważa Węgrzecki, czyny dokonane przez podmiot osobowy mogą być zawodne zarówno pod względem poznawczym, jak i sprawczym<sup>302</sup>. Może to być spowodowane przeciwnościami zewnętrznymi, zbyt silnymi impulsami wewnętrznymi, zbyt małym wysiłkiem włożonym w realizację projektów, pomyłkami w rozpoznaniu i planowaniu. W konsekwencji podmiot osobowy nie jest w stanie zrealizować działania, które byłoby spójne z jego przeświadczeniami aksjologicznymi. Nie znając okoliczności funkcjonowania podmiotu osobowego w danej sytuacji, można by domniemywać, że te przeświadczenia niewiele dla niego znaczą. Biorąc pod uwagę nieudany rezultat działania podmiotu osobowego, można by pomyśleć, że to on ponosi winę. Węgrzecki jednak w swej rzetelności i dalekowzroczności dostrzega inną ewentualność. Podmiot osobowy mógł bowiem uczynić wszystko, co było w jego mocy, a mimo to nie osiągnął celu. Niekoniecznie wówczas należałoby mówić o niedostatkach w jego funkcjonowaniu. Niesłuszne wydaje się również stwierdzenie, że nie dystansuje się on od działania niezgodnego z jego przeświadczeniami aksjologicznymi. Co najwyżej można uznać, że nie zdołał się skutecznie od niego zdystansować.

---

<sup>301</sup> A. Węgrzecki, *Aksjologiczne uwarunkowania tożsamości człowieka*, dz. cyt., s. 36.

<sup>302</sup> Por. tamże, s. 37.

Niekiedy brak dystansu wobec działania niezgodnego z własnymi przeświadczeniami aksjologicznymi nie jest spowodowany ani słabością owych przeświadczeń, ani też poznawczym i sprawczym funkcjonowaniem podmiotu osobowego. Przyczyna tkwi w jego aksjologicznej orientacji, której brakuje jednoznaczności i stałości. Taki człowiek nie jest wierny żadnym konkretnym wartościom. W zależności od okoliczności i nastroju podąża za niektórymi z nich. Przejawia też odmienne zachowania w podobnych sytuacjach. Sprawia to wrażenie jakiejś dowolności i pewnego rodzaju nieokreślenia. Jego system aksjologiczny nie jest wykrystalizowany i cechuje się brakiem stabilności. Możliwe, że podmiot osobowy nie pozwala sytuacjom zapanować nad sobą, i uczestnicząc w rozmaitych zdarzeniach, sam tymczasowo określa się pod względem aksjologicznym, stara się kształtować własną tożsamość. Może przy tym kierować się tylko sobie znaną zasadą, wiążącą wielość konkretnych działań w indywidualną całość<sup>303</sup>. Być może poszukuje i ryzykuje, próbując wykrystalizować własny system wartości. Tożsamość poddawana jest jednak wtedy poważnym i niebezpiecznym próbom, których rezultat może okazać się nieudany. Wówczas powrót do siebie staje się utrudniony, niekiedy nawet niemożliwy.

Węgrzecki wskazuje na istotną różnicę między „ustawicznym porzucaniem jednego określenia i przyjmowaniem innego, jakby w obawie przed zbytnim uzależnieniem się od jakiegoś określenia, niejako staniem się jego niewolnikiem, a rozważnym, czasami dłużej przygotowywanym odejściem od dotychczasowego określenia aksjologicznego. W pierwszym przypadku chodzi raczej o to, by znaleźć się ponad wszelkimi określeniami, by mieć stale otwartą perspektywę zmiany, w drugim zaś o to, by ją ograniczyć przez dobranie takiego określenia, z którym w przekonaniu danego podmiotu osobowego będzie można najlepiej poprowadzić swoje życie, a przynajmniej jakiś jego fragment. W pierwszym jest się wiernym swojemu niepoddanemu ograniczeniom pragnieniu, w drugim wybranemu określeniu, przy którym trwając i z którego czerpiąc, jest się sobą. W pierwszym podmiot nie odwołuje się do niczego poza sobą, w drugim natomiast znajduje właśnie poza sobą niezbędne dopełnienie w określeniu stanowiącym podstawę jego tożsamości”<sup>304</sup>. W pierwszym przypadku trudno właściwie odkryć, na czym polega tożsamość, a nawet może pojawić się przypuszczenie, że na poziomie osobowym nie została ona ukształtowana i w ogóle się nie kształtuje. Zdecydowanie łatwiej

---

<sup>303</sup> Por. tamże, s. 37–38.

<sup>304</sup> Tamże, s. 38.

uchwycić jej postać w drugim przypadku, gdy w różnych aktywnościach uwidacznia się stałość podmiotowych odniesień aksjologicznych.

W pewnym sensie Węgrzecki sugeruje, że istnieje podział między ludźmi. Jedni podążają za swoimi pragnieniami, nie zważając zbytnio na wartości, inni zaś starają się być wierni przyjętemu systemowi aksjologicznemu, chcąc przeżyć swoje życie w najlepszy możliwy sposób. Wykryształowanie orientacji aksjologicznej dopełnia bycie sobą, kształtuje tożsamość i nadaje kierunek decyzjom i czynom danej osoby.

Węgrzecki jest świadomy, że przeświadczenia aksjologiczne nierzadko mogą ulegać nawet głębokim zmianom. Dotychczasowe słabną, ustępując miejsca nowym, które coraz bardziej się umacniają. Dzieje się tak z powodu życiowych doświadczeń. Wówczas zmienia się aksjologiczna podstawa tożsamości, zmienia się ona sama w swej postaci materialnej. Dany człowiek ulega przemianie. Jednak, jak trafnie ujmuje to krakowski fenomenolog, „mimo głębszej zmiany może być tym samym, choć już nie takim samym człowiekiem”<sup>305</sup>. Nie musi więc utracić swojej tożsamości. Węgrzecki odwołuje się do Paula Ricoeura, zauważając, że obydwa rodzaje tożsamości rozróżniane przez francuskiego filozofa, a więc tożsamość *idem* (bycie tym samym) i tożsamość *ipse* (bycie sobą), pokrywają się<sup>306</sup>. Człowiek sam dokonuje własnej przemiany, pragnąc nadal być sobą. Dotychczasowe przeświadczenie aksjologiczne sprawiało, że coraz mniej czuł się sobą. Zaczął narastać rozdźwięk między byciem sobą a określeniem siebie uzyskiwanym w poszczególnych działaniach. Czuł się coraz bardziej obco z tym określeniem, które oddalało go od niego samego. Dopiero nowe przeświadczenie aksjologiczne, przybierające na sile i wyrażające się w czynach, likwidowało to oddalenie i przybliżało go do siebie. Zanikał rozdźwięk między byciem sobą a nowo uzyskanym określeniem. Podmiot osobowy dokonujący takiej przemiany z pewnością nie traci tożsamości. Zmienia się na poziomie osobowym swego bytu i w sensie materialnym ulega zmianie jego tożsamość, jednak on pozostaje tym samym podmiotem osobowym.

#### 4.4. Wpływ aksjologicznego profilu podmiotu osobowego na jego tożsamość

Wpływ przeświadczeń aksjologicznych, a tym samym wartości, na kształtowanie się tożsamości osobowej danego człowieka wyraźnie zaznacza się wtedy, gdy w

<sup>305</sup> Tamże, s. 39.

<sup>306</sup> Por. tamże; por. także P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, dz. cyt., s. 204.

tym, co czyni, stara się on pozostać człowiekiem w pełnym tego słowa znaczeniu; gdy zabiega o to, aby jego dokonania odpowiadały wymaganiom człowieczeństwa. Podmiot osobowy determinowany jest w swych działaniach przez czynniki zewnętrzne i wewnętrzne. Sam również staje się źródłem autodeterminacji, jeśli samodzielnie rozpoznaje daną sytuację, dokonuje wyboru i podejmuje konkretne działanie. Według Węgrzeckiego, żadna decyzja i dokonany czyn nie są aksjologicznie obojętne, bliższe wymaganiom człowieczeństwa lub dalsze od nich<sup>307</sup>. To, czy podmiot osobowy przybliży się do nich, czy oddali, w dużej mierze zależy od niego samego jako źródła autodeterminacji. Węgrzecki zauważa, że na to, jak przebiegnie autodeterminacja, jaką postać przybierze każdorazowo w danej sytuacji, wpływa szczególnie poziom rozeznania podmiotu osobowego w świecie wartości, jego wrażliwość aksjologiczna, preferencje aksjologiczne, innymi słowy „aksjologiczny profil” osoby<sup>308</sup>. Profil ten wywiera wyraźny wpływ również na przeświadczenia i zachowania moralne człowieka, do których jest on zdolny, będąc osobą. Przeświadczenia moralne natomiast pozostają w ścisłym związku z tożsamością. Krakowski fenomenolog zgadza się z tezą Charlesa Taylora, że istnieje „decydujące powiązanie pomiędzy tożsamością a pewnym rodzajem orientacji. Wiedzieć, kim się jest, znaczy zarazem: być zorientowanym w przestrzeni moralnej, przestrzeni, w której pojawiają się pytania o to, co dobre, a co złe”<sup>309</sup>. Według Węgrzeckiego, ową orientację należy pojmować jako posiadanie przeświadczeń i zgodne z nimi zachowania moralne pewnego rodzaju, mianowicie takie, w których dochodzi do głosu człowieczeństwo. Z uwagi na bycie człowiekiem należałoby przyjąć jakieś ramy, które mogłyby tworzyć fundamentalne przeświadczenia moralne, będące moralną mądrością ludzkości. System wartości kogoś, kto liczyłby się z wymaganiami człowieczeństwa, musiałby zawierać określone treści aksjologiczne. Jak zauważa Węgrzecki, „ograniczony byłby zarówno ich zakres, jak też zakres ewentualnych zmian przeświadczeń aksjologicznych. Nawet chwilowe odrzucenie choćby niektórych z nich mogłoby być już odczytane jako postawienie pod znakiem zapytania lub wręcz naruszenie swego człowieczeństwa. Jeśli jednak dochodzi do takich zmian, ryzykowne byłoby stwierdzenie, że w każdym przypadku oznacza to utratę człowieczeństwa. Niewątpliwie zostaje ono naruszone, lecz istnieje

<sup>307</sup> Por. A. Węgrzecki, *Aksjologiczne uwarunkowania tożsamości człowieka*, dz. cyt., s. 39.

<sup>308</sup> Por. tamże, s. 39–40.

<sup>309</sup> C. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer, Warszawa 2001, s. 54; por. A. Węgrzecki, *Aksjologiczne uwarunkowania tożsamości człowieka*, dz. cyt., s. 40.

nadal, jeśli znowu się »odzywa«, daje o sobie znać zarówno w wyrzutach, »upomnieniach« sumienia, jak w rozmaitych uczynkach przynoszących dobro»<sup>310</sup>. Według Węgrzeckiego, człowiek jest istotą, która może oddalić się od pełnego człowieczeństwa, tym samym niemal tracąc swoją tożsamość jako człowiek, ale może je również odzyskać.

Podmiot osobowy, chcąc osiągnąć i zachować człowieczeństwo oraz utrzymać swoją tożsamość jako człowiek, powinien odnaleźć właściwe dla siebie miejsce wśród ludzi i właściwy sposób odnoszenia się do nich<sup>311</sup>. Odniesienie do drugiego człowieka jest właściwe, gdy przynosi mu pewne dobro na poziomie etycznym, gdy przybliża go do człowieczeństwa. Zdaniem Węgrzeckiego, nie ulega wątpliwości, że wymaga to trafnego sięgania do wartości moralnych.

Węgrzecki podkreśla, że „działania własne, oddziaływanie zewnętrzne i interakcje tworzą dynamiczny układ, w którym znajduje się podmiot osobowy. Nie tkwi on poza tym układem jak obserwator przyglądający się temu, co dzieje się na scenie życia. Wyłączenie podmiotu osobowego z tego układu oznaczałoby wyłączenie go z życia, które jest jego własnym życiem. Znajdując się w owym układzie, nie roztapia się w nim bez reszty. Jako podmiot osobowy jest bowiem tym, kto go współtworzy, a w każdym razie może być kimś takim. Jako podmiot osobowy posiada zdolność modyfikowania tego układu, nadawania mu przynajmniej w przybliżeniu takiej postaci, dzięki której staje się sobą i jest sobą. Jeśli mu się to udaje, zachowuje swoją tożsamość. Jeśli ponadto zależy mu na swej tożsamości, stara się nie odbiegać od wyłaniającej się i formującej postaci swego bytu oraz tak modyfikować ów układ, aby mogła ona nadal się rozbudowywać»<sup>312</sup>. Podmiot osobowy kształtuje i rozwija swoją tożsamość. Od jego przeświadczeń aksjologicznych, decyzji i sprawczości zależy, czy zachowa swoją tożsamość, stanie się sobą i pozostanie sobą.

#### 4.5. Podmiot osobowy a sensowność aksjologiczna

---

<sup>310</sup> Tamże.

<sup>311</sup> Por. J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, w: *Wobec wartości*, red. J. Tischner, J. A. Kłoczowski, Poznań 2001, s. 86; por. A. Węgrzecki, *Aksjologiczne uwarunkowania tożsamości człowieka*, dz. cyt., s. 40.

<sup>312</sup> A. Węgrzecki, *Zarys fenomenologii podmiotu*, dz. cyt., s. 82–83.

Węgrzecki uważa, że podmiot osobowy może sensownie wykonywać swoje działania w świecie, rozumianym „nie jako rozległy obszar obejmujący wszystko, co znajduje się poza człowiekiem, lecz jako korelat indywidualnego podmiotu osobowego”<sup>313</sup>. Podmiot osobowy musi przekroczyć siebie, zrealizować coś poza sobą. W tym celu potrzebuje świata, niebędącego przypadkowym i chaotycznym nagromadzeniem zdarzeń i rzeczy. Nie musi to być świat najwyższej harmonii i wszechobecnego ładu. Może być przepełniony dezorganizacją, jednak powinien to być oparty na jakiejś zasadzie. W takim świecie podmiot osobowy ma szansę zrealizować własny projekt. Jak twierdzi Węgrzecki, „o sensowności zaś świata, stanowiącego korelat indywidualnego podmiotu osobowego, decyduje przede wszystkim obecność pewnych wartości i możliwości realizowania w tym świecie”<sup>314</sup>. Tracenie takiego świata i odzyskiwanie go są wydarzeniami niezwykle doniosłymi i przełomowymi w życiu podmiotu osobowego. Sensowność świata zasadzającego się na wartościach Węgrzecki proponuje nazywać „sensownością aksjologiczną”<sup>315</sup>.

Zdaniem filozofa, fundamentalne znaczenie ma odpowiednio uformowany świat dzieciństwa i młodości, ponieważ w tych okresach kształtują się różne postacie życia podmiotu osobowego oraz on sam. Zapewne czerpiąc ze swojej wiedzy psychologicznej, Węgrzecki dostrzega ważność wspomnianych etapów życia dla podmiotu osobowego: „Toteż przedwczesne pozbawienie go tego świata czy każda jego deformacja utrudnia owo formowanie się podmiotu osobowego oraz wywołuje zaburzenia w pewnych sferach jego aktywności”<sup>316</sup>. Jednakże kwestią indywidualną pozostaje to, jak dany podmiot osobowy będzie w stanie odbudować swoje życie na późniejszych etapach.

Węgrzecki jest przekonany, że aksjologiczna sensowność świata jest czymś zastanym przez podmiot osobowy. We wczesnych fazach rozwoju człowiek jest wprowadzany w świat i jego sensowność. Uczy się ją rozpoznawać i rozumieć. Istotną rolę w tym procesie odgrywają działania wychowawcze. Jak twierdzi Węgrzecki, „proces ten pozostaje w ścisłym związku ze znacznie ogólniejszym procesem, mającym podstawowe znaczenie dla stawania się bytu ludzkiego. Chodzi mianowicie o proces, w którym kształtuje się i jest kształtowany świat człowieka, kształtuje się i jest kształtowana jego podmiotowość. W miarę jej formowania się pojawiają się podmiotowe odniesienia do

---

<sup>313</sup> Tamże, s. 115.

<sup>314</sup> Tamże, s. 116.

<sup>315</sup> Por. tamże.

<sup>316</sup> Tamże.

świata, który nabiera charakteru podmiotowego korelatu”<sup>317</sup>. Kluczowe dla stawania się bytu ludzkiego jest zatem kształtowanie się jego świata i podmiotowości. Dzięki ukształtowaniu się podmiotowości świat staje się bliższy, oswojony, podmiot osobowy podejmuje w nim działania i realizuje projekty. Równolegle nabiera sprawności w odczytywaniu aksjologicznej sensowności swego świata oraz indywidualnych światów innych ludzi. Z wychowawczego punktu widzenia powinien być w tej kwestii samodzielny. Wówczas należałoby uznać, że osiągnął w pewnym zakresie aksjologiczną dojrzałość. Według Węgrzeckiego, polega ona na „sprawności w odnoszeniu się do wartości, w ich rozpoznawaniu, w odczytywaniu aksjologicznej sensowności świata. Pełna dojrzałość aksjologiczna przejawia się ponadto w podejmowaniu właściwego wyboru i działania w sytuacjach życiowych skomplikowanych pod względem aksjologicznym, a zwłaszcza w sytuacjach konfliktowych”<sup>318</sup>.

#### 4.6. Wolność podstawą dojrzałości aksjologicznej

Jak wspomniano, osiągnięcie pełnej dojrzałości aksjologicznej polega na sprawności w odnoszeniu się do wartości, w ich rozpoznawaniu, odczytywaniu aksjologicznej sensowności świata oraz na dokonywaniu właściwych wyborów i podejmowaniu działania w sytuacjach życiowych skomplikowanych pod względem aksjologicznym, zwłaszcza konfliktowych. Autentyczna dojrzałość aksjologiczna powinna wyrażać się w sferze poznawczej emocjonalnej oraz w sferze wyboru i decyzji. Osiągnięcie jej wymaga zróżnicowanych działań podejmowanych przez podmiot osobowy. O tym, jaki poziom tej dojrzałości człowiek osiąga, decydują rozwinięte przez niego formy aktywności i podjęte działania, a więc sprawczość. Zdaje się, że istotną rolę mogą odgrywać również przeświadczenia teoretyczne, a zatem pojęcia i wyobrażenia przyswojone na różnych etapach życia, poglądy oraz osobiste przeżycia. Z pewnością wpływają one na kształtowanie się systemu wartości.

Węgrzecki zauważa, że dojrzałość aksjologiczna nie odnosi się tylko do jakiegoś wybranego typu wartości; musi dotyczyć różnych jej rodzajów. Wydaje się również, że

<sup>317</sup> Tamże, s. 116–117. Węgrzecki zauważa, że istnieją też odniesienia nie-podmiotowe do otoczenia (niebędącego w tym przypadku „światem”) człowieka, który nie uczestniczy w nich jako podmiot.

<sup>318</sup> A. Węgrzecki, *Zarys fenomenologii podmiotu*, dz. cyt., s. 117.

w zależności od rodzaju wartości może się nieco różnić. Inaczej przejawiałyby się w przypadku wartości estetycznych niż w przypadku wartości moralnych.

Dojrzałość aksjologiczną należy zdefiniować jako wewnętrzne otwarcie człowieka na wartości, możliwe jedynie wówczas, gdy wyzwolił się on z pewnych ograniczeń i jest zdolny nadal się z nich wyzwalać. Nie wystarczy bowiem uczynić to raz. Potrzebne jest wykształcenie trwałej umiejętności wyzwiania się z ograniczeń<sup>319</sup>. Jak stwierdza Węgrzecki, „istnienie takiej dyspozycji wskazywałoby na to, że człowiek osiągnął odpowiedni poziom wewnętrznej wolności”<sup>320</sup>. Otwarcie na wartości, nawet w najszerszym zakresie, okaże się niewystarczające, jeżeli nie zostanie uwzględnione ich uporządkowanie hierarchiczne. Dojrzałość znajduje wyraz w umiejętności dostrzegania rozmaitych, często skomplikowanych zależności hierarchicznych między danymi wartościami.

Dojrzałość aksjologiczna wyraża się również w pewnym rodzaju wierności. Człowiek niedojrzały porzuca jedne wartości i opowiada się za innymi bez głębszego namysłu i bez jakiegoś uzasadnienia. Węgrzecki przedstawia interesujące spojrzenie na ten temat: „Naturalnie, nie chodzi o wykluczenie możliwości odstępstwa, zmiany poglądów czy postaw, lecz o dojrzały sposób dokonywania tego. O braku dojrzałości nie świadczy nieumiejętność rozpoznawania natury danej wartości lub niedostatek siły wewnętrznej, pozwalającej świadczyć za nią. Człowiek dojrzały jest wierny pewnym wartościom, ale nie na ślepo. Wierny jest też wartościom wyższym, których jakościowy charakter i pozycja hierarchiczna zostały trafnie poznane i wybrane, a więc o ich wyborze nie zadecydowała jakakolwiek presja. Akt wyboru dokonał się na gruncie wolności wewnętrznej, niczego przy tym ostatecznie nie przesądzając, ponieważ dalsze utrzymywanie go w mocy również dokonuje się na gruncie wolności, tak iż istnieje przynajmniej możliwość pójścia w nieco innym kierunku. Nie ma zatem mowy o wierności, która właściwie okazywałaby się sztywnością, byłaby niewolniczym przywiązaniem do czegoś”<sup>321</sup>. Widać wyraźnie, że Węgrzecki opowiada się za kształtowaniem orientacji aksjologicznej, refleksją nad podejmowanymi decyzjami, a nawet pewną elastycznością dotyczącą zmiany przyjętych wartości, jeśli jest ona przemyślana i uzasadniona. Nie jest

<sup>319</sup> Jednym z takich ograniczeń może być np. brak dystansu do siebie i tego, co się robi.

<sup>320</sup> A. Węgrzecki, *Wolność jako podstawa dojrzałości aksjologicznej*, w: *Edukacja aksjologiczna, Wymiary – kierunki – uwarunkowania*, t. I, red. K. Olbrycht, Katowice 1994, s. 20.

<sup>321</sup> Tamże, s. 20–21.

zwolennikiem sztywnego i radykalnego podejścia Kanta, dla którego imperatywy pozostają bezwzględnie niezmiennie i nieugięte, niezależnie od okoliczności<sup>322</sup>.

Według Węgrzeckiego, wolność wewnętrzna, na której podłożu kształtuje się dopiero dojrzałość aksjologiczna, ujawnia się wówczas, gdy determinacja zewnętrzna, na którą składa się oddziaływanie różnych czynników, nie obejmuje całego bytu ludzkiego, nie jest więc całkowita. Możliwa jest także determinacja wywodząca się z samego podmiotu osobowego, stanowiącego ośrodek autodeterminacji. Wolność wewnętrzna nie pojawia się jednak jakby automatycznie w obrębie podmiotu osobowego. Nie należy traktować jej jako jakiegoś stanu metafizycznego, w którym podmiot osobowy stale by się znajdował dzięki swej szczególnej naturze. Węgrzecki zgadza się z Schelerem, że do pojawienia się wolności nie wystarczy odjęcie przymusu, ponieważ zależy ona przede wszystkim od pewnego sposobu funkcjonowania podmiotu osobowego<sup>323</sup>.

Węgrzecki uważa, że wolność wewnętrzna nigdy nie może być stawiana jako cel dążenia, jako coś, do czego podmiot osobowy miałby zmierzać: „Co najwyżej mógłby jej pragnąć lub życzyć jej sobie, nie traktując takiej »deklaracji« jako wstępu do konkretnych działań wprost ukierunkowanych na wolność”<sup>324</sup>. Ujawnia się ona przy pewnego rodzaju aktach podmiotu osobowego jako pochodna jego sposobu działania. Wszystko zależy od tego, jak podmiot osobowy funkcjonuje, jak działa, jednak nie jest to kwestia bierności czy aktywności: „Można być ogromnie aktywnym, a mimo to nie wykazywać wolności wewnętrznej, ponieważ cała aktywność polega na specyficznym przetwarzaniu czynników, które oddziałują z zewnątrz, przetwarzaniu pozbawionym jakichkolwiek dokonań podmiotu, przekraczających jego determinację. Nie dochodzi jeszcze do autodeterminacji, na którą podmiot nie może się zdobyć. Gdyby zaś zdołał inaczej zadziałać, gdyby spełnił pewne akty, pojawiłaby się wolność wewnętrzna. Nie jest ona zatem czymś gotowym lub danym”<sup>325</sup>. Fenomen wolności trafnie ujął papież Jan Paweł II podczas jednej z audiencji: „Wolności nie można tylko posiadać, ale trzeba ją stale zdobywać, tworzyć”<sup>326</sup>.

<sup>322</sup> Por. A. Węgrzecki, *Personalistyczny wymiar dobra*, w: *Oblicza dobra: sympozja. 2*, Kraków 2007, s. 5–17.

<sup>323</sup> Por. M. Scheler, *Rozważania dotyczące fenomenologii i metafizyki wolności*, tłum. A. Węgrzecki, „Znak” 1963, nr 113, s. 1274.

<sup>324</sup> A. Węgrzecki, *Wolność jako podstawa dojrzałości aksjologicznej*, dz. cyt., s. 21.

<sup>325</sup> Tamże, s. 21–22.

<sup>326</sup> Jan Paweł II, *Audiencja dla wiernych z Białorusi*, 1998,

<https://wiadomosci.onet.pl/religia/aktualnosci/najpiekniejsze-cytaty-jana-pawla-ii/ed3ttw7>; dostęp: 28.09.2022.

Według Węgrzeckiego, rozważając dramatyczne sytuacje pełnego zniewolenia człowieka, tzn. wprowadzenia w jego otoczenie takich czynników, iż rzeczywiście staje się on zniewolony, jest się blisko uchwycenia tego, na czym polega wolność wewnętrzna. Jak zauważa, niektóre jednostki w szczególnie trudnej sytuacji są w stanie podjąć jakieś podmiotowe działanie. Mogłoby się to wydawać niewyobrażalne i niewykonalne. Tymczasem podmiot osobowy spełnia pewien akt, może tylko wewnętrznie, gdyż warunki mają mu właśnie uniemożliwić rozwinięcie owego aktu w działanie zewnętrzne. Są to sytuacje nietypowe, ale skoro nawet w nich możliwe są takie akty, to tym bardziej mogą one zostać dokonane w sytuacjach nie tak skrajnych. Jak twierdzi Węgrzecki, „tak jest w życiu każdego człowieka, kiedy właśnie »odpodmiotowo« – jeśli tak wolno powiedzieć – zaczyna on reagować, zwracać się ku czemuś, działać”<sup>327</sup>. Działanie to powinno być świadome, dobrowolne, wypływać z głębi podmiotu osobowego, być „czynnem własnym”.

Wracając do kwestii dojrzałości aksjologicznej, Węgrzecki zauważa, że dość często wskazuje się na powinnościowy charakter wartości, zaznaczając tym samym, że jest to pewien rodzaj zobowiązania, jak gdyby płynącego od wartości do człowieka. Jego zdaniem, kładzie się na nie zbyt silny nacisk: „Sądzę, że częstokroć za mocno podkreśla się ów zobowiązujący charakter wartości, ich powinnościowość. Zwłaszcza o wartościach moralnych niejednokrotnie mówi się, iż one szczególnie mocno obowiązują. Nie wiem, czy byłoby dobrze – właśnie z wychowawczego punktu widzenia – gdyby w taki sposób je traktowano. Wówczas mogłaby się pojawić tendencja, aby pozostawić je poza sferą dyskusji i poszukiwań. Skoro bowiem tak mocno obowiązują, tak bardzo powinny istnieć, wypadałoby jedynie to uznać. Być może wystarczyłoby dowiedzieć się o tym od jakiegoś autorytetu, od kogoś, kto występuje w roli »eksperta aksjologicznego«”<sup>328</sup>. Widać wyraźnie, że Węgrzecki sprzeciwia się przyjmowaniu danych wartości odgórnie i bezrefleksyjnie, „bo tak należy zrobić”. Bliższa mu jest postawa poszukiwania i odkrywania wartości, które po rozpoznaniu, w zgodzie ze sobą, można by uznać i za nimi podążać. Jak twierdzi, „owo zobowiązanie można by także pojmować nieco słabiej, bynajmniej w ten sposób nie pomniejszając pozytywności danej wartości. Jej pozytywność pozostawałaby bezdyskusyjna, natomiast podmiot może miałby niejako więcej

327

A. Węgrzecki, *Wolność jako podstawa dojrzałości aksjologicznej*, dz. cyt., s. 22.

328

Tamże, s. 23.

do powiedzenia w sprawie różnych okoliczności i sposobów realizacji wartości, a przynajmniej czułby się do tego uprawniony. W gruncie rzeczy zobowiązanie byłoby wtedy czymś w rodzaju atrakcyjności (łacińskie *attractio* oznacza także »przyciąganie«). Wartości nas »zobowiązują«, gdyż jakby »nakazują« zatrzymać się przy nich, »ściągają« na siebie akty i działania podmiotu dzięki swej pozytywności oraz jakościowej kwalifikacji. W tym też tylko szczególnym sensie »oddziałują« na podmiot, natomiast nie mogą »działać« w dosłownym znaczeniu tego słowa. Podmiot może się do nich zwrócić, może poddać się ich przyciągającemu »oddziaływaniu« pozwolić, by go przyciągały, by znalazł się w ich »zasięgu«, niekiedy nawet może sam się uaktywnić w owym »ruchu« ku nim, ale może się też od niektórych wartości odwrócić<sup>329</sup>. Podmiot osobowy może zainspirować się daną wartością i za nią podążać, jednak ostateczna decyzja i wybór zależy od niego. Wartość nie jest narzucona z zewnątrz, tylko przyjęta w wolności i szczerości. Wydaje się, że właśnie tak przyjętym wartościom podmiot osobowy pozostanie bardziej wierny, gdyż zaakceptował je dobrowolnie, a nie zostały mu narzucone odgórnie. Jak stwierdza Węgrzecki, „żyjąc w wolności i zarazem żyjąc z wartościami podmiot osobowy może podlegać mniej lub bardziej doniosłym przemianom, które bynajmniej nie muszą zagrażać jego tożsamości. Jego życie może ulegać pogłębieniu, a także poszerzaniu o nowe, dotychczas nie kultywowane obszary. Przemiany te mają swój wymiar aksjologiczny, oznaczają również nabywanie lub tracenie przez podmiot kwalifikacji aksjologicznych. Dzięki realizacji aksjologicznie nieobojętnych stanów rzeczy, rodzi się też pewne dobro, które staje się osnową życia podmiotu osobowego, rzutującą na jego rozmaite decyzje i działania”<sup>330</sup>.

Węgrzecki jest przekonany, że zależnie od interpretacji powinnościowości – mocniejszej lub słabszej – pojawiłyby się dwie postacie dojrzałości aksjologicznej. Byłyby one osiągnane w odmienny sposób i odmiennie zarysowywałyby się sylwetka samego podmiotu osobowego. W przypadku interpretacji mocniejszej zabiegi edukacyjne cechowałyby się szczególnym ukierunkowaniem. Poza wyrobieniem poprawnej orientacji aksjologicznej, chodziłoby głównie o ukształtowanie zdyscyplinowanego podporządkowania się wartościom, w celu ich realizacji w sposób możliwie najpełniejszy. „Niewiele miejsca pozostawałoby tutaj na bardziej zindywidualizowane, poszukujące zwracanie

<sup>329</sup> Tamże. Por. A. Węgrzecki, *Podmiotowość i wartość*, w: *Roman Ingarden a filozofia naszego czasu*, red. A. Węgrzecki, Kraków 1995, s. 158–159.

<sup>330</sup> Tamże, s. 159.

się ku wartościom, którego wynik i postać bynajmniej nie byłyby z góry przesądzone. Nie kolidowałyby z tym pewne »podpory« wartości, wydatnie wspomagające owe zabiegi edukacyjne dzięki zobiektywizowanemu potwierdzaniu ich sensu, »usytuowanemu« niejako poza konkretnym człowiekiem. Byłyby to »podpory« dla samego człowieka, a u ich źródeł mogłoby tkwić przeświadczenie, że ze względu na ludzkie słabości trudno liczyć wyłącznie na jego samodzielność<sup>331</sup>.

W przypadku interpretacji słabszej główną rolę odgrywałoby kształtowanie dobrej orientacji aksjologicznej, jak też niezależności, wrażliwości, otwartego myślenia i elastyczności, odzwierciedlającej się w nieszablonowych reakcjach. Taka dojrzałość aksjologiczna umożliwiałaby lepszy kontakt z rzeczywistością. Proces edukacyjny prowadzący do wykształcenia jej byłby prawdopodobnie złożony i trudny. Jak stwierdza Węgrzecki, „O ile dominantą tamtej postaci dojrzałości aksjologicznej byłby posłuch wartościom, o tyle dominantą tej postaci byłoby ich nasłuchiwanie”<sup>332</sup>.

Mocniejsza interpretacja powinnościowości sprzyja zdyscyplinowaniu, które z pewnością jest cenną cechą, pozbawia jednak samodzielności i może prowadzić do powstawania konfliktów wewnętrznych. Kantowska bezwzględność dotycząca nieugiętego podążania za imperatywami niekiedy prowadzi do absurdalnych rozwiązań. Z drugiej strony, zagubiony czasem człowiek nie wie, jaką podjąć decyzję i co należy uczynić. Wówczas wytyczne i wskazówki aksjologiczne mogą okazać się bardzo przydatne. Z kolei słabsza interpretacja sprzyja kształtowaniu samodzielności i otwartości. Dzięki tym cechom podmiot osobowy potrafi rozeznaczyć sytuację i podjąć decyzję. Nastawiony jest na poszukiwanie aksjologicznych rozwiązań, a nie bierne i bezrefleksyjne przyswajanie narzuconych mu zaleceń. Wartości, za którymi zdecyduje się podążać, wybrane są w szczerości i w zgodzie ze sobą samym, a dzięki temu silniejsze. Istnieje pewne ryzyko relatywizmu i zbytnej elastyczności moralnej. Wydaje się jednak, że przy dobrze wykształconej orientacji aksjologicznej i wrażliwości te problemy nie powinny wystąpić. Słabsza interpretacja niewątpliwie stanowi wyzwanie edukacyjne, jednak pozwala osiągnąć znacznie wyższy poziom dojrzałości aksjologicznej. Zdaje się, że to właśnie za

---

<sup>331</sup> A. Węgrzecki, *Wolność jako podstawa dojrzałości aksjologicznej*, dz. cyt., s. 23.

<sup>332</sup> Tamże, s. 24.

tą interpretacją powinnościowości opowiada się Węgrzecki<sup>333</sup>. Bliższa od posłuchu wobec wartości jest mu postawa ich nasłuchiwania.

#### 4.7. Podmiot osobowy wobec ograniczonej sensowności aksjologicznej

Podmiot osobowy zastaje aksjologiczną sensowność świata i rozpoznaje ją w mniej lub bardziej dojrzały sposób. Ponadto częstokrotnie podejmuje działania mające na celu zmienienie jej. Dzieje się tak, ponieważ w jego przekonaniu zastana sensowność jest wybrakowana i wymaga modyfikacji. Odczuwa on niedosyt aksjologiczny i poczucie ograniczonej sensowności. Nie mogąc w pełni zaakceptować świata wykazującego tylko taką sensowność, poszukuje jakiegoś rozwiązania. Każde z nich przynosi inną perspektywę życia podmiotu osobowego.

Mimo że podmiot osobowy nie akceptuje całkowicie świata ograniczonej sensowności aksjologicznej, ponieważ nie dostarcza mu on w pełni aksjologicznej satysfakcji, może w pewnej formie zgodzić się na niego. Przyjmuje go takim, jaki jest, nie ze względu na jego sensowność, ale w wyniku rezygnacji z dążenia do jej zmodyfikowania. Rezygnacja stanowi decydujący moment. Wprowadza ona w życie podmiotu osobowego nastrój przygaszenia i paraliżuje jego aktywność, a przynajmniej niektóre jej formy, odwodzi zwłaszcza od autentycznych dokonań, takich jak czyny i decyzje. Wówczas może rodzić się cierpienie, które nie zanika, ani nawet nie zmniejsza się, gdyż brakuje tego, co skutecznie usuwałoby jego źródło. Podmiot osobowy może próbować poradzić sobie z cierpieniem, np. próbować je uśmierzać. Jednak ustawiczne uśmierzanie prowadzi do dalszego ograniczenia jego życia i poważnie zagraża jego integralności. Inna próba sprowadza się do iluzorycznej modyfikacji sensowności aksjologicznej. Iluzorycznie zostają wprowadzone zmiany korygujące jej wady. W nowej postaci sensowność aksjologiczna nie budzi niedosytu. Mogłoby się pozornie wydawać, że ta próba jest mniej niebezpieczna od poprzedniej. Należy jednak mieć na uwadze, że transformacje sensowności nie są rzeczywiste, że w ewentualnych działaniach podmiotu osobowego może to w każdej chwili wyjść na jaw, że dokonał on jedynie swego rodzaju mistyfikacji, w związku z czym może znowu skonfrontować się z ograniczoną sensownością

---

<sup>333</sup> Węgrzecki nie zgadza się z koncepcją Hildebranda. Por. D. von Hildebrand, *Fundamentalne postawy moralne*, w: *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 13, 29; por. także A. Węgrzecki, *Podmiotowość i wartość*, dz. cyt., s. 157–158.

świata. Trudno zatem uznać tę próbę za bezpieczną. Rozbicie iluzji także powoduje negatywne skutki w życiu podmiotu osobowego.

Bardziej adekwatna wydaje się negacja świata o ograniczonej sensowności aksjologicznej. Według Węgrzeckiego, przejawia się ona w dwóch zasadniczych formach: destrukcyjnej i konstruktywnej. Destrukcja wyraża się w faktycznych działaniach, mających unicestwić coś, co należy do owego świata. Skoncentrowanie się podmiotu osobowego na tych działaniach potęguje aktywność podmiotową do tego stopnia, że napięcie życia podmiotu osobowego osiąga wysoki poziom, ale aktywność ta trwa dopóty, dopóki działania unicestwiający nie zostaną w pełni zrealizowane. Jak zauważa Węgrzecki, „stopniowo świat jest ogoławany z tego, czego nie da się zaakceptować. Gdyby udało się to doprowadzić całkowicie do końca, podmiot znalazłby się w obliczu aksjologicznej pustki, gdyż jego dalsza aktywność o tym samym charakterze traciłaby rację bytu. O ile zatem nie przestawi się, i to natychmiast, na inną aktywność, o ile nie zacznie budować sobie jakiegoś świata, grozi mu coś w rodzaju »zapaści«”<sup>334</sup>. Węgrzecki bierze pod uwagę jeszcze inną sytuację, gdy rzeczywistość staje się obiektem destrukcji pośrednio: podmiot osobowy nie podejmuje wobec niej działań wywołujących realne następstwa. Tworzy natomiast wizję unicestwienia świata. Jak stwierdza Węgrzecki, „pozostaje jedynie pełne nadziei oczekiwanie na niechybną katastrofę. W oczekiwaniu katastrofy podmiot mający poczucie pewności, iż ona nastąpi, może doraźnie podejmować działania w świecie rzeczywistym, które wydają mu się sensowne z uwagi na przyszłą katastrofę. Raczej nie będą to jednak działania, w wyniku których następowałyby przebudowa świata, gdyż mógłby on dzięki nim stać się bardziej sensowny pod względem aksjologicznym, tym samym nie kwalifikując się już do unicestwienia”<sup>335</sup>.

Natomiast właśnie konstruktywna negacja świata o ograniczonej sensowności aksjologicznej sprowadza się do jego przebudowy. Negacja dotyczy wówczas tego, co należy w świecie zmodyfikować, przy czym niekiedy są to znaczne zmiany. Aktywność podmiotu osobowego nie polega na unicestwianiu czegoś, co należy do świata, ale na tworzeniu i rozbudowywaniu go.

Węgrzecki zauważa, że także przebudowa nie zawsze przybiera realną postać. Jak stwierdza, „niekiedy sprowadza się do działań jedynie przedstawionych życzeniowo

<sup>334</sup> A. Węgrzecki, *Zarys fenomenologii podmiotu*, dz. cyt., s. 119.

<sup>335</sup> Tamże.

i imaginacyjnie konkretyzujących świat, który można już zaakceptować. Podmiot osobowy rozwija żywą aktywność wypełniającą świat przedstawiony (obrazowo lub myślowo), która jest pozbawiona jednak rzeczywistych dokonań w świecie realnym. Mimo owej aktywności świat ten ciągle pozostaje niezmienny<sup>336</sup>. Mamy zatem do czynienia ze światem realnym o ograniczonej sensowności aksjologicznej oraz ze światem nierzeczywistym, który daje się afirmować ze względu na swoją sensowność aksjologiczną. Podmiot osobowy żyje w obydwu światach, charakteryzujących się istotnymi brakami. Pierwszy dostarcza mu ciągłych impulsów do poszukiwania aksjologicznego spełnienia, które znajduje gdzie indziej. Drugi oferuje mu owo spełnienie, ale jedynie na poziomie imaginacyjnym. Między tymi światami istnieje rozdźwięk, rzutujący na życie podmiotu osobowego. Gdyby on sam dokonał możliwie obiektywnej samooceny, mógłby uznać, że właściwie ani nie traktuje całkiem poważnie ograniczonej sensowności aksjologicznej świata, ani nie podejmuje się zasadniczej, ugruntowanej w rzeczywistości przebudowy świata, który ją przejawia.

Szczególnie zróżnicowaną aktywność rozwija podmiot osobowy, podejmując się realnej przebudowy świata w celu modyfikacji jego sensowności aksjologicznej. Niezbędne jest wówczas dokonanie przez podmiot osobowy różnych czynów, w tym odnoszących się do rzeczywistości. Wydaje się, że kluczowe znaczenie mają czyny umożliwiające pojawienie się pozytywnych wartości. Właśnie one są w stanie istotnie zmodyfikować samą sensowność. Z punktu widzenia podmiotu osobowego stanowią znaczące dokonania, ponieważ oznaczają, że nie zadowolili się on wewnętrznym przeświadczeniem dotyczącym danej wartości, przekroczył się i zadbał o to, by mogła ona zaistnieć. Jak zauważa Węgrzecki, „owe czyny oznaczają ponadto zobiektywizowanie, wprawdzie nie całościowe, aksjologicznej orientacji podmiotu osobowego. Taka obiektywizacja zaś to nie tylko jej ujawnienie, ukazanie innym, ale także jej udokumentowanie dla samego podmiotu oraz dodatkowe dlań zobowiązanie<sup>337</sup>.

Przebudowa realnego świata wymaga od podmiotu osobowego sporego wysiłku, zaangażowania i wytrwałości. To przedsięwzięcie stanowi dla niego ogromną szansę na zwiększenie i rozwinięcie podmiotowości. Aktywność podmiotu osobowego nie może jednak sprowadzać się jedynie do czysto kreatywnych spontanicznych dokonań. Jak stwierdza Węgrzecki, „nie chodzi tutaj wyłącznie o ekspresję podmiotowości. Dałoby

---

<sup>336</sup> Tamże, s. 119–120.

<sup>337</sup> Tamże, s. 120.

się do niej wszystko sprowadzić jedynie wtedy, gdyby przyjąć, że podmiot osobowy rzeczywiście tworzy wartości, że niejako »wyłaniają się« one z niego. Chodzi raczej – przynajmniej w wielu sytuacjach, jeśli nie w większości sytuacji – o mozolne, poddane namysłowi i kontroli stwarzanie warunków umożliwiających zaistnienie wartości<sup>338</sup>. Podmiot osobowy nie tworzy wartości, jednak może w znacznej mierze wpływać na ich zaistnienie poprzez stwarzanie ku temu odpowiednich warunków. Może budować pewnego typu obiekty, w których ewentualnie pojawią się wartości, wywoływać pewne zdarzenia, inicjować pewne procesy lub nadawać kierunek procesom już istniejącym. Jak słusznie zauważa Węgrzecki, „za sprawą podmiotu osobowego muszą pojawić się tak skonstruowane i ukwalifikowane przedmioty, które nadają się do tego, by być nosicielami wartości. Nie wszystkie przy tym przedmioty muszą być od początku do końca, pod każdym względem uformowane w odpowiednich operacjach podmiotu. Niezbędny udział tych operacji może być mniejszy lub większy. Niekiedy wystarczy w zastanym świecie jedynie »odkryć« pewien obiekt naturalny, tzn. ukazać go jako nosiciela wartości. Niekiedy potrzebne są już pewne czynniki przystosowujące obiekt do pełnienia takiej funkcji. Niekiedy zaś trzeba całego procesu wytwórczego, dzięki któremu może zaistnieć przedmiotowy nosiciel wartości<sup>339</sup>. Wszystkie te działania mające na celu przebudowę świata wymagają od podmiotu osobowego cierpliwości, determinacji i wiedzy. Jeśli uda mu się wypełnić świat przedmiotami mogącymi dzięki swym właściwościom stanowić fundamenty aksjologiczne, to faktycznie zostaną zrealizowane różne wartości, nadające temu światu zmodyfikowaną sensowność aksjologiczną. Nie ulega wątpliwości, że w tym kontekście rola podmiotu osobowego jest doniosła. Niewątpliwie tak przebudowane indywidualne światy różnych podmiotów osobowych stanowią dziedzinę kultury. Postrzegając ją jako swoistą sferę bytu, w wielu formach zobiektywizowaną i zinstytucjonalizowaną, należy pamiętać, że całe jej uposażenie aksjologiczne opiera się na podmiotowej aktywności i ostatecznie jest od niej uzależnione.

#### 4.8. Typy doświadczenia obecności wartości

Podjmując kwestie aksjologiczne, Węgrzecki próbuje znaleźć odpowiedź na pytanie, jak podmiot osobowy doznaje obecności wartości, czym one się stają dla niego.

---

<sup>338</sup> Tamże, s. 121.

<sup>339</sup> Tamże.

Jak zaznacza, „nie chodzi tu przede wszystkim o poznanie wartości, lecz raczej o to, jaka jest ich »pozycja« względem podmiotu, czego »źródłem« są one dla niego”<sup>340</sup>.

Krakowski fenomenolog wyróżnia dwa zasadnicze typy doświadczenia obecności wartości. W swej rzetelności i sumienności zauważa, że typy te uchodzą za doświadczenie, często są właśnie w ten sposób traktowane. Możliwe jednak, że w tym, co tutaj nazywane jest „doświadczeniem”, zawarte są pewne przeświadczenia o naturze wartości, mające charakter nieempiryczny.

W doświadczeniu pierwszego typu przeważa „obligujący charakter wartości” wyrażający się w tym, że podmiot osobowy, znalazłszy się w ich obliczu, doświadcza jakby swoistego płynącego od nich „zobowiązania”, którego są źródłem. Węgrzecki poddaje analizie moment „zobowiązania” i moment „powinności istnienia”. Jak stwierdza, „»powinnościowość istnienia« – o ile jeszcze dałoby się ją potwierdzić w poznaniu aksjologicznym – byłaby raczej momentem natury wartości (niekoniecznie zresztą wszystkich rodzajów wartości), wskazującym na to, że są one bytami, które ustawicznie »ciążą ku istnieniu«. W przeciwieństwie do innych bytów istniejących w taki lub inny sposób, i nie wykazujących owego »ciążenia«, wartościom miałyby one trwale przysługiwać. Można by to interpretować w ten sposób, że wartość – jeszcze nie zaistniawszy – »powinna zaistnieć«, a więc »przejsć« do istnienia czy być »przeprowadzona« w istnienie. Przypuszczalnie chodziłoby tu o zaistnienie wartości – jak powiedziała Ingarden – *in concreto* i *in individuo*. Ale nawet wtedy, gdy wartość już zaistniała, »powinna« ona móc istnieć nadal”<sup>341</sup>. „Powinnościowość istnienia” jest istotnym rysem natury wartości i ma charakter pozaczasowy<sup>342</sup>. Innymi słowy, wartości powinny istnieć zawsze, nieprzerwanie. Podmiot osobowy mógłby czuć się zobowiązany do zapewnienia nieustannej ich obecności. Wydaje się jednak, że „powinnościowość istnienia” nie jest bezpośrednio skierowana do człowieka i wymaga, aby on ją zrozumiał i w pewien sposób przeżył. Jak zauważa Węgrzecki, „»zobowiązanie« – o ile przyjąć, że jest to szczególnie rys samych wartości – właściwie nic nie mówiłoby o naturze wartości, w szczególności zaś o ich »ciążeniu ku istnieniu«. Zobowiązanie jest odniesieniem do kogoś,

<sup>340</sup> Tamże, s. 122.

<sup>341</sup> Tamże, s. 122–123. Warto zauważyć, że według Ingardena, rozstrzygnięcie wielu kwestii aksjologicznych, w tym kwestii doświadczenia wartości, może różnie wyglądać w zależności od rodzaju wartości. Por. R. Ingarden, *Czego nie wiemy o wartościach*, w: tenże, *Przeżycie – Dzieło – Wartość*, red. W. Leśniewski, Kraków 1966, s. 90–91.

<sup>342</sup> Por. N. Hartmann, *Ethik*, wyd. IV, Berlin 1962, s. 171.

kto mógłby je podjąć i coś uczynić na rzecz wartości. Dopóki takie działanie jest możliwe, zobowiązanie znajduje swoje wypełnienie<sup>343</sup>. Gdyby zatem założyć, że „powinnościowość istnienia” i „zobowiązanie” należą do natury wartości, trzeba by uznać, mając na uwadze ich obligujący charakter, że podmiot osobowy, znalazłszy się w obliczu wartości, zostałby postawiony przez szczególnym wyzwaniem. W każdym razie mógłby czuć się jakby „wezwany” do podjęcia go i sprostania mu, czyniąc zadość naturze różnych wartości. Mogłoby się wówczas pojawiać intrygujące pytanie o motywację działania podmiotu osobowego na rzecz wartości. Możliwe, że podmiotowa aktywność na rzecz wartości podejmowana byłaby ze względu na ich cenność. Może podmiotowi osobowemu chodziłoby o nie dlatego, że byłby przez nie zobligowany<sup>344</sup>. Udzielenie odpowiedzi zależałoby już zapewne od konkretnego podmiotu osobowego, od tego, czy jego życiowa postawa bliższa jest Kantowskiemu radykalizmowi czy wizji chrześcijańskiej.

Przypuszczenie, że podmiot osobowy byłby zobligowany przez wartości, wiąże się z pewnym rozumieniem samego „obligowania”. Zapewne można je rozmaicie interpretować, przyjmując jego postać słabszą i mocniejszą. Świadczą o tym różne koncepcje wartości. Niekiedy przyjmuje się, że wartości obligują tak mocno, że ich oddziaływanie można uznać wręcz za zniewalające. Stają się wówczas instancją imperatywną, pełniąc funkcję norm. Węgrzecki odwołuje się do koncepcji Hildebranda, mówiącego o „wzniosłym wołaniu”, płynącym od wartości, wzywającym człowieka do kierowania się ich żądaniami<sup>345</sup>. Hildebrand przedstawia nawet śmiałą tezę (z którą Węgrzecki się nie zgadza<sup>346</sup>), że światu wartości „obiektywnie przysługuje władza”<sup>347</sup> nad człowiekiem. Taka koncepcja zakładałaby, że w naturze wartości leży działanie. Nie wydaje się jednak, że można by upatrywać w nich jakiegokolwiek ośrodków działania<sup>348</sup>. Wartości mogą inspirować, „przyciągać”, ale same w sobie nie działają. W takiej koncepcji wartości silnie determinowałyby podmiot osobowy w jego aktywności, niemal narzucając mu kierunki wyboru i działania. Wolność wewnętrzna podmiotu osobowego zostałaby

<sup>343</sup> A. Węgrzecki, *Zarys fenomenologii podmiotu*, dz. cyt., s. 123.

<sup>344</sup> Kolejny raz Węgrzecki inspirowany jest twórczością Ingardena. Por. tamże, s. 124; por. także R. Ingarden, *Czego nie wiemy o wartościach*, dz. cyt., s. 100.

<sup>345</sup> Por. D. von Hildebrand, *Fundamentalne postawy moralne*, dz. cyt., s. 13.

<sup>346</sup> Por. A. Węgrzecki, *Zarys fenomenologii podmiotu*, dz. cyt., s. 124.

<sup>347</sup> Tamże, s. 29.

<sup>348</sup> Por. N. Hartmann, *Ethik*, dz. cyt., s. 771.

wówczas istotnie ograniczona. Tymczasem wartości mogą jedynie zachęcić do działania, ale od podmiotu osobowego zależy, jaką decyzję podejmie.

Węgrzecki zaznacza, że mogą istnieć fakty doznawania obecności wartości jako czegoś narzucającego się i zniewalającego. Trudno je wykluczyć, choć należy uznać, że znajduje w nich wyraz nieuprzedzone doświadczenie. Pozycja nadrzędna wartości wobec podmiotu osobowego zaznacza się wówczas tak wyraźnie, że w poczuciu powinności ich realizacji gotowy jest zupełnie posłuszenie za nimi podążać. Jak zauważa Węgrzecki, „niemal niemożliwe jest wtedy oddzielenie tego, co podmiot ewentualnie przypisał wartościom, w co je wyposażył, od tego, co faktycznie doświadczył. Tego typu doznanie obecności wartości prezentuje je w każdym razie tak, jakby to była ich własna natura. Naturalnie w obliczu tak doznawanych wartości aktywność podmiotowa podlega ograniczeniu, sprowadzając się do działań, w których czyni on zadość »wymaganiom« wartości»<sup>349</sup>. Wówczas na gruncie wolności wewnętrznej podmiot osobowy dokonuje samoograniczenia, nadal jednak może jeszcze stanowić o sobie samym. Zupełnie inaczej jest wtedy, gdy z pełnym poświęceniem działa na rzecz danej wartości. W grę wchodzi bowiem ograniczenie niejako zewnętrzne, niepozostawiające wyboru, obywatela się bez owego samoograniczenia.

Doświadczenie obecności wartości drugiego typu wolne jest od wszelkiego obligowania. Wartość jawi się nie jako coś narzucającego się, zniewalającego, ale jako coś cennego. Węgrzecki zgadza się z Ingardenem, że „wartość pozytywna posiada (...) »szczególny urok«<sup>350</sup>, dzięki czemu może okazać się dla podmiotu »atrakcyjna«, może go niejako »przyciągać« do siebie. Wprawdzie trudno mówić o »uroku« w przypadku wszelkich wartości pozytywnych, i w odniesieniu do wielu z nich należałoby szukać innego określenia, ale nie ulega wątpliwości, że urok nie ma nic wspólnego z przymusem czy presją. To, czemu przysługuje urok, zupełnie nie narzuca się podmiotowi, nie ogranicza jego wolności wewnętrznej i w niczym nie pomniejsza zakresu stanowienia o sobie. Gdyby zatem zgodnie z tym doświadczeniem obecności wartości uznać, że nie są one czymś z natury obligującym, to można by się również nie obawiać ich ograniczającego wpływu na wolność wewnętrzną»<sup>351</sup>. Podmiot osobowy liczyłby się w swych działaniach z wartościami, jednak w tym orientowaniu się na nie pozostawałby całkowicie

<sup>349</sup> A. Węgrzecki, *Zarys fenomenologii podmiotu*, dz. cyt., s. 125–126.

<sup>350</sup> R. Ingarden, *O naturze ludzkiej*, w: tenże, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987, s. 23.

<sup>351</sup> A. Węgrzecki, *Zarys fenomenologii podmiotu*, dz. cyt., s. 126.

wolny, pozostawałby źródłem stanowienia o sobie. Zachowując wolność, podmiot osobowy wcale nie musi zlekceważyć wartości, może w swym postępowaniu uczynić im zadość, i to w nie mniejszej mierze, niż gdyby za nimi podążał ze względu na ich obli- gujący charakter. Węgrzecki zauważa, że „być może istnieje wówczas nieco większe ry- zyko, że nie nastąpi owa »szczęśliwa« koincydencja znacznej, a w każdym razie nie naruszonej przez wartość, wolności wewnętrznej oraz faktycznej obecności wartości w postępowaniu. Być może, zważywszy na słabość człowieka, ułomność jego natury, ro- dzi się niejednokrotnie myśl, by wesprzeć go odpowiednio mocnym i jednoznacznym zobowiązaniem do takiego, a nie innego postępowania, płynącym choćby z natury war- tości. Chodziłoby tu raczej o skuteczność wprowadzenia wartości w życie człowieka, o ewentualne »wzmocnienie« doświadczenia poprzez powołanie się na takie zobowiąza- nie”<sup>352</sup>.

Jednak nawet bez niego podmiot osobowy może z własnej inicjatywy mieć na względzie daną wartość w różnych sytuacjach, upatrując w niej aksjologiczne dopełnie- nie własnej aktywności. Jego niedeklaratywna aprobatą danej wartości jest wynikiem wolnego wyboru i może zostać wycofana. Od podmiotu osobowego zależy, jak się za- chowa. Nie oznacza to jednak, że aprobatą może pojawiać się i znikać z jakichkolwiek powodów, że jest wyrazem przelotnych upodobań. Jeśli tak się dzieje, to można uznać, iż jeszcze nie uformowała się w podmiocie osobowym aksjologiczna orientacja, chro- niąca go przed samowolą i dowolnością. Naturalnie należy jak najszybciej wyrwać się z takiego aksjologicznego odrętwienia i określić, jakim wartościami chce się być wier- nym. Jak stwierdza Węgrzecki, „dopiero bowiem orientacja aksjologiczna stanowi swe- go rodzaju drogowskaz w życiu podmiotu osobowego. Gdy orientacja ta istnieje, po- szczególne decyzje i działania podmiotu są jej »bliskie« w sensie aksjologicznym. Co prawda nawet wówczas może się zdarzyć, że jakieś działanie mające podmiotowy cha- rakter okaże się całkowitym odstępstwem od niej. Jednak rozpoznanie w nim błędu i ponowne »przybliżanie się« do orientacji aksjologicznej bynajmniej nie pozwala stwier- dzić, że w życiu podmiotu osobowego zapanował chaos, że faktycznie przestał on sta- nowić o sobie, zdając się na chwilowy impuls wewnętrzny lub przypadkowe zdarzenie zewnętrzne”<sup>353</sup>. Kluczową bowiem kwestią jest to, że podmiot osobowy stara się wrócić do wcześniejszych tendencji i wiernie podążać za wartościami, które ceni.

<sup>352</sup> Tamże, s. 127.

<sup>353</sup> Tamże, s. 127–128.

Węgrzecki uważa, że różne sposoby doznawania obecności wartości zdają się przemawiać za ewentualnym typologicznym zróżnicowaniem podmiotów osobowych. Z tego względu sugeruje odwołanie się do teorii podmiotu osobowego i poddanie szczególnej interpretacji pojęcia „doświadczenia”, uwydatnienie w nim roli takiej czy innej struktury podmiotowej, która odsuwałaby na dalszy plan to, co dane. Jak stwierdza, „wówczas mogłoby się nasunąć przypuszczenie, że pewne struktury podmiotowe bardziej ingerują w doświadczenie, inne zaś słabiej lub w znikomym stopniu. W pierwszym wypadku doznanie obecności wartości byłoby wypadkową doświadczenia i ingerencji tego rodzaju. W drugim natomiast w doznaniu dominowałoby doświadczenie. Z uwagi na to zróżnicowanie oba sposoby doznawania obecności wartości nie byłyby równie autentyczne i pierwotne. W jednym z nich dochodziłaby do głosu silna projekcja ze strony podmiotu”<sup>354</sup>. Należy także mieć na uwadze, że doświadczenie wartości może wyglądać różnie w zależności od rodzaju wartości. Według Węgrzeckiego, „gdyby nawet przyjąć wielość odmian doświadczenia aksjologicznego, zachowałyby one pewne rysy wspólne (...). Otóż doświadczenie to kieruje się przede wszystkim na jakościowe uposażenie wartości i może także na ich pozycję hierarchiczną. Doświadczyć wartości to przede wszystkim uzyskać bezpośredni wgląd w to, jaką ona jest wartością, to »sycić się« jej materia, a także uchwytować ją w charakterze czegoś wykazującego pewną »pozycję«, pewną »wysokość« czy »niskość«, nie zrelatywizowaną do innych wartości i nie wyznaczoną przez ich »system«. Materia wartości poniekąd przesłania jej sposób istnienia, a zwłaszcza formę”<sup>355</sup>.

#### 4.9. Wpływ wartości moralnych na kształtowanie się podmiotu osobowego

Wśród rozmaitych wartości doniosłą rolę w kształtowaniu się podmiotu osobowego odgrywają wartości moralne, choć nie są one jedynymi wartościami osobowymi. W tej kwestii Węgrzecki wierny jest poglądom swojego mistrza Ingardena. Każde postępowanie moralnie pozytywne charakteryzuje się zarazem szlachetnością<sup>356</sup>. Analogicznie, postępowanie moralnie negatywne odznacza się nieszlachetnością. Oba wpły-

<sup>354</sup> Tamże, s. 128.

<sup>355</sup> A. Węgrzecki, *Między ontologią a doświadczeniem*, w: *Zawierzyć człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sześćdziesiąte urodziny*, red. Z. Brzeziński, Kraków 1991, s. 364.

<sup>356</sup> Por. R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, oprac. A. Węgrzecki, Warszawa 1989, s. 326.

wają na osobę ludzką, wywołując w niej istotne zmiany. Postępowanie moralnie pozytywne prowadzi do „uszlachetnienia człowieka”, sięgającego głębiej, wpływającego na strukturę swego bytu, i pociąga za sobą „pewne ujednoczenie wewnętrzne człowieka, jakieś wewnętrzne uproszczenie”<sup>357</sup>. Jak stwierdza Węgrzecki, „Ingarden ma tu niewątpliwie na oku głęboką transformację osoby, a więc zarazem – właśnie z uwagi na ową głębię – podmiotu osobowego. Można przypuszczać, że następuje jego konsolidacja, która go umacnia i utwierdza w przeświadczeniu o tym, iż należy utrzymać pewną tendencję, jaka zaznacza się w aktywności podmiotu. Przestaje się w jakiejś mierze liczyć to, co dotychczas wywoływało wahania, utrudniało podjęcie decyzji i realizowanie czynu. Rzeczywiście więc życie podmiotu osobowego jakby się upraszcza, gdyż niektóre komplikacje znikają, a inne ulegają osłabieniu”<sup>358</sup>. Podmiot osobowy buduje się dzięki realizowaniu wartości moralnych. Rola czynów pozytywnie moralnych niewątpliwie jest zatem ogromna. Kształtują one wnętrze człowieka, umacniając go i spajając. Również przejście przez konflikty moralne umożliwia scalenie się człowieka na głębokim poziomie<sup>359</sup>. Biorąc pod uwagę wcześniejsze fazy życia podmiotu osobowego, Węgrzecki spostrzega, że w owym budowaniu można niekiedy zauważyć etap przebudowywania się podmiotu osobowego. Proces ten mógłby trwać dłużej bądź krócej, niekiedy być zapoczątkowany jakimś wyjątkowym zdarzeniem w życiu podmiotu osobowego, mieć postać zewnętrznego formowania lub być prowadzony głównie przez sam podmiot osobowy.

Kontynuując swoje rozważania, Węgrzecki odwołuje się do Ingardena twierdzącego, że nieszlachetność moralnie negatywnego postępowania prowadzi w człowieku do transformacji negatywnej<sup>360</sup>. Według Węgrzeckiego, „miałaby ona polegać na tym, że w osobie ludzkiej pojawia się »dezorganizacja«, »wewnętrzne rozbitcie«. Otóż wydaje się, że dotyczy to nie każdego podmiotu. Postępowanie moralnie negatywne rzeczywiście wprowadza dezorganizację, ale wtedy, gdy wśród innych zachowań o pozytywnym wydźwięku moralnym stanowi ono w życiu podmiotu osobowego wyraźne odstępstwo od pewnej tendencji, zejście z obranej drogi życia. Wówczas takie postępowanie

---

<sup>357</sup> Tamże, s. 327.

<sup>358</sup> A. Węgrzecki, *Zarys fenomenologii podmiotu*, dz. cyt., s. 129.

<sup>359</sup> Por. R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 326.

<sup>360</sup> Por. tamże.

wnosi jedynie pewien rozdźwięk, a każde następne postępowanie tego rodzaju rozdźwięk pogłębia. Negatywne oddziaływanie staje się coraz silniejsze, a dezorganizacja życia podmiotu osobowego coraz większa<sup>361</sup>.

Należy zauważyć, że zdarzają się też przypadki konsolidowania się podmiotu osobowego ze względu na postępowanie negatywne moralnie. Działania ludzi pozbawionych rozmaitych skrupułów niewątpliwie odznaczają się jednolitością, a ich zintegrowanie okazuje się niejednokrotnie bardzo wysokie. Każde kolejne postępowanie negatywne moralnie utrwala ten stan rzeczy. Taki podmiot osobowy jest w znacznym stopniu scalony, ale potęguje się także jego nieszlachetność. Jeśli człowiek kierujący się motywami o charakterze moralnie negatywnym zdobędzie się na postępowanie moralnie pozytywne, spowoduje to rozdźwięk w jego życiu i wprowadzi przynajmniej chwilową dezorganizację. Być może takie wydarzenie zapoczątkuje gruntowną przemianę wewnętrzną i przyczyni się do reorientacji aksjologicznej, w wyniku której od pewnego momentu działania moralnie pozytywne nie będą podmiotu osobowego dezorganizować, a zaczną go scalać. Niezależnie jednak od tego, czy w podmiocie osobowym dokonana się reorientacja czy też nie, takie postępowanie pozytywne moralnie może go w pewnej mierze dezorganizować.

Być może realizowanie wartości moralnych ma tak doniosły wpływ na podmiot osobowy ze względu na fakt, że są to wartości istniejące wyłącznie w bycie realnym, w autentycznych działaniach i czynach. Nie wystarczy, by akty i czyny, w których mają realizować się wartości moralne, pozostały w świecie intencjonalnym, na poziomie wyobraźni. Muszą wkroczyć w realny świat, coś w nim sprawić, spowodować jakieś zdarzenie.

Wydaje się, że szczególny wpływ działań moralnych i realizowanych w nich wartości moralnych na życie podmiotu osobowego ściśle wiąże się także z tym, że działania moralne mają postać czynów, w których w szerokim zakresie zaznacza się udział podmiotu osobowego. Jak słusznie zauważa Węgrzecki, „czyny moralne angażują go wielostronnie, całościowo i bardzo osobiście. W czynie moralnym jest się obecnym całym sobą, z całą swoją indywidualną naturą”<sup>362</sup>. Niewątpliwie można to powiedzieć o autentycznych czynach moralnych, swobodnie dokonywanych przez wzgląd na pewne

---

<sup>361</sup> A. Węgrzecki, *Zarys fenomenologii podmiotu*, dz. cyt., s. 130.

<sup>362</sup> Tamże, s. 131.

wartości, a nie z powodu presji, obowiązku czy z obawy przed sankcją prawną lub społeczną. Wzgląd na wartości wymaga różnorodnej aktywności podmiotu osobowego, którą on sam nie tylko podejmuje, ale także wzbudza w sobie, częstokroć nie posługując się gotowymi schematami. Wydaje się, że czyny moralne nie zawsze muszą być twórcze i oryginalne, o ile porówna się je z innymi działaniami moralnymi. Węgrzecki uważa, że „dokonując autentycznego czynu moralnego, zawsze jednak podmiot zdobywa się jakby na nowo na taką lub inną aktywność, bez której ów czyn pozostałby niepełny, a pod znakiem zapytania stawałby jego moralny charakter. Jedynie w czysto zewnętrznym i trochę powierzchownym ujęciu mogłoby się wydawać, że w przypadku owego czynu pierwotny był schemat, jaki się właśnie »nasunął« podmiotowi, lub pewien motyw przynoszący niejako ze sobą rozstrzygnięcie, zanim podmiot podjął samodzielną decyzję”<sup>363</sup>.

Znaczący wpływ wartości moralnych na kształtowanie się podmiotu osobowego może też wynikać z tego, że pojawiają się one w sferze bytu podmiotu osobowego. Podobnie jak wszystkie wartości osobowe są jego kwalifikacjami. Określają go w szczególnie bezpośredni sposób, całkowicie inaczej niż w przypadku wartości nieosobowych, z którymi podmiot osobowy ma do czynienia niejako przedmiotowo w swoich różnych aktach. W działaniach, w których realizowane są wartości moralne, podmiot osobowy formuje siebie, doprowadzając przy tym do pewnych zdarzeń i stanów rzeczy w świecie zewnętrznym. Jak zauważa Węgrzecki, podmiot osobowy „wręcz »musi« tak ukształtować siebie, by dana wartość moralna mogła w nim zaistnieć, by stał się jej nosicielem. W przypadku innych wartości w podmiocie zawsze coś się »dzieje«, pojawia się choćby jakieś przeżycie czy pewien stan, którego wpływ na życie podmiotu niekiedy okazuje się trwały i rozległy. Nie zachodzi jednak wówczas owo szczególne kształtowanie podmiotu przez niego samego”<sup>364</sup>.

Rola wartości moralnych jest zatem niezwykle istotna. Dzięki nim podmiot osobowy formuje siebie. Wydaje się, że kluczową kwestię stanowi wybór wartości, za którymi chce się podążać, prawidłowo ukształtowana orientacja aksjologiczna bądź przynajmniej gotowość do reorientacji aksjologicznej w przypadku postępowań negatywnych moralnie. Podejmując ustawicznie działania pozytywne moralnie, podmiot osobo-

---

<sup>363</sup> Tamże, s. 132.

<sup>364</sup> Tamże.

wy staje się coraz bardziej szlachetny. Dochodzi wówczas do jego konsolidacji, dookreślenia i zwiększenia spójności. Węgrzecki zdaje sobie sprawę z ułomności ludzkiej natury i z tego, że nawet człowiek o właściwiej ukształtowanej orientacji aksjologicznej może niekiedy postąpić niegodziwie. Jest bowiem zdolny do czynów pozytywnych i negatywnych moralnie, wybór należy do niego. Jak słusznie zauważa Jaspers, „wszystkie ideały człowieka zawierają w sobie coś niemożliwego, bo człowiek nie może się spełnić. Nie może istnieć człowiek doskonały”<sup>365</sup>. Mimo że nie da się osiągnąć ideału, warto starać się być coraz lepszym. Istotne jest to, żeby pomimo błędów i słabości wracać do wcześniejszych tendencji i podejmować działania moralnie pozytywne.

#### 4.10. Podmiot osobowy a wartości

Zastanawiając się nad związkiem podmiotu osobowego ze światem wartości, Węgrzecki dostrzega dwa możliwe punkty wyjścia: antropologiczny i aksjologiczny. Stawia więc dwa pytania: czym podmiot osobowy jest dla wartości, jaką pełni wobec nich funkcję, oraz czym wartości są dla niego, jaką rolę ogrywają w jego życiu. Dopiero uwzględnienie obu pytań pozwala pełniej naświetlić wątki istotne dla każdego z nich osobno.

Wiele środowisk uznaje doniosłą rolę podmiotu osobowego wobec wartości, przypisując mu w odniesieniu do nich mniejsze lub większe możliwości kreacyjne. Świat wartości jawi się jako uzależniony od podmiotu osobowego. Utrata przez niego możliwości kreacyjnych skutkowałaby pozbawieniem wartości możliwości zaistnienia. Można spotkać się ze stanowiskiem, że podmiot osobowy tworzy wartości. Niekiedy zaś uznaje się podmiot osobowy za twórcę rzeczywistości, w której wartości mogą zaistnieć. Zgodnie z tym poglądem, podmiot osobowy stwarza warunki pojawienia się wartości, jednak nie je same.

Twierdzenie, że podmiot osobowy tworzy wartości, jest przejawem subiektywizmu aksjologicznego. Wartość zależna jest wówczas wyłącznie od podmiotu osobowego, który określa ją pod każdym względem. Samo to określanie można rozumieć rozmaicie. Mogłoby polegać na tym, że każdy stan podmiotu osobowego odpowiada jakiemuś

---

<sup>365</sup> K. Jaspers, *Człowiek*, tłum. D. Lachowska, w: tenże, *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, Warszawa 1990, s. 41.

ujęciu wartości. Zmiana stanu podmiotu osobowego wiązałaby się zatem ze zmianą w określeniu wartości. Tym samym każdy podmiot osobowy mógłby tworzyć wartości i tworzenie to wyglądałoby inaczej w różnych momentach życia danej jednostki. Jak zauważa Węgrzecki, ta skrajna wersja subiektywizmu aksjologicznego budzi wyraźny sprzeciw zwolenników obiektywizmu aksjologicznego. Jednak określanie wartości może mieć wyłącznie charakter podmiotowy i jednocześnie być dalekie od dowolności. Kreacyjna aktywność podmiotu osobowego odnosząca się do wartości może podlegać pewnej prawidłowości, nie tracąc przy tym spontaniczności<sup>366</sup>. Dana aktywność charakteryzuje się pewnym zindywidualizowaniem, jednak zawsze dochodzą w niej do głosu niedowolne momenty określające konkretną wartość. Taka prawidłowość mogłaby dotyczyć nie tylko pewnego podmiotu osobowego, ale całego gatunku ludzkiego. Ta wersja subiektywizmu polegałaby na tym, że źródło tego, czym jest wartość, leży po stronie podmiotu osobowego.

Węgrzecki dostrzega doniosłą rolę podmiotu osobowego, nawet gdy nie wytwarza on wartości, a jedynie stwarza warunki przedmiotowe umożliwiające pojawienie się ich. Podmiot osobowy buduje różne przedmioty, w których wartości mogą się realizować, nierzadko świadomie. Nie oznacza to jednak, że dokładnie wiadomo, jak je budować i jakie są ich zasady konstrukcyjne. Znakiem, że budowanie zakończyło się sukcesem, jest pojawienie się pożądanej wartości. Jeśli się nie pojawi, można domniemywać, że w budowanym przedmiocie czegoś zabrakło. Zbudować odpowiedni obiekt może jedynie wykwalifikowany podmiot osobowy, potrafiący usunąć wady konstrukcyjne. Węgrzecki zastanawia się więc, jakie umiejętności powinien posiadać podmiot osobowy w odniesieniu do konkretnych wartości. Nurtuje go również problem natury ontologicznej. Zadaje mianowicie pytanie, jak dochodzi do pojawienia się wartości, skąd się ona bierze i jak się „wbudowuje” w przedmiot skonstruowany przez podmiot osobowy<sup>367</sup>. W przypadku obiektywizmu aksjologicznego sprawa jest więc bardziej skomplikowana.

Poruszając kwestię tworzenia przez człowieka przedmiotowych warunków zaistnienia wartości, Węgrzecki zauważa, że sfera bytu tworzonego przez podmiot osobowy i stanowiącego podstawę różnych wartości wydaje się rozległa. Nie pokrywa się jednak ze sferą wszelkich przedmiotów wartościowych. Filozof dostrzega bowiem, że istnieją przecież naturalne obiekty pozakulturowe. Nie tworzy ich człowiek, a przysługiwać im

<sup>366</sup> Por. A. Węgrzecki, *Wokół filozofii spotkania*, dz. cyt., s. 159–160.

<sup>367</sup> Por. tamże, s. 161–162.

mogą np. wartości witalne, i to, jak się wydaje, niezależnie od tego, czy pozostaje on z nimi w jakimkolwiek kontakcie. Rola podmiotu osobowego sprowadza się do ich odkrycia i objęcia podmiotową orientacją aksjologiczną.

Rola człowieka w tworzeniu przedmiotowych warunków zaistnienia wartości najpełniej uwidacznia się w odniesieniu do kultury, będącej obszarem pojawiania się rozmaitych rodzajów wartości. Kultura jest dziedziną, w której doświadczyć można wartości użytkowych, estetycznych czy poznawczych. Tworząc obiekty kultury, podmiot osobowy zazwyczaj dąży do tego, by uzyskały one odpowiedni charakter aksjologiczny. Chodzi mu więc o wartości, które uznaje za cenne, nie znajdując ich w innych formacjach kulturowych. Akceptowany świat wartości znajduje ucieleśnienie w świecie kultury. Podmiot osobowy wyraża swoją orientację aksjologiczną, która oddziałuje na jego postawy i zachowania.

Węgrzecki jest świadomy, że czasami podmiot osobowy odchodzi od tej orientacji, przeciwstawiając się danym wartościom. Niekiedy zaś jego czyny tylko pozornie sprzeniewierzają się wartościom. Człowiek nie stwarza odpowiednich warunków do zaistnienia konkretnej wartości przez wzgląd na inną wartość, która mogłaby być „zagrożona”. Należy strzec się przed rygoryzmem aksjologicznym. Jeżeli dojdzie on do głosu, następuje zawężenie życia osobowego, pozbawienie podmiotu osobowego możliwości wyboru, swobodnego kształtowania siebie i poszerzenia własnej wolności wewnętrznej<sup>368</sup>. Może zdarzyć się również tak, że podmiot osobowy staje przed bezwzględny wyborem: albo przeciwstawi się danej wartości, albo się za nią opowie. W przypadku drugiej ewentualności nastąpi być może przekreślenie wielu pozytywnych wartości, jednak „uratuje się” coś niezwykle cennego. Dochodzi wówczas do samopotwierdzenia podmiotu osobowego, który był zagrożony w swej autentyczności. Dokonany wybór ochronił go przed destrukcją. Wyraźnie uwidacznia się w takiej sytuacji znaczenie wartości w kształtowaniu podmiotowości.

Według Węgrzeckiego, zawężenie życia podmiotowego nie zawsze oznacza, że dzieje się w nim coś nieautentycznego, że jego wolność wewnętrzna została ograniczona. Może ono być też związane z autentyczną aktywnością podmiotu osobowego i

---

<sup>368</sup> Por. tamże, s. 163.

świadczyć o jego skoncentrowaniu na czymś fundamentalnym, niezwykle ważnym, wymagającym rezygnacji z innych spraw. Jego wolność wewnętrzna wcale nie musi przy tym zostać naruszona.

Węgrzecki uważa, że wartości odgrywają istotną rolę w całym życiu podmiotu osobowego. Szczególnie uwidacznia się ona, gdy przyjrzeć się wolności jako jego swoistemu przywilejowi. Niemożliwe jest pełniejsze rozwinięcie podmiotowości bez wolności. Brak jej oznacza bowiem pozbawienie podmiotu osobowego możliwości stania o sobie. Podmiot osobowy jest w pełni podmiotem osobowym, dopóki jest ośrodkiem samostanowienia. Autor ciekawie rozwija swoją myśl: „Każdorazowe, nie mówiąc już o trwałym, »przeniesienie« tego ośrodka poza niego, oznaczające zdanie się na kogoś lub na coś, stanowi ograniczenie wolności i uszczuplenie podmiotowości”<sup>369</sup>. Węgrzecki zauważa jednak, że możliwe jest dobrowolne „przeniesienie” na kogoś lub na coś owego ośrodka. U jego podstaw tkwi swobodna decyzja, którą podmiot osobowy podjął w duchu wolności wewnętrznej. Mimo tej dobrowolności „przeniesienie” nie przestaje być ograniczeniem – jest to jednak samoograniczenie, będące w ścisłym związku z wolnością wewnętrzną, nienaruszające jego tożsamości i wręcz sprzyjające jego rozwojowi. Podobnie myśli Karol Wojtyła, pisząc o miłości: „Miłość polega na zaangażowaniu wolności, jest ona wszak oddaniem siebie, a oddać siebie to właśnie znaczy: ograniczyć swoją wolność ze względu na drugiego”<sup>370</sup>. Uczucie żywione do ukochanej osoby sprawia, że takie ograniczenie nie jest negatywne, ale radosne i twórcze.

Brak wolności nie oznacza też całkowitej utraty podmiotowości. Życie podmiotu osobowego trwa, gdyż zostały zachowane pewne funkcje, dzięki którym napęłnia się ono treścią. Jednak dopiero w wolności wewnętrznej podmiot osobowy dokonuje aktów, w których stanowi o sobie. Bez nich jego życie ma zupełnie inny charakter, jest płytsze, pozbawione głębi, on sam zaś staje się wewnątrz pustym. Wolność wewnętrzna przejawia się w autodeterminacji oraz w niezależności od determinacji zewnętrznej. Nie musi to oznaczać przełamania determinacji zewnętrznej, gdyż czasem jest to niewykonalne. Często zostaje ona w jakimś stopniu uwzględniona, co nie przeszkadza podmiotowi osobowemu w podejmowaniu swobodnych decyzji. Autentyczna autodeterminacja nie ma nic wspólnego z dowolnością czy samowolą. Tego typu postawy wprowadzają bowiem chaos w życie podmiotu osobowego. Subiektywnie może mu się wydawać, że

---

<sup>369</sup> Tamże, s. 164.

<sup>370</sup> K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Warszawa 2007, s. 139.

osiągnął pełną wolność, w rzeczywistości jednak ją utracił. Węgrzecki zamyka to rozważanie, stwierdzając trafnie, że „samowola jest iluzją wolności, kryjącą rzeczywiste zniewolenie”<sup>371</sup>.

Wewnętrznie wolny podmiot osobowy, zdobywający się na prawdziwą autodeterminację, spontanicznie i zupełnie naturalnie otwiera się na świat aksjologiczny. Wartości nie wywierają na niego presji, nie zniewalają go. Owszem, podmiot osobowy może odczuwać jakąś presję lub czuć się zniewolony czy zobowiązany przez wartości. Jest to jednak kwestia indywidualnego przeżywania wartości, wynikająca z osobistych przeżyć i stanu psychicznego podmiotu osobowego. Same bowiem wartości nie „działają”, nie „oddziałują”, a jedynie „przyciągają” ku sobie podmiot, „zwracają na siebie uwagę”, podobnie jak mogą na siebie zwracać uwagę różne przedmioty i fakty<sup>372</sup>. Zdaniem Węgrzeckiego, wartości nie wywołują, nie motywują, nie przyczyniają się do czegoś. Na wartości się ewentualnie podmiotowo „odpowiada”<sup>373</sup>. Często kojarzona z wartościami powinnościowość nie musi być wcale traktowana jako zobowiązanie czy obli-gowanie podmiotu osobowego do czegoś. Powinnościowość bowiem nie zawiera wskazania na kogokolwiek. Cytując autora: „Ujawnia ona raczej »egzystencjalne ukierunkowanie« wartości, mianowicie to, że wartość ze swej natury »cięży« ku istnieniu. Podmiot rozpoznający wartość może to ewentualnie uchwycić czy podchwycić, jakby zaakceptować to »ciążenie«, nabrać przekonania do tego, aby we własnych poczynaniach sprzyjać temu”<sup>374</sup>. Innymi słowy, to podmiot osobowy w swej wolności podejmuje decyzję, czy daną wartość zrealizować.

Świat aksjologiczny nie należy do sfery determinacji zewnętrznej. Kontakt z wartościami nie utrudnia osiągnięcia nieiluzorycznej autodeterminacji, lecz właśnie w tym pomaga. Zwracając się ku wartościom, podmiot osobowy odnajduje w nich aksjologiczne dopełnienie własnych działań. Dzięki nim dostrzega sens, zaprowadza w swoim życiu ład i chroni się przed chaosem wewnętrznym.

Węgrzecki jest przekonany, że istnieje ściśle powiązanie między podmiotowością, wolnością i wartością. W stawaniu się podmiotu osobowego uczestniczą pewne

<sup>371</sup> A. Węgrzecki, *Wokół filozofii spotkania*, dz. cyt., s. 165.

<sup>372</sup> Por. tamże.

<sup>373</sup> Węgrzecki odwołuje się tutaj do myśli D. von Hildebranda, który próbując uchwycić naturę wartości, używał określenia „odpowiedź na wartość”.

<sup>374</sup> Tamże, s. 166.

wartości, które odpowiadają jego orientacji aksjologicznej, jego afirmacjom, dezaprobatom i preferencjom. Dokonując wyboru, aksjologicznie dopełniając w dany sposób własną aktywność, podmiot osobowy nabywa pewnych kwalifikacji aksjologicznych<sup>375</sup>. Staje się zatem „wartościowy”. Można mówić o jakimś „dobru”, „dobroci” podmiotu osobowego. Niekiedy stwierdza się przecież, że ktoś stał się „lepszy” albo „gorszy”. Szczególnie w podmiocie osobowym dobro rośnie lub maleje. Krakowski filozof dostrzega, że nie pozostaje to bez znaczenia dla samego podmiotu osobowego. Owo „dobro” wpływa na podmiot osobowy i kształtuje go<sup>376</sup>. Niełatwo określić, jaka rola przypada mu w osiągnięciu podmiotowości i w przemianach podmiotu osobowego, jednak fenomenalnie niemal widoczne staje się pogłębienie życia podmiotowego lub jego spływanie z uwagi na nie. Zdaje się więc, że jest to rola doniosła.

#### 4.11. Konkluzje

Według Węgrzeckiego, tożsamość jest takim stanem człowieka, w którym mimo wpływu czasu i różnych zmian, pozostaje on tym, kim był dotychczas, a jego bycie sobą nie zostaje naruszone. Człowiek jest twórcą różnych dokonań, które często powiązane są ze sobą. Ta spójność świadczy o ich kontynuacji i ma indywidualny charakter. Tożsamość sprowadza się do zachowania jakościowo określonej ciągłości istnienia podmiotu osobowego, która wyraża się w dokonaniach. Tożsamość na poziomie osobowym nie przysługuje człowiekowi od początku jego życia. Kształtuje się wraz z rozwojem podmiotowości, która umożliwia sprawczość w budowaniu tożsamości. Sprawczość ujawnia się w dokonaniach człowieka, które potwierdzają jego tożsamość. Niezależnie od rozmaitych okoliczności, to od człowieka zależy, jak się zachowa. Może dokonywać wolnych wyborów i kierować się w swoim życiu wartościami, które uważa za szlachetne.

<sup>375</sup> Por. A. Węgrzecki, *Personalistyczny wymiar dobra*, dz. cyt., s. 5–17. Węgrzecki zwraca uwagę na niezwykle interesujące podejście Karola Wojtyły, że nie zawsze należy wybierać wartość wyższą. Istnieją bowiem sytuacje, w których człowiek wybiera wartości niższe w imię dobra moralnego, np. rezygnuje ze studiów, by ratować zdrowie. Stwierdza nawet, że „oddawanie się wartościom zmysłowym może być moralnie dobre, podczas gdy oddawanie się wartościom »świętego« (tak jak je pojmuje Scheler) może być etycznie złe”; K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*, Lublin 1959, s. 54.

<sup>376</sup> Por. A. Węgrzecki, *Wokół filozofii spotkania*, dz. cyt., s. 166.

Według Węgrzeckiego, istotną kwestię stanowi zachowanie warunków kształtowania się tożsamości. Podmiotowość, sprawczość, relacje interpersonalne, autentyczne czyny podmiotu osobowego, wolność, podmiotowa ciągłość umożliwiająca kontynuowanie działań, a także powstawanie pewnych tendencji i postaw charakterystycznych dla danego podmiotu osobowego sprzyjają ukształtowaniu się tożsamości, która jest utrzymaniem się jakościowo określonej ciągłości istnienia podmiotu osobowego, znajdującej odzwierciedlenie w jego czynach. Istnienie warunków konstytuowania się tożsamości umożliwia jej budowanie, rekonstrukcję oraz utrzymywanie. Nie jest jednak gwarantem autentyczności ani nie decyduje o tym, jaką przybiera ona postać. Przy zachowaniu tych warunków możliwe są rozmaite modyfikacje, wpływające niekiedy na całe życie człowieka.

Według Węgrzeckiego, właściwości osobowe odgrywają istotną rolę w kształtowaniu tożsamości. Są one osobistymi przymiotami podmiotu osobowego, umożliwiającymi mu bycie sobą. Z powodu różnych okoliczności niekiedy dochodzi do przekroczenia ram osobowych, wyznaczonych przez owe właściwości. Wówczas człowiek odchodzi od siebie, przestaje być sobą. Zagraża to tożsamości, ale nie prowadzi do jej utraty, jeśli człowiek jest w stanie wrócić do siebie. Powrót może nastąpić, jeśli nie zostaną naruszone osobowe podstawy tożsamości. Właściwości osobowe często poddawane są próbom w relacjach międzyludzkich. Autentyczny dialog sprzyja kształtowaniu się tożsamości. Dzięki interakcjom z otoczeniem umacniają się właściwości osobowe i zakorzenione w nich sposoby bycia. Mogą też słabnąć i doprowadzać do utraty pewnych właściwości i sposobów bycia.

Przeświadczenia aksjologiczne wywierają szczególny wpływ na życie człowieka. Wyznaczają ramy, w jakich mieści się działanie podmiotu osobowego. Ze względu na wartości podmiot osobowy podejmuje daną aktywność bądź powstrzymuje się od niej. Wartości mogą zatem wpływać na przemianę człowieka. Podmiot osobowy jest sobą, gdy podejmuje działania zgodne ze swoimi przeświadczeniami aksjologicznymi. Przestaje być sobą, gdy jego aktywność nie jest z nimi spójna.

Niekiedy odstępując od uznanych wartości, podmiot osobowy nie odczuwa wewnętrznego dyskomfortu. Dzieje się tak ze względu na słabość jego przeświadczeń aksjologicznych bądź deficyty w funkcjonowaniu podmiotu osobowego. Przeświadczenia aksjologiczne stanowią pewną sugestię, drogowskaz, jak podmiot osobowy mógłby po-

stąpić. Nie implikują jednak żadnego działania, zależy ono bowiem od podmiotu osobowego. Do niego należy rozpoznanie i wybór wartości, którymi chce się kierować. Nieodkreślona orientacja aksjologiczna i podejmowanie decyzji pod wpływem okoliczności i nastroju stanowią zagrożenie dla tożsamości oraz mogą uniemożliwiać powrót do siebie.

Przeświadczenia aksjologiczne niekiedy ulegają poważnym transformacjom. Wówczas zmienia się aksjologiczna podstawa tożsamości, zmienia się w swej postaci materialnej. Człowiek ulega przemianie, ale nie traci swojej tożsamości. Może być tym samym, choć nie takim samym człowiekiem. Głęboka zmiana dokonywana jest przez danego człowieka, który chce pozostać sobą.

Przeświadczenia aksjologiczne i wartości wpływają na kształtowanie się tożsamości osobowej człowieka. Uwidacznia się to wówczas, gdy stara się on, by jego dokonania odzwierciedlały pełnię człowieczeństwa. Działania podmiotu osobowego determinowane są przez czynniki zewnętrzne i wewnętrzne. On sam także jest źródłem autodeterminacji, samodzielnie dokonuje wyboru. Według Węgrzeckiego, żaden czyn nie jest aksjologicznie obojętny, może przybliżać lub oddalać od wymagań człowieczeństwa. Poziom rozeznania podmiotu osobowego w świecie wartości, jego wrażliwość aksjologiczna, preferencje aksjologiczne, czyli to, co Węgrzecki nazywa „aksjologicznym profilem” osoby, wpływają na przebieg autodeterminacji, której źródłem jest podmiot osobowy. On decyduje, czy przybliży się do wymagań człowieczeństwa, czy też się od nich oddali. Profil aksjologiczny wpływa na przeświadczenia i zachowania moralne człowieka. Przeświadczenia moralne pozostają w ścisłym związku z tożsamością. Innymi słowy, aby wiedzieć, kim się jest, trzeba być zorientowanym w przestrzeni moralnej, posiadać przeświadczenia i zgodne z nimi zachowania moralne, czyli takie, w których do głosu dochodzi człowieczeństwo. System wartości kogoś, kto liczyłby się z wymaganiami człowieczeństwa, musiałby mieścić się w pewnych ramach, zawierać określone treści aksjologiczne. Przekroczenie owych ram, odrzucenie treści aksjologicznych czy nadmierne zmiany przeświadczeń aksjologicznych mogłyby naruszać człowieczeństwo danego podmiotu osobowego, aż do utracenia go. Oddalanie się od pełnego człowieczeństwa byłoby niemal równoznaczne z utratą tożsamości jako człowieka. Jeśli jednak powróciłby do szlachetnych zachowań, zbliżyłby się ponownie do swego człowieczeństwa. Człowiek jest zatem istotą, która może swoje człowieczeństwo utracić, ale może je również odzyskać.

Istotne znaczenie ma odpowiednio uformowany świat dzieciństwa i młodości, ponieważ w tych okresach kształtuje się podmiot osobowy. Deformacja lub naruszenie takiego świata utrudnia formowanie się podmiotu osobowego i zaburza jego aktywność w pewnych sferach. Do podmiotu osobowego należy odbudowa swojego życia na dalszych etapach. Mimo różnych przeciwności, których każdy człowiek może doświadczyć, Węgrzecki dostrzega w podmiocie osobowym moc sprawczą i możliwość zmiany na lepsze, poprawy jakości życia.

Podmiot osobowy zastaje aksjologiczną sensowność świata i jest w nią wprowadzany, zaczyna ją rozpoznawać i rozumieć, a nawet modyfikować. Niewątpliwie istotną rolę w tym procesie odgrywają oddziaływania wychowawcze. Ściśle wiąże się on z ogólniejszym procesem, który fundamentalnie wpływa na stawanie się bytu ludzkiego. Kształtuje się w nim i jest kształtowany świat człowieka oraz jego podmiotowość. W miarę formowania się podmiotowości pojawiają się wzajemnie od siebie zależne podmiotowe odniesienia do świata. Fundamentalne dla stawania się bytu ludzkiego jest formowanie się jego świata i podmiotowości. Ukształtowana podmiotowość umożliwia oswojenie świata i podejmowanie w nim działań. Podmiot osobowy uczy się odczytywać sensowność aksjologiczną swojego świata oraz światów innych ludzi. Jeśli jest w tej kwestii samodzielny, osiąga pewną dojrzałość aksjologiczną. Polega ona na sprawnym odnoszeniu się do wartości, ich rozpoznawaniu i odczytywaniu aksjologicznej sensowności świata. O pełnej dojrzałości aksjologicznej świadczy ponadto umiejętność podjęcia słusznej decyzji i działania w sytuacjach skomplikowanych aksjologicznie i konfliktowych. Dojrzałość aksjologiczna przejawia się wiernością pewnym wartościom, ale bez zaślepienia i sztywności. Na podłożu wolności wewnętrznej kształtuje się dojrzałość aksjologiczna. Wolność wewnętrzna przejawia się w podmiotowym, świadomym, dobrowolnym działaniu, w „czynach własnych”.

Węgrzecki uważa, że na zobowiązujący charakter wartości kładzie się zbyt duży nacisk. Nie popiera przyjmowania danych wartości odgórnie i bezrefleksyjnie. Opowiada się natomiast za poszukiwaniem i odkrywaniem wartości, które po rozpoznaniu, w zgodzie ze sobą, można by zaakceptować i realizować.

Według filozofa, wartości moralne pełnią istotną funkcję w kształtowaniu się podmiotu osobowego. Postępowanie moralnie pozytywne prowadzi do „uszlachetnienia człowieka” i wewnętrznego ujednolicenia. Postępowanie moralnie negatywne potęguje nieszlachetność i prowadzi do transformacji negatywnej. Nasuwa się refleksja, że czyni

moralne wpływają na to, kim właściwie jest dany człowiek, w pewnym sensie go tworzą. Poruszając kwestie moralne, Węgrzecki inspirowany jest swoim mistrzem, Ingardenem.

Węgrzecki zwraca uwagę na fakt, że rola człowieka w tworzeniu przedmiotowych warunków zaistnienia wartości najpełniej uwidacznia się w odniesieniu do kultury, będącej obszarem pojawiania się rozmaitych rodzajów wartości. Podmiot osobowy tworzy obiekty kultury, zazwyczaj dążąc do tego, by uzyskały one właściwy charakter aksjologiczny. Niekiedy człowiek nie stwarza odpowiednich warunków do zaistnienia danej wartości przez wzgląd na inną wartość.

Rola wartości jest znacząca w całym życiu podmiotu osobowego. Uwidacznia się ona wyraźnie w kontekście wolności. Pełniejsze rozwinięcie podmiotowości możliwe jest jedynie na gruncie wolności. Jej brak uniemożliwia podmiotowi osobowemu stanowienie o sobie. Jest on zaś w pełni podmiotem osobowym, dopóki samostanowi o sobie. Wolność wewnętrzna wyraża się w autodeterminacji oraz w niezależności od determinacji zewnętrznej. Autentyczna autodeterminacja w żadnym razie nie sprowadza się do dowolności czy samowoli. Takie postawy prowadzą do nieładu, utraty wolności i wręcz zniewolenia. Podmiot osobowy wewnętrznie wolny, zdobywający się na autentyczną autodeterminację, spontanicznie i swobodnie otwiera się na świat aksjologiczny. Wartości nie wywierają na niego presji ani nie mają na niego zniewalającego wpływu. To on w swej wolności decyduje, czy daną wartość zrealizować.

Węgrzecki zwraca uwagę na ścisły związek między podmiotowością, wolnością i wartością. W stawaniu się podmiotu osobowego partycypują pewne wartości, odpowiadające jego orientacji aksjologicznej. Wybierając moralnie pozytywne wartości, aksjologicznie dopełniając w dany sposób własną aktywność, podmiot osobowy nabywa pewnych kwalifikacji aksjologicznych, rośnie w nim dobro, które go kształtuje i pogłębia jego życie podmiotowe.

## Rozdział V. Filozofia spotkania

Istotną część swojej twórczości Węgrzecki poświęcił kwestii spotkania; omawia ją w jednym ze swoich głównych dzieł, pt. *Wokół filozofii spotkania*. Niniejszy rozdział poświęcony jest przede wszystkim analizie tego tekstu. Ze względu na charakter pracy poruszone zostaną tylko antropologiczne aspekty tego tematu.

We wstępie do dzieła Węgrzecki pisze, że „zasadniczym tematem tej książki jest filozofia spotkania, a więc filozoficzna refleksja nad pewną relacją, niekiedy występującą między ludźmi i od pewnego czasu budzącą żywsze zainteresowanie filozofów, a także przedstawicieli kilku dyscyplin szczegółowych, zwłaszcza psychologii (humanistycznej i egzystencjalnej) i psychiatrii. Rozprawa *Wprowadzenie do filozofii spotkania* stanowi właśnie zarys filozoficznego ujęcia tej relacji. Koncentruje się ona na wykryciu istotnych rysów spotkania, traktowanego jako fenomen swoiście ludzki, który powinien być uwzględniany, i to w szerokim zakresie, w antropologii filozoficznej. Rozprawa ta jedynie wstępnie zarysowuje rozmaite koncepcje spotkania i związane z nimi polemiki. W pewnej mierze uzupełnia ją dwanaście niewielkich studiów, związanych z problematyką spotkania, które opublikowałem, począwszy od 1978 roku. Studia te umieszczam bez zmian, w porządku chronologicznym”<sup>377</sup>.

Węgrzecki koncentruje się na samym spotkaniu i próbuje wydobyć jego istotne rysy, odróżniające je od innych form kontaktów międzyludzkich, a zarazem wskazujące na doniosłą rolę, jaką spotkanie może odegrać w życiu człowieka, pomagając mu w realizowaniu siebie jako niepowtarzalnego indywiduum. Jak sam podkreśla, „chodziło więc o ukazanie filozoficzno-antropologicznego wymiaru spotkania, gdyż filozofię spotkania można ująć jako fragment antropologii filozoficznej”<sup>378</sup>.

Filozofia spotkania stanowi dziedzinę filozofii rozwijaną zwłaszcza w XX wieku, według Johanna Madera świadomą „tego, że jest myśleniem nowym i że dokonuje w filozofii »zwrotu« na miarę Kantowskiego przewrotu kopernikańskiego”<sup>379</sup>. W swoim dziele Węgrzecki skupia się na rozmaitych aspektach spotkania, pozwalających odsłonić jego naturę. O wynikach refleksji nad nimi decydowało głównie odwołanie się do

<sup>377</sup> A. Węgrzecki, *Wokół filozofii spotkania*, Kraków 2014, s. 7.

<sup>378</sup> Tamże, s. 11.

<sup>379</sup> J. Mader, *Filozofia dialogu*, tłum. R. Kijowski, w: *Twarz Innego*, red. B. Baran, T. Gadacz, J. Tischner, Kraków 1985, s. 59.

pewnych fenomenów antropologicznych, a więc do doświadczenia umożliwiającego do-  
 tarcie do drugiego człowieka, w mniejszej zaś mierze odwołanie się do różnych koncep-  
 cji filozoficznych lub pozafilozoficznych. Jak stwierdza sam autor, „wyniki, które dal-  
 szemu zgłębianiu spotkania człowieka z człowiekiem i otwierających się w nim możli-  
 wości pełniejszego stawania się człowiekiem; ponadto w jakiejś mierze mogą okazać  
 się pomocne w poszukiwaniu odpowiedzi na podstawową kwestię antropologii filozo-  
 ficznej, jaką jest pytanie o to, czym jest człowiek”<sup>380</sup>. Ze względu na antropologiczny  
 charakter niniejszej pracy, mającej na celu ukazanie koncepcji człowieka według Ada-  
 ma Węgrzeckiego, to jego dzieło wydaje się szczególnie cenne i przydatne.

### 5.1. Istota spotkania

Węgrzecki postrzega spotkanie jako swoisty proces, inicjowany i podtrzymywa-  
 ny przez kontaktujących się ze sobą jego uczestników. Jak stwierdza, „trwa ono, dopóki  
 są oni bezpośrednio sobie obecni, dopóki zwracają się ku sobie i prezentują siebie w  
 rozmaitych upostaciowaniach, przejawach swego bytu. W spotkaniu we właściwym  
 tego słowa znaczeniu obecność ta nie sprowadza się do znajdowania się w zasięgu czy-  
 jejś percepcji zmysłowej i czyichś zachowań, lecz jest obecnością osobową, znajdującą  
 wyraz w osobowym zwracaniu się do drugiego człowieka oraz w osobowym nastawie-  
 niu na osobowy charakter tego, z czym uczestnicy spotkania zwracają się do siebie.  
 Zwracając się ku sobie i prezentując siebie, uczestnicy spotkania ustawicznie się samo-  
 określają i dookreślają pod względem ontycznym, a w trakcie spotkania coraz pełniej  
 rozpoznają te samookreślenia i dookreślenia”<sup>381</sup>. Nie można się zatem zadowolić jedynie  
 fizyczną obecnością. W prawdziwym spotkaniu chodzi o coś więcej. Kluczową rolę od-  
 grywa osobowe zwracanie się do drugiego, pozwalające na ontyczne samookreślenie i  
 dookreślenie. Autentyczna postać własnego bytu uczestniczących w spotkaniu może  
 stopniowo dochodzić do głosu coraz wyraźniej, a pozorowanie siebie staje się dostrze-  
 galne. Spotkanie, szczególnie jeśli jest znaczące, umożliwia dochodzenie do siebie, do  
 pełniejszego bycia sobą, oraz wywołuje w bycie ludzkim istotne zmiany związane z  
 jego tożsamością.

<sup>380</sup> A. Węgrzecki, *Wokół filozofii spotkania*, dz. cyt., s. 11.

<sup>381</sup> Tamże, s. 90.

Z charakterystyczną dla siebie rzetelnością Węgrzecki zastanawia się nad sensownością formułowania definicji spotkania, mającej rzekomo świadczyć o faktycznym postępie w jego poznawaniu. Dochodzi do wniosku, że nie stanowi ona niezbędnego warunku osiągnięcia owego postępu, a wręcz można by się obawiać, że rzeczywiste spotkania o charakterze osobowym mogłaby zamknąć w sztywnej konstrukcji pojęciowej, niejednokrotnie niebędącej w stanie oddać różnorodności i zniuansowania konkretnych spotkań. Rezygnuje więc z poszukiwania definicji spotkania. Według filozofa, wystarczy zaznaczyć, że spotkania należy upatrywać „w szczególnym, przybierającym postać procesu kontakcie z drugim człowiekiem, w którym zostaje zawiązana i rozwinięta osobowa relacja Ja – Ty, wolna od uprzedmiotowienia drugiego i od jakichkolwiek redukcjonistycznych ograniczeń jego bytu, kontakcie, który pozostawałby realny, bezpośredni, autentyczny i przynajmniej niekiedy znaczący. W takim bowiem spotkaniu najpełniej wyraża się jego istota, podczas gdy w spotkaniach innego typu co najwyżej urzeczywistnia się w sposób niepełny”<sup>382</sup>.

Mimo rezygnacji z poszukiwań sztywnej definicji zdaje się, że filozof uchwycił kwintesencję spotkania. Podkreśla jego dwuosobowy charakter: Ja – Ty; nie bierze w nim udziału ktoś trzeci. Kontakt ma być rzeczywisty, pozbawiony pozorów i przepełniony wzajemnym szacunkiem. W takim spotkaniu najpełniej wyraża się jego istota. Według Węgrzeckiego, „spotkanie jest czymś więcej aniżeli współobecnością czy współistnieniem ludzi ze sobą. Współobecność może mieć charakter wyłącznie »zewnętrzny«, może być przestrzenną bliskością lub stycznością, całkowicie pozbawioną »wewnętrznych« odniesień wzajemnych. Spotkanie »zaczyna się«, gdy pojawiają się takie odniesienia, a trwa i rozwija się, gdy są one podtrzymywane i gdy tworzą się między nimi rozliczne powiązania wzajemne”<sup>383</sup>. Spotkanie zatem odbywa się na poziomie wewnętrznym, nie chodzi jedynie o fizyczną obecność. Mimo to, w przeciwieństwie do Tischnera, który twierdzi, że każde spotkanie jest dla człowieka wyjątkowym wydarzeniem<sup>384</sup>, obejmującym prawie wszystkie sfery jego bytu i w znaczący sposób wpływającym na jego dalsze życie, Węgrzecki uważa, że jedynie niektóre spotkania zasługują na miano wyjątkowych.

---

<sup>382</sup> Tamże, s. 90–91.

<sup>383</sup> A. Węgrzecki, *Zarys fenomenologii podmiotu*, Kraków 1996, s. 139.

<sup>384</sup> Por. J. Tischner, *Fenomenologia spotkania*, „Analecta Cracoviensia” 1978, nr 10, s. 75.

W swoich rozważaniach krakowski fenomenolog zwraca uwagę na różne typy spotkań. Wyróżnia spotkania realne, w których uczestniczą realne osoby w realnej rzeczywistości, oraz imaginacyjne, w których tylko jedna strona bierze udział w pełni realnie, a druga, niegdyś realna, przywołana jest jedynie we wspomnieniu lub całkowicie kreowana przez tę pierwszą. Spotkania imaginacyjne mają miejsce w rzeczywistości realnej bądź w pewnym stopniu wykreowanej, wirtualnej. Można mówić o spotkaniach autentycznych, w których każdy z uczestników jest sobą, nie udaje i nie zafałszowuje siebie. Z kolei w nieautentycznych uczestnicy posługują się pozorem i maskują swe prawdziwe oblicza. Zakres pozorowania wprowadzanego do spotkania bywa różny. Pozorem można posługiwać się w niektórych bądź wszystkich sytuacjach spotkaniowych oraz pozorować wybrane bądź wszystkie aspekty własnego bytu. Różne też są motywy uciekania się do pozorowania. Niekiedy uczestnikami spotkania może powodować strach lub wstyd przed ujawnieniem jakiejś informacji, którą chcieliby zachować w sekrecie. Niekiedy chcą przedstawić siebie jako bardziej atrakcyjnych i lepszych niż w rzeczywistości. Zdarza się i tak, że zastosowanie pozorowania stanowi grę albo swego rodzaju prowokację, mającą na celu sprawdzenie reakcji drugiego uczestnika.

Węgrzecki wyróżnia ponadto spotkania zwyczajne, dotyczące spraw życia codziennego i zawodowego, które częstokroć nie wymagają zaznaczenia rozmaitych rysów osobowych, a ludzi biorących w nich udział można by zastąpić innymi osobami czy nawet odpowiednio zaprogramowanymi robotami, oraz spotkania znaczące ze względu na szczególne wydarzenia lub szczególnych uczestników. Owe wydarzenia i osoby, wywierające istotny wpływ, sprawiają, że z takich spotkań dany człowiek czerpie cenne dlań doświadczenia. Niewykluczone też, że mniej doniosłe spotkania po osiągnięciu i przekroczeniu pewnego poziomu stają się bardziej znaczące. Trudno zatem nie zgodzić się z tezą, że „nie każde spotkanie urzeczywistnia się w pełni”, istnieją pewne „poziomy czy stopnie jego urzeczywistnienia, głębi, siły i trwałości”<sup>385</sup>.

Twórcami spotkania są jego uczestnicy. Oni mają decydujący wpływ na jego przebieg i trwanie. Okoliczności zewnętrzne z reguły grają rolę drugoplanową, głównie od uczestników spotkania zależy, czy zostanie ono umocnione czy osłabione, przerwane i zakończone. Niekiedy oczywiście okoliczności mają na to znaczący wpływ. Jednak już

---

<sup>385</sup> J. Schwartländer, *Kommunikative Existenz und dialogisches Personsein*, „Zeitschrift für philosophische Forschung” 1965, t. 19 (1), s. 77, za: A. Węgrzecki, *Zarys fenomenologii podmiotu*, dz. cyt., s. 140.

mniej aktywność lub widoczne wyłączenie się jednego uczestnika na dłuższy czas ze spotkania utrudnia jego kontynuację. Poważne zagrożenie dla spotkania stanowią natomiast upozorowania własnego bytu, gdyż oddalają od autentyczności, utrudniają rozumienie drugiego oraz wzbudzają podejrzenia. Istotny wpływ na przebieg spotkania mogą wywrzeć niespełnione oczekiwania, rozczarowania i zawiedzione nadzieje żywione przez uczestników. Negatywnie oddziałują na nie zaniedbania poznawcze, np. rezygnacja z pełnego wyjaśnienia, co się w nim wydarzyło. Istotne utrudnienie stanowią również dylematy aksjologiczne, których nie udało się rozwiązać.

Zaistniałych w trakcie spotkania zagrożeń niekiedy nie udaje się zneutralizować i wyeliminować ich skutków. Często doprowadzają one do zakończenia spotkania, a zatem do rozstania. Jak zauważa Węgrzecki, „na ogół stopniowo dojrzewa ono w uczestnikach spotkania i następuje wówczas, gdy tendencje jednoczące zupełnie utracą swą żywotność, a rezultaty spotkania są coraz dalsze od oczekiwań. Toteż można by powiedzieć, że wówczas rozstanie niejako rodzi się w spotkaniu, jest jego owocem”<sup>386</sup>. Rozstania niewątpliwie stanowią znaczące wydarzenia w życiu ludzkim. W przeciwieństwie do spotkań niczego nie otwierają i nie zwiastują, nie są twórcze<sup>387</sup>. Niekiedy rozstanie uwalnia od dysharmonicznego spotkania, toksycznej relacji. Poza tym wyjątkiem rozstanie jest życiową przegraną, świadczy o tym, że nie udało się sprostać czemuś osiągalnemu. Niejednokrotnie rozstanie skłania do refleksji i wyciągnięcia wniosków z zakończonego spotkania.

Węgrzecki jest przekonany, że od spotkań, zwłaszcza autentycznych, realnych i pełnych, w znacznej mierze zależy jakość życia człowieka. Ich brak powoduje, że staje się ono uboższe i jednostronne. Według filozofa, jeśli „spotkania nie wnoszą głębszych przeżyć i w gruncie rzeczy okazują się jałowe, jeśli nie są w stanie zrealizować pewnych zamierzeń i oczekiwań, trudno mówić o udanym życiu. Ale jeśli przynoszą doświadczenia pomocne w przewyciężaniu trudności i przeciwnostw losu, jeśli utwierdzają w przekonaniu, że można i warto podejmować różne pozytywne projekty życiowe, jeśli pozwalają pogłębiać rozumienie ludzi i otaczającej rzeczywistości – wydatnie

<sup>386</sup> A. Węgrzecki, *Wokół filozofii spotkania*, dz. cyt., s. 92.

<sup>387</sup> Węgrzecki odwołuje się tu do Stephana Strassera, uważającego, że rozstanie jest „podstawową formą ludzkiego istnienia”, a spotkanie i rozstanie „tworzą nasz rytm życiowy”. Nie zgadza się jednak z poglądem, że rozstania współtworzą ten „rytm” ze spotkaniami; por. tamże.

podnoszą jakość życia”<sup>388</sup>. Węgrzecki jest świadomy, że współcześnie pełnemu spotkaniu zagrażają różne namiastki oferowane przez technikę. Obiecują bowiem coś, czego spełnić nie mogą, gdyż autentycznej obecności realnego człowieka, doświadczanej w pełnym i realnym spotkaniu, nie można niczym zastąpić. Warto więc zabiegać o prawdziwe spotkania i nie zrażać się niepowodzeniami. Świat wirtualny niewątpliwie kusi anonimowością i brakiem zobowiązań, jednak nie zaspokoi potrzeby realnej obecności i bliskości drugiej osoby. Pełne spotkania odgrywają szczególną rolę w życiu ludzkim. Być może teza, że nadają mu sens, jest zbyt daleko idąca, ale z pewnością mają istotny wpływ na jego jakość.

## 5.2. Kształtowanie własnego bytu w spotkaniu

Węgrzecki jest przekonany, że w spotkaniu, pojmowanym nie jako jakiegokolwiek zetknięcie się z drugim człowiekiem, częstokroć stajemy wobec prawdy jego istnienia i bytu. Według filozofa, „obecna jest ona sama, ucieleśniona w postaci, jaka została przez człowieka osiągnięta”<sup>389</sup>. Jeśli tej prawdy nic nie przysłania, oznacza to, że do spotkania doszło w istotnym, niezwykle zobowiązującym dla jego uczestników momencie. Wydaje się bowiem, że jedyną odpowiednią i adekwatną reakcją na czyjąś prawdę stanowi prawda własnego istnienia. Każda inna reakcja okaże się niewystarczająca. Dzieje się tak w przypadku pozorowania własnego bytu, zlekceważenia czyjejś prawdy czy wówczas, gdy postać własnego bytu jest jeszcze nie w pełni uformowana, nie osiągnęła dojrzałości, tak iż trudno stawić czoła owej sytuacji spotkaniowej, w której staje się w obliczu cudzej prawdy.

Niekiedy prawda drugiego człowieka nie uobecnia się. Niewykluczone, że kryje się za osłoną pozorów. Spotkanie znajduje się wówczas w zupełnie innej fazie, zdominowanej właśnie przez pozór. Mimo że uniemożliwia on zaistnienie prawdy, odrzucenie go nie oznacza jeszcze, że natychmiast i w każdym przypadku staje się wobec prawdy drugiego człowieka. Jak słusznie zauważa Węgrzecki, „są takie spotkania, albo takie fazy spotkania, w których nie ma »potrzeby«, by ujawniła się prawda człowieka. Raczej

---

<sup>388</sup> Tamże.

<sup>389</sup> Tamże, s. 181.

nie o nią wtedy chodzi. Nie musi to wcale oznaczać, że takie spotkania lub ich fazy są pozbawione egzystencjalnej głębi, a więc są banalne i powierzchowne”<sup>390</sup>.

Spotkanie, zwłaszcza trwalsze i znaczące, umożliwia kształtowanie się takiej postaci bytu człowieka, która pozwala stwierdzić, że osiągnął on swoją prawdę. Według Węgrzeckiego, „w spotkaniu bowiem proces ontycznego samookreślenia się człowieka może przynieść nawet bardzo istotne rezultaty. Co więcej, wydaje się, że przynajmniej niekiedy nie doszłoby do nich poza spotkaniem. Jakże często przecież próba »odpowiedzi« na to, z czym »zwrócił się« drugi człowiek, jest zarazem próbą samookreślenia się pod względem ontycznym”<sup>391</sup>. Do tej pory człowiek nie zdawał sobie sprawy, że może potrzebować również tego rodzaju ontycznego samookreślenia. Gdyby nie sytuacja spotkaniowa, może nigdy by do niego nie doszło. Należy zaznaczyć, że jedynie czasami udaje się dokonać czegoś takiego za pierwszym razem. Uzyskanie pewnego samookreślenia ontycznego często poprzedza długi i złożony proces, umożliwiony przez spotkanie. Jak zauważa Węgrzecki, „zdarza się, że drugi człowiek kształtuje w nim właśnie odpowiednie warunki, by proces taki pomyślnie przebiegał i pomyślnie się zakończył, oczekując na jego rezultat. Niekiedy jest to po prostu proces szczególnego »dojrzenia«. Rzadko też uzyskane samookreślenie ma charakter niemal całościowy i oznacza jakąś zasadniczą przemianę wewnętrzną, albo stanowi zasadniczy moment przesądzający o postaci bytu danego człowieka. Częściej natomiast są to samookreślenia cząstkowe, dopełniające ową postać. Znaczące spotkanie z drugim człowiekiem zawsze jest bogate w samookreślenia, zawsze pozostawia – jak się mówi – »niezatarte ślady«. Każde jednak spotkanie może odegrać jakąś rolę w osiąganiu przez człowieka swej prawdy wewnętrznej”<sup>392</sup>.

W znaczącym spotkaniu uczestnik niewątpliwie poznaje i kształtuje siebie. Powstaje bowiem wówczas szczególna sposobność do samookreślenia i dookreślenia. Każde jednak spotkanie może przyczynić się do dochodzenia do swej prawdy wewnętrznej. Umożliwia ono dostrzeżenie nabytych określeń samego siebie, niekiedy także owej postaci własnego istnienia i bytu w zwierciadle, jakim jest drugi człowiek. Węgrzecki zgadza się tym samym z J. Szczepańskim, twierdzącym, że „inny jest lustrem,

---

<sup>390</sup> Tamże, s. 182.

<sup>391</sup> Tamże.

<sup>392</sup> Tamże, s. 182–183.

w którym się sprawdzam i w którym odkrywam swoją identyczność<sup>393</sup>. Podobnie uważa także A. Kępiński: „twarz zawsze odbija patrzącego. Patrząc na kogoś, widzimy jednocześnie siebie, swoje odbicie społeczne, tj. widzimy, jak dana osoba nas odbiera, z lekceważeniem, lękiem, podziwem, pogardą itp. Każda więc twarz ma coś z aspektu sędziowskiego, w jej wyrazie mimicznym zawarty jest wyrok na patrzącego<sup>394</sup>. Wiele można dowiedzieć się o tym, jak drugi odbiera czyjeś samookreślenie, uchwytując jego reakcję na nie. Nawet jeśli nie byłaby ona do końca adekwatna i zawierała pewne nieścisłości, może pobudzać do bardziej klarownego samookreślenia albo do podjęcia wysiłku nabycia samookreślenia odmiennego. Dzięki spotkaniu możliwe staje się zatem rozpoznanie własnego samookreślenia, często prowadzące do kolejnych prób określania siebie i formowania postaci własnego bytu.

Spotkanie stwarza możliwość wyłonienia się prawdy obu jego uczestników. Dochodzi wówczas do ich konfrontacji. Jak zauważa Węgrzecki, „okazuje się, że żadna z nich nie jest prawdą jedyną oraz każda jest tylko konkretną prawdą wewnętrzną danego człowieka. Okazuje się też, że mogą one nawet znacznie różnić się między sobą. Niezależnie od skali tych odmienności, budzą refleksję nad ich źródłami i dostarczają wiele impulsów do kształtowania własnego bytu<sup>395</sup>.

### 5.3. Rola odpowiedzialności w spotkaniu

Nie ulega wątpliwości, że spotkanie stwarza człowiekowi rozmaite możliwości kształtowania własnego bytu oraz współkształtowania bytu cudzego. W naturze spotkania leży bowiem zwracanie się uczestników ku sobie, manifestowanie swojego bytu w realnym zachowaniu skierowanym ku drugiemu, reagowanie na siebie i stanowienie źródła aktywności zorientowanej na siebie. Według Węgrzeckiego, uczestnicy spotkania są „zdani na siebie, ale nie na siebie skazani. Spotkanie z tym lub innym człowiekiem »zawijuje się« z wyboru. Kiedy już wybór ten się dokonał, może być w każdej chwili anulowany, a spotkanie zakończone. Wyłączność przedstawiania ze sobą uczestników spotkania nie ma w sobie nic z konieczności, chociaż niekiedy jest tak traktowana. Nie

<sup>393</sup> J. Szczepański, *Sprawy ludzkie*, Warszawa 1980, s. 52.

<sup>394</sup> A. Kępiński, *Poznanie chorego*, Kraków 2005, s. 104.

<sup>395</sup> A. Węgrzecki, *Wokół filozofii spotkania*, dz. cyt., s. 183.

ma mowy, ażeby w danym spotkaniu którykolwiek z jego uczestników mógł być zastąpiony. Nadaje to każdemu spotkaniu charakter niepowtarzalny, chociaż niekoniecznie nadzwyczajny. Indywidualność i niepowtarzalność każdego spotkania może znakomicie korespondować z indywidualnością i niepowtarzalnością osób biorących w nim udział<sup>396</sup>. W spotkaniu można rzeczywiście wykroczyć poza anonimowość i stereotypowość innych kontaktów międzyludzkich. Wyłączność przestawiania ze sobą umożliwia uczestnikom zwiększanie i intensyfikowanie wzajemnych oddziaływań. Pozostają one w różnych odniesieniach dzięki wkomponowaniu w całe sekwencje zachowań, charakteryzujących się własnym rytmem, dynamiką i ukierunkowaniem. Są w znacznym stopniu bezpośrednie, dlatego też zachowanie wobec nich dystansu częstokroć okazuje się niełatwe. W pewnych fazach i momentach spotkania drugi człowiek w niemałym stopniu się odsłania czy ujawnia. Nie zawsze zostaje to zauważone i nie zawsze trafnie, jednak istnieje możliwość, że drugi człowiek zostanie w znacznej mierze rozpoznany w swej indywidualnej naturze. Wszystko to stwarza zarówno szanse, jak i zagrożenia dla uczestniczących w spotkaniu. Mogą oni w coraz szerszym zakresie stawać się sobą, ale mogą również coraz bardziej pozorować własny byt. Jak rozwinie się spotkanie, do czego doprowadzi, kim staną się jego uczestnicy – zależy głównie od ich odpowiedzialności.

Uczestnicy spotkania określają siebie, i to w obliczu drugiego. Według Węgrzeckiego, „ujawnianie, odsłanianie siebie w spotkaniu jest czymś w rodzaju »daru«, stanowi jakby wezwanie i zobowiązanie. Niewątpliwie należałoby odpowiedzieć na ten »dar« stosownie do jego zawartości i aksjologicznego charakteru. Rodzi się odpowiedzialność, której poczucie zdaje się rosnać tym bardziej, im bardziej dany człowiek »znaczy« dla współuczestnika spotkania, im bardziej obu uczestnikom zależy na pozostaniu w nim i nadaniu mu większej niż dotychczas głębi<sup>397</sup>. Odpowiedzialność zatem chroni drugiego i samo spotkanie. Nie zezwala na zignorowanie tego, z czym zwraca się drugi człowiek. Może to być coś błahego, ale może stanowić również nieśmiały sygnał czegoś bardzo dlań ważnego. Jeśli zostanie on odtrącony, niewłaściwie potraktowany, „gaśnie, a wraz z nim gaśnie jakaś możliwość, która się zapowiadała. Odpowiedzialność pozwala utrzymać napięcie – nie tylko uwagi – w kontakcie z drugim człowiekiem<sup>398</sup>”.

<sup>396</sup> Tamże, s. 171.

<sup>397</sup> A. Węgrzecki, *Zarys fenomenologii podmiotu*, dz. cyt., s. 145.

<sup>398</sup> A. Węgrzecki, *Wokół filozofii spotkania*, dz. cyt., s. 172.

Trudno zatem nie zgodzić się z Buberem, że „prawdziwa odpowiedzialność jest tylko tam, gdzie jest prawdziwe odpowiadanie. Odpowiadanie na co? Na to, co się komuś przydarza: co widzi, co słyszy, co odczuwa”<sup>399</sup>. Niedopuszczalne jest więc bagatelizowanie tego, z czym zwraca się drugi, a tym bardziej ignorowanie.

Odpowiedzialna odpowiedź oznacza podjęcie wyzwania i zobowiązania, zawierające ustosunkowanie się do tego, co manifestuje drugi. Owo ustosunkowanie powinno sprowadzać się do stosownej reakcji, jednak niekiedy zawiera osąd w postaci aprobaty bądź dezaprobaty<sup>400</sup>. Powstrzymanie się od takiego osądu wymaga znacznej powściągliwości i niewątpliwie często sprawia trudność. Wydaje się, że roztropnie jest uchylić się od niego, aby uniknąć nietrafnej oceny, a więc aprobującego przeceniania bądź dezaprobującego niedoceniań<sup>401</sup>. Jak zauważa Węgrzecki, „w ocenianiu byt człowieka przechodzi jakby swoistą próbę, której rezultat może być dla niego niekorzystny, a czasami nawet krzywdzący”<sup>402</sup>. W trakcie spotkania przybywa w nim nowych momentów aksjologicznych, częstokroć odkrywających wartości i hierarchiczne zależności między nimi, akceptowane przez uczestników spotkania. Dokonuje się pełniejsze samookreślanie aksjologiczne, możliwe jedynie w przybierającym postać spotkania kontakcie z drugim człowiekiem. Jak ujęła to Wisława Szymborska, „tyle wiemy o sobie, ile nas sprawdzono”<sup>403</sup>. Dopiero bowiem wchodząc w kontakt z drugim człowiekiem i znajdując się w konkretnej sytuacji, w której musimy dokonać wyboru, możemy faktycznie sprawdzić swój system wartości. Jedynie w spotkaniu może dokonać się pełniejsze samookreślanie aksjologiczne. Aby do tego doszło, kluczowa jest autentyczna manifestacja własnego bytu ze strony uczestników oraz ich odpowiedzialna i stosowna reakcja, unikająca osądzania drugiego.

<sup>399</sup> M. Buber, *Dialog*, w: tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 223.

<sup>400</sup> Węgrzecki trafnie zauważa, że wartościujące oddawanie sprawiedliwości może zniszczyć spotkanie. Odwołuje się tu do Kępińskiego: „Nie bawić się w sędziego, co z miejsca niweczy wiele stosunków międzyludzkich”. Por. A. Kępiński, *Rytm życia*, Kraków 1972, s. 159; por. także A. Węgrzecki, *Wokół filozofii spotkania*, dz. cyt., s. 148.

<sup>401</sup> Por. A. Węgrzecki, *O poznawaniu drugiego człowieka*, Kraków 1992, s. 116–120.

<sup>402</sup> Tamże, s. 117.

<sup>403</sup> Por. W. Szymborska, *Minuta ciszy po Ludwice Wawrzyńskiej*,

[https://poezja.org/wz/Wislawa\\_Szymborska/20/Minuta\\_ciszy\\_po\\_Ludwice\\_Wawrzyńskiej?](https://poezja.org/wz/Wislawa_Szymborska/20/Minuta_ciszy_po_Ludwice_Wawrzyńskiej?fbclid=IwAR1uWGiyYhZbYCU9F5GPD1TEPMYmPHSmuNCtJEypOdePhZSQwxvn0-Ss-zc)

fbclid=IwAR1uWGiyYhZbYCU9F5GPD1TEPMYmPHSmuNCtJEypOdePhZSQwxvn0-Ss-zc; dostęp: 21.01.2023.

Odpowiedzialność może skłonić do podjęcia pewnych działań w odniesieniu do drugiego, a nawet spełnianych ze względu na niego. Niektóre z nich mają na celu zmotywowanie go do podjęcia jakiejś aktywności, nadającej jego stawaniu się konkretny kierunek. Należy jednak zachować ostrożność, by nie przekroczyć pewnej granicy. Jak słusznie stwierdza Węgrzecki, „odpowiedzialność wymaga właśnie tego, by podmiot osobowy mógł sam się kształtować i samodzielnie rozwijać swoją aktywność”<sup>404</sup>. Nie można przejąć na siebie kształtowania innego podmiotu osobowego. Nieuchronnie wiązałyby się to z mniejszym lub większym ograniczeniem jego podmiotowości. Ze względu na odpowiedzialność spontaniczna aktywność ulega niekiedy zahamowaniu i zmodyfikowaniu, co w pewnym stopniu utrudnia określenie siebie przez uczestników spotkania. Odpowiedzialny uczestnik traktuje drugiego jako autonomiczne źródło kreatywności. Stara się jej nie tłumić. Jeśli miałyby to oznaczać zwiększoną samokontrolę, można by przypuszczać, że odpowiedzialność utrudni spontaniczne manifestowanie samego siebie. Niekiedy może dojść do hipertrofii odpowiedzialności w związku z obawą przed popełnieniem błędu i winą. Odpowiedzialność może jednak objawiać się także „czujnością moralną”<sup>405</sup> bądź większym uwrażliwieniem na to, jak i z czym zwraca się drugi człowiek. Odpowiedzialność może zatem skłaniać do pełniejszego wyjaśnienia motywów i sensu danych zachowań, a także do wprowadzenia pewnej korekty we własne działanie. Niepokój wzbudza refleksja, czy tak pojmowana odpowiedzialność, wyrażająca się w dążeniu do nienaruszenia cudzej autokreatywności, nie prowadzi do nadmiernej tolerancji czy nawet aprobaty wszystkich zachowań drugiego człowieka. Jak stwierdza Węgrzecki, „odpowiedzialność nie domaga się wywierania na drugiego tak silnej presji, ażeby nie podejmował pewnych działań bądź też ażeby, przełamując opory wewnętrzne, nie poprzestawał na zaniechaniu czegoś (wyjąwszy (...) niektóre przypadki, np. zachowania ekstremalnie destrukcyjne lub zajmowanie postawy niedopuszczalnej bierności). Nie domaga się też, ażeby na niektóre zachowania w ogóle nie reagować. Z pewnością niezbędna jest – jak podkreśla M. Buber – akceptacja inności drugiego”<sup>406</sup>.

Ponadto niezbędne jest chronienie wartości, które pojawią się podczas spotkania. Naruszenie jakichś wartości wymaga właściwej reakcji. Nie powinna ona uderzać bezpośrednio w podmiot osobowy takich zachowań, ponieważ kwestionowałyby wówczas

<sup>404</sup> A. Węgrzecki, *Zarys fenomenologii podmiotu*, dz. cyt., s. 146.

<sup>405</sup> D. von Hildebrand, *Fundamentalne postawy moralne*, w: *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 29.

<sup>406</sup> A. Węgrzecki, *Wokół filozofii spotkania*, dz. cyt., s. 173.

kreatywność drugiego człowieka. Wydaje się, że chcąc zachować się odpowiedzialnie, należałoby ukazać to, co stało się z wartością, która w jego zachowaniu została naruszona, i to, w jaki sposób do tego doprowadził. Ma on wówczas możliwość spojrzeć na to z innej perspektywy, a jego wolność wewnętrzna nie zostaje naruszona. Właściwie pojęta odpowiedzialność nie zezwala na to. Węgrzecki zwraca ponadto uwagę na istotny aspekt spotkania: istnieją w nim „sprzyjające warunki, aby nie abstrakcyjnie, lecz w powiązaniu z konkretną sytuacją przywracać wartościom ich właściwą pozycję oraz blask i splendor. Co więcej, możliwe jest – w zgodzie z odpowiedzialnością oraz nienaruszalnością cudzej kreatywności i wolności – poszerzanie horyzontu aksjologicznego (wielka w tym rola wychowawców!), wzbogacenie go nowymi wartościami, ukazywanie subtelniejszych różnicowań i zależności aksjologicznych”<sup>407</sup>.

Spotkanie sprzyja – przynajmniej w niektórych swoich momentach i fazach – istotnemu zbliżeniu jego uczestników. Często są to momenty niezwykle owocne, obfitujące w treść i silne przeżycia. Ponadto pojawia się w nich możliwość znacznych modyfikacji osobowych. Węgrzecki odwołuje się w tym kontekście do koncepcji Schelera, zauważając, że bliskość oznacza niekiedy dojście do „sfery intymności”<sup>408</sup>, czyli sfery najbardziej własnej. Osiągnięcie takiej bliskości może wywołać chęć, aby ją jeszcze zwiększyć, co byłoby już równoznaczne z wkroczeniem w „sferę intymności”. Odpowiedzialność chroni przed takim ryzykownym zachowaniem. Pomaga zatem w utrzymaniu integralności osobowej uczestników spotkania, a co za tym idzie, może sprzyjać – bynajmniej tego nie gwarantując – zachowaniu ich osobowej tożsamości.

Rola odpowiedzialności okazuje się więc doniosła. Sprawia ona, że spotkanie staje się głębsze i pełniejsze. Węgrzecki twierdzi, że odpowiedzialność „wprowadza w spotkanie klimat ufności. Pozwala należycie uwzględnić to, co szczególnie istotne dla bycia i stawania się ludzką osobą – w sposób daleki od deklaratywności, konkretnie i bezpośrednio”<sup>409</sup>. Nie ulega zatem wątpliwości, że właściwie pojmowana odpowiedzialność okazuje się w spotkaniu niezbędną i istotnie wpływa na kształtowanie się bytu ludzkiego.

---

<sup>407</sup> Tamże, s. 173-174.

<sup>408</sup> Por. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, rozdz. VI, za: A. Węgrzecki, *Wokół filozofii spotkania*, dz. cyt., s. 174.

<sup>409</sup> Tamże.

#### 5.4. Wpływ wartości na życie człowieka i jego relacje

Wartości, a w szczególności wartości moralne, odgrywają fundamentalną rolę w życiu podmiotu osobowego. Według Węgrzeckiego, wartości w pełni urzeczywistniają się w bycie ludzkim. Jak zauważa, „każde takie ukonkretnienie nadaje temu, co należy do bytu człowieka, swoisty wydźwięk aksjologiczny oraz współokreśla tło dalszych modyfikacji jego bytu. Człowiek jest także istotą zorientowaną na pewien krąg wartości, na rzecz których występuje w sposób mniej lub bardziej świadomy. Tworzą one specyficzny horyzont aksjologiczny życia ludzkiego, który w miarę jego upływu może ulegać nawet istotnym przemianom. Wartości objęte owym horyzontem człowiek zazwyczaj różnicuje pod względem hierarchicznym”<sup>410</sup>. Trudno nie zgodzić się z Węgrzeckim. Człowiek dokonuje bowiem czynów, podejmuje pewne działania, w których wyrażają się wartości. Nie pozostaje to bez wpływu na kształtowanie się jego bytu. Formuje się w nim pewna orientacja aksjologiczna, która z biegiem czasu może ulegać przemianom. Stawiając daną wartość ponad inne lub przeciwstawiając się czemuś w imię konkretnej wartości, człowiek daje wyraz określonym preferencjom aksjologicznym, wywierającym wpływ na jego działanie i przeżywanie. Kształtowanie się bytu ludzkiego jest w znacznej mierze uzależnione od tego, w jakim horyzoncie aksjologicznym się żyje<sup>411</sup>.

Według Węgrzeckiego, „znaczenie momentów aksjologicznych uwidacznia się już w związku z manifestowaniem własnego bytu. Przybiera ono różne formy, stając się manifestowaniem autentycznym bądź pozornym, zapośredniczonym bądź niezapośredniczonym, zredukowanym bądź niezredukowanym. Oprócz czystych form manifestowania autentycznego, manifestowania pozornego i manifestowania niezredukowanego istnieją najrozmaitsze odmiany manifestowania, które są jedynie w jakimś stopniu autentyczne lub zredukowane. Różnorodny wyraz znajduje także manifestowanie zapośredniczone. Ten sam stan może być przedstawiony rozmaicie w poszczególnych zachowaniach werbalnych”<sup>412</sup>. Chodzi o różnicę ukazującą pełniejsze lub mniej pełne wyrażenie określonego stanu oraz o sposób jego prezentacji. Niektóre odmiany manifestowania

<sup>410</sup> A. Węgrzecki, *O poznawaniu drugiego człowieka*, dz. cyt., s. 113.

<sup>411</sup> Por. A. Węgrzecki, *Między ontologią a doświadczeniem*, w: *Zawierzyć człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sześćdziesiąte urodziny*, red. Z. Brzeziński, Kraków 1991, s. 367; por. także J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2000, s. 183.

<sup>412</sup> A. Węgrzecki, *O poznawaniu drugiego człowieka*, dz. cyt., s. 113.

własnego bytu wynikają z hamowania, uaktywniającego się pod wpływem momentów aksjologicznych.

W spotkaniu charakter manifestowania własnego bytu sprowadza się do manifestowania siebie i manifestowania dla kogoś. Przed drugim w pewnej mierze zostaje odkryty czyjś byt. Według Węgrzeckiego, drugi „znajduje się wówczas w obliczu czegoś, co jest mu »dane« w sensie nie tylko epistemologicznym. Kto bowiem »dzieli się« – jak się potocznie powiada – z drugim człowiekiem np. swoją radością czy swoją obawą, umożliwia nie tylko wgląd w nią, ale jakoś mu ją »daje«. Kto zdradza drugiemu swój sekret, powierza mu go, czyni drugiego współposiadaczem własnej tajemnicy. W owym »dawaniu«, czynieniu – jak powiada Buytendijk – »daru z samego siebie«, jest częstokroć współzawarte swoiste wezwanie do drugiego człowieka, żeby właśnie »podzielił« radość, żeby przyjął i zachował sekret. Manifestowanie własnego bytu nakłada więc na drugiego człowieka pewne zadanie. Uświadomienie sobie tego rodzi niejednokrotnie refleksję, czy i jak należy zmanifestować siebie, czy nie powinno się uwzględnić np. pewnych okoliczności, pod wpływem których ktoś się znajduje”<sup>413</sup>. Jeśli ma się na uwadze jego dobro, wówczas naturalnie uaktywnia się hamowanie. Wpływa ono na manifestowanie własnego bytu. Wyklucza zwłaszcza nieredukowane manifestowanie autentyczne, które mogłoby oznaczać nieliczenie się z drugim człowiekiem. Mogą natomiast pojawić się rozmaite odmiany manifestowania zredukowanego oraz takie odmiany manifestowania zapośredniczonego, które rozważnie i taktownie prezentowałyby własny byt człowieka. Niekiedy dochodzi też do pozornego manifestowania, prowadzącego do takiego wypełnienia obszaru jawności, że dobro drugiego nie byłoby zagrożone. Gdyby nawet nastąpiło zdemaskowanie pozorów, nie musiałyby być one poczytane za negatywną moralnie próbę okłamania. Odśłoniłaby się też wówczas zaleta człowieka, stawiającego dobro drugiego ponad innymi wartościami branymi w danych okolicznościach pod uwagę. Wydaje się, że jest to jedna z nielicznych – jeśli nie jedyna – sytuacja, w której pozorowanie nie ma wydźwięku pejoratywnego.

Ze względu na dobro drugiego niekiedy dochodzi do hamowania manifestowania własnego bytu, niekiedy zaś do jego zintensyfikowania. Węgrzecki odwołuje się tu do koncepcji Tischnera, stwierdzając, że „dając” siebie, drugi zwraca się ze swoistym

---

<sup>413</sup> Tamże, s. 114. Por. F. Buytendijk, *Phénoménologie de la rencontre*, Paris 1952, s. 25.

apelem; uwidacznia się wówczas „to, co w drugim wzywa do ocalenia”<sup>414</sup>. Odpowiedzenie na ten apel wymaga zazwyczaj zintensyfikowania manifestowania własnego bytu. Nawet jeśli nie zawsze skutkuje spełnieniem czyichś oczekiwań, świadczy o uwzględnieniu cudzego dobra, przybierającym niekiedy postać poświęcenia.

Niekiedy hamowanie pojawia się nie przez wzgląd na dobro drugiego, lecz przez wzgląd na samego siebie. Dzieje się tak wówczas, gdy ktoś pragnie chronić dobro własne, które mogłoby ucierpieć, gdyby manifestowanie własnego bytu nie podlegało żadnym ograniczeniom. Pojawiają się wątpliwości, czy to, co „dane” w obszarze jawności, zostanie należycie przyjęte i odpowiednio docenione. Istnieje obawa, czy drugi nie wykorzysta i nie nadużyje tego, że uzyska w znacznej mierze wgląd we własny byt człowieka. U podłoża tych wątpliwości tkwi więc poczucie własnego dobra, które nie powinno doznać uszczerbku. Jego ochronę zapewniają różne formy i odmiany manifestowania poddanego hamowaniu. Należy do nich także manifestowanie pozorne, którego pewne odmiany mogą jednak pozostawać w sprzeczności z dobrem drugiego człowieka. Ich pojawienie się świadczy o stawianiu dobra własnego ponad cudze.

Ograniczenie manifestowania własnego bytu zawiera niekiedy negatywne momenty aksjologiczne. Jak zauważa Węgrzecki, „niektóre stany, przeżycia, cechy człowieka mają negatywny wydźwięk aksjologiczny. Horyzont aksjologiczny, w którym ktoś żyje, może obejmować także wartości negatywne. Nie zawsze też dokonana preferencja aksjologiczna uwzględnia w należyty sposób rangę i znaczenie danej wartości”<sup>415</sup>. Uświadamiając sobie to, co aksjologicznie negatywne, człowiek może próbować modyfikować manifestowanie własnego bytu. Uaktywnia się wówczas hamowanie, mające nie dopuścić tego, co negatywne, do obszaru jawności. Niedopuszczenie polega niekiedy jedynie na pomniejszeniu, przytłumieniu tego, co negatywne, kiedy indziej natomiast na zupełnym ukryciu.

Bywa, że człowiek, hamując manifestowanie własnego bytu, ucieka się do pozorowania, mającego na celu pozytywne zaprezentowanie siebie. Jak zauważa Węgrzecki, jeśli „to, co negatywne, jest tylko przytłumione, zachowanie staje się niespójne, pozór nakłada się na to, co istnieje poza nim, ale nie zakrywa go całkowicie. Zachowanie zawiera momenty, które nie dają się ze sobą pogodzić i wzajemnie się wykluczają. Zarów-

<sup>414</sup> Por. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, „Znak” 1978, nr 289–290, s. 962.

<sup>415</sup> A. Węgrzecki, *O poznawaniu drugiego człowieka*, dz. cyt., s. 115.

no pozór, jak i to, co istnieje poza nim, mogą być wówczas poznawczo uchwycone. Jeżeli hamowanie całkowicie usuwa to, co negatywne, pozór zajmuje jego miejsce, wypełniając obszar jawności. Zgodnie z tym zamierzeniem człowiek prezentuje się jednoznacznie jako podmiot pewnych wartości pozytywnych, żyjący w horyzoncie aksjologicznym pozbawionym wszelkich wartości negatywnych. Za pomocą odpowiednio skonstruowanego fikcyjnego obrazu siebie przedstawia się w »lepszym świetle«<sup>416</sup>. Tak postępując, powiększa obszar tego, co negatywne, gdyż posługuje się fałszywym, i to w tendencyjny sposób, obrazem samego siebie. Cały ten obszar zostaje ujawniony w chwili demistyfikacji.

Posługiwanie się pozorem własnego bytu, mającym pozytywny wydźwięk aksjologiczny, niejednokrotnie staje się notoryczne. Niemal każda sytuacja stanowi okazję do zaprezentowania się pozytywnie. Zafałszowany obraz stopniowo utrwała się, niejako „wrasta” w byt człowieka i może utracić charakter pozorności nawet dla tego, kto go konstruuje. Jak stwierdza Węgrzecki, „to, co kryje się poza pozorem, pierwotnie zaznaczając się jeszcze dość wyraźnie w kontraście z nim, przestaje być pod wpływem ustawicznego hamowania w ogóle uświadamiane i w tym właśnie sensie »znika«. »Jest się« już – jakoby – tym, za kogo się ktoś uważa. Dopiero demistyfikacja umożliwi posługującemu się pozorem zdać sobie sprawę nie tylko z tego, co kryje się poza nim, ale również z pozorności samego pozoru»<sup>417</sup>.

Hamowanie manifestowania własnego bytu, związane z negatywnymi momentami aksjologicznymi, uzależnione jest w dużym stopniu od charakteru spotkania. Im jest ono głębsze i bardziej znaczące, tym słabsze staje się hamowanie tego rodzaju, a zarazem tym bardziej zmniejsza się udział manifestowania pozornego. Zwłaszcza ta forma manifestowania pozostaje w wyraźnej sprzeczności ze spotkaniem głębokim. Pojawienie się manifestowania pozornego w spotkaniu, które wydaje się głębokie, rodzi obawę, czy jednak nie ma ono innego charakteru.

Wzgląd na pewne wartości horyzontu aksjologicznego, które mają istotne znaczenie dla danego człowieka, częstokroć uaktywnia manifestowanie jego bytu. Jest on przeświadczony, że należy dawać im jak najpełniejsze świadectwo. Według Węgrzeckiego, niekiedy przybiera ono tak skrajną postać, że znajduje już w nim wyraz to, co N.

---

<sup>416</sup> Tamże.

<sup>417</sup> Tamże, s. 116.

Hartmann nazywa „tyranią wartości”. Na przykład człowiek owładnięty obsesją nieustannego mówienia prawdy zapomina, że może ona zabić, jeśli jest wypowiedziana w niewłaściwym czasie i w niewłaściwy sposób<sup>418</sup>. Warto zauważyć, że bliskie koncepcji Hartmanna wydają się radykalne zalecenia Kanta. Zdarza się więc, że manifestowanie uaktywnione na podłożu wartości pozytywnej narusza dobro drugiego człowieka. Uwzględnienie go chroni przed „tyranią wartości”, ale nakłada także pewne ograniczenia na manifestowanie własnego bytu. Nie ulega zatem wątpliwości, że wartości mają znaczący wpływ na kształtowanie własnego bytu. Szczególną okazję do tego stwarza spotkanie, umożliwiając konfrontację z sobą samym i drugim człowiekiem.

### 5.5. Otoczenie podmiotu osobowego i uprzedmiotowienie

Otoczenie podmiotu osobowego stanowi sferę jego działań i czynów zewnętrznych oraz oddziaływań wywieranych na niego; jest tłem jego życia. Zarówno w otoczeniu bliższym, będącym tłem bezpośrednim, jak i otoczeniu dalszym, będącym tłem pośrednim, znajdują się rozmaite obiekty o zróżnicowanym znaczeniu dla podmiotu osobowego. Do obiektów otoczenia zaliczają się również inni ludzie. Ich obecność odgrywa szczególną rolę w życiu podmiotu osobowego.

Pojawienie się innego człowieka w otoczeniu podmiotu osobowego wprowadza poważną zmianę charakteru tegoż, jakiej nie jest w stanie spowodować żaden inny obiekt. Podmiot osobowy traci bowiem wyłączność odniesień podmiotowych w swoim otoczeniu. Jak zauważa Węgrzecki, „obecność innej podmiotowości oznacza też, iż realna staje się pewna możliwość związana z jej aktywnością. Jest ona bowiem źródłem odniesień płynących z niej, w zasięgu których mogę znaleźć się ja sam. Można by powiedzieć, iż jest to najistotniejszy aspekt przemiany charakteru mego otoczenia. Oto jestem już nie tylko kimś, kto odnosi coś do siebie, albo sam odnosi się do czegoś, ale ponadto kimś, kto może zostać odniesiony do kogoś innego przez niego samego, albo kimś, do kogo ktoś może się odnieść (...). Sam też mogę znaleźć się wśród obiektów otoczenia innego podmiotu osobowego”<sup>419</sup>.

Obecność innego człowieka w otoczeniu podmiotu osobowego wiąże się zatem z utratą wyłączności jego pozycji. O ile odnosząc jakiś obiekt do siebie albo odnosząc

<sup>418</sup> Por. N. Hartmann, *Najważniejsze problemy etyki*, tłum. A. Węgrzecki, „Znak” 1974, nr 245, s. 1435–1436.

<sup>419</sup> A. Węgrzecki, *Zarys fenomenologii podmiotu*, dz. cyt., s. 134.

się do jakiegoś obiektu, podmiot osobowy może zachować i potwierdzić podmiotowy charakter swego bytu, o tyle, będąc odniesionym do kogoś lub będąc kimś, do kogo ktoś się odnosi, może zaistnieć jako byt na sposób niepodmiotowy – i nie zależy to od niego. Według Węgrzeckiego, już sama ta możliwość powoduje, że podmiot osobowy ogarnia niepewność, której usunięcie nie leży w jego mocy. Konkretny kontakt z drugim, nie-stwarzający ograniczeń, może jedynie ją przytłumić. Niewykluczone, że ta niepewność stanowi konstytutywny rys kondycji ludzkiej. Obecność innego stanowi dla podmiotu osobowego nie tylko szansę na bliskość, ale także potencjalne zagrożenie, że jego byt może zostać uprzedmiotowiony.

Uprzedmiotowienie może nastąpić wówczas, gdy podmiot osobowy znajdzie się w otoczeniu innego podmiotu osobowego, który skieruje na niego swoje akty i ewentualnie podejmie pewne działania. Jak zauważa Węgrzecki, „ów podmiot musi więc wszcząć jakąś aktywność, w zasięgu której znajdzie się pewien podmiot osobowy. Niezależnie od tego, czy przybierze ona postać aktów, czy działań, aktywność ta nabiera charakteru uprzedmiotowiającego wtedy, jeżeli nie odwołuje się ona do cudzej podmiotowości, jeżeli ją pomija, ignoruje, nie bierze pod uwagę”<sup>420</sup>. Uprzedmiotowienie kogoś polega zatem na zlekceważeniu jego podmiotowości. Niekiedy także inny człowiek, stanowiący obiekt otoczenia podmiotu osobowego, może nie jawić się w swym podmiotowym charakterze. Należy jednak zdać sobie sprawę z tego, że podmiotowość stanowi pewną postać bytu człowieka, niekiedy bogatszą, niekiedy uboższą, niekiedy jedynie zaczątkową. Nie można tego zignorować, a jeśli cudza podmiotowość jawi się niezbyt wyraźnie, należałoby zostawić dla niej przestrzeń, w której mogłaby się ujawnić dzięki lepszymu uchwyceniu bądź wymowniejszemu zaakcentowaniu swej obecności.

Niekiedy człowiek może być ujęty przez drugiego w swym podmiotowym charakterze, a mimo to zostaje przez niego potraktowany przedmiotowo. Uprzedmiotowiająca aktywność podmiotu osobowego skierowana jest wówczas na podmiotowość innego człowieka. Stanowi ona dla kogoś konkurencję, rzeczywiste bądź pozorne zagrożenie. Podmiot osobowy decyduje się zatem ograniczyć ją, podporządkować, stłumić bądź unicestwić. Jego uprzedmiotowiająca aktywność sprowadza się do próby przejęcia kontroli nad innym człowiekiem, wywierania nań presji, osłabienia istotnych przejawów

---

<sup>420</sup> Tamże, s. 135.

jego podmiotowości i zawężenia zakresu życia podmiotowego oraz ograniczenia cudzej wolności wewnętrznej.

Uprzedmiotowieniu mogą służyć wszystkie formy aktywności podmiotu osobowego, a więc różnego rodzaju akty, działania i czyny. Szczególną sposobność do tego stwarzają akty poznawcze, które nie zawierają w sobie momentów negatywnych, przynoszących szkodę przedmiotowi poznania. Według Węgrzeckiego, „mają one bowiem jedynie »zaczerpnąć« z zawartości obiektów, do których się odnoszą, niczego przy tym w nich nie zmieniając, pozostawiając je takimi, jakimi one są. Wydaje się więc, że w naturze aktów poznawczych nie tkwi nic takiego, co powodowałoby jakąś zmianę w samym podmiocie osobowym lub przemianę jego charakteru, polegającą właśnie na jego uprzedmiotowieniu. Jednak jest to możliwe ze względu na to, że akty poznawcze właśnie ze swej natury nie mają być niczym więcej, że obiekty, w jakich znajdują spełnienie, są tylko przedmiotami poznania. Dla tak rozumianego aktu poznawczego podmiot osobowy też byłby takim przedmiotem”<sup>421</sup>. W ten właśnie sposób nastąpiłoby uprzedmiotowienie podmiotu osobowego.

Poznanie, dokonywane w wielości aktów, polega na obserwowaniu, odkrywaniu, śledzeniu. Koncentruje się *stricte* na przedmiocie poznania. Wszystko, co się w nim kryje, ma zostać całkowicie wydobyte na światło dzienne. Sytuacje, w jakich on się znajduje, czy jego stany schodzą na dalszy plan. Gdyby pozostało w nim coś nieodkrytego, poznanie nie spełniłoby swojego zadania. W przypadku rozmaitych obiektów nie powoduje to żadnych negatywnych konsekwencji. Jednak gdy w zasięgu poznania znajduje się podmiot osobowy, potraktowany tak samo jak inne obiekty, zostaje sprowadzony do bycia przedmiotem poznania. Zostaje naruszona jego autonomia i wolność oraz podjęta próba poznawczego wniknięcia w jego osobową tajemnicę. Wszystko to stanowi poznawcze uprzedmiotowienie podmiotu osobowego.

Wydaje się, że akty poznawcze nie powinny wprowadzać żadnych modyfikacji w przedmiocie, którego dotyczą. Paradoksalnie jednak, im bliższe są swej czysto poznawczej naturze jako akty ujmujące swój obiekt przedmiotowo, tym pewniejsze jest, że w przypadku podmiotu osobowego owe modyfikacje wprowadzą. Z uwagi na swoistość podmiotu osobowego akty poznawcze odnoszące się do niego powinny mieć postać, która zapobiegałaby jego uprzedmiotowieniu. Według Węgrzeckiego, możliwość

---

<sup>421</sup> Tamże, s. 136.

rozwiązania tego dylematu pojawia się, gdy założymy, że oprócz poznania uprzedmiotawiającego istnieje też nieuprzedmiotawiające. Filozof zauważa, że „na możliwość poznania, które można by nazwać poznaniem »uczestniczącym«, wskazuje Scheler, mówiąc o poznaniu innej osoby”<sup>422</sup>.

Należy zwrócić uwagę, że w aktach poznawczych zasadniczo nie ma intencji, by naruszyć poznawany przedmiot. Jednak w przypadku podmiotu osobowego poznanie niepoddane żadnym ograniczeniom stanowi dla niego samego ingerencję w jego byt, ponieważ pociąga za sobą pewne zmiany w podmiocie osobowym. Jego aktywność względem poznającego ulega mniejszym lub większym modyfikacjom, on sam zaś zamyka się w celu stania się poznawczo niedostępnym. Jest to zmiana, która może zaważyć na życiu podmiotu osobowego, jeśli stan poznawczego „zagrożenia” się przedłuży.

Istnieje wiele innych aktów i działań podmiotu osobowego skierowanych na podmiotowość drugiego, w których może przejawiać się wyraźna intencja uprzedmiotawiająca. Należą do nich rozmaite życzenia i żądania. Domagają się one, by drugi człowiek je spełnił, pomijając jego decyzje i wolność. Nie sprzeciwiając się temu, rezygnuje on, choć nie aktowo, ze znaczących prerogatyw podmiotowych, które za niego przejmuje ktoś inny. W tym zakresie ten, kto je przejął, uprzedmiotawia drugiego. W tym samym zakresie także uprzedmiotowiony sam ogranicza się w swej podmiotowości, spełniając czyjeś żądanie. Działanie nie wypływa z niego, tylko jest narzucone przez kogoś innego, a więc pozbawione aktów istotnych dla podmiotowości. Niezależnie od tego, czy spełniający żądanie ma tego świadomość, rzeczywiście dochodzi do uprzedmiotowienia go.

Intencja uprzedmiotawiająca może pojawić się także w różnych aktach emocjonalnych, zwłaszcza negatywnych, np. w nienawiści. Ich negatywność równoznaczna jest z odrzuceniem cudzej podmiotowości. Niektóre akty emocjonalne skierowane są przeciwko pewnym jej przejawom czy właściwościom, nienawiść zaś zwraca się przeciwko innemu podmiotowi osobowemu jako takiemu. Całkowicie zaspokoiłby ją jedynie zupełny zanik cudzej podmiotowości. Uczuciom pozytywnym także może towarzyszyć intencja uprzedmiotawiająca, wyrażająca się dążnością do kontrolowania, ograniczenia czy podporządkowania innego podmiotu osobowego, np. w przypadku zaborczej

---

<sup>422</sup> Tamże, s. 137.

miłości. Dążność do uprzedmiotowienia wyraża się najwyraźniej w działaniach i czynach, w których dopuszczono się przemocy wobec cudzej podmiotowości. Sprowadzają się one do poddania jej silnej i bezpośredniej presji w celu znacznego jej ograniczenia albo nadania jej takiej postaci, by była zupełnie zdana na cudzą wolę. W wyniku tego typu działań człowiek zostaje sprowadzony niemal do poziomu rzeczy.

Węgrzecki zauważa, że według niektórych filozofów pojawienie się innego człowieka w otoczeniu podmiotu osobowego zawsze wiąże się z uprzedmiotowieniem w takiej lub innej formie<sup>423</sup>. Ich zdaniem, w naturze ludzkiej tkwi tendencja uprzedmiotowiąca. Przedstawicielem takiego poglądu jest np. Sartre, przekonany, że „spojrzenie” skierowane na innego człowieka zawsze stanowi niedające się uniknąć uprzedmiotowienie go<sup>424</sup>. Węgrzecki nie neguje istnienia tej tendencji, jednak nie zgadza się, że stanowi ona niezbyty dowód na pewien pierwotny rys natury ludzkiej, jakim byłaby jakaś negatywność wobec innego człowieka. Równie naturalne i powszechne są przejawy odmiennej tendencji wobec drugiego, wolnej od uprzedmiotowienia, przychylniej cudzej podmiotowości. Nie we wszystkich okolicznościach może się ona jednak ujawnić i rozwinąć. Nie każda obecność drugiego człowieka pozwala, by przeważyła nad tendencją uprzedmiotowiącą. Wydaje się, że taka możliwość pojawia się dopiero w spotkaniu, a ściślej rzecz ujmując, w spotkaniach pewnego typu.

## 5.6. Wpływ spotkania na samopoznanie

Niektóre spotkania nie stanowią dla podmiotu osobowego zagrożenia uprzedmiotowieniem. Należy zauważyć, że nie chodzi jedynie o drastyczne jego formy, ale także o uprzedmiotowienie poznawcze. Spotkanie często doprowadza do powstania nowej sytuacji poznawczej, odmiennej od innych, zawierających, jako nieodłączny element, przedmiot poznania. Umieszczenie człowieka w tradycyjnie rozumianej sytuacji poznawczej wiąże się z nadaniem mu charakteru przedmiotu poznania oraz poddaniem go poznawczej władzy podmiotu poznania. Nie wydaje się jednak, aby ów czło-

---

<sup>423</sup> Por. tamże, s. 138–139.

<sup>424</sup> Por. J.-P. Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. J. Kielbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Ryziński, P. Małochleb, Kraków 2007, rozdział dotyczący „spojrzenia” (*regard*).

wiek pozostawał do jego dyspozycji tak samo jak rzecz materialna. Może przecież zachować dystans i swój sekret, odmówić udziału w procesie poznania i uniemożliwić poznającemu dostęp do siebie dzięki autonomii poznawczej. Dopiero sytuacja poznawcza powstająca w autentycznym spotkaniu nie grozi uprzedmiotowienia, a także nie skłania do zamknięcia się przed drugim człowiekiem. Autentyczne spotkanie wolne jest od dążenia do naruszenia cudzej autonomii poznawczej i do poznawczego podporządkowania sobie innego człowieka. Poznanie samo w sobie nie stanowi też celu spotkania, jednak nie może się ono bez niego obyć. Według Węgrzeckiego, „sytuacja poznawcza powstająca w spotkaniu jest tak specyficzna, że można by ją nazwać »spotkaniową sytuacją poznawczą«. Trudno już wtedy mówić tylko o »podmiocie poznania« i »przedmiocie poznania«. Uczestnicy spotkania występują w nim w pełniejszym, wielostronnym charakterze bytowym. Nie ma mowy, żeby relacja między nimi sprowadzała się do relacji poznawczej. Zachodzą natomiast rozliczne odniesienia podmiotowe, w których znajduje wyraz – w różnym stopniu, zależnie od fazy i momentu spotkania – byt osobowy uczestników spotkania”<sup>425</sup>. Poznają oni siebie nawzajem, jednak nie z powodów czysto poznawczych. Owo poznanie pozwala pełniej stawać się uczestnikom spotkania oraz adekwatniej reagować na akty i działania drugiego człowieka.

Spotkanie w dużej mierze umożliwia też pełniejsze samopoznanie. Słusznie uważa Jan Andrzej Kłoczowski, że „poznanie drugiego człowieka jest zawsze przyczynkiem do poznania samego siebie, wręcz warunkiem poznania samego siebie”<sup>426</sup>. Będąc uczestnikiem spotkania, podmiot osobowy nie polega już wyłącznie na autorefleksji czy jakimkolwiek innym sposobie poznawczego wglądu w samego siebie. Drugi uczestnik może bowiem mniej lub bardziej trafnie rozpoznać określenia podmiotu osobowego i wyrazić spontanicznie owo rozpoznanie w swoich działaniach i aktach. Pojawia się wówczas możliwość poznania siebie w drugim człowieku, przez pryzmat jego ujęcia i sposobu, w jaki owo ujęcie przekazuje. Węgrzecki stwierdza, że „w trakcie spotkania pojawiają się własne określenia poznawcze, składające się na samopoznanie, które sam uzyskuję, oraz cudze określenia poznawcze, ukazujące pewne rysy czy pełniejszy wizerunek mnie samego. Zarówno własne, jak i cudze określenia poznawcze są »wkomponowane« w pewną całość, jaka tworzy się w miarę rozwoju spotkania. Mają one swoje »miejsce« w tej całości i związane z tym większe lub mniejsze znaczenie. Tworzą się

<sup>425</sup> A. Węgrzecki, *Zarys fenomenologii podmiotu*, dz. cyt., s. 144.

<sup>426</sup> J.A. Kłoczowski, *Filozofia dialogu*, Poznań 2005, s. 28.

też między nimi rozmaite powiązania, w wyniku których »nawarstwiają się« pewne zasoby określeń poznawczych<sup>427</sup>. Samopoznanie może dotyczyć poszczególnych rysów podmiotu osobowego, ale także sięgać znacznie głębiej, docierając do jakościowej postaci stawania się właściwej danemu podmiotowi osobowemu. Mogą ujawnić się w nim także pewne niedookreślenia, których odkrycie także przyczynia się do pełniejszego samopoznania. Należy zauważyć, że samopoznanie stanowi niełatwe wyzwanie. Jak wskazuje Nietzsche, „każdy jest sobie samemu najdalszy”<sup>428</sup>. Nieosiągalne jest patrzeć na siebie z odpowiednim dystansem, niełatwo także zachować obiektywizm wobec samego siebie. Człowiek pozostaje w pewnym stopniu niezgłębioną tajemnicą dla innego, ale także dla samego siebie. Podobnie jak nie da się osiągnąć ideału, jednak można się do niego przybliżać, tak też można zbliżać się do pełnego samopoznania. Nie ulega wątpliwości, że drugi człowiek okazuje się w tym wypadku niezwykle istotny, jeśli nie niezbędny. Pewne określenia można bowiem odkryć jedynie w relacji z drugim<sup>429</sup>. Dzięki spotkaniu podmiot osobowy może osiągnąć wyższy poziom samopoznania, uświadomić sobie, jaki jest i jaki się staje.

### 5.7. Wpływ poznawania drugiego na stawanie się człowiekiem

Poznawaniu samego siebie towarzyszy samookreślanie się poznawczo i to człowiek decyduje, co się w tym samookreśleniu znajdzie. Samopoznanie potencjalnie ma wyjątkowy wymiar ontyczny, ponieważ może bezpośrednio spowodować jakąś zmianę w bycie ludzkim<sup>430</sup>.

Znacząca zmiana następuje wówczas, gdy w horyzoncie poznawczym człowieka pojawia się drugi człowiek, z którym zostaje nawiązany kontakt poznawczy. Ustanowienie go oznacza włączenie się w krąg cudzej aktywności poznawczej, a tym samym utratę wyłączności określania i samookreślania poznawczego. Człowiek traci ją zarówno w odniesieniu do rzeczy i zjawisk świata zewnętrznego, jak i w odniesieniu do siebie samego. Poza nim istnieje inne źródło określeń poznawczych, charakteryzujące się własną aktywnością. Można wprawdzie ukryć się przed nią w celu odzyskania utraconej wy-

<sup>427</sup> A. Węgrzecki, *Zarys fenomenologii podmiotu*, dz. cyt., s. 144.

<sup>428</sup> F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Warszawa 1910/1911, s. 270–271.

<sup>429</sup> Por. A. Węgrzecki, *Samopoznanie w perspektywie spotkania i dialogu*, w: *Jeśli Bóg jest... Księga jubileuszowa na siedemdziesiąte urodziny Ojca Profesora Jana Andrzeja Kłoczowskiego OP*, red. J. Barcik, G. Chrzanowski OP, Kraków 2007, s. 317–318.

<sup>430</sup> Por. A. Węgrzecki, *O poznawaniu drugiego człowieka*, dz. cyt., s. 126–127.

łącności, jest to jednak krok ryzykowny i ostateczny, często stanowiący nie tylko zerwanie kontaktu poznawczego, ale także sugerujący jakąś formę odrzucenia. Węgrzecki zauważa, że „pozostanie w kręgu cudzej aktywności poznawczej czyni człowieka współokreślającym pod względem poznawczym, przy czym owo »współ« oznacza nie tyle współdziałanie, co współistnienie źródeł określeń poznawczych, zachowujących swą autonomię nawet wtedy, gdy faktycznie współdziałają ze sobą”<sup>431</sup>. Człowiek nadal określa i samookreśla, ale też jest poznawczo określany przez kogoś innego. Istotne znaczenie ma już sama możliwość pojawiania się określeń jego bytu, pochodzących ze źródła znajdującego się poza nim. Jak zauważa Węgrzecki, „gdyby nawet pozostała możliwością, gdyby nigdy się nie zaktualizowała, i tak zaznaczałaby się dostatecznie wyraźnie jako tło samookreślenia, wprawdzie puste, niemniej jednak obecne. Ono właśnie zasadniczo modyfikowałoby, w sensie poznawczym, status człowieka, nadawałoby mu charakter bytu »w zawieszeniu«. W tym wypadku byłoby to »zawieszenie« między możliwością a samookreśleniem”<sup>432</sup>.

Węgrzecki rozważa jeszcze inne warianty. Jeśli owa możliwość zaktualizowałaby się, mogłoby to być „zawieszenie” między samookreśleniem a rozpoznaniem określeniem cudzym bądź między samookreśleniem a nierozpoznanym określeniem cudzym. Szczególną postacią miałyby „zawieszenie” w przypadku braku samookreślenia wobec pojawienia się cudzego określenia. Możliwość samookreślenia nie zostałaby wówczas zrealizowana, ale istniałaby jako tło określenia dokonywanego przez kogoś innego. Można jeszcze wziąć pod uwagę przypadek, gdy możliwości samookreślenia towarzyszy możliwość określania przez drugiego człowieka. Mimo że obie sfery byłyby niewypełnione konkretną treścią, „zawieszenie” nie znikłoby. „Zawieszenie” może zatem przejawiać się rozmaicie i mieć różnorodne zabarwienie. „Jest to jednak zawsze »zawieszenie« ze względu na to, że zarówno możliwe i zaktualizowane samookreślenia, jak też możliwe i zaktualizowane określenia pochodzące od drugiego człowieka, »roszczą sobie pretensje« do faktyczności bytu człowieka. Tego rodzaju »zawieszenie« jest nie tylko nieusuwalne, odkąd znalazł się on i dopóki pozostaje w horyzoncie poznawczym kogoś innego, ale ponadto w ograniczonej mierze modyfikowalne. Cudze określenia mogą się pojawiać albo nie pojawiać, czy też ujawniać, mogą mieć treść taką lub inną. Są zapewne możliwe próby wywarcia na nie wpływu, np. ich sprowokowania, »wywołania«

---

<sup>431</sup> Tamże, s. 127.

<sup>432</sup> Tamże.

bądź treściowego ukierunkowania. Niepodobna jednak czynić tego w sposób zupełnie dowolny<sup>433</sup>.

Pozostawanie „w zawieszeniu” rodzi dramatyczne pytanie: „Kim jestem?”. Wprawdzie może się ono pojawić na gruncie samookreśleń, ale wraz ze znalezieniem się w poznawczym horyzoncie drugiego człowieka uzyskuje nową, zewnętrzną inspirację. Wówczas „człowiek jest postawiony przed pytaniem: »Kim jestem?«, bez względu na to, czy tego chce, czy nie. Decydują o tym warunki, w których dochodzą do głosu »pretensje« do faktyczności jego bytu. Każde cudze określenie jako odpowiedź na owo pytanie ponownie je ożywia. Każde samookreślenie, skonfrontowane z cudzym określeniem lub jego brakiem, czyni owo pytanie nadal aktualnym. Każdy brak cudzego określenia lub samookreślenia także może skłonić do pytania »Kim jestem?«. Jego zawartość jest niezmienna, ale wydzwięk ulega zmianie w różnych momentach kontaktu z drugim człowiekiem<sup>434</sup>. Węgrzecki jest przekonany, że drugi może pomóc mu w odpowiedzi na to fundamentalne pytanie.

Jak już wspomniano, „zawieszenie” spowodowane obecnością drugiego w horyzoncie poznawczym implikuje utratę wyłączności samookreślania poznawczego. Każde samookreślenie może okazać się nieostateczne i zostać zakwestionowane. „(...) nie oznacza natomiast jakieś fundamentalnej nieokreśloności i nieokreślalności bytu konkretnego człowieka, która zaznaczałaby się dzięki kontaktowi z drugim człowiekiem i w obliczu której wszelkie samookreślenia i określenia cudze należałoby objąć klauzulą radykalnego wątplenia, odmawiając jakimukolwiek z nich ostatecznej ważności. Niczego więc nie przesądza o naturze ludzkiej. Wskazuje raczej na niejednoznaczność w sferze poznawczego samookreślenia człowieka, niejednoznaczność, która w pewnym zakresie może zniknąć w trakcie poznawania drugiego człowieka<sup>435</sup>. Poznawanie drugiego sprzyja wyłonieniu się takiej niejednoznaczności i umożliwia częściowe jej eliminowanie. Dzięki temu samookreślenie poznawcze danego człowieka może się wykrystalizować, a on sam zbliża się do znalezienia odpowiedzi na pytanie „Kim jestem?”. Nie ulega zatem wątpliwości, że rola drugiego w samopoznaniu jest doniosła.

## 5.8. Antropologiczny wymiar spotkania

---

<sup>433</sup> Tamże, s. 127–128.

<sup>434</sup> Tamże, s. 128.

<sup>435</sup> Tamże.

Jak już wspomniano, Węgrzecki nie każde spotkanie uznaje za wyjątkowe. Jednak każde stanowi szczególną formę koegzystowania ludzi ze sobą. Według krakowskiego filozofa, „we wszystkich swych odmianach spotkanie z drugim człowiekiem charakteryzuje się tym, że obie strony spotkania są w swym bycie zwrócone ku sobie, reagują wzajemnie na siebie i stanowią źródło aktywności zorientowanej na siebie. Do spotkania dochodzi wtedy, gdy człowiek zmanifestuje swój byt w realnym zachowaniu zwróconym ku realnie istniejącemu człowiekowi, który owo zachowanie odbiera jako zaadresowane do siebie i odpowiada na nie, tak lub inaczej manifestując swój własny byt”<sup>436</sup>. Wówczas powstaje wzajemność fundamentalna dla spotkania. W kontekście wzajemności Węgrzecki odwołuje się do dzieła Buytendijka<sup>437</sup>. Wzajemność może się zwiększać, a nawet osiągać pełnię, gdy człowiek całym sobą zwraca się ku drugiemu i reaguje na niego. Niekiedy może też ulegać zmniejszeniu, aż do minimum, którego przekroczenie uniemożliwi zaistnienie i trwanie spotkania. Wydaje się zatem, że spotkanie wiele ma wspólnego z dialogiem wzajemnie na siebie reagujących uczestników, który opiera się w znacznej mierze na pytaniach i odpowiedziach<sup>438</sup>. Gdy myśli się o uczestnikach spotkania, intuicyjnie nasuwa się przeświadczenie, że chodzi o dwoje ludzi, podobnie jak w dialogu.

Węgrzecki rozróżnia spotkania autentyczne i nieautentyczne. W pierwszych dochodzi do faktycznej manifestacji własnego bytu uczestników. W spotkaniach nieautentycznych byt uczestników zostaje zmanifestowany jedynie pozornie, nie przejawia się w zachowaniach, lecz ukrywa się poza nimi. Jak trafnie zauważa filozof, „w gruncie rzeczy uczestnicy spotkania nieautentycznego, posługując się mistyfikacją, sami wyłączają się z niego, stawiają siebie poza jego ramami, a spotkanie poniekąd »rozgrywają«,

<sup>436</sup> A. Węgrzecki, *Wokół filozofii spotkania*, dz. cyt., s. 144. Węgrzecki twierdzi, że we wszystkich swych odmianach spotkanie charakteryzuje się tym, że uczestnicy wzajemnie na siebie reagują i manifestują swój byt w realnym zachowaniu skierowanym ku realnie istniejącemu człowiekowi, który odpowiada na nie, manifestując swój własny byt. Nie dzieje się tak jednak podczas spotkań imaginacyjnych, w których tylko jednej stronie przysługuje pełna realność i nie sposób wymagać od drugiego, niekiedy fikcyjnego uczestnika, jakiegokolwiek reakcji. Wydaje się, że Węgrzecki powinien zaznaczać to w swych rozważaniach.

<sup>437</sup> Por. F. Buytendijk, *Phénoménologie de la rencontre*, dz. cyt., s. 21.

<sup>438</sup> Spotkania nie należy jednak utożsamiać z dialogiem. Por. A. Węgrzecki, *Wokół filozofii spotkania*, s. 19–20. Według niego, „dialog jest formą komunikacji między ludźmi, służącą jej rozszerzeniu i pogłębieniu i pomocną w osiągnięciu porozumienia. Natomiast spotkanie ma przede wszystkim umożliwić pełniejsze wzajemne zaistnienie i zaprezentowanie się sobie uczestniczących w nim osób. Dzieje się tak wtedy, gdy jest ono autentyczne i nie podlega rozmaitym ograniczeniom. Gdy zaś traci ten charakter, może być wykorzystywane do osiągnięcia najrozmaitszych, mniej lub bardziej utylitarnych celów”. Tamże, s. 20.

traktując je jako »grę«, którą warto prowadzić dopóty, dopóki skłaniają do niej najrozsądniejsze, mniej lub bardziej ważne powody. Niekiedy zostają tak wciągnięci przez ową »grę«, którą stworzyli, tak pochłonięci przez to, co się w niej już dzieło i co się dzieć może, iż jakby mimochodem »wkraczają« w spotkanie, które wówczas zaczyna nabierać autentycznego charakteru. W spotkaniach autentycznych, które właśnie nie są »rozgrywane« z pewnych powodów, też możliwe jest »wyjście« jego uczestników poza jego ramy i posłużenie się pozorem swego bytu<sup>439</sup>. Węgrzecki uważa, że spotkania zupełnie wolne od nieautentyczności zdarzają się rzadko. Natomiast nieautentyczne mogą niekiedy zawierać momenty autentyzmu. O autentyzmie spotkań stanowi nie tyle całkowity brak nieautentyczności, ile raczej ciągle obecna tendencja do przekroczenia pozorów, za każdym razem, gdy się on pojawi, i faktyczne zaimanifestowanie siebie. Charakterystyczna zaś dla spotkań nieautentycznych jest tendencja do przywracania gry za każdym razem, gdy zostanie ona przerwana przez moment autentyzmu, a więc do pozostawiania poza ramami spotkania. Zastanawiając się zatem nad tym, czy spotkanie jest autentyczne czy nie, należy przyznać, że decydującą rolę zdają się tu odgrywać intencje uczestników, ich starania, dążenia do faktycznego zaimanifestowania własnego bytu lub do zachowania pozorów.

Spotkanie ułatwia znalezienie odpowiedzi na pytanie „Kim jestem?”. Człowiek przestaje być ich jedynym poszukiwaczem i autorem. Nie tylko on zakreśla horyzont poznawczy, ontyczny bądź aksjologiczny owego pytania. Według Węgrzeckiego, „każdorazowa treść spotkania wyznacza zarówno rodzaj horyzontu, jak i jego zasięg. Oprócz ewentualnych samookreśleń mogą się pojawiać określenia cudze. W świetle cudzego określenia każde samookreślenie może zostać zakwestionowane, całkowicie lub częściowo. Pod znakiem zapytania może być też postawione każde określenie cudze, z uwagi na to lub inne samookreślenie. Nie mniej może również dawać do myślenia brak jakiegokolwiek samookreślenia lub określenia cudzego. Rodzą się więc rozliczne pytania i wątpliwości, które w dalszych fazach spotkania ustępują miejsca innym pytaniom i wątpliwościom<sup>440</sup>. Drugi człowiek pozwala zatem poznać samego siebie. Podczas spotkania rodzą się rozmaite refleksje i wątpliwości. Ich charakter ma dramatyczny wydźwięk, ponieważ dotyczą bytu i prawdy człowieka.

---

<sup>439</sup> Tamże, s. 145.

<sup>440</sup> Tamże, s. 146.

Spotkanie z drugim stwarza szczególną możliwość poznawczego samookreślenia. Węgrzecki jest przekonany, że autorefleksja czy jakakolwiek inna forma zanurzenia się w sobie nie jest wystarczająca, aby poznać siebie. Świadomość często nie obejmuje wszystkiego, co się manifestuje we własnych zachowaniach. Pełniejsze samopoznanie ściśle łączy się z poznawaniem drugiego. Jak zauważa Węgrzecki, „naturalnie nie może to być jakikolwiek »inny«, lecz ktoś, z kim nawiązuję kontakt, z kim się »spotykam«. W spotkaniu dochodzi i musi dojść – o ile ma ono trwać dalej – do wzajemnego poznawania siebie. Poznając drugiego, rozpoznaje się w nim również samego siebie. Mianowicie w jakimś stopniu siebie takiego, jakim się ktoś jawi, oraz w jakimś stopniu siebie w poznawczym ujęciu drugiego człowieka”<sup>441</sup>. Wówczas pojawiają się nowe samookreślenia i cudze określenia poznawcze, przyczyniające się do samopoznania. Może ono dotyczyć rozmaitych faktów z życia człowieka, ułatwiając zrozumienie jego przeszłości i terażniejszości oraz pomagając zaplanować przyszłość. Niekiedy odsłania pewne rysy jego bytu, wyrażające się w owych faktach.

Podczas spotkania każdy z uczestników manifestuje w poszczególnych zachowaniach własny byt. Zachowanie jednej strony stanowi odpowiedź na zachowanie drugiej, a przynajmniej nawiązuje do niego. Tworzy się ciąg zachowań, którego kolejne ogniwa są współwyznaczone przez ogniwa wcześniejsze. Wśród tych zachowań niewątpliwie znajdują się takie, w których byt danego człowieka potwierdza się w określeniu ontycznym, uzyskując coraz większą jednoznaczność. Są też takie zachowania, w których to, co wcześniej się zarysowało, coraz bardziej się krystalizuje i dookreśla. Niekiedy też zaciera się coś, co wcześniej wyraźnie się manifestowało w bycie danego człowieka. W owym ciągu zachowań mogą pojawić się także ogniwa szczególne, stanowiące przekroczenie nieokreśloności i przynoszące nowe określenia ontyczne. Węgrzecki nie ma wątpliwości, że spotkanie przyczynia się do ontycznego samookreślenia pod różnymi względami. Jeśli zaś jest ono autentyczne, krystalizuje się wyraźnie kierunek owego ontycznego samookreślenia. Według fenomenologa, w trakcie autentycznego spotkania „stopniowo zostają przewyżczone i eliminowane nieautentyczne postacie bytu ludzkiego, pozostające w związku z jego pozornym manifestowaniem, a także z jego głębszym zafałszowaniem. Wszelkie takie postacie zostają uchwycone w ich rzeczywistym charakterze, dzięki czemu niepodobna się już dalej z nimi solidaryzować. Stają się

---

<sup>441</sup> Tamże.

one coraz bardziej obce i »zewnętrzne«, tak iż w końcu – całkowicie odrzucone – odpadają jak uschnięta gałąź. Jeśli się to faktycznie dokona, można to już uznać za niezmiernie doniosły efekt spotkania”<sup>442</sup>.

Spotkanie niewątpliwie przyczynia się do poznania i samookreślenia siebie. Autentyczne spotkanie zaś pomaga stać się i być sobą. Pozwala bowiem na ujawnienie i odrzucenie tego, co nie mieści się w obszarze bycia sobą. Niekiedy może się to wiązać ze szczególnym przełomem i całkowitą odmianą własnego życia<sup>443</sup>. Niekiedy wprowadza mniej znaczące zmiany. W obu przypadkach nie wyczerpuje to jednak samookreślenia ontycznego. Węgrzecki uważa bowiem, że jest ono „docieraniem do siebie, a więc prowadzi do autentycznego bycia sobą, do takiej postaci własnego bytu, z którą można się w całej rozciągłości identyfikować. Nie musi to być i nie może być pełne »rozwinięcie« własnego bytu. Przyszłość kryje przecież wiele nowych sytuacji, w których przyjdzie odpowiedzieć nową manifestacją własnego bytu. Jest to jednak tak ukierunkowane jego »rozwijanie się«, które w jego różnych przejawach zachowuje postaciową identyczność. Docieranie do siebie, tak owocnie się dokonujące w trakcie autentycznego spotkania, stanowi zarazem zatem samopotwierdzenie, ugruntowanie własnej tożsamości, której zawsze zagraża nieautentyczność. Jest ono również niczym innym jak wyzwaniem się z ograniczeń i zniewoleń, jak osiaganiem i poszerzaniem głęboko ugruntowanej wolności wewnętrznej. Można by powiedzieć, że docieranie do siebie jest po prostu »dojrzwaniem« do prawdy własnego bytu człowieka”<sup>444</sup>. Nigdy jednak w pełni się nie „rozwinie”, stwierdza Węgrzecki. Nigdy nie osiągniemy pełnego samookreślenia. A to dlatego, że przyszłość przynosi coraz to nowe sytuacje i wyzwania, w których musimy podejmować decyzje i ustawicznie się samookreślać, odkrywać siebie, na nowo się stawać. Autentyczne spotkanie umożliwia owo samookreślanie, a więc docieranie do siebie, prowadzące do prawdziwego bycia sobą. Dzieje się tak, gdy dokonujemy spójnych, zgodnych ze sobą wyborów, stanowiących samopotwierdzenie. Dzięki temu ugruntowujemy własną tożsamość i poszerzamy wolność wewnętrzną. Docierając do siebie, przybliżamy się do prawdy własnego bytu. Trudno zatem nie zgodzić się z Buberem, że „każde prawdziwe życie jest spotkaniem”<sup>445</sup>.

---

<sup>442</sup> Tamże, s. 147.

<sup>443</sup> Takie spotkania zasługują na miano „wydarzeń”.

<sup>444</sup> Tamże, s. 148.

<sup>445</sup> M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, dz. cyt., s. 45.

Według Węgrzeckiego, w spotkaniu każda manifestacja własnego bytu „domaga się” od drugiego człowieka odpowiedzi w postaci pewnego zachowania, przejawiającego jego byt. Chodzi o zachowanie nawiązujące w sensowny sposób do owej manifestacji. Domaganie się ma również wydźwięk aksjologiczny. Manifestacja drugiemu własnego bytu stanowi pewien dar. Jest przecież odsłonięciem, otworzeniem się, a zatem wezwaniem i zobowiązaniem. Autentyczna manifestacja czyjegoś bytu naturalnie „domaga się” autentycznej odpowiedzi. Odpowiedź pozorna lub niepełna manifestacja może zostać usprawiedliwiona jedynie przez wzgląd na pewne wartości, które dzięki temu nie zostaną naruszone. W każdym innym przypadku taka manifestacja nabiera charakteru negatywnego. Pozytywnie wartościowa odpowiedź oznacza podjęcie wyzwania i zobowiązania, zawierające ustosunkowanie się do tego, co manifestuje drugi, czyli odpowiednią reakcją. W trakcie spotkania może dochodzić do pełniejszego samookreślenia aksjologicznego.

Pytanie „Kim jestem?” niewątpliwie wybrzmiewa w przestrzeni spotkania, składając do odpowiadania, a więc określania bytu człowieka<sup>446</sup>. Według Węgrzeckiego, pytanie to „domaga się też ciągłego ponawiania owego określania, niepoprzestawania na tym, co już się dokonało. Wyrasta bowiem (...) z samych podstaw bycia człowiekiem, z ustawicznego stawania się, które w ramach spotkania znacznie się intensyfikuje i różnicuje. Może to prowadzić do autentycznego samookreślenia poznawczego, ontycznego i aksjologicznego, które oznacza przybliżanie się do pełni własnego istnienia”<sup>447</sup>.

Spotkanie pomaga odpowiedzieć na fundamentalne dla filozofii pytanie „Kim jestem?”. Dla Węgrzeckiego odpowiadanie na nie oznacza określenia bytu ludzkiego. Człowiek musi się nieustannie samookreślać, ponieważ przyszłość ciągle stawia go przed nowymi wyborami. Spotkanie przyczynia się w znacznej mierze do samookreślenia poznawczego, ontycznego i aksjologicznego, przybliżając człowieka do pełni własnego istnienia.

## 5.9. Antropologiczne określenia ontyczne i poznawcze a spotkanie

<sup>446</sup> Por. A. Węgrzecki, *O poznawaniu drugiego człowieka*, dz. cyt., s. 129–133.

<sup>447</sup> A. Węgrzecki, *Wokół filozofii spotkania*, dz. cyt., s. 149.

Już na wstępie swoich rozważań dotyczących kształtowania się człowieka w spotkaniu Węgrzecki zaznacza, że jest ono „fenomenem *par excellence* antropologicznym, ukazującym to, co dzieje się i może dziać się z człowiekiem, gdy znalazł się nie tylko w przypadkowym i przelotnym kontakcie z innym człowiekiem, ale właśnie w trwającym dłużej lub krócej spotkaniu z nim, i to w spotkaniu realnym, z człowiekiem – jak można by powiedzieć – »z krwi i kości«, oraz przynajmniej w przeważającym stopniu spotkaniu autentycznym, niepozorowanym”<sup>448</sup>. W takie spotkanie człowiek bowiem wkracza taki, jaki jest, jaki się stał w przedspotkaniowych sytuacjach życiowych, ze wszystkimi swoimi doświadczeniami, z pewnym uformowaniem swego bytu i perspektywą tego, do czego pragnie dążyć, a czego unikać. Spotkanie z drugim stanowi niejako zaproszenie do wspólnego zmagania się z problemami niejednokrotnie mającymi istotne znaczenie w kształtowaniu samego siebie. Spotkanie przynosi nadzieję na rozwiązanie owych problemów i otrzymanie pomocy od innego. Tylko czasami dzięki spotkaniu następuje w bycie człowieka przełomowa zmiana, ale zazwyczaj wychodzi on z niego z pełniejszą samowiedzą, trafniejszym rozpoznawaniem własnych możliwości i trudności w realizowaniu własnego projektu życiowego, w budowaniu siebie i swojej tożsamości osobowej. Spotkania nie tylko przyczyniają się do samopoznania. Umożliwiają także pełniejsze uświadomienie sobie tego, co ludzkie, w jego najróżniejszych przejawach.

Według Węgrzeckiego, uczestniczenie w spotkaniu niemal zawsze pozwala odkryć to, kim się właściwie jest, jak można by siebie określić, zwracając się ku drugiemu i reagując na jego zwracanie się. Jak stwierdza filozof, „poucza o tym nie tylko samowiedza towarzysząca owemu zwracaniu się sobą i owemu reagowaniu na czyjeś zwrócenie się w swym bycie, ale również uzyskiwana wiedza o tym, jak to zwrócenie się i ta reakcja zostały odebrane i jak się zaprezentował sam zwracający się i reagujący, jak został rozpoznany”<sup>449</sup>. Jedyne mając do czynienia z drugim człowiekiem, możemy bowiem poznać pewne własne cechy i zachowania<sup>450</sup>. Oczywiście człowiek nie zawsze jest w stanie trafnie je rozpoznać i zinterpretować. Spotkanie niewątpliwie umożliwia większe lub mniejsze poznanie siebie, odkrycie, kim się właściwie jest, jakie określenia poznawcze można sobie przypisać. Niekiedy zdobyta w ten sposób wiedza jedynie potwierdza wiedzę już wcześniej posiadaną. Niekiedy jednak okazuje się zaskakującym

---

<sup>448</sup> Tamże, s. 80.

<sup>449</sup> Tamże, s. 80–81.

<sup>450</sup> Wyłącznie mając do czynienia z drugim człowiekiem, możemy się np. przekonać o tym, czy mamy skłonności do kradzieży. Nie da się przecież okraść samego siebie.

odkryciem nieznanego dotąd oblicza samego siebie. Zdarza się, że owo odkrycie wydaje się niewiarygodne i skłania do natychmiastowej weryfikacji bądź kategorycznego odrzucenia. Dane określenie poznawcze może jawić się jako całkowicie bezpodstawne, tzn. nie odzwierciedlać faktycznego określenia ontycznego. Jak zauważa Węgrzecki, „trudno już się zgodzić z określeniem poznawczym, a tym bardziej gdyby to miało być określenie ontyczne. Nic więc dziwnego, że sprawa takiego określenia może chwilowo zdominować spotkanie, dopóki się nie okaże, jak należy je potraktować. Zdarza się, że odkrycie jakiegoś określenia ontycznego tak znacznie pogarsza obraz osoby, której ono przysługuje, iż jedynym wyjściem, jakie skłonna jest przyjąć, jest upozorowanie siebie, mimo ryzyka, jakie ono niesie ze sobą w razie odkrycia, że ma się do czynienia tylko z pozorem, a więc z określeniem rzekomym”<sup>451</sup>. Ryzyko zaś jest spore, gdyż, jak stwierdza Kępiński, spojrzeniem nie da się kłamać, „na inne części twarzy można nałożyć maskę, na oczy nie można. Ich wyraz podlega tylko w minimalnym stopniu wolicjonalnej kontroli”<sup>452</sup>. Gdy zaś dojdzie do zdemaskowania, trudno będzie odbudować wcześniejszą atmosferę spotkania wolnego od pozorów. Nie ulega wątpliwości, że ukrywanie prawdy własnego bytu i posługiwanie się pozorem nie jest uczciwe i ma niszczący wpływ na rozwój spotkania.

Trudno zatem nie zgodzić się z Buberem, że „Nie chodzi o to, by jeden drugiemu mówił wszystko, co przychodzi mu na myśl, lecz jedynie o to, by nie pozwolić wśliznąć się pomiędzy siebie i drugiego żadnemu pozorowi”<sup>453</sup>. Wstyd i strach związane z odkryciem przez drugiego naszego prawdziwego oblicza powoduje, że jesteśmy skłonni udawać kogoś innego, zakładać maski, posługiwać się pozorem. Można jednak rozważyć bardziej pozytywną wersję dotyczącą określeń antropologicznych: odkrycie stanowiące miłe zaskoczenie, które zamiast wstydu wywoła zadowolenie, a nawet dumę. Natomiast nawet jeśli odkrycie okaże się rozczarowujące, warto zdobyć się na odwagę i dokonać autentycznej prezentacji, która przecież wcale nie musi spotkać się z odrzuceniem. Drugi może okazać zrozumienie i zmotywować do zmiany.

Każde spotkanie znaczące, które pozostawia w jego uczestnikach pewne ślady, niebędące jedynie wspomnieniem, może przynosić określenia poznawcze i ontyczne ich

---

<sup>451</sup> Tamże, s. 81.

<sup>452</sup> A. Kępiński, *Poznanie chorego*, dz. cyt., s. 105.

<sup>453</sup> M. Buber, *Między osobą a osobą*, w: tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, dz. cyt., s. 143.

bytu. Podczas takich spotkań dzieje się z ich uczestnikami coś istotnego, w przeciwieństwie do spotkań nieznaczących, które zazwyczaj nie wprowadzają w nich żadnych zmian. Niektóre spotkania znaczące mają charakter toksyczny, ponieważ sprawiają, że w ich trakcie człowiek staje się mniej sobą. Według Węgrzeckiego, powodują one „uzależnienie od wprowadzanych w nie treści, które przerysowują, wyolbrzymiają możliwości ich uczestników, jakoby zdolnych do osiągnięcia sugerowanych właściwości i stanów. Odpowiedzialni za to uczestnicy spotkania ograniczają czyjąś inicjatywę własną, nie budzą jej, lecz ją tłumią, kreując się na przewodnika w życiu i stawaniu się innego człowieka. Toteż takie spotkanie w gruncie rzeczy powoduje rezygnację z siebie i popadanie w nieautentyczność, prowadzi na manowce, karmiąc iluzjami”<sup>454</sup>.

Spotkania znaczące o pozytywnym wydźwięku powodują natomiast, że człowiek staje się bardziej sobą, pomagają wyeliminować fałszywe wyobrażenia o sobie i niejako powrócić do siebie, a nawet odkryć i konstytuować siebie poznawczo i ontycznie. Prowadzą do uwolnienia od tego, czym się było dotychczas, co ograniczało i tłumilo autentyczne bycie sobą. Jak zauważa Węgrzecki, „właśnie w takich spotkaniach pojawiają się nowe, realistyczne, a nie iluzoryczne możliwości kształtowania własnego bytu oraz poszerza się i pogłębia wolność wewnętrzna. Wówczas zostaje przywrócona wolność stawania się sobą (...). W takich spotkaniach liczy się przede wszystkim to, jaki ktoś faktycznie jest, jakie są jego faktyczne określenia ontyczne i faktyczne możliwości ich ewentualnego korygowania i uzyskiwania nowych określeń, a więc – najkrócej to ujmując – prawda czyjegoś bytu”<sup>455</sup>. Nie ulega wątpliwości, że spotkanie może pomóc w stawaniu się i byciu sobą. Aby tak się stało, musi to być spotkanie znaczące o pozytywnym wydźwięku, które przywróci wolność stawania się sobą. Węgrzecki odwołuje się do Jaspersa, który uważa, że wolność stawania się sobą nie może zostać przywrócona bez udziału drugiego człowieka, skoro „komunikacja jest źródłem egzystencji”<sup>456</sup>.

Podjmując rozważania o „prawdzie czyjegoś bytu”, o „prawdzie człowieka”, Węgrzecki ma na uwadze konkretnego człowieka, a nie po prostu przedstawiciela rodzaju ludzkiego, a także nie jakiś ideał człowieka. Jak stwierdza, „chodzi o pewną postać jego bytu, uobecniającą się w jego poszczególnych czynach i działaniach, przedsię-

<sup>454</sup> A. Węgrzecki, *Wokół filozofii spotkania*, dz. cyt., s. 81–82.

<sup>455</sup> Tamże, s. 82.

<sup>456</sup> K. Jaspers, *Philosophie*, t. II: *Existenzerhellung*, s. 60, za: tamże.

wzięciach i zaniechaniach, słowem, w rozmaitych formach jego aktywności, oraz wystającą z przyjmowanych przez niego preferencji aksjologicznych. Postać ta odpowiada kierunkowi stawania się sobą i bycia sobą, a jego zachowanie gwarantuje ciągłość i tożsamość podmiotu. W spotkaniu niejednokrotnie można się znaleźć w obliczu takiej prawdy, która okazuje się bardzo zobowiązująca, gdyż »dorównanie« jej osiąga się jedynie wówczas, gdy samemu ujawni się prawdę własnego bytu i istnienia<sup>457</sup>. Pragnąc ujawnić prawdę własnego bytu, nie można pozwolić sobie na pozorowanie. Spotkanie może być niezwykle ubogacające, jeśli obie strony wyzbędą się wszelkich pozorów i ukażą swoje autentyczne oblicza.

Spotkanie, zwłaszcza znaczące, trwające dłużej i pozostawiające po sobie trwałe ślady, umożliwia ontyczne dookreślanie siebie. Może ono przybierać trzy formy. Niekiedy człowiek posiada określenia, które są jedynie wstępnie zarysowane i wymagają wykrystalizowania oraz utrwalenia w rozmaitych sytuacjach, pozwalających dane określenie skonfrontować z różnymi okolicznościami i niejako je sprawdzić. Może to nastąpić właśnie w spotkaniu, szczególnie gdy jego uczestnik będzie do tego dążył w przeświadczeniu, że należy zaprezentować się jednoznacznie i klarownie, dokonać takiego dookreślenia ze względu na drugiego i na dalszy rozwój spotkania. Druga forma dotyczy określeń zupełnie nowych, nabytych podczas spotkania dzięki znalezieniu się w sytuacjach dotychczas niespotykanych, wymagających pod jakimś względem samookreślenia. Ostatnia wiąże się z możliwością korygowania, a nawet pozbywania się określeń uzyskanych wcześniej, które w spotkaniu nie znajdują aprobaty, a drugi uczestnik zachęca, by właśnie tak z nimi postąpić.

### **5.10. Wpływ spotkania na stawanie się i bycie sobą**

Spotkanie często umożliwia pełniejsze stawanie się sobą, bycie sobą i pozostanie sobą nawet w niesprzyjających temu okolicznościach. Podczas wielu spotkań uczestnik ma okazję do dochodzenia do siebie, do nadawania sobie takiej postaci, z jaką całkowicie się utożsamia, oraz do utrwalania jej i zachowania. Uzyskiwanie nowych określeń ontycznych i ewentualne korygowanie określeń już posiadanych niekiedy natrafia na poważne opory wewnętrzne. Człowiek boi się zmian, dlatego nierzadko godzi się na

---

<sup>457</sup> A. Węgrzecki, *Wokół filozofii spotkania*, dz. cyt., s. 82.

„oddalanie się od siebie”, niebycie sobą. Opory wewnętrzne osłabiają gotowość do modyfikacji, jednak spotkanie z drugim może ją zdecydowanie wzmocnić. Występujące opory i zanikanie wspomnianej gotowości są też czasem reakcją adekwatną, ponieważ – jak zauważa Węgrzecki – „ewentualne zmiany w sferze własnego bytu dotyczące tego, kim się jest, mogłyby oznaczać dokonanie czegoś wbrew sobie i okazać się trudne do pogodzenia czy wręcz nie do pogodzenia z tym, co stanowi rdzeń bycia sobą, a więc mogłyby naruszać tożsamość człowieka”<sup>458</sup>. Niekiedy zatem nabywanie nowych określeń ontycznych i ewentualne korygowanie określeń już posiadanych nie jest wskazane. Może też zdarzyć się tak, że w danym momencie spotkania „formuła” tożsamości zacznie jawić się w innym świetle i przestanie zadowalać. Poprawianie jej zawsze stanowi trudne i ryzykowne zadanie, niekoniecznie zakończone sukcesem, ponieważ w bycie danego człowieka jest to fundamentalna zmiana. Według Węgrzeckiego, „taki krok może usprawiedliwiać właśnie spotkanie, i to nie każde, ale spotkanie szczególnie znaczące dla obu stron unikających pozorowania i zmierzających do osiągnięcia większej bliskości. W przypadku udanej zmiany tego rodzaju można by bez zbytnej przesady powiedzieć, że w spotkaniu rzeczywiście »rodzi się« czy »narodził się« »nowy« człowiek, że jego uczestnik wyszedł z niego »innym« człowiekiem, gdyż dokonała się w nim głębsza transformacja, która nie tylko znacznie »poprawiła« jego obraz, ale przede wszystkim uczyniła go innym i może nawet doskonalszym”<sup>459</sup>. Nie ulega zatem wątpliwości, że rola spotkań szczególnie znaczących jest niezwykle doniosła, skoro dzięki nim w uczestnikach może dokonać się tak głęboka transformacja.

Węgrzecki jest przekonany, że „spotkania niewątpliwie mogą odegrać istotną rolę w procesie dochodzenia do siebie, tj. w uzyskiwaniu takiej postaci własnego bytu, której osiągnięcie oznacza w pełniejszym niż dotychczas znaczeniu bycie sobą”<sup>460</sup>. Proces dochodzenia do siebie polega na skutecznym nabywaniu pewnych określeń ontycznych i równie skutecznym oczyszczaniu siebie z innych, których z tamtymi nie da się pogodzić, ponieważ straciły one na aktualności w świetle tego, do czego udało się dojść w spotkaniu. Proces ten może dokonywać się w okolicznościach pozaspotkaniowych, ale w spotkaniu, zwłaszcza znaczącym, skłaniają do niego dodatkowe impulsy, a jego rezultaty są zauważane i oceniane nie tylko przez tego, w kim on zachodzi, ale również

---

<sup>458</sup> Tamże, s. 83.

<sup>459</sup> Tamże, s. 84.

<sup>460</sup> Tamże.

przez drugiego. Okoliczności pozaspotkaniowe niekiedy nie mają tak naglącego charakteru jak spotkaniowe, ponieważ od dokonania zmiany we własnym bycie, nieodkładanej na później, często zależy kontynuowanie spotkania.

### 5.11. Wpływ spotkania na tożsamość człowieka

W ścisłym związku z odkrywaniem, korygowaniem i uzyskiwaniem różnych określeń ontycznych i poznawczych oraz z krystalizującym się na ich podłożu byciem sobą pozostaje tożsamość człowieka. Snując rozważania na ten temat, Węgrzecki stwierdza, że „ogólnie ją ujmując, można mieć na uwadze bycie i pozostawanie tym samym indywiduum oraz bycie i pozostawanie takim samym indywiduum”<sup>461</sup>. Wydaje się, że jest to nawiązanie do myśli Ricoeura<sup>462</sup>. Pozostawania tym samym indywiduum nie narusza ani nie wyklucza zmienność w pewnym zakresie, dokonująca się w bycie ludzkim. Mimo nawet istotnych zmian psychofizycznych pozostaje się tym samym indywiduum, o czym decyduje zwłaszcza ciągłość życia osobowego. Nie chodzi przy tym tylko o niewystępowanie w nim przerw, np. o amnezyczne usunięcie zawartości pewnych fragmentów przeszłości, w których ktoś staje się jakby nieobecny, jednak zarazem ma poczucie, że przecież uczestniczył w jakichś, aktualnie zupełnie nieznanym mu wydarzeniach, ale przede wszystkim o to, co tę ciągłość gwarantuje. Węgrzecki przypuszcza, że tożsamość opiera się na pewnej podstawie. Życie osobowe danego człowieka w kolejnych momentach raczej nie jest takie samo, ponieważ na ogół, mimo nawet zasadniczego uschematyzowania, rutynowych zachowań i dbałości o to, by nie dopuścić do zmian, staje się ono inne pod różnymi względami. Biorąc pod uwagę dokonane zmiany, trudno zatem twierdzić, że dany człowiek pozostaje takim samym indywiduum. Według Węgrzeckiego, „zachowanie tożsamości człowieka nie wymaga tak radykalnie pojmowanej tożsamości, którą można by nazwać »takożsamością« i która sprowadzałaby się do pozostawania niezmiennym pod każdym względem fizycznym (somaticznym) czy psychicznym, nie wspominając już o względzie osobowym i duchowym. Właściwa człowiekowi tożsamość osobowa jest zachowana, jeśli pozostaje on tym samym indywiduum w pewnym przedziale czasu, jeśli zachowuje ciągłość swego bytowania w tym przedziale”<sup>463</sup>. Zachowanie tej ciągłości oznaczałoby jednak, że pewne przysługujące człowiekowi określenia ontyczne są nadal aktualne, że zmiany dokonane w jego bycie zupełnie ich nie naruszyły. Właśnie one są fundamentem tak rozumianej tożsamości. Dopóki pozostaną nienaruszone, dopóty i ona taka pozostanie. Niewykluczone jednak,

<sup>461</sup> Tamże, s. 84–85.

<sup>462</sup> Por. P. Ricoeur, *Filozofia osoby*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1992, s. 37; por. także tenże, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, Warszawa 2003.

<sup>463</sup> A. Węgrzecki, *Wokół filozofii spotkania*, dz. cyt., s. 85.

że ten fundament zaznacza się mocniej lub słabiej oraz daje o sobie znać w różne sposoby na rozmaitych poziomach i w rozmaitych sferach bytu człowieka. Poznanie go często przysparza trudności, a samopoznanie nie zawsze okazuje się efektywne i dostateczne. Toteż nierzadko poznanie tych fundamentalnych określeń ontycznych następuje właśnie w spotkaniu, szczególnie wtedy, gdy z uwagi na potrzebę udzielenia autentycznej, klarownej i nieodkładanej na później odpowiedzi uczestnik spotkania próbuje pełniej wyrazić siebie, możliwie najlepiej przedstawić to, jaki jest, a przez to pełniej zdaje sobie z tego sprawę. O tym, że udało się zbliżyć do tego fundamentu, że niekiedy się on uobecniał, sygnalizuje charakterystyczne poczucie, że o pewnym czynie można powiedzieć, że jest czynem „własnym”, można się do niego przyznać i w razie konieczności go powtórzyć. Jak zauważa Węgrzecki, „niekiedy jest się też przekonany, że jest to czyn »własny« pod każdym względem, tak że w ogóle nie wymaga on żadnej korekty. Zatem owo zachowanie, ów czyn są całkowicie wyznaczone przez »siebie« czy »sobę«”<sup>464</sup>. Sprawca takiego czynu pozostaje po nim sobą, nie sprzeniewierzył się sobie, nie naruszył swej tożsamości. Jego czyn jest mu nie tylko przynależny, ale także go wyraża. Inaczej: przemawia on przez swój czyn.

Według Węgrzeckiego, spotkanie może też prowadzić do budzącego niepokój odkrycia, do zadania sobie samemu następujących pytań: „Kimże właściwie jestem, skoro nie sprostalem czemuś, nie zdobyłem się na coś w spotkaniu, skoro zachowałem się inaczej, niż sam bym oczekiwał? Czy więc rzeczywiście jestem taki, za jakiego dotychczas się uważałem? A jeśli nie okazałem się tym, kim – jak mi się wydawało – jestem, to kim w gruncie rzeczy faktycznie jestem?”<sup>465</sup>. Jak stwierdza, „w tym wypadku nie chodzi tylko o tożsamość danej osoby, polegającą na zachowaniu ciągłości jej życia i przeżywania, na tym, że tworzy zindywidualizowaną całość, której poszczególne elementy są powiązane ze sobą i przynależą jednemu osobowemu Ja. Przede wszystkim chodzi bowiem o tożsamość polegającą na zachowaniu pewnego szczególnego doboru jakościowych określeń danej osoby, przejawiających się w rozmaitych zachowaniach, niewerbalnych i werbalnych, a więc o tożsamość niejako wyznaczoną przez ten dobór. Każde zakwestionowanie, niepotwierdzenie jakiegoś określenia jakościowego należącego do niego osłabia podstawę tak pojmowanej tożsamości i niekiedy ją podważa, a w

<sup>464</sup> Tamże, s. 86. Węgrzecki nawiązuje w tym kontekście do koncepcji Ingardena; por. R. Ingarden, *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, tłum. A. Węgrzecki, w: tenże, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987, s. 85.

<sup>465</sup> A. Węgrzecki, *Wokół filozofii spotkania*, dz. cyt., s. 87.

każdym razie stawia ją pod znakiem zapytania<sup>466</sup>. Nie chodzi zatem jedynie o zachowanie ciągłości życia i przeżywania, ale o zachowanie doboru określeń jakościowych. Aby tak się stało, wydaje się, że należałoby postępować w zgodzie ze sobą, zadbać o spójność czynów, nie zaprzeczać określeniom jakościowym, które przecież stanowią fundament tożsamości, ale je potwierdzać. Dokonywanie zaś wyborów niespójnych, kwestionujących owe określenia, nie tylko poważnie zagraża tożsamości, ale w skrajnych przypadkach może nawet doprowadzić do wytworzenia się podwójnej tożsamości, powstania *alter ego*. Dzieje się tak wówczas, gdy dana osoba posiada dwa różne, niespójne oblicza, ujawniające się w rozmaitych okolicznościach.

Pozostawanie sobą może zostać postawione pod znakiem zapytania właściwie w każdej chwili, nie tylko wtedy, gdy człowiek podejmuje jakąś aktywność, ale także wtedy, gdy pogrąża się w beczynności i wydawałoby się, że nic nie zagraża jego tożsamości. Jednak właśnie ta beczynność może zaważyć na dotychczasowym byciu sobą, ponieważ by je zachować w zaistniałych okolicznościach, należało może podjąć w odpowiedzi na nie konkretne działanie.

Spotkanie stwarza wiele okazji do odkrycia w sobie czegoś, co w sytuacjach pozaspotkaniowych mogłoby się w ogóle nie ujawnić, z czym trudno się utożsamiać, jak również ewentualne okazje do podejmowania prób zmiany tego stanu rzeczy, czyli działań korygujących. Węgrzecki pojmuje je jako „sprowadzające zwracanie się w swym bycie ku drugiemu człowiekowi oraz reagowanie na jego manifestowanie siebie – do poziomu pokrywającego się z byciem sobą”<sup>467</sup>. Spotkanie stwarza takie okazje zwłaszcza wtedy, gdy jest znaczące. Wówczas przechodzi z fazy mniej zobowiązujących wzajemnych odniesień w fazę, w której główną rolę zaczyna odgrywać autentyczność zwracania się ku drugiemu uczestnikowi oraz możliwie najpełniejszy i klarowny udział samego siebie w tym zwracaniu się. Jeśli uda się to osiągnąć, spotkanie jest kontynuowane i rozwijane, a przynajmniej utrzymane w dotychczasowych ramach.

Spotkanie umożliwia nie tylko odkrycie czegoś, z czym trudno się identyfikować, ale może również przyczynić się do odkrycia w sobie pewnej dotychczas niewidocznej potencji do bycia właśnie taką osobą, do zaprezentowania siebie jako osoby o takim jakościowym określeniu, z którym gotowa jest się utożsamiać. Osobowa tożsa-

---

<sup>466</sup> Tamże.

<sup>467</sup> Tamże.

mość uzyskuje wówczas nowy charakter, a osoba nabiera przeświadczenia, że klarowniej i pełniej się dookreśliła, i już z tym nowym dookreśleniem siebie uczestniczy w dalszym przebiegu spotkania, przed którym otworzyły się nowe perspektywy. Naturalnie nie wiadomo, czy okażą się one aktualne i w jakim stopniu zostaną wykorzystane, czy osoba będzie próbowała przedstawić się drugiemu uczestnikowi spotkania w zmodyfikowanej postaci. Wiele zależy od jego reakcji, czy zmodyfikowana tożsamość zostanie aprobująco umocniona, czy dezaprobująco osłabiona.

Węgrzecki jest przekonany, że spotkanie może odegrać doniosłą rolę w kształtowaniu się właściwej człowiekowi tożsamości osobowej<sup>468</sup>. Powołuje się na słowa Joanny Trzópek, mówiącej o „tożsamościotwórczym” charakterze spotkania i twierdzącej, że „w sytuacji spotkania nie tylko dochodzi do ukazania »prawdziwej twarzy«, ale może dojść także do ujaśnienia niejasnych dotąd dla samego siebie własnych preferencji, sądów, wyborów, wartości, postaw; to, co zostaje w ten sposób ujawnione, może niekiedy budzić zaskoczenie, umożliwiając zarazem reorientację we własnym poczuciu tożsamości”<sup>469</sup>. W relacji z drugim mogą pojawić się przecież nierzadko sytuacje, w których konieczne jest dokonanie wyboru, opowiedzenie się za lub przeciw, dzięki czemu człowiek samopoznaje siebie, odkrywa to, kim jest i co jest dla niego istotne, kształtuje swoją tożsamość.

Węgrzecki zauważa, że spotkania różnych typów mogą mieć mniej lub bardziej znaczący wpływ na tożsamość osobową. Wymienia m.in. spotkania syntoniczne, dysharmoniczne<sup>470</sup> i „toksyczne”, zarówno takie, których płaszczyzna jest „pozioma”, jak i takie, których płaszczyzna jest „pochyła”. Jak stwierdza, „mogą to być też spotkania, których podłoże stanowią pozytywne emocje i w których przeważnie jest zachowana równorzędność uczestników, ale zdarza się w nich moment (zdarzają się momenty), kiedy jeden uczestnik usiłuje zdominować drugiego uczestnika, zwracając się do niego z wymaganiami i oczekiwaniami, które go ograniczają, wskazują kierunek jego stawianiu

<sup>468</sup> Por. tamże, s. 88.

<sup>469</sup> J. Trzópek, *Spotkanie a tożsamość. Tożsamościotwórcze aspekty głębokich relacji międzyludzkich*, w: *W kręgu psychologicznej problematyki tożsamości*, red. D. Kubacka-Jasiecka, M. Kuleta, Kraków 2008, s. 137.

<sup>470</sup> Bliski rozróżnieniu spotkań syntonicznych i dysharmonicznych jest podział na „spotkania konstruktywne” i „spotkania destrukcyjne”. Por. R.C. Kwant, *Recontre et vérité*, w: *Recontre – Encounter – Begegnung*, Utrecht–Antwerpen 1957, s. 231; za: A. Węgrzecki, *Wokół filozofii spotkania*, dz. cyt., s. 36. Węgrzecki zauważa, że w spotkaniach syntonicznych przeważa atmosfera współbrzmienia, zaś w dysharmonicznych atmosfera rozdźwięku. Spotkania syntoniczne odznaczają się większą trwałością, zaś spotkania dysharmoniczne bywają intensywne, jednak łatwiej o ich zakończenie z powodu panującego w nich napięcia. Por. A. Węgrzecki, *Zarys fenomenologii podmiotu*, dz. cyt., s. 141–142.

się, w każdym zaś razie nie pozwalają w pełni być sobą, narzucają ramy, które winien brać pod uwagę, jeśli chce podtrzymać spotkanie. Niekiedy takie wymagania i oczekiwania nie liczą się z możliwościami stawania się danej osoby i gotowością wprowadzenia przez nią w swoje życie mniej lub bardziej znaczących zmian<sup>471</sup>. Skoro takie spotkania mogą wpłynąć na ukształtowanie i ugruntowanie tożsamości osobowej, mogłoby się wydawać, że ich rola jest zupełnie pozytywna. Jednak wpływ ten często okazuje się negatywny, ponieważ przez tego typu spotkania tożsamość osoby wspiera się na określeniach, które utrudniają jej rozwój i niszcząco oddziałują na relacje z innymi. Dzieje się tak dlatego, że wymagania i oczekiwania postawione przez uczestnika dominującego utrudniają stawanie się i bycie sobą. Takie spotkania mogą niekiedy pozostawiać w życiu człowieka trudny do usunięcia ślad i komplikować przebieg innych spotkań.

## 5.12. Konkluzje

Węgrzecki analizuje kwestię spotkania i próbuje wydobyć jego najistotniejsze rysy. Żywi przekonanie, że może ono odegrać znaczącą rolę w życiu człowieka, pomagając mu w realizowaniu siebie jako niepowtarzalnej jednostki i umożliwiając pełniejsze stawanie się człowiekiem. Filozofia spotkania sprzyja więc poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie, czym jest człowiek. Węgrzecki skupia się na różnych aspektach spotkania, pozwalających odsłonić jego naturę. Odwołuje się głównie do doświadczenia umożliwiającego dotarcie do drugiego człowieka.

Spotkanie stanowi proces, inicjowany i kontynuowany przez kontaktujących się ze sobą uczestników. Ich obecność nie sprowadza się jedynie do fizycznego wymiaru, lecz jest osobowa, wyrażając się w osobowym zwracaniu do drugiego. Pozwala to na ciągłe ontyczne samookreślenie i dookreślenie uczestników. W spotkaniu możliwe jest wyrażanie autentycznej postaci własnego bytu i dostrzeżenie pozorowania. Znaczące spotkanie sprzyja dochodzeniu do siebie, do pełniejszego bycia sobą oraz wywołuje w bycie ludzkim głębokie transformacje związane z jego tożsamością. Zawiązana i rozwinięta osobowa relacja między uczestnikami spotkania musi być wolna od uprzedmioto-

---

<sup>471</sup> A. Węgrzecki, *Wokół filozofii spotkania*, dz. cyt., s. 89.

wienia i od wszelkich ograniczeń bytu drugiego. Spotkanie powinno opierać się na realnym, bezpośrednim i autentycznym kontakcie. Istotny jest jego dwuosobowy charakter: Ja – Ty, nie bierze w nim udziału ktoś trzeci.

Filozof zwraca uwagę na różne typy spotkań. Wyróżnia spotkania realne, imagiacyjne, autentyczne, nieautentyczne, zwyczajne, znaczące. Według niego, tylko niektóre zasługują na miano wyjątkowych. Niektóre spotkania znaczące natomiast mają toksyczny charakter, ponieważ sprawiają, że w ich trakcie człowiek staje się mniej sobą.

Twórcami spotkania są jego uczestnicy i to oni mają decydujący wpływ na jego przebieg i trwanie. Okoliczności zewnętrzne grają drugoplanową rolę, jednak niekiedy ich oddziaływanie jest znaczące. Poważne zagrożenie dla spotkania stanowią upozorowania własnego bytu, zmniejszona aktywność któregoś z uczestników, wyłączenie się na dłuższy czas ze spotkania, niespełnione oczekiwania, nierozwiązane dylematy aksjologiczne oraz zaniedbania poznawcze, np. rezygnacja z pełnego wyjaśnienia, co się w nim wydarzyło. Niekiedy nie udaje się wyeliminować skutków owych zagrożeń i doprowadzają one do zakończenia spotkania, do rozstania. Autentyczne, realne i pełne spotkania ubogacają ludzkie życie, dlatego warto o nie zabiegać i nie zrażać się niepowodzeniami. Współcześnie pełnemu spotkaniu zagraża świat wirtualny, oferujący anonimowość i brak zobowiązań, jednak niebędący w stanie zapewnić autentycznej obecności realnego człowieka.

Każde spotkanie może sprzyjać osiągnięciu przez człowieka swej prawdy wewnętrznej. Zwłaszcza trwalsze i znaczące spotkanie przynosi samookreślenia i dookreślenia oraz umożliwia kształtowanie się takiej postaci bytu człowieka, która świadczy o tym, że osiągnął on swoją prawdę. Spotkanie umożliwia dostrzeżenie nabytych określeń samego siebie, a niekiedy także owej postaci własnego istnienia i bytu dzięki obecności i reakcjom drugiego człowieka. W spotkaniu możliwe staje się rozpoznanie własnego samookreślenia, często prowadzące do kolejnych prób określania siebie i kształtowania postaci własnego bytu. Spotkanie umożliwia wyłonienie się prawdy obu jego uczestników. Nasuwa się refleksja nad źródłami tych prawd. Dzięki nim pojawia się wiele bodźców do formowania własnego bytu.

Uczestnicy spotkania biorą w nim udział dobrowolnie. Nie istnieje możliwość, aby którykolwiek z nich mógł być zastąpiony. Każde spotkanie ma indywidualny i niepowtarzalny, chociaż niekoniecznie nadzwyczajny charakter. Spotkanie umożliwia wykroczenie poza anonimowość i stereotypowość innych kontaktów międzyludzkich.

Dzięki wyłączności przestawiania ze sobą możliwe staje się zwiększanie i intensyfikowanie wzajemnych oddziaływań uczestników. Spotkanie może ich zbliżać uczestników i stwarzać możliwość istotnych modyfikacji osobowych.

Niekiedy w spotkaniu drugi człowiek w znacznym stopniu się odsłania czy ujawnia. Uczestnicy mogą w coraz szerszym zakresie stawać się sobą, ale mogą również coraz bardziej pozorować własny byt. To, jak rozwinie się spotkanie, zależy w istotnym stopniu od ich odpowiedzialności.

Według Węgrzeckiego, spotkanie sprzyja też przywracaniu wartościom ich właściwej pozycji, doniosłości oraz poszerzaniu horyzontu aksjologicznego. Konieczna jest ochrona wartości pojawiających się podczas spotkania. Wartości wpływają na manifestowanie własnego bytu. Węgrzecki rozróżnia m.in. manifestowanie autentyczne, pozorne, zapośredniczone, niezapośredniczone, zredukowane i niezredukowane. Niektóre odmiany manifestowania własnego bytu wynikają z hamowania. W spotkaniu manifestowanie własnego bytu jest manifestowaniem siebie i dla kogoś. Jeśli ma się na uwadze dobro drugiego człowieka, wówczas naturalnie uaktywnia się hamowanie. Niedopuszczalne jest nieredukowane manifestowanie autentyczne, mogące oznaczać nieliczenie się z drugim. W grę mogą natomiast wchodzić różne odmiany manifestowania zredukowanego oraz zapośredniczonego, taktownie prezentujące własny byt człowieka. Niekiedy dopuszczalne byłoby też pozorne manifestowanie, o ile dobro drugiego zostałoby postawione ponad innymi wartościami branymi w danych okolicznościach pod uwagę.

Z uwagi na dobro drugiego niekiedy manifestowanie własnego bytu jest hamowane, niekiedy zaś dochodzi do jego zintensyfikowania. Hamowanie może pojawić się również przez wzgląd na samego siebie. Człowiek pragnie chronić dobro własne, będące dla niego priorytetem. Ucieka się wówczas m.in. do manifestowania pozornego, którego niektóre odmiany mogą pozostawać w sprzeczności z dobrem drugiego człowieka. Hamowanie manifestowania własnego bytu, związane z negatywnymi momentami aksjologicznymi, w znacznym stopniu zależy od charakteru podłoża spotkania. Jeśli spotkanie jest znaczące i głębokie, nie powinno raczej do takiego hamowania dochodzić, ani tym bardziej do manifestowania pozornego.

Niekiedy także wzgląd na wartości szczególnie bliskie danemu człowiekowi uaktywnia manifestowanie jego bytu. Pragnie on dawać im jak najpełniejsze świadectwo, niekiedy popadając w skrajność i naruszając dobro drugiego. Wzgląd na nie chroni

przed popadnięciem w skrajność, jednak nakłada pewne ograniczenia na manifestowanie własnego bytu. Spotkanie stwarza szczególną okazję do tego, by wartości znacząco wpływały na kształtowanie własnego bytu, ponieważ umożliwia konfrontację z drugim człowiekiem i sobą samym.

Obecność drugiego człowieka stwarza możliwość bliskości, ale także możliwość bycia potraktowanym niepodmiotowo, a więc uprzedmiotowionym. Część filozofów wyznaje pogląd, że obecność drugiego w otoczeniu podmiotu osobowego zawsze wiąże się z jakimś uprzedmiotowieniem go, ponieważ w naturze ludzkiej tkwi tendencja uprzedmiotowiąca. Węgrzecki nie odrzuca tej tezy, jednak nie uważa, by niezaprzeczalnie dowodziła ona jakiegoś pierwotnego rysu ludzkiej natury, jakim jest pewna negatywność wobec drugiego. Twierdzi, że równie powszechne są przejawy innej tendencji wobec drugiego: sprzyjającej cudzej podmiotowości i wolnej od uprzedmiotowienia. Możliwość rozwinięcia owej tendencji pojawia się w spotkaniu, a dokładniej w spotkaniach pewnego typu.

Niekiedy spotkanie może doprowadzić do powstania sytuacji poznawczej wolnej od uprzedmiotowienia i skłaniającej do otwarcia się przed innym człowiekiem. W autentycznych spotkaniach nie dochodzi do naruszenia cudzej autonomii poznawczej i do poznawczego podporządkowania drugiego. Poznanie jest niezbędne w spotkaniu, jednak nie stanowi jego celu. Relacja w spotkaniu nie sprowadza się do relacji poznawczej, zachodzą różne odniesienia podmiotowe, w których wyraża się byt osobowy uczestniczących w spotkaniu. Poznają oni siebie nawzajem, ale nie z powodów czysto poznawczych. Poznanie umożliwia im pełniej stawać się sobą oraz trafniej reagować na akty i działania drugiego uczestnika spotkania.

Spotkanie umożliwia pełniejsze samopoznanie. Podmiot osobowy nie polega już przy tym wyłącznie na sobie. Drugi uczestnik może rozpoznać jego określenia i wyrazić to w swoich działaniach i aktach. Pojawia się wówczas szansa na poznanie siebie w drugim człowieku. Podczas spotkania uczestnicy uzyskują własne określenia poznawcze, składające się na samopoznanie, oraz cudze określenia poznawcze, dopełniające ich wizerunek. Pewne określenia można odkryć jedynie w relacji z drugim. Poznawaniu samego siebie towarzyszy poznawcze samookreślanie się. Samopoznanie może mieć wyjątkowy wymiar ontyczny i bezpośrednio spowodować jakąś zmianę w bycie ludzkim.

Spotkanie przyczynia się zatem do poznania i samookreślenia siebie. Autentyczne spotkanie zaś pomaga stać się i być sobą oraz poszerzać wolność wewnętrzną uczestników. Niekiedy wywołuje w życiu człowieka wielki przełom, niekiedy mniejsze zmiany. Żadne spotkanie nie wyczerpuje jednak samookreślenia ontycznego. Osiągnięcie pełnego samookreślenia nie jest możliwe, ponieważ przyszłość stawia człowieka przed nowymi wyborami i wyzwaniami, w których nadal musi odkrywać siebie. Nieustanne stawanie się intensyfikujące się w trakcie spotkania może prowadzić do autentycznego samookreślenia poznawczego, ontycznego i aksjologicznego, a więc do zbliżania się do odpowiedzi na pytanie „Kim jest człowiek?”. Domaga się ono ciągłego ponawiania i weryfikowania odpowiedzi na nie.

Z określeniami ontycznymi i poznawczymi oraz klarującym się na ich podłożu byciem sobą ściśle związana jest tożsamość. Pozostawanie sobą może zostać podane w wątpliwość, zarówno gdy człowiek podejmuje jakieś działanie, jak i gdy pozostaje bierny. Spotkanie, zwłaszcza znaczące, umożliwia też odkrycie w sobie czegoś, z czym trudno się utożsamiać, oraz stanowi szansę na podjęcie działań korygujących. Według Węgrzeckiego, spotkanie może odegrać istotną rolę w kształtowaniu się tożsamości osobowej. Umożliwia bowiem odkrycie własnych preferencji i wartości. Człowiek w relacji z drugim musi dokonać wyborów, dzięki którym wiele dowiaduje się o sobie samym.

## Zakończenie

Adam Węgrzecki zaliczany jest do wybitnych współczesnych polskich filozofów. Związany był z Krakowem. Studiował chemię i psychologię, jednak to filozofia okazała się jego największą pasją naukową. W centrum jego zainteresowań był człowiek. W swoich badaniach inspirował się Schelerem, ale największy wpływ wywarł na niego jego mistrz, Roman Ingarden. Węgrzecki wykorzystywał metodę fenomenologiczną. Bazował na bezzałożeniowości i doświadczeniu. Jego dzieła dotyczą antropologii filozoficznej, aksjologii i filozofii spotkania. Był cenionym, darzonym szacunkiem wykładowcą. Miał imponujący dorobek naukowy.

Gdy chce się określić, na czym polega koncepcja antropologiczna Węgrzeckiego, niemal natychmiast nasuwa się oczywiste pytanie: „Kim jestem?”. Należy ono do fundamentalnych problemów filozoficznych. Udzielenie odpowiedzi na nie stanowi spore wyzwanie i nie jest łatwym zadaniem choćby ze względu na fakt, że można je rozpatrywać z różnych punktów widzenia. Może bowiem dotyczyć zarówno człowieka jako pewnego gatunku, którego przedstawicielem jest pytający, jak też jedynie jego samego, nie tracąc przez to swej doniosłości. Pytanie to podyktowane jest niewiedzą lub niedosytem poznawczym. Może też wynikać z poszukiwania postaci bytu człowieka bądź z refleksji nad wartością samego siebie, nad poziomem własnego człowieczeństwa. Pytanie zatem rozpatrywane jest w sensie poznawczym, ontycznym i aksjologicznym. Wszystkie te sensory wzajemnie się dopełniają, tworząc pełny zakres pytania „Kim jestem?”. Niekiedy człowiek zadaje je sam sobie. Pojawia się ono również podczas spotkania z drugim. W pracy starano się jak najpełniej ukazać poglądy Węgrzeckiego dotyczące kwestii antropologicznych. Wykorzystano liczne źródła tekstowe, w których filozof rzetelnie i sumiennie opisywał swoje spostrzeżenia. Zwrócono uwagę na najważniejsze aspekty bycia człowiekiem.

Węgrzecki, szukając odpowiedzi na pytanie „Kim jest człowiek?”, próbuje odnaleźć taką ideę, która najpełniej wyrażałaby jego całość. Najtrafniejsza wydaje mu się idea podmiotu osobowego. Jest to podmiot konkretny i podejmujący działania. Aktywność człowieka stanowi przełomowy moment wyłonienia się podmiotowości. Podmiot osobowy nie działa już stereotypowo i automatycznie.

Człowiek jawi się Węgrzeckiemu jako spójna, sprawcza całość, pomimo doświadczanych konfliktów wewnętrznych. W byciu podmiotem osobowym kluczową rolę odgrywa podejmowanie działań oraz dokonywanie aktów i czynów. Ciągłość istnienia podmiotu osobowego stanowi podstawę ludzkiego życia. Kontynuacja wcześniejszych działań, dążeń i planów nadaje mu sens.

Istotną kwestię stanowi wolność zewnętrzna i wewnętrzna. Wolność zewnętrzną podmiot osobowy osiąga w warunkach pozbawionych przymusu, mając pełną swobodę działania, dobrowolnie je podejmując i mając nad nim kontrolę. Wolność wewnętrzna rodzi się w podmiocie osobowym i dzięki niemu się utrzymuje, umożliwia też rozwinięcie się podmiotowości. Pojawia się w nim w trakcie działania. Opiera się na wolnym, niezależnym, świadomym czynie. Zdobywanie tego rodzaju wolności jest procesem zależnym od przemian dokonujących się w podmiocie osobowym i dominujących tendencji w jego życiu. Podmiot osobowy może osiągnąć wolność w sferze myślenia, jeśli uniezależni się od cudzych opinii. Wolność w sferze uczuciowej pojawia się natomiast, gdy znajdują się w niej intencjonalne przeżycia emocjonalne. Węgrzecki zauważa, że uczucia należą do sfery racjonalnej, jednak z powodu różnych zagrożeń może dojść do ich irracjonalizacji.

Duży nacisk kładzie na aktywność podmiotu osobowego, wyróżniając stany, nastroje, akty intencjonalne i czyny. Do dokonań podmiotowych zalicza akty, działania i czyny, dzięki którym podmiot osobowy może nabywać pewne określenia. Najistotniejszą rolę odgrywają czyny, ponieważ wymagają realnego sprawstwa. Dzięki realnym, indywidualnym i wolnym czynom podmiot osobowy kształtuje siebie, w najszerszym zakresie spełnia się jako podmiot osobowy. Tego rodzaju czyny są twórcze, umożliwiają sprawcze uobecnianie się podmiotu osobowego w świecie oraz znacząco ubogacają jego życie. Niektóre czyny zasługują na miano przełomowych, a nawet niezwykłych dokonań, które mogą oddziaływać na innych ludzi. W czynach twórczych istotny jest ich charakter aksjologiczny. Mogą przyczyniać się do stawania się i rozwoju podmiotu osobowego.

Według Węgrzeckiego, całkowite samopoznanie nie jest możliwe, człowiek pozostaje niezgłębioną tajemnicą. Warto jednak próbować dowiedzieć się o sobie jak najwięcej, ponieważ prowadzi to do lepszego zrozumienia siebie. Samopoznanie oraz doświadczenie aksjologiczne kierują działaniem, pozwalającym stać się sobą. Bycie sobą

powinno zmierzać do rozwoju, a więc do poszerzania podmiotowości, poprzez realizację pozytywnych wartości. Sprzyja to wolności i konsolidacji podmiotu osobowego. Samopoznanie umożliwia dostrzeżenie własnych ułomności aksjologicznych oraz przyczynia się do rozwoju podmiotu osobowego.

Stawanie się i bycie sobą gwarantuje podmiotową ciągłość i tożsamość, przybliżając człowieka do jego prawdy. Bycie sobą powinno wyrażać się w wolnych, świadomych dokonaniach podmiotowych. Węgrzecki zwraca uwagę na dokonania reprezentatywne, które reprezentują podmiot osobowy w jego autentyczności i indywidualności. Jeśli całkowicie wyraża się w nich indywidualność podmiotu osobowego, jest on sobą w najpełniejszym tego słowa znaczeniu. Niekiedy jednak dokonania reprezentatywne skażone są przez pozór i tracą to miano, oddalają od bycia sobą, a nawet mogą zagrażać tożsamości. Niekiedy bycie sobą wymaga modyfikacji aksjologicznej, nie zawsze więc należy je chronić.

Bycie sobą może pozostać nienaruszone, jeśli podmiot osobowy dokonuje autentycznych czynów, tym samym potwierdzając siebie. Jednak istnieje wiele zagrożeń dla bycia sobą, wskutek których podmiot osobowy może oddalić się od bycia sobą. Zmaganie, by być sobą, stanowi konstytutywny rys kondycji ludzkiej.

Zdarza się jednak, że podmiot osobowy nie jest sobą. Wówczas może próbować odzyskać siebie. Treści aksjologiczne umożliwiają stawanie się bardziej sobą. Niekiedy może nastąpić szczególne odkrycie siebie, będące autokreacją. Proces stawania się i bycia sobą zawiera zatem odzyskiwanie i odkrywanie siebie. Stawanie się sobą sprowadza się do osiągnięcia wewnętrznej spójności, wyklarowania się właściwości podmiotu osobowego oraz nabywaniu przez niego określeń własnych. Bycie sobą przejawia się w takim zakresie, w jakim jest on przez te określenia uformowany. Określenia własne odznaczają się wspólnym rysem, są nabywane w aktach autodeterminacji. Bycie sobą wzmacnia tożsamość. Podmiot osobowy staje się i jest sobą, gdy w jego życiu przeważają określenia całkowicie własne. Wówczas, pomimo obecności innych określeń, nadal kształtuje się i zachowuje integralność. Nabywanie zgodnych ze sobą określeń przyczynia się do jednorodności podmiotu osobowego. Wiąże się to z odrzucaniem niektórych określeń.

Dzięki aktom autodeterminacji podmiot osobowy dojrzewa do bycia sobą, staje się sobą, nabywa nowe określenia. Przemiany jakościowe oraz osiągnięcie coraz większej

integralności świadczą o rozwoju, który może trwać przez całe życie człowieka. Przemiany jakościowe oraz wzajemnie uzupełniające się określenia prowadzą do krystalizowania się podmiotu osobowego.

Ukształtowanie najistotniejszych kwalifikacji podmiotowych, osiągnięcie dojrzałości w ogólnym zakresie, pełne wykrystalizowanie się i spójność podmiotu osobowego pozwalają stwierdzić, że osiągnął on optymalny poziom rozwoju. Jest to możliwe jedynie wówczas, gdy nabywane określenia mają pozytywny wydźwięk aksjologiczny. Podmiot osobowy może przekraczać siebie jedynie w odniesieniu do wartości i wolności wewnętrznej. Głęboka transformacja jest możliwa dzięki reorientacji aksjologicznej i reorganizacji struktury podmiotu osobowego, polegającej na nabywaniu nowych określeń. Według Węgrzeckiego, człowiek może zmienić siebie i swoje życie, choć wymaga to znacznego wysiłku.

Istotny wpływ na stawanie się i bycie sobą wywiera zarówno konkretna przestrzeń, jak i przestrzeń szersza. Człowiek znajduje się w obliczu licznych zagrożeń. Należą do nich rozwój techniczny, rzeczywistość wirtualna, media, reklamy, relatywizm, ingerencje genetyczne. Odpowiednie wyposażenie przestrzeni konkretnej, właściwa orientacja aksjologiczna, postawa tolerancji oraz wolność sprzyjają stawaniu się i byciu sobą.

Bycie sobą, czyli bycie autentycznym ściśle wiąże się z posiadaniem własnej tożsamości, definiującej to, kim się jest. Bycie sobą wyraża się w podejmowanych działaniach i określa tożsamość. Podmiot osobowy jest autonomiczny i unikalny, przez to cechuje się indywidualnością.

Przydarzenia i wydarzenia znacząco wpływają na życie człowieka i jego tożsamość. Inność stanowi zatem wyzwanie dla tożsamości, jednak niekoniecznie musi oddziaływać na nią niszcząco. Człowiek zachowuje tożsamość, gdy realizuje określoną linię życia, w której wyraża się jego indywidualna natura. Pomagają w tym właściwości psychiczne i fizyczne, odpowiednia orientacja aksjologiczna oraz nabyte wychowanie. Odejście od owej linii nie musi oznaczać naruszenia dotychczasowej tożsamości. Możliwe, że nie należy wiązać jej jedynie z tym, w czym się dotąd wyrażała. Niewykluczone, że dały o sobie znać ukryte dotąd rysy indywidualnej natury bądź doszło do aktualizacji pewnych potencjalności. Tożsamość nie doznałaby wówczas uszczerbku, lecz opierałaby się na innym fundamencie. Wydaje się, że Węgrzecki postrzega człowieka jako istotę potrafiącą dokonywać rozsądnych zmian, które mogą prowadzić do rozwoju.

Człowiek wpływa na swoją tożsamość, może ją kształtować przez swoje podmiotowe dokonania.

Natomiast utrata dotychczasowej linii może utrudniać bycie sobą i zagrażać tożsamości człowieka. Niekiedy nowa linia życia objęta jest poprzednią tożsamością, utrzymana zostaje ciągłość z poprzednią linią. Pozostanie sobą i zachowanie tożsamości okazuje się wówczas możliwe.

Indywidualność człowieka wyraża się w twórczości i spontaniczności. Według Węgrzeckiego, człowiek zachowuje swoją tożsamość, gdy mimo upływu czasu i różnych zmian pozostaje tym, kim był dotychczas, jego bycie sobą nie zostaje naruszone, jakościowo określona ciągłość istnienia jest utrzymana i wyraża się w spójnych dokonaniach. Tożsamość nie jest czymś danym i gotowym, kształtuje się wraz z rozwojem podmiotowości oraz w relacjach międzyludzkich. Człowiek jest istotą sprawczą, przez dokonywanie wolnych wyborów i podążanie za wartościami może dokonywać autentycznych czynów, które formują i potwierdzają jego tożsamość. Właściwości osobowe umożliwiają podmiotowi osobowemu bycie sobą i również kształtują tożsamość. Relacje z innymi ludźmi mogą umacniać właściwości osobowe, ale często stanowią też dla nich wyzwanie. Mogą nawet zagrażać tożsamości i byciu sobą, ponieważ człowiek w konfrontacji z drugim niekiedy ulega presji i cudzym oczekiwaniom. Istotną rolę w takich sytuacjach odgrywają przeświadczenia aksjologiczne, które mogą okazać się decydujące w dokonaniu wyboru, czy pozostać sobą czy dopasować się do innych. Cenione przez podmiot osobowy wartości wpływają na podejmowane przez niego działania. Mogą przyczynić się także do głębokiej przemiany człowieka, nie powodując przy tym utraty tożsamości. Aktywność zgodna z przeświadczeniami aksjologicznymi świadczy o byciu sobą, umacnia tożsamość. Słabość przeświadczeń aksjologicznych, deficyty w funkcjonowaniu podmiotu osobowego, okoliczności zewnętrzne bądź niewystarczające starania niekiedy sprawiają, że realizuje on działania, które nie są zgodne z cenionymi przez niego wartościami. Spójność działań i dookreślona, stabilna orientacja aksjologiczna sprzyjają byciu sobą oraz kształtowaniu się i zachowaniu tożsamości. Niekiedy przeświadczenia aksjologiczne wymagają zmiany. Wiąże się to z transformacją aksjologicznej podstawy tożsamości.

„Profil aksjologiczny” człowieka, a więc jego poziom rozeznania w świecie wartości, wrażliwość aksjologiczna oraz preferencje aksjologiczne, wpływają na jego wybory, przebieg autodeterminacji, na to, czy zbliży się do wymagań człowieczeństwa czy

od nich oddali. Profil aksjologiczny ma również istotny wpływ na przeświadczenia i zachowania moralne człowieka. Tożsamość nieodłącznie wiąże się z przeświadczeniami moralnymi. Ich zgodność z zachowaniami moralnymi oraz zorientowanie w przestrzeni moralnej świadczą o człowieczeństwie, wiele odsłaniają na temat tego, kim jest dany człowiek. Oddalenie się od określonego systemu wartości poważnie zagraża tożsamości i narusza człowieczeństwo danego podmiotu osobowego. Ponowne zbliżenie się do człowieczeństwa wiązałoby się z powrotem do pozytywnie moralnych zachowań. Według Węgrzeckiego, człowiek jest istotą, która może utracić swoje człowieczeństwo, ale może je także odzyskać. Wiele zależy od systemu wartości danego człowieka i podejmowanych przez niego działań.

Ukształtowanie podmiotowości, sprawne odnoszenie się do wartości i uwzględnienie ich hierarchicznego uporządkowania, trafne odczytywanie sensowności aksjologicznej oraz podejmowanie właściwych decyzji i działań prowadzą do osiągnięcia dojrzałości aksjologicznej podmiotu osobowego. Niezbędne jest otwarcie się na wartości, możliwe jedynie, gdy człowiek osiągnie odpowiedni poziom wolności wewnętrznej. Człowiek dojrzały pod względem aksjologicznym dochowuje wierności pewnym wartościom. Nie jest jednak zaślepiony i fanatyczny.

Węgrzecki ostatecznie opowiada się za kształtowaniem poprawnej orientacji aksjologicznej, niezależnością, wrażliwością i otwartym myśleniem, ponieważ umożliwiają one samodzielne poszukiwanie aksjologicznych rozwiązań, rozpoznawanie sytuacji oraz wybieranie wartości w wolności i w zgodzie ze sobą. Podmiot osobowy może podejmować działania mające na celu modyfikowanie sensowności aksjologicznej. Wymaga to czynów umożliwiających pojawienie się wartości pozytywnych. Przebudowa realnego świata aksjologicznej sensowności stanowi szansę na poszerzenie podmiotowości. Według Węgrzeckiego, człowiek ma istotny wpływ na zaistnienie wartości. Niekiedy działa na rzecz wartości, ponieważ je ceni, niekiedy z poczucia obowiązku. W pełni ukształtowana orientacja aksjologiczna chroni przed samowolą, umożliwia podejmowanie odpowiednich wyborów aksjologicznych i stanowienie o sobie. Wartości moralne pełnią niezwykle znaczącą funkcję w kształtowaniu się podmiotu osobowego. Postępowanie moralnie pozytywne prowadzi do wewnętrznego ujednolicenia, scalenia i umocnienia człowieka. Sprawia, że staje się on szlachetniejszy. Czynny moralne wpływają na

to, kim jest dany człowiek, w pewnym sensie go tworzą. Wartości moralne są kwalifikacjami podmiotu osobowego, bezpośrednio go określają. Człowiek odgrywa istotną rolę w tworzeniu przedmiotowych warunków zaistnienia wartości.

Według Węgrzeckiego, pełniejsze rozwinięcie podmiotowości i stanowienie o sobie możliwe jest jedynie na gruncie wolności. Wewnętrznie wolny podmiot osobowy, zdobywający się na autodeterminację, otwiera się na świat aksjologiczny. Kontakt z wartościami sprzyja osiągnięciu autentycznej autodeterminacji i chroni przed chaosem wewnętrznym. Węgrzecki dostrzega ścisły związek między podmiotowością, wolnością i wartością. Według niego, spotkanie ostatecznie sprzyja pełniejszemu stawaniu się człowiekiem i realizowaniu siebie jako niepowtarzalnego indywiduum. Pozwala na ontyczne określenie i dookreślenie uczestników oraz autentyczne wyrażanie postaci własnego bytu. Znaczące spotkanie umożliwia dochodzenie do siebie oraz bycie sobą w pełniejszym zakresie. Wywołuje w bycie ludzkim znaczące zmiany związane z jego tożsamością, inspirowane do podjęcia działań korygujących oraz umożliwia odkrycie własnych preferencji i wartości. Od typu spotkania zależy zasięg wpływu na kształtowanie się człowieka. Spotkania o toksycznym charakterze oddala od bycia sobą.

Zagrożenie dla spotkania stanowią pozorowanie własnego bytu, brak zaangażowania któregoś z uczestników, niespełnione oczekiwania, nierozwiązane dylematy aksjologiczne, świat wirtualny. W przebiegu spotkania wiele zależy od odpowiedzialności uczestników. Autentyczne, realne i pełne spotkania ubogacają ludzkie życie, dlatego mimo przeciwności warto o nie zabiegać.

Spotkanie umożliwia konfrontację z prawdą istnienia i bytu drugiego człowieka i zaprezentowanie własnej prawdy. Trwalsze i znaczące spotkanie sprzyja formowaniu się takiej postaci bytu człowieka, która świadczy o tym, że osiągnął on swoją prawdę. Dzięki obecności i reakcjom drugiego człowiek wiele może dowiedzieć się o sobie, odkryć rozmaite określenia. Spotkanie umożliwia głębsze samopoznanie. Węgrzecki zdaje sobie sprawę, że nie można całkowicie poznać samego siebie, człowiek zawsze pozostaje do pewnego stopnia tajemnicą. Warto jednak zdyżać do jak najpełniejszego samopoznania.

Istotną kwestię stanowi ochrona wartości pojawiających się podczas spotkania. Wówczas sprzyja ono poszerzaniu horyzontu aksjologicznego. Wartości mają wpływ na kształtowanie i manifestowanie własnego bytu. Uczestnik spotkania może modyfikować manifestację własnego bytu, gdy uświadomi sobie to, co aksjologicznie negatywne.

Przez wzgląd na dobro drugiego człowieka niekiedy manifestowanie własnego bytu jest hamowane, niekiedy intensyfikowane. Do hamowania, np. poprzez pozorowanie, dochodzi też ze względu na własne dobro. Niekiedy takie postępowanie ma lekceważący wydźwięk wobec drugiego. Zdarza się, że człowiek bezwzględnie pragnie realizować bliskie sobie wartości i nie zważa na dobro drugiego. Spotkanie stanowi szansę na bliskość, ale może również prowadzić do uprzedmiotowienia uczestników.

Człowiek zdolny jest do wspaniałych dokonań, jednak potrafi również postępować niegodziwie. Nie zawsze też odnosi się do drugiego we właściwy sposób. Uprzedmiotawiając kogoś, ingeruje w jego byt, powoduje w nim zmiany, lekceważy cudzą wolność, ogranicza podmiotowość drugiego. Uprzedmiotowienie może wyrażać się też w kontrolowaniu czy podporządkowaniu kogoś. Niekiedy człowiek również podejmuje działania sprzyjające cudzej podmiotowości. Szczególną okazję do tego stanowi autentyczne spotkanie.

Samopoznawanie może powodować zmiany w bycie ludzkim, wiąże się z poznawczym samookreśleniem. Do takich zmian może dochodzić podczas kontaktu z drugim człowiekiem. Wówczas wszystkie samookreślenia poznawcze mogą zostać zakwestionowane. Ujawnia się pewna niejednoznaczność w sferze poznawczego samookreślenia człowieka. Drugi może istotnie pomóc w znalezieniu odpowiedzi na pytanie „Kim jestem?”.

Spotkania, zwłaszcza znaczące, istotnie wpływają na kształtowanie się człowieka. Umożliwiają konfrontację z drugim i ze sobą samym. Wiąże się to z dokonywaniem wyborów i odkrywaniem siebie. Rola spotkania jest zatem istotna.

Spotkanie, zwłaszcza autentyczne, sprzyja poznaniu oraz samookreśleniu poznawczemu, ontycznemu i aksjologicznemu. Wiąże się to z osiągnięciem wolności wewnętrznej, stawaniem się i byciem sobą. Spotkanie przybliża do odkrycia, kim się jest. Pełne samookreślenie nie jest jednak możliwe, ponieważ przyszłość stawia człowieka przed nowymi sytuacjami i decyzjami. Wydaje się zatem, że człowiek nigdy nie jest w stanie do końca odpowiedzieć sobie na pytanie, kim jest.

Adam Węgrzecki jest twórcą najlepszej, najlepiej rozbudowanej i najlepiej uzasadnionej koncepcji podmiotu osobowego w polskiej literaturze filozoficznej. Opracował filozofię podmiotu osobowego jako subdyscyplinę. Należy jednak zwrócić uwagę na pewne słabości w jego twórczości. Trudności w jakie uwikłała się koncepcja Wę-

grzeckiego polegają na tym, że nie wziął on pod wystarczającą uwagę danych nauk empirycznych, przyrodniczych, kontekstu religijnego, społecznego i kulturowego. Konieczne jest podejście interdyscyplinarne.

Węgrzecki nie odwołuje się do koncepcji Boga, wiary, co mogłoby być cenne w kontekście dokonywania wyborów moralnych. Krakowski fenomenolog skupia się jedynie na teoretycznym i normatywnym przedstawieniu człowieka, jaki powinien być. Nie opisuje jednak jaki jest. Nie podaje przykładów z życia ludzkiego i spotkania z drugim. Jego opisy mogą wydać się zatem niekiedy zbyt abstrakcyjne.

Pisząc o odpowiedzialności i tolerancji, Węgrzecki nie wskazuje jakie powinny być granice odpowiedzialności. Należy także zastanowić się, czy słusznym jest nazywanie niewłaściwych spotkań spotkaniami, Wydaje się, że nie zasługują one na to miano. Być może trafniejszym określeniem byłoby pojęcie „wydarzenie” bądź „styczność z innym, drugim”.

Aktualność filozofii Węgrzeckiego polega na tym, że rozważa podmiot osobowy w wielu aspektach, etycznym, aksjologicznym, relacyjnym. Pełne zastosowanie koncepcji człowieka w ujęciu Węgrzeckiego do XXI wieku wymaga krytycznej refleksji, uzupełnień i integracji z innymi podejściami. Nie musi być odrzucona, lecz zmodyfikowana, aby sprostać nowym wyzwaniom antropologicznym i bioetycznym.

## **Bibliografia**

### **A) Teksty źródłowe**

#### **Publikacje książkowe**

Węgrzecki A., *O poznawaniu drugiego człowieka*, Kraków 1992.

Węgrzecki A., *Wokół filozofii spotkania*, Kraków 2014.

Węgrzecki A., *Zarys fenomenologii podmiotu*, Kraków 1996.

Węgrzecki A., *Zarys filozofii*, wyd. III rozszerzone, Kraków 2011.

#### **Artykuły**

Węgrzecki A., *Aksjologiczne aspekty transformacji*, w: *Etyczny wymiar przekształceń gospodarczych w Polsce*, red. Węgrzecki A., Kraków 1996, s. 21–29.

Węgrzecki A., *Aksjologiczne uwarunkowania tożsamości człowieka*, w: *Pamięć. Osobowość. Osoba. Księga jubileuszowa dedykowana Profesor Annie Galdowej*, red. A. Tokarz, wyd. I, Kraków 2011, s. 31–41.

Węgrzecki A., *Antropologia Romana Ingardena*, w: *Krakowska szkoła antropologiczna*, red. J. Kupczak, J. Majka, Kraków 2009, s. 15–25.

Węgrzecki A., *Antropologiczna perspektywa etyki Romana Ingardena*, w: *Dziełnictwo etyki współczesnej. Aksjologia i etyka Romana Ingardena i jego uczniów*, red. P. Duchliński, Kraków 2015, s. 31–44.

Węgrzecki A., *Antropologiczno-filozoficzne refleksje nad rozwojem podmiotu osobowego*, „Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej w Krakowie” 2001, nr 576, s. 5–11.

Węgrzecki A., *Autodeterminacja i wolność wewnętrzna*, „Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej w Krakowie” 1996, nr 464, s. 5–10.

Węgrzecki A., *Dylematy ekonomicznej kreatywności*, w: *Wizerunek współczesnego człowieka gospodarującego*, red. A. Węgrzecki, Kraków 2000, s. 113–119.

Węgrzecki A., *Między ontologią a doświadczeniem*, w: *Zawierzyć człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sześćdziesiąte urodziny*, red. Z. Brzeziński, Kraków 1991, s. 353–367.

Węgrzecki A., *Natura podmiotu w świetle rozważań Romana Ingardena*, w: *Studia z filozofii niemieckiej*, t. III: *Współczesna fenomenologia niemiecka*, red. S. Czerniak, J. Rolewski, Toruń 1999, s. 183–194.

Węgrzecki A., *O doświadczeniu aksjologicznym*, w: *W kręgu filozofii Romana Ingardena*, red. W. Stróżewski, A. Węgrzecki, Warszawa–Kraków 1995, s. 161–166.

Węgrzecki A., *O irracjonalności uczuć*, „Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej w Krakowie” 1990, nr 310, s. 5–16.

Węgrzecki A., *O konflikcie wartości*, „Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej w Krakowie” 2006, nr 722, s. 5–12.

Węgrzecki A., *O podmiocie i podmiotowości. Uwagi wstępne*, w: *Psychologia osobowości i antropologia filozoficzna. Psychologiczna i filozoficzna problematyka podmiotu*, red. A. Gałdowa, Kraków 1994, s. 9–14. (Prace psychologiczne, Zeszyt 11, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego MCXLI).

Węgrzecki A., *O poznaniu emocjonalnym*, „Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej w Krakowie” 1978, nr 100, s. 19–33.

Węgrzecki A., *O roli twórczości w życiu i rozwoju człowieka*, w: *Pogranicza – literatura, teatr i psychiatria. Polsko-niemiecki bilans badań naukowych i doświadczenia praktycznego*, red. A. Radzik, Kraków 2001, s. 7–12.

Węgrzecki A., *O wierności*, w: *Studia z teorii poznania i filozofii wartości*, red. W. Stróżewski, Wrocław 1978, s. 177–186.

Węgrzecki A., *Personalistyczny wymiar dobra*, w: *Oblicza dobra: sympozja. 2*, Kraków 2007, s. 5–17.

Węgrzecki A., *Perspektywy fenomenologicznej antropologii*, „Fenomenologia” 2009, nr 7, s. 105–118.

Węgrzecki A., *Perspektywy i ograniczenia fenomenologicznej antropologii filozoficznej*, w: *Wprowadzenie do fenomenologii. Interpretacje, zastosowania, problemy*, t. II, red. W. Płotka, Warszawa 2014, s. 183–202.

Węgrzecki A., *Podmiotowość i wartość*, w: *Roman Ingarden a filozofia naszego czasu*, red. A. Węgrzecki, Kraków 1995, s. 149–160.

Węgrzecki A., *Poznanie siebie a rozwój podmiotu osobowego*, w: *Egzystencjalne i aksjologiczne wymiary prawdy, dobra i piękna*, red. J. Gazda, W. Morszczyński, Kraków 2007, s. 11–19.

Węgrzecki A., *Przedmowa*, w: J. Tischner, *Studia z filozofii świadomości*, oprac. A. Węgrzecki, Kraków 2006, s. V–XIII.

Węgrzecki A., *Refleksje nad ideą człowieka*, w: *Wielkość i piękno filozofii*, red. J. Lipiec, Kraków 2003, s. 259–265.

Węgrzecki A., *Rola prawdy w życiu publicznym*, w: „*Bądź wolność Twoja*”. *Józefa Tischnera refleksja nad życiem publicznym*, red. J. Jagiełło, W. Zuziak, Kraków 2005, s. 21–30.

Węgrzecki A., *Rola wartości w poznaniu drugiego człowieka*, w: *Socjologia wychowania. Wybór tekstów*, oprac. H. Mielicka, Kielce 2000, s. 238–245.

Węgrzecki A., *Samopoznanie w perspektywie spotkania i dialogu*, w: *Jeśli Bóg jest... Księga jubileuszowa na siedemdziesiąte urodziny Ojca Profesora Jana Andrzeja Kłoczowskiego OP*, red. J. Barcik, G. Chrzanowski OP, Kraków 2007, s. 309–320.

Węgrzecki A., *Schelerowska koncepcja antropologii filozoficznej*, „*Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej w Krakowie*” 1973, nr 69, s. 5–15.

Węgrzecki A., *Struktura człowieka w ujęciu M. Schelera*, „*Studia Filozoficzne*” 1971, nr 6 (73), s. 45–62.

Węgrzecki A., *Tolerancja jako wartość osobowa*, w: *Edukacja aksjologiczna*, t. 3: *O tolerancji*, red. K. Olbrycht, Katowice 1995, s. 11–17.

Węgrzecki A., *Tożsamość i inność*, w: *Wokół tożsamości człowieka*, red. W. Zuziak, Kraków 2006, s. 9–28.

Węgrzecki A., *Uwagi o ingardenowskiej koncepcji tożsamości człowieka*, w: *W kręgu myśli Romana Ingardena*, red. A. Węgrzecki, Kraków 2011, s. 133–148.

Węgrzecki A., *Wolność i bycie sobą*, w: *Karl Jaspers: myślenie zaangażowane*, red. C. Piecuch, Kraków 2011, s. 13–24.

Węgrzecki A., *Wolność jako podstawa dojrzałości aksjologicznej*, w: *Edukacja aksjologiczna. Wymiary – kierunki – uwarunkowania*, t. I, red. K. Olbrycht, Katowice 1994, s. 19–24.

Węgrzecki A., *Założenia i perspektywy fenomenologicznej antropologii filozoficznej*, „Zeszyty Naukowe / Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie” 2012, nr 882, s. 47–56.

## **B) Opracowania**

### **Publikacje książkowe**

Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1956.

Böhme G., *Antropologia filozoficzna. Ujęcie pragmatyczne*, tłum. P. Domański, Warszawa 1998.

Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992.

Bukowski J., *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987.

Buytendijk F., *Phénoménologie de la rencontre*, Paris 1952.

Czerniak S., *Kontyngencja, tożsamość, człowiek*, Warszawa 2006.

Frankl V.E., *Homo patiens*, tłum. R. Czarnecki, J. Morawski, Warszawa 1971.

Fromm E., *Mieć czy być?*, tłum. J. Karłowski, Poznań 1995.

Fromm E., *Ucieczka od wolności*, tłum. O. i A. Ziemilscy, Warszawa 1970.

Gehlen A., *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Berlin 1940.

Habermas J., *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki naturalnej?*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 2003.

Hartmann N., *Ethik*, wyd. IV, Berlin 1962.

Husserl E., *Idee II*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1974.

Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987.

Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, t. II, cz. II, Warszawa 1987.

Ingarden R., *Wykłady z etyki*, oprac. A. Węgrzecki, Warszawa 1989.

Jaspers K., *Philosophie*, t. II: *Existenzerhellung*, Berlin 1932.

Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, t. II, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957.

Kasprzyk L., Węgrzecki A., *Wprowadzenie do filozofii*, wyd. IV zmienione, Warszawa 1981.

Kępiński A., *Poznanie chorego*, Kraków 2005.

Kępiński A., *Rytm życia*, Kraków 1972.

Kępiński A., *Schizofrenia*, Kraków 2001.

Kłoczowski J.A., *Filozofia dialogu*, Poznań 2005.

Kotarbiński T., *Traktat o dobrej robocie*, wyd. III, Wrocław–Warszawa–Kraków 1965.

Krupa G., *Fenomenologiczne analizy spotkania w polskiej filozofii przełomu XX i XXI wieku*, praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. dr. hab. W. Zuziaka, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Filozoficzny, Kraków 2016.

Nietzsche F., *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Warszawa 1910/1911.

Plessner H., *Władza a natura ludzka*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa 1994.

Ricoeur P., *Filozofia osoby*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1992.

Ricoeur P., *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chełstowski, Warszawa 2003.

Sartre J.-P., *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. J. Kiełbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Rzyński, P. Małochleb, Kraków 2007.

Scheler M., *Gesammelte Werke*, t. 2, Bern–München 1966.

Scheler M., *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1980.

Scheler M., *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum., wstęp i przypisy S. Czerniak i A. Węgrzecki, Warszawa 1987.

Scheler M., *Problemy religii*, tłum. i wstęp A. Węgrzecki, Kraków 1995.

Scheler M., *Wolność, miłość, świętość. Pisma wybrane z filozofii religii*, tłum. G. Sowiński, przedm. A. Węgrzecki, Kraków 2004.

*Spotkanie. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Kraków 2003.

Szczepański J., *Sprawy ludzkie*, Warszawa 1980.

Taylor C., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer, Warszawa 2001.

Tischner J., *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, wyd. II, Kraków 1998.

Tischner J., *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2000.

Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Warszawa 2007.

Wojtyła K., *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*, Lublin 1959.

Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Kraków 1985.

### Artykuły

Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. II, Warszawa 2003, księga A(I), s. 615–644.

Bergson H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, w: tenże, *Oeuvres*, Paris 1963.

Duchliński P., *Fenomenologiczna antropologia Adama Węgrzeckiego. Uwagi metateoretyczne*, „Kwartalnik Filozoficzny” 46 (2018), z. 2, s. 37–56.

Dulieu (Louvain) P.J., *Aktualność Schelera*, tłum. J. Tischner, „Znak” 1975, nr 248, s. 209–218.

Hartmann N., *Najważniejsze problemy etyki*, tłum. A. Węgrzecki, „Znak” 1974, nr 245, s. 1422–1454.

Henry M., *The Critique of the Subject*, w: *Who comes after the subject?*, red. E. Cadava, P. Connor, J.-L. Nancy, New York 1991, s. 157–166.

Hildebrand von D., *Fundamentalne postawy moralne*, w: *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 7–50.

Ingarden R., *Czego nie wiemy o wartościach*, w: *Przeżycie – Dzieło – Wartość*, red. W. Leśniewski, Kraków 1966, s. 83–127.

Jaspers K., *Człowiek*, tłum. D. Lachowska, w: tenże, *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, Warszawa 1990, s. 25–45.

Jaspers K., *Wolność*, tłum. D. Lachowska, w: tenże, *Filozofia egzystencji*, Warszawa 1990, s. 163–194.

Kusak L., Zgoda L., *O pracy nad sobą dla innych*, w: *Poznać człowieka. Księga jubileuszowa na siedemdziesiąte urodziny Profesora Adama Węgrzeckiego*, red. J. Filek, K. Sosenko, Kraków 2007, s. 7–14.

Kwant R.C., *Recontre et vérité*, w: *Recontre – Encounter – Begegnung*, Utrecht–Antwerpen 1957.

„Kwartalnik Filozoficzny” 46 (2018), z. 2.

Mader J., *Filozofia dialogu*, tłum. R. Kijowski, w: *Twarz Innego*, red. B. Baran, T. Gadacz, J. Tischner, Kraków 1985, s. 59–85.

Mazur G., *Struktura bytowa człowieka w ujęciu Maxa Schelera*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2015, nr 1, s. 89–106.

Neckar J., *Osobowość człowieka – specyficznie ludzkie aspekty jej struktury i funkcji*, w: *Pamięć. Osobowość. Osoba. Księga jubileuszowa dedykowana Profesor Annie Galdowej*, red. A. Tokarz, wyd. I, Kraków 2011, s. 123–134.

Okopień K., *Podmiot czyli podrzutek*, „Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja” 1991, nr 3 (9), s. 58–74.

Pawełkowski M., *Maxa Schelera koncepcja filozoficznej antropologii etyczno-personalistycznej*, „Annales Academiae Pedagogicae Cracoviensis. Studia Philosophica III” 2006, s. 81–99.

Piecuch C., *Bezwarunkowa decyzja jako źródło tożsamości człowieka*, w: *Wokół tożsamości człowieka*, red. W. Zuziak, Kraków 2006, s. 29–42.

Piecuch C., *Myśliciel. Adam Węgrzecki (1937–2018) – Wspomnienie*, „Kwartalnik Filozoficzny” 45 (2017), z. 4, s. 209–210.

Piecuch C., *Prowadzić swoje życie. W antropologicznej konstelacji pojęć Adama Węgrzeckiego*, „Kwartalnik Filozoficzny” 46 (2018), z. 2, s. 9–20.

Podrez E., *Znaczenie badań Adama Węgrzeckiego nad podmiotem osobowym dla współczesnej etyki*, „Kwartalnik Filozoficzny” 46 (2018), z. 2, s. 57–74.

Póltawski A., *Filozoficzna kompetencja Adama Węgrzeckiego*, „Kwartalnik Filozoficzny” 46 (2018), z. 2, s. 5–7.

Rodziewicz K., *Fenomenologia Adama Węgrzeckiego kluczem do zrozumienia człowieka*, „Logos i Ethos” 2022, nr 2, s. 29–48.

Rodziewicz K., *Immoralizm w pedagogice Paula Häberlina a koncepcja człowieka Adama Węgrzeckiego*, „Logos i Ethos” 2020, nr 2, s. 149–165.

Rożdżeński R., *Bycie osobowym podmiotem: Podstawowy wymiar naszego człowieczeństwa* [rec. *Zarysu fenomenologii podmiotu*], „Logos i Ethos” 1999, nr 1, s. 172–176.

Scheler M., *Rozważania dotyczące fenomenologii i metafizyki wolności*, tłum. A. Węgrzecki, „Znak” 1963, nr 113, s. 1272–1282.

Schwartländer J., *Kommunikative Existenz und dialogisches Personsein*, „Zeitschrift für philosophische Forschung” 19 (1965), nr 1, s. 53–86.

Tischner J., *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „Ja” jako całości cielesno-przestrzennej*, w: *Logos i Ethos. Rozprawy filozoficzne*, red. K. Kłósak, Kraków 1971, s. 33–82.

Tischner J., *Etyka wartości i nadziei*, w: *Wobec wartości*, red. J. Tischner, J.A. Kłoczowski, Poznań 2001, s. 7–132.

Tischner J., *Fenomenologia spotkania*, „Analecta Cracoviensia” 1978, nr 10, s. 73–98.

Tischner J., *Myślenie według wartości*, „Znak” 1978, nr 289–290, s. 957–970.

Trzópek J., *Spotkanie a tożsamość. Tożsamościotwórcze aspekty głębokich relacji międzyludzkich*, w: *W kręgu psychologicznej problematyki tożsamości*, red. D. Kubacka-Jasiecka, M. Kuleta, Kraków 2008, s. 133–160.

Wilk R.K., *Zarys filozofii. Adam Węgrzecki, Kraków 2002* [rec.], „Studia Philosophiae Christianae” 2004, nr 1, s. 272–275.

### **Strony internetowe**

Jan Paweł II, Audycja dla wiernych z Białorusi, 1998;  
<https://wiadomosci.onet.pl/religia/aktualnosci/najpiekniejsze-cytaty-jana-pawla-ii/ed3ttw7>; dostęp: 28.09.2022.

Nauka polska, [https://nauka-polska.pl/#/profile/scientist?id=6876&\\_k=37zzq2](https://nauka-polska.pl/#/profile/scientist?id=6876&_k=37zzq2);  
dostęp: 17.11.2021.

Szyborska W., *Minuta ciszy po Ludwice Wawrzyńskiej*,  
[https://poezja.org/wz/Wislawa\\_Szyborska/20/Minuta\\_ciszy\\_po\\_Ludwice\\_Wawrzyńskiej?](https://poezja.org/wz/Wislawa_Szyborska/20/Minuta_ciszy_po_Ludwice_Wawrzyńskiej?fbclid=IwAR1uWGiyYhZbYCU9F5GPD1TEPMYmPHSmuNctJEypOdePhZSQwxvn0-Ss-zc)  
fbclid=IwAR1uWGiyYhZbYCU9F5GPD1TEPMYmPHSmuNctJEypOdePhZSQwxvn  
0-Ss-zc; dostęp: 21.01.2023.

### **Archiwum**

Archiwum UEK, Akta Osobowe 3770.

Archiwum Katedry Filozofii UEK.

Prywatne archiwum Adama Węgrzeckiego.

Egzemplarz archiwalny, Biblioteka Jagiellońska.

Węgrzecki A., *Autoreferat / najważniejsze dziedziny badawcze i osiągnięcia*,  
Kraków 2003, Archiwum Uniwersytetu Ekonomicznego, Akta Osobowe 3770.