

Joanna Trzópek

---

# Spotkanie a tożsamość. Tożsamościotwórcze aspekty głębokich relacji międzyludzkich

*Najbardziej wewnętrzny rozwój jaźni nie płynie  
bowiem, jak się chętnie dzisiaj przyjmuje, ze stosunku  
człowieka do siebie samego, lecz ze stosunku pomiędzy  
jednym i drugim, a więc ze stosunku między ludźmi.*

Martin Buber

## 1. Spotkanie i tożsamość: wprowadzenie

Często podkreśla się, zarówno w antropologii filozoficznej, jak i w psychologii, że zachodzące współcześnie zmiany związane z postępowaniem cywilizacyjnym i technicznym – oferując znaczną liczbę udogodnień – pociągają jednak za sobą także szereg konsekwencji negatywnych, zwłaszcza w postaci powszechnej uniformizacji, wzrostu tępa życia, postaw rywalizacyjnych czy konsumpcyjnych. Jak wskazują badacze, ceną, jaką się za to płaci na płaszczyźnie społecznej i psychologicznej może być poczucie „pustki egzystencjalnej” (Frankl, 1984), nudy (Lorenz, 1983/1986), alienacji (Fromm, 1976/1995, 1969/1994; Horney 1950/1993b), anonimowości (May, 1978) czy osamotnienia, wraz z ich możliwymi negatywnymi skutkami (agresja, różne formy ucieczki od życia, narkomania, pracoholizm itp.). Także współczesne teorie i praktyka terapeutyczna widzą jedną z głównych przyczyn występujących obecnie zaburzeń (w tym zaburzeń tożsamości), jak i różnych trudności rozwojowych, właśnie w braku pozytywnych i głębokich ustosunkowań ludzi do siebie (por. Grzywak-Kaczyńska, 1988, s. 56–57). W tym kontekście zjawisko „spotkania”<sup>1</sup> przybiera postać paradoksu: żyjemy wśród ludzi, prawdziwy kontakt jest jednak czymś wyjątkowym. Wydaje się więc, że problem *spotkania z drugim człowiekiem* stanowić powinien dla psychologii nie tylko jeden z istotnych obszarów zainteresowań – ale też jedno z wyzwani, przed którymi staje.

Przyjmując, że bycie człowieka jest zawsze w jakimś sensie byciem z innymi, pojawia się pytanie o możliwe formy owego bycia. Jak już zaznaczyłam, w artykule tym

---

<sup>1</sup> Na potrzeby tego artykułu postanowiłam posłużyć się tym właśnie pojęciem, jako że ma ono określone znaczenie w antropologii filozoficznej. Niemniej jednak stanowi ono tu pewien skrót myślowy, mający na celu uwypuklenie specyficznych rysów relacji międzyludzkiej, jako relacji autentycznej i znaczącej (por. dalej).

chciałabym skupić się na problematyce relacji międzyludzkich z pewnego specyficznego punktu widzenia: punktu widzenia Spotkania oraz znaczenia, jakie tego typu relacja może mieć w kształtowaniu poczucia tożsamości uczestniczących w nim osób. Innymi słowy: chodzi mi tu o charakter „tożsamościotwórczy” Spotkania. Takie postawienie sprawy wymaga krótkiego wprowadzenia, dotyczącego rozumienia podstawowych pojawiających się tu pojęć: tożsamości i spotkania, a także użytego w tytule określenia „tożsamościotwórczy”.

Pojęcie tożsamości ma w psychologii ugruntowaną, choć stosunkowo młodą tradycję: o ile w latach 70. w słownikach psychologicznych trudno było doszukać się takiego hasła, o tyle w ostatnich dekadach można mówić o ciągle wzrastającym zainteresowaniu tą problematyką, co znajduje wyraz także w ilości pojawiających się publikacji. Mimo to tożsamość – i odpowiednio poczucie tożsamości – będąc pojęciem stosunkowo szerokim i otwartym na różnorakie interpretacje bywa odmiennie definiowane w zależności od kontekstu teoretycznego, w którym się pojawia. Sprawy nie ułatwia fakt, że także w filozofii trudno jest mówić o jednym pojęciu tożsamości; literatura na ten temat jest niezwykle bogata i nie sposób w tym miejscu dokonać jakiegoś pełniejszego jej przeglądu. Chciałabym jedynie krótko nawiązać do rozumienia tożsamości na gruncie fenomenologii Romana Ingardena, gdyż wydaje mi się ono dostarczać adekwatnej podstawy dla prowadzonych dalej analiz.

Tożsamość określana jest często jako „bycie tym samym”. W tym sensie pod pojęciem tożsamości można rozumieć pewną „treść”, określoną jakościową „zawartość”. Mówiąc o tożsamości, Roman Ingarden (1987) wyróżnia kilka charakterystycznych momentów, które w znacznym stopniu przypominają psychologiczne kryteria poczucia tożsamości (por. Sokolik, 1993). Są to: „sobość” (bycie sobą), jedność, ciągłość trwania, a nade wszystko – posiadanie „natury” wyciskającej na danym przedmiocie swoje indywidualne piętno. Ale przecież – jak łatwo zaobserwować – zmiany, tak fizyczne, jak i psychiczne, zachodzą w nas nieustannie. Pojęcie tożsamości oznacza jednak, że dany przedmiot, od początku swojego istnienia „wciąż pozostaje sobą, bez względu na wszystkie zmiany, jakie się w nim ewentualnie dokonują i bez względu na upływ czasu, w którym trwa” (Ingarden, 1987, t. II, cz. II, s. 423). Moment ten wydaje się niezwykle istotny, pokazuje bowiem, że posiadanie jednej, swoistej natury nie wyklucza potencjalnych zmian, jakie w obrębie tejże natury mogą zachodzić (oczywiście w zakresie przez nią dopuszczanym). Zachodzenie zmian<sup>2</sup> nie zagraża więc – jak by się mogło wydawać – tożsamości; przeciwnie – spoczywa u źródła samego zagadnienia: „zmiana bowiem zachodzi jedynie w obrębie przedmiotu, który w przebiegu jej dokonywania się pozostaje t e n s a m, a p o z o s t a j ą c n i m, umożliwia jej zajście” (Ingarden, 1987, t. II, cz. II, s. 436). Ma to istotne znaczenie z punktu widzenia np. przemian w psychologicznym życiu osoby. Pytania o możliwości, zakres, a zwłaszcza uwarunkowania owych przemian są istotnymi pytaniami stawianymi w tym artykule.

<sup>2</sup> Oto jak Ingarden rozumie zmianę. Pisze on mianowicie: „albo przy »zmianie« przedmiotu chodzi o to, że przedmiot traci pewną własność, a na jej miejsce zyskuje inną, albo też przy zachowaniu tej samej własności chodzi jedynie o mniejsze lub większe rozwinięcie się i ukształtowanie danej materii w przedmiocie. Chodzi tu o przypadki znane z życia organicznego czy psychicznego, w których pewna jakość występuje jakby tylko w zarodki (...) a potem z biegiem czasu coraz bardziej się w nim jakby ucieleśnia (...)” (1987, t. II, cz. II, s. 261).

Takie postawienie zagadnienia ma określone konsekwencje. Jako kluczowa sprawa związana z tożsamością pojawia się problem istoty człowieka, gdyż, jak zauważa Ingarden, dopiero uwzględnienie istoty przedmiotu (człowieka, osoby) dałoby podstawę do określenia granic jego możliwych przemian. Problem ten pokazuje, jak trudno psychologii (oczywiście na pewnym ogólnym, a nie szczegółowym poziomie jej badań i zainteresowań) obyć się bez przyjmowania założeń ontologicznych czy antropologicznych, których niekiedy stara się ona – zazwyczaj zresztą bezskutecznie – unikać. Niezależnie jednak od świadomych czy jedynie *implicite* przyjmowanych założeń na temat natury człowieka, tym, o czym psychologia wydaje się móc bezpiecznie wypowiedzieć, nie wklajając się zarazem w nierozstrzygalne dla nauki empirycznej kwestie, jest „poczucie tożsamości” (por. Krzyżewski, 2000). Z drugiej strony, warto zauważyć, że jeżeli przyjąć za Erikiem Eriksonem (1950/1997), że „poczucie” jest fenomenem, na który składają się – obok poznawczych – także (nie zawsze uświadomiane) komponenty emocjonalne i behawioralne, to pojęcie poczucia staje się rodzajem struktury głębokiej, której nie należy utożsamiać jedynie z aspektem „wiedzy o sobie” czy poznawczej relacji do siebie. Na głębszym poziomie, związanym z tendencjami emocjonalnymi i behawioralnymi, granica między „tożsamością” a jej „poczuciem” zdaje się więc zacierać.

Pojęcie tożsamości bywa także definiowane jako „stosunek zachodzący między danym przedmiotem a nim samym” (*Słownik języka polskiego*, PWN, 1996). Na gruncie psychologii podobnie określa je Anna Gałdowa; jak zauważa, pojęcie tożsamości występuje w kontekście dwóch podstawowych dla człowieka relacji: do siebie samego i do innych ludzi (por. Gałdowa, 2000, s. 10). W artykule nacisk położony zostanie właśnie na pewne szczególne zapośredniczenie owego „stosunku do siebie” poprzez/dzięki czy za sprawą znaczących relacji z innymi. Tożsamość – pozostając „relacją do samego siebie” – będzie tu więc traktowana jako w pewnym sensie współtworzona i współbudowana przez specyficzne doświadczenie międzyludzkie i dokonujące się w tym doświadczeniu „dojrzwianie do samego siebie”. Doświadczeniem tym jest spotkanie.

Jak często się podkreśla, spotkać mogą się *osoby* – nie „jednostki”. Jaka jest różnica? Zdaniem Martina Bubera (1992), w kontaktach międzyludzkich dominuje dziś spojrzenie analityczne, redukcyjne i wywodzące (w sensie „wywodzenia” faktu bycia człowiekiem z jakiegoś ogólnego pojęcia, formuły czy roli), prowadzące do radykalnego odtajemniczenia stosunków międzyludzkich i niwelacji tego, co osobowe. W podobnym duchu pisze o współczesnej skłonności do demaskacji i rodzącym nudę sprowadzaniu wszystkiego do „tego samego” Emmanuel Levinas (por. Levinas, 1994, s. 59/60). Człowiek staje się jedną z wielu zastępowalnych jednostek. W efekcie, postrzeganie go jako całości i niepowtarzalności jest znacznie upośledzone, a tylko wtedy, gdy jest on ujmowany właśnie „nieredukcyjnie” możliwe jest wejście z nim w *prawdziwą* relację (por. Buber, 1992, s. 146/7). Osobowy byt drugiego – niezależnie od tego, jakie rozumienie osoby się przyjmuje – jest zawsze czymś, co wykracza poza to, co o drugim człowieku mogę „orzec”, i jako takie otwiera wymiar jego wolności. Pojęcie osoby „włącza w grę” wielowymiarowość człowieka jako istoty nie tylko psychofizycznej (a więc rządzonej określonymi prawidłowościami), ale także duchowej (por. Frankl, 1984; Scheler, 1987), zdolnej do autentycznych wyborów i zmiany, a także do zajęcia postawy wobec własnych uwarunkowań i tego, co się wydarza.

Osobowe podejście do drugiego człowieka oznacza więc m. in. przyznanie, że nie można go zdefiniować, sklasyfikować czy przywłaszczyć. Jeżeli postępuje się inaczej – *alter* staje się *alienus*; wówczas, jak podkreślają dialogicy, także ja sam/a jestem wyalienowany/a, zatracam sam siebie. „Można by niemal powiedzieć – pisze Edouard Mounier – że istnieję jedynie w takim stopniu, w jakim istnieję dla kogoś drugiego” (1960, s. 122). Bo tylko wtedy istnieję realnie i moje życie jest rzeczywiste. Przedmiotowy stosunek do innych ludzi, traktowanie ich jako źródła informacji czy narzędzia zaspokojenia potrzeb, kategoryzowanie czy etykietowanie prowadzi do obumierania życia osobowego (por. Mounier, 1960, s. 122; Marcel, 1962).

Relacją, w której niejako z definicji mamy do czynienia z człowiekiem jako osobą staje się natomiast Spotkanie. Termin ten, podobnie jak słowa „ty”, „razem”, „my” itp. może mieć różne znaczenia i odcienie; od mało znaczącego, obojętnego zetknięcia z drugim np. jako nosicielem określonej funkcji (urzędnik, nauczyciel, klient), po pełne intensywności doświadczenie. Martin Buber pisze w tym kontekście o trzech odmianach dialogu: „dialogu prawdziwym”, w którym ludzie naprawdę zwracają się do siebie; „dialogu technicznym”, znamiennym dla współczesnej cywilizacji, wynikającym jedynie z potrzeby rzeczowego porozumienia się; oraz przebrany za dialog monologu, w którym każdy z uczestników – pozornie zwrócony do drugiego – mówi w rzeczywistości do fikcyjnej instancji, której istnienie wyczerpuje się w wysłuchaniu go. Tylko pierwszy ma sens prawdziwego ludzkiego Spotkania (Buber, 1992, s. 226), wraz z jego „tożsamościotwórczymi” konsekwencjami.

Pojęcie spotkania, jako kluczowe dla problematyki artykułu, omówione zostanie bardziej szczegółowo na kolejnych stronach. Najpierw natomiast chciałabym przybliżyć to, co rozumiem pod określeniem „tożsamościotwórczy”. W tym celu trzeba zwrócić uwagę na kilka istotnych momentów. Wszystkie one będą przewijać się w dalszym ciągu tego artykułu, jednak uwypuklenie ich już w tym miejscu może mieć walor porządkujący i systematyzujący.

Po pierwsze, tożsamość ujęta przez pryzmat filozofii spotkania nie jest – podobnie jak pojęcie osoby – czymś raz na zawsze danym, stabilnym, dobrze określonym. Tożsamość się tworzy i buduje na przestrzeni czasu, co jest zresztą zgodne z klasycznymi ujęciami tożsamości na gruncie psychologii (por. Erikson, 1950/1997, 1980). Jeżeli traktuje się ją (tożsamość) jako specyficzną relację do siebie samego (a więc np. jako zbiór przekonań, postaw emocjonalnych, sądów związanych z Ja itp.)<sup>3</sup>, to (jak podkreślają „spotkaniowo ugruntowani” badacze) wynikający stąd stosunek do siebie jest stonkowo kruchy i niepewny. Swoją stabilność i oparcie może natomiast czerpać z istotnych wydarzeń i doświadczeń, w których niejako „zostaliśmy sprawdzeni” i które są źródłem poczucia tego, co naprawdę *realne*, *prawdziwe* i *znaczące*. Takim doświadczeniem i wydarzeniem może być – zdaniem dialogików – *przede wszystkim* spotkanie. Ono bowiem – jeśli do niego dojdzie – ma moc tworzenia egzystencjalnej rzeczywistości i egzystencjalnej prawdy. Jest to bardzo ważny moment z punktu widzenia poruszanych tu kwestii i chciałabym w sposób szczególny zwrócić na niego uwagę. Zgodnie z prezentowanym tu punktem widzenia, to, co realne i prawdziwe ma w naszym życiu niezwykle moc perswazji. Chodzi o takie rozumienie prawdy, którym po-

---

<sup>3</sup> Przy czym nie muszą być one jasno uświadamiane.

sługuje się np. William James. Pisze on: „posiadanie prawdziwych przekonań zawsze równoznaczne jest z posiadaniem narzędzia działania (...), prawdziwość oznacza tę funkcję *prowadzenia tam, gdzie warto*. Gdy jakiś moment naszego doświadczenia zainspiruje nas trafną myślą, oznacza to, że prędzej czy później, kierując się ową myślą, ponownie pograżymy się w szczegółach doświadczenia i owocnie do niego nawiążemy” (James, 1892/2002, s. 88–89). Ważnymi pytaniami stawianymi przez Jamesa są pytania o to, co konkretnie zmienia uznanie prawdziwości jakichś idei w czyimś życiu? Jakie doświadczenia danej osoby byłyby odmienne od obecnych, gdyby to przekonanie było *rzeczywiście* prawdziwe (lub fałszywe)? „Jaką, krótko mówiąc, wartość »w gotówce« ma owa prawda w kategoriach doświadczalnych?” (James 1892/2002, s. 87). Tym samym zakłada się tu, że doświadczenie Spotkania – o ile konfrontuje z pewną nową prawdą – ma faktyczną moc przeobrażania. To pierwszy „tożsamościotwórczy” aspekt spotkania.

Po drugie, „tożsamościotwórczy” charakter spotkania może wiązać się także z – podkreślanym przez filozofów spotkania – swoistym „obudzeniem” osoby. Osoba jest tu pojmowana jako pewna wartość, którą dopiero trzeba stworzyć, jest ona bowiem stale zagrożona przez „funkcjonalistyczne” traktowanie innych i siebie samej. Osoba jest kimś, kto „żyje życiem rzeczywistym”, biorąc odpowiedzialność za swoje czyny i słowa, należąc, jak powie Gabriel Marcel, do porządku „chcę” (więc mogę i muszę), a nie do porządku „chciałbym” (ale wszystko mi *się* wymyka i *się* dzieje). Czyny, za które bierze odpowiedzialność mogą być dobre bądź złe: można być osobą nawet popełniając czyny negatywne. „Prawdą jest raczej to, że narzuca ona [osoba] istnienie takiego świata, w którym jest dobro i zło. (...) *Ja* w tej mierze, w jakiej pozostaje zamknięte samo w sobie, to znaczy w jakiej pozostaje więzieniem swego odczuwania, swoich pożądań i drażącego je głuchego niepokoju, znajduje się w istocie rzeczy poza złem i poza dobrem. Dosłownie nie jest ono jeszcze obudzone do rzeczywistości” (Marcel, 1984, s. 22). Dopiero będąc osobą, a więc człowiekiem odpowiedzialnym, „budzę się” w świecie, w którym jest jakieś dobro i zło, które ode mnie zależą, i którym można próbować stawiać czoło. Człowiek, odkrywając to, postawiony zostaje tym samym wobec świata wartości, za które staje się odpowiedzialny. W ten sposób osoba niejako „buduje siebie” poprzez własne odpowiedzialne działania i poprzez odnoszenie się do tychże wartości (w tym zwłaszcza innych ludzi) znajdujących się poza nią (Marcel, 1984, s. 59). To budowanie siebie jest zarazem budowaniem poczucia własnej tożsamości jako osoby.

Po trzecie – i w związku z punktami poprzednimi – w spotkaniu dochodzi do prawdziwego potwierdzenia uczestników spotkania w ich autentyczności: sytuacja spotkania jest sytuacją, w której istotne jest „bycie sobą”, wywołujące pozytywną odpowiedź. Tym samym budowane jest poczucie bycia wartością dla kogoś innego. Jednocześnie 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 ujaśnione może niekiedy budzić zaskoczenie, umożliwiając zarazem reorientację we własnym poczuciu tożsamości.

Jak łatwo zauważyć, przyjmowany tu sposób myślenia o tożsamości i spotkaniu jest silnie zakorzeniony w antropologii filozoficznej i jako taki wymaga odwołania do kontekstu filozoficznego. Kontekst ten dostarcza mu uzasadnienia, a zarazem wydobywa

to, co w problematyce tej nie powinno być pominięte, a co może się wymykać ujęciom szczegółowych dyscyplin empirycznych (w tym psychologii) jako coś, co trudne jest do empirycznej operacjonalizacji. Trzeba też zaznaczyć, że poruszana w artykule problematyka jest mocno nasycona kwestiami aksjologicznymi, co zgodne jest z dialogiczną koncepcją osoby i przyjmowaną tu często perspektywą personalistyczną<sup>4</sup>. Głównymi przedstawicielami tego nurtu myślenia w antropologii filozoficznej są Martin Buber, Emmanuel Levinas, Karl Barth, Gabriel Marcel, Edouard Mounier, a w Polsce bliskie im poglądy formułowali m. in. Józef Tischner, Jerzy Bukowski czy Adam Węgrzecki.

## 2. Spotkanie i tożsamość w perspektywie antropologii filozoficznej

Czym jest Spotkanie? Słowa: Spotkanie czy Dialog bywają często używane wymiennie dla określenia pewnej szczególnej relacji międzyludzkiej. Jej istotą jest „dialogiczne” odniesienie do rzeczywistości, a przede wszystkim do drugiego człowieka. Powstająca w wyniku dialogu relacja otwiera się na zupełnie inny wymiar sensu, niż ten dający się sprowadzić np. do przekazywania wiedzy, wymiany informacji czy usług. „Życie dialogiczne – pisze Buber – to nie to, w którym ma się wiele do czynienia z ludźmi, lecz to, w którym rzeczywiście ma się do czynienia z ludźmi, z którymi ma się do czynienia” (Buber, 1992, s. 227). Powoduje to, że właściwym stosunkiem łączącym człowieka z drugim *jako uczestnikiem dialogu* jest stosunek od-powiedzialności<sup>5</sup>.

Nie jest łatwo podać jakąś definicję Spotkania, gdyż jest ono tego rodzaju faktem międzyludzkim, który trudno, lub zgoła wcale, nie poddaje się definiowaniu. Dla zaistnienia Spotkania wystarczy niekiedy wymiana spojrzeń, słów, oddanie drobnej przysługi, by dwoje ludzi poznało, że pojawiło się między nimi coś na kształt wspólnoty, i by zdarzenie to nie minęło dla nich bez śladu. Z drugiej strony, często długie i nawet intensywne kontakty międzyludzkie nie owocują Spotkaniem.

Filozofowie Spotkania (por. Buber, 1992, s. 134–137 i 151–152; Tischner 1981; Węgrzecki, 1992, 1989) podkreślają, że fundamentem Spotkania jest pragnienie każdego człowieka, by inni potwierdzili go takim, jakim jest lub może być, oraz, z drugiej strony, zdolność człowieka do takiego potwierdzenia innych. O Spotkaniu można by

<sup>4</sup> To personalistyczne podejście do egzystencji ludzkiej zwraca się przede wszystkim przeciw takiemu rozumieniu człowieka, jakie oferuje z jednej strony indywidualizm (ujęty jako „system obyczajów, idei, uczuć i instytucji, który organizuje jednostkę w oparciu o postawę wyizolowania i obrony”), a z drugiej kolektywizm. O ile troską indywidualizmu jest ześrodkowanie jednostki na sobie samej, a kolektywizmu – wtopienie jej bez reszty w ramy jakiejś masowej organizacji czy grupy – o tyle troską personalizmu jest odwrócenie jej od siebie i skierowanie na drugiego człowieka w poczuciu łączności i komunikacji (por. Mounier, 1960).

<sup>5</sup> „Człowiek łączy się z człowiekiem za pośrednictwem dialogu, w którym rola kluczowa przypada pytaniom i odpowiedziom. Pytam i oczekuję odpowiedzi. Słucham kierowanych do mnie pytań i daję na nie odpowiedź. Między momentem odpowiedzi a momentem pytania upływa jakaś chwila napięcia, w której konstatuje się przeżycie szczególnego zobowiązania – świadomość, że ja – zapytany, p o w i n i e m dać drugiemu jakąś odpowiedź” (Tischner, 1981, s. 92–93).

więc mówić tam, gdzie realizowana byłaby ta zdolność. W tym sensie spotkanie niejako „z definicji” odgrywa znaczną rolę w kształtowaniu poczucia tożsamości uczestniczących w nim osób.

Wydaje się, że Spotkanie i jego „tożsamościotwórcze” konsekwencje mogą pojawić się na trzech podstawowych płaszczyznach: doświadczeniowej, poznawczej i etycznej.

## 2.1. Doświadczeniowa płaszczyzna Spotkania

Płaszczyznę tę nazwałam „doświadczeniową”, gdyż związana jest ona ze specyficznym doświadczeniem, towarzyszącym kontaktowi z innym człowiekiem i specyficznymi emocjami, jakie kontakt ten może wywołać. Jednak sprowadzenie tego doświadczenia jedynie do sfery emocjonalnej byłoby zbyt dużym uproszczeniem. Stanowi ono także obszar, na którym stawiane są podstawowe, związane z własną tożsamością, pytania.

W pewnym sensie można powiedzieć, że emocjonalny aspekt Spotkania rozwija się w napięciu między niepewnością i lękiem (przed oceną, odrzuceniem, zranieniem) a nadzieją, ulgą i głębokimi (zazwyczaj pozytywnymi) uczuciami płynącymi z poczucia bycia uznanym.

Pisząc o egzystencjalnej sytuacji człowieka filozofowie Spotkania zwracają uwagę na fenomen swobodnego „bycia w zawieszeniu”. Jest to zawieszenie między samookreśleniem, a możliwością bycia określanym z zewnątrz, czy też już istniejącym (lub możliwym) określeniem cudzym. Każde samookreślenie może przy tym zostać przez innych zakwestionowane; rodzi to wątpliwości co do samego siebie, daje do myślenia. Jeśli doświadczenie to zostanie dopuszczone, sytuacja ta jest źródłem egzystencjalnego niepokoju, może powodować podatność na zranienie: chodzi przecież bowiem – jak powie Węgrzecki – o byt człowieka i jego prawdę (Węgrzecki, 1989, s. 120). Od sytuacji tej, na wiele sposobów analizowanej przez Sartre’a, nie ma ucieczki. W tej postaci obecność drugiego staje się „prawdziwą dolegliwością życiową, dopóki nie zostanie tu przerzucony jakiś most” (Barth, 1991, s. 151). Wydaje się, że znaczna część filozofii Spotkania stanowi właśnie próbę takiego „przerzucenia mostu”.

Wyrazem pozostawania w zawieszeniu jest tożsamościowe pytanie „kim jestem?”. Jego źródłem jest nie tylko wspomniana dysproporcja między możliwym określeniem własnym i cudzym, ale też właściwość samej kondycji ludzkiej, podnoszona zwłaszcza przez egzystencjalistów: człowiek nigdy nie jest tożsamy z samym sobą, własną rolą, funkcją czy cechami charakteru. Zawsze jest równocześnie czymś więcej i czymś „poza” tym, co można o nim powiedzieć i co sam o sobie może powiedzieć. Jest „projektem”, jak powie Jean Paul Sartre. Oto, co pisze na ten temat Gabriel Marcel: „Ciążąc sam sobie, pogrążony w niepokojącym świecie zewnętrznym, to zagrażającym mi, to znów współwinnym, czujnie wypatruję wszystkiego, co emanując z niego koić by mogło, lub – przeciwnie – jątrzyć tę ranę, którą noszę w sobie: moje ja (...). Niczego o sobie nie mogę twierdzić, co byłoby naprawdę mną samym, niczego, co byłoby trwałe, nie podlegające krytyce i działaniu czasu. Stąd ta gwałtowna potrzeba potwierdzenia siebie przez świat zewnętrzny, przez innego człowieka, stąd ten paradoks, że ostatecznie od drugiego człowieka, i tylko od niego, to moje ja, jak najbardziej skoncen-

trowane na sobie, oczekuje nadania godności” (Marcel, 1984, s. 15–16)<sup>6</sup>. Ma to swoje – nie zawsze pożądane – konsekwencje dla współbycia z innymi. Lękając się zranienia w tym, co najbardziej własne, jesteśmy skłonni przyjmować zasłony, maski czy pozy (por. Tischner, 1984). Drugi służy wówczas jako „rezonator” (określenie Marcela), jest interesujący o tyle, o ile można w nim wzbudzić pożądany swój obraz, który następnie można będzie przejąć na własny użytek, i w ten sposób oszukać na jakiś czas własny niepokój. Jednak drugi wykorzystywany w tym celu sam staje się pozorny; wygodne dla mnie wyobrażenie, zastępujące prawdziwego człowieka (Marcel, 1984, s. 17). Samouspokojenie stąd wynikające nigdy nie jest trwałe ani zupełne, zawsze wyziera zza niego pustka, pozostaje też niejasna świadomość kłamstwa. Poczucie tożsamości budowane w ten sposób będzie słabe i niepewne, bo pozbawione prawdziwych podstaw, których – w myśl przyjmowanych tu założeń – mogą dostarczyć realne związki międzyludzkie.

Wyrazem lęku doświadczanego wobec innych jest też Sartre’owskie „spojrzenie uprzedmiotawiające”. Jego przezwyciężenie jest jednak, zdaniem dialogików, możliwe. W stosunku do drugiego dysponuję wyborem i nie jest obojętne, jaką postawę względem niego zajmę. Jak pisze Tischner (1978, s. 89) „jego wstyd jest z mojego powodu, jego poczucie godności może być dzięki mnie”. Dotyczy to nie tylko wstydu; to samo można powiedzieć o innych emocjach, które Tischner nazywa dialogicznymi, a więc takimi, u podłoża których leży relacja z innymi ludźmi. Jesteśmy „poprzez siebie”, co oznacza, że możemy być – jeden dla drugiego – zarówno źródłem uczuć pozytywnych, jak i cierpienia, wdzięczności, jak i winy. Emocje te są tym, co człowiek „posiada”, a jednocześnie „mają go [one] w posiadaniu”, ponieważ powstają one za sprawą innych ludzi. Istnieje jednak możliwość wyjścia poza stosunek posiadania w relację bycia. Można powiedzieć, posługując się terminem Marcelowskim, zaadaptowanym przez Tischnera, że chodzi o to, aby drugiemu „pozwolić być” lub, innymi słowy, „potwierdzić go” w jego byciu (Buber, 1992). Nie musi to oznaczać od razu aprobaty dla konkretnych poglądów czy postawy drugiego: „niezależnie od tego, w czym nie zgadzam się z drugim, uznając go za partnera, mówię mu jako osobie: tak” (tamże, s. 152). W owym „pozwoleniu bycia” nie ma też nic z obojętności, jest za to, powie Marcel, szacunek, zaufanie, cierpliwość i oczekiwanie. Jest to szacunek dla autonomicznego rytmu kogoś drugiego, którego nie można traktować jak rzeczy, zmuszanej czy naginanej do własnych pragnień. Zaufanie jest zaufaniem do pewnego procesu wzrostu czy dojrzewania drugiego, cierpliwość jest tym, co umożliwia jedno i drugie. Oczekiwanie jest zaś formą dawania: „nie oczekiwać – to przyczyniać się do wyjałowienia tej istoty, od której już niczego się nie oczekuje, to pozbawiać ją zatem w jakiś sposób, odbierać jej z góry jakąkolwiek możliwość odkrywania bądź tworzenia” (Marcel, 1984, s. 51). W ten sposób zajmowana względem drugiego postawa może wywierać na niego wpływ przekształcający. Jest to otwarcie „potencjalności drugiego, i to nie przez pouczenie, ale przez spotkanie” (Buber, 1992, s. 148). Traktując innego jako „ty” ujmuję go jako wolną osobę, która ma możliwość bycia czymś nieskończenie więcej. W tym sensie – powie Tischner – jestem „nośnikiem bycia-dla-drugiego”. Jak pisze Luijpen,

---

<sup>6</sup> Warto przypomnieć sobie rozpaczliwe i tragiczne w swjej bezskuteczności próby określenia siebie poprzez odwołanie do innych, przedstawione przez Sartre’a w *Przy drzwiach zamkniętych*.



„Uprawiając stolarstwo i zajmując się pracą artystyczną nie tylko pozwalam być rzeczywistości, lecz również sprawiam, że jest. Tworzę nowe znaczenie. Spotkanie, jako aktywną przychylność wobec drugiego nazwiemy, przez analogię z owym sprawianiem bytu, twórczym” (Luijpen, 1972, s. 269).

Spotkanie tworzy też wspólnotę, tworzy „my”. Człowiek pozbawiony „my” jest – zdaniem Bubera – człowiekiem bez ugruntowanego w teraźniejszości „życia osobistego”, który żyje przeszłością lub przyszłością; Spotkanie jest czymś, co powoduje, że odzyskuje on „czas teraźniejszy”, stając się tym samym lekarstwem na egzystencjalną pustkę (por. Buber, 1992, s. 65). Poczucie rzeczywistości związane jest tu więc z prawdziwym kontaktem z innymi, który umożliwia przełamanie własnej izolacji i samotności. Jest to równoznaczne ze wzbudzeniem nadziei. „Nadzieja jest zawsze związana z komunią – pisze Marcel. Jest to tak dalece prawdziwe, że można by zapytać, czy rozpacz i samotność nie są w gruncie rzeczy stanami całkowicie identycznymi” (Marcel, 1984, s. 60). „Bycie w spotkaniu”, przeżywanie wspólnoty, nadaje więc poczucie realności własnemu Ja, poczucie autentycznego istnienia. Wydaje się, że jest to wstępny i niezbędny warunek dla wyłonienia czy ugruntowania „prawdźwie własnej” tożsamości. Także stosunek łączący człowieka z nim samym ulega przekształceniu pod wpływem świadomości, że istnieje ktoś żywotnie zainteresowany jego losem, tak jak on jest zainteresowany losem drugiego (Marcel, 1984, s. 50–51).

Podsumowując, można powiedzieć, że konstytutywną cechą Spotkania wydaje się być otwartość i wzajemne zwrócenie się do siebie *we własnej prawdzie* (potwierdzenie pozornego obrazu siebie nie miałoby bowiem na głębszym poziomie żadnego *prawdziwego* znaczenia dla osoby, a tym samym nie miałoby mocy „tożsamościotwórczej”<sup>7</sup>). Uprzedmiotowienie, ale także obojętność i brak wzajemności niszczy lub uniemożliwia Spotkanie. „Spotkanie traci taki charakter wówczas, gdy jedna ze stron pozornie staje się bytem zwróconym ku drugiemu. Może się wprawdzie zwracać do niego i reagować nań, ale czyni to bez zaangażowania siebie. W gruncie rzeczy pozostaje jakby na zewnątrz spotkania (...). Całej tej aktywności, niekoniecznie zresztą ubogiej, brakuje podmiotowej głębi. (...) Nie uwzględnia faktycznego bytu drugiego człowieka, nie usiłuje do niego nawet dotrzeć (nie traktuje więc – jak powiedziano by w języku potocznym – drugiego poważnie)” (Węgrzecki, 1992, s. 92). Poważne traktowanie drugiego zakłada uwzględnianie nie tylko siebie – ale i jego – jako kogoś autentycznie innego, którego nie sposób utożsamić z własnymi wyobrażeniami, projekcjami, oczekiwaniami, a także rolą czy funkcją, jaką pełni. Chodzi o pewną dyspozycję, której brak powoduje pojawienie się wrażenia, że coś zostało pominięte, coś, co powinno być obecne<sup>8</sup>. (Oczywiście otwartość, o której tu mowa nie polega na komunikowaniu każdemu spotkanemu człowiekowi każdej informacji o sobie samym, lecz ma

---

<sup>7</sup> Nie oznacza to jednak, by wykluczało to zachowania zmierzające do naśladowania czy zachowywania się „tak jakby” posiadało się daną, pożądaną przez siebie, cechę – o ile zachowaniom tego typu nie brak szczerości i właśnie owego pragnienia, by kiedyś były one wyrazem osobowej prawdy (por. Buber, 1968).

<sup>8</sup> Stąd jakiś odblask spotkania jest możliwy także w przypadkach „stosunków funkcjonalnych” (np. kupujący – sprzedawca, klient – urzędnik itp.). „Każde spotkanie czysto funkcjonalne – pisze Luijpen – powinno uczestniczyć w *ogólnym* uczuciu dla człowieka, dzięki czemu traci ono charakter spotkania czysto funkcjonalnego” (Luijpen, 1972, s. 255).

być ona odpowiedzią na to, co aktualnie wydarza się między osobami – i na to, co w tej sytuacji może się wydarzyć).

## 2.2. Poznawcza płaszczyzna Spotkania

Spotkanie, będąc otwartością, jest zarazem odsłonięciem siebie, „manifestowaniem – jak powie Węgrzecki (1989) – własnego bytu” i jako takie daje niepowtarzalną osobność do samookreślenia i samopoznania. Innymi słowy – do wzmocnienia lub kształtowania poczucia własnej tożsamości.

Poznawanie drugiego w Spotkaniu wiąże się ściśle z samopoznaniem. Przybiera formę paradoksu to, że samopoznanie łączy się tu nie z koncentracją na sobie, ale z otwarciem na drugiego, i niejako „opuszczeniem siebie”. Zakłada się tu, że aby poznać siebie nie wystarczy autorefleksja, świadomość bowiem nie obejmuje często wszystkiego, co przejawia się w postawach i zachowaniach osoby. Niezbędna jest do tego konfrontacja z innymi osobami. W zachowaniach i reakcjach emocjonalnych przejawianych w trakcie spotkań pewne rzeczy dookreślają się, inne słabną i zacierają, pojawiają się też zachowania i sposoby przeżywania zupełnie nowe, związane z zaistniałą sytuacją Spotkania. Często dopiero reakcja drugiego jest tym, co umożliwia zdanie sobie sprawy z pewnego, zapoznanego dotąd, aspektu własnej osobowości. W trakcie Spotkania postawy nieautentyczne mogą zostać rozpoznane jako takie i stać się coraz bardziej „zewnątrzne” i w efekcie odrzucane (czemu sprzyjać może bezpieczna atmosfera spotkania, niwelująca lęk będący jednym z głównych źródeł „pozorowania” i nieautentyczności). I odwrotnie: blokowanie doświadczenia drugiego człowieka może prowadzić do blokowania części własnego, istotnego doświadczenia: dopiero wychodząc od drugiego, od nie-obojętności na niego, lepiej rozumiem siebie – pisze Marcel (1995, s. 236). Dochodzi tu do „samorozjaśniania” także w tym sensie, że inny człowiek stanowi niejako tło, na którym odcina się własny byt, uzyskuje się świadomość istniejących różnic, wyrazistsze stają się własne, indywidualne cechy i rysy osobowe (Węgrzecki, 1992, s. 129).

W dokonującym się za sprawą Spotkania poznaniu i samopoznaniu ważne jest, by unikać postawy sędziego. Postawa sędziego stanowi, zdaniem Marcela, barierę podwójną: oddziela od drugiego, a zarazem od siebie samego/ej. Jej likwidacja umożliwia z jednej strony wewnętrzną komunikację (między obecnym Ja „sądzącym” – a tym, które niegdyś jakiś podobny czyn popełniło lub było do niego zdolne; jest więc wyrazem wewnętrznej uczciwości wobec siebie<sup>9</sup>), z drugiej – umożliwia też głębsze „wejście w siebie”, prowadzące do pytania „kim jestem, aby sądzić?”. Niezbędna jest tu zdolność związana ze spostrzeżeniem własnej niedoskonałości – podobieństwa tego, co samemu niegdyś się zrobiło, do tego, co chce się potępić w drugim. Ważna jest też umiejętność spostrzegania sytuacji z innej strony, strony drugiego człowieka i unie możliwienie sobie w ten sposób łatwego potępienia. „Może to stworzyć niepokojącą dla mnie sytuację, a jednak doznaję uczucia wyzwolenia, uczucia jakbym zburzył jakąś barierę” – pisze Marcel (1995, s. 105). To „wejście w siebie” (w odróżnieniu od koncentracji na sobie czy zaabsorbowaniu sobą) jest teraz tym, co (znowu paradoksalnie)

---

<sup>9</sup> „Kto jest bez winy niech pierwszy rzuci kamieniem...”.

umożliwia wyjście ku drugiemu, z którym możliwy jest teraz ściślejszy związek, skoro nie ma już bariery oddzielającej sędziego i oskarżonego<sup>10</sup>.

### 2.3. Etyczna płaszczyzna Spotkania

Zdaniem filozofów Spotkania właściwe doświadczenie etyczne budzi się wtedy, gdy człowiek staje na przeciw drugiego; „ethos” człowieka związany jest przede wszystkim z innymi ludźmi. „Etyka (...) zajmuje się światem dogłębnie ludzkim. Możemy bez przesady rzec, że jest ona teorią doświadczenia drugiego człowieka, a zarazem doświadczenia samego siebie w świetle wynikającym z obecności drugiego” (Tischner, 1984, s. 59). Z doświadczenia tego rodzi się dopiero jakieś etyczne „powinieneś”. Wynika stąd, że „cała tajemnica etyki zawiera się w umiejętności właściwego widzenia człowieka i jego ludzkich spraw” (tamże, s. 64). Spotkanie, będąc rzeczywistym zwróceniem się ludzi do siebie, jest jedną z tych sytuacji, w których widzenie takie można uzyskać. Etyka zaczyna się tu w dialogu (spotkaniu) i dopiero w bezpośredniej relacji z drugim człowiekiem – bez odniesienia do jakiegokolwiek zasady – zarysowuje się znaczenie czegoś takiego jak wartość (Levinas 1986/1994, s. 233). Dla Levinasa czy Tischnera rozstrzygający o przynależności danego wydarzenia do kategorii spotkania jest właśnie jego wymiar aksjologiczny.

Tischner określa spotkanie jako „prawdziwe wydarzenie”, zaś wydarzenie jest dla niego zawsze „wydarzeniem się sensu”: dzięki spotkaniu własne życie i świat widziane są nagle jakby w innej perspektywie, zmieniają wartość. Stąd spotkanie ma siłę perswazji zdolną zmienić radykalnie dotychczasowy sposób bycia, zakwestionować uznawaną dotychczas hierarchię wartości. Spotkanie jest bowiem tego rodzaju sytuacją, w której człowiek nie tylko pyta „kim jestem?” – ale jest także zapytywany. Jest to sytuacja, w której prób odpowiedzi na to pytanie – choćby ze względów uczciwości względem siebie i drugiego – uniknąć już nie sposób. „Spojrzenie [drugiego] jest poruszające, narusza ono mój spokój i moje przyzwyczajenia, mój egoistyczny sen, i nawet wtedy, kiedy jest wrogie, objawia mnie najpewniej mnie samemu. (...) Prawda rodzi się na skrzyżowaniu wzroku drugiego człowieka ze spojrzeniem od wewnątrz” (Mounier, 1960, s. 121–122). W sytuacji spotkania odsłonięcie twarzy drugiego domaga się tego samego: twarz rodzi twarz – powie Tischner.

Zgodnie z Tischnerem spotkanie jest rodzajem doświadczenia granicznego, gdyż stawia ona człowieka w sytuacji, w której musi coś zrobić, a cokolwiek się wtedy zrobi będzie ujawnieniem się twarzy, a więc pewną prawdą o tym, kim jest. Tak pojęta sytuacja otwierająca się w spotkaniu ukazuje zasadniczą „problematyczność” życia, jego ontologiczną kruchość, a także rodzi pytanie o jego sens lub bezsens. Wytrąca jednocześnie ze świata jednopłaszczyznowego, rządzącego się kategorią użyteczności,

---

<sup>10</sup> Tu pojawić się jednak może pewna trudność, na którą zwraca uwagę m. in. E. Levinas. Niekiedy pewien osąd jest konieczny, bądź ze względu na wyznawane wartości, bądź ze względu na innych ludzi, co na gruncie „etyki dialogicznej” stanowi właściwie jedno i to samo. Trudność polega na tym, że obok ludzi, z którymi jestem w spotkaniu, istnieją także inni. „Gdybym był z bliźnim sam – pisze Levinas – byłbym mu winny wszystko; lecz jest ten trzeci. Czy wiem, kim jest mój bliźni w relacji do trzeciego? Czy wiem, czy ten trzeci jest w zgodzie z nim, czy jest jego ofiarą? (...) Dlatego trzeba rozważać, myśleć, osądzać, porównując nieporównywalne” (Levinas, 1987, s. 181–182).

a wtrąca w świat hierarchicznie uporządkowany, świat wartości, w którym coś jest lepsze, a coś gorsze.

Samo odwołanie się do pojęcia sytuacji granicznej pokazuje, jak trudne może to być doświadczenie. Widać to zwłaszcza w analizach Emmanuela Levinasa. Podobnie jak dla innych dialogików, prawdziwe człowieczeństwo jest dla niego wynikiem otwarcia się na drugiego człowieka. „Przebudzenie”, które wówczas następuje, jest w istocie aktem etycznym. Jest to jakby wejście w nowy układ: to, co dotąd nie miało znaczenia lub nie było zauważane zaczyna teraz znaczyć i to w kontekście jakiejś powinności.

Płaszczyzna etyczna spotkania, zarówno w ujęciu Tischnera, jak i Levinasa, charakteryzuje się pewną radykalnością, która może wydać się obca i zbyt wymagająca. Jest to wyraz założenia, że człowiek „staje się” w sytuacji granicznej, i to, jak się wówczas zachowa decyduje o tym, kim jest. Powstaje jednak pytanie, czy należy być tu aż tak rygorystycznym, czy przypadkiem o tym, kim się jest nie decyduje całość „normalnego” życia, a nie tylko sytuacje trudnego wyboru. Pytanie następne – to czy zawsze istnieje w takich sytuacjach ostra polaryzacja, o jakiej pisze Tischner: „albo pozostać wiernym, albo zdradzić”, albo obiektywne dobro, albo obiektywne zło (por. Tischner, 1984, s. 96). Zarysowaną tu płaszczyznę można jednak traktować jako wytyczenie pewnej perspektywy, w ramach której jest miejsce na zachowania i doświadczenia sytuujące się „bliżej” lub „dalej” w jej horyzoncie. Zresztą sam Tischner mówi o konieczności zachowania „trzeźwości etycznej” i trzymania się realnej sytuacji spotkania, zrozumienia, że nie ma się prawa wymagać wszystkiego od drugiego, ani on nie ma prawa wymagać wszystkiego ode mnie. Odpowiedzialność zaś nie należy jedynie do porządku „chcę”, ale zależy także od aktualnego pola możliwości.

Trzeba też zaznaczyć, że istotna „etyczność” spotkania kryje się już w samym fakcie nie-przedmiotowego zwracania się do drugiego człowieka. Tym, co podstawowe jest więc traktowanie go – i siebie w relacji z nim – poważnie, wzajemne otwarcie się na siebie, a poprzez to – osobowe potwierdzenie wartości innego człowieka właśnie jako innego i właśnie jako wartości, z czym może się wiązać rodzaj zobowiązania określającego postępowanie względem niego. Zawsze znaczącym kryterium pozostaje tu wzgląd na jego dobro. Można wyobrazić sobie sytuacje, w których własna autentyczność powinna ulec hamowaniu właśnie ze względu na to dobro, gdyż pełne ujawnianie siebie lub pełna otwartość mogłyby być wynikiem właśnie nieliczenia się z drugim, jego sytuacją czy stanem uczuciowym. Uwzględnienie dobra drugiego chroni przed niebezpieczeństwem „tyranii wartości”, przed którą przestrzegał Nicolai Hartmann (por. Węgrzecki, 1992, s. 116), ujawnia też pozytywny rys osoby stawiającej to dobro ponad innymi wartościami wchodzącymi w grę w danej sytuacji. (Pokazuje to zarazem, w jakie dylematy można tu być uwikłanym: szacunek dla drugiego nakazuje szczerść i otwartość, jego dobro może ich wzbraniać. Dodatkowym problemem jest trafność dokonywanej oceny sytuacji).

## 2.4. Trudności i niebezpieczeństwa Spotkań

Skoro spotkanie jest tak istotne dla kształtowania poczucia własnej tożsamości i osobowego rozwoju, to dlaczego jest ono czymś – jak podkreślają cytowani tu badacze

– jednak stosunkowo rzadkim? Możliwe odpowiedzi mogą iść w kilku, sygnalizowanych już zresztą, kierunkach.

Może być tak, jak to pesymistycznie zauważa Edouard Mounier, że w człowieku coś, co z gruntu sprzeciwia się wysiłkowi wzajemności, coś na kształt złej woli (por. Mounier, 1960, s. 125). Bardziej prawdopodobne wydaje się jednak, że współczesna cywilizacja – przyczyniając się do ułatwienia życia w niektórych sferach – niepomiernie utrudnia zarazem rozwój bliskich wzajemnych relacji, a więc więzi wymagających czasu, zaangażowania emocjonalnego i nierzadko wysiłku. Jak się niekiedy podkreśla – ludzkość jako gatunek nie jest filogenetycznie przygotowana do ogromnych zmian kulturowych i cywilizacyjnych, które zaszły na przestrzeni stosunkowo krótkiego czasu, a wiążących się m. in. ze wzrostem liczby ludności i towarzyszącym mu zagęszczeniem. Jak zauważa Konrad Lorenz (1983/1986), jesteśmy ewolucyjnie przygotowani do posiadania kilku do kilkunastu bliskich znajomych, wobec których możemy się wówczas zachowywać w pełni „osobowo”. Współczesne warunki życia zmuszają nas do niepomiarnej większej liczby kontaktów społecznych, których „osobowego” charakteru nie sposób byłoby udźwignąć – stąd zapewne „wahnięcie” w drugą stronę: swoistej „obrony”, powodującej wzrost anonimowości i właśnie bezosobowego traktowania innych.

Niezależnie jednak od tych – wydaje się niezwykle istotnych – przemian, warto wspomnieć o innych, często podnoszonych na gruncie antropologii filozoficznej przyczynach: a) lęku przed osądem z jednej strony i pochopnością sądenia z drugiej; b) trudnościami związanymi z faktyczną innością Innego; c) lęku przed wymaganiami, jakie niesie z sobą prawdziwy stosunek od-powiedzialności. Trudności te odpowiadają specyfice trzech wyróżnionych uprzednio płaszczyzn spotkania. Niezależnie od nich, wydaje się, że można mówić także o d) swoistych „bezdrożach spotkań”, związanych zwłaszcza z pułapkami zależności i zawłaszczania. Wszystko to powoduje, że stosunki oparte na prawdziwej wspólnotcie są raczej rzadkie, a poczucie osamotnienia jest na ogół częstsze od poczucia łączności.

Ad. a) Świat, w jakim żyjemy jest światem wzajemnych zależności ludzi. Nie jest w nim łatwo uzyskać od innych potwierdzenia siebie takim, jakim się w istocie jest. Z autentycznym byciem, skierowanym ku drugim zawsze wiąże się ryzyko: możliwość zranienia, odrzucenia, ośmieszenia, zlekceważenia<sup>11</sup>. Stąd w stosunki międzyludzkie wdaje się to, co Marcel nazywa „pozorem”, Buber „pozorowaniem” czy „byciem z obrazu”, a Tischner „zasłoną” i „maską”. Oparcie się pozorowi wymaga odwagi (por. Buber, 1992, s. 144). Trzeba też zaznaczyć, że pełna autentyczność w relacjach z innymi, także w spotkaniu, jest zapewne czymś stosunkowo rzadkim. O autentyzmie decyduje więc nie tyle całkowity brak nieautentyczności, co raczej stale obecna tendencja do przekroczenia pozoru (por. Węgrzecki, 1989, s. 120).

Odwrotnością lęku przed oceną innych jest tendencja do ferowania względem nich wyroków: tym, co utrudnia spotkanie jest wówczas stawianie się w pozycji sędziego (a także „etykietowanie” i ustawianie innych w pozycji „To” czy „On”). Stąd warunkiem

---

<sup>11</sup> Choć i to zależy od punktu widzenia: zdaniem K. Bartha autentyczne wyjście do drugiego zawsze jest już „wygraną”, niezależnie od reakcji, z jaką się spotka, gdyż jest to zachowanie prawdziwie „człowiecze”, tzn. godne osoby ludzkiej, jaką wówczas człowiek się staje (por. Barth, 1991, s. 161).

spotkania staje się unikanie osądzania i oceniania partnera dialogu. Spotkanie domaga się rezygnacji z traktowania siebie jako kogoś uprawnionego do wydawania sądu.

Ad. b) Spotkanie może napotykać też trudności nie tylko w wypadku istnienia postawy sędziego, ale także swoistego dysonansu ujawniającego się w spotkaniu. Powstaje on wówczas, gdy horyzonty partnerów spotkania są odmienne, a zwłaszcza, gdy uznają oni inne np. wykluczające się, wartości lub też inna jest ich hierarchia. Wtedy wzajemne odsłanianie się czy otwartość może pogłębiać rysując się dysonans. Omijanie rozbieżności jest wyjściem pozornym, gdyż z góry zakłada niepełne uczestnictwo w spotkaniu. W ten sposób radykalna odmienność horyzontów aksjologicznych może być jednym z czynników, który utrudnia, jeśli nie uniemożliwia spotkania (Węgrzecki, 1992, s. 122). Z drugiej strony warto pamiętać, że prawdziwa tolerancja może istnieć tylko w przypadku realnie istniejących różnic i „powinniśmy być zdolni do tego, by rozumieć nie uznając za swoje” (Marcel, 1995). W tym świetle nie wydaje się, by inność (o ile nie wiąże się np. z fanatyzmem czy dyskryminowaniem) była przeszkodą nie do przezwyciężenia, jakkolwiek może być trudna w znaczeniu psychologicznym.

Ad. c) By naprawdę zwrócić się ku drugiemu i otworzyć na niego, niezbędne jest wspomniane już „wyjście poza siebie”: nie tylko poza własny lęk, ale także poza własny egocentryzm. Jak pisze Buber, „żyć, znaczy być zagadywanym”, znaki przytrafiają się nieustannie: wystarczy je „tylko” zauważyć i odpowiedzieć na nie. Często mówi się w tym kontekście o swoistym apelu płynącym od drugiego. Apel ten z istoty swojej jest trudno uchwytny; można powiedzieć, że to nie tyle drugi wypowiada jakąś prośbę pod moim adresem, ale że sam „jest” tym apelem (por. Luijpen, 1972, s. 260; Tischner, 1977). Apelem o podtrzymanie, zachętę, uwagę, uznanie. Wydaje się to niewiele, a jednak pisze Barth: „Niewątpliwie: w zwróceniu się do mnie współczłowieka, choćby jak najbardziej skromnym zawiera się zawsze żądanie o wiele za wielkie na to, abym sobie wyobrażał, że mogę je choćby w przybliżeniu spełnić. (...) Każdy współczłowiek jest przecież całym światem, a chce on wszakże ode mnie, abym przyjął do wiadomości nie tylko to czy owo, lecz jego samego, a więc cały ten świat” (por. Barth, 1991, s. 153/4).

Odpowiedź na apel może być bardzo różna, zależna od konkretnej sytuacji. Aby zrozumieć znaczenie apelu, potrzeba pewnej postawy, pociągającej za sobą częściową przynajmniej rezygnację z zaabsorbowania sobą. Niekiedy nawet tak niewiele wymaga radykalnej zmiany perspektywy, a więc w pewnym sensie rozbicia własnego świata, przewartościowania tego, co jest (lub było) ważne i mniej ważne. Mogą więc pojawić się obawy, czy otwarcie na innych nie spowoduje jakiejś „zatrąty siebie”, naruszenia własnej integralności, poczucia presji, powinności i ofiary, czy chociażby zwykłej „nie-wygody”. Może to rodzić niechęć do wchodzenia na bardziej osobistą płaszczyznę kontaktu: „Może właśnie dlatego nie chcę mu patrzeć zbyt głęboko w oczy i nie pozwalam jemu patrzeć zbyt głęboko w moje, może dlatego nie chcę zbyt szczerze z nim mówić ani zbyt szczerze go słuchać, ponieważ wystarczy tylko rzetelnie się sobie przyjrzeć, rzetelnie siebie wypowiedzieć i wzajemnie się do siebie zwrócić, aby zaraz – a im rzetelniej się to dzieje, tym szybciej – usłyszeć wzywanie pomocy” (Barth, 1991, s. 160). Odebranie apelu nie przesądza jeszcze o przyjętej postawie. Zawsze istnieje możliwość wyboru: można odwrócić się, wycofać do swoich przyzwyczajęń – lub pójść naprzód, podejmując Spotkanie. Rezygnacja nie pozostaje jednak bez śladu, może powodować poczucie kłę-

ski, niesprostania sytuacji, zawodu samym sobą: Buber mówi, że powstaje wówczas w człowieku jakaś trudna do zaleczenia rana (por. Buber, 1992, s. 224). Stąd tendencja do unikania ryzyka, wytwarzania udoskonalanego z pokolenia na pokolenie (ze względu na zmiany cywilizacyjne, tępo życia, przyrost ludności) „aparatu ochronnego” mającego chronić przed znakami, przed samym ich dostrzeganiem.

Ad. d) Sytuacją prowadzącą „na bezdroża” spotkań i mającą swe konsekwencje dla poczucia tożsamości może być też tendencja do zatracania się w drugim człowieku, rezygnacji dla niego z własnego życia. Choć osoby takie często nie mogą żyć bez siebie, a ich kontakt jest nierzadko niezwykle intensywny, trudno w takiej sytuacji mówić o spotkaniu. Relacje takie mają bowiem w sobie coś z przymusu, nie wolności. Relacje tego typu (na gruncie psychologicznym powiedzielibyśmy o związkach symbiotycznych) stały się przedmiotem analiz m. in. Karola Bartha. Zatracanie się w drugim, pozornie pełne oddanie dla niego jest, jego zdaniem, faktycznie *odmawianiem* (a nie dawaniem) siebie, tzn. siebie jako realnego partnera, możliwej podpory. Ponadto, paradoksalnie, poddanie takie jest faktycznie obrazą uczynioną drugiemu<sup>12</sup> (Barth, 1991, s. 168). Także odwrotność sytuacji: traktowanie drugiego jako części siebie, swojej własności, oznacza nierespektowanie go jako osoby, która musi pozostać wierna samej sobie. Skutkiem takiego postępowania jest poczucie „że będąc teraz z tym jakoby za-wojowanym, przywłaszczonym, nostryfikowanym Ty, jestem i pozostanę właśnie samotny. Straciłem bowiem okazję przeżycia tego, co pragnąłbym przeżyć” (Barth, 1991, s. 170). Dotykamy tu niezmiernie ważnego zagadnienia. W spotkaniu, mimo że jest ono „współbyciem”, każdy z partnerów musi pozostać sobą. „Człowieczeństwo – pisze Barth – jest więc urzeczywistnieniem owego bycia ze sobą wtedy i tylko wtedy, gdy w tym byciu ze sobą sam się nie zatracam, lecz zachowuję siebie żyjąc wraz z drugim człowiekiem, ale swoim własnym życiem, wypełniając swoje własne zadanie i będąc odpowiedzialnym, a więc zachowując wobec niego dystans” (Barth, 1991, s. 169). Rolę dystansu w stosunku do drugiego człowieka podkreślają także inni myśliciele, widząc w nim gwarancję uznania go w jego inności i samodzielności: właśnie jako drugiego człowieka, który nie jest mną. Byłby to więc jeden z warunków prawdziwego spotkania (por. Buber, 1992, s. 134–137; Levinas, 1994, s. 226–227). Byłby to też warunek kształtowania „mocnej” tożsamości, co wydaje się możliwe tylko wówczas, gdy „będąc u siebie” i „stojąc silnie na własnych nogach” można poważnie się na otwarcie i dopuszczenie tego, co odmienne i nieznanne, i co ewentualnie (bez poważnego naruszenia własnej integralności) może zostać przyswojone i uczynione własnym.

Podsumujmy.

Docieranie do siebie w trakcie spotkania wiąże się z samopotwierdzeniem, ugruntowaniem własnej tożsamości, a niekiedy także z wyzwaniem się z ograniczeń i zniewoleń, które własne nie są, z poszerzeniem pola wewnętrznej wolności. Czasami oznaczać to może zwrot i zmianę sposobu życia, choć nie zawsze musi tak być. Jeżeli się jednak coś takiego dokona, pisze Węgrzecki, można to uznać za niezwykle donio-

---

<sup>12</sup> Jak pisze Barth, „jestem dla drugiego, ale i on jest dla mnie, drugi mówi i apeluje do mnie, ale i ja mówię i apeluję do niego: jesteśmy sobie nawzajem potrzebni. I nie jest to przejaw egoizmu, lecz przeciwnie – wyraz mojego szacunku dla drugiego”. Z tej perspektywy można by się zastanawiać, czy filozofia Levinasa należy jeszcze do nurtu filozofii Spotkania, jeżeli cały jej ciężar znajduje się po stronie Ja, a z dialogu pozostaje jedynie odpowiadanie.

sły efekt spotkania: doszło do ujawnienia i, co więcej, odrzucenia tego, co nie mieści się w obszarze bycia sobą (por. Węgrzecki, 1989).

Z drugiej strony nie oznacza to jednak, że treść owego „bycia sobą” znajduje w spotkaniu jakieś konkretne, raz na zawsze określone rozstrzygnięcie. Jego zakres (poznawczy, emocjonalny czy aksjologiczny) wyznaczany jest przez charakter konkretnego spotkania, jego głębi i zasięgu. Możliwe, że inne spotkanie spowodowałoby inną „konkretyzację” własnego bycia. Uwzględnić tu należy także aspekt czasowości. „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” (Węgrzecki, 1989, s. 122).

Także to, co za sprawą spotkania zostaje uświadomione i zasymilowane nie jest w stanie udzielić pełnej i bezpośredniej odpowiedzi na pytanie „kim jestem?”. Możliwe zresztą, że pytanie „kim jestem” nie pozwala i nie może pozwalać na pełną odpowiedź. (Można też przyjąć, że w skład poczucia tożsamości wchodzi nie tylko „pozytywne” określenia siebie, ale także świadomość i lokalizacja pewnych sfer „niedookreśloności”, por. Węgrzecki, 1989, s. 121). Istotne wydaje się natomiast to, że spotkanie może pobudzić refleksję stawiającą tamę temu, co Marcel nazywa „wyobcowaniem z samego siebie” (Marcel, 1995, s. 168, 186). Jeżeli nawet nie dojdzie tu do jakiegóż radykalnej przemiany, po spotkaniu pozostaje poczucie, że można być inaczej, bardziej autentycznie.

Zarysowane tu aspekty doświadczenia Spotkania przebiegające na trzech podstawowych (silnie zresztą powiązanych i przeplatających się ze sobą) płaszczyznach: doświadczeniowej, etycznej i poznawczej – o ile mają charakter autentyczny i prawdziwy<sup>13</sup> – mają także moc wpływania na konkretyzacje czyjgóż sposobu życia i działania. Jak łatwo zauważyć, istnieją wyraźne analogie między wyróżnionymi płaszczyznami – a wspomnianymi wcześniej komponentami (poznawczą, emocjonalną i behawioralną<sup>14</sup>), składającymi się na poczucie tożsamości osoby (por. Erikson, 1980, 1950/1997), i zbieżność ta wydaje się nieprzypadkowa. Zmiany zachodzące w każdej z tych płaszczyzn dotyczą tym samym w sposób istotny zmian i przesunięć w poczuciu tożsamości, zwłaszcza w kierunku budowania tożsamości autentycznej, osobowej, wychodzącej np. poza identyfikacje z pełnionymi rolami, grupą odniesienia czy miejscem zajmowanym w życiu społecznym.

To, co zostało powiedziane powyżej określa i uprawomocnia sposób, w jaki o spotkaniu można mówić jako o „tożsamościotwórczym”: moment spotkania jest nie tylko odsłonięciem, ale konstytuowaniem twarzy. Tym samym fenomen spotkania miałby moc tworzenia (lub redefinicji) osobowej tożsamości.

Była mowa o tym, że „spotkać się” mogą jedynie „osoby” (nie „jednostki”), gdyż tylko one posiadają dostateczną dojrzałość, by móc „udźwignąć” prawdziwe spotkanie. Z drugiej strony wydaje się, że spotkanie, z właściwą sobie „siłą perswazji” (jak mówi Tischner), jest tym, co zdolne jest dopomóc człowiekowi w jego „przeobrażaniu się” w osobę.

<sup>13</sup> W tym sensie, w jakim „prawdziwość” rozumie James – por. uwagi wstępne do tego artykułu.

<sup>14</sup> Przy tym to, co w poczuciu tożsamości wiązane jest z aspektem behawioralnym wydaje się tu stanowić szczególny przypadek etycznych konsekwencji spotkania; działanie, tak wewnętrzne, jak i zewnętrzne, wpływa tu zresztą ze swoistego zaangażowania wszystkich omówionych wcześniej płaszczyzn spotkania.



W ten sposób rozważania zaczerpnięte z antropologii filozoficznej wykazują, że kwestie autentycznych stosunków między ludźmi zdają się należeć do jednych z najbardziej istotnych i palących obszarów problemowych – i to zarówno w teoretycznym, jak i praktycznym znaczeniu. Szczególne wyzwanie zdaje się stawać zwłaszcza przed psychologią. Powstaje zarazem pytanie, czy współczesna psychologia naukowa zdolna jest do nieredukcyjnego podjęcia tak zarysowanej problematyki.

### 3. Problematyka Spotkania i tożsamości w psychologii

Druga część tego artykułu skupiać się będzie głównie na przeglądzie psychologicznej literatury (uchwyconej uprzednio na sposób antropologiczny) dotyczącej problematyki Spotkania i tożsamości. Jak powiedziano, w psychologii współczesnej problematyka tożsamości odgrywa poczesne miejsce i ma swoją obszerną literaturę. Natomiast jeśli chodzi o kategorię Spotkania (jeżeli pod słowem tym rozumiemy ten rodzaj fenomenu, o którym była mowa w poprzednim paragrafie), to sprawa wygląda zgoła inaczej. Tu literatura jest już znacznie skromniejsza i pochodzi głównie z kręgu psychologii uprawianej na sposób nienaturalistyczny (mowa zwłaszcza o psychologii humanistycznej i egzystencjalnej, a także niektórych nurtach psychologii głębi lub praktyki psychologicznej).

Znaczenie spotkania dla psychologii wydaje się w świetle tego, co powiedziane zostało dotychczas, bezdyskusyjne. Z poznawczego punktu widzenia ujawnianie siebie w spotkaniu ma dla osoby podwójne znaczenie: sprzyja „klaryfikacji” wiedzy na swój temat, ułatwia opanowanie i ewentualną zmianę różnych stanów emocjonalnych, a także stwarza okazję do „weryfikacji społecznej”, w kierunku potwierdzenia lub rozbudzenia niepewności co do własnego obrazu siebie (por. Nęcki, 1990, s. 226; Kępiński, 1986, s. 40) i własnej tożsamości. Jednocześnie głęboka relacja międzyludzka jest szansą uzyskania wsparcia dla najbardziej intymnych przeżyć, pomocy we własnej integracji, zwrócenia uwagi na to, co „naprawdę ważne”.

Mimo to kategoria Spotkania jest w dominującym nurcie psychologii akademickiej niemal nieobecna. W tym sensie dokonany poniżej przegląd stanowisk nie daje adekwatnego obrazu sytuacji: podstawowym jego kryterium jest bowiem poszukiwanie na gruncie psychologii takich ujęć interesującej nas problematyki, które korespondują z jej antropologicznym ugruntowaniem (unikając redukcyjnego jej upraszczania czy redefinicji). Ponadto ma on z konieczności charakter skrótowy i fragmentaryczny. W przeglądzie tym uwzględnione zarazem zostało ujęcie właściwe dla psychologii społecznej, mimo że sposób traktowania na jej gruncie relacji międzyludzkich jest odmienny od zarysowanej w części pierwszej perspektywy antropologicznej. Wydaje się to celowe o tyle, że pozwoli na uchwycenie podstawowych różnic w sposobie traktowania relacji międzyludzkich na gruncie nurtów o zasadniczo eksperymentalnym i naturalistycznym podejściu (za jaki można uznać współczesną psychologię społecz-

ną<sup>15</sup>) – a wspomnianymi nurtami antynaturalistycznymi. Oczywiście w obu przypadkach inne też będą implikacje dla problematyki tożsamości.

### 3.1. Relacje międzyludzkie z perspektywy psychologii społecznej

We współczesnej psychologii społecznej brakuje ogólnie przyjętej teorii stosunków międzyludzkich. Dominuje natomiast podkreślanie interpersonalnego aspektu natury człowieka, faktu, że „relacje z innymi są najważniejszą częścią ludzkiego życia i że większości zasadniczych cech człowieka nie może wyrazić osoba pozostająca w izolacji” (Argyle, 1991, s. 387). Człowiek jest więc „istotą społeczną”, a psychologia społeczna próbuje dopracować i uszczegółowić to podstawowe twierdzenie, badając m. in. jak ludzie budują wspólnie systemy znaczeń i obrazy rzeczywistości, jakie są funkcje i role ich wzajemnych interakcji, jaki wpływ mają one na zachowanie itp. Budowane są teorie językowej komunikacji (i nie tylko językowej: można powiedzieć, że każdy rodzaj zachowania jest swoistym komunikatem<sup>16</sup>), przy czym główny nacisk położony zostaje na przekazywanie informacji. Tematem analiz stają się różne wyizolowane formy rozmowy, jej struktura, „funkcja pragmatyczna” itp.; natomiast brak zazwyczaj refleksji czy badań nad jej znaczeniem, wymiarem indywidualnym oraz odniesieniem do konkretnego przeżywania i doświadczenia osób uczestniczących w dialogu.

Psychologia społeczna bazuje w znacznym stopniu na podejściu „rzeczowym”<sup>17</sup> – stąd też stosowanie określonej terminologii, odwołującej się do takich kategorii jak „interakcja” czy „jednostka”, a nie „spotkanie” czy „osoba”. Bada się tu różne typy relacji i zachowań społecznych; omawia się działania, reguły, umiejętności i procedury społeczne w ramach różnych relacji, rodzaj zaangażowanych motywacji, procesów atrybucji i formowania wyobrażeń o innych, a także sposoby kontroli ich zachowania i wywierania określonego wpływu. (Wiele z tych rozstrzygnięć ma przy tym charakter instrumentalny; bywa, że są one zebrane w formie recept, kojarzących się z manipulacją).

Dużą popularność w psychologii społecznej zyskały podejścia bazujące na teoriach behawiorystycznych czy poznawczo-behawioralnych, a zwłaszcza tzw. teorie wymiany. Zakładają one, że człowiek, nawiązując interakcje, kieruje się bezpośrednio bilansem korzyści i strat, wkładów i zysków, nagród i kar. Pojęcia te traktowane są szeroko, tak że nawet najintymniejsze kontakty nabierają tu charakteru wymiany emocjonalnej

---

<sup>15</sup> Psychologia ta często bywa określana jako społeczna psychologia poznawcza. Jeżeli chodzi natomiast o dominujący we współczesnej psychologii naukowej nurt poznawczy, to kwestie stosunków międzyludzkich są tu rzadko poruszane, zaś zasadnicze zainteresowanie koncentrowane jest na procesach przetwarzania informacji. Mimo to także w tym nurcie prowadzone bywają badania nad znaczeniem społecznego kontekstu (nie zawsze zresztą uświadomianego) dla poznawczego funkcjonowania jednostek czy przeżywanych przez nie następnie zachowań. Nawet jeśli można tu mówić o jakichś (zazwyczaj jednak przelotnych) efektach związanych z wpływem na poczucie tożsamości – to brane pod uwagę relacje nie spełniają kryterium głębokich i znaczących relacji międzyludzkich, a więc nie podpadają pod przyjętą tu perspektywę Spotkania (przegląd tego typu badań – por. np. Bargh, Ferguson, 2000).

<sup>16</sup> Na temat szerokiego podejścia do zagadnień komunikacji por. Nęcki, 1992.

<sup>17</sup> Odwołuję się tu do dokonanej przez J. Madera podziału stosunków interpersonalnych na „rzeczowe” i „osobowe”. O ile te drugie właściwie są dla tego sposobu myślenia, jaki przedstawiony został w części wcześniejszej – pierwszy wydaje się być właściwy ujęciom psychologii empirycznej (por. Mader, 1989, s. 373).

(por. Nęcki, 1990, s. 32). W ramach tych teorii próbuje się ustalić owe wzory wymiany, oraz podstawowe prawa nią rządzące. Zależą one od typu wymienianych „zasobów” (do których należą np.: miłość, status społeczny, informacje, dobra materialne, usługi i pieniądze). Normą podstawową dla tych teorii jest norma traktowanej instrumentalnie wzajemności.

Inną grupą koncepcji dotyczących społecznego funkcjonowania ludzi są teorie ról. Cechy osobowości, cechy intelektualne czy też motywacyjne mają tu znaczenie raczej marginalne wobec takich pojęć, jak: oczekiwania społeczne, normy grupowe, przepisy zachowania, wreszcie role społeczne (związane z płcią, wiekiem, rodziną, rasą/kulturą, pozycją społeczną). Za najważniejszy czynnik kształtowania wzajemnych postaw i stosunków uznawana jest tu kwestia podejmowania w sposób komplementarny ról (por. Nęcki, 1990, s. 25–27). Trudno negować tożsamościowy aspekt tych zagadnień, jakkolwiek nie jest to ten kontekst teoretyczny, który przystawałby do omawianego w części pierwszej ujęcia filozofii Spotkania. Tak budowana tożsamość wydaje się ciągle utrzymana w nurcie instrumentalnym („rzeczowym”), a więc należeć do Buberowskiego „to”.

Zastrzeżenia wobec jednostronności takiego stanowiska formułowane są zresztą także na gruncie samej psychologii społecznej. Tak więc zdaniem Zaborowskiego, w stosunkach międzyludzkich ludzie mogą funkcjonować zarówno na podłożu pełnionych ról (np. ojca, nauczyciela), jak też na podłożu osobowości, przy czym implikacje jednego i drugiego mogą być odmienne. Funkcjonowanie tylko na podłożu ról oznacza, że człowiek jest partnerem w sytuacji kontaktu nie jako osobowość (czy osoba), ale jako reprezentant roli, co może powodować hamowanie własnych emocji, przeżyć, prawdziwego Ja, prowadzić do autoalienacji. Relacje takich osób są zazwyczaj formalne, chłodne, powierzchowne. „Partnerzy grają tu własne role i nie znając głębiej siebie oraz nie poznając się wzajemnie, »nie spotykają się« ze sobą, lecz funkcjonują obok siebie. Stosunki tego typu zniekształcają ich rozwój psychiczny, obniżają samoocenę i dobre samopoczucie” (Zaborowski, 1994, s. 236; por. też Łukaszewski, 1984, s. 328–329). Ewentualna akceptacja i szacunek wiążą się tu bowiem z akceptacją dla roli, nie osoby. Przeciwnie, „personalizacja kontaktu”, wzajemne wychodzenie poza role może sprzyjać wzrostowi wzajemnego zaufania, bezpieczeństwa „w związku z czym [partnerzy] mogą wzajemnie stymulować się w samorealizacji. Ich samoświadomość indywidualna i zewnętrzna ulega scaleniu, znika samoświadomość obronna i wytwarza się samoświadomość refleksyjna umożliwiająca stymulację dojrzałości emocjonalnej i społecznej partnerów” (Zaborowski, 1994, s. 236).

Budowaniu poczucia tożsamości sprzyja też powstanie za sprawą Spotkania pewnego „my”. Jak zauważa Łukaszewski, dla tak powstałej wspólnoty charakterystyczny jest podmiotowy stosunek do siebie, spostrzeganie partnera, i – co bardzo ważne dla zdrowej relacji – także siebie, jako wartości autonomicznych i równorzędnych, wzajemne dzielenie się myślami, informacjami, uczuciami, tzn. „całokształtem spraw istotnych”. Relacje takie opierają się na „współtworzeniu”, a nie „transakcjach”, tzn. nie chodzi w nich o wymianę tego, co „dawane” na „to, co brane” (por. Łukaszewski, 1984, s. 323–327). Często tym, co cementuje taki związek jest zaangażowanie w jakieś wspólnie realizowane wartości.

Zgodnie z cytowanymi tu stanowiskami, brak prawdziwie osobowych relacji prowadzi nie tylko do poczucia osamotnienia; oznacza także brak możliwości aktywnego samopoznania (samoświadomość refleksyjna), rozwinięcia postaw allocentrycznych, a także niemożność głębokiego samopotwierdzenia się, czemu towarzyszy brak poczucia bycia rozumianym. W ten sposób głęboka relacja rzeczywista staje się szansą uzyskania i udzielenia wsparcia dla najbardziej intymnych pokładów osobowości (choć tu podkreśla się też możliwość zranienia, uzależnienia od drugiej osoby czy wzrostu wzajemnej kontroli; por. Nęcki, 1990, s. 132–134). Niemniej jednak wyraźnie zaznacza się tu powiązanie głębokiej relacji (spotkania) z budowaniem poczucia tożsamości, co w ogólnych zarysach bliskie jest temu sposobowi myślenia, który właściwy jest dla antropologii filozoficznej. Trzeba jednak przyznać, że ujęcie takie jest na gruncie psychologii społecznej raczej rzadkie.

### 3.2. Relacje międzyludzkie w psychologii głębi i neopsychanalizie

W większości kierunków związanych z myśleniem psychodynamicznym mówi się o decydującej roli pierwszych relacji dziecka dla jego rozwoju, kształtowania się tożsamości oraz ewentualnego powstawania zaburzeń w tym względzie (por. zwłaszcza tzw. teorie relacji z obiektem). Jak pamiętamy, dla Zygmunta Freuda przejawem dojrzałego (genitalnego) charakteru, związanego z pozytywnym przejściem przez kolejne fazy rozwoju psychoseksualnego, była m. in. zdolność człowieka do pracy, twórczości i miłości (por. Kokoszka, Drozdowski, 1993, s. 71). W ten sposób możliwość zawiązywania autentycznych relacji międzyludzkich stawała się kryterium rozwoju osobowości i gwarantowała stabilną tożsamość. Zablockowanie tej możliwości mogło prowadzić do różnych niekorzystnych dla danego człowieka następstw: „Silny egoizm broni przed zachorowaniem, ale w końcu człowiek musi zacząć kochać, aby nie zachorować, lub musi zachorować, jeśli w wyniku niepowodzenia nie może kochać” (Freud, 1991, s. 281–282).

Miłość, zdolność do uwzględniania innych ludzi i do relacji z nimi, była więc, zdaniem Freuda, tym czynnikiem kulturowym, który kierował człowieka od egoizmu ku altruizmowi: „Zaporą dla miłości własnej może być tylko miłość do tego, co obce, miłość skierowana do obiektów” (Freud, 1991, s. 281–282). (Warto przy tym zauważyć, że miłość pojmował Freud bardzo szeroko. Było tu miejsce zarówno na miłość seksualną, jak i rodzicielską, a także związki oparte na przyjaźni, sympatii i szeroko rozumianej „miłości bliźniego”, a nawet oddanie przyjętym przez siebie ideom<sup>18</sup>). Zdolność do miłości wiązana jest zarazem z poczuciem własnej wartości; istotny jest przy tym nie tyle sam fakt zaangażowania się, ale spotkanie się z uczuciem odwzajemnionym (por. Freud, 1991, s. 291–292).

Także dla Carla Gustava Junga relacje z innymi ludźmi mają niebagatelne znaczenie dla rozwoju własnej, niepowtarzalnej osobowości i poczucia tożsamości. Jak pisze, tylko w ramach postawy wobec innego człowieka można uświadomić sobie własny

---

<sup>18</sup> Por. Z. Freud, 1994, s. 210. Wszystkie te rodzaje miłości są zdaniem Freuda natury libidinalnej. Od sily elementu seksualnego zależy przy tym, czy popędy te kierują się do celów seksualnych (jak np. w miłości zmysłowej), czy też są popędami tzw. czułyimi (np. miłość do rodziców, związki przyjacielskie itp.).

cień (a to samo dotyczy archetypowych animy i animusa). Tylko wtedy bowiem dochodzi do projekcji tych nieświadomych treści, które następnie mogą być zintegrowane (choć oczywiście nigdy do końca) z całością osobowości (Jung, 1993, s. 86). Stanowi to warunek decydujący dla dalszej indywiduacji osoby. W jej efekcie dochodzi m. in. do wycofania własnych projekcji rzutowanych na innych, co można uznać za znaczące osiągnięcie moralne, a także wielki krok w kierunku bardziej autentycznych relacji z innymi.

W psychologii indywidualnej Alfreda Adlera czołowe miejsce zajmuje pojęcie wspólnoty. Jest ono związane z możliwością nieślękowego otwarcia się na drugiego człowieka, bez dążenia do wyższości osobistej. Wspólnota jest właściwą realizacją wrodzonego człowiekowi dążenia do doskonałości (w odróżnieniu od nieadekwatnych celów doskonałości, jakimi może być chęć panowania nad innymi, opieranie się na innych lub pozostawianie podstawowych problemów życiowych nierozwiązanych). Wszystko, co w życiu jest wartościowe, jest bowiem – zdaniem Adlera (1938/1986) – wytworem poczucia wspólnoty. Ideał wspólnoty jest tu pojęty jako rodzaj naturalnego prawa; tylko ten, kto je uznaje, zdolny jest pozytywnie rozwiązać konflikty i kryzysy, będące nieodłączną częścią każdego ludzkiego życia. Alternatywą, związaną z niedostatecznym zainteresowaniem i brakiem prawdziwego związku z innymi, jest często nerwica.

Zgodnie z najczęściej chyba cytowanym teoretykiem problematyki tożsamości i psychoanalitykiem społecznym Erikiem Eriksonem, budowanie tożsamości przebiega w ciągu całego życia, rozwijając się na planie epigenetycznym. Fazy tego rozwoju, związane z nimi zagrożenia, wyzwania i szanse rozwojowe wydają się dość dobrze znane, wobec czego nie będę ich omawiać w tym miejscu bardziej szczegółowo.

Ujęcie neopsychoanalityczne (por. Fromm 1994; Horney 1950/1993, 1994) zbliżone zresztą w niektórych rysach do ujęć humanistycznych, kładzie silny nacisk na znaczenie właściwych relacji międzyludzkich, a także na możliwe w ich ramach patologie. Omawiane tu zaburzenia relacji są zarazem zbliżone do wskazanych w pierwszej części artykułu trudności Spotkań i przybierają zazwyczaj postać związków symbiotycznych czy destruktywnych.

Za „produktywną” (jak nazywa ją Fromm) formę związku z innymi uważana jest szeroko pojęta miłość. Jej charakterystyka wydaje się bliska temu, co istotne dla Spotkania. Jest ona wyrazem intymnej relacji między osobami, relacji zawiązywanej i podtrzymywanej w warunkach zachowania własnej integralności<sup>19</sup>. Miłość jest uczu-

---

<sup>19</sup> Jedną z form miłości jest dla E. Fromma również miłość do samego siebie. Fromm sprzeciwia się przy tym utożsamianiu tzw. miłości własnej z egoizmem oraz uznawaniu za słuszne i „nieegoistyczne” tylko tych działań, które służą nie jednostce, lecz czemuś lub komuś poza nią („czemuś ważniejszemu od siebie, sile zewnętrznej lub zinternalizowanej – obowiązkowi”). Postawa taka przyczynia się, jego zdaniem, do tłumienia spontaniczności i swobodnego rozwoju osobowości. Dla Fromma egoizm jest nie tyle identyczny z miłością własną, co jest raczej wynikiem braku tej miłości. Poszanowania dla własnej integralności i wyjątkowości, a także zrozumienia dla własnego Ja nie można oddzielić od szacunku, miłości i rozumienia drugiego człowieka. Egoista byłby więc człowiekiem, który siebie bardziej nienawidzi, niż kocha, a brak czułości i troski o siebie sprawia, że czuje się pusty, zawiedziony i w efekcie nieszczęśliwy, starając się zarazem gorączkowo wyciągnąć z życia zadowolenie. Z drugiej strony, jeśli człowiek potrafi kochać tylko innych – „żyjąc tylko dla innych” – to znaczy, że nie potrafi kochać w ogóle. Za fasadą „braku egoizmu” kryje się tu często wrogość wobec życia i faktyczny egocentryzm. Wpływ osób tego typu może być

ciem szczególnym – i chociaż, jak pisze Fromm, każda ludzka istota posiada zdolność do miłości – „realizacja tej zdolności jest jednym z najtrudniejszych dokonań w życiu człowieka” (Fromm, 1994, s. 85). Podstawowymi jej elementami są: troska, odpowiedzialność, szacunek i wiedza. Pierwsze dwa oznaczają, że miłość jest formą aktywności, a nie „afektem”, którym ktoś jest owładnięty. Jest to troska i poczucie odpowiedzialności za wzrost i rozwój drugiej osoby, których nie da się pogodzić z postawą bierną. Z kolei bez szacunku dla drugiej osoby i bez wiedzy o niej troska i odpowiedzialność stawałyby się ślepe, miłości zaś groziłoby wyrodzenie się w dominację i posiadanie. Relacje z innymi oparte na miłości są jednocześnie relacjami wpływającymi z „modusu bycia”, przeciwstawianego przez Fromma „modusowi posiadania”. „Bycie” wymaga przekroczenia „ograniczonego więzienia własnego, izolowanego ja”, zaprzestania „posiadania” i złudnego bezpieczeństwa, jakie ono daje (złudnego – bo opartego w istocie na niepokoju i niepewności utraty tego, co się posiada). Tak pojęte „bycie” przeciwstawione jest z jednej strony, jak powiedzieliśmy, „posiadaniu”, z drugiej – pozorowi, masce. Komunikowanie się na płaszczyźnie bycia jest tym, co sprzyja pełnemu rozwojowi własnych możliwości. I podobnie (jak zostało to przedstawione w części pierwszej) może być doświadczeniem prawdziwie tożsamościotwórczym.

### 3.3. Perspektywa psychologii nienaturalistycznej<sup>20</sup>

Rozważając kwestie głębokich relacji międzyludzkich i ich roli tożsamościotwórczej chciałabym zatrzymać się przede wszystkim przy koncepcji Carla Rogersa. Znana jest ona głównie jako specyficzna forma psychoterapii (tzw. terapia skoncentrowana na kliencie), oraz pracy propagowanych przez Rogersa „grup spotkaniowych”. W tym miejscu warto także nawiązać do możliwości wykorzystania wiedzy stąd płynącej w praktyce, wiedzy w rozumieniu tego, co może się w relacjach międzyludzkich faktycznie wydarzyć (przy czym „dobrym”, rzeczywistym relacjom przyznawany jest tu walor terapeutyczny). Jest to zarazem próba odpowiedzi na pytanie, jakie elementy tych relacji sprzyjają rozwojowi osobowości i ugruntowaniu poczucia tożsamości uczestniczących w nich osób, a jakie, przeciwnie, je utrudniają.

Podstawową barierę we wzajemnej, autentycznej komunikacji widzi Rogers (podobnie jak i inni psychologowie o zbliżonej orientacji) w naturalnej tendencji do osądzania, oceniania i klasyfikowania innych, bez faktycznego uwzględniania punktu widzenia drugiej osoby czy wysiłku, by spojrzeć na jej świat z jej własnej perspektywy. Ocenianie wywołuje postawę obronną, zamknięcie lub atak. Dopóki tak się dzieje, ludzie nie mówią o tym samym, ale naprawdę mijają się słowami: spotkanie nie ma szansy się wydarzyć. Umożliwia to dopiero uważne słuchanie i „bezwartkowa akcep-

---

często destruktywny wobec drugich, tłumić w nich radość życia, wzbudzać poczucie winy (por. Fromm, 1994, s. 113).

<sup>20</sup> Przez psychologię „nienaturalistyczną” rozumiem przede wszystkim psychologię humanistyczną, fenomenologiczną, egzystencjalną itp. jako odwołujące się do innego niż naturalistyczne (związane zwłaszcza z pozytywizmem logicznym) zaplecza filozoficznego i metod badawczych. Abstrahuję przy tym od istotnych różnic, jakie występują między tymi perspektywami psychologicznymi, gdyż nie wydają się one kluczowe w tym miejscu. O tych różnicach por. Opoczyńska, 1999.

tacja” (troska o drugiego)<sup>21</sup>. Akceptacja taka musi się zasadzać na empatycznym rozumieniu drugiej osoby, gdyż bez tego nie miałyby znaczenia: bezpieczeństwo wynika z faktu, że jest się komuś znanym, a mimo to nieodrzucającym. Innym warunkiem jest autentyczność.

Do zaistnienia tego typu relacji niezbędne jest, zdaniem Rogersa, jedynie minimum dobrej woli uczestników, a nawet tylko jednego z nich, gdyż jego postawa może wpływać na zmianę nastawienia i sposobu komunikowania drugiej osoby (jest to założenie istotne zarówno z punktu widzenia psychoterapii, jak i możliwości realnych spotkań międzyludzkich). Wywołane tym pozytywne zmiany sprzyjają rozwojowi osoby w kierunku zgodności z samą sobą, a więc w kierunku budowy autentycznej tożsamości (choć Rogers znacznie częściej niż do pojęcia tożsamości odwołuje się do pojęcia samorealizacji).

Jak już wspomniano, na gruncie psychologii nienaturalistycznej podkreśla się, że podejmowanie ryzyka otwartości wiąże się z możliwościami rozwoju prawdziwie zdrowej, realizującej się osobowości – a także jest jej (zdrowej osobowości) wyznacznikiem (Rogers, 1991). Z tego punktu widzenia znaczenia nabiera pytanie o to, co sprzyja, a co utrudnia (lub uniemożliwia) – tym razem w sensie psychologicznym, nie filozoficznym – przyjęcie takiej postawy. W próbie odpowiedzi na to pytanie najlepiej sięgnąć do doświadczeń psychologów i psychiatrów-terapeutów (Kępiński, Jaspers, Dąbrowski, Jung, Rogers).

Badacze ci podkreślają, że „przestrzeń wspólna”, a więc przestrzeń, jaką dzieli się z innym człowiekiem, jest „przestrzenią sprawdzania”: powoduje lęk przed oceną, zranieniem, niezauważeniem, odrzuceniem w tym, co najbardziej własne. Stąd częsta postawa obronna, nakładanie masek, „emigracja wewnętrzna”. Jednocześnie brak „bycia sobą”, poczucie wewnętrznego rozszczepienia między tym, „co wewnątrz”, a tym, co „na zewnątrz”, budzi napięcie, izoluje, pozbawia życie smaku (por. Kępiński, 1992, s. 107–109). Zrzucenie maski, odsłonięcie się, jest jednak związane z ryzykiem: to, co najwrażliwsze może zostać wystawione na ciosy, drugi człowiek może w którymś momencie wykorzystać swą wiedzę i związaną z nią przewagę. Istnieje też inne niebezpieczeństwo: własne odsłanianie się może zostać odebrane jako chęć zmuszenia do zaangażowania przekraczającego aktualne możliwości czy chęci drugiej osoby. Może ona, nieprzygotowana do otwartych manifestacji uczuć i emocji, zareagować obawą, poczuciem dyskomfortu i – w efekcie – zwiększeniem dystansu lub odrzuceniem, którego właśnie pragnęło się uniknąć (por. Łukaszewski, 1984, s. 334). Przy tym najmocniej podatne na zranienie w wyniku otwartości wydają się osoby najbardziej egocentryczne, lękowe, „z kompleksami” – a więc zarazem te, które najbardziej zdają się potrzebować autentycznego spotkania. Tu często sama odwaga własna może nie wystarczyć, choć może się też zdarzyć, że autentyczność drugiej osoby – w myśl założeń Rogersa – stanie się istotnym impulsem w kierunku docierania do autentyczności własnej. Efekty takich przemian mogą być nie do przecenienia, zwłaszcza w interesującym nas tu „tożsamościotwórczym” sensie.

---

<sup>21</sup> Por. C. Rogers, 1991, s. 17. Nie chodzi tu o aprobatę wszystkich wypowiedzi czy zachowań drugiej osoby, ale pewną akceptację całościową i nieobwarowaną warunkami, związaną z ciepłem, życzliwością i szacunkiem. Postawa akceptująca i nieoceniająca nie oznacza zarazem braku reakcji: polega ona jednak na komunikacji typ A – np. „gdy to mówisz, czuję...”, a nie typu B, np. „jesteś taki, a taki”).

Z psychologicznego punktu widzenia można mówić o istnieniu także innego rodzaju barier na drodze do autentycznego spotkania z drugą osobą. Mowa tu o takich aspektach własnej rzeczywistości psychologicznej, jak choćby określony, ukształtowany w wyniku dotychczasowego doświadczenia, obraz własnej osoby, własne psychologiczne potrzeby, dążenia, nastawienia czy emocje wpływające na wybiórczość spostrzegania, oceniania i reagowania na innych, używane mechanizmy poznawcze (np. takie jak umiejscowienie kontroli, samoocena, style poznawcze itp.) czy wreszcie różnorodne, na ogół nieuświadomiane, mechanizmy osobowości (w tym projekcji, wyparcia, racjonalizacji)<sup>22</sup>. Jednocześnie istnienie owych ograniczeń wskazuje na to, jaki rodzaj zmian może się dokonać, o ile słuszne jest założenie, że Spotkanie powoduje częściową przynajmniej „reorganizację” tych warunkujących czynników. (Warto tu przypomnieć wstępne uwagi poczynione na temat tożsamości w pierwszej części tego artykułu: jak zauważa Roman Ingarden, zmiana może dokonywać się jedynie w obrębie właściwej dla danego przedmiotu natury i w zakresie przez tą ostatnią dopuszczanym). W psychologii nienaturalistycznej mówi się wówczas niekiedy o „rezygnacji z tego, co moje”, co wiązać się może z często bolesnym procesem rozwoju, któremu towarzyszy zmiana dotychczasowych celów, postaw, nawyków itp. (por. Gałdowa, 1992). Z drugiej strony, owa rezygnacja może też pomagać w wyzwoleniu większej (bo nie hamowanej już tak przez lęk czy pozę) spontaniczności, twórczości i ekspresji, co sprzyja rozwojowi tego, co własne i niepowtarzalne, a co obecnie może być włączone do sfery związanej z poczuciem własnej tożsamości.

Po tym dość fragmentarycznym przeglądzie różnych stanowisk psychologicznych nawiązujących do kategorii Spotkania, warto postawić pytanie o wspólny mianownik różnych ujęć, o których była tu mowa.

I tak, po pierwsze, wszystkie one podkreślają, jako szczególnie istotną dla życia człowieka, „niszę społeczną”. Dobrze podsumowują to słowa Konrada Lorenza, „człowiek jako taki wcale nie jest człowiekiem; w pełni człowiekiem może być tylko jako członek duchowej grupy” (Lorenz, 1986, s. 47–48).

Po drugie, podkreślany jest sposób, w jaki ten – konstytutywny dla bycia człowiekiem – aspekt jego natury jest realizowany. I tu – podobnie jak miało to miejsce w refleksji antropologii filozoficznej – można mówić o wyszczególnianiu dwóch podstawowych form tego „bycia z innymi”. Tam, gdzie tego typu podział występuje *explicit*, jedna z form oceniana jest jako szczególnie wartościowa (m. in. jako umożliwiająca faktyczne Spotkanie innych). Jest to płaszczyzna prawdziwych, autentycznych relacji międzyludzkich. Relacje te są przy tym przedstawiane jako istotny motor procesu rozwoju i budowania mocno ugruntowanej tożsamości.

---

<sup>22</sup> Tak np. podkreśla się często wpływ emocji na poziom funkcjonowania poznawczego: pod wpływem emocji zmienia się zakres uwagi i związana z tym ilość dopływających informacji, a także możliwości ich „przetwarzania”. Na to zaś, jakie emocje i w jakim stopniu nami władają często nie mamy dostatecznego wpływu. Z problemami tymi wiąże się np. zjawisko „obronności percepcyjnej”, represywnego lub uwrażliwiającego stylu reagowania itp. Często indywidualne losy życiowe określają styl emocjonalności, w zależności np. od tego, jakie emocje były w przeszłości „karane”, co może wpływać zniekształcająco na orientację we własnych zjawiskach emocjonalnych. Wszystko to nie jest bez znaczenia dla możliwości wchodzenia w relacje emocjonalne z innymi ludźmi w przyszłości – a także dla psychologicznej możliwości otwarcia się na inną osobę, w tym przyjęcia tego, co za sprawą takiej otwartości może się wydarzyć (por. Reykowski, 1992, s. 33–50).



Trzeba jednak podkreślić – o czym była już mowa – że ten drugi wątek stanowi raczej margines współczesnej refleksji psychologicznej czy badań empirycznych. W dominującym nurcie psychologii, opartym o naturalistyczne założenie i metodologię, problemy spotkania i tożsamości – tak jak zostały tu przedstawione – są właściwie nieobecne. Na podkreślenie zasługuje natomiast zbieżność, jaką można odnotować w refleksji antropologicznej i tej, która towarzyszy pracom nienaturalistycznie zorientowanych psychologów lekarzy i terapeutów. Koncepcje te mają charakter empiryczny w tym sensie, że rodzą się z konkretnego doświadczenia terapeutycznego i jako takie nie powinny być przez psychologię naukową ignorowane. Wydaje się to wskazywać na istnienie *de facto* ścisłych związków między tymi dwoma obszarami refleksji (tj. filozofią i praktyką psychologiczną), związków, które przez współczesną psychologię eksperymentalną i statystyczną bywają zapoznawane. Powstaje więc pytanie, czy współczesny dominujący w psychologii nurt naturalistyczny zdolny jest do postawienia na swoim gruncie określonej – istotnej z punktu widzenia ludzkiego doświadczenia i zadań praktycznych – problematyki. Problemem jest zwłaszcza to, czy dokonanie (zapewne zawsze jakoś możliwej) operacjonalizacji czy redefinicji tradycyjnych (i posiadających określone konotacje) pojęć, tak by były one zgodne z przyjmowanymi założeniami metodologicznymi, nie spowoduje, że tym, co będzie w ten sposób badane będą już *inne fenomeny* i *inne zależności* niż te, o które chodziło nam na początku?

Z drugiej strony, podejmowana współcześnie psychologiczna problematyka Spotkania, także ta wyłaniająca się z prac psychologów czy praktyków o nienaturalistycznym zapleczu, wydaje się pozostawać ciągle na dość ogólnym (by nie powiedzieć ogólnikowym) poziomie. Tymczasem wiele ważnych pytań warto tutaj postawić. Przykładowo: jakie cechy osobowościowe, poznawcze, emocjonalne itp. ułatwiają, a jakie utrudniają Spotkanie? Czy Spotkanie jest dłuższą relacją, czy też może wystarczy krótkie zetknięcie między osobami dla poczucia, że zaistniało? Czy możliwe jest Spotkanie w sytuacji, w której zaangażowanie uczestników jest nierówne czy niepełne? Czy dla zaistnienia spotkania wystarczy, by tylko jedna ze stron skonfrontowała się – za sprawą postawy czy zachowania drugiego – z jakimś nowym rozumieniem czy wartością, a więc czy możliwe są spotkania „jednostronne”? Czy spotkanie ma charakter intencjonalny, czy też może przeciwnie, wydarza się niejako „przy okazji” – tak jak ma to miejsce z takimi fenomenami, jak rozwój czy szczęście, które – gdy uczynić je przedmiotem intencjonalnych zabiegów – właśnie się wymykają? Co oznacza Spotkanie we własnym przeżywaniu, rozumieniu i działaniu osoby? Jak trwała jest zmiana, która za jego sprawą zachodzi? Czy spotkanie prowadzi do nawiązania trwałej relacji między jego uczestnikami – czy też nie jest to konieczne? A może po Spotkaniu następuje właśnie odsunięcie – trudno przecież utrzymać stan Spotkania nieprzerwanie przez długi okres czasu. Jaka jest wobec tego dynamika tego fenomenu (zarówno pojedynczego Spotkania, jak i np. powstałej na jego gruncie relacji?). Pytań tego rodzaju można postawić bardzo wiele. Jednak pierwszą i zasadniczą kwestią jest to, czy psychologiczne ujęcie problematyki, o której tu mowa jest w ogóle możliwe? Innymi słowy, jest to kwestia możliwości empirycznego ujęcia czegoś, co może wymykać się „twardej” naukowej metodologii.

Jak powiedziano, najczęściej przyjmowane we współczesnej eksperymentalnej psychologii myślenie funkcjonalistyczne skupia się na możliwych do uchwycenia zwią-

kach i szczegółowych zależnościach. Próba uchwycenia wzajemnych relacji fenomenów, takich jak Spotkanie i tożsamość wymagałaby tu takiej redefinicji treści tych pojęć, by mieściły się one w granicach możliwych do operacjonalizacji (i jakiejś formy pomiaru zmiennych). Podejście to oznaczałoby zarazem koncentrację przede wszystkim na niektórych aspektach interesujących nas tu fenomenów, takich jak np. ujęte funkcjonalnie (i zoperacjonalizowane) efekty czy skutki, które spotkanie powoduje w świadomości, poczuciu tożsamości i działaniu podmiotu. W sposób bardziej konkretny psychologia taka mogłaby też podjąć próbę opisanie podmiotowych warunków, które wydają się konieczne (aczkolwiek niewystarczające) dla występowania Spotkania (por. Gałdowa, 1993). Badania takie są więc zapewne możliwe i potrzebne, trzeba jednak pamiętać, że ich wyniki z natury rzeczy dotyczą tylko pewnego wycinka całej problematyki, i jako takie – o ile chcemy uniknąć niebezpieczeństwa redukcjonizmu – nie powinny być absolutyzowane. Zawsze też pozostaje problem – o czym już była mowa – czy to, co poddawane badaniom jest rzeczywiście tym fenomenem, który zamierzaliśmy uchwycić (w tym wypadku fenomenem zachowującym antropologiczne konotacje pojęć Spotkania i głębokiego doświadczenia własnej tożsamości). Niezależnie od odpowiedzi, jakich można tu udzielić, wydaje się, że wiele ważnych problemów, które były wcześniej sygnalizowane, pozostaje jednak na tej drodze niedostępnych.

W radykalnej wersji może to prowadzić do pytania o zasadność podejmowania przez psychologię eksperymentalną i statystyczną wątków silnie ugruntowanych w innej tradycji myślenia (filozoficznej, terapeutycznej, związanej z głębszym doświadczeniem człowieka itp.). Można bowiem argumentować, że zagadnienia takie – o ile nie mają być zredukowane, uproszczone lub sfragmentaryzowane – niejako „z natury” wymagają innego podejścia (por. Giorgii, 2002; Trzópek, 2006). W formie mniej radykalnej można przyjąć tezę o komplementarności różnych sposobów myślenia o człowieku (por. Gałdowa, 1992). Poglądowi temu przyświeca przekonanie, że psychologię można uprawiać na różnych poziomach i z odmiennymi wymaganiami co do ścisłości, a także natury i charakteru prowadzonych badań. Warto tu też przypomnieć, że „empiryczny” nie musi znaczyć „eksperymentalny”, „statystyczny” czy „ilościowy”, choć dochodzi czasem do takiego milczącego utożsamienia<sup>23</sup>. Chodziłoby tu raczej o pójście w kierunku badań jakościowych i metodologii rozumiejącej, co wydaje się być bliższe autentycznemu doświadczeniu, od którego psychologia jako nauka nie powinna abstrahować. Tak więc – co trzeba tu wyraźnie podkreślić – to, co wchodzi w obszar naukowej psychologii, nie powinno być zawężane do nurtów opartych o naturalistyczne metodologie. Tym bardziej, że badania nad związkiem Spotkania i Tożsamości wydają się być jednym z ważniejszych i ciągle niepodjętych zadań stojących przed współczesną psychologią.

---

<sup>23</sup> Już F. Brentano w swoim dziele „Psychologia z empirycznego punktu widzenia” (1874/1999) wyszczególnił cały wachlarz metod empirycznych, opartych o inne niż eksperymentalne założenia i zasady metodologiczne. Współcześnie jest to podejście właściwe dla nurtów odwołujących się do zaplecza fenomenologii czy hermeneutyki (por. Giorgii, 2002; Trzópek, 2006).

## Literatura cytowana

- Adler, A. (1938/1986). *Sens życia*. Warszawa, PWN.
- Argyle, A. (1991). *Psychologia stosunków międzyludzkich*. Warszawa, PWN.
- Bargh, J., Ferguson, M. (2000). Beyond Behaviorism: On the Automaticity of Higher Mental Processes, *Psychological Bulletin*. t. 12, nr 6, s. 925–945.
- Barth, K. (1991). Podstawowa forma człowieczeństwa [w:] *Filozofia dialogu*. Kraków, Wydawnictwo Znak.
- Brentano, F. (1924–25/1999). *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*. Warszawa, PWN.
- Buber, M. (1968). *Wychowanie*. Znak. 166.
- Buber, M. (1992). *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*. Warszawa, PAX.
- Buber, M. (1993). *Problem człowieka*. Warszawa, PWN.
- Erikson, E. H. (1959/1980). *Identity and the Life Cycle*. New York–London, W.W. Norton & Company.
- Erikson, E. H. (1997). *Dzieciństwo i społeczeństwo*. Poznań, Dom Wydawniczy Rebis.
- Frankl, V. (1984). *Homo patiens*. Warszawa, PAX.
- Freud, Z. (1994). *Poza zasadą przyjemności*. Warszawa, PWN.
- Freud, Z. (1991). Wprowadzenie do narcyzmu [w:] K. Pospiszyl, Z. Freud. *Człowiek i dzieło*. Wrocław, Ossolineum.
- Fromm, E. (1995). *Mieć czy być*. Poznań, Dom Wydawniczy Rebis.
- Fromm, E. (1994). *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*. Warszawa–Wrocław, PWN.
- Gałdowa, A. (1992). *Powszechność i wyjątek*. Kraków, Wydawnictwo Platan.
- Gałdowa, A. (1993). Psychologia spotkania. *Zeszyty Naukowe UJ*. z. 9, Kraków.
- Gałdowa, A. (2000). Wprowadzenie [w:] A. Gałdowa (red.), *Tożsamość człowieka*. Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Grzywak-Kaczyńska, M. (1988). *Trud rozwoju*. Warszawa, PAX.
- Giorgii, A. (2002). *Psychologia jako nauka empiryczna uprawiana z ludzkiej perspektywy. Podejście fenomenologiczne*. Białystok, Trans Humana.
- Horney, K. (1994). *Nasze wewnętrzne konflikty*. Poznań, Dom Wydawniczy Rebis.
- Horney, K. (1993a). *Neurotyczna osobowość naszych czasów*. Poznań, Dom Wydawniczy Rebis.
- Horney, K. (1993b). *Nerwica a rozwój człowieka*. Poznań, Dom Wydawniczy Rebis.
- Ingarden, R. (1987). *Spór o istnienie świata*. t. II, cz. II, Warszawa, PWN.
- James, W. (1892/2002). *Psychologia*. Warszawa, PWN.
- Jędraszewski, M. (1991). *Antropologia filozoficzna. Prolegomena i wybór tekstów*. Poznań, Księgarnia św. Wojciecha.
- Jung, C. G. (1993). *Archetypy i symbole*. Warszawa, PWN.
- Jung, C. G. (1989). O rozwoju osobowości [w:] C. G. Jung, *Rebis czyli kamień filozofów*. Warszawa, PWN.
- Kepiński, A. (1992). *Lęk*. Kraków, Sagittarius.
- Kepiński, A. (1978). *Poznanie chorego*. Warszawa, PZWL.
- Kepiński, A. (1986). *Psychopatologia nerwic*. Warszawa, PZWL.
- Kepiński, A. (1992). *Rytm życia*. Kraków, Sagittarius.
- Krzyżewski K. (2000). Specyfika psychologicznego ujmowania tożsamości [w:] A. Gałdowa (red.), *Tożsamość człowieka*. Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kuhl, J. (1981). Motivational and Functional Helplessness: The Moderating Effect of State versus Action Orientation. *Journal of Personality and Social Psychology*. 40.
- Kuhl, J., Beckmann, J. (red.) (1994). Volition and Personality. *Action versus State Orientation*. Seattle, Toronto, Bern, Gottingen, Hogrefe & Huber Publishers.
- Kokoszka, A., Drozdowski, P. (1993). *Wprowadzenie do psychoterapii*. Kraków, Wydawnictwo AM.
- Levinas, E. (1987). Bycie i odpowiedzialność [w:] *Rozum i słowo. Eseje dialogiczne*. Kraków, PAT.
- Levinas, E. (1986/1994). *O Bogu, który nawiedza myśl*. Kraków, Wydawnictwo Znak.
- Levinas, E. (1987). Ślad innego [w:] *Rozum i słowo. Eseje dialogiczne*. Kraków, PAT.

- Levinas, E. (1994). *Twarz drugiego [w:] W kręgu dobra i zła. Wybrane teksty z etyki współczesnej.* Warszawa, PAT.
- Lorenz, K. (1986). *Regres człowieczeństwa.* Warszawa, PIW.
- Luijpen, W. (1972). *Fenomenologia egzystencjalna.* Warszawa, PAX.
- Łukaszewski, W. (1984). *Szanse rozwoju osobowości.* Warszawa, Książka i Wiedza.
- Mader, J. (1989). *Filozofia dialogu [w:] Filozofia współczesna.* Kraków, PAX.
- Marcel, G. (1962). *Być i mieć.* Warszawa, PAX.
- Marcel, G. (1987). *Dziennik metafizyczny.* Warszawa, PAX.
- Marcel, G. (1984). *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei.* Warszawa, PAX.
- Marcel, G. (1987). *Istnienie i przedmiotowość [w:] Dziennik metafizyczny.* Warszawa, PAX.
- Marcel, G. (1995). *Tajemnica bytu.* Kraków, Wydawnictwo Znak.
- Marszał-Wiśniewska, M. (1989). *Kwestionariusz Kontroli Działania J. Kuhla. Studia Psychologiczne.* 28 (2).
- May, R. (1978). *Miłość i wola.* Warszawa, PIW.
- May, R. (1989). *Psychologia i dylemat ludzki.* Warszawa, PAX.
- Mounier, E. (1960). *Co to jest personalizm?* Kraków, Wydawnictwo Znak.
- Nęcki, Z. (1992). *Komunikowanie interpersonalne.* Wrocław, Ossolineum.
- Nęcki, Z. (1990). *Wzajemna atrakcyjność.* Warszawa, WP.
- Opczyńska, M. (red.) (1999). *Wprowadzenie do psychologii egzystencjalnej.* Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Pospiszyl, K. (1991). *Z. Freud, Człowiek i dzieło.* Wrocław, Ossolineum.
- Pospiszyl, K. (1992). *Psychopatie.* Warszawa, PWN.
- Reykowski, J. (1992). *Emocje, motywacja, osobowość.* Warszawa, Ossolineum.
- Rogers, C. (1991). *Terapia nastawiona na klienta. Grupy spotkaniowe.* Wrocław, Ossolineum.
- Scheler, M. (1987). *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy.* Warszawa, PWN.
- Słownik języka polskiego* (1996). Warszawa, PWN.
- Sokolik, M. (1993). *Psychoanaliza i ja. Kliniczna problematyka poczucia tożsamości.* Warszawa, Wydawnictwo Jacek Santorski & Co.
- Tischner, J. (1980). *Bezdroża spotkań. Analecta Cracoviensia, XII.*
- Tischner, J. (1982). *Myslenie według wartości.* Wydawnictwo Znak.
- Tischner, J. (1977). *Przestrzeń obcowania z drugim [w:] Analecta Cracoviensia, IX.*
- Tischner, J. (1981). *Spotkanie w horyzoncie zła [w:] Analecta Cracoviensia, XIII.*
- Tischner, J. (1987). *Spór w królestwie metafor [w:] Rozum i słowo. Eseje dialogiczne.* Kraków, PAT.
- Tischner, J. (1984). *Etyka wartości i nadziei [w:] Wobec wartości.* Poznań, PAT.
- Tischner, J. (1978). *Fenomenologia spotkania [w:] Analecta Cracoviensia, X.*
- Trzópek, J. (2003). *Problem woli. Między antropologią filozoficzną a psychologią mechanizmów regulacyjnych.* Kraków, Societas Vistulana.
- Trzópek, J. (2006). *Filozofie psychologii. Naturalistyczne i antynaturalistyczne podstawy psychologii współczesnej.* Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Węgrzecki, A. (1989). *Antropologiczne aspekty spotkania. Studia Filozoficzne.* nr 1.
- Węgrzecki, A. (1992). *O poznawaniu drugiego człowieka.* Kraków, Wydawnictwo PAT.
- Węgrzecki, A. (1993). *O poznawaniu drugiego człowieka w spotkaniu. Zeszyty Naukowe UJ.* z. 9, Kraków.
- Zaborowski, Z. (1994). *Współczesne problemy psychologii społecznej i psychologii osobowości.* Warszawa, Oficyna Wydawnicza Profi.