

Arkadiusz Wąsiński

AUTOKREACJA MAŁŻONKÓW BEZDZIETNYCH DO WIELOWYMIAROWEGO RODZICIELSTWA ADOPCYJNEGO

Perspektywa pedagogiczno-antropologiczna

EDUKACJA. PEDAGOGIKA RODZINY



**AUTOKREACJA
MAŁŻONKÓW BEZDZIETNYCH
DO WIELOWYMIAROWEGO
RODZICIELSTWA
ADOPCYJNEGO**



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

Arkadiusz Wąsiński

AUTOKREACJA MAŁŻONKÓW BEZDZIETNYCH DO WIELOWYMIAROWEGO RODZICIELSTWA ADOPCYJNEGO

Perspektywa pedagogiczno-antropologiczna

EDUKACJA. PEDAGOGIKA RODZINY



**WYDAWNICTWO
UNIwersYTETU
ŁÓDZKIEGO**
Łódź 2018

Arkadiusz Wąsiński – Uniwersytet Łódzki, Wydział Nauk o Wychowaniu
Zakład Andragogiki i Gerontologii Społecznej, 91-408 Łódź, ul. Pomorska 46/48

RECENZENCI

Dorota Kornas-Biela, Marek Rembierz

REDAKTOR INICJUJĄCY

Urszula Dzieciatkowska

OPRACOWANIE REDAKCYJNE

Magda Granosik

SKŁAD I ŁAMANIE

AGENT PR

PROJEKT OKŁADKI

Katarzyna Turkowska

Zdjęcie wykorzystane na okładce: © Depositphotos.com/AllaSerebrina

© Copyright by Arkadiusz Wąsiński, Łódź 2018
© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2018

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
Wydanie I. W.08437.17.0.M

Ark. wyd. 29,0; ark. druk. 24,125

ISBN 978-83-8142-049-5
e-ISBN 978-83-8142-050-1

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
90-131 Łódź, ul. Lindleya 8
www.wydawnictwo.uni.lodz.pl
e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl
tel. (42) 665 58 63

SPIS TREŚCI

| | |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Wprowadzenie | 13 |
| 1. Autokreacja w ujęciach interdyscyplinarnych i ujęciu pedagogicznym | 33 |
| 1.1. Autokreacja w perspektywie egzystencjalnego stawania się i samospelnienia | 35 |
| 1.2. Autokreacja w perspektywie kreatywnego myślenia i rozwoju osobowości | 50 |
| 1.3. Autokreacja w perspektywie pedagogicznych aspektów samokształtowania | 62 |
| 1.4. Autokreacja w perspektywie biograficznej | 81 |
| 1.5. Autokreacja w perspektywie pedagogii agatologicznej | 90 |
| 1.6. W stronę całościowego ujmowania autokreacji w refleksji pedagogicznej – autorska propozycja | 98 |
| 1.6.1. Pedagogiczne konteksty autokreacji ujmowanej całościowo | 100 |
| 1.6.2. Autokreacja małżonków bezdzietnych jako warunek otwarcia się na rodzicielstwo adopcyjne | 104 |
| 2. Egzystencjalne wymiary doświadczenia niezamierzonej bezdzietności | 115 |
| 2.1. Wokół wybranych aspektów dylematu egzystencji człowieka | 117 |
| 2.2. Bycie i stawanie się człowieka w perspektywie duchowego wymiaru egzystencji | 128 |
| 2.2.1. Sensotwórczy charakter zwrócenia się ku drugiemu człowiekowi | 129 |
| 2.2.2. Wielowymiarowość ludzkiego bytu w świetle koncepcji dymensjonalnej | 132 |
| 2.3. Dyskusja wokół antropologicznych i pedagogicznych aspektów zrodzenia z siebie człowieka | 139 |
| 2.3.1. Koncepcja człowieka jako bytu osobowego w różnych ujęciach i przybliżeniach | 140 |
| 2.3.2. Osobowa perspektywa płodności i prokreacji | 146 |
| 2.4. Doświadczenie niezamierzonej bezdzietności w perspektywie cierpienia egzystencjalnego | 152 |
| 2.4.1. Niepłodność biologiczna jako źródło lęku i cierpienia egzystencjalnego | 152 |
| 2.4.2. Osobotwórczy wymiar cierpienia małżonków doświadczających niezamierzonej bezdzietności | 160 |
| 2.5. Inspirowana nadzieją autokreacja do rodzicielstwa adopcyjnego na etapie preparentalnym (perspektywa pedagogii nadziei) | 165 |

| | |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 3. Aksjosfera małżonków jako podstawa otwarcia się na rodzicielstwo adopcyjne | 173 |
| 3.1. Człowiek a świat wartości | 175 |
| 3.1.1. Rozumienie wartości w świetle subiektywizmu i obiektywizmu aksjologicznego | 177 |
| 3.1.2. Wokół koncepcji hierarchicznego porządku wartości | 182 |
| 3.2. Znaczenie aksjosfery małżonków w sposobie odniesienia się do rodzicielstwa adopcyjnego | 188 |
| 3.3. Aksjologiczne podstawy wychowania w świetle etyki wartości | 195 |
| 3.3.1. Człowiek jako wartość pierwotna źródłem refleksji o wychowaniu i samowychowaniu | 197 |
| 3.3.2. Wychowanie i samowychowanie zorientowane na wartości etyczne drogą osobowej autokreacji | 205 |
| 3.4. Wartości i sens życia z perspektywy analizy egzystencjalnej i pedagogicznej | 216 |
| 3.4.1. Źródłowe znaczenie wartości i sensu życia dla osobowej autokreacji człowieka | 217 |
| 3.4.2. Obecność drugiego człowieka w aksjologicznej perspektywie pedagogicznej | 225 |
| 3.5. Autokreacja małżonków do rodzicielstwa adopcyjnego w perspektywie odpowiedzi na wezwanie wartości etycznych | 228 |
| 4. W stronę mentalnego przekroczenia granicy (nie)plodności biologicznej | 235 |
| 4.1. Na drogach samostanowienia w ludzkim życiu | 237 |
| 4.2. Pragnienie rodzicielstwa sensotwórczą siłą samookreślenia i samoakceptacji | 241 |
| 4.2.1. Samookreślenie małżonków wobec dylematu wyboru wartości rodzicielstwa | 242 |
| 4.2.2. Poziomy samoakceptacji małżonków w sytuacji niepowodzenia prokreacyjnego | 246 |
| 4.3. Spotkanie z drugim człowiekiem jako źródło samookreślenia i samopotwierdzenia ważności rodzicielstwa | 253 |
| 4.3.1. Spotkanie z drugim człowiekiem jako wydarzenie | 254 |
| 4.3.2. Bycie naprzeciw ty drugiego jako przestrzeń samookreślenia i samopotwierdzenia małżonków | 260 |
| 4.4. Transcendowanie własnej nieplodności biologicznej źródłem samospelnienia przez czyn moralnie godziwy | 263 |
| 5. Autokreacja do wielowymiarowego rodzicielstwa adopcyjnego z perspektywy pedagogiczno-antropologicznej | 273 |
| 5.1. Autokreacja do rodzicielstwa adopcyjnego w świetle intencjonalnego zwrócenia się ku drugiemu | 276 |
| 5.1.1. Intencjonalność jako warunek autokreacji | 276 |
| 5.1.2. Obszary intencjonalności jako podłoże wielowariantowości autokreacji | 278 |
| 5.1.3. Drogi autokreacji do rodzicielstwa adopcyjnego | 284 |
| 5.2. Nabywanie gotowości do rodzicielstwa adopcyjnego z perspektywy Tischnerowskiego „Genesis z ducha” | 289 |
| 5.2.1. Kategoria <i>ja</i> aksjologicznego jako źródłowe doświadczenie <i>ja</i> osoby | 290 |
| 5.2.2. „Zostać zrodzonym” i „zrodzić siebie” – perspektywa intencjonalności transcendentalnej | 297 |
| 5.3. Osobowa perspektywa miłości rodzicielskiej | 301 |

| | |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 5.3.1. Integralne rozumienie miłości | 302 |
| 5.3.2. Miłość rodzicielska drogą do duchowego jednoczenia rodzica z dzieckiem | 307 |
| 5.4. Rodzicielstwo adopcyjne w świetle kategorii <i>daru z siebie</i> | 313 |
| 5.4.1. Osobowy charakter <i>daru z siebie</i> | 314 |
| 5.4.2. Rodzicielstwo jako wzajemność doświadczania daru obecności i miłości | 318 |
| 5.5. Posiadanie dziecka a bycie rodzicem – w stronę osobowej relacji rodzicielskiej i integralnego ujęcia wychowania | 326 |
| 5.6. Wielowymiarowość rodzicielstwa adopcyjnego w perspektywie autokreacji małżonków ujmowanej całościowo – autorskie podejście modelowe | 334 |
| Zakończenie | 349 |
| Bibliografia | 359 |
| Summary | 385 |

TABLE OF CONTENTS

| | |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| INTRODUCTION | 13 |
| 1. SELF-CREATION IN INTERDISCIPLINARY AND PEDAGOGICAL APPROACH | 33 |
| 1.1. SELF-CREATION IN THE PERSPECTIVE OF EXISTENTIAL BECOMING AND SELF-FULFILMENT | 35 |
| 1.2. SELF-CREATION IN THE PERSPECTIVE OF CREATIVE THINKING AND PERSONALITY DEVELOPMENT | 50 |
| 1.3. SELF-CREATION IN THE PERSPECTIVE OF PEDAGOGICAL ASPECTS OF SELF-FORMATION | 62 |
| 1.4. SELF-CREATION IN BIOGRAPHICAL PERSPECTIVE | 81 |
| 1.5. SELF-CREATION IN THE PERSPECTIVE OF AGATHOLOGICAL PEDAGOGY.... | 90 |
| 1.6. TOWARDS HOLISTIC VIEW OF SELF-CREATION IN PEDAGOGICAL REFLECTION – ORIGINAL CONCEPT | 98 |
| 1.6.1. PEDAGOGICAL CONTEXTS OF HOLISTICALLY VIEWED SELF-CREATION | 100 |
| 1.6.2. SELF-CREATION OF CHILDLESS COUPLES AS A CONDITION OF OPENING TO ADOPTIVE PARENTHOOD | 104 |
| 2. EXISTENTIAL DIMENSIONS OF UNINTENTIONAL CHILDLESSNESS | 115 |
| 2.1. AROUND SELECTED ASPECTS OF DILEMMA OF HUMAN EXISTENCE | 117 |
| 2.2. BEING AND BECOMING IN THE PERSPECTIVE OF SPIRITUAL DIMENSION OF EXISTENCE | 128 |
| 2.2.1. TURNING TOWARDS ANOTHER HUMAN AS AN ACT OF CREATING MEANING | 129 |
| 2.2.2. MULTIDIEMNSIONAL CHARACTER OF HUMAN EXISTENCE IN THE LIGHT OF DIMENSIONAL CONCEPT | 132 |
| 2.3. DISCUSSION ON ANTHROPOLOGICAL AND PEDAGOGICAL ASPECTS OF GIVING BIRTH TO ANOTHER HUMAN | 139 |
| 2.3.1. CONCEPT OF MAN AS PERSONAL BEING – DIFFERENT APPROACHES AND FOCUSES | 140 |
| 2.3.2. PERSONAL PERSPECTIVE OF FERTILITY AND PROCREATION | 146 |
| 2.4. UNINTENTIONAL CHILDLESSNESS THE PERSPECTIVE OF EXISTENTIAL SUFFERING | 152 |

| | |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| 2.4.1. BIOLOGICAL INFERTILITY AS SOURCE OF ANXIETY AND EXISTENTIAL SUFFERING | 152 |
| 2.4.2. SELF-CREATIONAL DIMENSION OF SUFFERING CAUSED BY UNINTENTIONAL CHILDLESSNESS | 160 |
| 2.5. HOPE-INSPIRED SELF-CREATION INTO ADOPTIVE PARENTHOOD IN PRE-PARENTAL STAGE (PERSPECTIVE OF HOPE PEDAGOGY) | 165 |
| 3. AXIOSPHERE OF SPOUSES AS FOUNDATION OF OPENING TO ADOPTIVE PARENTHOOD | 173 |
| 3.1. MAN AND THE WORLD OF VALUES | 175 |
| 3.1.1. UNDERSTANDING VALUES IN THE LIGHT OF AXIOLOGICAL SUBJECTIVISM AND OBJECTIVISM | 177 |
| 3.1.2. THE CONCEPT OF VALUE HIERARCHY | 182 |
| 3.2. MEANING OF SPOUSES' AXIOSPHERE FOR THEIR ATTITUDE TOWARDS ADOPTIVE PARENTHOOD | 188 |
| 3.3. AXIOLOGICAL FOUNDATIONS OF RAISING CHILDREN IN THE LIGHT OF ETHICS OF VALUES | 195 |
| 3.3.1. MAN AS ORIGINAL VALUE — SOURCE OF REFLECTION ON EDUCATION AND SELF-EDUCATION | 197 |
| 3.3.2. EDUCATION AND SELF-EDUCATION ORIENTED TO ETHICAL VALUES AS A WAY TO PERSONAL SELF-CREATION | 205 |
| 3.4. VALUES AND MEANING OF LIFE FROM THE PERSPECTIVE OF EXISTENTIAL AND PEDAGOGICAL ANALYSIS | 216 |
| 3.4.1. SOURCE MEANING OF VALUES AND MEANING OF LIFE FOR PERSONAL SELF-CREATION | 217 |
| 3.4.2. OPENING TO OTHER PERSON'S WELLBEING AS PEDAGOGICAL PERSPECTIVE OF THE MEANING OF LIFE | 225 |
| 3.5. SELF-CREATION TO ADOPTIVE PARENTHOOD IN THE PERSPECTIVE OF RESPONDING TO ETHICAL CALL | 228 |
| 4. TOWARDS MENTAL CROSSING THE BARRIER OF BIOLOGICAL (IN)FERTILITY | 235 |
| 4.1. JOURNEY TOWARDS SELF-DETERMINATION IN HUMAN LIFE | 237 |
| 4.2. DESIRE TO BECOME PARENTS AS SOURCE OF MEANING IN DETERMINING AND ACCEPTING SELF | 241 |
| 4.2.1. SELF-DETERMINATION OF SPOUSES AND THE DILEMMA OF VALUE OF PARENTHOOD | 242 |
| 4.2.2. LEVELS OF SELF-ACCEPTANCE IN SITUATION OF FAILURE | 246 |
| 4.3. MEETING WITH ANOTHER HUMAN AS SOURCE OF SELF-DETERMINATION AND SELF-VERIFICATION OF IMPORTANCE OF PARENTHOOD | 253 |
| 4.3.1. MEETING WITH ANOTHER HUMAN AS EVENT | 254 |
| 4.3.2. FACING THE YOU OF OTHER AS THE SPACE OF SELF-DETERMINATION AND SELF-VERIFICATION OF SPOUSES | 260 |
| 4.4. TRANSCENDING OWN BIOLOGICAL INFERTILITY AS SOURCE OF SELF-FULFILMENT THROUGH MORALLY RIGHTEOUS ACT | 263 |

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| 5. SELF-CREATION TO MULTIDIMENSIONAL ADOPTIVE PARENTHOOD FROM PEDAGOGICAL AND ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVE | 273 |
| 5.1. SELF-CREATION TO ADOPTIVE PARENTING IN THE LIGHT OF INTENTIONAL TURN TOWARDS THE OTHER | 276 |
| 5.1.1. INTENTIONALITY AS A CONDITION OF SELF-CREATION | 276 |
| 5.1.2. AREAS OF INTENTIONALITY AS A GROUND FOR MULTI-DIMENSIONAL NATURE OF SELF-CREATION | 278 |
| 5.1.3. WAYS OF SELF-CREATION TO ADOPTIVE PARENTING | 284 |
| 5.2. GETTING READY TO BECOME ADOPTIVE PARENTS – FROM THE PERSPECTIVE OF TISCHNER'S „GENESIS FROM THE SPIRIT“ | 289 |
| 5.2.1. CATEGORY OF AXIOLOGICAL „SELF“ AS THE SOURCE EXPERIENCE OF PERSONAL „SELF“ | 290 |
| 5.2.2. „TO BE BORN“ AND „TO GIVE BIRTH TO SELF“ – A PERSPECTIVE OF TRANSCENDENTAL INTEGRITY | 297 |
| 5.3. PERSONAL PERSPECTIVE OF PARENTAL LOVE | 301 |
| 5.3.1. INTEGRAL UNDERSTANDING OF LOVE | 302 |
| 5.3.2. PARENTAL LOVE AS MEANS TO SPIRITUAL UNITY OF PARENT AND CHILD | 307 |
| 5.4. ADOPTIVE PARENTHOOD AND THE CATEGORY OF „GIVING SELF AS GIFT“ | 313 |
| 5.4.1. PERSONAL CHARACTER OF GIVING SELF AS GIFT | 314 |
| 5.4.2. PARENTING AS MUTUAL EXPERIENCE OF PRESENCE AND LOVE | 318 |
| 5.5. HAVING A CHILD AND BEING A PARENT — TOWARDS PERSONAL PARENTING RELATIONSHIP AND INTEGRAL APPROACH TO RAISING CHILDREN | 326 |
| 5.6. MULTIDIMENSIONAL CHARACTER OF ADOPTIVE PARENTHOOD IN THE PERSPECTIVE OF HOLISTIC SELF-CREATION OF SPOUSES – ORIGINAL MODEL | 334 |
| CONCLUSIONS | 349 |
| BIBLIOGRAPHY | 359 |
| SUMMARY | 385 |

Wprowadzenie

Rodzicielstwo jest utożsamiane z aktem zrodzenia z siebie człowieka, przekazaniem mu życia, daniem początku nowemu ludzkiemu istnieniu. Rodzicielstwu przypisuje się doniosłe znaczenie w ludzkim życiu. Przyjmując perspektywę ciągłości gatunku, można stwierdzić, że rodzicielstwo jest gwarantem życia kolejnych pokoleń. W ujęciu osobniczym jest jednym z najważniejszych aspektów rozwoju człowieka dorosłego, a w wymiarze społecznym – źródłem szczególnie silnej i trwałej więzi łączącej ludzi. Z kolei rozpoznawane na płaszczyźnie egzystencjalnej rodzicielstwo jest uczestniczeniem w tajemnicy ludzkiego życia.

W perspektywie pedagogicznej rodzicielstwo konstytuuje wspólnotę rodzinną, jest ono źródłowe dla jej istnienia i jakości funkcjonowania. Odnosi się do różnych aspektów macierzyństwa i ojcostwa; władzy rodzicielskiej jako swoistego zobowiązania wobec dziecka i odpowiedzialnego angażowania się w dbałość o jego dobro; miłości rodzicielskiej, uszlachetniającej w sposób bezwarunkowy, bezinteresowny i trwałą sytuację spotkania rodzica z dzieckiem; opieki zapewniającej właściwe zaspokajanie potrzeb rozwojowych dziecka; wychowania jako przestrzeni dialogu rodzica z dzieckiem, rozbudzającego w nim gotowość do aktualizowania własnego potencjału osobowego, odkrywania i rozumienia siebie na drodze osobowej autokreacji.

Rodzicielstwo wielowymiarowo przenika i współkształtuje przestrzeń życia rodzica i dziecka. W rozważaniach pedagogicznych jest zazwyczaj rozpatrywane z perspektywy dziecka. Wiąże się w głównej mierze ze spojrzeniem skoncentrowanym na eksponowaniu roli rodzica w zapewnieniu warunków materialnych, bezpieczeństwa i stabilizacji życiowej dziecka, angażowaniu się w kształtowanie i rozwijanie relacji rodzicielskiej z własnym dzieckiem, budowaniu atmosfery wychowawczej w domu rodzinnym, trosce o dobro dziecka, rozpoznawane praktycznie w każdej sferze jego życia i rozwoju. Bycie rodzicem oznacza w tym kontekście wywiązywanie się z całego spektrum powinności moralnych i zobowiązań społeczno-prawnych wobec dziecka.

Zgoła odmienne aspekty rodzicielstwa ujawniają się wówczas, gdy jest ono rozpatrywane z punktu widzenia rodzica. Zmiana perspektywy wiąże się z eksponowaniem świadomego, autorefleksyjnego przeżywania rzeczywistości bycia rodzicem. Oznacza więc inne spojrzenie na relację rodzica z dzieckiem, zogniskowane wokół specyfiki doświadczenia bycia, a raczej nieustannego stawiania

się rodzicem na drodze jego osobowej autokreacji. Rodzicielstwo jest wówczas utożsamiane z osobowym rozwojem rodzica, inspirowanym i nieustannie wzbudzonym w przestrzeni obcowania z dzieckiem. Wiąże się z odwróceniem sposobu doświadczania relacji z dzieckiem. Fakt obecności dziecka dynamizuje osobową autokreację rodzica. Tym samym unaocznia mu zasadnicze znaczenie wzajemności doświadczanej w relacji rodzicielskiej. Z jednej strony rodzic wnosi w życie dziecka nowe wartości, współkreuje jego osobową zmianę, ale też z drugiej strony otrzymuje od dziecka dar jego obecności i miłości. A zatem rodzicielstwo widziane z tej perspektywy ma również dla rodzica znaczenie osobotwórcze (Kornas-Biela, 2009, 103–105).

Przyjęcie takiego punktu widzenia nakreśla ramy bycia rodzicem jako auto-refleksyjnego podmiotu, podejmującego rozumiejący wgląd w siebie, rozpoznającego w rodzicielstwie szansę egzystencjalnego stawania się i spełnienia. Wiąże się ze spojrzeniem na rodzicielstwo jako rzeczywistość świadomie przeżywanego bycia rodzicem. Co więcej, rzeczywistość sprzyjającą transformatywnemu uczeniu się biograficznemu, uzdalniającemu do twórczego rozpoznawania siebie jako podmiotu świadomego osobotwórczego znaczenia własnych wyborów, rozstrzygnięć i czynów; podmiotu zaangażowanego w ciągłe stawanie się w rodzicielstwie. Sprzyja rozpatrywaniu rodzicielstwa jako dynamicznego i złożonego procesu osobowej autokreacji rodzica.

Podstawową dla rodzicielstwa jest zdolność do przekazania życia, którą w warstwie biologicznej oznaczają płodność i prokreacja. Świadomość własnej płodności daje poczucie gotowości do przekazania życia człowiekowi i samostanowienia o kierunku własnych dążeń i konkretnych działań w tym zakresie. Płodność jest tym atrybutem rodzicielstwa, który w akcie prokreacji uzdalnia człowieka do projektowania własnego życia rodzinnego (por. Rowid, 1946, 132–155). W tym sensie płodność i prokreacja są immanentnymi komponentami rodzicielstwa. Mają one istotne znaczenie nawet w sytuacji, gdy ktoś deklaruje brak zainteresowania bycia rodzicem. Projektowanie własnej drogi życiowej polega bowiem na rozpoznaniu potencjału osobowego i świadomości podmiotowej wolności w jego aktualizowaniu i rozwijaniu. Postanowienie o braku woli realizowania się w rodzicielstwie, niezależnie od tego, czy okaże się trwałe, czy zostanie skorygowane w jakimś momencie życia, jest przejawem samostanowienia w sferze dysponowania własną płodnością (por. Ładyżyński, 2009a, 259–269; Świątkiewicz, 2016, 142–143; Kornas-Biela, 2000, 110–115). Tak więc jest wywiedzione z zasobów wiedzy o sobie, z których jednoznacznie wynika pewność podmiotu: *mogę, jeśli zechcę zrodzić z siebie człowieka i być jego rodzicem*. Ta pewność wyraża się w jego przeświadczeniu, iż osiągnięcie sukcesu prokreacyjnego nie stanowi dla niego żadnej trudności.

Sytuacja wystąpienia trudności w sferze prokreacyjnej wbrew woli podmiotu wykracza zatem poza biologiczny charakter przeszkody blokującej możliwość przekazania życia człowiekowi. Jest bowiem łączona z ograniczeniem zdolności do samodecydowania o własnym życiu. Ten właśnie aspekt świadomościowy jest źródłem poważnego dylematu życiowego. Wyraża się on w napięciu między pragnieniem zrodzenia z siebie człowieka i bycia jego rodzicem a doświadczeniem

bezsilności w możliwości zrealizowania tych celów. Napięcie to odślania ograniczenie człowieka w jego podmiotowej zdolności kierowania własnym życiem, ponieważ nie może on być i stawać się w swoim życiu tym, kim chce. Rodzicielstwo przenika zatem do osobistej sfery życia. Ma bowiem istotne znaczenie dla sposobu myślenia o sobie i przeżywania siebie w świetle własnych wyborów i podejmowanych czynów. Przekłada się w sposób wielowymiarowy na kształt własnego życia w dalszych jego etapach.

Utwierdzenie się w przeświadczeniu o niezdolności zrodzenia z siebie człowieka wiąże się z poważnym życiowym problemem odczuwanym na podłożu egzystencjalnym. Na znaczenie tego doświadczenia małżonków zwraca uwagę Andrzej Ładyżyński, podkreślając, że adopcja dziecka

ze wszech stron ociera się o egzystencjalny ból wszystkich podmiotów w niej uczestniczących. Usynowienie u podłoża dotyka bowiem przeróżnych strat, braków, ograniczeń i niemocy (Ładyżyński, 2009b, 14).

Chodzi o odczuwany lęk przed utratą sensu własnego życia, utożsamiany przede wszystkim z niespełnieniem się w miłości rodzicielskiej, oraz o doświadczenie pustki w przestrzeni życia małżeńskiego, które nie może przerodzić się we wspólnotę rodzinną. Problem ten ujawnia się w osobistych wyborach, rozstrzygnięciach i działaniach podmiotu.

Rozpatrywanie niezdolności do spełnienia się w rodzicielstwie biologicznym z perspektywy rodzica jest więc kluczowe z punktu widzenia odniesienia się do doświadczeń związanych z niepowodzeniem prokreacyjnym i niezamierzoną bezdzietnością, a także adopcją dziecka i rodzicielstwem adopcyjnym. Przyjęcie w niniejszej pracy tej perspektywy poznawczej otwiera możliwość pogłębionej analizy autokreacji do rodzicielstwa adopcyjnego, poprzedzonej doświadczeniem niezamierzonej bezdzietności.

Wspomniane doświadczenie jest bolesne i trudne dla osób, które postrzegają sens swojego życia małżeńskiego w dążeniu do spełnienia w rodzicielstwie i jednocześnie są bezdzietne wbrew własnej woli. Wystąpienie trudności w tej sferze ich życia na trwałe wpisuje się w ich biografie i wybory życiowe. Wiąże się z przeżywaniem tego, co niechciane i nieakceptowane, co wzbudza lęk przed utratą szansy na możliwość spełnienia się w rodzicielstwie. Przenika świat osobistych przeżyć małżonków, ich relację małżeńską, rzutuje na kształt ich wspólnej przyszłości. Odnosi się do subtelných i często nieuchwytných z zewnątrz aspektów osobowej egzystencji, rozpoznawanych w kilku jej przejawach:

- indywidualnej i małżeńskiej niezdolności do zrodzenia z siebie człowieka;
- zablokowania możliwości realizowania się w rodzicielstwie, a w tym kontekście możliwości stworzenia własnej wspólnoty rodzinnej;
- niekorzystnej zmiany obrazu siebie jako osoby niezdolnej do przekazania życia rozpatrywanego na poziomie podmiotowym i małżeńskim, powiązanej z trudnością w akceptacji własnych deficytów biologicznych oraz sytuacji życiowej, którą one wywołały;
- zmierzenia się z rodzicielstwem innych osób ze swojego otoczenia społecznego;

- poczucia bezradności, bezsilności, smutku i cierpienia, przeżywanych nie tylko w warstwie psychicznej, ale też odnoszonych do duchowej warstwy własnej egzystencji.

Wymienione aspekty i przejawy doświadczania niezamierzonej bezdzietności współwystępują w praktyce życia codziennego małżonków. Stopniowo nawarstwiają się i kumulują zasób wydarzeń, doznań i przeżyć pogłębiających ich cierpienie, powodowane brakiem własnego dziecka. Jego odczuwanie może sięgać podstaw ich egzystencji i rodzic trudne do rozstrzygnięcia dylematy. W przejmujący sposób daje temu wyraz Katarzyna Kotowska:

Wiem, jak boli śmierć marzeń. I czym jest dwuosobowa samotność, w której się ją przeżywa. Śmierć zawsze boli, ale przynajmniej czern żałoby chroni przed wścibstwem i niedelikatnością. Nas nic nie chroni. Nie nosi się żałoby po śmierci marzeń. (...) Natura wyznaczyła istotom żyjącym na Ziemi dwa cele – przeżyć oraz przekazać geny potomstwu. To jedyna dostępna nam, przemijającym, nieśmiertelność. Moje geny nie są potrzebne. Ja wypadam z tej gry. Zaczęło się moje umieranie. (...) W domach dziecka prawie nie ma sierot. Są dzieci powołane na świat zbyt łatwo, nie wtedy i nie przez tych, co chcieli. I jest zraniony mały człowiek. Nie starcza nam wyobraźni, by pojąć, jak bardzo zraniony, bo przeżył porzucenie zagrażające jego egzystencji (Kotowska, 2001, 9–12).

Sytuacja niezamierzonej bezdzietności stawia małżonków, kierujących się pragnieniem bycia rodzicami, w sytuacji granicznej. Nieskuteczność terapii medycznej lub/i paramedycznej prowadzi do przeświadczenia małżonków o wyczerpaniu się możliwości osiągnięcia tego celu. Stawia pod znakiem zapytania w ogóle możliwość ich spełnienia się w rodzicielstwie. Graniczny charakter zaistniałej sytuacji życiowej małżonków wiąże się, po pierwsze, ze zrozumieniem tego, że kontynuowanie dotychczasowej strategii nie ma sensu z punktu widzenia ich dążenia do bycia rodzicami, i po drugie, z uświadomieniem konieczności przewartościowania przez małżonków albo stawianego sobie dotąd celu (priorytetowego znaczenia rodzicielstwa), albo sposobu jego osiągania (terapii medycznej mającej przynieść sukces prokreacyjny).

Przewartościowanie strategii dążenia małżonków do bycia rodzicami na poziomie celu lub/i sposobu jego osiągania wymaga spojrzenia na rodzicielstwo z innej strony. Takie nowe spojrzenie wiąże się z wzięciem pod uwagę innych znaczeń i aspektów zarówno małżeństwa, jak i rodzicielstwa (por. Ładyżyński, 2009a, 260–263; Świątkiewicz, 2016, 135–136). Czyni więc możliwym zdystansowanie się od dotychczasowego sposobu myślenia i działania małżonków. I tym samym sprzyja ich mentalnemu otwarciu się na alternatywne ujęcia rodzicielstwa bądź też alternatywne warianty zamierzonej bezdzietności. Nowa perspektywa, weryfikująca dotychczasowe rozumienie rodzicielstwa, wnosi nową jakość, która łączy się z ich rozstrzygnięciami prowadzącymi do spełnienia się w rodzicielstwie bądź też zaniechania dążeń z nim związanych. Warto bowiem zauważyć, że indywidualne odniesienie się małżonków do rodzicielstwa może prowadzić do zakwestionowania jego wartości i głębokiej rekonstrukcji projektowanej koncepcji życia małżeńskiego (Wąsiński, 2016b, 385–402; por. Danilewicz, 2010, 26–29; Dolińska, 2014, 12–33; Komendowska, 2013, 197–227). Wówczas zyskują świadomość tego, że ich dotychczasowe plany życiowe nie wynikały z gotowości do bycia rodzicami.

Potwierdzenie przez małżonków ważności rodzicielstwa, traktowanego jako istotny cel ich dążeń, wiąże się z koniecznością rozstrzygnięcia konkretyzującego sposób jego osiągnięcia. Chodzi o rozstrzygnięcia dotyczące formy rodzicielstwa: biologicznego lub adopcyjnego, a także sposobu jego urzeczywistnienia w praktyce życia małżeńskiego. Ujawniają się w tym kontekście zasadniczo odmiennie jakości osiągnięcia założonego celu, utożsamiane z:

- wspólnym dążeniem małżonków do rodzicielstwa adopcyjnego poprzez jawnie wyrażaną wolę adopcji dziecka;
- wspólnym dążeniem małżonków do rodzicielstwa w odbiorze społecznym biologicznego, poprzez tworzenie złudzenia ciąży i porodu dziecka w celu ukrycia faktu jego adopcji, zrealizowanej zgodnie z prawem;
- wspólnym dążeniem małżonków do rodzicielstwa w odbiorze społecznym biologicznego, poprzez tworzenie złudzenia ciąży i porodu w celu ukrycia faktu nieformalnej adopcji dziecka, zrealizowanej z naruszeniem prawa;
- wspólnie deklarowaną rezygnacją z aktywnego dążenia do rodzicielstwa adopcyjnego i biologicznego, w znaczeniu braku zgody na poddanie się procedurze w ośrodkach adopcyjnych lub terapii medycznej skierowanej na zwiększenie szans efektywnej prokreacji, z jednoczesną deklaracją małżonków gotowości do rodzicielstwa biologicznego w znaczeniu niesty mulowanego medycznie oczekiwania na poczęcie dziecka;
- jednostronnie deklarowaną gotowością do rodzicielstwa przez jednego z małżonków przy jej braku ze strony drugiego z małżonków, co w znaczeniu wspólnoty małżeńskiej blokuje możliwość rzeczywistego dążenia do rodzicielstwa biologicznego lub adopcyjnego.

Odmienne jakości myślenia o rodzicielstwie i sposobach jego osiągnięcia są uytuowane na różnych biegunach odniesienia się do drugiego człowieka. Znaczenie tej biegunowości jest łączone z napięciem na płaszczyźnie osobowej między jego podmiotowym a przedmiotowym charakterem, który często w sposób nieuświadomiony jest przenoszony na antycypowaną relację rodzicielską. Napięcie to jest więc zasadnicze dla rozumienia rodzicielstwa. W ujęciu podmiotowym małżonkowie wychodzą ku dziecku jako osobie współkreującej przestrzeń wzajemnie doświadczanej obecności. Nie ustają w próbach nieograniczającego jego podmiotowej wolności towarzyszenia mu i wspierania w procesie integralnego rozwoju. W ujęciu przedmiotowym małżonkowie wprowadzają dziecko do swojego świata, zobowiązując je do respektowania ustalonych w nim reguł i zasad. Gotowość do akceptacji dziecka, a także kierowania się jego dobrem w praktyce życia codziennego jest warunkowana spełnieniem określonych ich oczekiwań.

W tym kontekście niezamierzona bezdzietność jest doświadczeniem, którego przeżycie zmienia sposób postrzegania i wartościowania rodzicielstwa. Jednakże charakter tej zmiany, rozciągającej się na kontinuum różnych sposobów jego rozumienia i przypisywanych mu znaczeń, jest wewnętrznie złożony i niejednorodny. Wiąże się to ze spontanicznym i nieprzewidywalnym charakterem własnej odpowiedzi małżonków, którzy znajdując się w sytuacji granicznej, mają świadomość konieczności rozstrzygnięcia podstawowego dla nich dylematu.

Odpowiedzi te wyrażają odrębne jakości rozumienia rodzicielstwa i wizji jego praktycznej realizacji i ujawniają się na różnych poziomach rozstrzygnięcia przez

oboje małżonków. Główny poziom rozstrzygnięcia wyraża się, jak już podkreślono, w napięciu między potwierdzeniem ważności rodzicielstwa i dążeniem małżonków do realizacji tego celu a uznaniem jego znaczenia za nieistotne na tle innych ich priorytetów życiowych i rezygnacją z dążenia do realizacji tego celu. Dalsze poziomy rozstrzygnięcia dotyczą tych małżonków, którzy potwierdzili ważność rodzicielstwa. Wówczas mają oni świadomość konieczności ponownego odniesienia się do wartości rodzicielstwa uwzględniającego doświadczenie niezamierzonej bezdzietności. Ujawnia się w tym kontekście różnica między rozumieniem rodzicielstwa, utożsamianego wyłącznie z przestrzenią aktywności prokreacyjnej człowieka a szerszym jego rozumieniem, łączonym z duchowym zrodzeniem z siebie człowieka. Różnica ta wiąże się, z jednej strony, z eksponowaniem biologicznego wymiaru rodzicielstwa jako tego, w którym rozgrywa się cała rzeczywistość rodzicielstwa, a z drugiej strony, z eksponowaniem noologicznego wymiaru rodzicielstwa, zakładającego integralność i jedność bio-psycho-duchową człowieka (integralną koncepcję człowieka podejmowali w swych pracach m.in. Wojtyła, 1961, 1975, 2000, 2003; Krąpiec 1996, 2001, 2005; Bartnik, 2008; Chudy, 2009a; Tarnowski, 2007; Frankl, 1998, 2010; Popielski, 1996a, 1996d) oraz jej pedagogiczne znaczenie (zob. m.in. Kunowski, 1997; Nowak, 2001, 2004a, 2004b; Kostkiewicz, 2011, 2013; Folkierska, 2005a; Śliwerski, 2011; Olbrycht, 2000a; Kornas-Biela, 2009, 2007b; Kiereś, 2016; Horowski, 2015; Starnawski, 2012; Wajsprych, 2008; Cyrańska, 2005), która wskazuje na wielowymiarowy charakter tej rzeczywistości. Gotowość do adopcji dziecka ujawnia kolejne napięcie rozpoznawane w sposobie wartościowania obu form rodzicielstwa: biologicznego i adopcyjnego. Chodzi o napięcie między odniesieniem się do rodzicielstwa adopcyjnego jako mniej wartościowego od rodzicielstwa biologicznego, tzw. mniejszego zła, a uznaniem rodzicielstwa adopcyjnego za równoważnościowe w stosunku do rodzicielstwa biologicznego. Wówczas obie formy rodzicielstwa są traktowane jako przestrzeń spotkania rodzica z dzieckiem, która umożliwia mu stawanie się i spełnienie w rodzicielstwie.

Rodzicielstwo adopcyjne wyłania się na ostatnim poziomie wspomnianej struktury rozstrzygnięcia małżonków. Nie wiąże się już z pytaniem: *Czy się zdecydować na bycie rodzicem adopcyjnym?*, lecz z innym: *Jak wartościować własne rodzicielstwo, będąc rodzicem adopcyjnym?* Pozorna subtelność drugiego pytania ma zasadnicze znaczenie dla rozumienia istoty rodzicielstwa adopcyjnego oraz mentalnej gotowości małżonków do realizacji tej formy rodzicielstwa. Rozumienie adopcji dziecka i rodzicielstwa adopcyjnego jako nie w pełni wartościowego w stosunku do rodzicielstwa biologicznego jest zasadnicze dla odniesienia się małżonków do osoby dziecka adoptowanego, gotowości do jego bezwarunkowej akceptacji i pokochania go, ale też w odniesieniu się do samych siebie jako rodziców adopcyjnych. Deprecjonowanie tej formy rodzicielstwa, niezależnie od deklarowanej woli bycia rodzicem adopcyjnym, stygmatyzuje ją. Stwarza bowiem bariery emocjonalne i mentalne uniemożliwiające małżonkom dostrzeżenie w byciu rodzicem adopcyjnym istoty rodzicielstwa i pełne otwarcie się na tę wielowymiarową rzeczywistość. Deprecjonowanie tej formy rodzicielstwa wiąże się z ryzykiem przypisywania mu funkcji kompensującej niepowodzenie prokreacyjne.

Tym samym w dłuższej perspektywie czasowej jawi się jako istotna przeszkoda w aktywnym stawaniu się i spełnianiu w rodzicielstwie.

Z kolei uznanie rodzicielstwa adopcyjnego za równoważnościowe w stosunku do rodzicielstwa biologicznego kształtuje jakościowo odmienny do niego stosunek małżonków. Równoważnościowość obu rzeczywistości rodzicielstwa, nie zamazując ich specyfiki, zakłada tę samą jakość rzeczywistości rodzicielskiej, która nie wiąże się z wymienionymi wcześniej rodzajami ryzyka doświadczenia niepowodzenia rodzicielskiego. Bazuje na pełnym, bezwarunkowo akceptującym otwarciu się małżonków na osobę dziecka, wykluczającym w swej istocie możliwość relatywizującego wartościowania tej formy rodzicielstwa. Wówczas nie jest ono powodem do zakłopotania, czy tym bardziej do wstydu, ani też nie jest powodem do szczególnej dumy czy publicznego celebrowania faktu adopcji dziecka. Podkreślanie równoważnościowego charakteru tej formy rodzicielstwa wskazuje na jej odrębność wobec rodzicielstwa biologicznego, która nie ma jednak charakteru wykluczającego i zakłada możliwość ich harmonijnego współwystępowania w obrębie jednej wspólnoty rodzinnej.

Rodzicielstwo adopcyjne stanowi zatem wyzwanie i zarazem szansę dla małżonków doświadczających niezamierzonej bezdzietności. Wyzwanie w znaczeniu osiągnięcia gotowości do adopcji dziecka i rodzicielstwa adopcyjnego na drodze osobowej autokreacji małżonków. Ogniskuje się ono wokół podjęcia wysiłku autokreacji wyrażającej się w ich wewnętrznej przemianie, wrażliwości na drugiego człowieka, dostrzeganiu w dziecku podmiotu osobowego, otwarciu się na egzystencjalny kontekst rodzicielstwa. W tym znaczeniu autokreacja jako nieustanne przekraczanie siebie, własnych ograniczeń, obaw i lęków przybliży małżonków do osiągnięcia gotowości do podjęcia trudów rodzicielstwa adopcyjnego. W podjęciu tego zadania upatruje się szansę stawania się i spełnienia w rodzicielstwie. Zaangażowanie się małżonków w osobową autokreację uzdalnia ich do autentycznego uznania rodzicielstwa adopcyjnego za równoważnościowe w stosunku do rodzicielstwa biologicznego. A więc wiąże się ze zmianą myślenia o rodzicielstwie adopcyjnym, które już nie jest postrzegane w kategoriach tak zwanego mniejszego zła, lecz wiąże się z dostrzeganiem w nim po prostu dobra.

Warto zaznaczyć, że taka mentalna przemiana małżonków otwierająca ich na rodzicielstwo adopcyjne dokonuje się w przestrzeni społeczno-kulturowych realiów ich życia. Mają one niemałe znaczenie dla sposobu odniesienia się małżonków do rodzicielstwa adopcyjnego i jego wartościowania. Różnice wynikające z odmiennych tradycji, zwyczajów, norm kulturowych, a także współczesnych procesów modyfikujących modele życia partnerskiego, małżeńskiego i rodzinnego przekładają się na model rodzicielstwa i pożądanych sposobów jego realizacji. Specyfika odniesienia się do rodzicielstwa adopcyjnego i inicjującego go aktu adopcji dziecka jest w dużej mierze zależna od dominującej w danym środowisku społecznym wrażliwości na wartości przypisywane życiu ludzkiemu, godności człowieka i charakterowi jego obecności w przestrzeni wspólnoty rodzinnej (zob. Bowie, 2004). Na stosunek do tej formy rodzicielstwa składa się więc złożone kontinuum oczekiwanych postaw i zachowań będących wyrazem modelowanej społecznie wizji rodziny i rodzicielstwa. Jej upowszechnianie i utrwalanie w dużej mierze dokonuje

się w przestrzeni współczesnych mediów (zob. Ładyżyński, 2009b, 141–211). Tym samym społeczny dyskurs może kształtować pozytywną aurę wokół rodzicielstwa adopcyjnego i sprzyjać przełamywaniu oporów do zachowania jawności adopcji dziecka lub wiązać się z przesadnym dowartościowywaniem faktu adopcji i nadawaniem w środowisku społecznym rozgłosu osobom adoptującym dziecko. Może też deprecjonować wartość rodzicielstwa adopcyjnego poprzez przypisywanie mu jedynie waloru pełnienia opieki zastępczej i oczekiwanie podtrzymywania stałej relacji z rodzicami biologicznymi lub wzbudzanie poczucia społecznego naznaczenia i niskiej wartości osób doświadczających niezamierzonej bezdzietności, skłaniając je do ukrywania faktu adopcji bądź też rezygnacji ze spełnienia się w rodzicielstwie (zob. Kirk, 1964, 92–101; Kirk, McDaniel, 1984, 75–84; McRoy, Grotevant, 1988, 119–132; Hoelgaard, 1998, 202–241; Grotevant, 2001, 45–65; Wrobel et al., 2003, 57–67; Ładyżyński, 2003, 109–128; Bowie, red., 2004, 9–10; Lee et al., 2006, 571–580; Gutowska, 2006, 7–27; 2008, 69–77; Grotevant, McRoy, 2010, 168–186). Rodzi się jednak przeświadczenie, że bardziej podstawowym aspektem rodzicielstwa adopcyjnego, przewyższającym pod względem doniosłości egzystencjalnej warstwę społeczną i kulturową, jest osobowa relacja rodzica i dziecka. Rozpatrywanie rodzicielstwa adopcyjnego w perspektywie pedagogicznej i antropologii filozoficznej (Nowak, 2006, 149–153; 2012, 53–62; 2005, 134–144; Kunowski, 1997, 97–102; Kostkiewicz, 2013, 461–466) pozwala na rozpoznanie autentycznego, nieprzesłoniętego wpływami środowiskowymi, osobistego samookreślenia małżonków wobec wartości rodzicielstwa adopcyjnego. Odsłania bowiem przestrzeń osobistego zwrócenia się małżonków ku dziecku, w której to ostatecznie oni – niezależnie od całokształtu uwarunkowań i wpływów zewnętrznych – ujawniają swój stosunek do niego i w tym kontekście dokonują wyboru koncepcji własnego rodzicielstwa. Wybór ten zakłada nie tylko przyjęcie lub odrzucenie możliwości bycia i stawania się rodzicem adopcyjnym, ale też samookreślenie jakości własnego rodzicielstwa adopcyjnego. Doniosłe znaczenie ma zatem ich samookreślenie się. Może bowiem wiązać się ono z afirmacją osoby dziecka, wyrażającą się w bezwarunkowym przyjęciu go do siebie i obdarzeniu miłością rodzicielską, jak też z warunkową jego akceptacją, odciskającą swoje piętno na zdolności do kształtowania relacji rodzicielskiej i wzbudzania w sobie miłości do dziecka. Specyfika zwrócenia się małżonków ku dziecku odsłania to, co fundamentalne dla rodzicielstwa adopcyjnego. Niezależnie od zewnętrznych uwarunkowań i wpływów, ostatecznie to właśnie małżonkowie są odpowiedzialni za charakter i jakość kształtowanej relacji rodzicielskiej i rodzicielstwa adopcyjnego. Powodzenie adopcji dziecka lub też jej porażka jest w głównej mierze pochodną ich gotowości do bezwarunkowego lub warunkowego otwarcia się na osobę dziecka, a w tym kontekście do bycia jego rodzicem. Wychodząc z takiego założenia, można dojść do wniosku, że przyjęcie perspektywy antropologii filozoficznej odsłania o wiele bardziej subtelne i zarazem uniwersalne aspekty rodzicielstwa adopcyjnego. Wszak, cytując Geralda Gutka,

warunkiem dążenia do autentyczności jest świadomość osobistej odpowiedzialności związanej z dokonywaniem wyborów, poszukiwaniem nowych rozwiązań i podejmowaniem decyzji. W tym dążeniu człowiek jest zdany tylko na siebie (por. Gutek, 2003, 118).

Wspomniany dylemat, dotyczący sposobu wartościowania rodzicielstwa adopcyjnego w świetle rodzicielstwa biologicznego, prowadzi małżonków do różnicowanych, a nawet przeciwstawnych rozstrzygnięć. Symptomatyczne jest bowiem szerokie spektrum odmiennych jakości utożsamianych z tymi dwiema formami rodzicielstwa. Rzuca ono światło na życiowe wybory małżonków bezdzietnych znajdujących się w sytuacji granicznej. Wydaje się, że w całościowo ujmowanej ich osobowej autokreacji można uchwycić istotę osiągnięcia gotowości do rodzicielstwa adopcyjnego rozpatrywanego jako rzeczywistość wielowymiarowa (por. Ładyżyński, 2009b, 127–137). Złożone ujmowanie autokreacji ogniskuje różne perspektywy myślenia małżonków o samych sobie (pragnieniu bycia rodzicami, miłości rodzicielskiej, rozumieniu rodzicielstwa), o drugim człowieku (jego pragnieniach i oczekiwaniach, powinnościach i zobowiązaniach wobec niego, podmiotowym i osobowym charakterze jego egzystencji) oraz o jakości kształtowanej z nim relacji (możliwości autentycznego z nim spotkania, gotowości do zobaczenia w nim własnego dziecka – syna/córki). Autokreacja jest przestrzenią wewnętrznego zmagania się małżonków, utożsamianego z przekraczaniem własnych ograniczeń i słabości blokujących im bycie rodzicami oraz poszukiwaniem nowych dróg umożliwiających realizację tego dążenia, i zarazem przestrzenią ich wychodzenia na zewnątrz, poza siebie, ku drugiemu człowiekowi (osobie dziecka). Autokreacja małżonków dotyka w pewnym sensie tajemnicy ich istnienia, wyraża się w nieprzewidywalności kierunku drogi ich życia, wytyczanego mocą ich osobistych wyborów i czynów, a także niedających się u początku tej drogi określić efektów ich osobotwórczego stawania się.

Interesujący jest w tym kontekście charakter związku autokreacji z rodzicielstwem adopcyjnym uwzględniony w tytule przedłożonej czytelnikowi książki. Z jednej strony autokreacja jest kategorią pojęciową szerszą od rodzicielstwa, obejmuje różne obszary aktywności życiowej człowieka wykraczające poza rzeczywistość bycia rodzicem. W żaden sposób nie musi wiązać się z rodzicielstwem. Z drugiej strony autokreacja jest konieczna do tego, by zaistniała gotowość małżonków do rodzicielstwa adopcyjnego. Takie rozumienie obu kategorii odsłania relację zachodzącą między nimi, która wskazuje na to, że bez autokreacji nie wydaje się możliwe świadome i dojrzałe rodzicielstwo adopcyjne ani tym bardziej egzystencjalne spełnienie się w tej formie rodzicielstwa. W praktyce życia codziennego obie rzeczywistości współlistnieją i przenikają się wzajemnie. Jednocześnie suponują niezamierzony charakter bezdzietności małżonków. Obie bowiem odwołują się do momentu wolitywnego, w którym małżonkowie wyrażają wolę zmiany własnej sytuacji życiowej – z bycia małżeństwem bezdzietnym na rzecz doświadczenia *dzietności* w przestrzeni wspólnoty rodzinnej. Autokreacja jako intencjonalne przekraczanie siebie ku osiągnięciu gotowości do rodzicielstwa adopcyjnego, a tym bardziej rodzicielstwo jako rzeczywistość trwania i ciągłego rozwijania relacji z dzieckiem, z założeń dotyczących małżonków, których doświadczenie bezdzietności nie jest następstwem ich świadomego wyboru, lecz trudnego do przewidzenia zrządzenia losu sprzecznego z ich wolą realizowania się w rodzicielstwie. Autokreacja do rodzicielstwa adopcyjnego podkreśla zatem znaczenie intencjonalnego rozstrzygnięcia i działania małżonków, które jak podkreśla Alina Wróbel, ma charakter pedagogiczny (Wróbel, 2014, 233–250).

Takie rozumienie rodzicielstwa adopcyjnego, odsłaniające wielowymiarowość ludzkiej egzystencji i jego ścisły związek z autokreacją, leży u podstaw sformułowania tytułu przedłożonej czytelnikowi książki. Specyfika rodzicielstwa adopcyjnego polega na tym, że zainicjowane intencjonalnym rozstrzygnięciem małżonków: *chcę być rodzicem adopcyjnym*, rozpoczyna się ono jeszcze na etapie *preparentalnym*. Drugą jego odsłoną jest etap *parentalny* inicjowany rozstrzygnięciem: *chcę być rodzicem adopcyjnym tego człowieka*. Zasadnicza różnica ujawnia się w tym, że na etapie *preparentalnym* autokreacja do rodzicielstwa wiąże się z antycypacją relacji rodzicielskiej z nieznanym jeszcze dzieckiem, a na etapie *parentalnym* z autokreacją realizowaną w perspektywie już istniejącej relacji z konkretnym dzieckiem. Centralny jest w tym kontekście moment wolitywny. Owo *chcę być rodzicem adopcyjnym* wyzwala aktywność autokreacyjną małżonków bezdzietnych, która otwiera ich na możliwość innej formy rodzicielstwa i orientuje na duchowe stawanie się rodzicem, pomimo że formalnie ich sytuacja rodzinna nie uległa zmianie. Autokreacja do rodzicielstwa adopcyjnego na etapie *preparentalnym* wiąże się więc z trudną emocjonalnie, mentalnie i moralnie sytuacją *egzystencjalnego zawieszenia* małżonków bezdzietnych. Podejmują oni wysiłek wzbudzenia w sobie afirmatywnego stosunku do rodzicielstwa adopcyjnego w zupełnym oderwaniu od losów życiowych dziecka, o którego istnieniu nie wiedzą jeszcze zupełnie nic. W tym znaczeniu autokreacja do rodzicielstwa obejmuje czas rekonstruowania koncepcji własnego rodzicielstwa na długo przed możliwością uzyskania pierwszych informacji na temat osoby dziecka osieroczonego, pierwszych z nim kontaktów, wzajemnego poznawania się w okresie pieczy zastępczej i budowania z nim relacji rodzicielskiej w przestrzeni własnej wspólnoty rodzinnej. Niejako naturalną konsekwencją dojrzałego odniesienia się małżonków do własnego stawania się w rodzicielstwie jest angażowanie się w osobową autokreację na etapie *parentalnym*. Symbolizuje ona wówczas ciągłą autoformację i samodoskonalenie się małżonków w byciu rodzicami konkretnego dziecka w kolejnych stadiach jego rozwoju i usamodzielniania się.

W niniejszym opracowaniu skoncentrowano się na antropologicznych przesłankach refleksji pedagogicznej, stawiających w centrum człowieka jako osobę świadomą swej niezbywalnej i nieredukowalnej godności, a także sprawczości pozwalającej na świadome, rozumne i odpowiedzialne kierowanie własnymi wyborami i czynami mającymi istotne znaczenie egzystencjalne (zob. Kostkiewicz, 1998, 106–141; Olbrycht, 1994, 145–149; 2000b, 45–50; Gałkowski, 2016, 146–149; 2003, 192–195). Zasygnalizowane rozumienie rodzicielstwa, w tym rodzicielstwa adopcyjnego, oraz autokreacji do rodzicielstwa adopcyjnego wiąże się z postawieniem w centrum rozważań człowieka – tak dziecka, jak i małżonków – doświadczonego konkretnej sytuacji życiowej (egzystencjalnej), której graniczny charakter, z jednej strony, unieważnia jego dotychczasowe plany, cele i dążenia, a z drugiej strony, stawia go przed koniecznością wyboru rozstrzygającego kwestię rodzicielstwa w przestrzeni wspólnoty małżeńskiej. Przyjęcie pedagogicznej perspektywy antropologii filozoficznej (Nowak, 2010a, 47–49) w rozpatrywaniu rodzicielstwa adopcyjnego odsłania duchową (noetyczną) naturę człowieka jako osoby ludzkiej wychodzącego naprzeciw drugiemu człowiekowi, czego wyrazem

jest inicjowanie przez małżonków bezdzietnych osobowego charakteru relacji rodzicielskiej z dzieckiem. W tym kontekście istotną staje się wewnętrzna gotowość do zwrócenia się ku drugiemu człowiekowi jako osobie i doświadczania jego obecności w przestrzeni międzyosobowego spotkania.

Przyjęcie perspektywy antropologicznej w rozpatrywaniu rodzicielstwa sytuuje je w kręgu wartości osoby, które z jednej strony przysługują osobie ludzkiej, a z drugiej strony ich realizacja wiąże się z uchwyceniem ich etycznego charakteru w konkretnych sytuacjach życiowych nacechowanych niezamierzoną bezdzietnością małżonków i bezrodzinnością dziecka. Perspektywa antropologiczna odsłania więc wielowymiarową rzeczywistość rodzicielstwa, w centrum której znajduje się człowiek jako osoba (por. Opozda, 2012b, 20–30). Dynamizm natury ludzkiej nadaje autokreacji do rodzicielstwa adopcyjnego walor pedagogiczny. Wiąże się zarówno z aspektem osobowej formacji (samowychowania) małżonków, którzy na podłożu zreflektowania biograficznego i agatologicznego dostrzegają sens własnego życiowego wyzwania, jak i z aspektem wychowawczo-opiekuńczym, utożsamianym z pragnieniem stworzenia dziecku środowiska rodzinnego i otoczenia go dbałością i troską wychowawczą o wielostronny rozwój. Przy czym postawienie w centrum rodzicielstwa człowieka jako osoby zobowiązuje małżonków do wzbudzenia w sobie autentycznego szacunku „dla indywidualnego istnienia dziecka i jego samoistnej wartości jako osoby ludzkiej” (Rembierz, 2016b, 153). Wydaje się, że w tym należy poszukiwać duchowego rezerwuaru autokreacji małżonków, w której – jeśli ma ona miejsce – tkwi siła uzdalniająca ich do egzystencjalnego, moralnego, a przede wszystkim powinnościowego – przywołując kategorię Sørensa Kierkegaarda – zwrócenia się ku drugiemu (dziecku) w miłości. Wówczas różnice wynikające z odmiennych tradycji, zwyczajów i norm kulturowych są wtórnym aspektem tego zwrócenia się rodzica ku dziecku.

Takie wieloaspektowe i wielowymiarowe ujęcie zarówno rodzicielstwa adopcyjnego, jak i autokreacji małżonków do rodzicielstwa adopcyjnego ma w istocie charakter pedagogiczny. Wymowna jest w tym kontekście konstatacja Marka Rembierza:

Jeśli wnikliwie i konsekwentnie rozpatruje się wielowymiarową problematykę antropologiczną oraz etyczną (aksjologiczną) (...) i pozostaje wiernym złożonej rzeczywistości ludzkiej egzystencji oraz jej dynamice, to zarazem – jakby z natury rzeczy – wchodzi się w obszar zagadnień i dyskusji antropologiczno-pedagogicznych oraz roztrząsa się kwestie z zakresu teorii wychowania (*Ibidem*, 136).

Myśl tę rozwija Marian Nowak, wychodząc od podstawowego w rozumieniu antropologicznym ustalenia, że „źródłem wiedzy o człowieku jest bezpośredni kontakt poznawczy człowieka z sobą, odbywający się niejako ze współistniejącym z nim światem”, w którym dokonuje się odkrywanie samego siebie i wybór siebie, swoistej prawdy o sobie (Nowak, 2006, 149; por. Wojtyła, 2000, 169–173). Człowiek jest więc sam dla siebie tajemnicą, której w pełni nie jest w stanie rozpoznać. Staje bowiem w obliczu samego siebie jako podmiot poszukujący „siebie w swej dogłębnej istocie” i doświadczający osobowej formacji na drodze swojego pielgrzymowania (Nowak, 2012, 54; por. Wielecki, 2003, 198–199). Jednocześnie jest podmiotem zdolnym do myślenia o swoim istnieniu, otwartym na innych i na

świat, co więcej, samopotwierdzającym się w sytuacji spotkania z drugim człowiekiem (Nowak, 2012, 59). To dialektyczne przenikanie się obu perspektyw, pierwszej – utożsamianej z klasycznym humanizmem, i drugiej – z egzystencjalizmem, jest właśnie źródłem działania wychowawczego człowieka, podejmowanego wobec samego siebie (rodzica, wychowawcy) i wobec drugiego/innych (dziecka, wychowanka) (*Ibidem*, 61). W tym znaczeniu źródło wielowymiarowości rzeczywistości wychowania tkwi w samym człowieku – tak wychowawcy, jak i wychowanku – oraz w ich wzajemnym odniesieniu się do siebie. Zdaniem tego autora:

mówić o wychowaniu oznacza mówić o wszystkim, ponieważ to, jaki jest człowiek w procesie wychowania, łączy w sobie wszelkie inne fakty i doświadczenia; dlatego też w badaniach pedagogicznych zorientowanych humanistycznie wskazana jest perspektywa wielowymiarowości (Nowak, 2006, 166).

Podjęte w niniejszej pracy rozważania wokół szerokiej perspektywy rozumienia rodzicielstwa korespondują z wieloaspektową perspektywą rozumienia rodziny. Stanisław Kawula, uzasadniając potrzebę subdyscyplinarnego wyodrębnienia pedagogiki rodziny, wskazuje na rodzinę jako rzeczywistość o wyraźnym multidyscyplinarnym zabarwieniu. Przywołuje argument, iż to właśnie pedagogika rodziny przyczynia się, z jednej strony, do pełniejszego rozumienia zjawisk o złożonej, wieloaspektowej naturze, a z drugiej strony, do ich intencjonalnego kreowania. Jednym z głównych obszarów zainteresowań badawczych jest, w myśl wspomnianego autora, jakość funkcjonowania życia małżeńsko-rodzinnego (Kawula, 2014, 18–19; 2006, 29–34; por. Wójcik, 1996, 19–24; 1997, 90–91; Janke, 2004, 65–67; Tchorzewski, 2006, 29–34; Ładyżyński, 2012, 120–121; Kułaczkowski, 2009, 88–89; Maj, 2012, 144–149; Wąsiński, 2015b, 27–44).

Wielowymiarowy charakter rzeczywistości rodzicielstwa wpisuje się zakresowo w szeroko nakreślone ramy przedmiotu zainteresowań pedagogiki rodziny, ale też poza te ramy wykracza. Zwraca na to uwagę Zbigniew Tyszka, który rozpatrując możliwości współpracy socjologii rodziny z pedagogiką rodziny, a także andragogiką, wskazuje między innymi na pole badawcze określane jako „wspomaganie autokreacji małżonków i małżeńskiej koegzystencji w okresie postparentalnym” (Tyszka, 1998, 83; por. Radziewicz-Winnicki, 2016, 8). Problematyka autokreacji małżonków do rodzicielstwa wpisuje się zatem w zakres przedmiotu zainteresowań pedagogiki rodziny. Jednakże jej złożony, wieloaspektowy charakter skłania do jej rozpatrywania w szerszym ujęciu, obejmującym perspektywę biograficzną, agatologiczną, aksjologiczną, egzystencjalną oraz personalistyczną. Wydaje się, że uzasadnienie takiego stanowiska jest zbieżne z argumentacją Mariana Nowaka dotyczącą potrzeby humanistycznego zorientowania teorii wychowania. Autor ten podkreśla, że rozpatrywanie rzeczywistości wychowania w kontekście całościowej, nieredukcyjnej koncepcji człowieka domaga się jej integrowania z „kontekstem antropologicznym, filozoficznym i aksjologicznym” (Nowak, 2008, 56; por. Idem, 2010a, 46–49; 2006, 148–149; 2004a, 239–241; Kiereś, 2010, 95–101; Horowski, 2015, 201–208, 281–287; Rembierz, 2016b, 136–138). Kierując się taką logiką rozumowania, można dojść do wniosku, że wymienione konteksty również ogniskują się w wieloaspektowo ujmowanej rzeczywistości rodzicielstwa, w której zachodzą procesy osobowej autokreacji. W perspektywie

pedagogicznej przedmiotowa problematyka wymaga zatem wielokontekstowego spojrzenia na pograniczu pedagogiki rodziny, aksjologii wychowania, pedagogiki personalistycznej, andragogiki, a także pedagogii agatologicznej.

Należy podkreślić, że zagadnienia związane z adopcją dziecka, rodziną adopcyjną i rodzicielstwem adopcyjnym są podejmowane w literaturze pedagogicznej, psychologicznej, prawnej i socjologicznej. To, co w niniejszym opracowaniu świadczy o oryginalności ujęcia problematyki rodzicielstwa adopcyjnego małżonków doświadczających niezamierzonej bezdzietności, wiąże się w perspektywie pedagogicznej z:

- powiązaniem rodzicielstwa adopcyjnego z autokreacją małżonków do tej formy rodzicielstwa, rozpoznawaną zarówno na etapie preparentalnym, jak i parentalnym. Autokreacja małżonków jest procesem otwierania się na myślenie o rodzicielstwie adopcyjnym, odnajdywania w sobie zdolności do zwrócenia się ku pozbawionemu rodziny dziecku jako własnemu dziecku, wzbudzania w sobie woli bycia rodzicem adopcyjnym, wreszcie podejmowania trudu autentycznej pracy nad sobą w przełamywaniu wewnętrznych, interpersonalnych i środowiskowych barier oraz ograniczeń, która warunkuje gotowość do budowania z nim relacji rodzicielskiej;
- niskowym charakterem takiego ujmowania problematyki rodzicielstwa adopcyjnego, niewystępującym w literaturze naukowej zarówno pedagogicznej, jak i innych dziedzin nauk społecznych i humanistycznych. Nie podejmuje się w niej analizy przeżyć małżonków związanych z doświadczeniem niepłodności i niezamierzonej bezdzietności, a także adopcji dziecka oraz jego przyjęcia w środowisku rodzinnym, sąsiedzkim i różnych kręgach przyjacielsko-zawodowych. Co więcej, nie podejmuje się również analizy prawnych, społecznych, kulturowych i instytucjonalnych aspektów adopcji dziecka, rodziny adopcyjnej, a także psychologicznych i opiekuńczo-wychowawczych aspektów funkcjonowania zarówno małżonków w roli rodziców adopcyjnych, jak i adoptowanego dziecka w środowisku rodzinnym, szkolnym i rówieśniczym;
- sformułowaniem własnej koncepcji autokreacji w ujęciu całościowym oraz autokreacji małżonków do rodzicielstwa adopcyjnego rozpatrywanego w dwóch zasadniczych aspektach: rodzicielstwa adopcyjnego jako rzeczywistości wielowymiarowej oraz rodzicielstwa adopcyjnego jako wyzwania osobowej autokreacji małżonków doświadczających niezamierzonej bezdzietności.

Zamysł koncepcji pracy nie obejmuje zatem refleksji nad eksplorowanymi w ostatniej dekadzie obszarami badawczymi utożsamianymi w literaturze naukowej z:

- psychospołecznymi, kulturowymi i prawnymi aspektami adopcji dziecka i rodzicielstwa zastępczego (zob. m.in. Wąsiński, 2005; Ładyżyński, 2009b; Ładyżyński, 2000; Milewska, 2003; Bleszyński, 2005; Bartnikowska, Ćwirynkało, 2013; Kalus, 2003, 2009; Jarmołowska, 2007; Gutowska, 2008; Matyjas, 2003; Bielecka, 2013; Kozdrowicz, 2013; Kwiecień, 2004;

- Kownacka, 2013; Bagan-Kurluta, 2009; Kolankiewicz, Zielińska, 2013; Kuszczuk, 2012; Gray, 2010; Flak, 2013; Węgierski, 2006; Badora, 2006; Żukiewicz, 2010; Kwaśniewska, Zozula, 2009; Zozula, 2008; 2013; Łuczynski, 2008);
- psychospołecznymi i medycznymi aspektami doświadczenia niepłodności biologicznej, macierzyństwa i ojcostwa (zob. m.in. Póttawska, 2000; Brągiel, Górnicka, 2012, 2014; Kalus, 2002, 2014; Bidzan, 2010; Pawelec, Pabian, 2012; Fijałkowski, 2000; Lichtenberg-Kokoszka, Janiuk, Dierżanowski, 2009);
 - społeczno-kulturowymi ramami modelu współczesnej rodziny, w tym rodziny adopcyjnej (zob. m.in. Ziemska, 2001; Tyszka, 2003, 2004; Świątkiewicz, 1994, 2005, 2009b; Adamski, 1984, 1987, 2002; Dyczewski, 2003, 2007; Kukołowicz, 1984, 1989; Radziejewicz-Winnicki, 2016; Świątkiewicz-Mośny, 2011; Kryczka, 1997; Szlendak, 2011; Slany, 2002, 2013; Ostrouch-Kamińska, 2011; Kwak, 2005; Dolińska, 2014; Mariański, 2012; Jurczyk-Romanowska, Piwowarczyk, 2016; Szymanowska, 2014; Makięto-Jarża, 2008; Liberska, Malina, 2011; Muszyński, Sikora, 2008; Kotlarska-Michalska, 2012; Ciczkowska-Giedziun, Kantowicz, 2010; Garbula, Zakrzewska, Sawczuk, 2013).

W świetle powyższego przedmiot zainteresowań związany z wielowymiarowym charakterem rodzicielstwa adopcyjnego rozpatrywanym w kontekście autokreacji małżonków doświadczających niezamierzonej bezdzietności jawi się jako oryginalny i interesujący poznawczo obszar badawczy. Sposób jego opracowania w niniejszej książce ma charakter analizy teoretycznej.

Podstawowy problem badawczy wyraża się w pytaniu: *Jaką rolę odgrywa autokreacja małżonków bezdzietnych w dążeniu do spełnienia się w rodzicielstwie adopcyjnym?* Uszczegółowienie tego problemu badawczego znajduje swój wyraz w następujących pytaniach:

- Jakie rozumienie autokreacji rozpoznawane w perspektywie pedagogiczno-antropologicznej wyraża sens otwarcia się na rodzicielstwo jako przestrzeń osobowego spotkania?
- W czym wyraża się złożony, wielowymiarowy charakter rodzicielstwa rozpatrywanego w kontekście rodzicielstwa adopcyjnego i biologicznego?
- Jakie aspekty aktywności autokreacyjnej małżonków bezdzietnych są istotne w świetle wielowymiarowego rodzicielstwa adopcyjnego?

Rodzicielstwo adopcyjne wiąże się z jednym z najbardziej doniosłych egzystencjalnie wyzwań, przed którymi stają małżonkowie doświadczający niezamierzonej bezdzietności. Podjęcie tego wyzwania jest możliwe na drodze osobowej autokreacji do rodzicielstwa adopcyjnego. Mimo że rodzicielstwo adopcyjne i autokreacja oznaczają dwie odrębne w znaczeniu formalnym rzeczywistości, to jednak realnie obie te rzeczywistości ściśle ze sobą współlistnieją. Celem niniejszego opracowania jest więc ukazanie istoty odrębności i zarazem współlistnienia obu

tych rzeczywistości oraz ich pedagogicznego znaczenia w dążeniu małżonków do osiągnięcia pełni człowieczeństwa (por. Horowski, 2010, 289–291). Autokreacja jest traktowana jako warunek konieczny do osiągnięcia pełni rodzicielstwa adopcyjnego. Z uwagi jednak na istotne znaczenie autokreacji w egzystencjalnym stawianiu się i spełnianiu małżonków traktowanych jako podmioty osobowe poświęcono jej równie dużo uwagi co rodzicielstwu adopcyjnemu. Z tego też powodu struktura pracy została skonstruowana w taki sposób, by w pierwszym rozdziale poddać wieloaspektowej analizie autokreację, efektem czego jest autorska propozycja jej całościowego ujęcia, uwzględniającego między innymi relację autokreacji i autoformacji (samowychowania). W kolejnych rozdziałach ukazano znaczenie wewnętrznego zmagania się każdego małżonka z samym sobą na drodze autokreacyjnego osiągnięcia duchowej gotowości do rodzicielstwa adopcyjnego. Proces autokreacji do wielowymiarowego rodzicielstwa adopcyjnego obejmuje więc mentalną przemianę małżonków utożsamianą ze zmianą perspektywy rozumienia rodzicielstwa. Jego cechami konstytutywnymi nie są kategorie płodności biologicznej i prokreacji, zapewniające ciągłość genetyczną, lecz kategorie daru z siebie i miłości, doświadczane na podłożu duchowej obecności drugiego człowieka jako osoby ludzkiej. Co więcej, dobrowolne kierowanie się małżonków wartościami przysługującymi osobie ludzkiej umożliwia uchwycenie egzystencjalnej doniosłości rodzicielstwa adopcyjnego, a także wzajemne otwarcie się małżonków na miłość przenikającą wszystkie wymiary relacji rodzicielskiej. Na bazie tych rozważań podjęto również dyskusję wokół wielowymiarowego charakteru rodzicielstwa, zarówno adopcyjnego, jak i biologicznego, rozpatrywanego w kontekście antropologicznym i pedagogicznym.

Rozpatrywanie autokreacji i rodzicielstwa adopcyjnego jako formalnie odrębnych, ale realnie ściśle współlistniejących rzeczywistości ujawnia się niejako w trzech odśłonach. Pierwsza odnosi się do wieloaspektowego charakteru autokreacji człowieka, refleksji wokół jej pedagogicznych przesłanek i znaczenia, oraz autorskiej propozycji całościowego podejścia do autokreacji. Druga jej odśłona obejmuje trzy kolejne rozdziały uporządkowane zgodnie z sekwencją następujących po sobie etapów przeżywania sytuacji granicznej. Składają się na nią: przeżywanie doświadczenia niezamierzonej bezdziejności, transcendowanie biologicznego wymiaru płodności w kontekście osobowego charakteru ludzkiej egzystencji, a także odkrywanie istoty rodzicielstwa adopcyjnego poprzez otwarcie się i uznanie wartości osoby, które konstytuują rzeczywistość rodzicielstwa jako przestrzeń osobowego spotkania rodzica i dziecka. Trzecią odślonę przedmiotowej problematyki stanowi zamykający książkę rozdział piąty, w którym przedstawiono pedagogiczny sens osobowej autokreacji w świetle wielowymiarowego rodzicielstwa adopcyjnego.

W pierwszym rozdziale książki przeprowadzono wieloaspektową analizę różnych konceptualizacji i ujęć interpretatywnych kategorii autokreacji. Ze względu na wielość i różnorodność podejść do autokreacji dostępnych w literaturze naukowej osadzonych w różnych perspektywach myślenia o człowieku podjęto namysł nad tym, co jest dla niej konstytutywne w kilku z nich: egzystencjalnym stawianiu się i samospelnieniu, twórczym myśleniu i rozwoju osobowości, pedagogicznych

aspektach samokształtowania, biograficzności i uczeniu się biograficznym, a także agatologicznej perspektywie (samo)wychowania. Każda z tych perspektyw odsłania w sposób uporządkowany swoistość interdyscyplinarną danego podejścia do aktywności autokreacyjnej człowieka i jej rozumienia. Wielość odniesień do autokreacji, czynionych z punktu widzenia różnych dziedzin i dyscyplin naukowych, dynamizuje refleksję naukową zarówno interdyscyplinarną, jak i wewnątrz-dyscyplinarną. Stanowi więc niewątpliwą wartość poznawczą. Jednakże wnosi również niejednoznaczność do rozumienia tej kategorii pojęciowej, jak i pojęć z nią utożsamianych.

Zobrazowaniem tej wielości odniesień do autokreacji w ramach szeroko rozumianej refleksji o człowieku jest jej pojmowanie jako: samokształcenia i samostwarzania się, utożsamianych z pobudzeniem duchowego stawania się człowieka rozpoznawanego w przestrzeni wychowania (Rowid, 1946, 110, 535); wewnętrznego samostwarzania się czy też samourzeczywistniania się człowieka, które w wychowaniu zachodzi na drodze rozwoju pełni człowieczeństwa (Kunowski, 1973, 1158); uświadomionej osobowej potencjalności człowieka i możliwości kształtowania własnego życia (Tarnowski, 2007, 36); samorealizacji osobowej, odnoszonej do aktualizacji potencjalności na płaszczyźnie poznania, miłości i wolności, a także *samo-tworzenia* osobistej natury poprzez akty decyzyjne podmiotu (Krapiec, 1991, 252; 2002, 134); zamierzonego i niezamierzonego współformowania własnej drogi życiowej i swojego rozwoju (Pietrasiński, 2008, 154); samokreacji, czyli zdolności tworzenia modelu *siebie pożądanego* i jego twórczej realizacji (Obuchowski, 1985, 227); procesu samokształtowania utożsamianego z trudną sztuką tworzenia siebie, a także z samodzielnym kierowaniem sobą i swoim rozwojem, obejmującego samokształcenie i samowychowanie (Dudzikowa, 1985, 27; 1994, 127–129; 2007, 288–293); autokreacji *od – do* jako trzeciej drogi komplementarnie łączącej transgresyjną i transcendentną perspektywę tworzenia własnego *ja* (Andrukowicz, 2001, 201); procesu tworzenia samego siebie, będącego elementem szerszej całości utożsamianej zarazem z intencjonalnie podejmowanymi działaniami twórczymi podmiotu, jak i jego stawaniem się w wymiarze materialnym i duchowym egzystencji (Górniok-Naglik, 2014, 118); szansy budowania tożsamości na drodze uczenia się wewnętrznego (Rutkowiak, 2011, 13–14); osobliwej i osobistej sztuki poznania siebie (Demetrio, 1999, 9–14); biograficznego kreowania życia, opartego na refleksyjności podmiotu (Lalak, 2010, 365); jednego z istotnych obok autoformacji procesów kierowania własnym życiem, współwarunkującym procesy biograficznego uczenia się (Dubas, 2017, 71–81).

Rozważania wokół złożonych aspektów autokreacji prowadzą do sformułowania autorskiej propozycji całościowego podejścia do autokreacji rozumianej jako osobiste, całościowe, intencjonalne projektowanie własnej drogi stawania się podmiotu w swym człowieczeństwie, przeżywanym w horyzoncie agatologicznym i aksjologicznym. W tym znaczeniu efekty autokreacji jako stawania się w swym człowieczeństwie mają charakter osobotwórczy. Autokreacja w podejściu całościowym integruje poszczególne, współwystępujące ze sobą komponenty. W tym kontekście jest ona rozpatrywana w różnych przestrzeniach aktywności

człowieka, utożsamianych z samorealizacją, samotranscendencją, transformacyjnym uczeniem się biograficznym, a także samowychowaniem (autoformacją), ujmowanym na płaszczyźnie kierowania samorozwojem i samokształtowaniem rozpatrywanym na podłożu agatologicznym i aksjologicznym.

Rozdział drugi podejmuje rozważania wokół istoty osobowego charakteru egzystencji człowieka. Mają one kluczowe znaczenie w kontekście analizy głównych kategorii rozpatrywanych w różnych częściach niniejszej pracy, tj. płodności, prokreacji, niezamierzonej bezdzietności, adopcji dziecka, wielowymiarowego charakteru rodzicielstwa adopcyjnego, autokreacji do rodzicielstwa adopcyjnego. Punktem wyjścia do tychże rozważań jest namysł nad istotą płodności człowieka i jego zdolności prokreacyjnej podejmowany w perspektywie osobowej. Przyjęcie osobowej perspektywy ma istotne znaczenie dla konstruowania koncepcji własnego *ja* małżonków, a w konsekwencji gotowości do pełnej samoakceptacji w sytuacji niezamierzonej bezdzietności. Rozdział ten finalnie koncentruje się na analizie lęku i cierpienia egzystencjalnego w różnych ich wymiarach i aspektach, których źródłem jest doświadczenie niepłodności biologicznej małżonków. Zamyśl takiego kontrastowego ujęcia przeżywania sytuacji życiowej małżonków ma na celu wyeksponowanie rozumienia płodności i prokreacji człowieka w świetle noologicznego wymiaru jego egzystencji. Wówczas możliwe staje się przezwyciężenie przeżywanego cierpienia poprzez nadanie mu sensu zgodnie z przesłaniem Józefa Tischnera, iż decydująca w uchwyceniu wartości cierpienia jest odpowiedź człowieka, jaką daje własnemu cierpieniu (Ponikło, 2013, 258–261).

W rozdziale trzecim podjęto dyskusję wokół znaczenia wartości w życiu człowieka, wskazując na to, że rozumienie świata i samego siebie w relacji do świata zachodzi w horyzoncie wartości. Centralnym aspektem tej dyskusji jest przybliżenie typologii modalności wartości według Maxa Schelera, nakreślającej ramę refleksji aksjologicznej odniesionej w niniejszej pracy do autoformacyjnego kontekstu rodzicielstwa adopcyjnego ujmowanego jako integralny wymiar osobowej autokreacji małżonków. Zgodnie z przyjętym stanowiskiem, transcendowanie małżonków ku światu wartości stanowi warunek konieczny dla dokonywania własnych wyborów i rozstrzygnięć istotnych egzystencjalnie. W sytuacji niezamierzonej bezdzietności wytyczenie dalszej drogi prowadzącej do rodzicielstwa zachodzi na podłożu ich samookreślenia w perspektywie wartości uchwyconych na różnych poziomach modalności. Samookreślenie małżonków wobec wizji własnego rodzicielstwa i dokonanie osobistych rozstrzygnięć w tym zakresie jest warunkowane uprzednim intencjonalnym odniesieniem się do konkretnych wartości i ujawnieniem wobec nich własnego stosunku. Specyfika preferowanego obszaru intencjonalności wiąże się więc z charakterem kształtowanej koncepcji rodzicielstwa, w tym rodzicielstwa adopcyjnego.

W rozdziale czwartym odniesiono się do problematyki transcendowania własnej (nie)płodności z wymiaru biologicznego do noologicznego. Zawarte w tytule wyrażenie (*nie*)płodność symbolizuje uniwersalny charakter możliwości odniesienia się do płodności, niezależnie od tego, czy przeszkody natury biologicznej blokujące możliwość realizacji celów prokreacyjnych faktycznie wystąpiły w życiu małżonków. Tak więc mentalne przekroczenie granicy (nie)płodności dotyczy

zarówno małżonków, których doświadczenie niepłodności biologicznej dotyka bezpośrednio, jak i tych, którzy doświadczają jej pośrednio w relacji małżeńskiej. Mentalne przekroczenie granicy (nie)płodności jest rozpatrywane na dwóch poziomach utożsamianych z podmiotowym samookreśleniem i samoakceptacją małżonków oraz samookreśleniem i samopotwierdzeniem w relacji małżeńskiej. Centralnym aspektem tych rozważań jest zdolność do samostanowienia, która otwiera przed małżonkami możliwość projektowania własnych dróg prowadzących ku rodzicielstwu, którego osobową emanacją stanowi czyn moralnie godziwy. Czyn ten zakłada wewnętrzną gotowość do intencjonalnego zwrócenia się małżonków ku drugiemu człowiekowi (dziecku) jako osobie. I w tym właśnie zwróceniu się ku drugiemu odsłania sens rodzicielstwa biologicznego i adopcyjnego.

Rozdział piąty łączy aksjologiczną perspektywę egzystencji człowieka z agatologicznym horyzontem doświadczenia osobowego, którego istotnym aspektem jest rodzicielstwo adopcyjne. W rozdziale tym podjęto problematykę rodzicielstwa rozpoznawanego w świetle osobowego charakteru relacji rodzic – dziecko. W tej ramie znaczeniowej usytuowano rozważania dotyczące zarówno istoty osobowego charakteru obecności drugiego człowieka oraz miłości rodzicielskiej konstytuujących rzeczywistość rodzicielstwa adopcyjnego, jak i rozstrzygnięcia dylematu etycznego i egzystencjalnego utożsamianego z rozumieniem rodzicielstwa jako posiadania dziecka lub bycia rodzicem. W refleksji nad różnymi aspektami rodzicielstwa rozpatrywanego w kontekście wymiaru noologicznego ludzkiej egzystencji podjęto rozważania nad autorską propozycją modelu autokreacji do wielowymiarowego rodzicielstwa adopcyjnego. W dyskusji nad tym modelem omówiono wymiary rodzicielstwa adopcyjnego w relacji do wymiarów rodzicielstwa biologicznego, a także znaczenie całościowego ujęcia autokreacji małżonków bezdzietnych do wielowymiarowego charakteru rodzicielstwa adopcyjnego.

Prezentowana publikacja jest adresowana do badaczy zajmujących się w ramach nauk społecznych i humanistycznych szeroko rozumianą problematyką rodzicielstwa, rodziny i autokreacji człowieka, a w szczególności adopcji dziecka, rodzicielstwa adopcyjnego, rodziny adopcyjnej, autokreacji do rodzicielstwa adopcyjnego, wychowania integralnego w przestrzeni rodziny. Z uwagi na społeczne znaczenie zakreślonej problematyki i sposób jej ukazania książka ta jest również adresowana do szerokiego kręgu odbiorców, zarówno specjalistów z różnych grup zawodowych: pedagogów, psychologów, pracowników socjalnych, terapeutów rodzinnych, prawników, coachów, jak również do osób interesujących się problematyką rodzicielstwa, niezamierzonej bezdzietności, adopcji dziecka, autokreacji, w tym autokreacji do rodzicielstwa.

Podzielając pogląd, że „napisać książkę nie znaczy być jej wyłącznym autorem” (Wajsprych, 2011, 17), mam świadomość wkładu wielu osób, które przyczyniły się do jej obecnego kształtu. Pragnę wyrazić im za to wdzięczność.

Składam szczególne podziękowania prof. UŁ dr hab. Elżbiecie Kowalskiej-Dubas oraz pracownikom Zakładu Andragogiki i Gerontologii Społecznej na Wydziale Nauk o Wychowaniu Uniwersytetu Łódzkiego – dr Małgorzacie Dzięgielewskiej, dr Annie Gutowskiej-Ciołek, dr. Marcinowi Muszyńskiemu, dr. Wojciechowi

Świtalskiemu i mgr Monice Chmieleckiej – za merytoryczne i inspirujące dyskusje naukowe, dzielenie się ze mną własnymi spostrzeżeniami i uwagami, a także przyjazne przyjęcie i życzliwą atmosferę, które były bardzo pomocne i zachęcały mnie do realizowania podjętego przedsięwzięcia.

Pragnę podziękować prof. dr hab. Katarzynie Krasoń za rozbudzenie zainteresowania kategorią autokreacji i twórczą inspirację naukową oraz prof. dr hab. Ewie Ogrodzkiej-Mazur za wieloletni dialog naukowy i życzliwe wsparcie, którego doświadczałem na różnych etapach powstawania tej książki. Słowa podziękowania kieruję również do prof. dr hab. Krzysztofa Rubachy, prof. WSP dr hab. Jerzego Semkowa oraz prof. UW dr hab. Andrzeja Ładyżyńskiego za chęć konsultacji pierwszych wersji pracy i dzielenie się ze mną swoimi uwagami.

Składam słowa uznania i wdzięczności recenzentom wydawniczym – prof. KUL dr hab. Dorocie Kornas-Bieli oraz dr hab. Markowi Rembierzowi – za zaangażowanie, wnikliwe i cenne uwagi, inspirujące sugestie oraz trud włożony w przygotowanie recenzji, dzięki którym mogłem udoskonalić tekst niniejszej pracy.

Wyrazy wdzięczności kieruję również do moich najbliższych, żony i syna, którym za wyrozumiałość i wytrwałe towarzyszenie w naznaczonej moją „nieobecnością” rzeczywistości życia rodzinnego dedykuję tę książkę.

1. Autokreacja w ujęciach interdyscyplinarnych i ujęciu pedagogicznym

Autokreacja jest pojęciem pojemnym znaczeniowo, odnoszącym się do różnych form aktywności człowieka mających na celu kreowanie zmiany albo w sferze społecznego jego funkcjonowania, albo w sferze podmiotowo-osobowej jego egzystencji. Pierwsze ujęcie autokreacji wiąże się z tworzeniem wyobrażenia siebie w sieci stosunków społecznych. Odnosi się do kreowania własnego wizerunku społecznego, które może co najwyżej wtórnie kształtować osobowość podmiotu. Drugie ujęcie autokreacji wiąże się z dążeniem do wewnętrznej przemiany podmiotu, warunkowanej jego pogłębionym samopoznaniem, samookreśleniem i samorozumieniem. W zależności od teoretycznych konceptualizacji tego zjawiska jest ono utożsamiane z transgresyjnym przekraczaniem wewnętrznych ograniczeń, transcendentnym wykraczaniem ku światu wartości bądź też transformatywnym uczeniem się (wewnętrznym, biograficznym) człowieka. Temu drugiemu podejściu do autokreacji przypisuje się istotne znaczenie egzystencjalne, a w niektórych jego ujęciach nawet znaczenie osobotwórcze.

Z perspektywy zewnętrznych uwarunkowań aktywności człowieka uwikłanego w sieć stosunków społecznych autokreację łączy się z tworzeniem własnego wizerunku w przestrzeni publicznej. Staje się ona swoistą strategią marketingowego przedstawiania siebie, która ogniskuje się wokół zarządzania własnym obrazem w świadomości innych ludzi (Tymochowicz, 2009; Białopiotrowicz, 2009). Takie rozumienie autokreacji nawiązuje do *plastyczności* relacji międzyludzkich, będących w wymiarze społecznym pochodną sposobu prezentowania siebie. Interesujące jest w tym kontekście spostrzeżenie Danuty Lalak: „życie człowieka w ujęciu interakcyjnym jest konstruktem tworzonym w procesie komunikacji społecznej (interakcji) i świadomego przedstawiania siebie” (Lalak, 2010, 161). Aktywność autokreacyjna jest wówczas ukierunkowana na zewnętrzne wobec podmiotu relacje z otoczeniem społecznym, które mają służyć jako środek do kształtowania w świadomości odbiorców komunikatów własnego wizerunku.

Autokreacja jako strategia marketingowej kreacji własnego wizerunku z założenia jest zorientowana na zewnątrz podmiotu, jej celem nie jest wywołanie efektu osobotwórczego. Nie jest bowiem pracą człowieka nad samym sobą prowadzącą do osiągnięcia wewnętrznej przemiany mającej znaczenie egzystencjalne,

lecz sposobem skutecznego przedstawiania siebie (zwykle wybranych własnych cech) w celu wytworzenia pożądanego komunikacyjnie wrażenia na innych uczestnikach przestrzeni publicznej. Wytworzony wizerunek „może być postrzegany w sposób skrajnie różny przez partnerów interakcji, a żadne z tych przedstawień nie musi odpowiadać (...) osobistemu wyobrażeniu siebie” (*Ibidem*). Tak rozumiana autokreacja (zewnątrzna) jest zorientowana na promocję siebie w relacjach międzyludzkich na poziomie interpersonalnym, grupowym lub impersonalnym. Nie ma ona intencji pracy nad samym sobą prowadzącej do wewnętrznego rozwoju podmiotu, lecz jest świadomym kontrolowanym wpływaniem na wrażenia i odczucia osób z jego otoczenia społecznego w sferze komunikacyjnej. Może, co prawda, wtórnice następować samoobserwacja podmiotu wskazująca na jego identyfikowanie się z kreowanym własnym wizerunkiem. Może wówczas mieć miejsce jakiegoś rodzaju jego zmiana, utożsamiana ze zmianą sposobu myślenia czy postaw. Nie jest to jednak rezultat intencjonalnie podejmowanych wysiłków zorientowanych na jego wewnętrzną przemianę. Z tego powodu takie rozumienie autokreacji nie jest brane pod uwagę w niniejszych rozważaniach.

Przyjęcie w tymże opracowaniu perspektywy autokreacji w ujęciu wewnętrznej przemiany podmiotu odsłania jej niejednorodny i wieloaspektowy charakter. Zwraca uwagę na tę kwestię Jan Pawlica, według którego złożoność autokreacji sprawia, że dociekanie jej istoty jest interesujące poznawczo w obrębie wielu dyscyplin, jak antropologia filozoficzna, etyka, psychologia, psychiatria, socjologia, a także polityka (Pawlica, 1995, 5–6). Rozumienie autokreacji jest w tym kontekście wieloznaczne i zależne od uznawanej koncepcji człowieka oraz koncepcji sytuujących człowieka w relacji do świata społecznego. Odmienne stanowiska ontologiczno-antropologiczne prowadzą więc do różnego, czasami nawet przeciwstawnego rozumienia ważności autokreacji w życiu człowieka. Konceptualizacje autokreacji obejmują spektrum różnych podejść interpretacyjnych, począwszy od szerokiego zakresowo jej rozumienia jako osiągnięcia dojrzałości osobowej podmiotu, po ujęcia o charakterze redukcyjnym, zawężające jej znaczenie do wybranych wymiarów i powiązanych z nimi przejawów egzystencji człowieka (por. Gałkowski, 2016, 167–172; Frączek, 2016, 94–95). Autokreacja jest więc pojęciem przywoływanym na sposób wielokontekstowy i wieloaspektowy w różnych obszarach refleksji naukowej.

W świetle problematyki przyjętej w niniejszym opracowaniu zostanie ona poddana analizie w perspektywach: egzystencjalnego stawania się i samospelnienia, kreatywnego myślenia i rozwoju osobowości, pedagogicznych aspektów samokształtowania, autorefleksyjnego odnoszenia się do własnej biografii jako twórczego projektu poznawania i tworzenia siebie, a także myślenia o (samo)wychowaniu w horyzoncie agatologicznym jako podłożu osiągnięcia pełnej i dojrzałej autonomii osobowego istnienia człowieka. Interdyscyplinarny charakter refleksji wokół różnych, często nieprzystających do siebie, a nawet rozbieżnych, sposobów ujmowania i rozumienia autokreacji ma ważne znaczenie dla uporządkowania myślenia o tym procesie, uwzględniającego różne punkty widzenia, skłaniającego do podjęcia próby jego całościowego uchwycenia, osadzonego w perspektywie pedagogicznej. Zwieńczeniem tych dociekań jest sformułowanie w końcowej

części rozdziału koncepcji autokreacji integrującej różne jej komponenty zreflektowanego odkrywania przez podmiot samego siebie, dynamizującego dążenie do osiągnięcia osobowej dojrzałości. Całościowe ujęcie autokreacji wiąże się z rozpatrywaniem konstytutywnych jej komponentów jako współwystępujących w różnych przestrzeniach aktywności podmiotu. Łączy transgresyjne i transcendentne przejawy autokreacji z transformatywnym uczeniem się biograficznym, autoformacyjnym kierowaniem rozwojem osobowym i samokształtowaniem się podmiotu, rozpatrywanym w horyzoncie agatologicznym i aksjologicznym. Należy podkreślić, że przegląd stanowisk i perspektyw badawczych prezentowanych w literaturze naukowej jest, w przeświadczeniu autora, zasadny tak dla pogłębionego rozumienia autokreacji odnoszonego do różnych jej wymiarów i ujęć interpretacyjnych, jak i dla rozumienia specyfiki autokreacji do rodzicielstwa adopcyjnego. Namysł ten prowadzi więc autora do wypracowania w perspektywie pedagogicznej całościowego ujęcia autokreacji integrującego jej złożoną, wieloaspektową naturę, stanowiącego punkt wyjścia w dążeniu do rozumiejącego wglądu w specyfikę autokreacji małżonków do wielowymiarowego rodzicielstwa adopcyjnego.

1.1. Autokreacja w perspektywie egzystencjalnego stawania się i samospelnienia

W dociekaniu istoty autokreacji punktem wyjścia jest, zdaniem J. Pawlicy, jej antynomia odslaniająca granicę między wolnością a zniewoleniem człowieka. Wyraża się ona w pytaniu: czy autokreacja przebiega „autonomicznie, czy heteronomicznie, czyli według własnych możliwości, sił i ambicji o charakterze witalnym i duchowym, czy też według tego, co zgodne ze *scenariuszem* tradycji, historii, potrzeb życia i przygotowania do śmierci?” (Pawlica, 1995, 5). Choć autor ten nie rozstrzyga postawionego problemu, wskazuje jednak na to, że kluczowym aspektem w rozumieniu autokreacji jest jej zorientowanie na obiektywne wartości etyczne. Nakreślenie aksjologicznego podłoża autokreacji prowadzi do uznania jej doniosłego charakteru egzystencjalnego.

Wolność wyboru konkretnych wartości niesie ze sobą poważne konsekwencje związane ze zdolnością człowieka do osobowej autokreacji. Oznacza ona skierowanie się podmiotu poza samego siebie, akt samookreślenia aksjologicznego, swoisty wybór samego siebie dokonywany w perspektywie aksjologicznej. Jest to bowiem – w myśl Józefa Tischnera – wybór „czegoś mniej lub bardziej ludzkiego wewnątrz nas. Kształtując świat zewnętrzny według naszego porządku wartości, kształtujemy zarazem siebie” (Tischner, 2000a, 381). Autor ten podkreśla, że pozorny brak wyboru wartości, powodowany chęcią uniknięcia aksjologicznego samookreślenia człowieka, ma również znaczenie samokształtujące. Wszak „każde niemal *porzucenie* jednego uczucia lub przeżycia, jakie dopełnia się w nas, jest zarazem porzuceniem jakiejś możliwości, która rysowała się w świecie wobec nas” (*Ibidem*). Jest to wówczas jakaś forma ucieczki *przed sobą samym*, ograniczająca możliwość pełnego samourzeczywistnienia się człowieka. Aksjologiczny

kontekst autokreacji odsłania znaczenie odwagi, czy też dzielności, człowieka w podejmowaniu aktów samostanowienia. Odnosi się to zarówno do podejmowania ważnych życiowo wyborów wartości, jak i konsekwentnego trwania przy nich, utożsamianego z jednej strony z dzielnością znoszenia swojego losu, a z drugiej strony ze stałością w urzeczywistnianiu siebie.

Dylemat ogniskujący się wokół przeciwstawnego rozumienia wolności wyboru człowieka w kontekście jego aksjologicznego samookreślenia pozostaje w bliskim związku z rozumieniem autokreacji. Istota tego dylematu wyraża się w pytaniach: *Czy wolność człowieka jest wartością najwyższą, podporządkowującą sobie wszystkie wartości?* oraz *Czy ma znaczenie, jako kogo człowiek tworzy siebie w akcie nieskrępowanej wolności?* (Tarnowski, 2007, 36–37). Dylemat ten wyraża się w antynomii pomiędzy *samo-stwarzaniem się* człowieka, czyli niczym nieograniczoną kreacją siebie, prowadzącą do nowej jakości człowieczeństwa utożsamianej z transpersonalną przemianą świadomości i nową naturą człowieka (Drożdż, 1998, 241), a *samo-tworzeniem* – w rozumieniu urzeczywistniania siebie jako podmiotu osobowego dążącego do samospełnienia (Wojtyła, 2000, 431).

Wskazane dwa przeciwstawne ujęcia autokreacji odsłaniają odmienne rozumienie człowieczeństwa i sposobów jego urzeczywistniania. W pierwszym ujęciu autokreacja jest przedstawiana jako samostwarzanie się człowieka. Odwołuje się do wizji człowieka stwarzającego swój świat wewnętrzny i zewnętrzny z samego siebie w niczym nieograniczonych aktach kreacji. Ten obszar całkowicie dowolnej autokreacji jest uznawany z punktu widzenia egzystencjalnego i personalistycznego za nierealistyczny, prowadzący człowieka do stanu pustki egzystencjalnej czy też zagubienia duchowego. W drugim ujęciu autokreacja jest przedstawiana jako proces osobotwórczy w kontekście samoodkrywania siebie czy też samotworzenia siebie w ramach określonych możliwości (potencjalności) zadanych człowiekowi do zaktualizowania. Dokonuje się na podłożu transcendowania siebie w wymiarze horyzontalnym i wertykalnym (samotranscendowania). Tym samym prowadzi do odkrywania sensu własnego istnienia poprzez odsłanianie przed samym sobą kolejnych poziomów osobowej egzystencji. Odniesienie się do obu przeciwstawnych ujęć autokreacji można odnaleźć między innymi w rozważaniach K. Tarnowskiego, S. Kierkegaarda, M.A. Krąpca, M. Wolickiego, L. Ostasza, M. Drożdża, W. Tatarkiewicza, K. Wojtyły czy V. Frankla.

Inspirującą perspektywę interpretacyjną odnoszącą się do obu ujęć autokreacji, jako samostwarzania siebie i samotworzenia, można odnaleźć w koncepcji rozpaczcy S. Kierkegaarda (Kierkegaard, 2008a, 155–293). Autor ten nie posługuje się, co prawda, pojęciem autokreacji, lecz analizuje płaszczyzny doświadczenia rozpaczcy rozpoznawanej w warstwie noetycznej egzystencji człowieka, której sposób przeżywania może prowadzić do podejmowania aktywności autokreacyjnej. Próby wyjścia z rozpaczcy odsłaniają zasadniczo dwie możliwości: stopniową *utrata* samego siebie, co pogłębia chorobę w sferze duchowej człowieka (chorobę na śmierć), lub *odzyskiwanie* samego siebie, a więc wyjście z tej choroby – ze śmierci duchowej do życia duchowego. Wspomniane próby wyjścia z rozpaczcy wiążą się więc z działaniami autokreacyjnymi, które w tym kontekście prowadzą człowieka albo do realizacji siebie, która jest utożsamiana z pozornym

spełnieniem duchowym i w konsekwencji pogłębia chorobę na śmierć, albo z osiągnięciem dojrzałości osobowej, utożsamianym z realnym spełnieniem duchowym.

Życie i śmierć są wówczas ujmowane w świetle szczególnej, dynamicznej i integralnej relacji, w której „śmierć staje się pewną sferą życia, zaś szczególny sposób życia zyskuje wymiar śmierci” (Kaftański, 2012, 83). Egzystencjalnym wyzwaniem jest odniesienie się do tej relacji i jej kształtowanie. Wspomniana relacja odsłania wewnętrzną różnorodność perspektywy egzystencjalnej, która rozdziela się na stadium estetyczne, zogniskowane przede wszystkim wokół wartości hedonicznych i witalnych, stadium etyczne, zogniskowane wokół wartości duchowych, oraz stadium religijne, otwierające człowieka przede wszystkim na wartości święte – religijne. W stadiach estetycznym i etycznym śmierć jest ostatecznym zakończeniem życia i zarazem kresem nadziei. Natomiast w stadium religijnym śmierć jest pewnym zdarzeniem rozpoznawanym w szerszej całości, które nie kończy życia człowieka, lecz wnosi do niego nową jakość. Zdaniem tego autora, w śmierci jest wówczas „więcej nadziei niż wtedy, kiedy po ludzku mówimy, że istnieje jeszcze życie, a nawet życie w pełni zdrowia i sił” (Kierkegaard, 2008a, 162). Prawdziwa śmierć oznacza w tym kontekście śmierć ducha, nie ciała.

Rozpoznawanie życia i śmierci w tak rozumianej specyficznej relacji wiąże się z koncepcją człowieka jako syntezy przeciwieństw wieczności i doczesności, nieskończoności i skończoności, możliwości (wolności) i konieczności. Rozumienie egzystencjalnego znaczenia autokreacji wiąże się z dynamicznym charakterem syntezy przeciwieństw, w której wieczność nadaje sens perspektywie doczesności, skończoność jest czynnikiem ograniczającym osobowość, a nieskończoność – czynnikiem ją rozwijającym. Z kolei wolność wyzwala podmiotowe działanie osoby uwikłanej w sieć różnych konieczności. Tak ujmowana synteza dynamizuje wewnętrzny rozwój duchowy człowieka, wyzwala tym samym procesy autokreacyjne. Wiąże się bowiem z ruchem *od* i *do* człowieka, wychodzeniem człowieka ku temu, co jest poza/ponad nim ze względu na niego samego. Dążenie człowieka do urzeczywistniania własnego człowieczeństwa S. Kierkegaard wyraża w jego stawaniu się sobą (*Ibidem*, 184–185). W tym kontekście oznacza ono: a) otwieranie się na to, co dane człowiekowi jako nieskończone i niezależne od jego woli; b) doświadczanie własnej skończoności i przemijalności, co stanowi dla niego całościowe wezwanie (ukoniecznia go) do przekraczania samego siebie.

W napięciu między kategoriami możliwości i konieczności uwidacznia się analogia do nieskończoności i skończoności. Polega ona na tym, że tak jak ograniczeniem dla nieskończoności jest skończoność, tak konieczność jest ograniczeniem dla możliwości. Świadome oddzielanie możliwości od konieczności, jako rozłącznych i niepowiązanych ze sobą, prowadzi człowieka do utraty poczucia rzeczywistości. Słabnie wówczas walor osobotwórczy jego aktywności autokreacyjnej. W aspekcie aksjologicznym wyraża się bowiem w urzeczywistnianiu siebie, własnego człowieczeństwa w perspektywie niższych poziomów modalności wartości osoby, a nawet wartości rzeczy. Natomiast w aspekcie etycznym wyraża się w dostrzeganiu własnego dobra nie tylko jako nadrzędnego i najważniejszego, lecz w zasadzie jedynego.

Koncentracja wyłącznie na nieograniczonych koniecznościach możliwości prowadzi do sytuacji pozornego *stawania się* potęgującego największe niebezpieczeństwo grożące człowiekowi, tj. utraty samego siebie (*Ibidem*, 187). Źródłem rozpacz człowieka jest wówczas postrzeganie siebie jako osoby *fantastycznie odbitej* w rozpoznawanych możliwościach wyabstrahowanych od koniecznościowego aspektu jej życia. Ale jak S. Kierkegaard podkreśla: „nawet po to, aby się przejrzeć w lustrze, trzeba siebie znać, jeżeli bowiem siebie nie znamy, to widzimy nie siebie, tylko jakiegoś człowieka” (*Ibidem*, 192). Koncentracja na możliwościach prowadzi do duchowego zagubienia człowieka i niezdolności odnalezienia drogi do samego siebie. Koncentracja na koniecznościach czyni natomiast z człowieka bezwolnego w kierowaniu własnym życiem. Wówczas rozpacz wiąże się z tym, że wszystko jawi mu się jako konieczność, której ze względu na brak możliwości podmiotowego działania musi się podporządkować. Wspomniany autor specyfikę obu komponentów osobowości ujmuje metaforycznie:

ten, kto z odwagą rozpacz rzuca się na oślep w możliwość, wznosi się wysoko, ale ten, dla kogo wszystko jest koniecznością, stracony w rozpacz poniża się do codzienności (*Ibidem*, 197).

Kategoria możliwości, z istoty swej niczym nieograniczona, jeśli jest traktowana rozłącznie z kategorią konieczności, rodzi w człowieku złudne przeświadczenie, że sam staje się w swej egzystencji nieograniczony. Tak więc nieograniczony koniecznościami staje się, mocą swych możliwości, tym, co pomyśli. Niczym *homo creator*, który wolny od konieczności przestaje postrzegać siebie jako *homo faber* i *homo viator*, lecz widzi siebie jako tego, który stwarza (siebie), czyli tworzy coś (siebie) z niczego (Szewczyk, 2009, 42). Wówczas każda nowa nieograniczona możliwość wydaje mu się spełnialna. Z czasem zatracą poczucie własnej skończoności i postrzegają siebie wyłącznie w perspektywie możliwości, tworząc na podłożu tego, co nierealne, złudny obraz siebie. To jest ten moment, w którym człowiek traci – zdaniem S. Kierkegaarda – samego siebie. Wówczas jaźń

rozpaczliwie pragnie być, odrywając się od jakiegokolwiek związku z Mocą, która go założyła, odrywa się nawet od wyobrażenia, że taka Moc istnieje. Przy pomocy tej nieskończonej formy zrozpaczone *ja* chce dać sobie radę z sobą, nawet stworzyć siebie, uczynić ze swego *ja to ja*, którym pragnie być, określić, co w swoim konkretnym *ja* pragnie zawrzeć, a co odrzucić (Kierkegaard, 2008a, 226).

Znaczenie kategorii konieczności wyraża się w egzystencjalnym napięciu pomiędzy możliwościami. O ile kategoria możliwości zakreśla połowiczny obraz siebie, oddala bowiem podmiot od siebie ku niemającym granic abstrakcyjnym możliwościom jego autokreacji, o tyle kategoria konieczności stanowi niezbędne dopełnienie tego obrazu, niejako przybliżające podmiot do samego siebie. Autokreacja człowieka jest w tym kontekście swoistą konkretyzacją *stawania się* sobą. Wówczas gdy człowiek świadom własnych konieczności i ograniczeń (skończoności) jest w stanie odnaleźć się w tym, co ponad nim i przed nim, co, choć nieskończone, jest dla niego w jakimś stopniu uchwytne, autokreacja zyskuje charakter osobotwórczy. Wolny jest bowiem od radykalizmu

wywyższenia własnych ograniczeń (manifestowanego w zwróceniu się ku koniecznościom) lub wywyższenia nieograniczonej własnych potencjalności (nie tyle uniezależniającego go od rzeczywistości, co wynoszących go ponad tę rzeczywistość).

Iluzoryczność wyobrażeń własnego *ja* ujawnia się w tym, że są one kreowane w egzystencjalnym *zapomnieniu* konieczności i kierowaniu się wyłącznie możliwościami. Symbolicznie to ujmując, można powiedzieć, że są one zawsze poza faktyczną egzystencją człowieka. Oderwane od łączności z tym, czym człowiek w istocie jest, stają się niespełnianymi mirażami jego własnego *ja*. Koncentracja na nieograniczonych możliwościach oddala więc człowieka od osobowego stawania się w swym człowieczeństwie. Z kolei egzystencjalne zapomnienie obraca się, w myśl S. Kierkegaarda, niepostrzeżenie przeciw człowiekowi, nie ma szans na urzeczywistnienie się – niczym zamki stawiane na lodzie. Taki projekt autokreacyjnego stawania się jest wówczas mniej lub bardziej uświadomioną manifestacją rozpaczcy ujawniającej się w utracie zdolności do rzeczywistego stawania się sobą ze względu na przeciwstawienie się własnemu istnieniu. Najgłębszy wymiar rozpaczcy wyraża się, zdaniem tego autora, w tym, że człowiek, mając siebie, „chce być dlatego, że chce być sobą, sobą w swej męce i męką tą protestować przeciw całemu istnieniu” (*Ibidem*, 232). Wszak

zrozpaczone *ja* pragnie wykorzystać całą satysfakcję przerobienia siebie na istotne *ja*, rozwinąć swoje *ja*, stać się sobą (...) ostatecznie to, co on pojmuje jako swoje *ja*, jest *zagadką* i właśnie w chwili gdy myśli, że budynek jest gotów, może arbitralnie obrócić wszystko wniwecz (*Ibidem*, 227).

Istotą rozpaczcy jest w tym kontekście ryzyko utraty siebie. Wiąże się ona z wewnętrzną, duchową warstwą egzystencji człowieka. A zatem on sam jako wolny, autorefleksyjny i samostanowiący podmiot kształtuje sposób odniesienia się do samego siebie, w którym wyraża się indywidualny stosunek i zarazem sposób przeżywania wartości z poszczególnych poziomów modalności. Powierzchnowe, nierrefleksyjne i w gruncie rzeczy nieautentyczne odniesienie się do samego siebie pogłębia rozpacz człowieka. Autokreacja w tym kontekście może pogłębić stan rozpaczcy, prowadzącej ostatecznie do śmierci duchowej człowieka, lub wyzwolić aktywność skierowaną na spójne i harmonijne stawanie się sobą, traktowane jako wyjście z duchowej choroby na śmierć (Kaftański, 2012, 94). Ta druga sytuacja zachodzi wraz ze zwróceniem się człowieka ku samemu sobie jako osobie. Perspektywa osobowa własnego istnienia pozwala człowiekowi odzyskiwać i rozwijać autentyczną łączność z samym sobą. Jej zwieńczeniem jest moment uchwycenia istoty jego relacji jako osoby ludzkiej z przerastającą go bytowo Mocą (Nadsensem czy też Absolutem), identyfikowaną przez S. Kierkegaarda z Bogiem Trójosobowym. W tej relacji człowiek może dopiero uchwycić sens własnego istnienia poprzez autokreacyjne odkrywanie coraz pełniej samego siebie jako osoby.

Zagadnienie osobowego charakteru autokreacji podejmuje Mieczysław A. Krąpiec, który doświadczenie *ja* podmiotu rozpatruje w wewnętrznym napięciu między immanencją a transcendencją. Immanencja jest „uobecnianiem *ja* w tym co *moje*”, natomiast transcendencja jest „nieustannym przewyższaniem *ja* nad

moim” (Krapiec, 2005, 120). Podłożem autokreacji jest nieustanne przekraczanie siebie (samotranscendowanie). Znaczenie zyskuje w tym kontekście potencjalność człowieka otwierająca przed nim perspektywę realizacji siebie we wszystkich wymiarach jego egzystencji. Jako że jest dana i zarazem zadana człowiekowi, stanowi dla niego szczególne wezwanie do samodoskonalenia (Krapiec, 1993, 356–357). Człowiek – kierując się wolną wolą – nie musi, lecz może, jeśli tylko zechce, aktualizować to, co jest mu dane u progu życia, choć przed nim samym ukryte. Dlatego też aktualizowanie osobowych potencjalności, choć przypomina stąpanie po nieznanym, jest swoistą powinnością względem samego siebie. Aktualizowanie osobowych potencjalności to odkrywanie i urzeczywistnianie pełniej i więcej samego siebie. Rozumiejąc osobowe potencjalności jako atrybut ludzkiego istnienia, można stwierdzić, że człowiek jest więc sam sobie zadany. Jego możliwości aktualizowania swoich potencjalności nigdy nie ustają, mają bowiem charakter całościowy. To, w jaki sposób zrealizuje siebie w toku samorealizacji rozumianej jako osobowa autokreacja, jest zależne od niego (zob. Szewczyk, 2009, 146–147). Kresem jego dążeń jest osiągnięcie pełnej realizacji utożsamianej z *optimum potentiae*. Ów szczytowy stan zaktualizowania swoich potencjalności jest równoznaczny ze stanem „doskonałej *cnoty* czyniącej dobrem zarówno tego, kto ją posiada, jak i jego dzieło” (Krapiec, 1991, 251). Choć stan ten oznacza zwieńczenie trudów osobowej samorealizacji człowieka, w każdym przypadku wiedzie do niego odrębna droga, związana z indywidualnym odczytaniem osobowych potencjalności „w stosunku do konkretnego, właściwego człowiekowi przedmiotu i celu działania” (Krapiec, 1993, 358). Przywołując Arystotelesowskie przyporządkowanie możności do aktu, M. Krapiec zauważa, że człowiek ze względu na swoje potencjalności jest przyporządkowany do działania i poprzez nie utwierdza się w swym bytowaniu (*Ibidem*, 357).

Dążenie do odkrywania i aktualizowania konkretnych potencjalności ujawnia zarówno dynamizm ludzkiego bytowania, jak i jego specyfikę. Polega ona na tym, że aktualizacja potencjalności staje się możliwa dopiero wtedy, gdy uwaga człowieka będzie skierowana ku temu, co nieokreślone i co jeszcze się nie dokonało, a co jest jednak przedmiotem jego myśli, pragnień, aspiracji i wyobrażeń. Człowiek, jak podkreśla wspomniany autor, „nieustannie *wychyla się* do przodu, ku przyszłości, planując ciągle swe przyszłe działania i realizację swych postanowień” (*Ibidem*, 358). W aktach samotranscendowania poniekąd tworzy samego siebie poprzez to, które potencjalności zechce i w jakim stopniu zdoła zaktualizować. Niemniej to właśnie działanie, wybiegające ku nieznanemu w intencji realizacji siebie poprzez aktualizację swoich potencjalności, odsłania sens ludzkiego życia.

Ujawniają się w tym kontekście dwa aspekty samorealizacji (autokreacji) (*Ibidem*, 356). Pierwszy odnosi się do immanentnego związku samorealizacji z fundamentalną triadą wartości: prawdą, dobrem i pięknem (por. Bartnik, 2008, 262–264). Aktualizacja potencjalności zachodzi wówczas na trzech wzajemnie się warunkujących i przenikających polach ludzkiej aktywności, utożsamianych z poznaniem, miłością i wolnością (Krapiec, 1991, 252). Drugi aspekt wskazuje na to, że samorealizacja dokonuje się przez akty decyzyjne *ja* podmiotu (por. Cudowska, 2004, 109). Wymowne jest stwierdzenie wspomnianego autora:

To *ja* doбирам sobie (wybieram i odrzucam) w aktach decyzji takie akty o określonej treści, które *mnie* odpowiadają. Odpowiednie doбирание sobie aktów (zawsze z określoną treścią, mającą swój wpływ na charakter *ja*) jest właśnie tworzeniem sobie osobistej natury, konstruowaniem osobowej *twarzą*. I dlatego osoba ludzka jest osobowością potencjalną. A więc taką, która poprzez swe akty doskonali się, buduje i spełnia, czyli dochodzi do pełni. (...) cele bowiem osoby są wewnętrzne, osobowe: wzbogacanie poznania, wzbogacanie miłości, uzyskanie wyższego stanu wolności w stosunku do wszelkich determinantów – czy to wewnętrznych, czy zewnętrznych (Krapiec, 2002, 134).

Otwartość *ja* człowieka na wszelkie akty *moje*, wyłonione z niego i przez niego spełniane, orientuje go na potwierdzanie siebie realizowane w perspektywie osobowej autokreacji. Tym samym autokreacji M.A. Krapiec przypisuje istotne znaczenie. Łączy ją bowiem z aktualizacją

tego wszystkiego, ku czemu jest *nachylona*, a przede wszystkim ku ciągle wzrastającemu, mocniejszemu, niemal w nieskończoność sięgającemu (...) poznaniu i miłości spełnianym w wewnętrznej wolności (Krapiec, 1993, 359).

Takiemu realistycznemu i zarazem konstruktywnemu rozumieniu autokreacji przeciwstawiono złudne jej ujęcie, które jedynie pozornie wydaje się alternatywną drogą w dążeniu ku osiągnięciu pełni człowieczeństwa. Pozorny charakter autokreacji ujawnia się w świetle indeterminizmu, łączonego z Hegłowską koncepcją pankosmicznego ewolucjonizmu. Zakłada ona radykalne rozumienie wolności człowieka i jego zdolności do autokreacji jako naczelnej i ostatecznej zasady wyjaśniającej fakty i zdarzenia, co więcej, na nowo definiującej miejsce człowieka i Boga w ramach takiej conceptualizacji świata (Krapiec, 1996, 61). Konsekwencją tego założenia jest uczynienie z człowieka kreatora znaczeń i sensów, czyniącego z masy kosmicznej materii sensowną rzeczywistość. Wszystko, o czym pomyśli, co będzie treścią jego samoświadomości, zyskuje sens. Wówczas to człowiek staje się tym, kto niczym nie jest ograniczony w tworzeniu sensu. Co więcej, jest „skazany na wolność, bo jedynym źródłem ostatecznym sensu jest byt *sam dla siebie – człowiek*” (*ibidem*, 62; por. Wielecki, 2003, 198–199). Autokreacja jest w tym kontekście przedstawiana jako niczym nieograniczony proces *samo-stwarzania się* człowieka. Wówczas człowiek jawi się sam dla siebie jako dobro, które samo w sobie jest nieskończone i ze względu na które podejmuje niczym nieograniczone działanie – kreację siebie i świata.

Jednakże miarą, a zatem również ograniczeniem tak pojętej autokreacji, jest wewnętrzne przeżywanie wolności człowieka, który nie jest ani skazany na wolność, ani w tej wolności nie jest radykalnie nieograniczony. M.A. Krapiec przeciwstawia pojęciu indeterminizmu, rządzonego przypadkowością działania, pojęcie autodeterminacji, rządzonej wolnością wyboru sądu praktycznego. Cechą charakterystyczną autodeterminacji jest to, że wybór sądu praktycznego jest jednym z wielu możliwych i niekoniecznie najlepszym wyborem, lecz takim, który podmiot podejmuje w wewnętrznej wolności. Wszak wolność człowieka przejawia się w jego świadomych i celowych wyborach, które nie są zdeterminowane do dowolnego działania. Tak więc wybór sądu praktycznego o osiągnięciu dobra zewnętrznego (samego dobra nie można wybrać bezpośrednio) jest wolny i nieukonieczniony. Jednakże jego realizacja dokonuje się w świecie zewnętrznym

(przyrodniczym, społecznym) i bazuje na zdeterminowanej grze sił występujących w tym świecie. Zewnętrzne zdeterminowanie działań człowieka nie ogranicza jednak jego wolności, która jest wolnością od wewnątrz, ponieważ wszystkie

składniki czynu ludzkiego już się dokonały w akcie decyzyjnym, gdy to my, poprzez dobrowolny wybór sądu praktycznego, ukonstytuowaliśmy siebie świadomym i dobrowolnym sprawcą naszego czynu (*Ibidem*, 68).

Realistyczne ujęcie autokreacji wiąże się więc z uznaniem, że rozum człowieka „jest otwarty na całe pole bytu”, w obrębie którego rozum „wszystko może poznać” (*Ibidem*). Poznanie człowieka nie jest więc nieskończone i wyraża się zawsze w aspekcie bytu osoby ludzkiej. Wówczas wolność od wewnątrz (wolność wewnętrzna) człowieka również wyraża się w aspekcie bytu osoby ludzkiej. Wszak wolność wewnętrzna człowieka oznacza jego rozumne wybory, a jej pełnym uzasadnieniem jest „sama struktura woli, jako właśnie rozumnego chcenia – miłości – pożądania” (*Ibidem*). O ile jednak dobro nieskończone „zapelnia całkowicie pojemność woli” i może ukonieczać wolę do wyboru konkretnego dobra, o tyle każde konkretne dobro, doświadczane w konkretnej sytuacji życiowej, nie jest dobrem nieskończonym i posiada jakiś brak w nim samym lub w łączności z innym dobrem. Nie może więc ukonieczać woli do wyboru konkretnego dobra. Ów brak staje się podstawą uzasadnienia „niekonieczności chcenia – miłości konkretnego”. Żadne dobro konkretne (skończone) nie może wymusić chcenia siebie i pozostawia „wolę w wolności chcenia lub niechcenia”, a zatem w wolności wyboru (przyjęcia lub odrzucenia) dowolnego dobra konkretnego. Nieukoniecznienie woli do wyboru dobra konkretnego prowadzi M.A. Krąpca do wniosku, że „wolność człowieka jest wolnością jego woli, jego chcenia. Wola bowiem ma moc samopanowania nad swoimi aktami, które nie dotyczą dobra nieskończonego” (Krąpiec, 1996, 69). Wolność wewnętrzna człowieka ujawniająca się w autentycznej wolności wyborów nie jest niczym zdeterminowana. Niemniej, człowiek nie jest sam dla siebie dobrem nieskończonym i sam z siebie nie jest w stanie wymusić chcenia siebie. Podejmowane przez niego działanie zawsze jest ograniczone skończonością dobra konkretnego, które stało się przedmiotem jego wyboru. Perspektywa dobra konkretnego, którego wyboru może dokonać i na które może orientować swoje działanie, wskazuje zatem na to, że człowiek nie jest nieograniczony w kreacji siebie i świata.

Rozważania wokół konsekwencji pozornej czy też nierealistycznej autokreacji jako *samo-stwarzania* się człowieka podejmuje Michał Drożdż, którego sposób rozumienia autokreacji koresponduje z Kierkegaardowską koncepcją redukcjonizmu. Zakłada ona koncentrację na możliwościach nieograniczonych koniecznościami. Człowiek w procesie niczym nieograniczonej autokreacji jawi się wówczas jako nieustannie rozwijająca się i nieskończona w swym rozwoju świadomość. Jej znaczenie uwyrażnia się w tym, że jest ona „duchowym odbiciem życia ludzkiego, a nie syntezą ducha i materii, ponieważ patrzy na materię wyłącznie przez pryzmat życia świadomości” (Drożdż, 1998, 242). Tak rozumiana świadomość staje się więc źródłem samoprzekraczania człowieka, rozumiane go jako wychodzenie poza „jednostkowe granice, swoim zasięgiem obejmujące

stopniowo cały kosmos. Zyskuje wymiary ponadjednostkowe, ponadmaterialne, uniwersalne” (*Ibidem*).

Przyjęcie takiej *implozyjnej* koncepcji człowieka, w której świadomość, zamiast być syntezą materii i ducha, staje się w istocie emanacją ducha, rodzi złożone konsekwencje w konstruowaniu koncepcji człowieka. Utożsamienie świadomości z tzw. nową duchowością ukazuje w zupełnie odmiennej perspektywie klasyczne rozumienie świadomości, ogniskujące się wokół treści świadomości, doświadczenia przeżycia i przeżycia własnego *ja*, konstytuujących samoświadomość. Utożsamienie świadomości z wymiarem duchowym zaciera podział między subiektywnością świadomości, odnoszonej do „rozumu praktycznego związanego z wyobraźnią i uczuciowością”, a duchem, który „dzięki intelektowi i z powodu intelektu jest transcendentny w stosunku do świadomości” (*Ibidem*). Jednak ów implozyjny charakter tak rozumianej koncepcji człowieka nie wiąże się z przemianą natury świadomości z ludzkiej na nadprzyrodzoną, lecz polega na odkryciu w niej samej nadprzyrodzonej natury człowieka (*Ibidem*, 243). Autokreacja jest wówczas procesem transformacji świadomości, traktowanej jako wyraz duchowego rozwoju człowieka.

Odkrycie przez człowieka w samym sobie, we własnym *ja*, boskiej natury wyklucza konieczność jakiegokolwiek własnej przemiany polegającej na dążeniu ku czemuś lub komuś. Cel dążeń autokreacyjnych odkrywa wówczas człowiek w sobie samym. Kierunek rozwoju duchowego i zarazem autokreacji człowieka wyznacza rozumiejący wgląd w siebie, polegający na dążeniu do aktualizowania coraz wyższych poziomów własnego *ja*, które w swym rdzeniu ma właśnie naturę nadprzyrodzoną. Owo wyższe *ja* jest bowiem ponadpodmiotowe, uniwersalne. Wychodząc od „indywidualnego *ja*, człowiek może dotrzeć i odsłonić *wyższe ja*”, które staje się niezależne od niego, przekracza jego indywidualne ograniczenia (*Ibidem*, 244). Autokreacja jawi się w tym kontekście jako proces swoistego *samo-stwarzania*, czy też *samo-odradzania się*, człowieka w kosmosie, które dokonuje się na drodze przekraczania natury ludzkiej ku nowemu jakościowo, nadprzyrodzonemu jej wymiarowi. Tak pojmowana autokreacja jest sprzeczna z koncepcją realistyczną człowieka jako osoby ludzkiej i jego autokreacji zorientowanej na osiągnięcie dojrzałości osobowej. Z tego też powodu – w myśl rozważań M. Drożdża – nie jest też faktyczną dla niej alternatywą.

Ujmowanie autokreacji w perspektywie dążenia człowieka do uchwycenia sensu istnienia świata i sensu ludzkiej egzystencji, a także dążenia do nadania sensu własnemu życiu, pojawia się w rozważaniach Viktora Frankla i Karola Tarnowskiego. Potrzeba nieustannego nadawania sensu swojemu życiu jest kluczowa z punktu widzenia osiągnięcia spełnienia egzystencjalnego.

Pierwszy z wymienionych autorów zdaje się wskazywać na autokreację jako pewną konsekwencję biegunowej struktury ludzkiego bytu. Zdaniem V. Frankla, człowiek

nigdy nie *jest* człowiekiem, ale dopiero się nim *staje*, człowiek nie jest tym, który mógłby o sobie powiedzieć: „Jestem, który jestem” – natomiast może on o sobie powiedzieć tylko: „Jestem, który będę” (Frankl, 1978, 68).

Autokreacja wpisuje się więc w naturę człowieka, na którą składa się rozbieżność między bytem (rzeczywistością istnienia) a jego istotą (potencjalnością istnienia), wyrażająca się w możliwości i powinności urzeczywistnienia własnego człowieczeństwa. Głównym dylematem egzystencji człowieka jest bowiem wyzwanie osobowej autokreacji zorientowanej na redukcję wspomnianej rozbieżności. W tym kontekście ujawnia się sens wyzwania egzystencjalnego utożsamianego z tym, by nie tylko być człowiekiem, ale przede wszystkim stawać się samym sobą (*Ibidem*). Jednakże zadanie to nie jest utożsamiane z dowolnym, niczym nieograniczonym stawaniem się człowieka poprzez realizację dowolnych wartości, lecz z tym, co jest dane konkretnemu człowiekowi, co mieści się w sferze jego osobowej potencjalności (możliwości działania) i możliwych do zrealizowania przez niego wartości. Drugim aspektem *stawania się* samym sobą jest kierowanie się powinnością angażowania się w ten całościowy proces, wyrażającą egzystencjalne przesłanie: „bądź tym, kim tylko ty jeden i ty sam być możesz i być masz” (*Ibidem*).

Tak akcentowana osobowa autokreacja człowieka obejmuje obszar aktywności zorientowanej na coś lub kogoś innego niż on sam. Viktor Frankl twierdzi bowiem, że

człowieka charakteryzuje raczej *poszukiwanie sensu* niż *poszukiwanie samego siebie* (...) Im bardziej jesteśmy zanurzeni i pochłonięci czymś czy kimś innym niż my sami, tym bardziej rzeczywiście stajemy się sobą (*Ibidem*, 106).

Nie jest to niekonsekwencja, lecz dostrzeżenie ważnej kwestii egzystencjalnej. Mianowicie, stawanie się samym sobą może się dokonywać poprzez realizację wartości osoby. Wymaga to gotowości człowieka do pozornego zapomnienia o samym sobie, utożsamianego z transcendowaniem własnej osoby ku czemuś (sprawie, idei), co jest rozpoznawane jako istotne egzystencjalnie, a zwłaszcza komuś (drugiemu człowiekowi) w sytuacji spotkania.

Poszukiwanie samego siebie nie przynosi pożądanego, w znaczeniu spełnienia egzystencjalnego, rezultatów, ponieważ koncentracja na samym sobie prowadzi podmiot do uznania siebie za źródło wartości, a także miary samego siebie. Jednakże V. Frankl wskazuje, że człowiek nie może być miarą samego siebie, lecz może mierzyć się z wartością absolutną. Wówczas zasadne wydaje się stwierdzenie: „muszę dążyć do osiągnięcia tego, co jest bezwzględnie najlepsze, jeśli chcę osiągnąć to, co względnie najlepsze” (*Ibidem*, 113). Z kolei poszukiwanie sensu może prowadzić do spełnienia egzystencjalnego, ponieważ zakłada otwarcie się człowieka na wartości, których nie odnajduje w sobie, lecz na zewnątrz siebie, w świecie wartości obiektywnych. Otwarcie to wyraża się w akcie samotranscendencji „ku obiektywnej rzeczywistości, w której człowiek może odkryć nowe możliwości aktualizacji własnej egzystencji” (Andrukowicz, 1999, 98). Wówczas owo poszukiwanie sensu, które dokonuje się w perspektywie wartości obiektywnych, otwiera możliwość osobowej autokreacji człowieka, tworzenia się osoby ludzkiej.

Karol Tarnowski zwraca natomiast uwagę na to, że doświadczenie nadawania sensu własnemu życiu, podobnie jak i doświadczenie utraty sensu życia na

skutek trudnych doświadczeń indywidualnych, obejmuje całościowo egzystencję człowieka. Nie daje się więc sprowadzić tylko do sensu metafizycznego (Tarnowski, 2007, 39). Orientacja na uchwycenie sensu ludzkiego istnienia oraz nadania sensu własnemu życiu jest realnym wyzwaniem egzystencjalnym, wobec którego nikt nie może przejść obojętnie. Niezależnie od indywidualnych cech osobowych, stosunku do świata, głębi życia duchowego, w tym deklarowanej wiary w Nad-sens lub braku wiary, każdy człowiek może wpaść w rozpacz na skutek utraty sensu życia. Autokreacja jest w tym kontekście rozpoznawana jako szansa na przezwycięzenie rozpacz. Jest wówczas utożsamiana z „indywidualną historią wykrzesania mocy *pogodzenia się z mniej lub bardziej tragicznymi faktami poprzez odnalezienie czy nadanie tym faktom sensu*” (*Ibidem*).

Autokreacji ujmowanej w perspektywie egzystencjalnej szansy osiągnięcia sensu K. Tarnowski przypisuje podstawową wartość w życiu człowieka (*Ibidem* 36–38). Kategoriom egzystencji, doświadczenia i wolności człowieka nadaje kluczowe znaczenie. Jednak nie są one traktowane jako niczym nieograniczone możliwości działania, lecz utożsamiane z ujednostkowionymi do konkretnej rzeczywistości czasoprzestrzennej i kulturowej określonymi możliwościami podmiotu. Nadanie własnemu życiu sensu dokonuje się na drodze autokreacyjnego wypełniania osobowych potencjalności. Tym samym orientacja na sens życia jest całożyciowym dążeniem do odnajdywania siebie, stopniowego odkrywania siebie. W tym dążeniu ujawnia się istotna rola doświadczenia i wolności człowieka. Wszak, podejmując trud wypełnienia podmiotowych możliwości, człowiek kieruje się przeświadczeniem o sensowności własnego postępowania, czyni to z własnej woli, mając świadomość wyboru swojej drogi. Człowiek indywidualnie rozstrzyga, co chce w życiu osiągnąć i kim chce być. Rozumienie autokreacji łączy się bezpośrednio z doświadczeniem sensowności własnych wyborów i działań oraz doświadczeniem wolności decydowania o sobie samym. Człowiek, jako podmiot własnych wyborów i czynów, kieruje się przeświadczeniem o tym, że życie może samodzielnie kształtować. Autokreacja jest wówczas wyrazem świadomości osobowej potencjalności człowieka i własnej sprawczości, odniesionej do możliwości kształtowania własnego życia, swoistego *posiadania „siebie z wnętrza siebie samego”* (*Ibidem*, 36). W tym właśnie rozumieniu natury ludzkiego istnienia K. Tarnowski dostrzega uzasadnienie koncepcji egzystencji jako autokreacji, utożsamianej z podstawową wartością w życiu człowieka. Ujawnia się ona nie tylko jako „warunek możliwości realizacji wartości, ale jako to, co wszystkie te wartości sobą *przepaja*, w sposób wolny pozwalając im siebie od wewnątrz *budować*” (*Ibidem*). Autokreacja jako szansa na wypełnienie sensem własnego życia symbolizuje tworzenie siebie, przebiegające w dialogu z samym sobą.

Uchwycenie sensu życia staje się zatem możliwe na drodze samotranscendowania ku noetycznemu wymiarowi egzystencji, odsłaniającemu głębię własnego człowieczeństwa, którego nie da się zredukować do różnorodnych *posiadania i pożądań* wywiedzionych z orientacji na wartości rzeczy (*Ibidem*, 40–41). Uchwycenie sensu w różnych momentach życia staje się możliwe na drodze rzeczywistego transcendowania świata wartości rzeczy orientującego człowieka na wartości osoby. Wyrazem samotranscendowania jest faktyczne kierowanie się

wartościami osoby w sytuacjach granicznych, w których człowiek stoi przed koniecznością aksjologicznego samookreślenia, rzutującego zarazem na jego wybory życiowe, jak i własne czyny. W autokreacji wyraża się zdolność człowieka do autonomicznego kierowania własnym życiem i twórczego samokształtowania na drodze aktualizowania osobowych potencjalności. Jest ona ujmowana w perspektywie refleksywnego wglądu w siebie, w którym

chodzi każdorazowo o to, by było ono w tym znaczeniu *sensowne*, aby człowiek nie tylko rozumiejąco i sprawnie wykonywał różne działania, lecz by poprzez wszystkie te działania odnajdywał siebie, by czuł, że aktualizuje to, co w nim najlepsze, do czego się, by tak rzec, najlepiej nadaje, a co w sobie stopniowo odkrywa (*Ibidem*, 37).

Autokreacja wiąże się więc z nieokreśloną treścią znaczeń, które człowiek może uznać za istotne w swoim życiu. Na podłożu wolności w indywidualnym odniesieniu się do wartości odsłania się zdolność człowieka do rozumienia samego siebie, a także nadawanie kierunku osobistym przemianom oraz dążeniom życiowym. Koresponduje bowiem z jego zdolnością do nadawania sensu własnym działaniom, doświadczeniom i wyborom w perspektywie biograficznej. To, czemu zostanie przypisany jakiś sens, wiąże się z przeświadczeniem o słuszności (sensowności) własnego działania, gotowością podmiotu do sprawczego wkraczania w treść i kierunek własnej biografii. Ma to doniosłe znaczenie dla rozumienia autokreacji rozpoznawanej w aspekcie osobotwórczym, jako *samo-odkrywanie siebie*. Chodzi o to, że aktywność autokreacyjna człowieka nie przebiega w wyimaginowanej przestrzeni myślowej, niejako poza rzeczywistością stanowiącą treść jego życia i świadomości osobowej egzystencji, lecz jest jej integralnym komponentem. Usytuowanie autokreacji na płaszczyźnie faktycznej egzystencji redukuje teoretycznie nieograniczony zakres wariantów projektowania własnego życia do pewnej wiązki możliwości określających realną ramę (potencjał) osobowego istnienia konkretnego człowieka. Tym samym faktyczna egzystencja człowieka tworzy perspektywę i zarazem pewne ramy ograniczające jego osobową autokreację.

Autokreacyjny kontekst sensu istnienia człowieka mocno wybrzmiewa w rozważaniach Karola Wojtyły dotyczących kategorii samospelnienia (Wojtyła, 2000, 485–490; por. Przybycień, 2010, 215–239). Autor ten stwierdza:

człowiek na tyle i w taki sposób jest dla siebie celem, na ile jego czyny – oraz zawarte w czynach chcenia, wybory, rozstrzygnięcia – znajdują w samym człowieku swój kres (Wojtyła, 2000, 486).

Gdy człowiek osiąga *swój kres*, wówczas „w jakiejś mierze spełnia siebie samego” (*Ibidem*, 487). Duchowa perspektywa odniesienia się do własnych czynów i warunkujących je *chceń*, wyborów oraz rozstrzygnięć jest wówczas utożsamiana z *kresem* osobowej struktury samostanowienia. W centrum uwagi jawi się wówczas zdolność człowieka do przekraczania siebie realizowanego na dwóch poziomach: transcendencji poziomej i wertykalnej. Z punktu widzenia dążenia do samospelnienia transcendencja pozioma nie jest wystarczająca, ponieważ wyraża się ona jedynie w „przekraczaniu horyzontalnej granicy podmiotu”, związanym z jego zwróceniem się ku określonej wartości „niezależnie od sądu

sumienia" (*Ibidem*, 486). Jest ona rozpoznawana jako przekraczanie „poziomych granic swojego podmiotu”, jednakże nie prowadzi ono do konfrontowania własnych czynów z prawdą o nich (*Ibidem*, 487). Koniecznym jej dopełnieniem w świetle samospelnienia jest transcendencja pionowa, utożsamiana z dojrzałym *chczeniem* wartości, czy inaczej to ujmując – pełnowartościowym jej wyborem, rozstrzygnięciem, które dokonuje się w perspektywie odniesienia się do prawdy, dobra i piękna osobowego istnienia. Dojrzałe *chcenie* wartości wiąże się więc ze zreflektowanym zwróceniem się podmiotu ku sobie, w którym rozpoznaje własne czyny w kontekście prawdy o samym sobie, a także dobra i piękna stawania się w człowieczeństwie. Transcendowanie podmiotu ku wartościom staje się zależne od jego osądu sumienia i wzbudza jego wzrastanie w osobowym istnieniu. Na tym poziomie transcendencji podmiot przerasta samego siebie w dążeniu do osiągnięcia zgodności z samym sobą (*Ibidem*). Jest to w istocie transcendencja osoby.

Dążenia człowieka do wewnętrznej zgodności z samym sobą, utożsamianego z samospelnieniem się w czynie, domaga się cała osobowa struktura jego samostanowienia. Zdaniem K. Wojtyły, transcendencja pionowa nie prowadzi człowieka do bycia

poza dobrem i złem, lecz do przerastania siebie w perspektywie prawdy o samym sobie. A zatem *przerastanie siebie* oznacza nieustanne samokształtowanie człowieka świadomego tego, iż sam dla siebie jest celem. Człowiek jest ujmowany jako zadany samemu sobie i za każdym razem – w każdym działaniu, *chcieniu*, wyborze, rozstrzygnięciu – na nowo zadawany (*Ibidem*, 488).

Przerastanie samego siebie dokonuje się w aktach włączania w aksjologiczną „strukturę rzeczywistości, w obrębie której bytuje i działa” (*Ibidem*). Wiąże się to z otwarciem na wartości osoby i ich urzeczywistnianiem we własnych czynach. W tym znaczeniu samospelnianie się człowieka, rozumiane jako osiąganie zgodności z samym sobą w perspektywie prawdy o sobie (własnych czynach oraz *chceniach*, wyborach i rozstrzygnięciach), jest warunkowane relacją międzyosobową z drugim człowiekiem (*Ibidem*, 21–22, 489–490; zob. Wolicki, 2010b, 52–53). Kres osobowej struktury samostanowienia ujawnia się w pełni w sytuacji zwrócenia się ku drugiemu człowiekowi, wówczas gdy przekracza siebie ku drugiemu, a w tym transcendentnym wychyleniu ku niemu przerasta samego siebie. Relacyjny charakter obecności drugiego człowieka wiąże się z koniecznością własnego sądu, w którym podmiot konfrontuje swoje czyny w perspektywie prawdy o samym sobie. Konieczność tego sądu – jak stwierdza wspomniany autor – idzie „z samej głębi bytu osobowego” i wiąże się z „sytuacją człowieka bytującego i działającego w świecie, *odsłania się stale jakby drugi wymiar*” osobowego stawania się. Wymiar ten, utożsamiany z samospelnieniem, staje się celem osobowej autokreacji człowieka, rozumianym jako ostateczne zwieńczenie transcendencji osoby w czynie (*Ibidem*, 490).

W tak nakreślonych ramach osobowego stawania się człowieka mieści się również koncepcja Lecha Ostasza, w której autokreacja jest łączona z relacyjnym charakterem osobowego istnienia człowieka. Autokreacja jest sytuowana w przestrzeni spotkania z drugim człowiekiem i rozumiana jako nierozdzielna oraz współzależna od współkreatacji (Ostasz, 1995, 19–23). Punktem wyjścia w tych

rozważaniach jest zwrócenie uwagi na to, że autokreacja człowieka jest zależna (na różne sposoby) od jakości i charakteru relacji z jego otoczeniem społecznym. Każde *nienaiwne* spotkanie z drugim człowiekiem, odczytywane jako spotkanie istotne egzystencjalnie, jest otwarciem się na współkreację. Oznacza ono świadome godzenie się na to, że inni mogą coś zainicjować, mogą wpłynąć na jego sposób myślenia i przeżywania. Każde *nienaiwne* spotkanie z drugim człowiekiem uruchamia więc współkreację, która wówczas może, z jednej strony, osłabiać lub wzmacniać dynamikę procesu osobowej autokreacji, a z drugiej strony, wytyczać jego kierunek.

Istotne jest znaczenie przedrostka *auto-*kreacja lub też *samo-*kreacja. Ich rozumienie można, zdaniem L. Ostasza, wiązać z dwoma przeciwstawnymi podejściami interpretacyjnymi, spośród których jedno jest potwierdzeniem istoty autokreacji, a drugie jej zaprzeczeniem. Dychotomiczność podejść ujawnia się w następującym rozumieniu znaczeń autokreacji: „pierwsze to z *siebie*, drugie to w *sobie* i *dla siebie*” (*Ibidem*, 21). Pierwsze podejście eksponuje znaczenie autokreacji jako działania z *siebie*, rozumianego jako inicjowanie „z siebie i w sobie realizacji dyspozycji”, podtrzymywanie jej, próbowanie doprowadzenia „jej jak najdalej” (*Ibidem*). Wówczas *auto-*kreacja na każdym wyróżnionym etapie zakłada obecność innych i współbycie z innymi w sytuacji spotkania *nienaiwnego*, a więc jej nierozdzielność od *współ-*kreacji. Z kolei drugie podejście eksponuje odsunięcie się od drugiego człowieka, uniemożliwiający współbycie z innymi w sytuacji spotkania (nienaiwnego), a w rezultacie zredukowanie jego wpływu na osobowy rozwój podmiotu. Pierwszoplanowa w działaniu autokreacyjnym staje się wówczas koncentracja człowieka na tym, co – w myśl L. Ostasza – rozpoznaje w sobie, i działaniach ukierunkowanych dla siebie. W tym kontekście przedrostek *auto-* lub *samo-* zwraca człowieka ku sobie, w tym jednak rozumieniu, że spozstrzega on siebie i swoją sytuację życiową w sposób wyabstrahowany od rzeczywistości innych ludzi. Jeśli są oni w ogóle brani pod uwagę, to tylko na poziomie sytuacji spotkania naiwnego, w którym taka aktywność autokreacyjna podmiotu nie prowadzi do realnego rozwoju osobowego, rozpoznawanego w noologicznym wymiarze jego egzystencji (*Ibidem*).

Nakreślone różnice w rozumieniu autokreacji przebiegające według głównej linii podziału, czyli autokreacji jako *samo-stwarzania* się człowieka lub *samo-kształtowania* siebie, ujawniają zasadnicze znaczenie rozpoznawane w perspektywie egzystencjalnego stawania się i możliwości osiągnięcia osobowego samospelnienia. *Samo-stwarzanie* jest procesem, którego celem i zarazem jedynym odniesieniem jest sam podmiot. W jego aktach kreowania świata wartości i sensów kreuje również samego siebie jako źródła *logos*. Konsekwencją takiego stanu rzeczy jest to, że nie tylko kreacja świata jest na miarę twórczej potencji człowieka, ale i miarą tak pojmowanej autokreacji jest również on sam. Obraz człowieka *samo-stwarzającego* się jest, zdaniem V. Frankla, niepełny, ponieważ jest on wówczas rozpoznawany w ramach samej immanencji. Niepełność takiego obrazu wiąże się z zaprzeczeniem temu, że człowiek jest istotą otwartą, świadomą i wolną w przekraczaniu świata przyrody ku światu transcendentalnemu (Frankl, 1998, 99, 204). Zredukowaniu zatem ulega „transcendentne piętno bytu ludzkiego” (*Ibidem*, 112).

Otwartość człowieka na świat transcendentalny wyraża się w jego otwarciu się na świat wartości obiektywnych, przez który „pada cień absolutu” (*Ibidem*, 100). Zachodzi tu bowiem pewna prawidłowość. Skoro najwyższe ludzkie wartości pozostają w związku z osobą – one nadają jej godność, a rzeczom i sprawom, w które się angażuje, jakąś wartość – to wartość najwyższa (bezwzględna) również jest związana z „jakąś osobą, z osobą najwartościowszą, *summa persona bona*. Musi to być osoba bardziej wzniosła niż osoba w zwykłym znaczeniu tego słowa” (*Ibidem*). W myśl V. Frankla, napięcie między transcendencją a immanencją wiąże się z koniecznością wyboru jednej z dwóch dróg: naśladowania Boga (*imitatio Dei*) lub *wynajdywania* samego siebie (*inventio hominis*). To z kolei jest podstawą do stwierdzenia, iż wszystko „sprowadza się do pytania: Czy człowiek jest odbiciem obrazu Boga – czy też Bóg jest wyolbrzymionym obrazem człowieka?” (*Ibidem*, 110).

Mylne może być zatem przeświadczenie tych, którzy tworząc wielkie idee świata, a w nich koncepcje człowieka i Boga, myślą, że w istocie *stwarzają* Boga, który istnieje *mocą* ich twórczej potencji. Tę kwestię podejmuje Władysław Tatar-kiewicz w następujący sposób: „Oczywiście, *tworzymy Boga* w innym sensie niż w tym, w jakim Bóg stworzył nas” (Tatar-kiewicz, 1999, 313). Skoro jednak tworzenie „znaczy tyle, co akt, przez który Bóg daje istnienie rzeczom; i jest tworzeniem z *niczego*” (*Ibidem*, 306), to kreowanie siebie, rozumiane jako metaforyczne rzeźbienie siebie i zarazem przewyciężanie siebie, jest egzystencjalnym otwarciem się człowieka na to, co ożywcze, konieczne i bezcenne dla jego istnienia. Nie jest to jednak *samo-stwarzanie się*, lecz *samo-kształtowanie siebie*. Sens tego stanowiska oddaje metafora Giovanniego Pico della Mirandola, przytoczona przez W. Tatar-kiewicza we wstępie *Dziejów sześciu pojęć*:

Postawiłem cię pośrodku świata, abyś tym łatwiej mógł spoglądać dookoła siebie i widzieć to, co jest. Stworzyłem cię jako istotę ani niebiańską, ani ziemską (...), abyś mógł samego siebie rzeźbić i przewyciężać (Tatar-kiewicz, 2005, 9).

Autokreacja, ujmowana jako *samo-kształtowanie siebie*, oznacza proces, którego odniesieniem jest to, co zewnętrzne wobec człowieka, świat wartości obiektywnych. Proces ten bazuje na założeniu uczestnictwa człowieka w tajemnicy utożsamianej z niezgłębionym intelektualnie i duchowo uniwersum *Logos*. Uczestnictwo w tajemnicy jest doświadczeniem istotnym egzystencjalnie z tego względu, że człowiek, istniejąc w świecie, angażuje się w proces pogłębionego poznawania samego siebie w kontekście rozumienia sensu własnego istnienia w relacji do tego świata (zob. Tatar-kiewicz, 1999, 349). Sam dla siebie jest bowiem tajemnicą, ale też odkrywcą samego siebie oraz kreatorem projektującym własne życie. Nie wie, kim będzie, lecz jest zdolny do rozpoznawania tego, kim może być i powinien być, oraz samostanowienia o tym, kim chce być.

Takie rozumienie autokreacji nie odnosi się do poszukiwania odmiennej jakościowo natury człowieka i poszukiwania drogi stawania się tym, kim nie jest i realnie stać się nie może. Nie oznacza postawienia siebie w miejsce Absolutu, czy też w jakiejś formie przewyższenia Absolutu. Dotyczy odczytywania na coraz głębszym poziomie duchowości tego, kim warto być i stawać się w swoim życiu,

co rozbudza wzrastanie we własnym istnieniu, a więc ma znaczenie osobotwórcze. W tym kontekście wizja egzystencjalnego stawania się tym, kim warto być, może realizować się w faktycznej egzystencji, a więc w obrębie wiązki możliwości określających rzeczywistą aktualizację osobowego potencjału człowieka. Zaangażowanie się w relację z drugim człowiekiem w sytuacji spotkania nienaiwnego otwiera przed podmiotem szansę uchwycenia niedostrzeganych dotąd etycznych aspektów wartości. Stanowi więc osobotwórczą szansę *zapomnienia* o samym sobie i dzięki temu stawania się we własnym człowieczeństwie.

Przywoływana w różnych częściach niniejszego opracowania perspektywa osobowej egzystencji człowieka nakreśla osobotwórczy charakter jego autokreacji rozumianej jako samokształtowanie siebie. Zdolność do uchwycenia kluczowego znaczenia sensu własnego istnienia ujawnia się wówczas, gdy jest ono rozpoznawane w relacji do świata wartości obiektywnych. Ów świat stanowi trwałą punkt odniesienia dla człowieka, w świetle którego cele i kierunki osobowej autokreacji nie są sprzeczne z jego naturą i nie wpisują się w autodestrukcyjne strategie działania, generujące stan zagubienia egzystencjalnego. Autoformacyjny kontekst autokreacji nie jest zatem wiązany z koncepcjami człowieka *samo-stwarzającego się* w świecie, którego centralną pozycję zajął on sam, lecz człowieka *samo-kształtującego siebie*, a więc urzeczywistniającego własne człowieczeństwo w perspektywie świata wartości istniejących obiektywnie.

1.2. Autokreacja w perspektywie kreatywnego myślenia i rozwoju osobowości

Autokreacja rozpatrywana w perspektywie kreatywnego myślenia i rozwoju osobowości jest traktowana równoważnie z samorozwojem, współformowaniem osobowości, twórczą pracą nad sobą człowieka podejmującego wysiłek samorealizacji. Te niejednoznaczności terminologiczne znajdują rozstrzygnięcie w stanowisku Romana Schulza zakładającym, że najbardziej adekwatne jest zestawianie autokreacji z samorozwojem. Argumentem przemawiającym za słusznością takiego podejścia jest uznanie, że podobnie jak autokreacja, samorozwój jest procesem twórczym (Schulz, 1990, 305). Taka perspektywa interpretacyjna sprzyja rozpatrywaniu autokreacji pod kątem właściwych dla pracy twórczej człowieka aspektów: świadomego swych celów podmiotu, kierowania sobą i własnym rozwojem – jako świadomie podejmowanego przez podmiot procesu twórczego, a także psychologicznych i społecznych uwarunkowań twórczości. Z kolei samorozwój ujmowany jako szczególny przejaw aktywności kreatywnej człowieka stanowi jego twórczą pracę nad sobą (*Ibidem*, 233; por. Szmidt, 2005, 46–47). Zaangażowanie się człowieka w aktywność autokreacyjną wywołuje znaczące zmiany obejmujące całą jego osobowość oraz całe jego życie. Długofalowość tych zmian wiąże się z ich intencjonalnym, autonomicznym, wewnętrznie wzbogacającym i ukierunkowanym charakterem. Podmiot sam określa treść i kierunek własnych działań autokreacyjnych. Jest więc autorem własnego programu autokreacji i zarazem jego

realizatorem. Przy czym proces ten rozpatruje w kontekście złożonych, dynamicznych, o zmiennym charakterze relacji człowieka z otaczającym go światem, traktowanym jako źródło wyzwań samorozwojowych człowieka. Odciskają się one na specyfice jego autokreacji, zależnej od obiektywnych warunków środowiskowych, aspiracji życiowych i duchowej wrażliwości podmiotu, także jego indywidualnej aksjofery (*Ibidem*, 238). Twórcza praca nad sobą jest w tym kontekście zależna nie tylko od wewnętrznych uwarunkowań osobowościowych człowieka, ale też w jakiejś mierze od zewnętrznych warunków jego funkcjonowania w wymiarze społeczno-kulturowym.

Szerszą perspektywę rozumienia autokreacji przyjął Zbigniew Pietrasziński, wychodząc z założenia, że każdy zamierzony i niezamierzony czyn człowieka, rozumiany jako podmiotowy wybór i działanie, ma w perspektywie całościowej znaczenie osobotwórcze. Autokreacja jest w tej koncepcji łączona ze zdolnością człowieka do rozumiejącego, autorefleksyjnego wglądu we własne życie, ciągłego reorientowania celów własnych dążeń i intencjonalnego (współ)formowania zgodnie z projektowaną koncepcją siebie (por. Rzepa, 2012, 31). Rozwój człowieka przebiega dwutorowo, jako tworu przyrody i jako osoby. Wówczas gdy jest mowa o człowieku w rozumieniu *homo sapiens*, przebieg jego rozwoju jest determinowany treścią kodu genetycznego. Z kolei rozpatrując człowieka jako osobę, można powiedzieć, że na przebieg procesu jego rozwoju mają wpływ czynniki zewnętrzne o charakterze społeczno-kulturowym oraz on sam – jako podmiot współformujący własną osobowość. Zdolność do współformowania się odślania wielowariantowość dróg rozwoju człowieka. Podmiot ma możliwość dokonywania wyborów i podejmowania działania, a więc mniej lub bardziej uświadamianego kierowania własnym rozwojem. Współformowanie się, ujmowane jako stawanie się człowieka, nie jest bowiem z góry określone, nie ma – jak podkreśla wspomniany autor – „jednego jedyne finalnego wzorca rozwoju” (Pietrasziński, 2008, 71).

W myśl tych spostrzeżeń, bycie człowiekiem jawi się jako wartość, która w różnym stopniu jest urzeczywistniana w życiu każdej jednostki. Miarą tej wartości jest zdolność do względnie autonomicznego kierowania własnym życiem zorientowanym na samorealizację. Pełnię człowieczeństwa symbolizuje osoba orientująca swój rozwój na stopniowe osiągnięcie mądrości. Perspektywa osiągnięcia mądrości życiowej zakłada, że współformowanie prowadzi człowieka do wewnętrznego zintegrowania i zharmonizowania osobowości, otwarcia na nowe doświadczenia i nowych ludzi, rozbudzenia ciekawości świata, woli samorealizowania się, a także autonomii w kierowaniu się własnym systemem wartości oraz zachowaniem niezależności wobec zewnętrznych oczekiwań i ograniczeń. Aktywność autokreacyjna umożliwia zatem człowiekowi bycie, a raczej stawanie się coraz bardziej i pełniej człowiekiem (Rzepa, 2012, 31–34).

Potencjalność osobowego wymiaru egzystencji w ciągu całego życia otwiera przed człowiekiem perspektywę autokreacji, którą Z. Pietrasziński utożsamia z intencjonalnym i nieintencjonalnym współformowaniem własnej osobowości (Pietrasziński, 2008, 72). Podmiotowe wpływanie na przebieg swojego rozwoju dokonuje się nawet wtedy, gdy jest ono rezultatem wyborów i działań niekojarzonych

z formowaniem osobowości. Nawet niekorzystna dla rozwoju osobowości postawa związana z ignorowaniem świadomej *pracy nad sobą* również wiąże się z różnymi nieprzewidywanymi przez podmiot efektami osobotwórczymi. Taka postawa jest także indywidualnym wyborem człowieka, prowadzi do – należy się spodziewać – ujemnych zmian w jego osobowości.

Przyjmując taki punkt widzenia, można stwierdzić, że człowiek nie stoi przed wyborem polegającym na tym, że świadomie wpływa lub odrzuca możliwość wpływania na swój rozwój. Efekty osobotwórcze wywołuje bowiem nie tylko każdy świadomie podjęty wybór, ale nawet próba jego uniknięcia, która również jest jakimś wyborem. Stąd wynika dość radykalny w swym przesłaniu wniosek wspomnianego autora, iż „nie ma ucieczki od autokreacji” (*Ibidem*, 154). W zależności od świadomości znaczenia własnego rozwoju oraz indywidualnego zaangażowania się w kierowanie tym procesem odmienne będą efekty osobotwórcze rozpoznawane w perspektywie całościowej.

Wielość możliwości i dróg współformowania własnej osobowości ujawnia dynamizm i wieloaspektowość ludzkiej egzystencji. Wpisuje się to w naturę świata, który – jak podkreśla Rollo May:

nie jest nigdy czymś statycznym, czymś jedynie danym, co jednostka później *akceptuje*, do czego *dopasowuje się* lub z czym *walczy*. Jest on raczej dynamicznym wzorem, w którego – tak długo, jak posiadam samoświadomość – procesie tworzenia i projektowania się znajduję (May, 1995, 156).

Przywołana kategoria potencjalności obejmuje zarówno zdolność człowieka do projektowania, kreowania rzeczywistości społeczno-kulturowej, jak też zdolność do bycia kreatywnym, zorientowanym na samego siebie, utożsamianym z osobową autokreacją.

Autokreacja jest pewnego rodzaju konsekwencją postawy twórczej człowieka, której podstawowym procesem psychicznym jest kreatywne myślenie (Pietrański, 1961, 127). Wnosi ono do świata zewnętrznego innowacje, nowe kreacje, będące wyrazem zdolności intelektualnych człowieka, jego wyobraźni, wrażliwości, doświadczeń, warunków życiowych. Ma też zasadnicze znaczenie dla przeobrażania jego świata wewnętrznego, zmienia go bowiem mentalnie (*Ibidem*, 127). W tym kontekście decydujące jest samodzielne inicjowanie własnego rozwoju, czego następstwem mogą być różne formy kreatywności podmiotu. Znaczenie kreatywności ujawnia się w tym, że jest ona wewnętrzną siłą uzdalniającą go do rozwijania życia duchowego, jakościowej jego przemiany (Szulakiewicz, 2017, 134). Rozumienie autokreacji wiąże się więc z kreatywnością podmiotu skierowaną na samego siebie (por. Szmidt, 2015, 20–21; Krasoń, 2013, 84–85; Wysocka, 2010, 9–10).

Kluczową ideą autokreacji jest w koncepcji Z. Pietrańskiego ukierunkowanie rozwoju ku *umysłowi głębokiemu*, traktowanemu jako szczególnie doniosły przymiot człowieka (Pietrański, 2008, 28; por. Szmidt, 2005, 26–29). Przywołana kategoria umysłu głębokiego odnosi się, z jednej strony, do rozwoju intelektualnego człowieka, ciągłego rozbudzania jego ciekawości poznawczej, rozbudowywania struktur wiedzy, kształtowania umiejętności samodzielnego i krytycznego myślenia w różnych dziedzinach i aspektach życia. Z drugiej strony, odnosi się

do osobowego wymiaru rozwoju człowieka, przeżywającego siebie jako podmiot zaangażowany w rozwijanie własnej kreatywności, utwierdzający się w poczuciu własnej mocy i wartości, głębokiego sensu własnego istnienia (Pietrasiński, 1961, 127). Kategorię tę wspomniany autor łączy z urzeczywistnieniem pragnienia przybliżania się ku mądrości osiągananej na drodze samopoznania, autorefleksji i autodystansu (por. Starnawski, 2014, 86). Umysł głęboki nie jest więc tylko charakterystyką myślenia, lecz szerzej rozumianą charakterystyką osoby (Pietrasiński, 2008, 28–29).

Celem współformowania siebie jest bycie/stawanie się kimś, kto

na wzór Sokratesa ma krytyczny stosunek do swej wiedzy i tego, co komunikują mu inni. Nie ludzi się ani nie pyszni, jakoby wiedział już wszystko, lecz szuka nowych informacji w imię lepszego rozumienia i rozstrzygnięcia spraw. Docieka przyczyn, zależności, dowodów. Jest rozważny w sądzeniu i osądzaniu, unika myślenia życzeniowego. (...) Ma wgląd w siebie i trafną samoocenę (*Ibidem*, 29).

Zaniedbywanie samorozwoju w znaczeniu autokreacyjnym powoduje, że człowiek sam, niekoniecznie świadomie, rezygnuje z dążenia do bycia/stawania się umysłem głębokim. Stan taki dość dobrze charakteryzuje kategoria *umysłu płytkiego*, który wiąże się z radykalnie odmienną wizją człowieka i człowieczeństwa. Umysł płytki naraża człowieka na bycie „marionetką, niewolnikiem kapryśków własnego Id, a więc człowiekiem połowicznym, *okrojonym* niejako z posiadanych możliwości rozwoju” (*Ibidem*, 27). Z kolei umysł głęboki symbolizuje szerokie rozumienie człowieczeństwa, wyrażające się w umiłowaniu mądrości i całożyciowym dążeniu do mądrości. Inaczej mówiąc, wiąże się z wizją człowieka, „który nie tylko orientuje się i działa w świecie zewnętrznym, lecz umie także zdystansować się wobec otrzymanego dziedzictwa oraz samego siebie” (*Ibidem*). Kategoria umysłu głębokiego charakteryzuje zatem nie tylko samodzielne i krytyczne myślenie czy też rozwijaną na podłożu autorefleksji samowiedzę, ale uświadomione dążenie do mądrości traktowanej jako główna cecha samorozwoju (por. Pietrasiński, 1993, 53–60).

Podstawowymi czynnikami warunkującymi możliwość podejmowania autokreacji intencjonalnej są, według Z. Pietrasińskiego: autodystans, autoironia, autorefleksja i samowiedza. Umiejętność budowania dystansu do własnego dziedzictwa i samego siebie jest ważnym elementem drogi wiodącej do umysłu głębokiego (Pietrasiński, 2008, 102). Brak dystansu do symbolicznej warstwy przekazów kulturowych i historycznych, formujących mentalnie człowieka od najmłodszych lat życia, jest realną przeszkodą w nabywaniu gotowości do samodzielnego odniesienia się do nich. Brak dystansu do własnego dziedzictwa uniemożliwia podjęcie samodzielnej i krytycznej refleksji nad istotnymi dla podmiotu treściami, ich znaczeniami i sensami. Jednakże umiejętność wytworzenia dystansu do dziedzictwa nie jest wystarczająca z punktu widzenia autokreacji intencjonalnej. Konieczny i znacznie donioślejszy w tym względzie jest dystans wobec samego siebie.

Autodystans oznacza zdolność człowieka do uczynienia siebie przedmiotem autorefleksji prowadzącej do samopoznania i samowiedzy. Sens psychologicznego znaczenia autodystansu autor ten opiera na rozważaniach Kazimierza Obuchowskiego, w myśl których

potrzeba dystansu psychicznego to taka właściwość jednostki ludzkiej, która powoduje, że bez utrzymania dystansu wobec nabytych doświadczeń i wobec głównych problemów swojego życia nie może ona swobodnie rozwijać się, panować nad swoimi doświadczeniami, a więc być wolna psychicznie (Obuchowski, 2000, 330).

Koncepcja trójdzielnego ujmowania struktury *ja osobowościowego* wyjaśnia mechanizm budowania dystansu psychicznego (Obuchowski, 1993, 71–95). Zdolność do utrzymania dystansu psychicznego wobec treści zakodowanych w osobowości jednostki jest łączona ze zdolnością do ich uprzedmiotowienia. Wówczas dominujące staje się napięcie między *ja przedmiotowym* i *ja intencjonalnym*. Utrata zdolności utrzymania dystansu psychicznego wiąże się z traktowaniem tych treści na sposób upodmiotowiony i prowadzi do dominacji *ja synkretycznego*. Nie wdając się w szczegółową analizę tej koncepcji, warto zwrócić uwagę na to, że zdolność do utrzymania dystansu psychicznego jest psychologicznym warunkiem rozwoju osobowości. Natomiast brak dystansu psychicznego prowadzi do degradacji osobowości, zaniku intencjonalności i pełnego uprzedmiotowienia jednostki (Obuchowski, 2000, 329; 1993, 81). Z tego względu w koncepcji autokreacji Z. Pietrasińskiego istotne znaczenie zostało przypisane utrzymaniu autodystansu jako warunku rozwoju umysłu i osobowości i zarazem wyniku tego procesu. Zdolność podmiotu do utrzymania dystansu wobec siebie uruchamia intencjonalną aktywność autokreacyjną, lecz nie jest wystarczająca do osiągnięcia stanu rozwoju utożsamianego z *umysłem głębokim*. Nie zawsze bowiem rozwój przebiega na tyle intensywnie, aby osiągnąć stopień umożliwiający podmiotowi „krytyczny wgląd w siebie i otrzymane dziedzictwo, stopień wyróżniający umysły głębokie” (Pietrasiński, 2008, 99).

Z punktu widzenia *umysłu głębokiego* pożądanym przejawem autodystansu jest autoironia, utożsamiana z daleko idącym krytycyzmem wobec samego siebie. Ów krytycyzm nie jest jednak negatywnym odniesieniem się do siebie, nie wzbudza przygnębienia, lecz jest przejawem poczucia humoru. Autoironia pozwala zachować zdrowy dystans do własnych słabości i zalet, dostrzegać wartość własnej wiedzy, umiejętności i doświadczeń, ale jednocześnie chroni przed traktowaniem siebie z niezwykłym przejściem i powagą. Dzięki ironicznemu odnoszeniu się do siebie, w pewnym sensie pół żartem, pół serio, podmiot uwalnia się od lęku przed negatywną oceną czy wręcz ośmieszeniem się w swoim środowisku społecznym. Tak rozumiany krytyczny dystans do samego siebie wyzwała w nim gotowość do podejmowania aktywności autokreacyjnej (*Ibidem*, 117–120).

Autorefleksja, rozumiana jako „droga do ożywczego dystansowania”, jest tym aspektem aktywności intelektualnej, który „ujmuje codzienność z perspektywy odwiecznych pytań egzystencjalnych, szuka strategii i wartości ukrytych za konkretnymi czynami” podmiotu (*Ibidem*, 111–113). Prowadzi do jego wewnętrznej przemiany, związanej z uświadomieniem sobie *własnego zaprogramowania* przez kulturę i historię. Sam fakt autorefleksji podmiotu jest potwierdzeniem jego autodystansu, który wraz z rozwijaniem tej formy aktywności intelektualnej może ulegać ciągłemu pogłębianiu. O ile autodystans jest konieczny do tego, żeby móc spojrzeć na siebie jak na przedmiot własnego poznania, obiekt własnych badań i analiz, o tyle autorefleksja uruchamia proces samopoznawania i aktualizowania

wiedzy o sobie. Znaczenie autorefleksji dla możliwości samopoznania jest bardzo wyraźnie dostrzegane i eksponowane przez Z. Pietrasińskiego, który stwierdza:

Autorefleksja może boleśnie odzierać ze złudzeń na własny temat, ale godną człowieka odtrutką na przykrą prawdę o sobie nie jest ucieczka w samozakłamanie i narcyzm, lecz autoironia (*Ibidem*, 101).

Trudno bowiem podejmować intencjonalnie autokreację utożsamianą z realną pracą nad sobą, jeśli zachodzi ona na podłożu wiedzy życzeniowej o samym sobie. Autorefleksja bazująca na autodystansie, zwłaszcza autoironii, prowadzi do budowania i ciągłego aktualizowania samowiedzy w sposób mniej jednostronny i zarazem mniej zafalszowany. Sprzyja coraz większej otwartości na samopoznanie, pozbawione lęku przed wiedzą dotyczącą własnych słabości, chorób i niezbyt chwalebnych wyborów i czynów. Sprzyja konstruowaniu poprawnej samooceny i po prostu byciu autentycznym w odniesieniu do samego siebie (Pietrasiński, 2001, 145–150).

Z punktu widzenia osiągania stanu rozwoju utożsamianego z umysłem głębokim na drodze autokreacji intencjonalnej istotne znaczenie zyskuje autorefleksja systematyczna, rozumiana jako konstruktywne uprawianie „codziennej, metodycznej refleksji nad własnym postępowaniem i przeżytym dniem” (Pietrasiński, 2008, 113). Ów kontekst metodyczny autorefleksji sprzyja ukazaniu aktywności podmiotu w perspektywie praktycznych aspektów jego zaangażowania w proces współformowania „własnej drogi życiowej i osoby”. Wiąże się z pracą nad sobą, polegającą zarówno na doskonaleniu umiejętności prognozowania efektów osobotwórczych, będących następstwem podejmowanych form aktywności, jak i na rozwijaniu kompetencji autokreacyjnych, umożliwiających podmiotowi w praktyce osiągnięcie założonych efektów rozwoju jego osobowości.

Kategoria kompetencji autokreacyjnych jest rozpatrywana jako umiejętności, wiedza i „kroki wspomagające aktywność autokreacyjną” (*Ibidem*, 162). Do elementów składowych kompetencji autokreacyjnych autor ten zalicza: formułowanie celów uwzględniających wartość osobotwórczą oraz własnych zasad postępowania zorientowanego na rozwój, projektowanie i urzeczywistnianie zmian zachowania, a także systematyczne podejmowanie autorefleksji (*Ibidem*, 163). Kategoria kompetencji autokreacyjnych określa pożądane praktyczne formy aktywności, normy i zasady postępowania, sprzyjające kierowaniu własnym rozwojem. Eksponuje równocześnie znaczenie przejmowania odpowiedzialności podmiotu za kreatywne odnoszenie się do własnego rozwoju. Poprzez systematyczne doskonalenie tychże kompetencji podmiot jest w stanie osiągać coraz wyższe stany rozwoju intelektualnego i osobowościowego, utożsamiane z różnymi przejawami samorealizacji. A w tym kontekście utwierdzać się w przeświadczeniu o realnym, względnie autonomicznym współkształtowaniu własnego życia, któremu wówczas nadaje znaczenia zgodne z własnym systemem wartości (Pietrasiński, 1992, 80–86).

Należy jednak zaznaczyć, że doskonalenie kompetencji autokreacyjnych nie zawsze idzie w parze z kumulowaniem przez podmiot zdobytej wiedzy i doświadczenia. Czynnikiem różnicującym jest w tym kontekście stosunek podmiotu

do własnej wiedzy i doświadczenia. Doskonaleniu kompetencji autokreacyjnych sprzyja ich traktowanie jako treści stymulujących zorientowany ku mądrości proces rozwoju umysłu i osobowości. Wówczas kumulowanie nowych treści związanych z wiedzą i doświadczeniem pobudza ciekawość poznawczą podmiotu w nowych obszarach świata zewnętrznego i wewnętrznego. Co ważniejsze, w kontekście autokreacji odsłania przed nim nowe obszary jego własnej niewiedzy i motywuje go do dalszej pracy nad sobą. Orientowanie własnego rozwoju na dążenie ku mądrości wiąże się z dostrzeganiem nowych problemów, rozbudzaniem twórczego zaciekawienia, ciągłym stawianiem nowych pytań, rozpoznawaniem własnych wątpliwości, poszukiwaniem nowych rozwiązań, ale i dystansem do wartości własnej wiedzy, rozstrzygnięć i sądów (por. Pietrasiński, 1961, 85–87).

Odmienny stosunek do własnej wiedzy i doświadczenia może wręcz hamować proces doskonalenia kompetencji autokreacyjnych. Dzieje się tak wtedy, gdy nie towarzyszy im pogłębiona autorefleksja nad osobotwórczymi efektami zgłębianych nowych treści poznawczych, a także utrzymywanie autodystansu do siebie. Podmiot utwierdza się wówczas w fałszywym poczuciu kompetencji, własnej doskonałości, i nie wykazuje zainteresowania angażowaniem się w ciągłą pracę nad sobą. Charakterystycznym przejawem takiej postawy jest raczej nieuświadomiane mentalne ciężenie ku umysłowi płytkiemu (dogmatycznemu), który cechuje nadmierna pewność siebie, brak otwartości na krytykę lub sprzeciw ze strony otoczenia, głoszenie niezachwianych opinii i narzucanie ich innym ludziom jako najbardziej słusznych i bezdyskusyjnych (Pietrasiński, 2001, 84–88). Ów odmienny stosunek do wiedzy i doświadczenia nie sprzyja koncentracji na własnym rozwoju i autokreacyjnym dążeniu ku umysłowi głębokiemu, ponieważ wiąże się z brakiem autodystansu i niepodejmowaniem systematycznej autorefleksji. Oznacza więc regres rozwojowy, co w konsekwencji uruchamia pewną, dość zaskakującą, prawidłowość, zgodnie z którą mądrość podmiotu ulega pomniejszeniu ze względu na przyływ nowych doświadczeń (Pietrasiński, 2008, 167).

Rozbudzanie, rozwijanie i doskonalenie kompetencji autokreacyjnych może przebiegać z różną intensywnością i zaangażowaniem, co Z. Pietrasiński łączy z dwiema perspektywami rozpatrywania własnego rozwoju: bieżącą i biograficzną. Koncentracja na perspektywie bieżącej wiąże się ze słabo ukształtowanymi, niepełnymi kompetencjami autokreacyjnymi. Z kolei przyjęcie perspektywy biograficznej sprzyja kształtowaniu pełnych kompetencji autokreacyjnych. Perspektywa ta bazuje na myśleniu biograficznym, ujmującym rozwój w świetle własnej drogi życiowej, integrującej indywidualne pragnienia, plany, działania i osiągnięte efekty osobotwórcze z przeszłości, teraźniejszości i przyszłości w łączną, spójną całość pracy nad sobą. Wspomniany autor uznaje, że idealnym wariantem w kontekście autokreacji byłoby umiejętne harmonizowanie obu perspektyw, czyli dostrzeganie przez podmiot w działaniach zorientowanych na osiąganie celów związanych z *tu i teraz* realnych możliwości osiągnięcia celów rozpoznawanych jako odległe w ramach wizji własnego rozwoju (*Ibidem*, 165).

W koncepcji autokreacji autorstwa Justyny Pawlak również jest akcentowany aspekt dojrzałości jednostki – łączony z okresem średniej dorosłości jest przełomowym etapem rozwojowym. Wówczas bowiem człowiek wykazuje

znacznie głębszą świadomość podmiotowej odpowiedzialności za jakość życia w kontekście własnych wyborów i czynów. Gotowość do aktywności autokreacyjnej przejawia się na płaszczyźnie mentalnej i polega na poddawaniu pod rozwagę własnej odpowiedzialności, na przykład za stan relacji we własnym małżeństwie, rodzinie, środowisku sąsiedzkim czy grupie pracowniczej. Czynniki warunkujące efektywną autokreację są więc utożsamiane z odpowiednim poziomem samowiedzy, krytycyzmem poznawczym wobec siebie, a także myśleniem abstrakcyjnym (Pawlak, 2009, 95–96).

Autokreacja jest, zdaniem J. Pawlak, procesem zamierzonym. Warunkiem jej podjęcia przez osobę jest świadoma decyzja i wybór „takich celów, które w jej mniemaniu pozwolą jej osiągnąć to, kim chce w przyszłości być, a zatem umożliwią swoistą samorealizację” (*Ibidem*, 97). Intencjonalny charakter autokreacji zakłada, że osoba staje się podmiotem świadomie rozstrzygającym dylemat: „jak być sobą, być *autentycznym* wśród innych” i projektującym drogę własnego rozwoju (*Ibidem*, 81). Jako podmiot spostrzega siebie jako autora (kreatora) wizji samego siebie, kierującego względnie autonomicznie przebiegiem własnego życia. W myśl tej koncepcji, autokreacja jest zależna od autoidentyfikacji, która warunkuje możliwość wystąpienia autokreacji. Autoidentyfikacja zakłada autorefleksję obejmującą trzy zasadnicze grupy pytań (*Ibidem*, 18–19):

- *jaki/jaka jestem?* w celu wyodrębnienia najbardziej charakterystycznych cech, predyspozycji, właściwości osobowych;
- *jaki/jaka jestem w relacji do kogoś/czegoś?* by unaocznić własny stosunek podmiotu do samego siebie w świetle rozpoznawanych w jego świadomości idei, wartości, innych ludzi;
- *jak to się stało, że jestem taki/taka, jaki/jaka jestem?* którego intencją jest zrozumienie przyczyn i mechanizmów rozpoznanego przez siebie obecnego stanu rzeczy oraz określenie się podmiotu w zakresie poziomu własnej gotowości do zaakceptowania tego stanu.

Odpowiedzi na wymienione pytania prowadzą do konstruowania intelektualnie pogłębionego obrazu siebie w relacji do otaczającego świata. Jednocześnie inicjują pierwszą fazę autokreacji, w ramach której podmiot poszukuje odpowiedzi na pytania: *Co na co chce zmienić? Czy może to zmienić? Co może, a czego nie może zmienić?* Autorefleksja podejmowana w ramach autokreacji sprzyja projektowaniu struktury celów możliwej zmiany, a więc przechodzeniu od wstępnego, niedookreślonego zarysu potencjalnej zmiany do coraz precyzyjniej skonceptualizowanej wizji zmiany, odniesionej do konkretnych sposobów i sfer autokreacji. Ten etap konceptualizacji projektowanej zmiany inicjuje kolejne etapy autokreacji, polegające na poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie: *W jaki sposób może to zmienić?*, a następnie realizowaniu wypracowanej strategii w konkretnej sekwencji działań. Konsekwencją postrzegania autokreacji w integralnej łączności z autoidentyfikacją jest założenie, że o ile autoidentyfikacja jest procesem, który może być zrealizowany wyłącznie na drodze samodzielnego odkrywania siebie i rozumienia siebie, kształtującego indywidualny i niepowtarzalny obraz siebie, o tyle autokreacja może być podejmowana samodzielnie lub na drodze

powielenia pewnych znanych podmiotowi metod zaobserwowanych wśród innych osób. Indywidualnym wówczas działaniem jest dostosowanie tych metod do specyfiki potrzeb i oczekiwań jednostki.

Intencjonalny wymiar autokreacji J. Pawlak rozpatruje w szerszym kontekście znaczeniowym i wiąże ją z trzema hierarchicznie uporządkowanymi poziomami funkcjonowania człowieka: fizycznym, psychospołecznym i racjonalno-duchowym (*Ibidem*, 102). Nakreśla to zakres aktywności autokreacyjnej, która obejmuje różne aspekty rozwojowe, jak nabywanie zdolności fizyczno-sensorycznych, poprawianie ogólnego stanu życia fizycznego, przejmowanie w coraz większym stopniu kontroli nad procesem rozwojowym wzrastania, poprzez rozwijanie własnych walorów, budowanie relacji międzypersonalnych, poszerzanie zakresu poznania, zgłębianie sensu istnienia materialnego i duchowego wymiaru świata, jak i samego człowieka. Rozpoznawanie autokreacji na trzech różnych poziomach funkcjonowania człowieka ujawnia to, że każda jednostka, jeśli w ogóle podejmie aktywność autokreacyjną, może ją wiązać z odmiennymi aspektami własnego rozwoju. Jest to zależne od jej względnie autonomicznych wyborów i decyzji dotyczących sposobów autokreacji inicjowanych w swoim życiu oraz sfer, w których je rozwinęła. W dużej mierze od niej, jako podmiotu własnych wyborów, rozstrzygnięć i czynów, zależy zakres pożądanego i możliwego autokreacji.

Wymienione poziomy funkcjonowania człowieka wiążą się z odmiennymi sposobami autokreacji: kształtowaniem sfery fizycznej, samokształceniem, samowychowaniem, samoregulacją i samokontrolą czy też autopsychoterapią (*Ibidem*, 102–120). Autokreacja zorientowana na sferę fizyczną wiąże się z rozpatrywaniem strategii osiągania planowanych efektów w dość odległej perspektywie czasowej. Wymaga więc pogłębionego wglądu w siebie, własne potrzeby, oczekiwania i pragnienia oraz odpowiedzialnego projektowania zarówno celów kształtowania własnej sfery fizycznej, jak i sposobów ich osiągania. Autokreacyjne znaczenie samokształcenia obejmuje dążenie podmiotu do kształtowania kompetencji zawodowych i poszerzania realnych perspektyw rozwoju zawodowego, aspirowania do konkretnej grupy towarzyskiej czy też zawodowej, a także rozwój jego zainteresowań. Pierwszoplanowe staje się wówczas formowanie i weryfikowanie własnych poglądów na świat i swojego w nim miejsca oraz samodzielne budowanie indywidualnego systemu wartości. Związek autokreacji z samowychowaniem ujawnia się w działaniach skierowanych na rozwijanie dyspozycji związanych z postawą: *być bardziej*, orientującą człowieka na wartości etyczne, a także jego samoregulacją i samokontrolą. Kontekst samowychowania ku *byciu bardziej* autorka opiera na rozważaniach Zofii Matulki (2008, 17–23), zakładających, że kierowanie się w relacji z drugim człowiekiem prawdą, dobrem i sumieniem, w którym prawda i dobro znajdują wewnętrzne odbicie, stanowią fundamentalne wartości w życiu człowieka.

W ramach refleksji wokół autokreacji J. Pawlak zauważa, że przebieg i efekty tego procesu są warunkowane czynnikami mogącymi ją wzmocnić lub osłabiać (*Ibidem*, 120–145). Do czynników sprzyjających autokreacji są zaliczane: posiadanie celów motywujących jednostkę do samorealizacji, przyszłościowa perspektywa czasowa w planowaniu działań, autodeterminacja, poczucie sensu

życia, pozytywna rola wychowania i wzorców wychowawczych wyniesionych z domu rodzinnego, pozytywne relacje rodzicielskie, a także wsparcie ze strony wspólnoty rodzinnej. Z kolei czynnikami niesprzyjającymi autokreacji są: braki związane z niezrealizowanymi zadaniami rozwojowymi, przedłużanie moratorium psychospołecznego, brak dojrzałości w sferze emocjonalnej, lękowe odniesienie do własnej przyszłości, deficyty w rozwoju moralnym, brak zrozumienia i wsparcia ze strony najbliższego otoczenia rodzinnego, anomia aksjologiczna, sytuacja społeczno-polityczna generująca niesprzyjające autokreacji trudne warunki życia, wadliwe wzorce zachowań, przeciwstawne dążeniu pracy nad sobą.

Inną perspektywę rozpatrywania autokreacji proponuje Marian Wolicki, utożsamiając ją z pełnym rozwojem „człowieka przez proces samowychowania”, rozpatrywanym w dwóch wariatach: autokreacji harmonijnej i dysharmonijnej (Wolicki, 2010a, 11–18). Wariant harmonijny autokreacji wiąże się z osobowością, która

nie ulega żadnemu rozbiću czy rozpadowi, jest ciągle zintegrowana i pozostaje wciąż tą samą, ale proces jej samorealizacji polega na stałym i systematycznym jej rozwoju i doskonaleniu (*Ibidem*, 11).

Rozwój osobowości przebiega w kierunku osiągnięcia pełnej dojrzałości przy niezaburzonej sekwencyjności etapów – od niższego poziomu zorganizowania osobowości do wyższego poziomu jej zorganizowania. Ważnym składnikiem dojrzałej osobowości jest w tym kontekście rozwój podmiotu w sferze moralnej, a także religijnej. Model autokreacji dysharmonijnej odnosi się natomiast do doświadczenia głębokiego rozbięcia psychicznego i wysiłku przebudowy osobowości, a więc procesu dezintegracji pozytywnej, opisywanego przez Kazimierza Dąbrowskiego (1984). Autokreacja, jak stwierdza M. Wolicki,

dokonyuje się w bardzo trudnych warunkach, gdyż wiąże się z rozbićciem pierwotnej struktury osobowości, zintegrowanej na niższym, pierwotnym poziomie, i mozolnym oraz powolnym tworzeniem się nowej osobowości, zorganizowanej i zintegrowanej na wyższym i doskonalszym poziomie (Wolicki, 2010a, 14).

Ponieważ autokreacja dysharmonijna może prowadzić do pozytywnych efektów w postaci osiągnięcia dojrzałej osobowości, jest ona traktowana jako równoważnościowa w stosunku do autokreacji harmonijnej. Z tą jednak różnicą, że w wariantcie dysharmonijnym autokreacja jest znacznie trudniejsza do zrealizowania, wymaga więcej wysiłku i cierpienia, a jej przebieg jest „o wiele bardziej dramatyczny” (*Ibidem*, 17).

Odmienne od wcześniej omówionych podejście do autokreacji przedstawia Janina Uszyńska-Jarmoc w modelu rozwoju *ja* „od poczucia siebie do autokreacji” (Uszyńska-Jarmoc, 2007, 110–117). Autorka ta wskazuje na różne aspekty aktywności samorealizacyjnej dzieci w młodszym wieku szkolnym, które są ważnym elementem przygotowania do podejmowania aktywności autokreacyjnej. Nowe jakościowo ujęcie autokreacji wiąże się właśnie z jej rozpoznawaniem na tak wczesnym etapie rozwoju. Dotychczasowe koncepcje autokreacji odnoszą się do osób dorosłych, charakteryzujących się pewną dojrzałością osobową. Osiągnięcie dojrzałości jest traktowane jako warunek konieczny do podejmowania

zasadniczych z punktu widzenia samorozwoju aktywności samorealizacyjnych (por. A. Maslow, 1990, 212–216).

Jednak wspomniana autorka uzasadnia, że potrzeby wzrostu mogą być zaspokajane już na pierwszym etapie rozwoju szkolnego. Samorealizacja jest bowiem ujmowana w tym modelu szeroko, jako

wynik wewnętrznej motywacji jednostki przejawiającej się w realizacji własnych zainteresowań, skłonności, dyspozycji, oczekiwań, intencji oraz rozwiązywaniu realnych życiowych problemów i planowaniu dalszych działań (Uszyńska-Jarmoc, 2007, 107).

Pierwsze doświadczenia o charakterze samorealizacyjnym zorientowane na realizację potrzeb wzrostu mogą mieć miejsce już w okresie rozwoju dziecka w młodszym wieku szkolnym. Kryterium dojrzałości wiąże się z odmiennymi przejawami sposobu doświadczania własnej samorealizacji, które są adekwatne do okresu rozwojowego. Dotyczy również innych aspektów funkcjonowania społeczno-kulturowego i świadomości egzystencjalnej dziecka, adolescenta oraz osoby dorosłej (*Ibidem*, 106).

Samorealizacja jest ujmowana w modelu samorozwoju jako etap finalny tego procesu. Jednakże w myśl tej koncepcji, nie jest ona traktowana jako tożsama autokreacji. Obie formy aktywności człowieka pozostają w pewnej sekwencyjnej relacji zależności. Polega ona na tym, że pozytywne nastawienie do siebie, które wyraża się w wysokiej samoocenie „własnego znaczenia, atrakcyjności, kompetencji i zdolności” (*Ibidem*, 114), wzbudza akceptację siebie i wyzwala aktywność samorealizacyjną, która z kolei otwiera możliwość do podejmowania aktywności autokreacyjnej.

Należy dodać, że możliwość ta nie oznacza działań podejmowanych wyłącznie z myślą o własnej autokreacji. Wspomniana autorka przywołuje rozumienie autokreacji za Z. Pietrasińskim. Wkomponowuje autokreację w szerszej ujmowany proces kształtowania obrazu własnego *ja* podmiotu na podłożu uczenia się biograficznego. Zorientowane do wewnątrz samego siebie uczenie się rozwija zasoby samowiedzy (wiedzy biograficznej), obejmującej cały zakres treści obrazu *ja*, oraz aktualizuje samoocenę podmiotu prowadzącą do samoakceptacji bądź samoodrzucenia. W myśl tego modelu proces rozwoju *ja* podmiotu ukierunkowanego na autokreację przebiega przez następujące etapy pośrednie:

- samoświadomość ujmowana jako zdolność do refleksji nad sobą, uchwycenia własnej odrębności *ja* podmiotu w relacji z innymi ludźmi i światem zewnętrznym;
- doświadczanie siebie związane z samoobserwacją zmieniającego się własnego ciała, społecznymi kategoryzacjami w środowisku rodzinnym, sąsiedzkim, rówieśniczym, a także osobistymi porównaniami własnych zachowań, osiągnięć i porażek z dokonaniem innych osób;
- uczenie się *ja* podmiotu, które oznacza wieloaspektowe przetwarzanie informacji dotyczących własnego *ja*, przebiegające na podłożu myślenia biograficznego, w tym myślenia narracyjnego i twórczego, a także myślenia analitycznego i praktycznego;

- budowanie obrazu własnej osoby, obejmujące aktualizowanie i rozwijanie struktur samowiedzy i samooceny w znaczeniu wytworzenia własnego obrazu *ja*, pojęcia *ja* oraz koncepcji *ja*;
- akceptacja siebie rozumiana jako warunek samorealizacji i autokreacji podmiotu (*Ibidem*, 111).

Poziom ukształtowania kompetencji autokreacyjnych wiąże się z gotowością podmiotu do podejmowania aktywności autokreacyjnej. Pogłębianie samowiedzy jest w kontekście tej koncepcji traktowane zarówno jako warunek aktywności autokreacyjnej, jak i czynnik określający „dyspozycję niezbędną do ukształtowania się kompetencji autokreacyjnych” (*Ibidem*, 269). Te zaś są współkształtowane przez doświadczenia indywidualne, pamięć biograficzną, myślenie biograficzne, wiedzę autokreacyjną (biograficzną), motywację do wykorzystywania wiedzy o sobie, zdolności i umiejętności kierowania sobą, nastawienie na zmianę siebie, świadomość i poczucie sprawstwa, poczucie odpowiedzialności za siebie, umiejętności autonarracji (*Ibidem*, 269–270).

Lucyna Bakiera zwraca natomiast uwagę na rodzicielstwo jako źródło doświadczeń autokreacyjnych rodziców. Autorka ta przyjmuje perspektywę poznawczą, w której ukazuje szerszy kontekst rodzicielstwa, obejmujący zarówno aspekt rozwojowy, związany z realizacją zadania rozwojowego, jak i intencjonalnie kierowanej przez rodziców aktywności autokreacyjnej (Bakiera, 2013, 41–45, 99–124). Na podstawie przeprowadzonych badań, wskazuje na interesującą prawidłowość, ujawniającą związek między faktycznym angażowaniem się w rodzicielstwo rodziców a poziomem ich aktywności autokreacyjnych. Wiąże się to ze współwystępowaniem kilku czynników składających się na kategorię zaangażowanego rodzicielstwa. Wspomniana autorka łączy ją z następującymi warunkami: a) postawą zaangażowania rodziców w kształtowanie i podtrzymywanie relacji interpersonalnych we wspólnocie rodzinnej, w których rodzice odnajdują sens własnego życia; b) względnie zrównoważonym integrowaniem celów wychowawczych z osobistymi, które „umożliwia autentyczne ujawnianie tożsamości dorosłego (a nie kreowanie własnego wizerunku)” (*Ibidem*, 289); c) przejawianiem elastyczności w reagowaniu rodziców na ujawniające się trudności wychowawcze, czego wyrazem jest gotowość do rewidowania własnych metod wychowawczych; d) pozytywnym obrazem rodzicielstwa w przypadku kobiet, dla których pełnienie roli matki jest potencjalnie zmianotwórcze i prorozwojowe, oraz w przypadku mężczyzn – utożsamianiem własnej skuteczności z odgrywaniem roli ojca; e) wysoką intensywnością doświadczeń autokreacyjnych rodziców warunkowaną poziomem ich wykształcenia.

Analiza gotowości angażowania się w rodzicielstwo w perspektywie rozbudzanych i rozwijanych zdolności autokreacyjnych rodziców eksponuje znaczenie wspólnotowego charakteru funkcjonowania rodziny dla tworzenia możliwości podejmowania aktywności autokreacyjnej jej członków (małżonków/rodziców i dzieci). Jej znaczenie ujawnia się bowiem w tym, że wspólnota rodzinna umożliwia gromadzenie i opracowywanie doświadczeń, a także ciągłość wzajemnej i aktywnej współobecności rodziców z dziećmi oraz wymianę doświadczeń zdobywanych

w pozarodzinnych środowiskach społecznych. Specyfika rodziny sprzyja zatem powstawaniu warunków do kognitywnego, afektywnego i ewaluatywnego opracowywania indywidualnych doświadczeń rodziców. Jednakże z uwagi na to, że rozwojowy charakter mają tylko aktywnie zdobywane doświadczenia, angażowanie się w rodzicielstwo nie jest figurą retoryczną, lecz warunkiem koniecznym dla czynnego doświadczania rodzicielstwa. Tym samym oznacza wyjście poza formalne ogrywanie roli matki i ojca ku autentycznemu zaangażowaniu się w jak najintensywniej przeżywane bycie matką i ojcem.

Autokreacja rodziców (osób dorosłych) ujawnia się w tym kontekście w działaniach nakierowanych na zmiany, które w myśl autorki, „wprowadzają w system psychiczny wyższy poziom wewnętrznej integracji, a w relacje społeczne harmonię między indywidualnością a wspólnotowością” (*Ibidem*, 48). Autokreacja w perspektywie rozwojowej bazuje więc na holistycznej wizji człowieka, która zakłada możliwość jego podmiotowego udziału w procesie rozwoju osobowego. Jednocześnie jest utożsamiana z całym spektrum sposobów i bardziej złożonych strategii realizowania siebie w biegu życia.

1.3. Autokreacja w perspektywie pedagogicznych aspektów samokształtowania

Pedagogiczna perspektywa autokreacji sytuuje to pojęcie w świetle procesów samokształtowania człowieka, które – jak podkreśla Bogusława Matwijów – są zazwyczaj interpretowane jako bliskoznaczne z samowychowaniem, samokształceniem, autoedukacją, samodoskonaleniem czy kierowaniem własnym rozwojem (por. Matwijów, 1994, 113–120). Główny aspekt rozważań wiąże autokreację z samowychowaniem i samokształceniem jako procesami zachodzącymi w świecie wewnętrznym człowieka. Są one świadomie i samodzielnie podejmowane przez podmiot, a ich efekty mają charakter osobotwórczy. Drugi aspekt rozważań wiąże procesy samokształtowania człowieka z zewnętrznymi uwarunkowaniami o charakterze społeczno-kulturowym. W tym kontekście ujawniają się potencjalne relacje między tymi formami aktywności, które zachodzą w wewnętrznym świecie człowieka, oraz wpływami wychowawczymi i socjalizacyjnymi jego środowiska społecznego. Relacja autokreacji do całościowo ujmowanych procesów wychowawczych ma charakter złożony i niejednorodny. Podłożem ujawniających się różnic jest wieloznaczność konceptualizacji zarówno procesów wychowawczych, jak i natury człowieka oraz charakteru jego relacji ze światem zewnętrznym. Różne perspektywy znaczeniowe autokreacji prezentowane w literaturze pedagogicznej służą coraz bardziej rozbudowanemu, ale też szczegółowemu rozpoznawaniu specyfiki przedmiotowej relacji. Analiza pedagogicznego rozumienia kategorii autokreacji obejmuje więc w niniejszym podrozdziale namysł nad charakterem jej związku z procesami autoformacyjnymi i (samo)kształceniowymi, a także z całościowo ujmowanymi wpływami wychowawczymi i socjalizacyjnymi. Warto zaznaczyć, iż dociekanie specyfiki związku autokreacji z wymienionymi procesami

odslania jej złożony i wieloaspektowy charakter, którego nie sposób poddać jednoznacznej interpretacji pedagogicznej.

Autokreacja rozpatrywana przez Henryka Rowida jest sytuowana w obszarze wychowania – jako procesu rozbudzającego duchowe stawanie się człowieka, które przebiega w dwóch płaszczyznach: samokształcenia i samotworzenia (Rowid, 1946, 110). Związek autokreacji z realizacją ideału pedagogicznego, utożsamianego z rozwojem osobowości twórczej, nadaje jej znaczenie wychowawcze (*Ibidem*, 250). Istotna dla rozumienia wychowania jest w tym kontekście różnica między byciem indywidualnością (faktem danym) a byciem osobowością (faktem zadany). Osobowość jest ujmowana w kategorii samokształtującego się podmiotu, a więc jako rezultat intencjonalnego rozbudzania energii twórczej człowieka, utożsamianej z duchowym wysiłkiem jego samotworzenia (*Ibidem*, 535). Autoformacyjny charakter autokreacji zakłada „dynamizm, wzrost i rozwój” osobowy, prowadzący do kształtowania się cech osoby ludzkiej, do których H. Rowid zalicza: „samookreślenie się, wolność, poczucie godności, zdolność stawiania sobie celów oraz umiejętność ich urzeczywistnienia w twórczym działaniu” (*Ibidem*, 536).

Natomiast Stefan Kunowski, wskazując na związek autokreacji z samowychowaniem, przyjmuje dwojakie jej rozumienie. Autokreację ujmuje jako proces samourzeczywistniania się człowieka, utożsamiany z wewnętrznym samotworzeniem się „na drodze rozwoju pełni człowieczeństwa”, którego dopełnienie może stanowić na gruncie pedagogiki katolickiej samodoskonalenie się człowieka polegające na rozwijaniu sprawności moralnych, zwanych cnotami (Kunowski, 1973, 1158). Obydwa spojrzenia na autokreację eksponują pierwszoplanowe znaczenie zdolności człowieka do kierowania procesem samokształtowania się, nieustannym odkrywaniem siebie w swym człowieczeństwie, rozumianym jako ukryta przed nim samym tajemnica istnienia. Autor ten nakreśla bliskość znaczeniową autokreacji z wychowaniem i samowychowaniem, ujmowanym na podłożu pedagogiki personalistycznej. Wydaje się, że istotę tej bliskości znaczeniowej oddaje rozumienie wychowania jako rzeczywistości międzypersonalnego i zarazem wewnątrzosobowego odkrywania wartości bytu osobowego, a także znaczenia egzystencjalnego stawania się osobą w pełni swej potencjalności. Źródłem i zarazem celem integralności wychowania, obejmującego wszystkie sfery życia człowieka (biologiczną, psychiczną, społeczną, duchową i religijną), jest właśnie osoba, autonomiczna we władaniu samą sobą (Kunowski, 2005, 320–321; Starnawski, 2008, 134; Wajsprych, 2008, 113–126). W tym kontekście kluczowe staje się przejmowanie przez podmiot wysiłku samowychowania, którego szczególnego rodzaju składnikiem jest los człowieka (Kunowski, 1997, 175–178). Los, choć stanowi najbardziej tajemniczą, nieobliczalną, niewymierną i nieprzewidywalną siłę, nie czyni człowieka całkowicie bezsilnym wobec możliwości wpływania na proces wyboru wartości, a także kierunek i cele pracy wychowawczej podejmowanej wobec siebie (por. Miksza, 2005, 82–83). Los rozpatrywany jako kategoria pedagogiczna otwiera człowieka na spotkanie, które „może wywrzeć dogłębny, nieodwracalny wpływ na [jego] życie” (Tarnowski, 1974, 14). W znaczeniu pedagogicznym los człowieka może być rozpatrywany jako miara i efekt jego indywidualnych wyborów i czynów.

Samowychowawcze zmaganie się z własnym losem znajduje swój wyraz w odpowiedzialnym kierowaniu własnym życiem, zorientowanym na wartości osoby, które nie zwiódą człowieka na manowce egzystencjalnego zagubienia, lecz odsłonią sens przebytej duchowej drogi oraz piękno urealnionego w jego czynach człowieczeństwa. Namysł nad tajemnicą własnego losu buduje świadomość potencjalności własnego życia, a w tym kontekście potencjalności samego siebie jako podmiotu zdolnego do działań samowychowawczych, skierowanych na obudzenie w sobie potrzeby samodoskonalenia siebie i troski o innych. Takiemu samowychowawczemu *budzeniu* samego siebie towarzyszy, zdaniem Witolda Starnawskiego, „poznawcza czujność i autorefleksja, oparta na rozpoznaniu, co znaczy być osobą, [które] wyrażają się w pytaniu, czy podjęte działania są sensowne” i służą dobru własnemu i dobru drugiego człowieka (Starnawski, 2014, 85).

Kategoria podmiotowego sprawstwa wybrzmiewa również w rozważaniach Bogusława Śliwerskiego wokół rozumienia samowychowania w kontekście samorealizacji (autokreacji) (Śliwerski, 2012, 257–268). Autor ten, wychodząc z innych przesłanek teoretycznych niż Kunowski, wskazuje na osobotwórczy charakter samowychowania, którego konstytutywną cechą jest autonomiczne sprawstwo podmiotu w kierowaniu własnym rozwojem w sposób świadomy, zamierzony i odpowiedzialny. Wspólną płaszczyzną dla samowychowania i samorealizacji jest koncepcja człowieka, który sam dla siebie staje się projektem twórczej pracy nad sobą, skierowanej na urzeczywistnianie osobowych potencjalności. W tym kontekście samowychowanie jest łączone z dwiema przeciwstawnymi perspektywami jego rozumienia, utożsamianymi z ujęciem sokratejskim i prometejskim (*Ibidem*, 264–268; Śliwerski, 2000, 66–68; 2013, 38–42; Milerski, Śliwerski, 2000, 195–197). Różnica między tymi dwiema perspektywami samowychowania jest zasadnicza i wiąże się z odmiennym charakterem relacji człowieka ze światem i odmiennymi obszarami jego aktywności, poprzez które realizuje proces samokształtowania.

Samowychowanie w ujęciu sokratejskim zakłada aktywność podmiotu zorientowaną *ku sobie* i ogniskuje się wokół „kształtowania w sobie pożądaných perfekcyjnych cech osobowości, takich jak: siła woli, moc charakteru, doskonałość moralna, czy też takich, które są walorami autotelicznymi” (Milerski, Śliwerski, 2000, 195). Aktywność samowychowawcza sprowadza się do nieustannej pracy nad sobą utożsamianej ze swoistym treningiem w sferze intelektualnej i duchowej, rozumianym analogicznie do treningu własnego ciała. Przyjmując postawę perfekcjonizmu, człowiek czyni z siebie przedmiot urabiania na miarę własnych wyobrażeń i oczekiwań. Docelowym efektem osobotwórczym systematycznej, codziennej pracy nad sobą jest osiągnięcie wewnętrznej doskonałości. Przejawia się ona w byciu perfekcyjnym w każdym z tych obszarów aktywności, które podmiot uznaje za kluczowe z punktu widzenia procesu samokształtowania. Natomiast samowychowanie w ujęciu prometejskim wiąże się z postawą perfekcyjizmu. Sens dążenia do osiągnięcia własnej doskonałości jest dostrzegany w stawaniu się „lepszym przez każdy dobry czyn, niezależnie od tego, na jaki obiekt jest on skierowany. Jednostka tworzy samą siebie przede wszystkim dzięki pozornemu zapomnieniu o sobie” (*Ibidem*, 196). Celem osobotwórczej przemiany jest doskonalenie się

w czynach skierowanych do innych ludzi, nacechowanych miłością i altruizmem, a także twórcze przeobrażanie otaczającej rzeczywistości. Wewnętrzne doskonalenie się człowieka ujawnia się w jego kreatywnym nastawieniu kreującym nowe wartości w sferze relacji międzyludzkich, a także aktywności artystycznej, naukowej, technicznej i działalności praktycznej. Angażując się w aktywności kreujące świat piękniejszym i lepszym, podmiot oddziałuje wychowawczo na samego siebie, odsłania przed sobą doniosłość własnego człowieczeństwa (por. Szmidt, 2007, 52–53; Fichnová, 2013, 72–73). W ujęciu prometejskim samodoskonalenie człowieka nie dokonuje się na drodze nieustannego, wytrwałego ćwiczenia pożądanych cech osobowości, przewyciężającego własne ograniczenia i niedoskonałości, lecz poprzez przekraczanie siebie, wychodzenie na zewnątrz ku światu. Proces samokształtowania dokonuje się niejako mimochodem, w tle jego osobistego zaangażowania w działania na rzecz innych ludzi, wnoszenia nowych wartości do ich życia, twórczego przeobrażania rzeczywistości.

Specyfika relacji autokreacji z procesami wychowania i samowychowania znajduje w tym kontekście wyraz w różnych perspektywach znaczeniowych. Dawne rozumienie wychowania koncentruje osobę wychowanka na nadawaniu znaczeń własnemu rozwojowi i funkcjonowaniu w środowisku społecznym, które można uchwycić w perspektywie wartości sytuowanych na niższych poziomach modalności w hierarchii Schelerowskiej. Osoba wychowanka jest obiektem formowanym osobowościowo, pobudzonym do własnego rozwoju, samorealizacji, wzrostu samoświadomości – zgodnie ze zobiektywizowaną w danym środowisku wychowawczą wizją tego, *kim i jakim chce być i stawać się*. Tak rozpatrywane wpływy wychowawcze mają charakter ograniczający działania związane z pracą nad sobą do narzuconej jednostce ramy społeczno-kulturowej w definiowaniu celów i określaniu sposobów urzeczywistniania jej osobowych potencjalności. Dawne rozumienie wychowania sytuuje ten obszar aktywności człowieka na przeciwnym biegunie wobec intencjonalnego samokształtowania podmiotu. Redukuje zatem znacząco jego możliwości w zakresie swobodnej i niezależnej autokreacji.

Samowychowanie w ujęciu sokratejskim również ujawnia silną koncentrację na kształtowaniu pożądanych cech osobowości człowieka, a także podobną wrażliwość aksjologiczną co dawne rozumienie wychowania. Zasadniczą różnicą jest oczywiście przeniesienie punktu ciężkości oddziaływań wychowawczych. Osoba wychowanka staje się autorem procesu samokształtowania. Przejmuje rolę podmiotu samodzielnego i niezależnego w określaniu wizji siebie idealnego i nadawaniu sensu tak rozumianej osobotwórczej pracy nad sobą. Osiągnięcie celów samowychowawczych nie wiąże się jednak z przekraczaniem siebie ku światu, lecz odnajdywaniem w sobie możliwości samodoskonalenia i dostrzegania wartości w tym właśnie wysiłku pracy nad sobą. Samowychowanie ujawnia wówczas bliski związek z autokreacją zredukowaną do niższych wymiarów egzystencji człowieka, określanych przez V. Frankla mianem *faktyczności psychofizycznej*. Miarą autokreacji jest wówczas samoakceptacja podmiotu mającego przeświadczenie zgodności osiągniętych efektów osobotwórczych z wyobrażeniem siebie, własnego *ja* idealnego.

Współczesne rozumienie wychowania uwrażliwia natomiast człowieka na doniosłe egzystencjalnie znaczenie wolności i godności osoby ludzkiej jako podmiotu stanowiącego o sobie, przeżywającego siebie w czynach i odpowiedzialnego za skutki własnych wyborów i czynów. Takie rozumienie wychowania koncentruje się na ukazaniu znaczeń w perspektywie wartości osoby, sytuowanych na wyższych poziomach modalności w hierarchii Schelerowskiej. Ich odkrywanie i uwewnętrznianie może zachodzić w sytuacji wolności samostanowienia podmiotu i odpowiedzialności za własne wybory i czyny. Zasadniczym założeniem tak ujmowanego wychowania jest traktowanie wychowanka jako równowartościowej osoby w stosunku do osoby wychowawcy, a sytuacji oddziaływania wychowawczego jako spotkania międzypersonalnego (Ablewicz, 2007, 27–44). Uznanie spotkania za wydarzenie w rozumieniu egzystencjalnym sprzyja mentalnemu otwieraniu się uczestników procesu wychowania wzajemnie na siebie. Doświadczanie obecności drugiego człowieka ujawnia wartości związane z autentyczną wolą angażowania się w relację z drugim człowiekiem. Sytuacja spotkania czyni możliwym wzajemne odkrywanie i nadawanie tych wartości, które są źródłem istotnych egzystencjalnie sensów w życiu każdego z jej uczestników. Spotkanie jest więc nie tylko źródłem doświadczenia wzajemnego urzeczywistniania konkretnych wartości etycznych, ale tworzy warunki kształtujące świadomość doniosłego znaczenia rozwijania własnego człowieczeństwa (por. Tarnowski, 1993, 126–136, 139–144; por. Chrobak, 2017, 42–45).

Przyjęcie takiej perspektywy oddziaływań wychowawczych sprzyja rozbudzeniu gotowości do samowychowania, rozpoznawanej w warstwie duchowej egzystencji człowieka (por. Wróbel, 2014, 202–206). Wówczas jednak owo samowychowanie wiąże się z ujęciem prometejskim, symbolizującym dominujące znaczenie wartości etycznych w podejmowanych przez podmiot wyborach i czynach. W miejsce orientacji *ku sobie*, znajdującej wyraz w dążeniu do osiągnięcia doskonałości własnej osobowości, ujawnia się orientacja *od siebie*, w której wyraża się wartość etyczna czynów w relacji z drugim człowiekiem, innymi ludźmi. Wychowawcze samokształtowanie podmiotu zachodzi na drodze doświadczania tego, *kim i jakim się jest* w bezpośredniej sytuacji obecności *ja* drugiego człowieka, a także wartości, jakie wnosi do jego życia. Osiągnięcie celów samowychowawczych wiąże się z przekraczaniem siebie ku drugiemu człowiekowi, ze względu na osobowy charakter doświadczania jego obecności, nie zaś potrzebę doskonałości pożądaną cech własnej osobowości. Podłożem działania nie jest bowiem realizowanie pożądanego wizerunku siebie (*ja* idealnego), lecz dawanie pozytywnej odpowiedzi na wewnętrzne wezwanie do wywiązywania się z moralnych powinności wobec drugiego człowieka. Z działaniem tym łączy się doświadczenie otwierania się podmiotu na wartości istotne egzystencjalnie. Aktywność samowychowawcza polega na przekraczaniu siebie, samotranscendowaniu. Ujawnia się jej relacja z autokreacją jako procesem osobotwórczym, prowadzącym do autentycznego odsłaniania przed samym sobą istoty własnego człowieczeństwa. Miarą autokreacji jest wówczas samospełnienie podmiotu, wyrażające się w jego stawianiu się w pełni ukształtowaną osobą.

Autokreacja rozumiana jako samokształtowanie człowieka ma wieloaspektowy charakter. Znajduje to wyraz w koncepcji Marii Dudzikowej, w której autokreacja

jest rozpatrywana jako „trudna sztuka tworzenia siebie obejmująca samokształcenie i/lub samowychowanie; świadomie i dobrowolnie podejmowana praca nad sobą w celu kierowania własnym rozwojem” (Dudzikowa, 1985, 27; 2007, 288; 1994, 127–128); czy też „inicjowanie i realizowanie przez podmiot zadań w celu osiągnięcia we własnej osobowości i zachowaniach zmian zgodnych z pożądanymi przez tę jednostkę standardami” (Dudzikowa, 2007, 288).

W uchyceniu istoty autokreacji człowieka pomocna jest – w myśl rozważań M. Dudzikowej – metafora zawarta w wierszu Mariana Jachimowicza: *Pomyśl sobie./ Stań się na nowo./ Bezrozumnych zmyślają inni* (Jachimowicz, 1967, 85). Interpretacja tej metafory odślania alternatywę sposobu przeżywania własnego życia. Dotyczy wyboru między byciem autorem osobistego projektu własnego życia, określającego cele osobowej zmiany, dążącego do nadania sensu własnym wyborom i czynom, a byciem obserwatorem własnego życia, biernie uczestniczącym w kolejnych jego etapach, lecz bez inicjatywy samodzielnego nim kierowania. Z tymi dwiema jakościami przeżywania siebie, czy też wyboru siebie, korespondują dwie postawy życiowe utożsamiane z tzw. podmiotowym i przedmiotowym sposobem bycia (por. Obuchowski, 2000, 18).

Przedmiotowy sposób bycia wiąże się z mentalną bezwolnością człowieka wobec otoczenia społecznego. Nie podejmuje on wysiłku twórczego kształtowania własnego życia, ponieważ uzależnia ważne decyzje życiowe od oczekiwań środowiska społecznego i obowiązujących w nim wzorów. Przeświadczeniu o braku realnego wpływu na własne życie towarzyszy przeświadczenie o braku własnej odpowiedzialności za jego przebieg. Jest to w istocie rezygnacja z możliwości autokreacyjnego kierowania swoim życiem. Konsekwencją tego jest przeżywanie cudzej wizji życia jako własnej i kierowanie się cudzymi wyborami i rozstrzygnięciami we własnym życiu. Zgoda na tak rozumiane nie-bycie sobą prowadzi do trwania w mentalnej i duchowej stagnacji. Ogranicza możliwość samodzielnego poszukiwania sensu własnego istnienia. Z kolei podmiotowy sposób bycia wiąże się z zachowaniem autonomii samostanowienia w zakresie najważniejszych kwestii życiowych i świadomością własnej odpowiedzialności za podejmowane wybory i czyny. Bycie podmiotem oznacza inicjowanie i realizowanie określonych zadań, których celem jest osiągnięcie zmian we własnej osobowości i zachowaniach, zgodnych z przyjętą wizją własnego rozwoju. Podmiot zaangażowany w autokreację staje się zarazem wychowawcą i wychowankiem, nadawcą i odbiorcą oddziaływań skierowanych na samego siebie (Dudzikowa, 1994, 128). Ujawnia się wówczas znaczenie podmiotowej roli człowieka w *trudnej sztuce tworzenia siebie*. Podłożem autokreacji jest więc wybór siebie jako autora projektującego własną drogę życiową. Symbolikę metafory *pomyśl siebie* zapewne można odczytywać na wiele różnych sposobów. Jedno jednak wydaje się w tym kontekście bezsporne, że wezwanie: *stań się na nowo* staje się realne do zrealizowania w momencie dokonania wyboru siebie jako podmiotu kierującego własnym życiem.

Autokreacja bazuje na wewnętrznym dialogu, w ramach którego podmiot podejmuje wysiłek poszukiwania odpowiedzi na zasadnicze pytania – dylematy: *Kim jestem? Po co jestem? Kim chcę być? Kim mogę być? Dlaczego chcę taki być? Czy mogę takim się stać? Co mogę zrobić, aby takim się stać?* (Dudzikowa,

2007, 287). Stawianiu tych pytań towarzyszy kształtująca się świadomość dystansu dzielącego obecne *ja* realne podmiotu od pożądanego i potencjalnie możliwego do osiągnięcia jego *ja* idealnego. Jest to, zdaniem M. Dudzikowej, główny motyw podejmowania aktywności autokreacyjnej. Nie chodzi tu jednak o działanie ukierunkowane na pojedyncze cechy niejako oderwane od kontekstu innych cech osobowości, lecz o modyfikację całej jej struktury. Przy czym modyfikacja ta dokonuje się w relacji z systemem wartości podmiotu. Wówczas pytanie o istotę własnego istnienia: *Kim jestem i po co jestem?* zyskuje rozwinięcie w pytaniu: *Kim jestem i co z tego wynika?* Owo porównanie *ja* realnego do *ja* potencjalnego rozpatrywane jest w perspektywie pożądanых cech osobowych, które podmiot włącza do oczekiwanej wizji siebie jako obowiązujący standard własnego *ja*. Poszukiwanie odpowiedzi na tak postawione pytanie wiąże się nieodmiennie z poszukiwaniem, uznaniem i uwewnętrznianiem wartości osoby, traktowanych jako centrum indywidualnego systemu wartości podmiotu (*Ibidem*, 318; por. Eadem, 2006b, 44; 1985, 49–52, 68–71). W tym znaczeniu autokreacja wpisuje się w całość dążeń życiowych podmiotu, zorientowanych na wypełnianie ich sensem we wszystkim tym, co robi i jak żyje, i zarazem w jaki sposób urzeczywistnia je w czynie tworzenia samego siebie.

Intencjonalny charakter autokreacji, rozpatrywanej z perspektywy indywidualnego świata wartości, eksponuje znaczenie podejmowanych wyborów życiowych i świadomości odpowiedzialności za ich dalsze konsekwencje, w tym efekty osobotwórcze. Z tego powodu forma aktywności podmiotu nie jest, zdaniem M. Dudzikowej, przypadkowa, mimowolna, lecz wynika z jego osobistych rozstrzygnięć w sferze agatologicznej i aksjologicznej. W dużej mierze koncepcja własnej osoby zależy od wrażliwości aksjologicznej podmiotu, podejmującego rozumne poznanie i ocenę rzeczywistości (por. Matulka, 1997, 244; 2008, 17–23; por. Ostrowska, 2006, 409–410), oraz jego dojrzałości aksjologicznej, uzdalniającej go do świadomego i dobrowolnego wyboru wartości (por. Ogrodzka-Mazur, 2007, 49–52). Wybór koncepcji własnej osoby przekłada się w różny sposób na gotowość podmiotu do podejmowania aktywności autokreacyjnej (Dudzikowa, 2007, 324–325). Jeśli podmiot nie dostrzega potrzeby angażowania się w kierowanie własnym rozwojem, jego koncepcja własnej osoby może nie obejmować treści autokreacyjnych. Są one wówczas traktowane jako nieadekwatne do własnej wizji siebie w relacji do otaczającego świata. A zatem indywidualne rozstrzygnięcie alternatywy między byciem aktorem a byciem obserwatorem własnego życia ujawnia się w koncepcji własnej osoby i jej znaczenia dla podejmowania aktywności autokreacyjnej. W myśl tego nie każda koncepcja własnej osoby zakłada formułowanie takich celów i zadań, których realizacja rozbudza, aktualizuje, rozwija i ukierunkowuje potencjalności podmiotu i skłania go do twórczego samokształtowania i zarazem współtworzenia otaczającego go świata.

Na poziomie szczegółowej analizy autokreacji M. Dudzikowa rozpatruje autokreację jako proces posiadający wewnętrzną strukturę czterofazową, która pozostaje w bezpośredniej relacji do składowych elementów kompetencji autokreacyjnych (*Ibidem*, 291). Zastrzega jednak, że jego strukturalny charakter nie oznacza, iż jest to proces „sformalizowany, zalgorytmizowany, wręcz scjencyficzny” (*Ibidem*,

293). Występują bowiem czynniki „tkwiące w sytuacji własnej jednostki” natury osobowościowej i środowiskowej, a także wynikające z bieżących okoliczności pracy nad sobą indywidualnie aktualizowane dane o sobie i świecie, które różnicują przebieg, formę i dynamikę autokreacji.

Struktura fazowa autokreacji odzwierciedla sekwencję etapów utożsamianych z pojedynczym cyklem tego procesu. Pierwsza faza autokreacji (poznawczo-oceniająca) wiąże się z autorefleksją podmiotu zorientowaną na analizę aktualnej sytuacji życiowej pod kątem odniesienia się do dostrzeżonej rozbieżności między *ja* realnym a *ja* idealnym. Faza ta trwa tak długo, aż podmiot poweźmie przekonanie o tym, że odczuwa lub nie odczuwa potrzeby zniesienia dystansu między tym, jak siebie postrzega, a tym, kim i jakim chce być. W przypadku zaistnienia tej potrzeby następuje przejście do drugiej fazy autokreacji, zwanej konceptualizacyjną. Polega ona na stopniowym, coraz bardziej precyzyjnym określaniu standardów własnego *ja* podmiotu. Składają się na nie dwie aktywności intelektualne: definiowanie pożądanych właściwości własnej osoby oraz rozważanie realnych możliwości ich osiągnięcia w świetle rozpoznanych indywidualnych zasobów. Samouświadomienie indywidualnych możliwości osiągnięcia zmiany prowadzi do „przeżycia motywacji dokonywania zmian i podjęcia decyzji w tym względzie” (*Ibidem*, 292; Dudzikowa, 1994, 143). Trzecia faza (realizacyjna) dotyczy zarówno opracowania przez podmiot planu konkretnych działań, zawierającego sekwencję zadań i środków, określenie warunków ich wykonania, jak i podjęcie konkretnych czynności prowadzących do osiągnięcia wytyczonych indywidualnych celów autokreacyjnych. Realizacja planu obejmuje również wstępne ewaluowanie bieżących wyników własnego działania i wprowadzanie do niego ewentualnych korekt. Ostatnia faza cyklu (sprawdzająco-oceniająca) jest pełną ewaluacją efektywności podjętych działań autokreacyjnych. Istotne jest wówczas określenie przez podmiot stopnia zgodności indywidualnie zakładanych do osiągnięcia standardów własnego *ja* z już osiągniętymi standardami nowego *ja* realnego. W sytuacji braku zgodności jest możliwe kontynuowanie procesu autokreacji, polegające na powrocie do wcześniejszych jego faz. Z kolei w sytuacji osiągnięcia satysfakcjonującej zgodności jest to faza finalna, wieńcząca cykl aktywności autokreacyjnej zorientowanej na wyznaczone cele. Wówczas dystans między początkowym *taki jestem* a docelowym *takim chcę być* ulega znaczącemu zredukowaniu i jest w odczuciu podmiotu akceptowalny.

Gotowość do autokreacji wiąże się z poziomem rozwoju i zintegrowania kompetencji autokreacyjnych. Są one utożsamiane ze zdolnościami, wiedzą i doświadczeniami podmiotu, uzyskującego przekonanie o własnej zdolności do podejmowania aktywności autokreacyjnej (Dudzikowa, 1994, 141; por. Żegnałek, 2012, 35). W ujęciu strukturalnym odnoszą się one do kształtowania zdolności podmiotu w czterech sferach: zachowań poznawczo-oceniających samego siebie w świetle konkretnej własnej sytuacji, konceptualizacji standardów własnego *ja*, ich realizacji oraz podejmowania zachowań sprawdzająco-oceniających rezultaty aktywności autokreacyjnej (Dudzikowa, 2007, 305–309; 1994, 146–147).

Kompetencje nie są statyczne, lecz dynamiczne i kumulatywne. Ich rozwój polega na ciągłej restrukturyzacji, nie zaś na „zastępowaniu starych form przez

nowe” (Dudzikowa, 2007, 305). Można więc sądzić, że wzrost doświadczeń zdobywanych przez podmiot w wyniku jego autokreacji wiąże się z bardziej rozbudowanymi i zintegrowanymi kompetencjami autokreacyjnymi. Poziom rozwoju tychże kompetencji jest przejawem zaangażowania w proces samokształtowania podmiotu, jednocześnie sprzyja dynamizowaniu jego działań autokreacyjnych w nowych obszarach rozwoju osobowego (por. Kozłowska, 2010, 177–179). Kompetencje autokreacyjne wskazują na fundamentalne znaczenie wartości w procesie autokreacji, którego cele pozostają w ścisłej relacji z indywidualnym systemem wartości i koncepcji własnej osoby. Wymowne jest w tym kontekście stwierdzenie M. Dudzikowej:

Opowiedzenie się za jakimiś wartościami, których potrzeba wyłania się w okresie dorastania, jest sprawą nadrzędną dla człowieka szukającego swego miejsca w życiu. Człowiek bowiem, podejmując działania, odwołuje się do wartości, które stanowią kryteria wyboru poszczególnych celów czy dróg wiodących do tych celów (Dudzikowa, 1985, 70).

Edukacyjny kontekst autokreacji człowieka dorosłego występuje również w koncepcji Lucjana Turowsa, który rozpatruje ją w perspektywie całościowego samokształcenia i samowychowania, współtworzących drogę samodoskonalenia człowieka (Turows, 2010, 58). Uczenie się sprzyja kształtowaniu twórczego myślenia człowieka poszukującego i otwartego na „nowe idee, doświadczenia i rozwiązania” (Turows, 2007, 31). Autokreacja jest rozumiana jako proces samouświadamiony i intencjonalny, motywowany wolą wewnętrznej przemiany podmiotu. Proces, który odsłania sensowność antycypowanych celów rekonstrukcji (modyfikacji) własnej osobowości i wpisuje się w samodzielnie wyznaczone samemu sobie oczekiwania, wymagania i wyzwania (*Ibidem*, 41). Autokreacja oznacza „proces doskonalenia, wzbogacania, uszlachetniania własnej osobowości”, który prowadzi do przekształcania tego, „co w człowieku potencjalne (zdolności, potrzeby, zainteresowania, pragnienia, aspiracje), w to, co realne i osiągalne” (*Ibidem*, 28–29). Proces ten „wyzwala transgresyjne motywy działania i (...) ułatwia pokonywanie trudności związanych z [całościowym] uczeniem się” i samodoskonaleniem (*Ibidem*, 29). Czynnikiem go warunkującymi są samowiedza i autodeterminacja podmiotu w dążeniu do wewnętrznej przemiany osobowości, angażowanie się w procesy samowychowania i samokształcenia, a także „pragnienie odegrania ważnej, społecznej roli” (*Ibidem*, 31).

Wspomniany autor formułuje oryginalne podejście do autokreacji, którą rozpatruje w ujęciu warstwowym, dzieląc ją na autokreację intelektualną, światopoglądową i moralną, oraz w ujęciu zakresowym, wskazując na jej całościowy lub parcjalny charakter. Autokreacja intelektualna, dotyczy angażowania się podmiotu w proces samokształcenia, a światopoglądowa przekraczania dogmatów, stereotypów i przekonań utrudniających człowiekowi uznanie „praw człowieka do godności i społecznej akceptacji, do rozwoju i współtworzenia” (Turows, 2007, 34–35; por. 2010, 58–61). Natomiast autokreacja moralna koncentruje się wokół odkrywania „sensu wartości moralnych, przede wszystkim miłości do ludzi i rewizji postaw antyhumanistycznych” (Turows, 2007, 34).

Ujęcie zakresowe autokreacji wiąże się z kolei z rozróżnieniem autokreacji całościowej, obejmującej modyfikację osobowości człowieka w sferach

intelektualnej, wolicjonalnej i emocjonalnej, oraz autokreacji parcjalnej, odnoszącej się do konkretnych cech i sfer osobowości, które wymagają w odczuciu podmiotu utrwalania i zmiany. Szczególne znaczenie w kontekście autokreacji światopoglądowej i moralnej ma autokreacja całościowa, która prowadzi do zmiany całościowego nastawienia do drugiego człowieka i utrwalenia pozytywnie wartościowanych tendencji w tym zakresie. Znosi na przykład uprzedzenia do innych ludzi i na tym podłożu kształtuje postawy przeciwstawiające się ich dyskryminowaniu, a także eksponuje miłość jako pierwszoplanową zasadę kształtowania relacji międzyludzkich (*Ibidem*, 48–49; por. Idem, 2010, 61–62).

W przeświadczeniu L. Turosa autokreacja nie zawęża się do wewnętrznego świata jednostki przeżywającej siebie na drodze wewnętrznej przemiany, samodoskonalenia jako osoby. Efekty autokreacji w wymiarze jednostkowym nie są obojętne dla jakości życia w wymiarze społecznym. Stąd wniosek, iż odgrywa ona istotną rolę w kontekście harmonizowania społecznego funkcjonowania człowieka i zarazem dynamizowania rozwoju społecznego.

Może jednak zachodzić sytuacja odwrotna, w której gotowość do aktywności autokreacyjnej jest pochodną społecznego nastawienia do niej. Czynnikiem wzmacniającym podejmowanie aktywności autokreacyjnej jest wówczas tworzenie przyjaznej atmosfery propagującej ideę autokreacji (*Ibidem*, 243). Jednakże podłożem takiej aprobaty jest społeczne zapotrzebowanie na ludzi podejmujących autokreację parcjalną ukierunkowaną na kształtowanie cech osobowości definiowanych jako społecznie wartościowe. Skuteczność takiego redukcyjnego rozumienia autokreacji jest wówczas warunkowana siłą społecznego zapotrzebowania na ludzi posiadających określone cechy osobowości. Chodzi przede wszystkim o następujące cechy: wiarę w siebie, we własne możliwości, optymizm życiowy, samodyscyplinę w pracy nad sobą, odwagę i zdecydowanie w podejmowaniu ryzyka, konsekwentne dążenie do wyznaczonego celu, samokontrolę powiązaną z ciągłą korektą własnych zachowań i poglądów (*Ibidem*, 243). Redukcyjne rozumienie autokreacji staje się narzędziem społecznego sterowania człowiekiem, który jako jednostka funkcjonująca w szerszej zbiorowości ludzkiej uzależnia kierunek własnego rozwoju od oczekiwań środowiskowych. Zapotrzebowanie na taką autokreację instrumentalizuje człowieka, ukierunkowując jego aktywność na to, co w społecznym odbiorze wydaje się korzystne i wartościowe. Autokreacja rozpatrywana w taki sposób nie prowadzi do osiągania efektów osobotwórczych, o których mowa w perspektywie egzystencjalnego stawania się i spełnienia człowieka jako osoby.

Inne podejście do problematyki autokreacji przyjmuje Alina Górniok-Naglik, która rozpatruje ją w perspektywie wewnętrznych doznań i przeżyć człowieka wywiedzionych z faktu jego obcowania z wytworami świata kultury i sztuki. Autorka łączy zatem motywy autokreacyjne z różnymi obszarami aktywności człowieka. Składają się na nie: jego obcowanie z wartościami dzieł sztuki; formowanie życia duchowego wywołane przeżywaniem dzieł sztuki; poszukiwanie sensu własnej egzystencji w kontekście symbolicznej warstwy treści kultury; wielowymiarowe tworzenie samego siebie, rozumiane jako wypadkowa różnych działań, zwłaszcza twórczych, które wywołują efekty osobotwórcze. Wymienione obszary aktywności

człowieka autorka rozpoznaje w świetle czterech wymiarów autokreacji: aksjologicznego, kreatywnego, hermeneutycznego i holistycznego (Górniok-Naglik, 2014, 86–171).

Aksjologiczny wymiar autokreacji eksponuje znaczenie podmiotowości. Człowiek jako podmiot samostanowiący i świadomy odpowiedzialności za własne wybory i czyny jest w stanie w specyficzny dla siebie sposób odnosić się do otaczającego świata, nadając temu doświadczeniu osobiste znaczenia. Twórczemu procesowi przekształcania zewnętrznego świata towarzyszy autorefleksyjny wgląd w samego siebie, inicjujący proces samokształtowania (*Ibidem*, 88; por. Starnawski, 2016, 129–130). Otwarcie się człowieka na wartości ma, zdaniem A. Górniok-Naglik, charakter osobotwórczy, ponieważ pozostaje w integralnym związku z wolnością i odpowiedzialnością. Ujawnia się w tym kontekście znaczenie łączności wolności ze zdolnością do samostanowienia, a odpowiedzialności z powinnością i sprawczością. Choć „wolność zawsze jest związana z faktem bycia człowiekiem”, nie oznacza to, że jest on na nią skazany. Wszak „nie jest mu ona dana jako konieczny stan osobowy”, lecz „możliwa w świecie człowieka prawie w każdych warunkach” (*Ibidem*, 96). Natomiast „związek odpowiedzialności ze sprawczością implikuje powinność, w niej zaś zawiera się otwarcie osoby ku wartościom. (...) Zarysowuje się układ: powinność – odpowiedzialność – odpowiedzialność za wartość” (*Ibidem*, 94; por. Gałkowski, 1998, 78–81; 2016, 155–159). Rozpatrywanie autokreacji w wymiarze aksjologicznym eksponuje jej intencjonalny charakter. Podmiot jest tym, który samodzielnie rozstrzyga o kierunku i celu własnej drogi. Może, jeśli zechce, uczynić z niej osobisty projekt autokreacyjnego samodoskonalenia się, wypełniającego znaczeniami dokonywane wybory, rozstrzygnięcia, czyny i ostatecznie całe życie.

Odpowiedzialność człowieka za wartość jest bezpośrednim odwołaniem się do wartości moralnej osoby, jej własnego *ja* kształtowanego w procesie samodoskonalenia. Jest w istocie odpowiedzialnością podmiotu za samego siebie, kształt i kierunek własnego życia, wykorzystanie szans na drodze osobowego samospełnienia. Powinność, jako wewnętrzne przeświadczenie o konieczności samodoskonalenia siebie, jest uświadamianym wezwaniem do podjęcia działania prowadzącego do zmiany osobotwórczej. Kluczowy jest w tym kontekście wybór wartości rozpoznawanych w perspektywie etycznej, które nadają kierunek działaniom i zarazem otwierają przed podmiotem możliwość spełniania się jako osoby. Rozstrzygnięcie w zakresie konkretnych wartości jest wyborem samego siebie jako autora (podmiotu) kreującego własną drogę lub siebie jako obserwatora, odrzucającego możliwość własnej sprawczości. Wspomniany wybór siebie jest więc albo otwarciem się na autokreację realizowaną w odniesieniu do różnych poziomów modalności wartości, w perspektywie których zachodzi samookreślenie podmiotu odczytującego i nadającego sens własnemu życiu, albo dobrowolnym zamknięciem się osoby na możliwość autokreacji.

Autokreacja rozpatrywana w wymiarze aksjologicznym łączy się z obszarem edukacji kulturalnej, której głównym przesłaniem jest uwrażliwianie człowieka na wartości ujmowane w sferze estetycznej, moralno-społecznej, intelektualnej. Obcowanie człowieka z kulturą i jej wytworami generuje komunikaty

międzypokoleniowe zawierające „wartości umożliwiające dialog ponad granicami czasu” (*Ibidem*, 103). Otwierają one człowieka na myślenie nie o wartościach relatywnych, które są odnoszone do potrzeb czysto życiowych, lecz o wartościach uznawanych w „swej immanentnej jakości [za] absolutne” (Ingarden, 1987, 23). Aktywność autokreacyjna człowieka przebiega wówczas od wartościowania wytworów kultury, zwłaszcza dzieł sztuki, do osiągnięcia coraz wyższych poziomów rozwoju jego duchowości.

Wymiar kreatywny zakłada wyraźnie nakreśloną granicę między twórczością ujmowaną jako proces twórczy, prowadzący do wytwarzania wartości kulturowych, a twórczością jako procesem tworzenia siebie, zorientowanym na urzeczywistnianie wartości osobowych w życiu człowieka. Obydwa obszary aktywności twórczej nie znoszą się, lecz współwystępują. Autorka zauważa, że „człowiek zawsze stwarza siebie sam” w każdym twórczym działaniu, niezależnie od stopnia jego uwikłania w realia życia społecznego i kulturowego (Górniok-Naglik, 2014, 118). Tworzenie samego siebie dokonuje się w przestrzeni wewnętrznej wolności człowieka. Wiąże się z jego samookreśleniem się w życiu: *kim i jakim chce być, stawać się*, poprzez wytyczanie celów przemian własnej osobowości, a także świadome uwalnianie się od zewnętrznych wpływów środowiskowych. Zasadniczą rolę w zachowaniu, a nawet rozszerzaniu owej przestrzeni wewnętrznej wolności człowieka odgrywają jego własne wybory. Potwierdzają one ważność wartości, którymi się kieruje w określaniu celów i kierunku tworzenia samego siebie. Wówczas życie człowieka jest ujmowane jako zadanie twórcze (*Ibidem*, 117).

Nakreślony kontekst znaczeniowy koresponduje z modelem autokreacji Marii Gołaszewskiej, w myśl którego pełny proces twórczy składa się z sekwencji trzech kategorii: zamierzenia – działania – wytworu. Sekwencja ta wskazuje na zdolność człowieka do samoprzekraczania siebie poprzez jego twórcze działanie. Jednakże proces ten nie zawęża się wyłącznie do aktywności zorientowanej na kreowanie nowych wytworów, lecz obejmuje również aktywność skierowaną na kształtowanie siebie, projektowanie i realizowanie pożądanej wizji siebie. Wówczas proces tworzenia samego siebie sprzyja temu, by człowiek stawał się sobą *pełnym* (Gołaszewska, 1977, 273). Autokreacja odwołuje się bowiem do szczególnej zdolności człowieka – odniesienia się do siebie jako *a priori* nierozpoznawalnego w swej potencjalności bytu, który na drodze własnych wyborów i czynów jest w stanie nadawać im konkretną formę i treść we własnym życiu. Model autokreacji odnosi się więc do rozumienia twórczości, w której *tworzywem* jest on sam, całe jego życie. Autokreacja jest w tym kontekście działaniem twórczym właściwym dla podmiotu zaangażowanego w proces tworzenia. Przebieg tego działania i osiągnięte efekty osobotwórcze są specyficzne i „nieredukowalne do jakiegoś ogólnoludzkiego schematu czy stereotypu” (Górniok-Naglik, 2014, 123). Polega ono na wychodzeniu poza wewnętrzne ograniczenia człowieka i wyzwalnianiu się z *więzów uprzedmiotowienia*, które wyraża się w świadomym dążeniu do podmiotowego kierowania procesem urzeczywistniania wartości osobowych we własnym życiu (*Ibidem*, 118).

Hermeneutyczny wymiar autokreacji wiąże się z aktywnym obcowaniem z kulturą symboliczną (*Ibidem*, 161). Centralną kategorią rozpatrywaną w kontekście

uczestnictwa człowieka w kulturze symbolicznej jest rozumienie znaczeń zawartych w jej wytworach, dziełach. Wychodząc od rozumienia tekstu kultury za Hansem-Georgiem Gadamerem (Gadamer, 1979) jako rekonstrukcji znaczeń i ich wytwarzania, wspomniana autorka zwraca uwagę na znaczenie dialogu na płaszczyźnie odbiorca – twórca, na której zarysowuje się specyficzny charakter autokreacji utożsamianej z doświadczeniem współtworzenia (współkreacji). Takie rozumienie autokreacji jako współkreacji wiąże się z założeniem, że sens życia odśladania się dopiero w sytuacji bycia z innymi i dla innych. Wówczas „ja współtworzy ty, a ty współkreuje ja” (Górniok-Naglik, 2014, 160), ujawniając hermeneutyczny sposób poznawania drugiego człowieka. Polega on na wychodzeniu od wewnątrz siebie poza własne ja do ty drugiego człowieka i jednoczesnym powracaniu od niego do wewnątrz siebie. Twórca, kreując swoje dzieło, wyraża w nim własne rozumienie wybranego fragmentu analizowanej rzeczywistości, które kieruje do odbiorcy. Ten zaś interpretuje ukryte w dziele znaczenia w specyficzny dla siebie sposób. Nadaje mu swój sens, który wraz z nowymi doświadczeniami i przeżyciami może być wielokrotnie reinterpretowany. Aktywny kontakt z wytworami kultury symbolicznej wiąże się zatem z autokreacją wzbogacającą osobowość na drodze poznawania prawd o człowieku i świecie, a także samodzielnego tworzenia nowych znaczeń odzwierciedlających pogłębione, zreflektowane odniesienie się do siebie i świata (*Ibidem*).

Autokreacja rozpatrywana w wymiarze holistycznym zakłada z kolei całościowe ujmowanie człowieka w świetle jego uwikłania w różne zewnętrzne wobec niego systemy przyrodnicze, społeczne, kulturowe, technologiczne, a także jako ontycznej całości cielesno-psychiczno-duchowej (*Ibidem*, 164). Człowiek jest w tym kontekście istotą egzystującą w trudnym do ogarnięcia układzie przestrzeni (systemów) i relacji wzajemnych, rozpoznawanych w napięciu między kosmosem a mikroświatem człowieka, człowiekiem a kulturą, sztuką a edukacją (kulturalną). Stopień komplikacji czynników i uwarunkowań oddziałujących na jakość egzystencji człowieka przekłada się również wielorako na specyfikę jego autokreacji. Jest ona zatem ujmowana jako „proces złożony, wielopłaszczyznowy, obejmujący różnorakie sfery i sposoby jego życia oddziałujące na niego oraz jego własne czyny” (*Ibidem*, 164). Taka perspektywa nakreśla rozumienie autokreacji jako procesu będącego elementem szerszej całości, w jakiejś mierze od niej zależnego, i jednocześnie procesu kreującego wewnętrzną przemianę człowieka jako osoby – i w tym znaczeniu przekraczającego ograniczenia zewnętrznego świata. Z jednej strony autokreacja „objawia się jako stwarzanie siebie z komponentów, części będących wypadkową różnych działań (często o charakterze twórczym)” (*Ibidem*, 166). A z drugiej strony jest utożsamiana z wyjściem

poza sumę tych części w kierunku własnej indywidualności i niepowtarzalności, dzięki której możliwe są ustawiczne przeobrażenia istniejącej już struktury osoby, jej stawianie się w wymiarze materialnej, jak i duchowej egzystencji (*Ibidem*).

Do wielowymiarowego ujmowania autokreacji nawiązuje również Andrzej W. Janke, jednakże autor ten przyjmuje znacząco odmienną perspektywę jej rozumienia w świetle koncepcji wychowania rodzinnego (Janke, 2014, 94–106). Autokreacja jest rozpatrywana jako jeden z czterech wymiarów procesu kształtowania

się człowieka zachodzącego w mikroświecie wspólnoty rodzinnej. W koncepcji tej kluczowe znaczenie zyskuje środowisko rodzinne jako przestrzeń przenikających się wpływów wychowawczych i socjalizacyjnych, a także związku autokreacji z wychowaniem i innymi procesami mającymi wpływ na kształtowanie się człowieka.

Wspólnotę rodzinną A.W. Janke rozpatruje jako przestrzeń, w której zachodzi integrowanie się wpływów społeczno-kulturowych z wewnątrzrodzinnymi. Doniosłość wychowawczą rodziny można dostrzec w metaforze strumienia szeroko rozumianych wpływów wychowawczych. Wpływy te pochodzą zarówno z przestrzeni pozarodzinnej, jak i wspólnoty rodzinnej. Składają się na nie zarówno oddziaływania wychowawcze zachodzące na płaszczyźnie wewnątrzrodzinnej (wychowanie w rodzinie), dośrodkoworodzinnej (wychowanie dla rodziny), jak i odśrodkoworodzinnej (wychowanie przez rodzinę) (*Ibidem*, 104). Wewnątrzrodzinne oraz pozarodzinne procesy, interferując ze sobą, przeobrażają się w szeroki, lecz wewnętrznie koherentny strumień wpływów mających istotne znaczenie dla procesu kształtowania się człowieka. Wspólnota rodzinna jest w pewnym sensie przestrzenią buforową, filtrującą wpływy zewnętrzne i integrującą je z wpływami wewnętrznymi, tworzącą w ten sposób na tym podłożu warunki sprzyjające rozbudzaniu, rozwijaniu i ukierunkowywaniu autokreacji jej członków.

W koncepcji wychowania rodzinnego autokreacja jest przedstawiana jako jeden z czterech procesów utożsamianych z odmiennymi wymiarami całościowo ujmowanego procesu kształtowania się człowieka. Współwystępuje ona z procesami rozpoznawanymi w obrębie wpływów społeczno-kulturowych (socjokreacji i enkulturacji) oraz wpływów przyrody (*Ibidem*, 106). Procesy te tworzą swoistą ramę symboliczno-materialną, w obrębie której samokształtowanie się w wymiarze wewnętrznym (psychicznym i duchowym) może być przez podmiot indywidualnie realizowane. Pomiedzy autokreacją a wymienionymi procesami A.W. Janke sytuuje wpływy wychowawcze, które utożsamia z wychowaniem rodzinnym. Stanowią one część oddziaływań składających się na wychowanie w rozumieniu szerokim i jednocześnie obejmują oddziaływania podejmowane w ramach wychowania w rodzinie (*Ibidem*, 105).

Szeroka perspektywa przyjęta przez wspomnianego autora ujawnia napięcie między procesami lokowanymi na przeciwstawnych biegunach egzystowania człowieka jako jednostki społecznej i jako jednostki ludzkiej (podmiotu osobowego). Po jednej stronie znajduje się biegun utożsamiany z wpływami pozarodzinnymi (socjokreacją, enkulturacją, wpływami przyrody) oraz wpływami rodzinnymi (wychowaniem rodzinnym i socjalizacją rodzinną). Po drugiej stronie biegun utożsamiany z wewnętrznym wymiarem kształtowania się człowieka. Napięcie to wiąże się z bezpośrednim i pośrednim oddziaływaniem na przebieg procesu autokreacji. Bezpośrednie wpływy odślaniają, zdaniem tego autora, charakter i znaczenie dośrodkowych i odśrodkowych związków autokreacji z procesami ją wspomagającymi. Natomiast wpływy pośrednie odślaniają „powiązania pozaautokreatywnych (zewnętrznych) procesów wspomagających autokreację człowieka” (*Ibidem*). W myśl tych rozważań, autokreacja nie jest aktywnością niezależną i odizolowaną od wymienionych wcześniej procesów. Jednakże zarysowane

oddziaływanie tych procesów nie determinuje podmiotu do określonego z góry schematu samokształtowania. Wpływy te mają charakter konstruktywny – otwierają nowe perspektywy myślenia i działania oraz inspirują do twórczej pracy nad sobą w świetle poszukiwania wartości własnej aktywności i życia. Wciąż jednak do podmiotu należy odczytywanie indywidualnych potencjalności i możliwości samokształtowania. Autokreacja jest więc obszarem aktywności, w którym podmiot samodzielnie spożytkowuje „wszelkie zewnętrzne wpływy i uwarunkowania wewnętrzne dla kształtowania” samego siebie jako osoby „w jej indywidualności i społeczności” (*Ibidem*).

Koncepcja wychowania rodzinnego zakłada zatem rozumienie człowieka jako jednostki społecznej i zarazem jako autonomicznego podmiotu osobowego (*homo educandus*). Autor ten uznaje, że optymalny przebieg rozwoju człowieka ma miejsce wówczas, gdy następuje integracja

antropotwórczych wpływów wychowawczych (biopsychicznych, duchowych, socjokreatywnych, enkulturacyjnych i przyrodniczych), zespalających jego indywidualność z jednostkowością społeczną, oraz dzięki skutecznemu kojarzeniu wpływów intencjonalnych (refleksyjnych) z socjalizacyjnymi wpływami nieintencjonalnymi (bezrefleksyjność) (*Ibidem*, 104).

Autokreacja wywiedziona ze zdolności podmiotu do samostanowienia, łączona z podmiotową autodeterminacją do samokształtowania, zgodnie z indywidualnymi celami samodoskonalenia i samospelnienia, ma istotne znaczenie z punktu widzenia całokształtu antropotwórczych wpływów wychowawczych (por. Wróbel, 2014, 202–206).

Odniesienie się do autokreacji z perspektywy wspomagających ją procesów poza-autokreatywnych występuje również w koncepcji twórczych orientacji życiowych Agaty Cudowskiej (Cudowska, 2004, 111). W myśl tej koncepcji, samorealizacja przebiega na trzech uznawanych za komplementarne płaszczyznach funkcjonowania człowieka: egzystencjalnej, społecznej i duchowej (samotranscendencji). Konstruowanie i realizowanie indywidualnych programów twórczej pracy nad sobą nie musi być postrzegane jako przeciwstawne osiągnięciu spełnienia się w realiach życia społecznego, przejawiającego się w uznaniu innych ludzi. Podobnie samorealizacja rozpatrywana na płaszczyźnie duchowej nie musi być rozumiana jako wykluczająca samorealizację egzystencjalną i społeczną. Fakt spełniania się człowieka w tych właśnie obszarach aktywności nie musi również prowadzić do wniosku, że wykluczają one możliwość samorealizacji duchowej. Stanowisko to znajduje uzasadnienie w stwierdzeniu, że samorealizacja jest wewnętrznie niejednorodna i „nie mieści się w ściśle wyznaczonych granicach. Przebiega we wszystkich możliwych obszarach ludzkiej egzystencji” (*Ibidem*).

Odmienne – w stosunku do koncepcji wychowania rodzinnego – jest jednak rozumienie autokreacji, którą A. Cudowska rozpatruje w świetle zdolności człowieka do intencjonalnego i dobrowolnego urzeczywistniania twórczych orientacji w ciągu całego życia (*Ibidem*, 108–135). Dążenie do ich urzeczywistnienia wyraża się w ciągłym reinterpretowaniu i modyfikowaniu osobistych projektów własnego rozwoju, któremu nie można wyznaczyć kresu z punktu widzenia osiągnięcia osobowego samospelnienia podmiotu. Przyjęcie twórczych orientacji, jako

perspektywy podejmowania aktywności autokreacyjnej, symbolizuje potencjalność, otwartość i wielowariantowość możliwych dróg samorozwoju człowieka. Największe znaczenie ma duchowy kontekst samorealizacji człowieka, łączony z rozbudzaniem i rozwijaniem jego potencjału osobowego (*Ibidem*, 130). Autokreacja jest natomiast ujmowana jako aktywne odniesienie się podmiotu do własnej egzystencji, intencjonalne rozwijanie i kształtowanie „własnej osobowości, zgodnie z przyjętym światopoglądem, filozofią życia, aprobowanym systemem wartości” (*Ibidem*, 109). Nie oznacza więc przestrzeni rzeczywistych działań zorientowanych na twórcze stawianie się podmiotu, lecz podłoże stymulujące jego aktywność samorealizacyjną, nakreślające cele i kierunki jego twórczej pracy nad sobą (*Ibidem*).

Twórcze orientacje życiowe, jako dynamiczne i procesualne, podlegające nieustannym zmianom w ciągu całego życia człowieka, określają specyficzną, właściwą danej osobie wizję własnej autokreacji. Są one bowiem

permanently niedokończone, transcendentalne w sensie możliwym i transgresyjne w wymiarze koniecznym. (...) [związane] z przekraczaniem ograniczeń, ewoluowaniem *od* i dążeniem *do*. Podstawowym imperatywem ich powstawania jest świadomość dokonywanych wyborów i podejmowanie trudu samostanowienia (*Ibidem*, 130).

Wyróżnienie duchowego kontekstu samorealizacji wskazuje na aksjologiczny i etyczny wymiar autokreacji człowieka, wyrażającej istotę jego twórczej orientacji życiowej.

Najszerze ujęcie autokreacji w literaturze pedagogicznej i zarazem najbliższe koncepcji całościowego ujmowania autokreacji (zob. rozdz. 1.6.) zawarł Wiesław Andrukowicz w koncepcji edukacji integralnej. Stanowi ona pewną ramę znaczeniową obejmującą wiele szczegółowych aspektów spośród przedstawionych sposobów konceptualizacji aktywności autokreacyjnej człowieka. Koncepcja ta bazuje na założeniu wzajemnego przenikania się antroposfery, socjosfery i ekosfery. Autokreacja jest jednym z obszarów twórczej aktywności człowieka, współwystępującym z socjokreacją i ekokreacją (Andrukowicz, 2001, 167; 1999, 94–110). Wyraża się więc w szerszej rozumianej relacji łączącej człowieka ze światem, utożsamianej z ekologią ludzkiego życia wewnętrznego, w myśl której „świat i człowiek tworzą zróżnicowaną całość”, swoistą *różnorodność* (Andrukowicz, 2001, 11–12). Relacja ta łączy w sobie przeciwstawne perspektywy ujmowania odniesień człowieka do świata. Zachowując ich odmienności, ukazuje je jako konieczne i współistniejące komponenty szerszej całości. *Różnorodność* przekracza zatem redukcjonistyczne ujęcia relacji człowieka ze światem, w których jest ona traktowana jako jedność lub różnorodność. Jedność wykluczałaby potrzebę i sens integracji człowieka ze światem, a różnorodność czyniłaby ten proces niemożliwym (*Ibidem*, 12).

Ekokreacja jest we wspomnianej koncepcji traktowana jako przejaw współistnienia świata wewnętrznego i świata zewnętrznego człowieka, współtworzących nierozzerwalną całość (por. Dubas, 2000b, 117–124). Aktywność człowieka nie może zawęzać się wyłącznie do jednego z wymienionych komponentów, ponieważ są one wobec siebie współzależne. Twórcza aktywność dotyczy w tym

kontekście przeżywania siebie jednocześnie w perspektywie relacji ze światem zewnętrznym i wewnętrznym. Wyrazem tego jest prawidłowość, zgodnie z którą człowiek w akcie twórczym zwraca się ku otaczającej go rzeczywistości, dając coś od siebie. Wnosząc do niej nowe wartości, przyczynia się do kreacji nowych jakości przeobrażających jej dotychczasowy kształt i sposób funkcjonowania. Zrazem jednak – jako twórca – daje coś samemu sobie. Doświadcza osobowej przemiany wskutek własnej aktywności twórczej. Z kolei, podejmując działanie autokreacyjne motywowane względami wewnętrznego rozwoju lub wzrostu, mimowolnie kreuje nowe wartości w otaczającej go rzeczywistości. Człowiek przeżywa zatem siebie jako kreatora intencjonalnie podejmującego działania twórcze w świecie zewnętrznym i reflektującego się nad ich znaczeniem w życiu społecznym, a także jako osobę refleksywną, podejmującą rozumiejący wgląd w siebie jako sprawcy własnych wyborów i czynów oraz jako podmiotu w czynie.

Twórczość rozpatrywana z perspektywy relacji ze światem zewnętrznym jest odnoszona przez W. Andrukowicza do działań skierowanych na kreację nowego porządku znaczeniowego, ale też na doskonalenie starego porządku, utrzymanie *status quo*. Chodzi nie tylko o działania promujące zmianę, nowość, polegające na rozwijaniu nowych form bytowania indywidualnego i społecznego, lecz również o promowanie stabilnego trwania, polegającego na twórczym rozwiązywaniu problemów niosących ryzyko destabilizacji dotychczasowych form bytowania człowieka (Andrukowicz, 2001, 163, 265). Twórczość rozciąga się więc wzdłuż kontinuum, którego biegunami są: twórcza adaptacja, rozumiana jako optymalne przystosowanie się do otaczającego świata, oraz kreacja rzeczywistości, w której człowiek jako podmiot przystosowuje świat do siebie zgodnie z wizją własnego życia (*Ibidem*, 169).

Twórczość widziana z perspektywy relacji ze światem wewnętrznym przybiera postać autokreacji jako złożonego procesu, którego specyfika jest wyrazem niepowtarzalności i wyjątkowości potencjału osobowego podmiotu, a także nieprzewidywalności jego *chceń*, wyborów, rozstrzygnięć oraz czynów. Na złożony charakter procesu tworzenia samego siebie składają się właściwości samego procesu oraz indywidualne cechy podmiotu. Z jednej strony proces ten wiąże się ze zmianami cyklicznymi i odwracalnymi, ale też zmianami nieuporządkowanymi i nieodwracalnymi. Z drugiej strony zależy od tego, jaka jest tolerancja podmiotu na zmiany, jego indywidualne możliwości poznawcze i sprawnościowe, wrażliwość i dojrzałość aksjologiczna, a także subiektywna perspektywa czasoprzestrzenna narzucająca ramy działaniom autokreacyjnym (*Ibidem*, 156).

Autokreacji nie sposób łączyć z jednym tylko obszarem i rodzajem aktywności czy też z jednym sposobem odniesienia się do własnego rozwoju i formowania. W koncepcji edukacji integralnej autokreacja jest utożsamiana przez W. Andrukowicza z trzema drogami tworzenia własnego *ja*: samorealizacją, samotranscendencją oraz autokreacją ujmowaną jako kontinuum *od – do* (*Ibidem*, 201; Idem, 1999, 148–149). Nakreślona linia podziału między dwiema pierwszymi drogami oraz trzecią drogą pełni funkcję integrującego je łącznika.

Samorealizacja jest utożsamiana z „pojęciem ewolucji *od*”, to jest celowym działaniem transgresyjnym, rozumianym jako przekraczanie dotychczasowych

granic podmiotu, wychodzenie „poza to, czym jednostka jest i co posiada” (Kozielecki, 1987, 44). Motywem transgresji jest tworzenie nowych wartości, głównie poprzez twórczą aktywność podmiotu przeobrażającą otaczającą go rzeczywistość. Samorealizacja jest sposobem przezwyciężania własnych ograniczeń związanych z naturą jego bytowania. Choć kod genetyczny ogranicza człowieka, to jednak nie zniewala go. Ostatecznie od niego jako podmiotu antycypującego uwarunkowania aktualnego stanu rzeczy (*ja* realnego) i rezultaty własnych działań zależy, czy podejmie wysiłek samorealizacji i jaki nada jej kierunek w dążeniu do zaktualizowania tkwiącej w nim potencji jednostkowej (*Ibidem*, 157). W rozważaniach nad istotą samorealizacji W. Andrukowicz przyjmuje stanowisko Józefa Górniewicza i Krzysztofa Rubachy (1993), zgodnie z którym jest ona utożsamiana z właściwością ludzką uzdalniającą człowieka do wychodzenia poza własne ograniczenia, rozumianego jako odchodzenie od świata natury do tworzonego przez siebie świata kultury. Tę nową rzeczywistość człowiek traktuje jako kreację nowych jakości niezbędnych mu do życia, nie zawsze pamiętając o tym, że jedynie część z nich przyczynia się do rozwoju jego osobowości. Niektóre bowiem hamują jego rozwój, uniemożliwiając, paradoksalnie, faktyczną jego samoaktualizację (Andrukowicz, 2001, 158).

Natomiast samotranscendencja jest łączona z transcendentnym przekraczaniem siebie, rozpatrywanym jako „ewolucja *do*” (Andrukowicz, 2001, 154). Motywem transcendencji jest przekraczanie siebie ku temu, co może nadać sens własnemu życiu. Chodzi więc o uznanie świata wartości istniejących obiektywnie i dążenie do jego urzeczywistnienia, zwłaszcza w odniesieniu do wartości na najwyższych poziomach modalności w hierarchii M. Schelera. Z punktu widzenia duchowego wzrastania człowieka istotne są wartości osoby, którym można nadać znaczenie etyczne. Ich realizacja dokonuje się poprzez odkrycie obecności drugiego człowieka. Wówczas relacja międzyosobowa staje się przestrzenią niejako wtórnego odkrywania samego siebie, autokreacji osobowej podmiotu. Samotranscendencja jest bowiem drogą samospełniania się, a więc stawania się jednością w różnorodności. Dokonując jej wyboru, człowiek z każdym doświadczeniem zmienia się, „a jednocześnie cały czas staje się coraz bardziej sobą” w swym duchowym wzrastaniu (*Ibidem*, 162). Może też zejść z drogi samotranscendencji na rzecz innej drogi, utożsamianej z wegetacją zmysłową *na powłoce świata*. Wybór ten jest niekoniecznie uświadamianym rozproszeniem się podmiotu w różnorodności, w którym pogłębia się jego egzystencjalne zagubienie z powodu braku możliwości nadania w niej sensu własnemu życiu. Rozproszenie generuje bowiem pustkę, ponieważ, jak zauważa W. Andrukowicz,

przyjemność zmysłowa znika w ilości, nie tworząc samoistnie żadnej jakości. Trzeba więc nie tylko dokonać wysiłku *wyjścia od siebie* i podzielenia (rozproszenia) tego, co istnieje, ale także trzeba dokonać wysiłku *dojścia do siebie* i *rozmnożenia* bytu na miarę swojej istotowej potencji (*Ibidem*).

O ile dwie pierwsze drogi wiążą się z odmiennym rozumieniem koncepcji człowieka, jego relacji ze światem i egzystencjalnym sensem jego stawania się i spełnienia, o tyle autokreacja *od – do* wydaje się łączyć te dwie perspektywy tworzenia własnego *ja*. Autor ten bowiem stwierdza:

Pozornie sprzeczny sens transgresji poszukującej absolutnie różnego, niepowtarzalnego i jednostkowego bytu oraz transcendencji poszukującej Absolutu łączy się właśnie kierunkiem ruchu, w którym *wyjscie* i *dojście*, choć ujęte biegunowo, wzajemnie się warunkują. (...) Trzecia droga wymaga jednak bytowego pluralizmu, a zatem relacji tego, co obiektywne, do tego, co subiektywne, i tego, co realne, do tego, co idealne. Autokreacja *od – do* wyznacza zawsze punkt wyjścia od konkretnej egzystencji tu i teraz jako czystego aktu bycia *tym oto* i transgresyjnego wskazania realnej potencji bycia *tym oto*, a także wyznacza punkt dojścia do ogólnej istoty człowieczeństwa jako czystej potencji bycia i transcendentalnego wskazania idealnej potencji człowieka *w ogóle* (*Ibidem*, 201).

Autokreacja *od – do* oznacza więc komplementarne łączenie przeciwieństw w procesie stawania się i spełniania człowieka, ujmowanym zarazem w perspektywie samorealizacyjnej, jak i samotranscendentnej. Chodzi o łączenie „tego, co realne obiektywnie i subiektywnie, oraz tego, co idealne obiektywnie i subiektywnie” (*Ibidem*, 202). Takie rozumienie autokreacji uwrażliwia człowieka na świadome poszukiwanie sensu własnej egzystencji i esencji, traktowanych jako nierozdzielne. Odwołuje się bowiem do doświadczenia opartego „na wczuwaniu się w instynkt samozachowawczy” oraz do intuicji opartej „na wczuwaniu się w doświadczenie wewnętrzne i zewnętrzne” (*Ibidem*). Nakreśla ona perspektywę egzystencji człowieka traktowanej jako cel sam w sobie; perspektywę, w obrębie której nie tyle następuje rozstrzygnięcie dylematu, co zniesienie zawierającej się w nim dychotomii: *Czy człowiek tworzy, by żyć, czy żyje, by tworzyć?* (*Ibidem*, 167).

Przyjęcie takiej perspektywy jest kluczowe dla zrozumienia koncepcji edukacji integralnej. Ma ona bowiem charakter decentrujący biegunowe odniesienia się do różnych aspektów procesu rozwoju i formowania człowieka. Koncepcja ta zasada się na integrowaniu różnych perspektyw aktywności twórczej człowieka, który jest zarazem podmiotem osobowym, jednostką społeczną oraz członkiem świata przyrody. Wychodzi jednak z założenia, że nie wystarcza zachodzenie procesów integracyjnych konsolidujących obszary antroposfery, socjofery i ekosfery, lecz objęcie tymi procesami całego człowieka we wszystkich obszarach jego rozwoju i formowania. Tym samym odwołuje się do kategorii integracji globalnej sytuowanej na „kontinuum między biegunem ontologicznym a epistemologicznym takich podsystemów zamkniętych, jak *physis* i *psyche*, oraz otwartych, jak *logos* i *ethos*” (Andrukowicz, 2001, 10).

Autokreacja w perspektywie pedagogicznej jest rozpatrywana w świetle współczesnego ujmowania procesów (samo)wychowawczych i (auto)edukacyjnych, obejmujących zarówno aspekty rozwoju człowieka, jak i urzeczywistniania własnego człowieczeństwa, rozpoznawanego w kontekście egzystencjalnym i esencjalnym. Stanowi ona ten obszar aktywności człowieka, który na drodze samorealizacji oraz samotranscendencji umożliwia mu uchwycenie agatologicznej i aksjologicznej głębi własnego istnienia. Pytanie podmiotu: *Kim i jakim jest?* jest nierozstrzygalne bez odniesienia się do sfery wartości nakreślających perspektywę tego, *kim warto być, aby być w pełni sobą*. W nim jednak zawiera się sfera znaczeń natury agatologicznej, prowadzących podmiot do poszukiwania odpowiedzi na pytanie: *Kim i jakim chce być?* W tym kontekście autokreacja wyraża się w zwróceniu się podmiotu ku samemu sobie na drodze transgresyjnego wychodzenia poza własne ograniczenia w celu tworzenia nowych wartości

i transcendentalnego przekraczania siebie ku wartościom istniejącym obiektywnie. W ich świetle możliwe jest uchwycenie sensu człowieczeństwa traktowanego jako cel własnych dążeń całościowych podmiotu.

1.4. Autokreacja w perspektywie biograficznej

Przyjęcie perspektywy biograficznej w rozpatrywaniu aktywności autokreacyjnej nasuwa na myśl analogię do twórczego kształtowania własnej biografii. W obu procesach występuje twórcze działanie podmiotu skierowane na samego siebie, autorefleksyjny wgląd w siebie powiązany z otwarciem się na projektowanie zmiany w jego świecie. Współwystępowanie aktywności autokreacyjnej ze świadomym przeżywaniem własnej biografii wiąże się z uznaniem, że autokreacja nie może zachodzić poza biografią, w jakiś niezależny od niej sposób. Centralne znaczenie zyskuje w tym kontekście zdolność człowieka do autorefleksyjnego i autoedukacyjnego odniesienia się do własnego życia, a także twórczego wpływania na jego kierunek i jakość. Biograficzna perspektywa namysłu nad autokreacją wiąże się z gotowością do poznawania siebie i samorozumienia, a także otwartością na wewnętrzną zmianę podmiotu, świadomie angażującego się w proces uczenia się biograficznego (por. Dubas, 2000c, 163–169).

Związek autokreacji z biografią jest nierozdzielny i w miarę aktywności autokreacyjnej człowieka stale pogłębiany. Z każdym aktem autokreacji podmiotu jego życie nabiera „biograficznej niepowtarzalności i stanowi najpełniejszy wyraz człowieczeństwa”, które cytowana autorka utożsamia z gotowością do kierowania własnym życiem (Lalak, 2010, 395–396). Alternatywą dla autokreacji jako aktywnego, twórczego uczestnictwa w kształtowaniu własnej biografii jest adaptacyjne nastawienie do przyjmowania wszystkiego tego, co przyniesie los. Taka mentalna *niemoc biograficzna* człowieka jest utożsamiana ze swoistym *nie-myśleniem* w kategoriach biograficznych, utrwalanym na przekonaniu o braku realnych możliwości przejmowania kontroli nad własnym życiem. Autokreacja wiąże się zatem z uświadomionym poczuciem sprawczości człowieka, który nadając kierunek i kształt własnej biografii, tworzy samego siebie.

Specyfikę osobowej sprawczości oddaje, zdaniem Danuty Lalak, metafora kuli bilardowej symbolizującej ludzkie życie. W sytuacji gdy osoba jest bezwolna i pasywna, traci kontrolę nad własnym życiem, staje się przedmiotem oddziaływań sił zewnętrznych, które bez jej kontreakcji wpływają na jej los. Wówczas gromadzona z każdym zreflektowanym doświadczeniem wiedza biograficzna pozwala, co prawda, coraz lepiej (roz)poznawać rzeczywistość, rozumieć świat i siebie. Jednak ze względu na to, że wiedza ta nigdy nie będzie wystarczająca do przewidywania wszystkich zdarzeń (ruchów i zderzeń kul bilardowych), „wyzwała rozterki i skazuje na rozczarowania” (*Ibidem*, 395). Dopiero sytuacja, w której osoba staje się aktywnym podmiotem podejmującym wysiłek autokreacyjny, zasadniczo zmienia jej położenie życiowe. Zamiast biernie oczekiwać na, ujmując to metaforycznie, „kolejne odbicie w nieprzewidywalnym kierunku”, co oznacza

zдание się na tzw. zrządenie losu, człowiek może twórczo wpływać na swój los poprzez podjęcie aktywności autokreacyjnej. Wówczas uruchamia wewnętrzne zasoby (wiedzę biograficzną), zdolność uczenia się biograficznego i siły wyzwajające swoiste biograficzne kreowanie życia (*Ibidem*). Co więcej, osiąga poczucie logicznej spójności dnia codziennego i sensu podejmowanych indywidualnie wyborów i działań (Semków, 2015, 73).

Rozpatrywanie związku autokreacji z aktywnością biograficzną człowieka odsłania znaczenie biografii jako narzędzia „konstruowania, kreowania i badania procesów indywidualnego uczenia się i rozwoju” (Lalak, 2010, 396). Refleksja biograficzna pozwala na rozumiejący wgląd w samego siebie, poznawanie i rozumienie wewnętrznego świata podmiotu, jego własnych „przeżyć, dążeń, sposobów organizacji doświadczenia i działania w świecie” (*Ibidem*). Autorefleksyjne odniesienie się do znaczeń ukrytych w danym zdarzeniu, sytuacji, przeżyciu prowadzi do nadania im waloru doświadczenia biograficznego. Uruchamia wówczas proces uczenia się biograficznego, który pozostawia ślad w strukturze biograficznej (Solarczyk-Szwec, 2015, 124). Proces ten wiąże się z nieustannym rozpoznawaniem siebie w perspektywie tego, co było treścią indywidualnych przeżyć i czemu obecnie podmiot nadaje znaczenie, a co uznaje za wartościową perspektywę kreowania osobistego projektu w przyszłości. Biografia jest wówczas traktowana jako narzędzie konieczne do konstruowania i kreowania procesu uczenia się oraz rozwoju człowieka (Lalak, 2010, 396).

Kluczowy jest w tym kontekście narracyjny charakter doświadczenia biograficznego. Doświadczenie, póki nie jest opowiedziane i potraktowane jako przedmiot autorefleksji, nie może stać się doświadczeniem w znaczeniu biograficznym. Daje temu wyraz D. Lalak, stwierdzając: „bez opowiadania o życiu, przepływ życia, jego trwanie nie miałyby znaczenia” (*Ibidem*, 397). O trafności tego stwierdzenia wydaje się świadczyć argumentacja zawarta w całej sekwencji pytań:

Czy można przeżyć życie bez opowiadania go w jakiś sposób? Czy doświadczenie może egzystować poza opowieścią życia? Czy życie można sobie wyobrazić bez osoby kumulującej ślady doświadczenia za pośrednictwem narracji? Czy życie może istnieć bez refleksji nad nim w kontekście indywidualnego doświadczenia i opowiedzianych doświadczeń innych ludzi? (*Ibidem*)

Pytania te nakreślają perspektywę rozumienia biografii jako osobistej narracji o życiu człowieka czy też opisu jego drogi życia (Dubas, 2017, 65–69).

Przyjęcie takiej perspektywy rozumienia biografii przekłada się na uznawanie podmiotowej roli człowieka w nadawaniu znaczeń doświadczeniom biograficznym i ich organizowaniu w spójną opowieść. Jej struktura odsłania indywidualny i specyficzny system wartości podmiotu, którymi kieruje się w konstruowaniu koncepcji siebie i świata, a także własnego w nim miejsca (Nizińska, 2007, 243). Nadawanie znaczeń subiektywnie istotnym treściom biograficznym, ich porządkowanie, hierarchizowanie i reinterpretowanie w zróżnicowanych kontekstach oraz perspektywach pozwala, zdaniem Elżbiety Dubas, na wielokrotne rekonstruowanie sensu własnego życia (por. Dubas, 2009, 41). Autorka ta bowiem zauważa, że poznanie własnej biografii

to poniekąd wielokrotne przemierzanie już przebytych dróg życia, to mentalne powroty do wydarzeń z przeszłości, realizowane dziś, także z myślą o (bardziej pomyślnej) przyszłości. To swoiste spotkanie się jeszcze raz z tym, co wydarzyło się dawniej, jednak w inny sposób, bo zmodyfikowany nowym doświadczeniem biograficznym (Dubas, 2017, 67).

Narracyjny charakter biografii wiąże się więc z możliwością podejmowania autorefleksji nad własnym życiem w formie wewnętrznego dialogu. Wówczas podmiot przestaje być biernym nosicielem biografii i staje się jej twórcą, intencjonalnie nadającym jej kształt, kierunek i dynamikę rozwojową. Biografia jest z założenia niedomkniętą i wieloaspektową opowieścią życia, nieustannie poddawaną przez podmiot reinterpretacji i rekonstrukcji. Co więcej, wyraża specyfikę uwikłania podmiotu w złożoną sieć relacji z otaczającym go światem i daje się rozbudowywać ze względu na nowo zdobywane doświadczenia (por. Fabiś, 2011, 141–150). Jest więc opowieścią, której podmiot za każdym razem na nowo nadaje scenariusz, kontekst znaczeniowy, dynamikę i logikę, kierując się chęcią zrozumienia siebie i sensu własnego życia. Zdolność człowieka do konstruowania własnej biografii otwiera przed nim możliwość bodaj najbardziej osobistego odniesienia się do przeżyć i doświadczeń – i w związku z tym możliwość ciągłego reinterpretowania sensu własnej drogi życiowej (por. Lalak, 2010, 105–106).

Znaczenie narracji biograficznej uwidacznia się w metaforach symbolizujących dążenie człowieka do kierowania swoim życiem z zamiarem nadania mu sensu i zachowania poczucia wewnętrznej spójności własnego *ja*. Interesujące spojrzenie na to zagadnienie można odnaleźć w rozważaniach Dana McAdamsa oraz Sama Keena.

Dan McAdams odwołuje się do metafory opowieści w celu wyjaśnienia mechanizmu kształtowania przez podmiot tożsamości ujmowanej w kategoriach narracyjnych. Człowiek, kierując się potrzebą poszukiwania odpowiedzi na pytania: *Kim jest?* i *Jakie jest jego miejsce wśród innych ludzi?*, konstruuje własną opowieść o samym sobie. Poprzez swobodną, dokonywaną wciąż na nowo narrację sam kształtuje siebie, własne *ja*. Jest bowiem w stanie konstruować spójny obraz siebie, łączący jego przeszłość z doświadczaną teraźniejszością, a także projektowaną przyszłością (McAdams, 1985, 18). Ważną właściwością własnej opowieści jest nie tylko to, że człowiek może nadawać sens wydarzeniom i przeżyciom biograficznym, ale stanowi niepowtarzalny sposób mitologizowania własnego życia, swoisty klucz interpretowania i rozumienia siebie w relacji do świata (McAdams, 1989, 160–177). Wspomniany klucz konstruowania narracji biograficznej konkretnej osoby obrazuje specyfikę symbolizowania jej rzeczywistości wewnętrznej i zewnętrznej. A więc to, jak chce widzieć samą siebie, czemu przypisuje znaczenie, a także ku czemu chce dążyć w swoim życiu. Na tym podłożu formułowane jest założenie, że konstruowanie własnej opowieści jest warunkiem samopoznania i samorozumienia, z kolei poznanie czyjejś opowieści (historii życia) jest warunkiem poznania drugiego człowieka (zob. Lalak, 2010, 362).

Metafora mitycznej podróży do wnętrza człowieka w myśl S. Keena (Keen, Valley-Fox, 1989) jest punktem wyjścia w rozważaniach Małgorzaty Opoczyńskiej nad biograficzną perspektywą duchowego przebudzenia człowieka zanurzonego w świecie społecznie narzuconych mitów i symboli. Ów świat narzuca jednostce schematy postrzegania rzeczywistości i wartości oraz cele dążeń życiowych

i pożądane sposoby ich osiągnięcia (por. Tokarska, 1999, 176). Co więcej, stanowi społeczno-kulturową ramę jej myślenia i działania, w której od dzieciństwa w sposób nieuświadomiany kształtuje się mentalnie. Świat mitów i symboli jest więc utożsamiany z „jedną wielką opowieścią rodzaju ludzkiego”, źródłem zbiorowego wyobrażenia określającego, jak należy „włączać się w ten świat i jak odnajdywać w nim swoje miejsce” (Opoczyńska, 1999b, 142). Jednakże zamiast otwierać przed człowiekiem „perspektywę wolności wiodącą ku transcendencji, wolność tę ogranicza (...), sprowadzając do utartych i nieuświadomionych schematów myślenia, odczuwania, postrzegania i działania” (*Ibidem*). Jedynym sposobem duchowego przebudzenia człowieka jest krytyczny osąd narzucanych mu mitów i symboli, dokonywany z perspektywy świadomie przeżywanej biografii. Chodzi o intencjonalne i autorefleksyjne podjęcie własnej *podróży do wewnątrz*, prowadzącej do konstruowania *osobistego mitu*, w którym człowiek uczestniczy całym sobą (*Ibidem*, 143).

Metafory opowieści oraz podróży do wewnątrz ukazują mechanizmy budowania i podtrzymywania tożsamości narracyjnej podmiotu, mającej istotne znaczenie w warstwie biograficznej. Tożsamość narracyjna wiąże się bowiem z budowaniem wieloaspektowej, lecz spójnej narracji podmiotu, w której nieustannie reinterpretowana i rekonstruowana biografia jest jedną z wielu potencjalnie możliwych „historii, jakie mogą być opowiedziane o rozwoju jednostki jako *ja*” (Nowak-Dziemianowicz, 2007, 22). Wówczas „tożsamość przyjmuje postać projektu refleksyjnego, który jest konstruowany poprzez narrację” (Ostaszewska, 2014, 56). Autorefleksyjne odniesienie się do sensu własnego życia w postaci narracji biograficznej podmiotu pozwala zatem oddzielić tożsamość biograficzną od tożsamości metafizycznej (Nowak-Dziemianowicz, 2011, 40–41). Tożsamość biograficzna wiąże się ze świadomością przebytej drogi, opowieścią „o swoim życiu, jego treści, dramaturgii, myśli przewodniej”, która wyraża się w strukturze znaczeniowej pytań: „skąd przybywam i dokąd zmierzam?” (*Ibidem*). Natomiast tożsamość metafizyczna jest łączona z samorozumieniem podmiotu odnoszonym do duchowego wymiaru jego egzystencji. Wiąże się bowiem z refleksją wokół istoty własnego istnienia jako poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie: „po co jestem?” (*Ibidem*, 41).

Niekończąca się możliwość generowania przez człowieka różnych wariantów narracji biograficznej ukazuje kreatywną rolę samorozumienia podmiotu budującego tożsamość narracyjną, charakteryzującą się przejściem od biografii normatywnej do biografii projektowanej z własnego wyboru (Dryll, Cierpka, 2011, 26). W tym znaczeniu biografia ujawnia dynamizm i potencjalność życia człowieka, rozumianego jako „bezustanny proces konfrontowania własnego doświadczenia ze zmieniającym się światem zewnętrznym”, jego własnymi oczekiwaniami i dążeniami (Lalak, 2010, 394). Podejmowanie osobistej narracji biograficznej (opowieści) rozbudza i rozwija namysł nad zakresem i doniosłością zmian własnego rozwoju widzianego w perspektywie zmian już dokonanych, oznaczających osobową transformację od *ja* przeszłego do *ja* aktualnego. Jak również zmian antycypowanych, widzianych w perspektywie niedokonanej jeszcze, lecz pożądanej wizji osobowego rozwoju podmiotu. Narracja biograficzna jest więc warunkiem koniecznym dla zaistnienia autokreacji jako procesu osobowej zmiany wyznaczonej

świadomością występowania dystansu od *ja* aktualnego do *ja* potencjalnego (por. Dudzikowa, 2007, 286–288).

O istotnym znaczeniu autokreacyjnym, w tym także autoedukacyjnym, biografii nie decyduje zatem koncentrowanie się na jej retrospektywnym wymiarze, ogniskującym się wokół relacjonowania tego, co już się wydarzyło. Wówczas bowiem biografia byłaby statycznym konstruktem myślowym, domkniętym opisem tego, co się wydarzyło w życiu podmiotu, o nikłej przydatności w procesie uczenia się z życia. Decydujące znaczenie odgrywa prospektywny wymiar biografii, który wiąże się z nastawieniem podmiotu na opowiadanie własnego życia dokonywane wciąż na nowo z perspektywy aktualnych doświadczeń poddawanych autorefleksji (por. Demetrio, 2009, 172–173). Prospektywny charakter biografii oznacza w tym kontekście jej autentyczne przeżywanie w samopoznaniu, a także samookreśleniu wobec kluczowych spraw życiowych i wyzwań moralno-egzystencjalnych. Zakłada potencjalność wielowariantowego kształtowania własnego życia, postrzeganego w różnych aspektach i perspektywach. Czyni z biografii proces twórczego „rozwoju i kształtowania ludzkiego życia” (Lalak, 2010, 107). Wyzwała tym samym poczucie własnej sprawczości podmiotu – jako twórcy świadomie projektującego dalszą drogę osobowej autokreacji.

Prospektywny charakter biografii bazuje zatem na biograficzności określanej jako zdolność człowieka do autorefleksyjnego odniesienia się do własnego życia, umożliwiającego kreatywne jego projektowanie i przebudowywanie (por. Alheit, 1994, 8). Zdolność ta jest utożsamiana z potencjałem i zasobami człowieka, które umożliwiają mu uczenie się, samokształtowanie i projektowanie własnego życia (Lalak, 2010, 396; 2014, 33–51). Z biograficznością łączy się zatem poczucie sprawstwa rozpoznawanego w dwóch aspektach. Po pierwsze, związanego z możliwością wielokrotnego modelowania i (re)konstruowania koncepcji własnego życia w integralnym powiązaniu z bieżącym kontekstem społecznym, który określa zewnętrzne, ponadpodmiotowe warunki społecznego funkcjonowania człowieka i jednocześnie ramę autorefleksyjnego doświadczania własnej biografii. Po drugie, odnoszącego się do możliwości modyfikowania własnego stosunku do bieżącego kontekstu społecznego (odmiennego jego odczytywania i rozumienia) lub do decyzji o jego zmianie. Ramą indywidualnej sprawczości jest konkretna sytuacja życiowa osadzona w szerszym kontekście społecznym. Jednak zdolność do (re)definiowania własnego stosunku do świata i jednostronnego kształtowania relacji łączącej człowieka ze światem czyni możliwym przekraczanie zewnętrznych ograniczeń w kształtowaniu własnej biografii. Umożliwia ona człowiekowi nieustanne dokonywanie gruntownych zmian w sposobie myślenia i działania, prowadzących do przebudowywania „własnego życia, toczącego się w określonych warunkach, z utrzymującym się przekonaniem człowieka, że może on ten kontekst planować i zmieniać” (Skibińska, 2006, 15–17).

Autokreacja wyraża się więc w odkrywaniu nowych, wcześniej niedostrzeganych możliwości odczytywania i zarazem jakościowo nowego kształtowania relacji ze światem. Uświadomienie tych możliwości ma zasadnicze znaczenie nie tylko dla samego wyobrażenia potencjalnych sposobów przeżywania własnego życia, ale też dla realnego brania ich pod uwagę i projektowania koncepcji siebie

w perspektywie samodzielnego reinterpretowania i rekonstruowania własnej biografii. Tym samym biograficzność pozwala człowiekowi pogłębiać rozumienie siebie oraz utrwalać własną tożsamość (Solarczyk-Szwec, 2010, 58).

Wymienione dwa aspekty rozważanej biograficznej sprawczości człowieka nie oznaczają oczywiście nieograniczonych możliwości wpływania na kształt i przebieg własnego życia. Podkreślają jednak realną możliwość kierowania własnym życiem, polegającą na przekraczaniu podmiotowych i ponadpodmiotowych (społecznych) ograniczeń hamujących proces indywidualnego rozwoju i formowania (Alheit, 1995, 65). W tym sensie biograficzność warunkuje możliwość osobowej autokreacji.

Twórcze odniesienie się do własnej biografii wiąże się z umiejętnością wytworzenia autodystansu i wypracowania stosunku do swojego życia, który oddaje sens analogii do plastycznego tworzywa w rękach twórcy. Owa plastyczność symbolizuje odmienny stosunek do życia, nad którym człowiek przejmuje kontrolę i które może kształtować zgodnie z aktualną koncepcją siebie. Życie traktowane jest wówczas jako osobisty projekt autokreacji podejmowany w sytuacji uczenia się (Bron, 2009, 42; por. Lasocińska, 2014, 42–43). Aktywny i twórczy stosunek do biografii otwiera perspektywę pozytywnego nastawienia do nieznannej i niepewnej przyszłości, która już nie wzbudza lęku, lecz jest odbierana przez podmiot jako szansa lokowana w sferze samorealizacji lub/i samotranscendencji. Przyszłość jest więc definiowana jako atrakcyjne życiowo wyzwanie, nie zaś jako autodestrukcyjna walka czy też zmaganie z przeciwnościami losu (Bron, 2009, 42).

Odniesienie się do biografii, jako twórczego projektu samopoznawania i samotworzenia podmiotu, pozwala uchwycić jej prospektywność, wyjątkowość i niepowtarzalność. Wyjątkowość każdej biografii wiąże się ze specyfiką narracji biograficznych podmiotu i zarazem jego namysłu nad własnymi doświadczeniami biograficznymi. To, jaki stosunek do nich wytworzy ze względu na kontekst społeczny, jakie znaczenia im nada i jak je usytuuje w szerszych strukturach biograficznych, jest wyłącznie w gestii podmiotu. Przeżywanie i rekonstruowanie własnej biografii jest w tym sensie oryginalne, jedyne, nie do skopiowania przez drugiego człowieka. Niepowtarzalność biografii prowadzi do uświadomienia sensu własnej drogi życiowej jako jednego z wielu możliwych do zrealizowania wariantów oraz jej oryginalności w świetle dróg życiowych innych ludzi. Tym samym kontekst wyjątkowości i niepowtarzalności każdej biografii odślania przed człowiekiem fakt jego osobowej jedyności i zarazem wolności w odniesieniu się do samego siebie.

Refleksyjne odniesienie się do własnej biografii jest więc odkrywaniem siebie i uczeniem się siebie w perspektywie indywidualnych narracji biograficznych. W tak rozumianej autoedukacji podmiotu tkwi wartość świadomego przeżywania własnej biografii (Czerniawska, 2002, 30–31; por. Wnuk-Olewicz, 2009, 61), którą Gaston Pineau łączy z autokreacją jako usystematyzowaną i odpowiedzialną wędrówką kształtującą obraz siebie, a Ducio Demetrio z osobiwą i osobistą sztuką poznania siebie (Pineau, 1983; Demetrio, 1999).

Autoedukacyjny aspekt narracji biograficznych podejmują również Michael Tedder i Gert Biesta (Tedder, Biesta, 2009a, 33). Autorzy ci przypisują uczeniu się narracyjnemu bezpośredni związek z aktywnie kształtowaną biografiją. Stwierdzają

bowiem, że stanowi ono „rezultat artykulacji swojej historii życia poprzez opowiadanie i namysł nad życiowymi doświadczeniami. Innymi słowy – jednostka uczy się, opowiadając swoją biografię” (*Ibidem*). Jednakże uczenie się narracyjne wpływa również pośrednio na kształt późniejszych konstrukcji biograficznych, budowanych w kontekście autorefleksji podmiotu. Narracja biograficzna inspirowana do uczenia się narracyjnego, które z kolei determinuje sposób interpretowania i konstruowania własnej biografii. Rozwija tę myśl E. Dubas, wskazując nie tylko to, że w sytuacji opowiadania zachodzi uczenie się, ale również to, że uczenie się wywołane refleksją biograficzną może być utożsamiane z mentalną podróżą w czasie. Metafora podróży symbolizuje sytuację uczenia się narracyjnego, które mieści się w kategorii uczenia się wewnętrznego. Sytuacja ta sprzyja głębszemu poznaniu i rozumieniu samego siebie, a także drugiego człowieka (Dubas, 2017, 67–68). Dostrzegając złożoność narracyjnego uczenia się, wspomniani autorzy postulują odchodzenie od wąskiego rozumienia narracji biograficznej, jako nośnika uczenia się, na rzecz jej szerokiej perspektywy jako przestrzeni uczenia się (Tedder, Biesta, 2009a, 33).

Nakreślona szeroka perspektywa biografii obejmuje wymiary uczenia się utożsamiane zarówno z uczeniem się o własnym życiu, jak i z własnym życiem. Drugi z wymienionych wymiarów uczenia się jest integralnie powiązany z narracyjnym uczeniem się w działaniu, w którym podmiot interpretuje własną historię, kierując się bieżącą autorefleksją indywidualnych przeżyć i doświadczeń (Hallqvist, Hydén, 2013, 1–3). Polega to na ciągłym uzgadnianiu podmiotu z samym sobą treści własnej biografii i ich interpretacji w świetle różnych kontekstów znaczeniowych odnoszonych do aktualnej jego sytuacji życiowej. Uzgadnianie to otwiera przed człowiekiem możliwość narracyjnego uczenia się w działaniu oraz budowania spójnej tożsamości narracyjnej (Tedder, Biesta, 2009b, 79; Hallqvist, 2014, 497–513; McAdams, 1989, 160–177). Jest ono podstawą do antycypowania dalszych etapów opowieści własnego życia. Wszak „narracja/opowiadanie to nie tylko konstruowanie danej wersji swojego życia. To także konstruowanie danej wersji samego siebie” (Tedder, Biesta, 2009a, 22). Narracyjne uczenie się w działaniu jest więc istotnym przejawem aktywności autokreacyjnej podmiotu.

W nakreślonym współwystępowaniu biografii i uczenia się zachodzi immanentny związek, który Peter Alheit formułuje w sposób jednoznaczny: „bez biografii nie ma uczenia się, bez uczenia się nie ma biografii” (Alheit, 2002, 69; 2011, 13). Autor ten uzasadnia tak sformułowaną tezę za pomocą trudnego do zbitcia argumentu wskazującego na fakt, że uczenie się zachodzi we wszystkich aspektach życia człowieka i z tego powodu wyraża się w perspektywie indywidualnej biografii uczącego się (por. Alheit, 1995, 59). Nie może zachodzić poza nią. Wiąże się więc z transformacją „struktur doświadczenia, wiedzy i działania w kontekście historii życia ludzi i ich rzeczywistości” (Alheit, 2002, 64). Tym samym uczenie się stanowi warunek konieczny, aby „konstruowana lub rekonstruowana biografia mogła być świadomą formą doświadczenia” człowieka (Alheit, 2002, 69).

Biografia jest więc źródłem i zarazem przestrzenią uczenia się biograficznego (por. Golonka-Legut, 2012, 45–62). Zakłada uczenie się jako proces osadzony w perspektywie całożyciowego (roz)poznawania siebie, a także permanentnej

szansy na zmianę własnego życia na dowolnym jego etapie (Golonka-Legut, 2015, 112). Kontekst biograficzny skłania do szerokiego rozumienia uczenia się, które według Knuda Illerisa, obejmuje „całą osobowość i tożsamość jednostki”, oznacza głębokie, całościowe i transformatywne procesy uczenia się, które „nie pozostają bez wpływu na tożsamość uczącego się” (Illeris, 2006, 243). Kontekst uczenia się obejmującego całą osobowość, integralnie wkomponowanego w proces samego życia sprzyja jego rozpoznawaniu we wszystkich wymiarach ludzkiej egzystencji (Jarvis, 2008, 4; por. Muszyński, 2013, 107–109). W tym znaczeniu uczenie się ma charakter transformatywny i zarazem egzystencjalny, angażuje całą osobę i prowadzi do jej wewnętrznej przemiany (Jarvis, 2012a, 132–134; por. Mezirow, 2000, 10; 1997, 5–12; Malewski, 2010, 101; Muszyński, Wrona, 2014, 48–51; Matulka, 2000, 39–47). Dynamika zmian wywołanych uczeniem się ma charakter zarówno kumulacyjny, odpowiedzialny za zwiększanie doświadczenia, jak i autokreacyjny, utożsamiany z wewnętrzną przemianą podmiotu (Jarvis, 2012b, 11).

Przyjęcie egzystencjalnej perspektywy uczenia się eksponuje, zdaniem Joanny Rutkowiak, znaczenie sfery wolicjonalno-etycznej. Uczący się jest autonomicznym podmiotem samostanowiącym o fakcie uczenia się (wewnętrznego), jego celu, treści i formie (Rutkowiak, 2005, 45–61; 2011, 15–16; por. Matlakiewicz, 2011, 64–65). Wewnętrzny wymiar uczenia się jest osobiście znaczącą i intrygującą aktywnością jednostki, „dotyczącą tego, co ją obchodzi, angażującą jej własne ja” (Rutkowiak, 2005, 49). Jakościowa zmiana w stosunku do zewnętrznego wymiaru uczenia się polega na tym, że jednostka staje się podmiotem intencjonalnie podejmowanych działań autoedukacyjnych, kreującym własną wizję zarówno tego, czego chce się uczyć, jak też, od kogo chce się uczyć i w jakim celu. Wewnętrzność uczenia się powoduje, że człowiek przejmuje inicjatywę w dążeniu do osobowej przemiany w nakreślonej samemu sobie koncepcji własnego ja. W miejsce modusu *muszę się uczyć*, utożsamianego ze społecznym nakazem uczenia się, kieruje się on wówczas logiką modusu *mogę i chcę się uczyć, widzę w tym sens dla własnego stawania się i spełniania* (Rutkowiak, 2005, 55).

Z perspektywy autokreacji zasadniczą rolę odgrywają oddziaływania wewnętrzne, w wyniku których podmiot kieruje się pragnieniem uczenia się (modus *mogę*) oraz pasją uczenia się (modus *muszę i chcę*) (por. *Ibidem*, 60–61). Bycie aktywnym podmiotem, inicjującym i kierującym procesem uczenia się wewnętrznego, oznacza działanie podejmowane ze względu na samego siebie i na rzecz siebie, własnego rozwoju i formowania. Wiąże się ze świadomością odpowiedzialności za siebie (*Ibidem*, 49). Uczenie się wewnętrzne, rozpatrywane w kontekście odpowiedzialności za siebie, jest traktowane jako szansa autokreacyjnego odkrywania siebie, zorientowanego na budowanie spójnej tożsamości podmiotu (Rutkowiak, 2011, 13–22; por. Illeris, 1998, 107–125).

Z koncepcją uczenia się wewnętrznego oraz uczenia się narracyjnego koresponduje koncepcja uczenia się *w głąb siebie*, które Hanna Solarczyk-Szwec rozpatruje na podłożu refleksyjności człowieka. Określa je w tym kontekście jako wyjście poza uczenie się w pionie, ukierunkowane na osiąganie wykształcenia i kwalifikacji, oraz poza uczenie się w poziomie, dotyczące rozwijania indywidualnych zainteresowań (Solarczyk-Szwec, 2010, 58). Autorka ta stwierdza, że

uczenie się przez doświadczenie oraz refleksyjne odniesienie się do doświadczenia nie wyczerpują współcześnie istoty uczenia się człowieka dorosłego. Refleksyjność, określana jako podwyższona „świadomość własnych myśli, uczuć, wrażeń zmysłowych”, łączy doświadczenie z refleksją, zespalając je w spójną, dynamicznie rekonstruowaną całość narracji biograficznych (*Ibidem*, 57).

Biograficzny wymiar uczenia się zakłada, zdaniem Jacka Piekarskiego, rozwijanie zdolności interpretowania doświadczeń konstytuujących praktykę życiową osoby oraz rozwijanie „umiejętności wykorzystywania powstającej w nich wiedzy w indywidualnej [jej] formacji” (Piekarski, 2012, 18). Uczenie się biograficzne sprzyja angażowaniu się podmiotu w pogłębiony namysł nad znaczeniem pytań sytuowanych w obszarach samopoznania: *Jakie mam zasoby wiedzy biograficznej? Czy potrafię uczyć się z własnej biografii? Kim i jaki jestem w swoim człowieczeństwie w perspektywie własnej biografii?*; samookreślenia: *Kim jestem i kim chcę stawać się w swoim życiu?*; samorozumienia: *Po co jestem? Co może nadać mojemu życiu sens?*; oraz autokreacji: *Jaki projekt własnego życia (biografii) twórczo urzeczywistniam w swoim życiu?* (por. Straś-Romanowska, 2004, 51–54). Odnosi się ono do wielokrotnie reflektowanej i interpretowanej biografii – i w tym kontekście sprzyja uświadomionemu pożytkowaniu doświadczeń biograficznych dla ukierunkowania i zdynamizowania procesu samorozwoju człowieka, a także autoformacji jako jednego z wymiarów autokreacji (por. Dubas, 2017, 81; 2014, 26–27). Łączność biograficznego uczenia się z doświadczeniami edukacyjnymi człowieka ujawnia się w pewnej prawidłowości:

im edukacja bardziej podmiotowa i wyzwalająca, ukierunkowana na samodzielne rozwiązywanie problemów i na autokreację uczącego się, na twórczość i zmianę, na realizowanie zadań społecznych i zarazem na samorealizację jednostki, tym procesy biograficznego uczenia się są bardziej widoczne (*Ibidem*, 81).

Sens łączności uczenia się (wewnętrznego, w głąb siebie) z biografią ujawnia się zatem w świadomie podejmowanej przez podmiot, refleksyjnej *podróży do wewnątrz siebie*. Symboliczne odwołanie się do kontekstu wspomnianej metafory znajduje wyraz w odkrywaniu samego siebie, wydobywaniu „z nieświadomości treści, które burzą nasze *ułożone* mniemania o sobie i świecie i które kwestionują tak oczywistość świata i jego *jednowymiarowość*, jak i naszą własną oczywistość i *jednoimiennność*” (Opoczyńska, 1999b, 145; por. Mazurek, 2014, 183–185). Podjęcie *podróży do wewnątrz* oznacza ciągły wybór między doświadczanym dobrem i złem, miłością i nienawiścią, prawdą i fałszem, pięknem i brzydotą. Wiąże się też z nieustannym uczeniem się siebie w perspektywie indywidualnych wyborów i rozstrzygnięć. Jednocześnie ujawnia te sprzeczności wpisane w ludzkie życie jako wewnętrzną twórczą siłę uzdalniającą człowieka do urzeczywistniania jego potencjału osobowego w konkretnych czynach autokreacyjnych (samo-realizacyjnych i samotranscendentnych). Konstruując *osobisty mit*, podmiot ma możliwość opowiedzenia się za czymś i przeciwko czemuś, a także świadomego przeżywania własnej biografii w perspektywie drogi wyznaczonej indywidualnymi *chczeniami*, wyborami i rozstrzygnięciami. Staje się tym samym nowym duchowo człowiekiem kontemplującym sens własnego życia w perspektywie potencjalności

kształtowania samego siebie. Podjęcie *podróży do wewnątrz* wiąże się więc z odnalezieniem bądź odzyskaniem duchowej wolności, warunkującej możliwość podjęcia autokreacji, rozumianej jako proces osobotwórczy, obejmujący wszystkie wymiary ludzkiej egzystencji.

1.5. Autokreacja w perspektywie pedagogii agatologicznej

Dobro jest kategorią wieloznaczną, odnoszoną zarówno do wartości użytecznej rzeczy, jak i kwalifikacji czynu moralnego, przedmiotu właściwego woli człowieka, a także powszechnej właściwości bytów. W filozofii dobro jest rozpoznawane w sensie metafizycznym jako sposób bytowania rzeczy, w sensie ekonomicznym jako użyteczność rzeczy, w sensie etycznym jako jakość czynu moralnego oraz w sensie estetycznym jako doskonałość rzeczy (Mariański, 2007, 614). Różnorodność i nieprzystawalność odmiennych ujęć dobra wyraża się w napięciu między dobrem rozumianym jako powszechna właściwość bytu a dobrem jako zsubiektywizowaną dziedziną przeżyć i aktów poznania (*Ibidem*, 624).

Złożony, wieloaspektowy charakter dobra znajduje swój wyraz w refleksji pedagogicznej. Centralne znaczenie zyskują w niej pytania o rozumienie dobrego, a więc właściwego życia człowieka, bycia/stawania się dobrym człowiekiem, możliwości odkrywania własnego człowieczeństwa w świetle dążenia ku dobru. Agatologiczny wymiar tej refleksji łączy orientację na dobro z możliwością osiągnięcia osobowej dojrzałości. Z kolei duchowe odwrócenie się od siebie, czy też zaprzeczenie samemu sobie, łączy się z możliwością utraty tej życiowej szansy. Niezależnie od sposobu ujmowania dobra – afirmatywnego lub kontestacyjnego – ma ono podstawowe znaczenie dla jakości życia człowieka, a także dla jego formacji osobowej i autokreacji.

Rozpatrywanie znaczenia dobra w perspektywie pedagogicznej nie prowadzi więc do jednoznacznych rozstrzygnięć teoretycznych i ustaleń metodycznych. Wymaga spojrzenia na pedagogikę przywodzącego na myśl rozważania Andrei Folkierskiej i Bogusława Śliwerskiego, czyli nie tyle jako naukę o wychowaniu, lecz jako myślenie o wychowaniu (Folkierska, 2005a, 42; Śliwerski, 2015, 27). Różnica pomiędzy tymi dwoma podejściami do pedagogiki polega na tym, że w naukowym ujęciu wychowania dąży się, zgodnie z przyjętymi regułami rozumowania, do osiągnięcia pewności jednoznacznego i powtarzalnego w określonych sytuacjach wyniku. Natomiast myślenie o wychowaniu zakłada pewien namysł „o charakterze dialogicznym czy polifonicznym, w którym zawsze chodzi o porozumienie się co do czegoś”, mianowicie „o porozumienie się co do tego, na czym polega proces ucztłowiczania się ludzkiej istoty” (Folkierska, 2005a, 42; por. Tarnowski, 2000, 92–98). Myślenie o wychowaniu zakłada namysł nad całościowym uchwyceniem sensu wychowania. Nakreśla bowiem wymykającą się antropocentrycznemu redukcjonizmowi szeroką perspektywę myślenia o człowieku świadomie przeżywającym siebie w swej wolności samostanowienia, możliwości „wyboru siebie w swej rzeczywistej indywidualności” (*Ibidem*, 54).

Zasadnicze pytanie w takim ujmowaniu pedagogiki ogniskuje się wokół problematyki dobrego życia – czy też właściwego życia człowieka, które A. Folkierska odnosi do harmonijnej jedności myślenia i działania człowieka. Wybór dobrego życia jest wyborem piękna własnego człowieczeństwa, którego przejawem jest zachowanie właściwej miary i proporcjonalności, dla której źródłowa jest jedność bio-psycho-duchowa natury człowieka. Wspomniana autorka stwierdza bowiem:

ponieważ miara i proporcjonalność są istotą piękna, można powiedzieć, że dobre życie przejawia się w pięknie swych czynów. (...) Człowiek w swych czynach ujawnia prawdę o sobie samym (*Ibidem*, 47).

Ukierunkowanie się człowieka na dobro we własnym życiu przebiega w zgodzie z zasadą wewnętrznej niesprzeczności „ja z samym sobą” (*Ibidem*, 48). Zasada ta poniekąd definiuje istotę *dobrego życia* człowieka, wiążąc je z autentycznością i zarazem wiarygodnością, a więc zachowywaniem przez niego zgodności tego, co myśli, z tym, jak postępuje.

Autentyczność i wiarygodność człowieka wobec samego siebie są najważniejszymi wyzwaniem z punktu widzenia nabycia gotowości do wyboru tak rozumianego dobrego życia. Wyzwania te odwołują się do wolnej woli człowieka, której istotnym momentem jest rozstrzygnięcie. Wyjście ku wartościom lub antywartościom oraz otwarcie się na dobro lub zło staje się możliwe na drodze rozstrzygnięcia (Kukołowicz, 2005, 91). Jest ono indywidualnym odniesieniem się podmiotu do tego, co uznaje za dobre lub złe, a więc słuszne lub niewłaściwe w konkretnych swoich czynach, rozpatrywanych w określonych kontekstach sytuacyjnych. Zwraca na ten fakt uwagę A. Folkierska:

takie samo działanie może być w jednej sytuacji słuszne, a w innej już takim nie będzie. Zatem pytanie o dobre, to znaczy właściwe działanie, właśnie ze względu na niepowtarzalność sytuacji, w jakiej to pytanie jest zadawane, musi być stawiane zawsze od nowa (Folkierska, 2005a, 49).

Pytanie to prowadzi do nieustannie aktualizowanego samookreślenia się człowieka wobec własnych wyborów i związanych z nimi czynów. Ważność i zarazem trudność rozstrzygnięcia ujawnia się w konieczności samodzielnego uzgadniania tego, co człowiek uznaje za słuszne w konkretnej sytuacji. Rozstrzygnięcie jest wyrażającym wolność człowieka aktem podmiotowym, w którym zwraca się on do samego siebie, w poczuciu autonomii i niezależności od zewnętrznych uwarunkowań i oczekiwań społecznych. Jest emanacją specyfiki indywidualnej aksjofery podmiotu, ujmowanej w świetle nadawanego jej etycznego znaczenia, a także jego dojrzałości osobowej i wrażliwości na drugiego człowieka. W tym kontekście dobro, jeśli jest osiągnięte, to wskutek nieustannie podejmowanego wysiłku podmiotu, który indywidualne myślenie o dobru, poszukiwanie prawdy o dobru przekuwa w wewnętrznie niesprzeczne, uznawane za słuszne, czyli właściwe wybory i czyny.

Tak rozumiana wewnętrzna niesprzeczność dokonywanych przez podmiot wyborów i czynów odsłania ich wieloaspektowy charakter rozpoznawany w horyzoncie agatologicznym. Za dobry, czyli słuszny, może bowiem być uznany czyn, który zachowuje, co prawda, zgodność tego, co podmiot myśli i jakie podejmuje wybory, z tym, jak w praktyce postępuje. Jednakże fakt wewnętrznej zgodności

myślenia i postępowania jeszcze nie rozstrzyga tego, czy czyn jest rzeczywiście dobry, choć podmiot może uważać go za słuszny. Jego działania uznawane za właściwe w skrajnym przypadku mogą powodować krzywdę drugiego człowieka/ innych ludzi. W tym znaczeniu człowiek, spełniając się w czynie moralnie dobrym lub moralnie złym, może urzeczywistniać siebie (stawać się), potwierdzając własne człowieczeństwo lub też je odrzucając (por. Kukołowicz, 2005, 91).

Tym, co w perspektywie agatologicznej eliminuje tę wieloznaczność rozumienia dobra i zła, jest aspekt świadomości etycznej człowieka. Można ją kształtować ze względu na duchową naturę człowieka, który jest zdolny do transcendowania siebie, swojego wewnętrznego świata ku drugiemu człowiekowi jako osobie. Na tę przyrodzoną zdolność zwraca uwagę Barbara Skarga, stwierdzając, że człowiek jest dlatego właśnie szczególnym, osobliwym bytem, że „nosi w sobie etyczne wyzwanie” (Skarga, 2007, 27). Ma ono istotne znaczenie dla refleksji pedagogicznej ujmowanej jako myślenie o wychowaniu. Nakreśla bowiem ramy osobowej autokreacji podmiotu zawierające się w polu jego osobowej relacji z drugim człowiekiem.

Wyraźnym rysem w refleksji pedagogicznej naznaczonej myśleniem agatologicznym jest rozumienie człowieka jako stającego się podmiotu (Wajsprych, 2011, 243–246). Perspektywa agatologiczna nakreśla cel jego dobrowolnego stawania się, który jest utożsamiany z aktywną orientacją na dobro rozpatrywane w kategoriach etycznych. Rozumienie wiąże się z angażowaniem się podmiotu w czynienie dobra, a przez ten fakt stawaniem się człowiekiem odkrywającym własne człowieczeństwo w prawdziwie ludzkim sposobie bycia. W pedagogii agatologicznej jest więc mowa o człowieku agatologicznym, którego wrażliwość na dobro wywodzi się z tkwiącej w nim, w jego duchowości jako osoby, tęsknoty do dobra. Konstytutywnym założeniem tej pedagogii jest dynamiczna koncepcja wychowania, którego źródłem jest specyficzny sposób istnienia człowieka agatologicznego, utożsamiany z jego otwartością na dobro (Walczak, 2007, 159–160).

Rozumienie człowieka jako podmiotu, którego stawanie się jest warunkowane aktywnym otwarciem się na dobro, jest odwołaniem się do perspektywy personalistycznej. Istnienie człowieka, rozpoznawane w świetle osobowego charakteru jego egzystencji, uzdalnia go do otwarcia się na dobro. Można powiedzieć, że uwolnienie w sobie tęsknoty do dobra przyczynia się – ujmując to metaforycznie – do narodzin człowieka agatologicznego. Jednakże możliwość zaktualizowania dobra w życiu człowieka pochodzi spoza jego wewnętrznego świata. Jest warunkowana obecnością drugiego człowieka, „który staje się źródłem i powiernikiem nadziei” (*Ibidem*, 160).

Usytuowanie dobra jako celu działania prowadzi do uznania wartości osoby jako nadrzędnych w stosunku do innych wartości znajdujących się w polu świadomości stającego się podmiotu. U podłoża procesu osiągnięcia dojrzałości człowieka zorientowanego na dobro leży, zdaniem Danuty Wajsprych,

przekonanie, że wartości świata należy odliczać, zaczynając zawsze od człowieka jako osoby, a los tej osoby i jej stan uważane są za warunek konieczny właściwych i sprzyjających danej osobie zmian otaczającej rzeczywistości (Wajsprych, 2011, 243).

Czynienie dobra wiąże się więc z myśleniem o wartościach w świetle ich etycznego znaczenia. Wówczas dopiero człowiek odnajduje w sobie gotowość do rozumienia drugiego człowieka, który również jest osobą (personą). Etyczna perspektywa ujmowania wartości ujawnia znaczenie obecności drugiego człowieka jako osoby w sytuacji spotkania, którego efektem może okazać się doświadczenie dobra. Nie ma tu żadnej pewności co do ostatecznego efektu spotkania, a tym bardziej automatyzmu w realizowaniu dobra, lecz jest realna szansa, że *ja* podmiotu z *ty* drugiego człowieka nie rozminą się, lecz odnajdą w poszukiwaniu tego, co nadaje sens ich życiu. Spotkanie jako przestrzeń, w której duchowo może narodzić się człowiek agatologiczny, otwiera osoby w nim uczestniczące na nadzieję, że to rzeczywiście nastąpi. Józef Tischner ujmuje to następująco: „jeżeli odnajdziemy się nawzajem, on stanie się pełnym człowiekiem dzięki mnie i ja stanę się pełnym człowiekiem dzięki niemu” (Tischner, 1982, 58).

Rozpatrywanie autokreacji w horyzoncie agatologicznym wiąże osobowe stawianie się z doświadczeniem spotkania z drugim człowiekiem. W myśl rozważań wspomnianego autora, horyzont agatologiczny, z jednej strony, czyni możliwym zaistnienie spotkania, a z drugiej strony, jest jego dziełem. Obecność drugiego człowieka w sytuacji spotkania otwiera bowiem przed *ja* podmiotu możliwość doświadczenia dobra i zła, zarówno odbieranego od innych, jak i czynionego innym. Przeżywanie siebie w świetle tego doświadczenia zachodzi w horyzoncie agatologicznym, a więc wyraża się w *logos* „dobra i zła, tego, co lepsze i co gorsze, wstępu i upadku, zwycięstwa i przegranej, zbawienia i potępienia” (Tischner, 2012, 61). Horyzont agatologiczny, rozumiany jako poprzedzający horyzont aksjologiczny, nakreśla istotę ludzkiego istnienia, uzmysławia człowiekowi, iż jego istnienie jest przeniknięte dobrem i złem, które łączą się i splatają w sytuacji spotkania z drugim człowiekiem.

Orientacja na dobro przejawia się w praktyce życia codziennego w formie czynów aktualizujących konkretne dobro w relacji z osobami znajdującymi się w określonych sytuacjach. Wiąże się więc z samotranscendowaniem podmiotu ku drugiemu/innym. Dobro uobecnia się w jego czynach nakierowanych na drugiego człowieka. Podobnie zło, które również urzeczywistnia się w sytuacji spotkania z drugim człowiekiem. Spotkanie *ty* drugiej osoby z *ja* podmiotu jest źródłem wzajemnie przeżywanej obecności, przebywania w „przestrzeni dobra i zła, wartości i antywartości” (Tischner, 2000a, 482–483). Obecność drugiego jako osoby jest konieczna, by dobro mogło zaistnieć i przeniknąć tworzoną przez nich przestrzeń relacji międzyosobowej (Tischner, 1982, 85). Jest wydarzeniem opowiedzenia się za dobrem i przeciwstawienia się złu. Jak zauważa J. Tischner, tragiczność ma miejsce nie tylko tam, gdzie dochodzi do czynu niszczącego jakieś dobro przez jakieś zło, ale wiąże się już ze świadomością możliwości zniszczenia. Szczególnym wyrazem tragiczności człowieka agatologicznego jest jego wrażliwość na możliwość zła. Wówczas gdy nie jest on w stanie zaprzeczyć obecności zła w jego myślach i czynach, prowadzi go to – zdaniem B. Skargi – do rozpacz (Skarga, 2001, 110). Tragiczność tkwi bowiem w samej nieznanym wyniku „walki dobra ze złem” i świadomości wolności własnego wyboru, której rozstrzygnięcia nigdy nie są z góry przesądzone (Tischner, 2000a, 483).

Spotkanie z drugim jako osobą jest zawsze spotkaniem *kogoś* w tragiczności wolności własnego wyboru. Każde spotkanie niesie ze sobą szansę zbliżenia się i ryzyko rozstania, jako rezultatu wzajemnie doświadczonego jakiegoś dobra lub zła. Spotkanie jest więc początkiem dramatu, którego horyzont zawiera w sobie całe spektrum możliwości wolności wyboru, warunkowanych faktem obecności drugiego w sytuacji spotkania. Rozpościerają się one między biegunami utożsamianymi z możliwością triumfu zła lub dobra. Przejawem pierwszego jest możliwość przerodzenia się spotkania w jego karykaturę, która w jakiejś formie jest opowiedzeniem się przeciwko radości życia, zamyka uczestników spotkania na siebie jako osoby stojące się w dobru z wolnej woli. Przejawem triumfu dobra w spotkaniu jest natomiast afirmacja ludzkiego życia, otwierająca uczestników spotkania na własne człowieczeństwo. Ujawnia się w tym kontekście znaczenie wolnej woli człowieka, która, zdaniem J. Tischnera, „jest jedynym obszarem danej nam rzeczywistości, w którym przypuszczenie dobra nie jest próżne” w obliczu możliwości przypuszczenia zła (*Ibidem*, 484).

Horyzont dramatu spotkania wyznaczany możliwością wyboru: *Jeśli chcesz, możesz...* wprowadza człowieka na drogę radykalnej przemiany wewnętrznej (*metanoi*). Choć jej przebieg i kształt nie są znane, ma wytyczony cel ogólny: *pozwolić być drugiemu człowiekowi*. Wytyczony cel tej drogi jest odpowiedzią o charakterze afirmatywnym na wezwanie wyłaniające się z tragiczności wolnego wyboru: „Jeśli chcesz, możesz pozwolić być” (*Ibidem*). Owo pozwolenie przybiera różne formy czynienia dobra, ale zawsze wiąże się z jakimś poziomem zaangażowania się w aktywne wsparcie dawane drugiemu człowiekowi. Pozwolić być drugiemu jest więc odnalezieniem w sobie „woli dobra dla drugiego” i zwróceniem się ku niemu w duchu tak rozumianej własnej dobrej woli (poświęcenia). A zatem doświadczenie spotkania kształtuje się na podłożu aktu poświęcenia, które J. Tischner traktuje jako szczytowe przeżycie aksjologiczne, „do jakiego zdolny jest człowiek” (*Ibidem*, 485).

Doświadczenie spotkania wyraża się w żywej naoczności „tragiczności cudzej, a pośrednio i własnej” (*Ibidem*), jest bowiem doświadczeniem konkretnego dobra lub zła, które za sprawą podmiotu wydarzyło się w przestrzeni życiowej drugiego człowieka. Jest więc doświadczeniem wzajemności towarzyszenia w drodze, świadomie przeżywaną współobecnością. Drogę tę wspólnie przemierzają *ja* podmiotu z *ty* drugiego. Co więcej, są sobie niezbędni, aby przez pewien czas razem nią podążać (Tischner, 2012, 100–101). *Ty* drugiego człowieka jest więc tym, wobec którego *ja* podmiotu może podejmować czyny urzeczywistniające konkretne dobro lub zło. Każdy taki czyn, choć bezpośrednio skierowany do *ty* drugiego człowieka, nie ma charakteru jednokierunkowego aktu, ważnego tylko dla odbiorcy aktualizowanego dobra lub zła. Pozostawia również ślad w *ja* podmiotu, który z każdym aktem zaktualizowania dobra sprzyja rozbudzeniu i dynamizowaniu jego osobowego wzrastania, a z każdym aktem zaktualizowania zła coraz bardziej oddala go od możliwości odkrywania i przeżywania własnego człowieczeństwa.

Jednakże każdy dobrowolny czyn podejmowany na podłożu odnalezienia w sobie woli dobra dla drugiego ma dla podmiotu znaczenie autokreacyjne. Jest emanacją wyprzedzającego czyn wyboru, odślaniającego indywidualne

odniesienie się do wezwania: *Pozwolić być drugiemu człowiekowi*. Tym samym, jak zauważa D. Wajsprych,

towarzysz – inny, który uczestniczy w drodze, którego ślady mieszają się z naszymi śladami, w pewnej perspektywie jest apogeum daru dobra. (...) Zaświadcza on o przebytej drodze, jego świadectwem są pozostawione ślady (Wajsprych, 2011, 246).

Towarzystwo drugiemu człowiekowi w drodze, utożsamiane z towarzyszeniem w jego wzrastaniu, ma zatem podstawowe znaczenie w procesie wychowania. Należy dodać: wychowania ujmowanego z punktu widzenia osobowego, jako spotkania „osób, mistrza i ucznia, poprzez które otwiera się horyzont wartości, dzięki którym człowiek staje się człowiekiem, bez względu na ideologię czy system społeczny” (Gadacz, 1993, 111). Zasadniczym założeniem wychowania rozpatrywanego w perspektywie agatologicznej jest bowiem „dbałość o wydobycie i zachowanie” każdej możliwości zaistnienia dobra (Wajsprych, 2011, 247). Pożądanym przejawem owej dbałości jest aktywne wspieranie drugiego człowieka (wychowanka, dziecka), skierowane na realizację konkretnego dobra.

Osobowy charakter relacji wychowawczej akcentuje znaczenie rzeczywistego odniesienia się wychowawcy (rodzica) do dobra. Pozwolić być drugiemu nakreśla złożoną perspektywę jakości osobowego zwrócenia się ku drugiemu w sytuacji wychowawczej. Idzie w parze z odpowiedzialnością wychowawcy (rodzica) za jakość procesu stawania się przez wychowanka (dziecko) podmiotem agatologicznym. Zobowiązanie do dbałości o wydobycie i zachowanie każdej możliwości dobra wiąże się z odpowiedzialnością wychowawcy (rodzica) za drugiego człowieka (wychowanka, dziecko). Odpowiedzialność ta wyraża się w dwóch aspektach: odpowiadania w imię Dobra i Prawdy, a więc działania w prawdzie dla dobra drugiego człowieka, oraz dawania siebie niejako w zastaw (akt substytucji) (Ablewicz, 2003, 176).

Zwłaszcza drugi aspekt odpowiedzialności ujawnia znaczenie wrażliwości na drugiego człowieka i namysłu nad aksjologiczną rozciągłością i swoistością jego sytuacji życiowej. Wiąże się z umiejętnością postawienia siebie w sytuacji drugiego (wychowanka, dziecka), uchwycenia jej specyfiki w możliwie najbardziej subtelnych przejawach. Odwołując się do własnej wrażliwości i wyobraźni, wychowawca (rodzic) mobilizuje się do udzielenia samemu sobie odpowiedzi na pytanie: „czy mógłby, czy chciałby być na miejscu dziecka, właśnie w tej relacji, jaka ma miejsce między nimi – tu i teraz” (Ablewicz, 2003, 176). Jest to istotne tak dla rozumienia wychowanka (dziecka) w świetle jego bieżącej sytuacji życiowej, jak i rzeczywistej gotowości do wspierania go w poszukiwaniu dobra i zła w języku jego osobistych doświadczeń oraz aksjofery (por. Gałkowski, 1998, 82–84; 2016, 160–165).

Angażowanie się w czynienie dobra z założenia nie jest czynnością bezrefleksyjną i bezwiedną, dziejącą się bezmyślnie i przypadkowo. Te same działania podejmowane w jednej sytuacji mogą prowadzić do aktualizacji konkretnego dobra, a w innej mogą się okazać nieskuteczne w jego aktualizowaniu (por. Wajsprych, 2011, 248; Folkierska, 2005a, 49). Sytuacja spotkania wyklucza bowiem możliwość automatyzmu czy też powielania jakichś utartych sposobów towarzyszenia

drugiemu człowiekowi na drodze jego duchowego wzrastania. Z uwagi na to, że wychowanie przebiega w przestrzeni międzyosobowego spotkania (wychowawcy z wychowankiem, rodzica z dzieckiem), również wymyka się schematyzmowi form i sposobów uwrażliwiania na dobro oraz przygotowywania do czynienia dobra w praktyce życia codziennego.

W centrum rozważań nad pedagogicznymi podstawami bycia człowiekiem agatologicznym ujawnia się duchowe otwarcie na dobro w całościowym procesie osiągania osobowej dojrzałości. Człowiek jest ujmowany jako stający się podmiot agatologiczny, który „nie poprzestaje na zastanej wizji świata, lecz nieustannie ją odnawia, kreuje na nowo, on nie JEST, lecz SIĘ STAJE” w horyzoncie agatologicznym (Wajsprych, 2011, 244). Gdy otwiera się na dynamizm dobra w swoim życiu, odnajduje w sobie gotowość do spotkania z drugim. Gdy zaś zamyka się na ów dynamizm dobra, duchowo *zastyga*, nie jest w stanie twórczo przekształcać rzeczywistości, a tylko ją rejestrować. Wówczas zatracza zdolność do autentycznego przeżywania dobra i podejmowania czynów skierowanych na dobro, traktuje je tylko jako kulturowo uwarunkowany symbol pozbawiony realnego znaczenia we własnym życiu. Nie jest więc w stanie przeżywać samego siebie w perspektywie dobra, na które zamyka się w swoim doświadczeniu życiowym (Tischner, 2012, 113). Taki stosunek do dobra sprzyja identyfikowaniu się z kulturowym standardem „przedmiotowości, który raz wyuczony panuje nad człowiekiem, kontroluje go i prowadzi do instrumentalnych relacji z drugim” (Wajsprych, 2011, 244).

Odniesienie się do dobra wymaga podmiotowego samookreślenia i zaangażowania. Każdy człowiek staje wobec wyzwania, na które jedynie on jest w stanie udzielić samemu sobie odpowiedzi. Nikt w tym nie jest w stanie go wyręczyć ani za niego przeżyć dobra lub zła, a także doświadczyć efektów osobotwórczych dobra lub osobodestrukcyjnych zła. To jest miara tego wyzwania. Stawanie się podmiotem agatologicznym wiąże się z rozbudzaniem własnej wrażliwości na dobro i jej rozwijaniem w coraz to bardziej subtelnych aspektach poruszenia duchowego. W tym znaczeniu dobro może być dla stającego się podmiotu uchwytne, realnie doświadczane, mające moc osobowej autokreacji.

Cel wychowania ujmowanego w perspektywie agatologicznej zakłada wychowanie w dobru i do dobra (*Ibidem*, 249). Tak sformułowany cel wychowania, ale i samowychowania, eksponuje znaczenie dobra w życiu człowieka praktycznie na każdym etapie jego życia i w każdej sytuacji życiowej. Wychowawczy i samowychowawczy walor zwrócenia się ku dobru wiąże się z kształtowaniem umiejętności rozpoznawania każdej możliwości zrealizowania dobra w konkretnych sytuacjach spotkania oraz postawy autentycznego zaangażowania w czynienie dobra. (Samo)wychowanie w dobru i do dobra ma charakter praktyczny. Nie zakłada nierealistycznych działań skierowanych na aktualizowanie wymyślonej wizji idealnego dobra, lecz aktualizowanie realistycznej koncepcji dobra utożsamianego z dobrem użytecznym, przyjemnym, a zwłaszcza dobrem godziwym (por. Jan Paweł II, 2005, 42–43; Maryniarczyk, 2001, 620). Z racji swej doskonałości idealne dobro musiałoby odbierać rzeczywiste znaczenie drobnym przejawom konkretnego dobra możliwego do zaktualizowania w każdej konkretnej sytuacji spotkania. A przecież centralną rolę odgrywają w praktyce życia codziennego

z pozoru nieistotne aktualizacje dobra przejawiającego się w dowolnych jego odstonach. Ich ignorowanie może prowadzić do bezpowrotnego rozpraszania drobnych okruców dobra, stopniowego tłumienia w sobie wrażliwości na dobro i osłabienia gotowości angażowania się w podejmowanie czynów realizujących konkretne dobro (Wajsprych, 2011, 248).

Praktyczny charakter (samo)wychowania w dobru i do dobra ujawnia sens osobowego wzrastania człowieka na drodze doświadczania konkretnych przejawów dobra w codziennych sytuacjach życiowych. Afirmacja jakości owych drobnych okruców dobra otwiera więc człowieka na codzienne doświadczanie dobra i przeżywanie siebie w perspektywie dobra (*Ibidem*, 250). Kluczowe znaczenie wychowawcze zyskuje uwrażliwienie człowieka na to, co postrzega jako mało znaczące, a co w kontekście osobowej autokreacji jest warunkiem koniecznym. Każda utracona możliwość zrealizowania konkretnego dobra pomniejsza szansę urzeczywistnienia w jakiejś mierze własnego człowieczeństwa. Zatem orientacja na aktualizację każdego konkretnego dobra odsłania przed stającym się podmiotem agatologicznym coraz to głębsze pokłady człowieczeństwa. Sprzyja też coraz bardziej zreflektowanemu namysłowi nad istotą Dobra Absolutnego i jego znaczenia w świetle rozpoznawanych możliwości własnego spełnienia egzystencjalnego.

Pedagogiczna ważność autokreacji wiąże się z uznaniem ważności drugiego człowieka jako osoby i każdego czynu skierowanego na osiąganie dojrzałości osobowej. Wychowawca (rodzic, nauczyciel), który rozpoznaje swoje działania w horyzoncie agatologicznym, nie dąży do uzależnienia od siebie drugiego człowieka (dziecka, wychowanka), lecz do jego „pełnej i dojrzałej samodzielności osobowego istnienia” (Wajsprych, 2011, 291). Jest kimś znacznie ważniejszym dla niego, niż to się zwykle przedstawia. Ten, kto prawdziwie wychowuje w dobru i do dobra, buduje ich relację w poczuciu wspólnoty z wychowankiem na podłożu więzi powiernictwa nadziei. Jest to „jedna z najważniejszych kwestii w wychowaniu w perspektywie agatologicznej” (Walczak, 2007, 178). Wiaże ona osobę wychowawcy z odważnym, odpowiedzialnym i niezachwianym towarzyszeniem wychowankowi, daniem mu oparcia nie tylko emocjonalnego, ale przede wszystkim egzystencjalnego. Wychowawca jest tym, kto dojrzałością osobową przewyższa wychowanka w prawdomówności, sprawiedliwości, uczciwości i wierności (Tischner, 2000b, 91). I co znacznie ważniejsze z punktu widzenia jakości relacji wychowawczej, jest on kimś, kto uznaje i potwierdza wartość osoby wychowanka, kto przez swoją obecność kształtuje jego *ja* aksjologiczne, wspiera w odkrywaniu własnego człowieczeństwa.

Wychowanie jest w tym kontekście towarzyszeniem drugiemu, a jego znaczenie ujawnia się w głównej mierze w dawaniu nadziei. Wychowawczy aspekt niesienia drugiemu nadziei realizuje się w spotkaniu „na płaszczyźnie jego nadziei istotnej”. Jest działaniem wspierającym go w podmiotowym poszukiwaniu wartości najbardziej mu bliskich i realizowaniu ich „w świecie, w drugim, w sobie” (Tischner, 1982, 88). Jest więc działaniem otwierającym drugiego na osobowy wymiar własnej egzystencji. Towarzyszenie drugiemu nie jest zazwyczaj prostą i przewidywalną drogą osobowego stawania się, lecz złożoną, wymagającą wytrwałości, odwagi i samozaparcia wędrówką krętą ścieżką, której cel zwykle nie

jest łatwo rozpoznawalny dla podmiotu (dziecka, wychowanka). Obecność wychowawcy (rodzica) daje stałe oparcie w rozpoznawaniu wartości istotnych egzystencjalnie i wnosi nadzieję na ich zrealizowanie.

Zwrócenie się ku dobru, utożsamiane z przekraczaniem siebie i wychodzeniem ku drugiemu człowiekowi w sytuacji spotkania, wymaga od podmiotu nieporównanie większego zaangażowania niż uczestnictwo w zwyczajnych interakcjach społecznych. Nie jest bowiem pragmatycznie motywowanym działaniem zaspokajającym bieżące potrzeby, lecz aktywnością odwołującą się do wewnętrznego imperatywu „dawania siebie drugiemu w akcie empatii, syntonii, bez egoizmu i manipulacji, [w którym chodzi] bardziej o rezygnację i ofiarowanie niż oczekiwanie na spełnienie własnych potrzeb” (Wajsprych, 2011, 272). Pedagogia agatologiczna kieruje się więc – jak zauważa D. Wajsprych – logiką „przejęcia od bycia *kimś* (formalizm) do logiki bycia *dla* (autentyzm i szczerłość)” (*Ibidem*, 273). Osiąganie dojrzałości osobowej zachodzi na drodze całościowego spełniania się w czynieniu dobra. Wyraża się ono w byciu *dla* drugiego, utożsamianym z bezwarunkową afirmacją jego osobowego istnienia. Wówczas angażowanie się w aktualizowanie każdego *okruchu* dobra życia codziennego staje się darem miłości skierowanym wobec drugiego człowieka (*Ibidem*; por. Kostkiewicz, 2013, 40).

1.6. W stronę całościowego ujmowania autokreacji w refleksji pedagogicznej – autorska propozycja

Autokreacja jest procesem przedstawianym w literaturze naukowej w sposób różnorodny, niespójny, nieprzystający, a czasami można nawet odnieść wrażenie – wewnętrznie sprzeczny. Zapewne wyjaśnieniem tej wielości różnych ujęć autokreacji jest fakt jej rozpatrywania w różnych perspektywach interpretacyjnych, właściwych dla podejścia filozoficznego (antropologii filozoficznej i etyki), psychologicznego, pedagogicznego czy andragogicznego. Analiza autokreacji w różnych ujęciach i interpretacjach prowadzi jednak do wniosku, że można w rozwijanych w literaturze jej różnorodnych konceptualizacjach i przybliżeniach naukowych wskazać pewną perspektywę myślenia o autokreacji, która pozwala ująć je w sposób całościowy, jednakże niezamazujący ich złożonej, wieloaspektowej różnorodności. Taką perspektywą całościowego myślenia o autokreacji, która leży u podstaw każdego odniesienia się do niej, jest antropologia filozoficzna (por. Nowak, 2010a, 46–49; 2006, 153–167; 2012, 423–427; 2005, 134–144; 2004a, 239–241; Kostkiewicz, 2016, 57–58; 2013, 81–82; Ablewicz, 2008, 143–153; Kiereś, 2016, 278–279; 2010, 95–101; Starnawski, 2012, 12–26; Rembierz, 2016a, 18–23; 2016b, 136–137; 2014, 23–24). Przyjęcie redukcjonistycznej lub integralnej koncepcji człowieka rzuca światło na charakter podejmowanej przez niego autokreacji (por. Opoczyńska, 1997a, 72–86). Można wychwycić w tym kontekście pewną analogię polegającą na tym, że rozumienie człowieka na sposób redukcjonistyczny wiąże się z redukcyjnym ujmowaniem jego autokreacji, natomiast człowiek rozpatrywany w kontekście koncepcji integralnej, obejmującej wszystkie

wymiary jego osobowej egzystencji, podejmuje złożone i wewnętrznie rozbudowane aktywności konstytuujące złożony proces jego osobowej autokreacji. Takie rozumienie autokreacji skłania do całościowego jej ujmowania, polegającego na dostrzeżeniu jakościowej zmiany w charakterze i specyfice osobowej autokreacji podmiotu. Wówczas wielość i odrębność jej komponentów wyrażają się w jedności osobowego istnienia człowieka.

Całościowe ujmowanie autokreacji ma, w przeświadczeniu autora, istotne znaczenie dla rozwoju pedagogicznego myślenia o (samo)wychowaniu jako przestrzeni oddziaływań wspierających człowieka w odkrywaniu własnego człowieczeństwa. Przyjmując bowiem autokreację ujmowaną całościowo, człowiek – jako podmiot zdolny do przeżywania siebie w działaniu – przemierza drogę osobowego rozwoju i wzrastania (*samo-tworzenia*), rozpoznawaną w kilku perspektywach wiążących jego świadomą, zamierzoną pracę nad sobą z odpowiedzialnością za jej przebieg i efekty osobotwórcze.

Autokreacja może być więc ujmowana na sposób niepełny (jedno- lub dwukomponentowy) lub całościowy (wielokomponentowy). To, w jaki sposób będzie ujmowana, wiąże się z perspektywą interpretacyjną wywiedzioną z konkretnej koncepcji antropologicznej. W przypadku kierowania się redukcjonistycznymi koncepcjami człowieka autokreacja przejawia się tylko w części konstytuujących ją komponentów. Wówczas może być rozpatrywana jako proces obejmujący tylko jeden komponent lub zredukowaną ich liczbę (na przykład jako samorealizacja bądź też autoformacja, rozpatrywana na podłożu samotranscendencji). Komponenty, tworzące adekwatną do założonej koncepcji antropologicznej strukturę autokreacji, nie są powiązane zależnościami spełniającymi regułę integralności i współzależności, lecz współwystępowania i wzajemnego dopełniania się. Natomiast przyjęcie koncepcji integralnej człowieka, obejmującej wielowymiarową strukturę bytu osobowego, narzuca odmienną perspektywę interpretacyjną autokreacji. Obejmuje ona wówczas wszystkie komponenty, których relacja ujawnia charakter integralny i nierozdzielny.

To, który z tych wariantów zaistnieje w praktycznej sytuacji życiowej konkretnego człowieka, wiąże się z jego własną koncepcją *ja*, określającą stosunek do siebie, drugiego/innych ludzi, a także osobistymi oczekiwaniami i aspiracjami, odniesieniem się do możliwości ich osiągnięcia w kontekście oceny indywidualnych zasobów, sukcesów/porażek, zdolności, barier, lęków, autodeterminacji. Przyjęcie koncepcji własnego *ja* mającej charakter redukcjonistyczny wiąże się więc z ograniczeniem obszaru aktywności autokreacyjnych o nierozpoznawane przez podmiot wymiary własnej egzystencji. Wówczas autokreacja podmiotu ma charakter niepełny, nie obejmuje bowiem tych komponentów, które nie urzeczywistniają się w działaniu podmiotu ze względu na nieistniejące w jego przeświadczeniu wymiary jego egzystencji. Oczywiście, kierując się taką konceptualizacją autokreacji aktualne jest założenie, iż sytuacja ta może się dynamicznie zmieniać. Definiowanie własnego *ja* podlega ciągłemu aktualizowaniu i modyfikowaniu. Stosownie do bieżących zmian w tym zakresie specyfika autokreacji może dowolnie się kształtować, co z kolei może się wiązać ze zmianą liczby jej komponentów ku wariantowi całościowego jej ujmowania.

Gdy wziąć pod uwagę całościowo ujmowaną autokreację, wydaje się, że nie sposób *a priori* rozstrzygnąć o dominującym znaczeniu i intensywności poszczególnych jej komponentów. Specyfika autokreacji jest bowiem zależna od podmiotu podejmującego tę aktywność. Szczegółowe rozstrzygnięcia mają charakter zmienny i dynamiczny, dokonują się na podłożu koncepcji własnego *ja* podmiotu, indywidualnych doświadczeń biograficznych, jego wrażliwości i stosunku do drugiego człowieka, własnych wyborów i czynów, treści jego aksjosfery, jak też odpowiedzialnego zaangażowania w dążenie do osiągnięcia celów autokreacyjnych.

1.6.1. Pedagogiczne konteksty autokreacji ujmowanej całościowo

Całościowe ujęcie autokreacji zakłada zatem wzajemne powiązania jej konstytutywnych komponentów. Obejmuje zarazem transgresyjne i transcendentalne przekraczanie siebie, jak i samodoskonalenie się, przebiegające na podłożu autoformacji zorientowanej *ku sobie* i *od siebie*, uczenie się biograficzne w ujęciu transformatywnym, a także stawanie się rozpoznawane w horyzoncie agatologicznym i aksjologicznym. A zatem obejmuje różne obszary zreflektowanego odkrywania przez podmiot samego siebie, które odsłania przed nim samym tajemnicę osobowego istnienia czy też, inaczej to ujmując: *samo-tworzenia* w rozumieniu stawania się i spełniania na drodze do osiągnięcia osobowej dojrzałości. Autokreacja ujmowana na sposób całościowy jest wówczas rozumiana jako osobisty projekt stawania się w swym człowieczeństwie. Autorem i wykonawcą tego całościowego procesu jest sam podmiot, świadomy osobotwórczego znaczenia własnej sprawczości wyrażającej się w jego indywidualnych wyborach, rozstrzygnięciach i czynach.

Na złożony, wieloaspektowy charakter autokreacji w ujęciu całościowym składają się komponenty współwystępujące w różnych przestrzeniach aktywności podmiotu, utożsamiane z:

- samorealizacją;
- samotranscendencją;
- transformatywnym uczeniem się biograficznym;
- autoformacyjnym (samowychowawczym) kierowaniem rozwojem osobowym;
- samokształtowaniem *ja* podmiotu osobowego w horyzoncie agatologicznym i aksjologicznym.

Autokreacja ujmowana w kontekście dialektycznego napięcia między dwoma odmiennymi spojrzeniami na człowieka i dwiema perspektywami jego twórczej aktywności koresponduje w dużej mierze z koncepcją autokreacji *od – do* W. Andrukowicza. Zakłada zachodzenie relacji między samorealizacyjnym urzeczywistnianiem indywidualnej potencji bycia *tym oto*, której aktualizacja daje wyraz wyjątkowości egzystencji konkretnego człowieka, a samotranscendentnym odkrywaniem istoty człowieczeństwa, ujmowanej w kontekście czystej potencji bycia osoby ludzkiej. Punktem wyjścia na drodze osobowego *samo-tworzenia*

jest aktywność samorealizacyjna polegająca na *wychodzeniu od siebie* w ramach transgresyjnego przekraczania własnych granic człowieka poza to, czym jest i co posiada (tzw. ewolucji *od*). Z kolei zwięźczeniem tej drogi jest *dojście do siebie*, do istoty człowieczeństwa, które dokonuje się w ramach transcendentalnego przekraczania siebie ku światu wartości istniejących obiektywnie (tzw. ewolucji *do*), a w ich świetle ku temu, co absolutne, ponadczasowe i niezienne. Wspomniana ewolucja *do* jest zwróceniem się człowieka ku temu, co w znaczeniu aksjologicznym jest konstytutywne dla jego istnienia, a w znaczeniu agatologicznym jest warunkiem jego samospelnienia się jako osoby. Podążanie drogą osobowej autokreacji wiedzie człowieka od samopoznania i samodoskonalenia w twórczej pracy nad sobą (symbolizującej ciągłe przekraczanie własnych możliwości, ograniczeń i słabości) ku odkrywaniu istoty człowieczeństwa. Ten autokreacyjny ruch *od – do* pozwala człowiekowi przekraczać subiektywność i realność podmiotowego istnienia i uchwycić sens własnego życia w perspektywie tego, co obiektywne i idealne, co stanowi wyzwanie dla jego duchowego wzrastania.

Wspomniane dwie perspektywy autokreacji, samorealizacyjna i samotranscendentna, nie są w tym rozumieniu wzajemnie się wykluczające. Wystąpienie jednej nie wyklucza możliwości wystąpienia drugiej. Co więcej, w ujęciu całościowym autokreacji obie perspektywy mogą współwystępować w tym znaczeniu, że twórcza aktywność człowieka w ramach pierwszej perspektywy (samorealizacyjnej) inicjuje podejmowanie aktywności w drugiej perspektywie związanej z jego samotranscendowaniem. Z kolei aktywność podejmowana w drugiej perspektywie jest egzystencjalnie istotnym rozwinięciem i dopełnieniem pierwszej. Przekraczanie siebie ku temu, co źródłowe i konieczne dla osobowego stawania się w swym człowieczeństwie, jest ujmowane jako twórcze rozwinięcie i dopełnienie samookreślenia i samorozumienia, kształtowanych w ramach transgresyjnego przekraczania siebie. Każdy z tych procesów ma charakter osobotwórczy i wówczas, gdy są traktowane jako współwystępujące ze sobą, najpełniej przyczyniają się do osiągnięcia dojrzałości osobowej. Autokreacja podejmowana przez podmiot na płaszczyźnie samorealizacji sprzyja podejmowaniu aktywności autokreacyjnej na innej płaszczyźnie, utożsamianej z jego samotranscendowaniem. Z kolei transcendentalne przekraczanie siebie może na podłożu duchowego wzrastania podmiotu stać się szerszą ramą dla jego aktywności samorealizacyjnej.

Transgresyjne i transcendentalne przekraczanie siebie odsłania szerszy kontekst znaczeniowy całościowo ujmowanej autokreacji człowieka. Wiąże się bowiem z zachodzeniem procesów autoformacyjnych transformatywnego uczenia się biograficznego, obejmującego wszystkie wymiary egzystencji człowieka, a także agatologicznych i aksjologicznych aspektów jego samokształtowania. Autokreacja w perspektywie pedagogicznej oraz antropologicznej wyraża się w specyfice samorozwojowego, autoedukacyjnego i autoformacyjnego znaczenia własnych działań. Obejmuje i zarazem łączy w spójną całość aktywności, które ogniskują się wokół:

- świadomie podejmowanej pracy nad sobą, samodoskonalenia się w różnych aspektach indywidualnych potencjalności rozwojowych, utożsamianych z podejmowaniem wyzwań stymulujących samorozwój w różnych

- sferach osobowego i społecznego funkcjonowania człowieka, prowadzących do samopoznania, samookreślenia i samorozumienia;
- autorefleksyjnego odniesienia się do własnej biografii utożsamianej ze źródłem i przestrzenią uczenia się biograficznego, łączonego z rozpoznawaniem siebie, ciągłym aktualizowaniem samowiedzy oraz *samo-tworzeniem się* podmiotu na drodze aktywnego i ciągłego nadawania znaczeń traktowanych jako kluczowe z perspektywy kreowania osobistego projektu w przyszłości;
 - stawania się podmiotem agatologicznym kierującym się dynamizmem dobra w osobowym spotkaniu z drugim człowiekiem, dążącym do ciągłego jego aktualizowania i *odnawiania* w kontekście etycznego charakteru wartości osoby; stawania się, które z jednej strony, wiąże się z tragicznością *człowieka agatologicznego*, mającego nie tylko świadomość wolności wyboru między dobrem a złem, ale też niezdolności do antycypowania własnych wyborów, a więc bezradności wobec ryzyka opowiedzenia się za złem w każdej nowej sytuacji życiowej; a z drugiej strony, łączy się z wolnością wyboru dziedziny dobra określającej jakość podmiotowego zwrócenia się ku drugiemu, a więc możliwości zaktualizowania dobra użytecznego i dobra przyjemnego, rozpoznawanych w świetle dobra godziwego.

Rozumienie autokreacji w niniejszym opracowaniu nie ma charakteru wykluczającego, lecz raczej syntezy, odnoszący się do różnych perspektyw myślowych i znaczeniowych ujmowanych na sposób całościowy i integrujący. Człowiek, jako byt osobowy wiedziony wewnętrznym dynamizmem, jest nie tylko świadkiem własnego rozwoju, ale też podmiotem zdolnym do kształtującego oddziaływania na świat zewnętrzny oraz na samego siebie. Dwukierunkowość dynamizmu wyraża się w tym, że *człowiek działa*, jest sprawcą własnych wyborów i czynów, jak i w tym, że *coś dzieje się w człowieku*, sam stanowi o sobie jako podmiot osobowy (Kukołowicz, 2005, 90). Ten drugi aspekt jest zasadniczy dla osobowego charakteru autokreacji.

W różnych ujęciach autokreacji wybrzmiewa jej rozumienie jako procesu długofalowego, rozpoznawanego w perspektywie całego życia człowieka. Kontekst całożyciowości autokreacji nie ogranicza się jednak do literalnie odczytywanego faktu braku możliwości wskazania granicy w rozwoju i wzrastaniu duchowym człowieka. Wiąże się bowiem ze świadomym przeżywaniem samego siebie w twórczym projektowaniu samorozwoju, kształtowaniu własnej biografii, a także duchowym wzrastaniu ku własnemu człowieczeństwu.

Autokreacja rozpatrywana w kontekście sprawczości człowieka przejawia się w tym, że człowiek jako podmiot staje się twórcą koncepcji siebie i własnego życia, stawania się coraz pełniej ukształtowaną osobą. Takie odczytanie sprawczości człowieka wykracza poza ramy twórczego działania interpretowanego jako intencjonalne przeobrażanie świata zewnętrznego i wtórnie – nieintencjonalne przeobrażanie świata wewnętrznego osoby twórcy. Obejmuje bowiem zdolność wyrażaną w jego *samo-tworzeniu*, współformowaniu czy też samokształtowaniu, które w specyficzny sposób wiąże się z przeżywaniem siebie jako podmiotu

w działaniu. W każdym własnym wyborze, rozstrzygnięciu, czynie i doznaniu człowiek rozpoznaje siebie i zarazem przeżywa siebie jako podmiot pogłębiający samoświadomość własnego *ja* osoby. Odkrywa tajemnicę własnego człowieczeństwa w perspektywie osobowego istnienia.

Przyjęcie całościowej, a więc w tym kontekście – osobowej perspektywy autokreacji, wyklucza jej rozumienie jako incydentalnego działania, którego spektakularnym efektem jest przemiana wewnętrzna człowieka. Jej rozumienie wiąże się bowiem z ustawicznym *zmaganiem się* człowieka z samym sobą, swoistą walką o ostateczny kształt własnego życia, określający jakość jego egzystencjalnego stawania się i spełnienia na drodze ku osobowej dojrzałości. Autokreacja nie jest więc zespołem aktywności zachodzących automatycznie, nieświadomie, bezrefleksyjnie, które kształtują człowieka bez jego osobistego zaangażowania. Nie jest *czymś*, co można traktować jako dane człowiekowi, co samo się inicjuje i realizuje w jego życiu, czego on jest jedynie świadkiem, biernie obserwującym toczący się bieg zdarzeń. Wprost przeciwnie – zakłada jego zaangażowanie jako podmiotu w autorefleksyjne odniesienie się do własnego życia, które na podłożu (re)interpretowania osobistych doznań, przeżyć, zdarzeń w konkretnych kontekstach sytuacyjnych, aksjologicznych, etycznych wyzwala ich integrowanie ze strukturami doświadczeń biograficznych, nieustannie (re)konstruowanych i przebudowywanych w ramach własnej biografii. Rozumienie siebie w perspektywie namysłu biograficznego przekłada się na zdolność uchwycenia prospektywnego charakteru własnej biografii. Tym samym uzdalnia człowieka do myślenia o własnym życiu, w świetle jakościowo zróżnicowanych wariantów jego przeżywania, jak o osobistym i zarazem osobliwym projekcie osobowego samorozwoju, obejmującego wszystkie wymiary jego egzystencji. Autokreacja jest więc utożsamiana z zasadniczym wyzwaniem życiowym, podejmowanym na podłożu refleksywnego zwrócenia się ku samemu sobie, związanym z przeżywaniem siebie we własnej podmiotowości, a więc przeżywaniem siebie jako podmiotu własnych doznań i czynów. Proces ten prowadzi człowieka do wieloaspektowo postrzeganej przemiany wewnętrznej, utożsamianej z różnozakresowymi efektami osobotwórczymi.

Pedagogiczna perspektywa autokreacji ujawnia szczególne znaczenie w jej łączności z wychowaniem do wartości, do dobra i do wolności. Wychowanie do wartości istniejących obiektywnie uwrażliwia bowiem człowieka na etyczne znaczenie wartości, a więc otwiera człowieka na myślenie o tym, co jest zasadniczo dobre lub złe w ludzkim życiu. Wychowanie do dobra wiąże się z kształtowaniem wrażliwości na drugiego człowieka, a także duchowej gotowości do angażowania się w czynienie dobra. Wejście w przestrzeń międzyosobowego spotkania z drugim człowiekiem jest warunkiem realnej możliwości podjęcia wobec niego czynu aktualizującego konkretne dobro. Wychowanie do wolności wyboru jest z kolei rozbudzaniem i rozwijaniem świadomości własnej podmiotowości jako osoby samostanowiącej o sobie, dokonującej samodzielnych wyborów i czynów, widzianych z perspektywy znaczenia dobra w świadomym przeżywaniu samego siebie (Kostkiewicz, 1998, 118–128; Olbrycht, 1994, 145–149; Gadacz, 1994, 136–143; Wolicki, 2010c, 51–53). A więc dobra uzdalniającego człowieka do afirmatywnego odniesienia się do drugiego, którego nadrzędną zasadą jest poszanowanie jego osobowej wolności i godności.

1.6.2. Autokreacja małżonków bezdzietnych jako warunek otwarcia się na rodzicielstwo adopcyjne

Całościowo ujmowana autokreacja małżonków doświadczających niezamierzonej bezdzietności jest mentalną i duchową pracą nad sobą, związaną z ich samokształtowaniem się do wielowymiarowego rodzicielstwa adopcyjnego. Jej znaczenie ujawnia się na długo przed nawiązaniem relacji rodzicielskiej z pozbawionym rodziny dzieckiem. Oznacza to, że małżonkowie podejmują autokreację do rodzicielstwa jeszcze przed sytuacją, w której będą mogli uzyskać pierwsze informacje o dziecku w ramach prowadzonej w ośrodku adopcyjnym procedury doboru rodziców dziecku. Autokreacja ujmowana całościowo jest bowiem procesem złożonej, wieloaktowej pracy nad sobą, prowadzącym małżonków do samookreślenia się wobec rodzicielstwa adopcyjnego i wypracowania nowej koncepcji własnego rodzicielstwa. W jej centrum sytuuje się osobowy kontekst antycypowanej relacji z dzieckiem jako przestrzeni istotnego egzystencjalnie spotkania.

Autokreacja do rodzicielstwa adopcyjnego rozpoczyna się już na etapie preparentalnym. Rozpatrywana w ujęciu całościowym przejawia się ona we wszystkich tworzących ją komponentach: samorealizacyjnym i samotranscendentnym, transformatywnym uczeniu się biograficznym, autoformacyjnym kierowaniu rozwojem osobowym oraz samokształtowaniu *ja* rodzica adopcyjnego w horyzoncie agatologicznym i aksjologicznym.

1. Samorealizacja małżonków rozumiana jako „ewolucja *od*” oznacza transgresyjne wychodzenie poza granicę doświadczenia niepłodności biologicznej i niepowodzenia prokreacyjnego, poprzez które opisują samych siebie, relację i miłość małżeńską, sens dążenia do spełnienia egzystencjalnego we wspólnocie małżeńskiej. Oznacza spontaniczne, nierzadko dość chaotyczne i wykluczające się, próby przezwyciężania własnych słabości i niemocy łączonych z doświadczeniem niepowodzenia prokreacyjnego. Autokreacja małżonków wyraża się w orientacji myślenia i działania *wychylonemu* ku przyszłości w intencji przeobrażania nieakceptowanego przez nich aktualnego stanu rzeczywistości małżeńskiej. Transgresyjne wychodzenie poza granice prokreacyjnej bezsilności może prowadzić małżonków do poszukiwania różnych, czasami przeciwstawnych projektów życia indywidualnego i małżeńskiego (por. Szulakiewicz, 2010, 11–12). Mogą one łączyć dotychczasowe strategie rozwiązania problemu niepłodności, polegające na kontynuowaniu terapii medycznej, z nowymi, zakładającymi diametralną korektę wizji przyszłości małżeńskiej. Nowe spojrzenie może się wiązać z poszukiwaniem, atrakcyjnych w odczuciu małżonków, alternatyw dla rodzicielstwa biologicznego lub rodzicielstwa jako takiego. W pierwszym przypadku ujawniają się różne możliwości przeobrażania rzeczywistości małżeńskiej w rodziną, utożsamiane z całym spektrum wariantów rodzicielstwa, począwszy od rodzicielstwa adopcyjnego, przez formy opieki zastępczej, po rodzicielstwo quasi-adopcyjne. W drugim przypadku ujawniają się nowe projekty własnego życia, nakreślające niebrane dotąd pod uwagę perspektywy realizowania się, bo niezwiązane z rodzicielstwem. Co więcej, bazują one na radykalnej zmianie priorytetów życiowych

małżonków, wykluczających dążenie do spełnienia w rodzicielstwie, traktowanym jako zamknięty etap biograficzny.

Samorealizacja jest twórczą aktywnością małżonków urzeczywistniająca się w formie otwierania się na nowe możliwości kierowania i przeżywania własnego życia oraz angażowania się w realizację oryginalnych projektów życiowych. W tym wirze zamierzonych zmian powiązanych z nieoczekiwanymi zdarzeniami życiowymi, kształtującym nowe doświadczenia biograficzne, może cały czas tlić się pragnienie powrotu myślenia o rodzicielstwie. Może je wyzwolić oczekiwane lub niespodziewane wydarzenie – sukces prokreacyjny małżonków, przywracający w ich życiu priorytetowe znaczenie projektowi rodzicielstwa biologicznego, bądź też silnie przeżyte przez małżonków wydarzenie rodzicielstwa biologicznego lub adopcyjnego innych znaczących dla nich osób. W tej jednak sytuacji transgresyjne wychodzenie małżonków poza własne słabości, ograniczenia i niemoc wiąże się z otwarciem się na nowe doświadczenie łączone z odkrywaniem atrakcyjnych stron rodzicielstwa adopcyjnego. W tej sytuacji autokreacja małżonków, ujawniająca się w formie ich samorealizacji, może mieć charakter niezamierzony, współkształtowany przez różne ich decyzje i działania, a także przypadkowe zdarzenia i oddziaływania środowiskowe, które ostatecznie skłaniają małżonków do nadania im jakichś znaczeń w prospektywnym odniesieniu do własnej biografii. Ów namysł jest wtórny wobec biegu zdarzeń życiowych, które go wywołały. Jeśli jednak zaistnieje w świadomości małżonków, ma moc przeobrażania ich życia, i w tym sensie zyskuje znaczenie autokreacyjne. Otwarcie się na rodzicielstwo adopcyjne zachodzące na podłożu samorealizacyjnym jest stworzeniem nowej jakości w życiu małżonków, będącej konstruktywnym wyjściem poza bezsilność wobec doświadczenia własnej niepłodności biologicznej.

Twórcze transgresje małżonków, trwających przy postanowieniu spełnienia się w rodzicielstwie, mogą ujawniać się w różnych kierunkach i na różnych płaszczyznach ich aktywności. Zwykle zakładają wielotorową i jednoczesną realizację działań podejmowanych jednorazowo lub długofalowo, które obejmują różne formy terapii medycznej, mającej na celu przywrócenie zdolności do prokreacji, terapii paramedycznej, praktyk religijnych lub parareligijnych, a także różne sposoby wkraczania w rzeczywistość rodzicielstwa adopcyjnego. Wielotorowość i jednoczesność działań transgresyjnych małżonków wiąże się wówczas z niedookreślonym podłożem aksjologicznym koncepcji własnego rodzicielstwa, przekładającym się na niesprecyzowaną strategię jego osiągnięcia.

2. Samotranscendencja małżonków, rozumiana jako „ewolucja *do*”, jest jakościowo odmiennym od transgresyjnego sposobem przekraczania siebie, polegającym na uznaniu i uwewnętrznieniu wartości osoby, które prowadzi do głębokiego przewartościowania sposobu myślenia o własnej płodności, prokreacji oraz rodzicielstwie. Tak rozumiane przekraczanie siebie polega bowiem na mentalnej i duchowej transformacji małżonków, którzy rodzicielstwo zaczynają postrzegać w szerszej perspektywie, przekraczającej rozumienie rodzicielstwa wyłącznie jako dar przekazywania życia drugiemu człowiekowi. W żadnej mierze nie deprecjonując tego daru, dostrzegają w warstwie duchowej wartość zrodzenia z siebie osoby. W tym znaczeniu myślenie o rodzicielstwie przekracza granicę prokreacji

(por. Chudy, 2009a, 164–165). Ta głęboka transformatywna wewnętrzna przemiana polega na afirmatywnym odniesieniu się małżonków do własnej egzystencji, którego istotą jest nadawanie znaczenia poszczególnym jej wymiarom: biologicznemu i psychologicznemu, z perspektywy jej wymiaru duchowego (noologicznego). Transcendentalne przekraczanie siebie wiąże się więc z mentalnym i duchowym *uwalnianiem się* od jednowymiarowości myślenia o własnej egzystencji jako osoby ludzkiej, a tym samym *uwalnianiem się* od redukcyjnego traktowania własnego rodzicielstwa. Przyjęcie takiej szerokiej perspektywy interpretacyjnej zasadniczo zmienia ich stosunek do rodzicielstwa biologicznego i adopcyjnego widzianego z perspektywy osobowej relacji rodzicielskiej. Wzbudza tym samym gotowość małżonków do zwrócenia się ku dziecku jako osobie, przewyższającą wszelkie ograniczenia i bariery związane z bio-psychicznymi i społeczno-kulturowymi uwarunkowaniami realiów jego życia. Transcendentalne przekraczanie siebie prowadzi małżonków do pełnej afirmacji godności osobowej dziecka oraz uzdalnia ich do powierzenia siebie w darze bezwarunkowej miłości i zarazem przyjęcia daru miłości od dziecka.

Autokreacja małżonków ujmowana w formie ich samotranscendencji jest wewnętrznie uporządkowanym, zamierzonym, dokonywanym z perspektywy wymiaru noologicznego odkrywaniem znaczeń doświadczeń wypełniających rzeczywistość rodzicielstwa adopcyjnego: niepłodności biologicznej, niepowodzenia prokreacyjnego, niezamierzonej bezdzietności, budowania relacji rodzicielskiej, aktu adopcji dziecka, współtworzenia rodziny adopcyjnej oraz rozbudzania w sobie bezwarunkowej miłości rodzicielskiej. W tym kontekście autokreacja jest aktywnym, twórczym, przełamującym mentalne bariery i duchową ospałość dążeniem ku rodzicielstwu adopcyjnemu, którego rozumienie jest kształtowane na podstawie wartości osoby, rozpoznawanych na najwyższych poziomach modalności w hierarchii M. Schelera. Wówczas autokreacja do rodzicielstwa adopcyjnego jest procesem ich duchowego wzrastania, począwszy od etapu preparentalnego przez wszystkie jego dalsze odsłony na etapie parentalnym. Proces ten rozwija rozumienie przez małżonków złożonych aspektów składających się na specyfikę tej formy rodzicielstwa w kontekście związanego z nią egzystencjalnego wyzwania, nowej szansy i zarazem potencjalnego ryzyka niepowodzenia. Jest drogą kształtującą ich stosunek do tej formy rodzicielstwa, utwierdzającą ich w przeświadczeniu o tym, że nie należy jej traktować jako mniej wartościowej alternatywy dla rodzicielstwa biologicznego, lecz jako równowartościową, choć jakościowo odrębną, rzeczywistość stawania się i spełniania w rodzicielstwie. Transcendentalne przekraczanie siebie otwiera zatem przed małżonkami nową perspektywę, w której rodzicielstwo adopcyjne staje się równie wyjątkowym i niepowtarzalnym doświadczeniem życiowym, o nieprzemijającym znaczeniu osobotwórczym i sensotwórczym.

3. Uczenie się biograficzne małżonków ujawnia potrzebę autorefleksyjnego odniesienia się do trudnych doświadczeń związanych z niepowodzeniem prokreacyjnym. Celem tego odniesienia się jest nadanie im znaczeń pomocnych w budowaniu swoistego pomostu biograficznego pomiędzy tymi treściami biograficznymi, które małżonkowie łączą z osobistą porażką na drodze do rodzicielstwa biologicznego, a projektowanymi rozstrzygnięciami w tym zakresie. Biograficznie

nacechowane myślenie małżonków jest ważnym aspektem całościowego procesu ciągłego samopoznawania i samorozumienia, na podstawie którego możliwe jest rozpoznawanie aktualności znaczeń różnych doświadczeń biograficznych i ewentualnego ich reinterpretowania w świetle nowych doświadczeń i rysujących się perspektyw. Wspomniane myślenie pozwala małżonkom intelektualnie odnosić się do własnych pragnień i wizji, oczekiwań, rozczarowań i nadziei ujawniających się podczas różnych ważnych dla nich wydarzeń biograficznych. Nie jest to wszakże niemające znaczenia wspomnianie tego, co było, lecz intelektualna praca nad sobą, mająca na celu wychwycenie rzeczywistych motywów własnego działania na różnych etapach drogi do rodzicielstwa, uwidaczniających się zmian w tym zakresie, oraz zderzenie ich z aktualnie definiowanymi potrzebami i oczekiwaniami dotyczącymi rodzicielstwa. Tak rozumiana praca nad sobą, a może raczej praca ze sobą i dla siebie, jest konieczna dla rozbudzania chęci do myślenia prospektywnego, uzdalniającego małżonków do intencjonalnego kierowania własną biografią. Taka sytuacja ma znaczenie nie tylko rozpoznawane w sferze intelektualnej i emocjonalnej, ale też wolicjonalnej. Rozważając różne nieciągłości i perturbacje ujawniane w doświadczeniach biograficznych, mają świadomość przebytej dotychczas drogi, tego, kim i jakimi byli na różnych jej etapach, oraz tego, kim i jakimi uznają, że są obecnie, dzięki temu zachowują wewnętrzny spokój. Pozwala im to kontrolować własne reakcje i poczynania w odniesieniu do nowych zdarzeń i sytuacji, istotnych z punktu widzenia dążenia do realizowania się w rodzicielstwie. Myślenie prospektywne traktowane jako namysł biograficzny nad sensownością własnych celów, planów i konkretnych działań tworzy małżonkom pole do realistycznego antycypowania możliwych zdarzeń i zarazem roztropnego projektowania dalszych etapów własnej drogi do rodzicielstwa.

Transformatywne uczenie się biograficzne małżonków staje się szczególnie istotne w sytuacji granicznej, w której perspektywa rodzicielstwa biologicznego nie jest już racjonalna i trzeba rozstrzygnąć kwestię ustosunkowania się do innej jego formy, rodzicielstwa adopcyjnego. Transformacyjny charakter uczenia się może odegrać istotną rolę w takim trudnym dla małżonków intelektualnie i emocjonalnie momencie życiowym. Zakłada bowiem otwartość na intelektualne rozpoznawanie znaczeń związanych z (nie)plodnością, prokreacją i rodzicielstwem biologicznym i adopcyjnym z różnych perspektyw znaczeniowych, których małżonkowie nie brali w ogóle pod uwagę lub wprost je odrzucali. Transformacyjność uczenia się ujawnia się w tym kontekście jako źródło inspiracji myślenia o sobie i koncepcji własnego rodzicielstwa w nowych zupełnie kategoriach znaczeniowych. Skłaniają one małżonków do swobodnych interpretacji znaczeń związanych z treściami antycypowanych doświadczeń biograficznych, odpowiadających różnym wariantom własnej drogi do rodzicielstwa. Świadomość wielowariantowości kierowania własną biografią w odniesieniu do kluczowego dylematu w sytuacji granicznej pogłębia ich wiedzę na temat tego, jakie trudności, przeszkody i bariery dostrzegają w sobie, zakładając możliwość rodzicielstwa adopcyjnego. Takie zmaganie się ze sobą małżonków siłą rzeczy realizowane jest na podłożu dotychczasowych doświadczeń biograficznych, wyobrażeń siebie jako rodzica wkomponowujących się we własną biografie, a także biografie bliskich małżonkom osób. Odrzucenie

modelu rodzicielstwa mocno wrośniętego w ogólne wyobrażenie własnej biografii i wybór innego jego wariantu (rodzicielstwa adopcyjnego) jest trudnym dla nich doświadczeniem. Ważne w tym kontekście są zasoby wiedzy biograficznej małżonków, ich refleksyjność i otwartość na rekonstruowanie struktur biograficznych, zdolność do uczenia się z własnej biografii, a także z biografii innych osób, które doświadczyły rodzicielstwa adopcyjnego.

Transformatywne uczenie się biograficzne małżonków stanowi istotny aspekt autokreacji do rodzicielstwa adopcyjnego na etapie preparentalnym. Tak rozumiane uczenie się małżonków pełni ważną funkcję w rozwijaniu coraz bardziej rozbudowanych narracji biograficznych, ujawniających mentalne wkraczanie małżonków w obcą im jeszcze rzeczywistość rodzicielstwa adopcyjnego i budowanie zrębów nowej tożsamości – rodzica adopcyjnego. Wiąże się więc z wewnętrzną przemianą małżonków, wyrażającą się w przejściu od projektowania własnej biografii zorientowanej na rodzicielstwo biologiczne do jej projektowania zorientowanego na rodzicielstwo adopcyjne.

4. Autoformacja małżonków doświadczających niezamierzonej bezdzietności jest ważnym komponentem całościowo ujmowanej autokreacji do rodzicielstwa adopcyjnego. Wiąże się ona z mentalną i duchową przemianą małżonków podejmujących intencjonalny wysiłek rekonstruowania własnej aksjofery na podłożu otwierania się na nowe rozumienie wartości rodzicielstwa biologicznego i rodzicielstwa adopcyjnego. Autoformacja małżonków zakłada zmianę perspektywy odnoszenia się do wizji własnego rodzicielstwa, która dokonuje się na podłożu aksjologicznym. Zakłada zatem dobrowolny wybór nowych znaczeń wartości związanych z rodzicielstwem i rodziną, utożsamiany z dążeniem do ich uwewnętrznienia. Zarysowuje się podstawowe znaczenie rozpoznawanej przez małżonków wolności własnego wyboru dotyczącego wartości rodzicielstwa, a więc jego rozumienia i uwewnętrznienia. W tym kontekście szczególnego znaczenia nabiera ich osobiste odniesienie się do wartości rodzicielstwa adopcyjnego w świetle rodzicielstwa biologicznego oraz jej usytuowanie w porządku hierarchicznym indywidualnej aksjofery. Nadanie tej wartości wysokiego statusu przekłada się na gotowość małżonków do projektowania dalszej drogi ku rodzicielstwu adopcyjnemu.

Świadomość wolności wyboru tej wartości wiąże się z dobrowolnością przyjęcia lub odrzucenia wizji rodzicielstwa adopcyjnego. Wówczas jednak, gdy następuje dobrowolne skierowanie wysiłków małżonków na tę formę realizowania się w rodzicielstwie, odsłania się w pełni ich odpowiedzialność za jakość ich bycia i stawania się rodzicami adopcyjnymi. Kierowanie się uwewnętrzną wartością rodzicielstwa adopcyjnego w dobrowolnym wyborze własnej wizji rodzicielstwa zakłada świadomość konieczności mentalnej i duchowej pracy nad sobą i zarazem wolę angażowania się w nią. Dobrowolność wyboru rodzicielstwa adopcyjnego z istoty swej nie jest przez nikogo narzucona małżonkom, a więc to, jak się do nowego etapu w myśleniu o własnym rodzicielstwie przygotowują i jakimi będą w przyszłości rodzicami adopcyjnymi, zależy od nich samych. Autoformacja małżonków jest intensywną i w zasadzie nigdy niekończącą się pracą nad sobą na każdym etapie rodzicielstwa. Wyraża się w niej intencjonalne zwrócenie się

małżonków ku rodzicielstwu adopcyjnemu, które oznacza ich angażowanie się w samodoskonalenie do kompetentnego odnalezienia się w rzeczywistości rodzicielstwa adopcyjnego.

Autoformacja małżonków, rozpatrywana w świetle całościowo ujmowanej autokreacji do rodzicielstwa adopcyjnego, nie koncentruje się na perfekcjonistycznym doskonaleniu wybranych ich cech osobowych, lecz na odkrywaniu siebie, sensu własnego życia poprzez zwrócenie się ku drugiemu człowiekowi, osobie dziecka. Takie perfekcyjorystyczne nastawienie małżonków jest utożsamiane z ich *wychyleniem się* ku dziecku, kierowaniem się jego bezwarunkową akceptacją jako osoby ludzkiej i miłością rodzicielską przeżywaną w przestrzeni ich osobowego spotkania z dzieckiem. Autoformacja małżonków rozważających rodzicielstwo adopcyjne jest drogą wyzwalającą ich z egocentrycznego postrzegania siebie w relacji z dzieckiem. Co więcej, zorientowana na etyczny charakter wartości rodzicielstwa, tak biologicznego, jak i adopcyjnego, utwierdza ich w gotowości dostrzegania dobra dziecka w perspektywie dobra własnego. Wzbudza w nich gotowość myślenia o dobru dziecka w taki sposób, że nie jest ono przeciwstawiane ich dobru własnemu, lecz traktowane jako z nim integralnie powiązane. Tak rozumiane wychylenie małżonków ku dziecku wymaga od nich nieustannego samokształtowania inicjowanego dokonywanymi wyborami w horyzoncie agatologicznym i aksjologicznym, urzeczywistnianymi w ich świadomie i odpowiedzialnie podejmowanych czynach. Pierwszoplanowym celem ich autoformacji nie jest w tym kontekście jakaś wyobrażona wizja własnej doskonałości, lecz dbałość o własny rozwój, motywowany troską o właściwe wspieranie drugiego człowieka (współmałżonka i dziecko) w jego dążeniu do harmonijnego rozwijania własnych potencjalności osobowych. Autoformacja małżonków łączy się w szerokim planie ich aktywności skierowanych na rodzicielstwo adopcyjne z całościowym dążeniem do osobowej dojrzałości.

Myślenie o wychowaniu jako o wzajemnym obdarowywaniu się człowieczeństwem rodziców i dziecka, czy też afirmatywnym i zarazem wspierającym uczestniczeniu w tajemnicy istnienia drugiego człowieka, odsłania znaczenie autoformacji małżonków. Ich autoformacja ma w tym kontekście sens wówczas, gdy jest widziana w perspektywie drugiego człowieka i ze względu na niego. Wiąże się więc z intencjonalnym przygotowywaniem się do wejścia w rzeczywistość osobowej relacji z dzieckiem, ujmowanej jako przestrzeń aktywności wychowawczej i opiekuńczej. Autoformacja małżonków nie jest więc utożsamiana z pielęgowaniem w sobie natury narcyza, który w miarę nabywanego przeświadczenia o własnej doskonałości utwierdza się w egocentrycznym nastawieniu do świata, lecz z rozwijaniem w sobie natury myślącego o innych i kierującego się miłością do innych altruistycznie rozbudzonego realisty. Ogniskuje się ona wokół *agosu*, rozumianego za Kunowskim – jako siła prowadząca do samoopanowania siebie i wzrastania duchowego, a więc siła wspierająca własny rozwój, wznosząca małżonków ponad popędy *biosu* i przeciętność *ethosu* grupowego (Kunowski, 1997, 175).

Autoformacyjne samokształtowanie małżonków jest w tym kontekście ukierunkowane na podejmowanie wysiłku przekraczania samych siebie, własnych wad i słabości ku temu, co nadaje ich życiu sens, co w skali ich życia jest niezmiennie

i autoteliczne – ku miłości rodzicielskiej. Niejako wtórne staje się wówczas to, czy spełnienie tej miłości będzie się realizować w rzeczywistości rodzicielstwa biologicznego, czy adopcyjnego. Pierwotna staje się bowiem możliwość doświadczania obecności dziecka, które obdarzają darem miłości rodzicielskiej. Osobowa autoformacja małżonków wiąże się więc z kształtowaniem gotowości do integralnego charakteru wychowania dziecka, którego celem jest wzbudzenie w nim woli dążenia do dojrzałości osobowej. W tym właśnie przejawia się sens autoformacyjnej pracy nad sobą jako uzdalniającej rodziców do wnoszenia istotnych egzystencjalnie wartości do życia dziecka (por. Wajsprych, 2008, 94–107).

Autoformacja jest ciągłą pracą nad sobą małżonków przygotowującą ich do świadomego i odpowiedzialnego wejścia w trudną rzeczywistość bycia rodzicem adopcyjnym. Ma to znaczenie, z jednej strony, w sytuacji przełamywania bariery obcości w relacji z dzieckiem, zmierzenia się z jego historią życia, trudnymi doświadczeniami życiowymi, a nawet traumami związanymi z niegodziwym jego traktowaniem, a z drugiej strony wiąże się z kształtowaniem kompetencji wychowawczych i opiekuńczych, koniecznych do umiejętnego reagowania na trudne sytuacje wynikające z adaptacji dziecka do realiów nowej rodziny, budowania z nim wspólnego języka i porozumienia, umacniania z nim więzi emocjonalnej, współkształtowania zrębów nowej wspólnoty rodziny adopcyjnej i związanej z nią nowej tożsamości rodzica i dziecka adopcyjnego. Praca autoformacyjna małżonków pozwala im w pełni uchwycić wagę odpowiedzialności za wychowawcze i opiekuńcze wspieranie jego rozwoju oraz duchowego wzrastania.

5. Samokształtowanie *ja* rodzica adopcyjnego małżonków, zachodzące w horyzoncie agatologicznym i aksjologicznym, wiąże się z doświadczeniem dramatu egzystencjalnego, w którego centrum ujawnia się dylemat wyboru dobra lub zła w relacji z drugim człowiekiem (dzieckiem). Perspektywa agatologiczna odsłania ważność etyczną wyboru dobra lub zła rozumianego w wariancie radykalnym – jako zanegowanie dobra, opowiedzenie się przeciwko dobru, a w wariancie relatywnym – jako przedłożenie jednego dobra nad drugie czy też afirmowanie jednego dobra kosztem odrzucenia innego. Wspomniany dylemat wyboru dobra jest wyzwaniem, przed którym małżonkowie nie mogą się uchylić na drodze ich osobowej autokreacji do rodzicielstwa adopcyjnego. Sprzeniewierzenie się dobru dziecka nie oznacza tylko i wyłącznie zamierzonego działania na szkodę dziecka, jest także sprzeniewierzeniem się własnemu dobru małżonków. Choć nie zawsze musi to wydawać się oczywiste w momencie aktu rozstrzygnięcia. Dramat egzystencjalny, którego doświadczają, wyraża się bowiem w subtelnych aspektach zmagania się małżonków z samymi sobą, w których oprócz dobra własnego dochodzi do głosu dobro dziecka. Do małżonków należy rozstrzygnięcie, czy dobro dziecka uczynią pierwszym głosem w tej diadzie, czy też nadadzą mu drugorzędne znaczenie. Chodzi o to, że małżonkowie rozważający rodzicielstwo adopcyjne nie stoją przed wyborem dobra własnego albo dobra dziecka, mają bowiem świadomość, że nie można budować rodzicielstwa z wyłączeniem jednego z tych dóbr. Dobro własne małżonków podążających drogą ku rodzicielstwu adopcyjnemu zawsze jest ujmowane w perspektywie dobra dziecka. W kontekście auto-kreacji do rodzicielstwa adopcyjnego dylemat ten wybrzmiewa w innego rodzaju

napięciu – określającym charakter odniesienia się małżonków do dobra dziecka widzianego w świetle ich dobra własnego. Rozstrzygające jest więc to, czy dobro własne zapragną integralnie zespolić z dobrem dziecka relacją bezwarunkowej akceptacji i miłości *bliźniego* (Kostkiewicz, 2013, 39–40), czy też będą dążyć do jego powiązania z dobrem dziecka relacją warunkowej jego akceptacji i pragmatycznie nacechowanej miłości. Drugi sposób rozstrzygnięcia wspomnianego dylematu zacierza wyrazistość dostrzegania dobra dziecka – tu przesłoniętego perspektywą dobra własnego małżonków. Co więcej, ich angażowanie się w troskę o dobro dziecka jest uzależnione od spełnienia przez nie warunków brzegowych konstytuujących relację rodzicielską.

Dramat ludzkiego istnienia znajduje swoje pozytywne rozstrzygnięcie w przeżywaniu przez małżonków etycznego charakteru wartości. Wówczas dopiero tworzy się przestrzeń dla kształtowania *ja* aksjologicznego małżonków wobec ich *ja* rodzica adopcyjnego, ujmowanego jako równowartościowego wobec nieurzeczywistnionego *ja* rodzica biologicznego. W pewnym sensie sposób odniesienia się małżonków do dobra dziecka jest więc wyborem samych siebie. Jest najgłębszym przejawem życia duchowego. Wyraża się w nim stosunek do osoby dziecka, w którym ujawniają oni to, kim jest dla nich ten konkretny człowiek. Osobiste ustosunkowanie się małżonków do dziecka ma kluczowe znaczenie dla całej ich rodzicielskiej przyszłości. Poprzedza rozpoznanie aksjologicznego horyzontu myślenia o nim jako podmiocie osobowym w świetle wielowymiarowej rzeczywistości rodzicielstwa adopcyjnego. Wówczas to bowiem wtórnie dochodzi do głosu ich przeświadczenie, jakie wartości należy realizować, aby w relacji rodzicielskiej z tym właśnie człowiekiem nie sprzeniewierzyć się wybranemu przez siebie konkretnemu dobru. Konstruowanie aksjosfery małżonków odbywa się w horyzoncie agatologicznym, który jest jej podłożem.

Dramat egzystencjalny małżonków rozpatrywany w świetle autokreacji do rodzicielstwa adopcyjnego najpełniej ujawnia się w horyzoncie agatologicznym. Zakłada konieczność nieustannego dokonywania wyborów i rozstrzygnięć przez małżonków doświadczających konkretnych sytuacji opiekuńczych, wychowawczych i życiowych. Ciągłe konfrontowanie z dotychczasowymi wyborami i rozstrzygnięciami niesie ze sobą ryzyko zanegowania ich ważności i aktualności. Wiąże się z niepewnością własnej stałości w trudnych do przewidzenia sytuacjach w zmieniających się realiach życia. Wymagają one od nich niezmiennego, a czasami nawet heroicznego trwania przy dotychczasowych wyborach i rozstrzygnięciach. Miarą dramatu egzystencjalnego ujawniającego się w świadomości małżonków na etapie preparentalnym autokreacji do rodzicielstwa adopcyjnego jest bowiem niepewność co do siły własnej miłości, którą chcą obdarzyć dziecko. Jej destrukcyjne znaczenie ujawnia się w niepewności małżonków co do tego, czy w każdej trudnej sytuacji egzystencjalnej, która może wydarzyć się w przyszłości, podejmą tożsame pozytywne wybory i rozstrzygnięcia czy diametralnie im przeciwstawne.

Autokreacja małżonków ma w tym kontekście prowadzić do umocnienia ich ufności w siłę i trwałość własnej miłości rodzicielskiej, którą pragną obdarzyć ich własne adoptowane dziecko. Przyjęcie perspektywy miłości rodzicielskiej wiąże się z dostrzeżeniem dobra dziecka w ścisłej jego łączności z dobrem własnym

małżonków, a w szczególnych sytuacjach nawet do przedkładania jego dobra nad własne. Kierowanie się miłością w konkretnych sytuacjach, w których rozgrywa się dramat egzystencjalny, jest więc argumentem, który go rozstrzyga. Skoro miłość rodzicielska wiąże dobro dziecka z dobrem małżonków, to niepewność małżonków co do własnych rozstrzygnięć w przyszłości traci siłę wzniecającą w nich lęk. Wystarczy, że każdy kolejny ich wybór, w którym będą decydować o dobru dziecka i własnym, odniesą do własnej miłości rodzicielskiej. Oczywiście nie usuwa to źródła wspomnianego dramatu, ponieważ małżonkowie nie mogą mieć pewności, co do stałości ich trwania w miłości do dziecka. Mogą, co prawda, żywić nadzieję, że ich miłość będzie silna, trwała, nieprzemijająca. Jednakże nadzieja nie jest równoznaczna z pewnością. W tym kontekście niepewność małżonków na preparentalnym etapie rodzicielstwa adopcyjnego jest więc uzasadniona. Wielkość tej niepewności mogą jednak zredukować na drodze ich autokreacji do wielowymiarowego charakteru rodzicielstwa adopcyjnego, kształtującej świadomość znaczenia powinnościowego, moralnego i egzystencjalnego wezwania każdego rodzica do miłości rodzicielskiej.

Autokreacyjne odkrywanie istoty rodzicielstwa adopcyjnego na podłożu nadziei, że w trwałość bezwarunkowej miłości rodzicielskiej kształtuje w małżonkach ufność w jej moralną siłę. Kierując się bowiem bezwarunkową miłością rodzicielską, zyskują oni przeświadczenie, że nie sprzeniewierzą się dobru dziecka, a w tym kontekście również samym sobie, i nie przyczynią się do jego krzywdy. Tej fundamentalnej niepewności nie da się – jak już powiedziano – całkiem zagłuszyć, wyprzeć ze świadomości, czego wyrazem jest tłumiony lęk związany z ujawnieniem faktu adopcji i nieprzewidywalnym biegiem zdarzeń wówczas, gdy na jakimś etapie rozwoju dziecka pojawi się w nim niepokonane pragnienie nawiązania kontaktu z jego rodzicami biologicznymi. Wówczas liczą się nie tylko wybory i rozstrzygnięcia podejmowane przez dziecko, lecz również ponowne odniesienie się małżonków do dobra dziecka w perspektywie ich miłości rodzicielskiej. Konieczność nieustannego potwierdzania ważności tego wyboru przekłada się na rozbudowywanie wewnętrznych struktur i hierarchicznego uporządkowania aksjofery małżonków. Sytuacja, w której następuje zanegowanie przez małżonków kluczowych dla rodzicielstwa rozstrzygnięć agatologicznych, wiąże się z koniecznością znaczącego przebudowania ich aksjofery.

Nakreślony agatologiczno-aksjologiczny kontekst autokreacji małżonków do rodzicielstwa adopcyjnego odsłania zreflektowany, pogłębiony wymiar ich nieustannego wewnętrznego zmagania się i prowadzi do pełniejszego samookreślenia i samorozumienia. Znaczenie ich osobowej autokreacji ujawnia się w autentyczności wewnętrznego dialogu małżonków z samymi sobą (por. Tarnowski, 2000, 92–98; Chrobak, 2017, 43–44). Owo wewnątrzosobowe dialogowanie nie musi przenikać do sfery jego werbalizowania i może być trudne do wychwycenia w konstrukcjach narracyjnych małżonków. Nie zawsze jest też przez nich łączone z osobistą wrażliwością lub intuicją przekładającą się na osobowy charakter relacji z dzieckiem. Poważnym życiowym wyzwaniem jest bowiem świadomie podejmowany wysiłek osobowej autoformacji bądź uczenia się biograficznego. Rozważanie tych kwestii zamknięte jest bowiem w ich wewnętrznym świecie osobistych

rozstrzygnięć, w którym możliwe jest autentyczne przeżywanie siebie jako podmiotu wolnego w swych wyborach i czynach. W tym należy upatrywać znaczenie autokreacji i jej osobotwórczej siły uzdalniającej małżonków do afirmatywnego zwrócenia się ku osobie dziecka już na etapie preparentalnym rodzicielstwa adopcyjnego. Autokreacja tworzy bowiem przestrzeń duchowego odniesienia się do rzeczywistości tak rozumianego rodzicielstwa. Nie występuje w niej odosobnione *ja* małżonków ani też *ty* dziecka, lecz *ja* małżonków zwrócone ku *ty* dziecka, a także *ja* dziecka zwrócone ku *ty* małżonków w poszukiwaniu na podłożu agatologicznym i aksjologicznym autentycznej gotowości do wejścia na drogę kształtowania *my* we wspólnocie rodziny adopcyjnej.

2. Egzystencjalne wymiary doświadczenia niezamierzonej bezdzietności

Na istotne znaczenie problematyki ludzkiej egzystencji w refleksji o człowieku podejmowanej również w obrębie pedagogiki zwraca uwagę Bogdan Suchodolski. W myśl rozważań tego autora, wiąże się ono ze szczególnego rodzaju zdolnością człowieka do odczuwania życia, jego doświadczania i przeżywania jako egzystencji jedynej i własnej, „najgłębiej osobistej” (Suchodolski, 1985, 241). Źródłem namysłu nad złożonym i zróżnicowanym charakterem ludzkiej egzystencji jest zawsze konkretna egzystencja konkretnego człowieka, osobiście doświadczającego i przeżywającego własne istnienie. Tak rozumiana egzystencja (osobista) jest

rzeczywistością *żywą*, w której dzieje się to wszystko, co uruchamia procesy rozwoju: potrzeby i aspiracje, dążenia i ryzyko śmiałych prób, poszukiwanie prawdy o rzeczywistości i prawdy o sensie życia, doświadczanie radości i lęków istnienia, jego szczęścia i katastrof (*Ibidem*, 242).

Centralne pytanie – dylemat inicjujące w rozdziale 2.1. rozważania w tym obszarze problemowym: *Kim jest człowiek?* staje się w tym kontekście tożsame z pytaniem: *Kim ja jestem?* Poszukiwanie odpowiedzi na tak postawione pytanie odsłania wpisany w naturę człowieka pewien dynamizm osobowego rozwoju, ujawniający się w napięciu między tym, kim się jest aktualnie, a tym, kim można być/stawać się. Złożony i zróżnicowany charakter problematyki egzystencji osobistej wyraża się więc w konieczności dokonywania wyborów i rozstrzygnięć między przeciwstawnymi jakościami przeżywania własnego życia. Chodzi o sposób odniesienia się do rozpoznawanych na różnych poziomach istnienia dylematów związanych z: a) życiem terażniejszością, zorientowanym na wartości instrumentalne, a życiem dla przyszłości, zorientowanym wokół wartości samoistnych; b) hedonizmem a heroizmem; c) byciem z sobą a byciem w świecie; d) pustką istnienia a sensem życia (*Ibidem*, 279–282).

Wydaje się, że rzeczywistość rodzicielstwa, zwłaszcza rodzicielstwa adopcyjnego, przenika każdy z wymienionych dylematów egzystencjalnych. Wszak jest wyjściem ku wartościom samoistnym, których znaczenie wykracza poza doraźnie pojmowane zaspokojenie potrzeb elementarnych. Koncentracja na terażniejszości wiąże się z *tu i teraz* rodzicielstwa, z zanurzeniem się małżonków w bieżące zadania typu opiekuńczo-zabezpieczającego warunki rozwoju dziecka.

Wypełnianie tych zadań jest konieczne dla życia i rozwoju dziecka, a także ciągłego doświadczania bycia rodzicem, ale znaczenie tych aktywności przemija z czasem. Z kolei koncentracja na przyszłości zakłada wychylenie się małżonków ku temu, co nadaje ich życiu doniosły sens, a co wyraża się w otwarciu się na drugiego człowieka (osobę dziecka) – dla niego samego. Rozstrzygnięcie tego problemu pozostaje w bliskiej łączności z dokonaniem drugiego wyboru. Wpisuje się on bowiem w dobrowolną orientację na heroizm bycia rodzicem, zwłaszcza rodzicem adopcyjnym, pomimo uświadamianych trudności, przeciwieństw, słabości i ograniczeń. Oznacza wysiłek dążenia do stawania się tymi, którymi mogą w swoim życiu być. Jest to więc wybór drogi utożsamianej w tym kontekście z rodzicielstwem adopcyjnym; drogi, która w znaczeniu etycznym i egzystencjalnym prowadzi małżonków do stopniowego urealniania własnego człowieczeństwa. Trzeci dylemat ujawnia się w napięciu między życiem zanurzonym w wewnętrznych światach małżonków a koniecznością otwarcia się na drugiego człowieka/ludzi w różnych formach zbiorowości ludzkich. Trwanie w relacji z drugim/innymi jest źródłem trudnych sytuacji życiowych i związanych z nimi wyborów etycznych małżonków. Bycie z sobą, rozumiane jako zamknięcie się przed światem i niepodejmowanie wyzwań egzystencjalnych nadających sens własnemu życiu, rodzi dojmujące poczucie pustki egzystencjalnej. Tym samym utrudnia lub uniemożliwia małżonkom osiągnięcie pełni własnego człowieczeństwa.

Niezamierzona bezdzietność jest sytuacją graniczną, której zaistnienie wiąże się ze świadomością wyczerpania możliwości urzeczywistnienia rodzicielstwa biologicznego w ramach działań akceptowalnych przez małżonków. W sytuacji granicznej stają oni przed wyborem dalszej swojej drogi dążenia do rodzicielstwa, a więc ponownym odniesieniem się do wartości rodzicielstwa, w której dostrzegać będą sens nowego sposobu myślenia i działania (por. Marek, Walulik, 2012, 179–181). Jednocześnie wywołana niezamierzoną bezdzietnością sytuacja graniczna wiąże się z doświadczaniem swojej słabości, narastającym poczuciem konieczności podjęcia osobistego rozstrzygnięcia w tak ważnej dla nich kwestii i niepewnością własnych wyborów. Świadomość konieczności odniesienia się do kluczowego w ich życiu problemu jest w istocie zmaganiem się z własnym losem. Sytuacja osób dotkniętych niezamierzoną, niechcianą i co więcej, nieakceptowaną bezdzietnością jest takim kryzysowym momentem w ich życiu, w którym płodność, prokreacja, dzietność, miłość rodzicielska, małżeństwo i rodzina są rozpoznawane jako istotne egzystencjalnie kategorie. Jego przekroczenie wymaga osobistych rozstrzygnięć znaczących egzystencjalnie. To, w jaki sposób zrealizują siebie, swoje człowieczeństwo w obliczu problemu bezdzietności, wiąże się z własną odpowiedzią orientującą kierunek ich stawania się ku temu, co ma dla nich wartość i sens.

Człowiek, choć nie ma wpływu na los w znaczeniu obiektywnego biegu zdarzeń, w obliczu których się znalazł, nie jest wobec nich bezsilny. Jego siła wyraża się w możliwości własnej odpowiedzi oraz powinności jej udzielenia. Jak stwierdza bowiem V. Frankl, „los sam w sobie (również fatum) niewiele znaczy: tym, co *los zrządził*, człowiek musi dopiero rozporządzić” (Frankl, 1998, 304; por. Papiński, 1994, 18; Miksza, 2005, 81–85). W znaczeniu egzystencjalnego stawania

się i spełniania człowiek jest odpowiedzialny za postawę wobec przeżywanego problemu, podejmowane wybory życiowe oraz własne działania będące jego odpowiedzią na ten problem. Osoby te (małżonkowie) stają zatem przed koniecznością rozstrzygnięcia dylematu własnej egzystencji, który wpisuje się w szerszy kontekst dylematu istnienia człowieka i istoty człowieczeństwa. Egzystencjalny wymiar niezamierzonej bezdzietności wiąże się bowiem z zasadniczym pytaniem o znaczenie relacji z drugim człowiekiem we własnym życiu, osobowej autokreacji i możliwości spełnienia w człowieczeństwie. W jego tle pojawiają się dylematy związane z osobowym wymiarem ludzkiego istnienia, a szczególnie podmiotowością i godnością człowieka, istotą rodzicielstwa, miłości rodzicielskiej i wspólnoty rodzinnej.

Osobowy charakter płodności biologicznej i prokreacji, a także rodzicielstwa odnosi się do koncepcji człowieka jako podmiotu osobowego zdolnego w swym samostanowieniu do rozstrzygania dylematu niezamierzonej bezdzietności w kontekście jego dążeń ukierunkowanych na rodzicielstwo. Łączy wymiar psychofizycznego doświadczania i przeżywania tych fenomenów z duchowym wymiarem ich przeżywania. Płodność i zdolność do przekazania życia człowiekowi, choć zwykle rozpoznawana jako fenomen w warstwie somatycznej i psychicznej, nie wyczerpuje możliwości zrodzenia z siebie człowieka, dostrzegalnych w warstwie noetycznej jego egzystencji. Możliwości te wiążą się bowiem z przekraczającą granice cielesności osobową perspektywą płodności człowieka, która nadaje doświadczeniu niezamierzonej bezdzietności zupełnie nowy, prospektywny wymiar myślenia o spełnieniu się w rodzicielstwie. Tym samym ujawnia się sens duchowego towarzyszenia drugiemu człowiekowi (dziecku) w autokreacyjnym urzeczywistnianiu siebie – stawaniu się i spełnianiu w małżeństwie i rodzicielstwie, a więc również w swoim życiu.

2.1. Wokół wybranych aspektów dylematu egzystencji człowieka

Max Scheler wskazuje na złożoność i skomplikowanie *materii* istoty i istnienia człowieka, które dostrzegał z całą ostrością w pierwszej połowie XIX wieku. We wstępie do studiów antropologicznych wyraził pogląd:

w żadnej epoce poglądy na *istotę i pochodzenie człowieka* nie były bardziej niepewne, nieokreślone i zróżnicowane niż w naszych czasach (...) jesteśmy pierwszą epoką, w której człowiek całkowicie i bez reszty stał się *problematyczny*, w której już *nie wie*, czym jest, a zarazem też *wie*, że tego nie wie (Scheler, 1987, 151).

Należy sądzić, że pogląd ten jest aktualny w czasach współczesnych, na co ze szczególną wyrazistością zwracają uwagę R. May (1973, 1978), G. Marcel (1998), E. Fromm (2005), V. Frankl (2009), jak i inni współcześni intelektualści i badacze (por. Radkowska-Walkowicz, 2008).

Dylemat ludzkiego istnienia w ujęciu egzystencjalizmu jest rozpatrywany w różnych aspektach rozumienia istnienia odnoszonego do całości układu relacji

utożsamianych z: *ja* – świat, *ja* jako podmiot – *ja* jako przedmiot, *ja* – *ty* (Uchnast, 1987, 92). Istnienie człowieka rozpatrywane jest jako proces dynamiczny ciągłego stawania się człowieka, odwieczne przekraczanie dychotomii, przechodzenie od nicości do bytu, od mieć do być, od ogólności do konkretności (Bartnik, 2008, 294). Doniosłość znaczenia egzystencji człowieka wyraża się w świadomości nieusuwalności tych dychotomii i zarazem świadomości konieczności istnienia, polegającego na przekraczaniu wewnętrznego rozdarcia pomiędzy *musieć istnieć* a *być zdolnym do istnienia* (Uchnast, 1987, 91).

Częste ujęcie dylematu egzystencjalnego dotyczy świadomości nieskończoności i bezczasowości świata w relacji do przemijalności i *kruchości* ludzkiego istnienia oraz samotności egzystencjalnej w obliczu tego świata. Jeśli w kontekście kategorii egzystencjalizmu człowiek wie coś na pewno, to bodaj tylko to, że otaczający go świat istnieje w sposób absolutny, w którym czasowo uobecnia się jego *ja* istniejące tu i teraz, a jego życie biegnie nieuchronnie ku śmierci. Pojawia się w tym kontekście kategoria *rzucenia*, podkreślająca względność i przemijalność ludzkiego istnienia. Jej znaczenie odnosi się do faktu konieczności istnienia człowieka w obcym i nieznanym świecie, na co nie ma on żadnego wpływu. Jednocześnie, popychany wewnętrznym imperatywem ustosunkowania się do swojego istnienia, osobowej autokreacji, stoi przed wyzwaniem własnej odpowiedzi na ten fakt. Odpowiadając, staje się coraz bardziej tym, czym może się stać w swym człowieczeństwie. Wszak człowieczeństwo wyraża się w sposobie egzystowania, które jest możliwe dzięki jego obecności, *zamieszkiwaniu* w świecie (Heidegger, 1977, 329–330). Odrębność, obcość i samotność w relacji ze światem służy więc pogłębianiu świadomości istoty człowieczeństwa.

O szczególnym charakterze bycia w świecie człowieka mówi Blaise Pascal w dającej do myślenia metaforze trzciny wątlej, lecz myślącej, mającej świadomość wartości i sensu relacji z otaczającym go wszechświatem (Pascal, 1921, 122). Tym, co pomimo kruchości i słabości ludzkiego istnienia wywyższa go ponad cały wszechświat, czyni go czymś szlachetniejszym i godnym, jest świadomość swoistego paradoksu istnienia. Człowiek nie tylko doświadcza samotności i bezsilności, uczestnicząc we wszechświecie, ale też swojej wyjątkowości niedającej się w żaden sposób zredukować czy unieważnić. Ma bowiem świadomość nie tylko tego, czym jest wszechświat, ale też tego, czym jest ludzkie istnienie w relacji do wszechświata. Wszechświat natomiast „milczy i sam pytań nie zadaje” (Popielski, 2007, 20). Jego wyjątkowość wyraża się w tym, że jako jedyny we wszechświecie jest zdolny ogarnąć go myślą i zreflektować się nad własnym istnieniem. W tym przejawia się szlachetność jego istnienia, przewyższająca wszystkie inne istnienia we wszechświecie. Karl Jaspers zdaje się rozwijać tę tezę następująco: „człowiek jest marnym prochem w bezmiarze wszechświata – zarazem obdarzoną głębią istotą, która jest zdolna wszechświat ten poznać i jako poznany zawrzeć w sobie” (Jaspers, 1990, 136).

Jednakże to, co dla B. Pascala jest przejawem egzystencjalnej doniosłości ludzkiego istnienia, dla Ericha Fromma jest źródłem dramatu ludzkiego. Człowiek

wrzucony w ten świat w przypadkowym miejscu i czasie, na powrót z niego przypadkowo jest wyrzucany. Świadom siebie samego, dostrzega swą bezsiłę i ograniczoność swojej egzystencji. Nigdy nie uwolni się od tej dychotomii swojej egzystencji (Fromm, 2005, 46).

Osamotniony w świadomości swojego istnienia nie ma on, poza sobą samym, niczego, na czym mógłby się oprzeć. A zatem konieczność istnienia i samotnego przeżywania swojego istnienia jest źródłem bezsilności wobec tego, co człowieka przerasta i napawa lękiem. Irvin D. Yalom ujmuje tę kwestię następująco:

Ta mieszanina poczucia samotności i bezradności jest zrozumiałą reakcją emocjonalną na stwierdzenie, że zostaliśmy, bez naszej zgody, wrzuceni w istnienie, którego sobie nie wybieraliśmy. Heidegger na określenie tego stanu używa wyrażenia *rzucenie*. Choć człowiek tworzy siebie, jego plan – to, co ostatecznie dla siebie wymodeluje – jest ograniczony przez fakt, że został samotnie rzucony na sztalugi istnienia (Yalom, 2008, 368).

Jednakże wspomniane „rzucenie na sztalugi istnienia” ujawnia, pomimo lekkości poetyckiego sformułowania, tragiczność ludzkiego istnienia. Składają się na nie samotność człowieka w istnieniu i *kruchość*, skończoność jego istnienia. Samotność egzystencjalna „rozciąga się daleko poza granice zwykłej samotności społecznej; to samotność bycia oddzielonym nie tylko od ludzi, lecz także od świata” (Yalom, 2008, 229). Wzmacnia ją również pewna właściwość świata *Nicości*, który nie zawiera w sobie żadnych *drogowskazów*, żadnych wskazań, norm i nakazów określających, w jaki sposób należy żyć. Człowiek w relacji ze światem odkrywa absolutną wolność własnego istnienia. Pchany wewnętrznym imperatywem osobowej autokreacji, odkrywa, że „to on sam ma siebie samego stwarzać”. Tym samym Heideggerowska perspektywa ludzkiej egzystencji prowadzi do negacji natury człowieka, zakłada bowiem, że egzystencja poprzedza esencję. Zgodnie z tym, człowiek najpierw istnieje i w procesie ciągłego tworzenia siebie definiuje własną naturę, istotę. A zatem w ujęciu egzystencjalizmu autokreacja jest rozumiana radykalnie, co prowadzi do wniosku, że to, „jaki będzie, zależy tylko od tego, co sam z siebie zrobi: może być wszystkim albo nikim” (Opoczyńska, 2004, 49).

Z nieusuwalnością i nierozwiązywalnością dychotomii ludzkiego istnienia łączone jest przeświadczenie o tragiczności ludzkiej egzystencji. W *kruchości* i ograniczoności bytowej człowieka manifestuje się przemijalność życia, którego kresem jest śmierć. Ludzkie istnienie jest zaledwie krótkim momentem w bezkresie nicości. Wydobywa się z nicości i zmierza do śmierci, czyli ponownie ku nicości. W tym znaczeniu ludzkie istnienie jest *kruche* i ciągle narażone na niebezpieczeństwo jego utraty. Tym większa jego wartość w znaczeniu egzystencjalnym i obawa człowieka o jego zachowanie. Egzystencja człowieka ujawnia jego wewnętrzne rozdarcie, którego on sam „nie może przetrwać, ale na które może reagować na wiele sposobów w zależności od swego charakteru i kultury” (Fromm, 2005, 47). Wspomniane wewnętrzne rozdarcie zakorzenione w naturze człowieka, choć nieusuwalne, jest szczególnym wezwaniem do ciągłego podejmowania rozwiązania problemu egzystencji.

Skończoność istnienia oznacza, że człowiek jest bytem ku śmierci, który nigdy w pełni nie dokończy tworzenia siebie, a więc nie osiągnie pełni człowieczeństwa. Śmierć jest faktem nierelatywnym, lecz absolutnym w życiu człowieka, który jako jedyny ma świadomość tego, że zmierza ku śmierci, i jako jedyny jest zdolny antycypować własną śmierć. Pewność śmierci i zdolność człowieka odniesienia się do niej prowadzi R. Maya do wniosku, że

konfrontacja ze śmiercią nadaje życiu najbardziej pozytywną realność. Sprawia, że jednostkowa egzystencja staje się realna, absolutna i konkretna. (...) Świadomość tego daje egzystencji i wszystkiemu, co robi w każdej minucie, jakość absolutną (May, 1995, 133).

Być może więc jedynie pozornie pesymistyczny, a nawet fatalistyczny obraz egzystencji człowieka kreślą Heidegger, Sartre czy Fromm, dostrzegający źródło tragiczności jego istnienia w tym, co jest jego mocą – świadomości istnienia, rozumnym jego oglądzie i zdolności do transcendowania zastanej rzeczywistości.

Świadome ustosunkowanie się wobec własnego istnienia daje mu wolność podmiotowego wyboru, polegającego na jego zaakceptowaniu lub odrzuceniu. Pomimo że „sam nie ma wpływu na to, czy się urodzi i będzie istnieć, jest jakby *wrzucony* w istnienie, ale może istnienie swe *uznać* lub *potępić*” (Tatarkiewicz, 1999, 349). Niezależnie od rodzaju udzielonej sobie odpowiedzi ma świadomość konieczności podejmowania samodzielnych wyborów życiowych, kształtujących jego istnienie. Afirmacja istnienia jest odpowiedzią konstruktywną, orientującą wysiłki autokreacyjne na konkretne cele nadające sens całej egzystencji. Tym, co wydaje się rzeczywiście pesymistycznym aspektem ludzkiej egzystencji, jest negatywne odniesienie się do istnienia, jego potępienie. Człowiek sam wówczas odrzuca to, czym jest, przychodząc na świat. Otwiera się tym samym na doświadczenie tragiczności życia w poczuciu jego bezwartościowości.

Samotność istnienia związana z brakiem oparcia przyjmuje więc oblicze konieczności zmierzenia się z własnym losem. Może ono przybierać różne perspektywy odniesienia się do samotności jako: a) swoistego absurdu egzystencjalnego, którego wyrazem jest bezsilność człowieka w wypełnieniu pustki swej egzystencji; b) determinanty doświadczenia egzystencji nieautentycznej, utożsamianej z trwogą i lękiem własnego istnienia postrzeganego w kontekście nicości; c) pozytywnego doświadczenia sprzyjającego osiągnięciu pełni egzystencji (Dubas, 2000a, 24–30; Gadacz, 1995, 61–70). Człowiek nie jest w stanie uniknąć tego doświadczenia. Co więcej, niebezpieczne jest oddawanie się złudzeniu, że jest możliwa ucieczka przed losem. Usypia egzystencjalną trwogę i osłabia troskę o swe istnienie, „a przez to przekształca je i czyni nieprawdziwym. (...) Tylko kto widzi obcość bytu, ten go poznaje w całej jego istocie” (Tatarkiewicz, 1999, 350). Orężem człowieka jest myślenie – zbliżające go ku egzystencji, i wolność wyboru własnej odpowiedzi. Rzucony przez los w konkretną rzeczywistość, konkretne sytuacje, ma świadomość, że jest to jego jedyna rzeczywistość. Musi się do niej odnieść, ponieważ „byłoby absurdem wyrywanie się z niej, skoro poza nią nie ma nic. Ale byłoby też absurdem poddawać się jej bezwolnie, skoro jest się wolnym” (*Ibidem*, 352). Poprzez odniesienie się do swojego losu przechodzi z pozycji bezwolnie istniejącego do pozycji egzystującego, panującego nad swoim istnieniem i nadającego mu określony kierunek.

Odniesienie się człowieka do własnego istnienia, którego kres wyznacza śmierć, wiąże się więc z elementarnym wyborem – przyjęciem lub odrzuceniem swojej egzystencji, rozumianej, w myśl K. Jaspersa, jako transcendowanie świata obiektywno-przedmiotowego (Rudziński, 1980, 261–262). I nie chodzi tu, jak podkreśla R. May, o wybór konkretnej osoby rozważającej samobójstwo, lecz o ciągłą konieczność dokonywania wyboru *być* w perspektywie *nie być*. Przy czym owo *nie*

być jest w kontekście egzystencji człowieka rozumiane jako nieoddzielna część *bycia*. Stąd egzystencjalne *być* nie stanowi alternatywy dla *nie być* na zasadzie wyboru albo *być*, albo *nie być*, lecz jest rozumiane jako *być* przy świadomości zmierzania ku *nie być*. Człowiek w każdym momencie swojego istnienia kroczy „po ostrej krawędzi możliwości unicestwienia”, z pełną świadomością realności śmierci i jej antycypacji w bliżej nieokreślonej przyszłości. Troska egzystencjalna R. Maya wyraża się w przemyśleniu:

Egzystencja nigdy nie jest automatyczna, nie tylko może być odrzucona i zaprzepaszczona, lecz w istocie jest w każdej chwili zagrożona przez nicość. Bez świadomości nicości, czyli świadomości trwogi przed śmiercią zagrażającą istnieniu, bez odczucia niepokoju i mniej dramatycznej, lecz ciągłej groźby zatracenia swej potencjalności w konformizmie, bez tego wszystkiego egzystencja jest mgłą, nierealnością charakteryzowaną przez brak konkretnej świadomości. Jednak w konfrontacji z nicością egzystencja otwiera się na witalność i bezpośredniość oraz indywidualne doświadczenie najwyższej samoświadomości, swojego świata i innych wokół (May, 1995, 131).

Troska człowieka o własne istnienie wynika zatem z tego, że jako osoba samoświadoma przejmuje odpowiedzialność za kierunek i przebieg swojego osobowego rozwoju (Gałkowski, 1998, 72–74; 2016, 153–154).

Jednakże brak oparcia człowieka w czymkolwiek innym poza nim samym czyni go paradoksalnie kimś wyjątkowym – świadomym własnego istnienia i predestynowanym do transcendowania własnego istnienia. Wszak nikt poza człowiekiem nie jest w stanie stwierdzić: *Ja jestem... dla siebie*. Nikt też poza nim samym nie jest w stanie przejąć odpowiedzialności za własne *bycie dla siebie* (por. Kowalski, Falcman, 2010, 154). Immanentną cechą egzystencji ludzkiej jest więc troska o własne istnienie, która przejawia się w dążeniu człowieka do przekraczania siebie, „*bycia czymś więcej, niż jest*” (Tatarkiewicz, 1999, 352). Tak rozumiana troska wyraża się w odpowiedzialności za własne istnienie i nieustannym zaangażowaniu się we wszystkie jego aspekty, ciągłe jego samokształtowanie. Jest potwierdzeniem zdolności człowieka do świadomego odnoszenia się do własnego istnienia, transcendowania go.

Kategoria *być* łączy się z drugim dylematem: *ja* jako podmiot i *ja* jako przedmiot. Znaczenie terminu *być* jest utożsamiane ze źródłem potencjalności, zawierającej w sobie naturalny dynamizm rozwoju, na przykład „*żołędź staje się dębem lub każdy z nas staje się tym, kim naprawdę jest*” (May, 1995, 121). Wspomniany autor zauważa jednak, że o ile automatyzm stawania się zachodzi w świecie naturalnym, o tyle stawanie się człowieka wiąże się z pewną tajemnicą, którą tylko on sam jest w stanie odsłonić, choć nigdy w pełni i do końca. Oznacza to, że istnienie człowieka nie jest z góry zadane, dookreślone i zamknięte, nie rozwija się bezwiednie czy automatycznie, lecz jest procesem ukierunkowanego stawania się osoby ku człowieczeństwu, do którego świadomie zmierza. *Bycie* człowieka łączy się nierozzerwalnie ze świadomością własnego istnienia, ponieważ człowiek jest istotą, która „*musi być sama siebie świadoma, jeśli ma stać się sobą*” (*Ibidem*). *Bycie* jest więc świadomym *byciem dla siebie*, na które składa się *bycie czymś* i zarazem *stawanie się* (Uchnast, 1987, 92). Odkrywanie istoty własnego bytu, utożsamiane ze świadomością *bycia czymś*, i sensu własnego istnienia,

rozpoznawane w *stawaniu się* ku własnemu człowieczeństwu, wyraża głębię znaczeniową samotności ludzkiego istnienia. Podjęcie tego egzystencjalnego wyzwania jest samotnym zmaganiem się człowieka z samym sobą. Świadome *bycie dla siebie* łączy się, zdaniem R. Maya, z drugim dylematem ludzkiego istnienia: „ja jestem istnieniem, które może, między innymi, poznać siebie jako podmiot” (May, 1995, 129). Świadome zreflektowanie się nad własnym istnieniem zorientowane na *bycie dla siebie* wyraża napięcie między podmiotowym a przedmiotowym doświadczeniem siebie. Oba sposoby doświadczenia siebie są diametralnie odmienne i ogniskują się wokół przeciwstawnych stanów. Podmiotowa perspektywa *bycia* wiąże się ze swobodą działania, wyboru i rozwijania się człowieka, który myśli i działa, kierując się tym, co chce, pragnie, czuje. Natomiast perspektywa przedmiotowa *bycia* zakłada stan zdeterminowania, jakiejś formy zewnętrznego przymusu, a więc stan, w którym człowiek myśli i działa według tego, co musi, a nie może, do czego musi się przystosować lub z czego musi się wywiązać. Są to dwie odrębne jakości jego egzystowania. Pierwsza z nich odwołuje się do wewnętrznego aktu wartościowania, druga do realizacji wartości zewnętrznej, której wybór i określenie znaczenia dokonały się bez udziału *ja* przedmiotowego człowieka (May, 1973, 14).

Rollo May akcentuje tu kluczową kwestię świadomości będącej „procesem oscylacji” między obydwojema sposobami doświadczenia siebie. Nie chodzi tu więc o nierealistyczny wybór siebie jako *czystego podmiotu* lub jako *czystego przedmiotu*, lecz o zdolność „doświadczenia obu stanów, życia w dialektycznej zależności” (*Ibidem*, 16). Dychotomia ta ma istotne znaczenie dla sposobu egzystencji człowieka, a w rzeczywistości dla tego, czy zostanie ona odrzucona i zaprzepaszczone, czy przyjęta i skierowana na stawanie się pełniej tym, czym jest w swoim przeżywaniu człowieczeństwa. Autor ten, polemizując z Rogersowską koncepcją zwykłego wzrostu, rozumianego jako podstawowa potrzeba człowieka, zauważa, że niesłuszne jest jego ujmowanie jako istoty nadzwyczaj racjonalnej, dokonującej właściwego wyboru, jeśli ma tylko odpowiednią sposobność. Trwanie w dialektycznej zależności obu sposobów doświadczenia siebie powoduje, że dylemat ten nigdy nie ma pełnego rozwiązania. Czynnikiem, który ma w tym kontekście istotne znaczenie, jest zaangażowanie się człowieka. Jest ono utożsamiane z siłą modyfikującą *wzór motywacyjny* człowieka, której miary ani kierunku nie sposób określić, zanim zdecyduje się on na podjęcie działania (*Ibidem*, 28–29).

Dylematy egzystencjalne *ja – świat* oraz *ja* jako podmiot – *ja* jako przedmiot zyskują, zdaniem Martina Bubera, inną perspektywę ich rozumienia w relacji własnego *ja* z *Naprzeciw* otaczającego świata – z drugim człowiekiem, światem przyrody, „istnościami duchowymi” (Buber, 1992, 41). Relacja ta może przybierać kształt spotkania, wówczas *ja* zyskuje postać *ja – ty* lub – gdy kończy się proces relacji – przybiera postać *ja – ono* (*Ibidem*, 59–60). *Ja* człowieka nie występuje samodzielnie jako po prostu *ja*, lecz jako *ja* w relacji do kogoś lub czegoś. Różni jednocześnie specyfikę własnego stawania się w relacji z *ono*, które jest diametralnie różne od stawania się w relacji z *ty*. Egzystencjalny wymiar wspomnianego dylematu wiąże się w tym kontekście z napięciem między obecnością *naprzeciw ty* a doświadczanym przedmiotem *ono*. *Ty*, jeśli jest rozpatrywane

w relacji do drugiego człowieka, otwiera własne *ja* na bezpośrednie obcowanie z nim i uruchamia proces jego stawania się jako *ja – ty*. Wówczas *ty* drugiego człowieka nie jest „rzeczą pośród rzeczy i nie składa się z rzeczy”, podobnie jak „melodia nie składa się z dźwięków, wiersz ze słów, posąg z linii”, jest w relacji z całą istotą *ja*. *Ty* drugiego człowieka będące naprzeciw wypełnia wówczas horyzont, tak że wszystko inne „żyje w *jego* świetle”, dynamizuje teraźniejsze stawanie się *ja – ty*. Natomiast *ono* uwyrażnia oddalenie własnego *ja* od tego, co składa się na zewnętrzny świat. Następuje jakościowa zmiana w świadomości *ja* człowieka przybierającego postać *ja – ono*. Wyraża się ona w tym, że człowiek staje „przed rzeczami, a nie naprzeciw nich, w strumieniu wzajemnego oddziaływania” (*Ibidem*, 57). Zamyka własne *ja* w urzeczowionym stosunku do każdego pojedynczego *ono*, utożsamianym z bezruchem, zatrzymaniem, brakiem obecności. *Ono* zwraca człowieka ku przeszłości zamkniętej w przedmiocie. *Ty* jest przejawem obecności w *ja* oraz obecności *ja* w *ty* drugiego. Otwiera człowieka na to, co jest, i czeka, jest obecne w naprzeciw własnego *ja* (*Ibidem*, 42–46). W tym kontekście *ja* „istnieje dopiero dzięki odniesieniu do *ty*” (Buber, 1993, 131). Rozważania M. Bubera oddają subtelne i trudne do uchwycenia w praktyce życia codziennego znaczenie osobowego wymiaru obecności drugiego w egzystencjalnym stawaniu się człowieka. Ma to zasadnicze znaczenie w rozpatrywaniu rodzicielstwa adopcyjnego. Warto bowiem zwrócić uwagę na to, że zwrócenie się małżonków ku dziecku jako osobie staje się dla nich samych niepowtarzalną szansą bezpośredniego obcowania z całą istotą *jego ty*, a poprzez to odkrywania pełniej i głębiej istoty ich własnych *ja*. Takie otwarcie się na dziecko wypełnia ich myśli, uczucia i działanie, dynamizując ich egzystencjalne stawanie się w perspektywie relacji z *ty* dziecka i ze względu na nią. Szczególne znaczenie egzystencjalne wspomnianej relacji wiąże się więc z jej wielostronnością i wzajemnością.

Relacja przyjmująca kształt spotkania jest tym, co ożywia, poprzez co *ja* człowieka (małżonków) może się wyrażać i osiągać głębię człowieczeństwa. Autor ten wprost stwierdza, że „człowiek staje się *Ja* w kontakcie z *Ty*”, ponieważ „staję się *Ja* w zetknięciu z *Ty*. Stając się *Ja*, mówię *Ty*” (Buber, 1992, 56, 45). Kluczowe dla osobowego stawania się są dynamika i zmienność relacji *ja z Naprzeciw*. Wówczas gdy zachodzi proces relacji „pojedyncze *Ono* (...) może stać się *Ty*”, lecz gdy proces ten ulega zakończeniu, owo „pojedyncze *Ty* (...) musi stać się *Ono*” (*Ibidem*, 60). Ożywczy charakter relacji *ja z ty* drugiego człowieka jest w tym znaczeniu źródłem prawdziwego życia, tworzy płaszczyznę spotkania. To właśnie spotkanie w swej istocie jest życiem i wypełnia relację z drugim człowiekiem treścią. Spotkanie może się wydarzyć tylko wtedy, gdy jest pozbawione jakichkolwiek form pośrednictwa ograniczającego możliwość wytworzenia się relacji *ja – ty* (Szulakiewicz, 1993, 73). Dokonuje się w relacji z bliźnim, która z założenia jest uznaniem *jego* indywiduum, inności *jego ja* jako siebie. Wówczas spotkanie staje się bliskie i przemieniające, otwiera przed *ja* człowieka szansę przekroczenia własnej samotności (Buber, 1993, 126–127). Wszystko, co dzieje się w życiu człowieka poza płaszczyzną spotkania, nie jest prawdziwym stawaniem się, a więc nie zasługuje w znaczeniu egzystencjalnym na miano prawdziwego życia.

Dające do myślenia jest spostrzeżenie tego autora: „*Ty* to spotkanie mnie. Ale to *ja* wchodzę w bezpośrednią relację z nim. Tak więc relacja to jednocześnie

bycie wybranym i wybieranie, doznawanie i działanie” (Buber, 1992, 45). Buberowskie rozumienie dylematu egzystencjalnego bazuje na wspomnianej dynamice relacji *ja z Naprzeciw*, a więc świadomości podstawowego wyboru człowieka, który w napięciu własnego *ja* do świata *ono* dostrzega, oprócz konieczności życia, również możliwość prawdziwego życia. W tym kontekście relacja *ja – ono*, jako wyraz konieczności życia, nie jest sama w sobie zła i nie może być przez człowieka zanegowana. Podobnie jak nie jest zła sama w sobie materia. To, co złe w znaczeniu egzystencjalnym, rozpoczyna się z chwilą zwrócenia się człowieka do świata w duchu relacji *ja – ono*, gdy w niej upatruje sensu własnego życia. Relacja ta bowiem uprzedmiotawia *ty* drugiego człowieka w anonimowe *ono* otaczającego *ja* podmiotu świata. Traci ona dynamizm rozwojowy osobowej relacji *ja – ty*, ponieważ *ja* podmiotu nie jest zdolne do wyjścia poza bezosobowy charakter z każdym *ty* rozmytym w *ono* otoczenia społecznego. Realną drogą osobowego stawania się jest ciągłe potwierdzanie *ja* w relacji z *ty* drugiego. Wszak „ludzkość i człowieczeństwo stają się w spotkaniach prawdziwych” (*Ibidem*, 135).

Kierując się założeniami egzystencjalistów: „człowiek jest skazany na to, by był wolny” w swym istnieniu oraz „istnienie człowieka nie ma *a priori* wyznaczonego sensu” (Tatarkiewicz, 1999, 352), można stwierdzić, że zasadny jest pogląd, że człowiek chce stawać się *czymś więcej, niż jest* w swoim życiu. W tym jednak stanowisku wyraża się dramat ludzkiego istnienia, który lokuje się na przeciwnym, destruktywnym biegunie wobec postulowanej przez Frankla *woli sensu*. Osadzenie istnienia człowieka – w myśl Heideggera czy Sartre’a – w świecie *Absurdu* i *Nicości* uniemożliwia wytworzenie jakiegokolwiek oparcia, które byłoby obiektywnym odniesieniem dla jego indywidualnego świata znaczeń i sensów, *logos*. Nicość z założenia wyklucza obiektywne istnienie wartości, a więc nie może posłużyć człowiekowi do potwierdzenia lub zanegowania jakichkolwiek przemyśleń i wyborów życiowych. Zamyka go w jego świecie, w którym sam dla siebie staje się źródłem wartości i potwierdzeniem ich ważności oraz sensowności w różnych momentach życiowych. Zupełnie jednak inaczej dramat ludzkiego istnienia kształtuje się z chwilą przyjęcia perspektywy zakładającej, iż człowiek nie jest osadzony w nicości, lecz wieczności. Wieczność jest źródłem wartości obiektywnych i stanowi trwały punkt odniesienia dla człowieka w ich rozumieniu i określaniu celów własnego samokształtowania. Znikomość ludzkiego istnienia zyskuje wówczas szczególny walor, ponieważ perspektywa wieczności odsłania przed człowiekiem *Nadsens*, w którym człowiek ma oparcie.

Świadomość oparcia w *Nadsensie* wiąże się z zupełnie innym, sensotwórczym rozumieniem egzystencjalnego znaczenia samotności człowieka. Sposób odniesienia się człowieka do własnego istnienia może przybierać postać pozornej i autentycznej afirmacji własnego życia. W przypadku pozornej afirmacji chodzi o tzw. *krzątanie życia*, absorbującą myślenie i działanie człowieka, która rozprasza rozumienie istoty człowieczeństwa oraz zagłusza wolę poszukiwania i kształtowania własnej relacji z *Nadsensem* (Buber, 1993, 66–67). Autentyczność afirmacji życia wymaga z kolei gotowości do doświadczenia głębi samotności, które jest konieczne do podmiotowo-osobowego skonfrontowania się z głębią i tajemnicą własnego istnienia. Samotność tę człowiek może odnaleźć w pogrążeniu się

w ciszy – prawdziwej, jak mówi M. Buber, rzeczywistości ludzkiego życia. Wszak „dopiero człowiek osamotniony otwiera się na pytanie o istotę człowieka w całej jego głębi” (*Ibidem*, 123).

Oparcie w *Nadsensie* stanowi, zdaniem E. Dubas, trzeci, najwyższy stopień przekraczania samotności. O ile dwa pierwsze stopnie są osadzone w przestrzeni życia społecznego człowieka i są związane z sytuacją spotkania międzysobowego, otwierającego na uznanie wartości przyjaźni i miłości, oraz z sytuacją dialogu wewnętrznego, bazującego na autorefleksyjnej *wędrówce w głąb siebie*, (re)interpretacji i (re)konstrukcji własnej biografii – o tyle wspomniany trzeci stopień polega na odkrywaniu umiejętności budowania relacji *ja – Bóg*, która w sytuacji samotności „pozwała zbliżyć się do siebie, do Boga, i na powrót do ludzi” (Dubas, 2000a, 124; por. 2000b, 125). Takie przeżywanie samotności zanurzone w *Nadsensie* pozwala na uchwycenie sensu własnej drogi życiowej. Tworzy perspektywę głębszego, zreflektowanego rozumienia samego siebie, ale też drugiego człowieka w sytuacji spotkania.

Perspektywa wieczności pozwala – w przeświadczeniu K. Jaspersa – pełniej uchwycić skończoność własnej egzystencji, ale też i to, że

człowiek nie może siebie zawdzięczać samemu sobie. To nie dzięki sobie jest on źródłowo sobą. Podobnie jak swego istnienia w świecie nie zawdzięcza własnej woli, tak sam został samemu sobie podarowany przez transcendencję (Jaspers, 1990, 38).

Myślenie o istnieniu człowieka w kategoriach wieczności rozszerza kontekst znaczeniowy egzystencjalnego wymiaru troski. Jest ona rozumiana już nie tylko jako możliwość do wypełnienia, ale powinność zobowiązująca człowieka do jej zrealizowania na rzecz samego siebie. Człowiek zyskuje wówczas świadomość nie tylko związaną z tym, że chce w sposób wolny stawać się *tym, kim może*, ale przede wszystkim *tym, kim powinien stać się* w swoim życiu (Jaspers, 1990, 40).

Odniesienie istnienia człowieka do wieczności prowadzi natomiast Gabriela Marcela do rozróżnienia istnienia od życia, które w zależności od tego, jak przeżyte, może być ocalone lub utracone. Istnienie człowieka nie pokrywa się bowiem z jego życiem. Istnienie jest czymś, co przekracza ramy czasowe życia, co trwa w relacji z wiecznością. Z czego autor ten wyprowadza dwa wnioski: o uprzedniości istnienia przed życiem – „ponieważ nie jestem moim życiem, życie zostało mi dane (...) *jestem*, zanim żyję”, oraz konieczności podejmowania troski o własne istnienie, które staje się „zagrożone od momentu, gdy zaczyna żyć” (Marcel, 1998, 287).

Dramat ludzkiego istnienia przeradza się w tym kontekście w afirmację istnienia, które w myśl św. Tomasza z Akwinu jest szlachetniejsze od życia, „byty ożywione mają bowiem nie tylko życie, ale wraz z życiem mają także istnienie” (Stróżewski, 2005, 65). Ponadto istnienie jest w tej koncepcji czymś indywidualnym i dynamicznym, wyrażającym się w dążeniu do doskonałości (*Ibidem*, 75). Cel życia ujmowany jest wówczas jako „optymalny rozwój zgodnie z warunkami ludzkiego istnienia, i *stawanie się* w pełni tym, czym *jest się* potencjalnie” jako osoba ludzka (Fromm, 2008, 19).

Kategoria powinności i stawania się prowadzi do przeświadczenia, że osadzenie dylematu ludzkiego istnienia w perspektywie wieczności stawia pod

znakiem zapytania założenie egzystencjalistów o pierwotności egzystencji przed esencją, jego istotą (por. Tischner, 2011, 320–339). Czesław Bartnik rozpatruje istnienie człowieka w o wiele bardziej złożony sposób w obrębie – jak to określa – personalizmu „egzystencjalnego”. Rozumienie istnienia człowieka wykracza znaczeniowo „poza puste *istnienie* w tomizmie, poza *uświadomione przeżycie* w egzystencjalizmie i poza *socjo-świadomość* filozofii społecznych” (Bartnik, 2008, 296). Zakłada ścisłą, nierozzerwalną łączność istnienia z osobą oraz osoby z istnieniem, co streszcza w stwierdzeniu: *Ktoś jest istniejący*. Inaczej mówiąc, istnienie nie jest bytem abstrakcyjnym ani też osoby nie sposób pomyśleć bez jej istnienia. Zachodzi tu dwukierunkowy wzajemnie warunkujący się związek „*ktoś jest kimś* właśnie przez *istnienie*, a jest *istniejący* właśnie przez to, że jest *kimś*” (*Ibidem*, 294). Oto *ktoś* istniejący osobowo staje się sobą zarówno „dzięki swej istocie”, jak też „dzięki istnieniu ku-osobowemu” (*Ibidem*, 296).

Kluczowe znaczenie przypisane jest wówczas czynowi osoby ludzkiej, który jest zarazem „konieczną konsekwencją człowieczeństwa osobowego i istnienia osobowego”, jak i koniecznym warunkiem *tworzenia* osoby, jej realizowania. Osobowy charakter czynu wyraża się więc w tym, że „osoba cała *czyni* i cała osoba jest *czyniona*. (...) Przez czyn osoba niejako *objawia* siebie (...), daje się poznać światu, a jednocześnie sama poznaje świat i samą siebie” (*Ibidem*, 257). *Ktoś* istniejący osobowo otwiera swoje człowieczeństwo na „rzeczywistość tworzenia: jest to osoba istniejąca lub stająca się, jak i istnienie personalizujące siebie i inne byty” (*Ibidem*, 297). Istnienie osobowe jest w tym kontekście motorem osobowej autokreacji człowieka przejawiającej się we wszelkich działaniach i sprawczości, wyraża się w orientacji „od-nicościowej” i „ku-osobowej” oraz czynnej relacji ku Istnieniu absolutnie spersonalizowanemu, Osobie osób. Ponadto warunkuje przechodność od sfery obiektywnej do subiektywnej, od sfery przedmiotowej do podmiotowej (*Ibidem*, 298). W tym kontekście właściwy egzystencjalizmowi tragizm ludzkiego istnienia jest przezwyciężony nadzieją, że ma sens budowanie siebie w swoim człowieczeństwie, wyrażającym się najpełniej w dążeniu do jedności z Bogiem osobowym (Tarnowski, 1974, 13–17; Chrobak, 2016b, 24).

Perspektywa czynnej relacji ku Istnieniu, Bogu osobowemu, jest traktowana jako główny aspekt w procesie stawania się człowieka. Zdaniem M. Schelera, przed człowiekiem otwiera się możliwość spełnienia w człowieczeństwie wówczas, gdy ten staje się „poszukiwaczem Boga”. Z kolei M. Buber znacząco modyfikuje tę tezę, stwierdzając, iż granicznym momentem świadomości głębi człowieczeństwa jest moment, w którym człowiek zaczyna „cierpieć z powodu dalekości Boga, nie wiedząc, co jest przyczyną cierpienia” (Buber, 1993, 116–117; por. Marek, Walulik, 2012, 182–183). Dojrzałość relacji człowieka z Bogiem wyraża się wówczas nie tylko w świadomości Jego istnienia i intelektualno-emocjonalnego poszukiwania dowodów na tę obecność, lecz w wewnętrznym imperatywie duchowego zbliżania się w swym człowieczeństwie do Boga i cierpieniu wywołanym dezorientacją i zagubieniem człowieka odczuwającego bezsilność w tym dążeniu.

Namysł nad istotą własnego istnienia w wymiarze osobowego stawania się, *tworzenia* osoby wykracza poza wyrażanie własnego sprzeciwu wobec losu i w przypadku małżeństw zmagających się z niezamierzoną bezdzietnością

kieruje uwagę na to, co egzystencjalnie ważne, podstawowe w życiu człowieka. Prowadzi do ponownego rozeznania wartości rodzicielstwa i sensu dążenia do spełnienia się w rodzicielstwie. Namysł ten sprzyja pogłębionemu spojrzeniu z perspektywy własnego *logos* na sytuację niezamierzonej bezdzietności i możliwości spełnienia się w rodzicielstwie adopcyjnym. Orientuje bowiem myślenie i działanie małżonków na wartość obecności drugiego człowieka, wyrażającą się w wieloaspektowym uczestniczeniu w jego życiu rzeczywistniepięknym i dobro obdarzania drugiego miłością, wychowawczego pobudzania i ukierunkowywania jego rozwoju, wspierania go w dążeniu do osobowej dojrzałości.

„Zderzenie” z niechcianym i trudnym do zaakceptowania losem jest pewną koniecznością życiową, wydarzeniem wybijającym małżonków z naturalnego rytmu codzienności (por. Kunowski, 1997, 175–178), w rezultacie którego następuje jednak ich bolesne emocjonalnie „przebudzenie” egzystencjalne. Wydarzenie to widziane w perspektywie *Nadsensu* może też otwierać ich na inną możliwość przeżywania go, jako afirmację życia poprzez wolną osobistą odpowiedź na to, co dane im zrzędzeniem losu.

Konieczność zmierzenia się małżonków z własnym losem niezamierzonej bezdzietności jest w istocie koniecznością zmierzenia się z samymi sobą, własnymi oczekiwaniami, pragnieniami, ograniczeniami, słabościami, dążeniami i aspiracjami koncentrującymi się wokół wizji własnego rodzicielstwa oraz doświadczenia niepowodzenia prokreacyjnego. Wizja rodzicielstwa tworzy podłoże, na którym rozgrywał się dramat osobistych wyborów i czynów związanych z dążeniem do osiągnięcia spełnienia prokreacyjnego i rodzicielskiego. Przeszłość, ujmując to w kategoriach biograficznych, odciska swoje znamię na terażniejszości i wytycza kierunek przyszłości. Afirmacja życia jest więc akceptacją przez małżonków tego, co od nich niezależne, własnej niepiłodności biologicznej, i zarazem konstruktywną odpowiedź w zakresie tego, co od nich zależne, samookreślenie się wobec rodzicielstwa w perspektywie doświadczenia niezamierzonej bezdzietności. Afirmatywne odniesienie się małżonków do własnego życia, pomimo tak trudnego dla nich doświadczenia, ma walor pedagogiczny. W myśl rozważań B. Suchołolskiego:

Widzieć przeszłość z punktu widzenia pedagogicznego – znaczy to widzieć, jak tworzył się w niej człowiek i jak wciąż przekraczał on swe własne granice, ujmować terażniejszość z punktu widzenia pedagogicznego – to znaczy ujmować człowieka w konfliktach czynników, które go wytworzyły, i aktualnych zadań, które przed nim stoją; patrzeć w przyszłość – to znaczy odczytywać nowe możliwości i nowe wymagania, jakie powstają przed ludźmi w nowych sytuacjach życiowych (Suchołolski, 1967, 12).

Paradoksalnie, wspomniane przebudzenie może więc okazać się „ożywcze” (samo)wychowawczo dla nich ze względu na to, że wymusza pogłębiony namysł nad tym, które wartości określają jako zasadnicze w ich życiu (por. Śliwowski, 2011, 20–21; Łatacz, 2000, 41). Wszak, aby odpowiedzieć na pytanie: *Kim i jakim chcę być (stawać się)?*, muszą zwrócić się ku sobie w odpowiedzi na pytanie: *Kim i jakimi są obecnie?*, po to by przypomnieć sobie, *kim dawniej pragnęli się stawać i na ile te pragnienia porzucili na rzecz innych.*

2.2. Bycie i stawanie się człowieka w perspektywie duchowego wymiaru egzystencji

Wielowymiarowy charakter ludzkiej egzystencji wiąże się ze złożonymi aspektami życia duchowego człowieka, które w niniejszym rozdziale są rozpoznawane w perspektywie analizy egzystencjalnej oraz refleksji pedagogicznej.

Problematykę noologicznego wymiaru egzystencji człowieka podjął w swoich rozważaniach V. Frankl. Przyjmując perspektywę logoterapii, autor ten uważa potrzebę sensu za najważniejszą na drodze do stawania się i spełnienia egzystencjalnego. Człowiek jest w tej perspektywie widziany nie tylko jako świadomy faktu własnego istnienia, ale jako podmiot je przeżywający, otwarty i kreujący siebie, własne stawanie się w działaniu intencjonalnie ukierunkowanym na odkrywanie sensu. Co więcej, jest podmiotem, który w swym *wychyleniu ku* temu, co nadaje jego życiu sens i nakreśla perspektywę własnych dążeń, przekracza siebie, własne uwarunkowania i ograniczenia (Popielski, 1987b, 28–29). W koncepcji logoterapeutycznej człowiek kieruje się wolą sensu własnego życia, która wyraża się w jego zdolności do autotranscendencji i autodystansowania się (por. Popielski, 1999, 24). Doświadcza swoistego paradoksu egzystencjalnego, polegającego na tym, że jego stawanie się jest tym intensywniejsze, im bardziej *zapomina* o sobie, transcendując siebie w relacji z drugim człowiekiem, oraz z im większą uwagą odnosi się do siebie w procesie samoobserwacji i autorefleksji (Popielski, 1994, 19).

Bogdan Nawroczyński, koncentrując się na perspektywie pedagogicznej, dostrzega natomiast w życiu duchowym człowieka przestrzeń całościowego rozwijania struktury wewnętrznej, a więc samokształtowania ujmowanego jako „najgłębszy z pedagogicznych procesów” (Nawroczyński, 1947, 145). Życie duchowe ujmowane w perspektywie pedagogicznej jest rozpatrywane jako całościowe wezwanie do nieustannego samokształtowania, obejmującego wszystkie warstwy bytu osobowego. Od podjęcia tego wyzwania, a więc zaangażowania się w proces samokształtowania, zależy ostateczny kształt wewnętrznej struktury człowieka, którą utożsamia z osiągnięciem różnych poziomów życia duchowego (por. Ablewicz, 2010, 224–225; Nowak, 2012, 427). Człowiek jest zatem odpowiedzialny za przebieg procesu duchowego wzrastania, a więc urealniania własnego człowieczeństwa. Jak zauważa wspomniany autor, dynamiki życia duchowego nie sposób powstrzymać. Człowiek nie ma więc możliwości zatrzymania się w procesie duchowego wzrastania, zadowolając się tym, co już w tej sferze osiągnął (Nawroczyński, 1947, 187). Każde takie zatrzymanie się w duchowym rozwoju człowieka prowadzi w istocie do duchowego rozleniwienia i regresu. W tym znaczeniu życie duchowe jest wieloaktowym dramatem, w którym człowiek nieustannie rozstrzyga o sensowności własnej egzystencji; jest ciągłym wybieraniem samego siebie spośród możliwych wariantów wzrastania ku pełni własnego człowieczeństwa.

2.2.1. Sensotwórczy charakter zwrócenia się ku drugiemu człowiekowi

Bycie i stawanie się człowieka jest złożonym zagadnieniem rozpatrywanym w odniesieniu do tego, co nadaje ludzkiemu życiu sens. Choć, jak zauważa K. Tarnowski,

nie wszystko, co człowiek przeżywa, może być przeżyciem świadomym (...) jednak wszystko, co się człowiekowi przytrafia, ma jakiś związek z jego przeżyciami i może stanowić przedmiot jego namysłu (Tarnowski, 2007, 33).

Wspomniany autor wyróżnia cztery perspektywy ujmowania sensu ludzkiej egzystencji:

- indywidualną i powszechną;
- wypełnianie indywidualnych możliwości osoby;
- transcendowanie ku człowieczeństwu;
- perspektywę eschatologiczną (*Ibidem*, 33–46).

Pierwsza z wyróżnionych perspektyw eksponuje sens życia rozpatrywany dwuaspektowo, w kontekście pytania o indywidualny sens życia podmiotu oraz o sens życia człowieka jako takiego (*Ibidem*, 34). Wyznacznikami sensu są wówczas: kierunek nadany/nadawany życiu przez podmiot; wartościowość życia w rozumieniu jego zorientowania na wartości, które są jego *usprawiedliwieniem*; a także aksjologiczno-metafizyczna zrozumiałość egzystencji osoby (*Ibidem*, 35). O ile aspekt indywidualności odnosi się do relatywizacji doświadczenia sensu, który przez każdy podmiot może być inaczej definiowany i interpretowany, o tyle powszechność odnosi się do tego, co ponadpodmiotowe, do przekroczenia horyzontu indywidualności i partykularności. A więc do tego, co oznacza człowieczeństwo jako takie, utożsamiane z przez K. Tarnowskiego z męstwem, godnością i miłością (*Ibidem*, 41).

Druga perspektywa wiąże się z namysłem podmiotu nad tym, co wyznacza sensowność jego życia. Chodzi o to, aby „nie tylko rozumiejąco i sprawnie wykonywał różne działania, lecz by poprzez wszystkie te działania odnajdywał siebie” (*Ibidem*, 37). Sens życia człowieka jest więc jego dziełem. Wpływa stąd wniosek, że treść (re)konstruowanego w biegu życia sensu zależy od sposobu rozumienia świata i własnego stosunku do niego, wrażliwości na wartości wyższe, rozumienia koncepcji człowieka i celowości własnego istnienia.

Transcendowanie ku człowieczeństwu wyraża kolejną perspektywę ujmowania sensu jako wykraczającego poza dążenie do spełniania indywidualnych potencjalności. Odnosi się ono do intencjonalnego przekraczania sfery *mieć* ku sferze *bycia*, której nie daje się zamknąć w świecie czasoprzestrzennym, ponieważ jest ona zakorzeniona w duchowym wymiarze ludzkiej egzystencji. *Bycie* jest alternatywnym sposobem egzystencji wobec *mieć* z tego względu, że jest otwarciem na drugiego człowieka. Wyraża się ono w obcowaniu z drugim człowiekiem w postaci woli dzielenia się tym, co jest treścią jego własnego życia ujmowanego w perspektywie miłości. Można powiedzieć, że *bycie* odstawia się przed

człowiekiem jako możliwość egzystowania w rezultacie transcendowania sfery *mieć* rozumianej jako modus życia na powierzchni. Zredukowanie aktywności życiowych wyłącznie do sfery *mieć* zatracza sens ludzkiego istnienia, uniemożliwia bowiem stawanie się podmiotu w swym człowieczeństwie. Sytuację tę zmienia, w znaczeniu egzystencjalnym, przekraczający sferę *mieć* ruch ku *byciu*, który jest rozumiany jako dążenie do osobowego wymiaru relacji z drugim, powodowane pragnieniem spełnienia w miłości (Sakaguchi, 2008, 166).

Perspektywa eschatologiczna wiąże się w tym kontekście z czymś więcej niż transcendowaniem ku sferze *bycia*; jest czymś znacznie więcej niż transcendowaniem ku istocie człowieczeństwa. Odnosi się bowiem do rzeczywistej Transcendencji, od której, przyjmując się, zależy w całości sens indywidualny życia podmiotu. Szczegółne znaczenie zyskuje wówczas najszerzej rozumiana wolna wola człowieka, dzięki której może się dokonać zarówno „afirmacja rzeczywistości tej Transcendencji, podobnie jak jej odrzucenie” (Tarnowski, 2007, 45).

Świadome i zreflektowane bycie i stawanie się ma znaczenie ze względu na możliwość osiągnięcia spełnienia we własnym człowieczeństwie (Popielski, 1996a, 17). A zatem człowiek stający się i spełniający się podąża drogą, którą Kazimierz Popielski utożsamia z przechodzeniem „od *ja* do *my*, od *mieć* do *być*, od *być* do *sensu*” (Popielski, 1982, 16–19). Przejście do *my* wiąże się z transcendowaniem siebie w relacji z drugim człowiekiem, otwarciem się i zaangażowaniem w bezpośrednią relację z *ty* drugiego. To *dążenie ku* innemu w postawie afirmacji jego *ja*, jako podmiotu i jako osoby, prowadzi do wytworzenia sytuacji spotkania *ja – ty*, którego centralnym elementem jest doświadczenie wzajemnej obecności i dialogu (por. Tarnowski, 2000, 92–98; Ostrowska, 2000, 48–54). Prowadzi do świadomego zwrócenia się ku *my* – jako temu fragmentowi ich rzeczywistości, którą uczynili wspólną w rozumieniu *ja w ty i ty w ja*. A zatem *my* staje się nową jakością w egzystencji człowieka, polegającą na tym, że doświadczenie spotkania własnego *ja z ty* drugiego człowieka prowadzi do innego wymiaru tego doświadczenia. Człowiek, rozwijając relację spotkania, doświadcza własnego *ja*, które – w myśl M. Bubera – przybiera postać *ja – ty*, ale też wychodzi poza to doświadczenie, wówczas jego *ja* przybiera postać *ja – my*. A zatem trwając w relacji *ja – ty*, przekracza ją do *ja – my*. To nowe doświadczenie wiąże się już nie tylko z faktem obecności drugiego i autentycznego dialogu z *ty*, ale też ze świadomością wspólnotowej łączności osób, każdego *ja z każdym ty*.

Wspomniane przechodzenie jest nawiązaniem do jedności bycia człowieka w świecie (przyrodniczym, relacji międzyosobowych i odniesień podmiotowych), które w pełni realizuje się w możliwości jego transcendowania ku drugiemu i ku innym. Właśnie współbyciu z drugim i innymi autor ten przypisuje szczególne znaczenie egzystencjalne. Stwierdza bowiem, że podstawowa zasada ludzkiego istnienia wyraża się w dążeniu do „spotkania osobowego w atmosferze miłości” oraz odkrywaniu „siebie w *my* i jako *my*” (Popielski, 1987b, 36). Doświadczenie siebie w *my* jest w tym kontekście podstawowym sposobem bycia *ja* podmiotowo-osobowego. Wspólnotowy charakter relacji międzyosobowej jest podstawą świadomości wspólnoty losów i przeżyć przyjmowanej jako wartość, którą należy chronić i utrwalać w poczuciu miłości i odpowiedzialności. Egzystencjalny wymiar

spotkania na płaszczyźnie *ja – ty* i *ja – my* odsłania możliwości spełnienia człowieka, które jest tym większe, im bardziej wyraża się w swoistym zapomnieniu o samym sobie (Frankl, 1967, 106).

Wspólnotowe *my* wymaga od człowieka przechodzenia do *być*, ponieważ trwanie w *mieć* zamyka go na drugiego człowieka jako podmiot i jako osobę. Trwanie w *mieć* oznacza bowiem trwogę utraty przedmiotu posiadania, wywołującą dążenie do mentalnego scalenia i utworzenia wraz z nim *jedynej nierozdzielnej całości* (Marcel, 1998, 238). Co więcej, prowadzi nieświadomie – w myśl rozważań G. Marcela – do „unicestwienia się w rzeczy początkowo posiadanej, pochłaniającej (...) tego, kto poprzednio sądził, że nią rozporządza”, a także do oddania się „w niewolę obumarłej części siebie samego” (*Ibidem*, 241, 243). Wybór *mieć* jest, w myśl G. Marcela, zgodą na myślenie o sobie i traktowanie siebie w kategorii *zewnętrzności* z pominięciem *wewnętrzności* (tego, czym się jest). Jednakże *zewnętrzność*, gdy jest traktowana rozłącznie z *wewnętrznością*, redukuje istnienie człowieka do jego materialnej warstwy. Nie można bowiem wniknąć w warstwę noetyczną (duchową), której nie da się wyrazić w doświadczeniu posiadania. Znaczące staje się wówczas dobrowolne, choć być może nie w pełni uświadamiane, zamknięcie się w sferze aktywności pomnażających to wszystko, co składa się na ową *zewnętrzność*. Dokonuje się ono kosztem osłabienia zdolności transcendowania siebie rozumianego jako anty-afirmacja własnego istnienia. Jest ono rozumiane jako utrwalanie bariery mentalnej, zniechęcającej do podejmowania wysiłku przekraczania, z jednej strony, *tego, co mam*, ku *temu, kim jestem*, a z drugiej, między *tym, czym człowiek jest* jako byt przygodny (ograniczony w swych możliwościach i przemijający), a *tym, który Jest*, Bytem Absolutnym.

Przechodzenie do *być* oznacza zmianę sposobu myślenia, przeżywania i działania, polegającą na reorientacji człowieka z posiadania *czegoś dla siebie* do *bycia* naprzeciw *ty* drugiego człowieka i we wspólnotowym współbyciu z *my*. Wiąże się z otwarciem na rzeczywistość spotkania przebiegającego w relacji *ja – ty* i *ja – my*, rozpoznawanego w rzeczywistości dialogu, miłości i odpowiedzialności, pogłębiającej świadomość egzystencjalnego znaczenia wzajemnej obecności i współbycia (por. Buber, 1992, 126–135; Tischner, 2000a, 483–493; Tarnowski, 1974, 13–14; 1993, 90–92; Ostrowska, 2000, 48–54). W sytuacji spotkania możliwe staje się uchwycenie tych wartości, które wyrażają głębię człowieczeństwa i tym samym ujawniają sens ludzkiego życia.

Przechodzenie do *sensu* otwiera przed człowiekiem możliwości odkrywania i realizacji własnego człowieczeństwa. W myśl V. Frankla, egzystencja człowieka jest egzystencją duchową (Frankl, 2012, 44). Oznacza to, że o autentyczności jego egzystencji nie decydują motywy działań wywiedzione ze sfery popędów czy instynktów, lecz ze sfery noetycznej. To, co autentyczne w egzystencji człowieka, jest dla wspomnianego autora właściwe tylko człowiekowi rozumianemu jako osoba ludzka stająca się i spełniająca. Tylko człowiek stoi w obliczu wezwania do odpowiedzi na postawione mu przez życie (los) pytanie o sens jego egzystencji. Świadomość własnej egzystencji zakłada indywidualne odniesienie się do niej, które przyjmuje postać konieczności udzielenia osobistej odpowiedzi. Wszak „bycie człowiekiem oznacza istnienie w obliczu sensu, jaki należy wypełnić, i wartości,

jakie należy zrealizować” (Frankl, 2010, 73). Nie jest to w żadnej mierze niezobowiązujące do czegokolwiek zadawanie samemu sobie pytań o to, co może być sensowne lub nie we własnym życiu. Wręcz odwrotnie, jest to przymus udzielenia osobistej odpowiedzi, która dokonuje się w czynie konkretnej osoby realizowanym w konkretnej sytuacji życiowej. Człowiek jest więc zmuszony do prowadzenia swoistego dialogu z własnym losem. Szczególny w znaczeniu egzystencjalnym wymiar tego dialogu polega na konieczności odpowiadania na stawiane przez życie (los) pytania o sens własnej egzystencji. Czyni to człowieka odpowiedzialnym za to, kim jest i kim się staje poprzez własne działanie, będące w jego przeświadczeniu sensowne (Frankl, 2012, 40–42). Autentyczna egzystencja ma miejsce wówczas, gdy człowiek przejmuje ster nad własnym życiem, a więc gdy jego *ja* „decyduje samo o sobie” (*Ibidem*, 45; por. Tarnowski, 1993, 133–136).

Przechodzenie do sensu wymaga rozbudzenia gotowości do reflektowania się nad tym, co jest najważniejsze w procesie osobowego stawania się, auto-transcendowania biologicznego i psychologicznego wymiaru egzystowania ku wymiarowi noologicznemu. Przechodzenie to wymaga gotowości do zamyślenia się nad własnym życiem, pogrążania się w ciszy, rozumianej na sposób Buberowski – jako prawdziwa rzeczywistość ludzkiego życia (Buber, 1993, 66). Orientacja człowieka na to, co nadaje sens jego życiu, jest w istocie indywidualnym odnawianiem oparcia własnego istnienia w perspektywie wieczności, utożsamianej ze źródłem istotnych egzystencjalnie wartości. To właśnie perspektywa wieczności pozwala uchwycić sens własnego działania, który nie jest *zakładnikiem* subiektywnego i relatywnego świata znaczeń i sensów (*logos*), lecz wieloaspektowym odniesieniem do tego, co po prostu *jest* na sposób absolutny – *Nadsensu*. Wówczas pogrążanie się w ciszy może prowadzić do odkrywania głębi człowieczeństwa – jako podmiotu działającego, otwartego na rzeczywistość tworzenia i zarazem jako osoby doświadczającej własną egzystencję wielowymiarowo, z zachowaniem jednak jedności bio-psycho-duchowej (Frankl, 1998, 246, 294).

2.2.2. Wielowymiarowość ludzkiego bytu w świetle koncepcji dymensjonalnej

Analiza wielowymiarowości ludzkiego bytu ma zasadnicze znaczenie z punktu widzenia autokreacji do wielowymiarowego rodzicielstwa adopcyjnego, odwołującej się do integralnej koncepcji człowieka. Zagadnienie to w sposób rozbudowany i szeroko spopularyzowany w świecie nauki podjął i twórczo rozwinął V. Frankl w ramach koncepcji logoterapii. Warto jednakże nadmienić, że do idei warstwowej budowy bytu ludzkiego szeroko nawiązywał B. Nawroczyński w pedagogicznej refleksji nad życiem duchowym człowieka. Choć dla uporządkowania wyводу mającego różne odniesienia w innych rozdziałach książki skoncentrowano się na analizie koncepcji V. Frankla, niewątpliwie istotne jest zwrócenie uwagi na dwie analogie ujawniające się w rozważaniach B. Nawroczyńskiego.

Pierwszą z nich jest założenie o warstwowej i zarazem hierarchicznej budowie ludzkiego bytu (Nawroczyński, 1947, 278–283). Byt w pełni ukształtowany

wyraża się we wszystkich warstwach pozostających w hierarchicznie uporządkowanych zależnościach. Warstwowość oznacza jego strukturę, na którą składają się cztery poziomy: natura martwa, życie biologiczne, życie psychiczne oraz życie duchowe. Z kolei hierarchiczność wiąże się z jednością i integralnością wewnętrznie złożonego, wielowarstwowego bytu. Hierarchia opanowuje wewnętrzną niejednorodność bytu, uwalniając w nim energię rozwoju. Polega ona na tym, że każda z warstw bytu zachowuje swoją autonomię, choć różni się od siebie siłą, z jaką oddziałują na inne. Stwierdzenie to jest kluczowe dla rozumienia wielowymiarowej natury bytu z co najmniej dwóch powodów: żadnej z warstw wyższych nie da się zastąpić warstwą niższą oraz byt zubożony o wyższe warstwy nie może harmonijnie funkcjonować ani rozwijać się, a w skrajnych sytuacjach zatracza zdolność do własnego istnienia. W zależności od zakresu jego zubożenia zatracza zdolność do samokształtowania w pierwszej kolejności w sferze życia duchowego, a w dalszej w sferze życia psychicznego i biologicznego.

Druga analogia zakłada, że relacje pomiędzy przyległymi warstwami bytu są jednokierunkowe i niezmiennie (*Ibidem*, 279–280). Założenie to bazuje na logice wywodu, zgodnie z którą warstwa wyższa bytu jest niesiona na warstwie niższej, ponieważ siła istnienia niższej warstwy bytu jest większa od siły istnienia warstwy wyższej; zależność warstwy wyższej od niższej nie osłabia jej autonomii, ponieważ bogactwo odrębnych form i jakości, jakie wnosi do istnienia bytu, nie pochodzi od żadnej niższej warstwy, jest samodzielne i do nich niesprowadzalne. Prowadzi to do wniosku, że zachodzi prawidłowość: życie duchowe jest czymś zupełnie nowym i odmiennym w stosunku do życia psychicznego, podobnie życie psychiczne od biologicznego, a życie biologiczne od podłoża materialnego (por. Szulakiewicz, 2017, 134–141).

Wielowymiarowa natura ludzkiego bytu znajduje w ujęciu V. Frankla uzasadnienie w zdolności człowieka do samotranscendowania (Frankl, 2012, 103–104). W myśl koncepcji logoterapii, uchwycenie sensu na drodze samotranscendowania jest z założenia dostępne człowiekowi właśnie dlatego, że jest w stanie doświadczać oprócz *faktyczności* psychofizycznej, także egzystencji duchowej właściwej osobie ludzkiej (*Ibidem*, 46–47). Przekraczanie *faktyczności* psychofizycznej jest możliwe dzięki temu, że człowiek z natury swej jest bytem skoncentrowanym wokół „egzystencjalnego, osobowego, duchowego jądra” (*Ibidem*, 47). To zaś implikuje fakt, iż jest bytem zindywidualizowanym i zintegrowanym. Warstwa noetyczna (duchowa) jest utożsamiana z centralnym ośrodkiem czy też „osobowym jądrem”, koncentrującym wokół siebie „zewnętrzne warstwy psychiczne i somatyczne” (*Ibidem*, 48). Koncepcja logoterapii zakłada więc integralność struktur osobowych, która wyraża się w trójstronnej jedności poszczególnych warstw: somatycznej, psychicznej i noetycznej.

Założenie o integralności przeciwstawia się ujmowaniu człowieka na sposób redukcjonistyczny, w którym dwuwymiarowy, psychofizyczny charakter jego *faktyczności* przedstawia się jako reprezentujący całość człowieka (egzystencjalnej osoby). Założenie to koresponduje z antymaterialistyczną i antytypyzywistyczną tezą Emmanuela Lévinasa, symbolizującą przeciwstawienie się redukowaniu rzeczywistości człowieka do jednego, materialistycznego wymiaru,

tw. *sfery rzeczywistej*. Autor ten uznaje bowiem istnienie innego wymiaru, tzw. *życia wewnętrznego*, które jest *wydarzeniem w bycie, otwarciem się wymiaru na urzeczywistnianie nieskończoności* (Lévinas, 1998, 290; por. Walczak, 2017, 150–151). Redukowanie człowieka do niższych wymiarów egzystencji kształtuje – w myśl V. Frankla – jego obraz odarty z tego, co ma centralne znaczenie, co jest specyficznie ludzkie (Frankl, 1998, 149). Tak rozumiany redukcjonizm antropologiczny jest przyczyną pustki egzystencjalnej, wiąże się bowiem z „tendencją do reifikacji człowieka, do jego uprzedmiotowienia, depersonalizacji” (*Ibidem*, 150). Przykładem takiego zamknięcia człowieka w niższych wymiarach egzystencji jest redukcyjne ujmowanie miłości sprowadzanej wyłącznie do sfery aktywności seksualnej. Wówczas miłość oznacza grę popędów, a sumienie – superego.

W myśl ontologii dymensionalnej V. Frankla, dwa prawa wyjaśniają istotę wewnętrznego zróżnicowania i sprzeczności między warstwami czy też poziomami egzystencji człowieka: somatyczną, psychiczną i noetyczną (duchową) (por. Frankl, 2010, 36–38; 1998, 154–155; Popielski, 2008, 12; 2007, 32).

Pierwsze prawo mówi o tym, że odbicia przedmiotu rzutowanego ze swojego wymiaru na inne, niższe, wymiary są wzajemnie sprzeczne. Jest ono w istocie potwierdzeniem otwartości ludzkiej egzystencji i zarazem faktycznej nieredukowalności wyższego wymiaru noologicznego egzystencji człowieka (osoby egzystencjalnej) do wymiarów niższych: biologicznego i psychologicznego. Inaczej mówiąc, „rzut” wymiaru noologicznego na wymiar biologiczny lub psychologiczny nie daje obrazu w postaci fenomenów noetycznych, lecz w postaci fenomenów somatycznych lub psychicznych. Rzutowanie zmienia zatem charakter i jakość egzystencji człowieka, pozbawia ją tego, co specyficznie ludzkie, i zamyka w tym, co stanowi jego *faktyczność* istnienia. Uzyskane w rzutowaniu obrazy wymiaru noologicznego stanowią odrębne i przeciwstawne jakości ludzkiego istnienia – biologicznego i psychologicznego. Co więcej, obrazy te oddają specyficzne właściwości niższych wymiarów egzystencji człowieka, co powoduje, że zatracają tym samym właściwości wymiaru wyższego.

Redukcjonistyczne ujmowanie człowieka daje możliwość przedstawiania go jako reaktywnego i zamkniętego systemu. Ukazuje jego *soma* i *psyche* w kontekście problemu determinizmu wywołującego aktywność osobniczą człowieka (por. Popielski, 1987b, 42). Wówczas jednak nierozstrzygalny jest problem wolności wyboru człowieka jako podmiotu samostanowiącego o sobie i rozstrzygającego sensowność własnej aktywności. Perspektywa pojmowania człowieka zmienia się w ujęciu wielowymiarowym, holistycznym. Dopiero w wyższym wymiarze noologicznym (duchowym) wolność wyboru daje się przedstawić w perspektywie otwartości ludzkiej egzystencji. Wyraża się ona w samotranscendentnej naturze ludzkiej egzystencji, polegającej na przekraczaniu wewnętrznych ograniczeń i uwarunkowań oraz przekraczaniu siebie w relacji ze światem. Rozpoznawany w warstwie noetycznej *nous*, przekraczający granicę *soma* i *psyche*, i zarazem przerastający je, otwiera przed człowiekiem istotę jego człowieczeństwa, które V. Frankl utożsamia z byciem intencjonalnie „skierowanym i zorientowanym na coś lub kogoś innego” niż on sam (Frankl, 2010, 39).

Drugie prawo ontologii dymensionalnej mówi natomiast o tym, że różne przedmioty rzutowane ze swych wymiarów na jeden, niższy, wymiar dają identyczne

obrazy, co jest wieloznaczne interpretacyjnie. Wydawałoby się, że jednowymiarowe odwzorowania przedmiotów powinny różnić się od siebie, ponieważ przedmioty w swoich wymiarach różnią się znacząco, a więc nie są tożsame. Fakt identyczności obrazów uzyskanych w rzutowaniu na niższy wymiar tworzy wrażenie tożsamości rzutowanych przedmiotów. Ma to praktyczne znaczenie dla analizy egzystencjalnej. Rzutowanie różnych fenomenów na jeden, niższy, wymiar daje identyczne obrazy *odbite*. Z tego względu ich interpretacja ukazująca specyfikę samych fenomenów jest wieloznaczna. Może prowadzić zarówno do ich wyjaśnienia jako tożsamy, jak też jako różnorodnych we własnych wymiarach. Jednak na podstawie obrazów rzutowanych przedmiotów nie sposób sformułować wiarygodnych jednoznacznych wyjaśnień na temat właściwości tychże przedmiotów.

Przykładami wieloznaczności obrazów fenomenów rzutowanych na jeden, niższy, wymiar są, zdaniem K. Popielskiego, miłość i nerwica. Autor ten zauważa, że rzutowanie pierwszego z wymienionych fenomenów na płaszczyznę biologiczną pozwala człowiekowi doświadczać emocji; na płaszczyznę psychologiczną – uczuć; natomiast na płaszczyznę noologiczną – miłości (Popielski, 2007, 32). Odmienne jakości egzystencjalne wiążą się zatem z tym, że miłość rozpoznawana, według tego autora, w wymiarze noologicznym jako „postawa i zasada życia” wyraża się w tęsknocie osoby za czymś wzniosłym w jej życiu; jest czymś, co ją uszlachetnia, pozwala realizować własne człowieczeństwo. Rzutowana na wymiar psychologiczny jest rozpoznawana jako silne i w miarę trwałe uczucie bliskości i łączności z drugim człowiekiem. A rzutowana na wymiar biologiczny jest rozpoznawana jako doznawanie emocji na podłożu instynktownych form aktywności organizmu (por. Popielski, 2008, 15, 19).

Prawa ontologii dymensjonalnej pozwalają uchwycić w innej perspektywie interpretacyjnej specyfikę różnicowania struktury bytu osoby ludzkiej w kontekście wielowymiarowości jej egzystowania. Antropologia dymensjonalna jest jednak ich koniecznym jakościowym rozwinięciem i dopełnieniem. Jak powiada V. Frankl,

znakiem ludzkiej egzystencji jest koegzystencja antropologicznej jedności i ontologicznych różnic, jednolitego sposobu ludzkiego istnienia i rozmaitych rodzajów bytów, w których ono partycypuje (Frankl, 1998, 153–154).

Główne założenie antropologii dymensjonalnej dotyczy nieredukowalnej jedności i całościowości człowieka, który jako egzystencjalna osoba

w istocie nie jest ani podzielna, ani nie daje się zsumować. (...) Nawet tam, gdzie rozróżniamy ciało, duszę i ducha, nie mamy na myśli tego, że człowiek *składa się* z nich jak z części, gdyż człowiek nie jest istotą addytywną, lecz integralną (*Ibidem*, 246).

Założenie to nie unieważnia ontologicznych niejednorodności i sprzeczności ujawniających się w ujęciu warstwowym i dymensjonalnym. Wręcz odwrotnie, wyraźnie je akcentuje. Jednak odnosi się do nich na sposób holistyczny. Antropologiczna jedność człowieka nie unieważnia bowiem wewnętrznego zróżnicowania struktury bytowej, lecz je przewyższa i zapewnia wewnętrzną, bio-psycho-duchową integralność. Z tego względu wydaje się zasadne stwierdzenie, że człowiek jest „jednością mimo różnorodności” (*Ibidem*, 153).

Dymensjonalna interpretacja jedności człowieka bazuje na założeniu subtelnej relacji wyższego wymiaru z niższymi, polegającej na tym, że każdy wyższy wymiar jest rozleglejszy od niższego wymiaru i zawiera go w sobie (*Ibidem*, 244). Wymiar noologiczny daje się więc zredukować do niższych wymiarów (psychologicznego i biologicznego). Tworzy to perspektywę interpretacyjną, która pozornie przeczy antropologicznej jedności i całości. Jednakże wymiar noologiczny z istoty swej transcenduje niższe wymiary i odsłania przed człowiekiem to, co w egzystencji jest *stricte* ludzkie, głębię jego własnego człowieczeństwa (Frankl, 2010, 38–40). Jedność człowieka oznacza więc niepodzielność egzystencji, a jego całościowość oznacza nieaddytywność egzystencji, która nie podlega zespalaniu czy sumowaniu różnych składowych egzystencji. Człowiek jest, w myśl Franklowskiej koncepcji, „absolutnym *in-dividuum* i absolutnym *in-summabile*” (Frankl, 1998, 244–247).

Antropologia dymensjonalna staje się punktem wyjścia do rozumienia podłoża nieredukowalności i wewnętrznej integralności (jedności) człowieka, a przez to istoty jego bytowania. Wyjaśnia bowiem mechanizm, który tworzy obraz swoistego zamknięcia wymiaru noologicznego, wówczas gdy jest rzutowany na niższe wymiary – biologiczny i psychologiczny, oraz jego otwarcia wówczas, gdy jest rozpatrywany w perspektywie integralnej triady wymiarów egzystencjalnych. Metafora zamknięcia i otwarcia unaocznia pewną prawidłowość w rozumieniu koncepcji człowieka. Obrazuje ona na sposób dychotomiczny kluczową sytuację antropologiczną. Człowiek zredukowany do niższych wymiarów jego egzystencji „ukazuje się jako zamknięty system fizjologicznych odruchów czy reakcji psychologicznych” (Frankl, 1998, 156). Natomiast człowiek niezredukowany jest z natury otwarty na poszukiwanie sensu. Dokonuje się ono poprzez indywidualne odniesienie się do świata wartości, przede wszystkim Schelerowskich wartości osoby, ale także wartości rzeczy mających ważne egzystencjalne znaczenie (por. Węgrzecki, 1975, 48–49). Ów niezredukowany człowiek widziany na sposób integralny jako osoba wyraża się bowiem, w myśl rozważań antropologicznych K. Wojtyły, poprzez duchowy wymiar swojego istnienia. Stąd wniosek, że „tak jak nie możemy oderwać osoby od duchowości, tak też nie możemy odrywać duchowości od osoby” (Wojtyła, 2000, 224).

Obraz człowieka trwale zredukowanego do zjawisk zachodzących w obrębie fenomenów somatycznego lub psychicznego nie przeczy jego człowieczeństwu, lecz je ogranicza do jedno- lub dwuwymiarowej perspektywy. Tym samym obraz ten przedstawia człowieka na sposób zdepersonalizowany. Pozbawia go bowiem *stricte* ludzkiego, duchowego wymiaru istnienia i redukuje do poziomu organizmu biologicznego rządzonego dynamizmem homeostazy lub systemu (mechanizmu) psychologicznego rządzonego dynamizmami adaptacji lub autonomii. Egzystencja człowieka traci specyficznie ludzkie właściwości i przebiega w duchu paralelizmu psychofizycznego, a więc identyfikacji ze sferą własnych popędów (Frankl, 1998, 293).

Perspektywa wymiaru noologicznego wnosi nową wartość do rozumienia jedności i wewnętrznej integralności bio-psycho-duchowej człowieka. Wszak naturalne dążenie człowieka ku własnemu człowieczeństwu wyraża się poprzez

wzniesienie się ponad jego *soma* i jego *psyche* (fenomeny somatyczne i psychiczne) i otwarcie się na to, co od nich wyższe, lecz pozostające z nimi w jedności – jego *nous* (fenomeny noetyczne). To bowiem w *nous* jest zakorzeniona zarówno wolna wola, jak i – zgodnie z terminologią Franklowską – wola sensu oraz powinność osobowego wzrastania, zorientowanego na odkrywanie sensu życia (Frankl, 2010, 28–30; 2009, 151–153).

Nakreślone przez V. Frankla przeciwieństwa i sprzeczności, ujmowane w dialektycznej formule jedności i całości ludzkiego istnienia, łączą faktyczność bio-psychicznego istnienia na poziomie osobniczym z duchową egzystencją człowieka jako osoby ludzkiej. Dialektyczna jedność i całość nie oznaczają jednak jakiejś harmonii między jakościowo nieprzystającymi wymiarami egzystencji, lecz bazuje na napięciu określanym przez V. Frankla jako fakultatywny noo-psychiczny antagonizm między psychofizyczną *faktycznością* a duchową egzystencją. Noo-psychiczny antagonizm wiąże się ze specyficznie ludzką zdolnością człowieka do dystansowania się od własnego organizmu psychofizycznego. Autor ten wręcz stwierdza, że „człowiek zaczyna być człowiekiem dopiero tam, gdzie potrafi sprzeciwić się własnemu organizmowi psychofizycznemu” (Frankl, 1998, 293). Co więcej, w tym antagonizmie sytuuje się logoterapii, ponieważ dostrzega w nim *siłę oporu ducha*, która jest podłożem przeciwstawienia się paralelizmowi psychofizycznemu.

Fakultatywność wspomnianego antagonizmu polega na tym, że człowiek może, lecz nie musi, dystansować się od psychofizycznej *faktyczności*. Nie jest to bowiem przymus, lecz powinność w egzystencjalnym stawaniu się (*Ibidem*, 288). Wówczas gdy odpowiedź człowieka na tę powinność jest pozytywna, doświadczają duchowej egzystencji poprzez odkrywanie tego, co jest źródłem osobowego stawania się na drodze duchowej – osobowego *logos*, który jest odbiciem obiektywnie istniejącego *Logos* (*Ibidem*, 295). Otwartość na świat w ujęciu antropologii dymensjonalnej jest więc wpisana w naturę człowieka jako egzystencjalnej osoby. Otwartość tę wyraża w dystansowaniu się od własnej *faktyczności*, co oznacza, zdaniem M. Opoczyńskiej,

wyrastanie poza rzeczywistość fizykopsychicznych fenomenów i kierowanie się ku rzeczywistości nieskończenie tamtą przewyższającej, ku *Logosowi*: światu obiektywnych wartości i sensów (Opoczyńska, 1999a, 158).

Poszukiwanie wartości rodzicielstwa adopcyjnego wpisuje się w ujęciu antropologii dymensjonalnej w istotę ludzkiej egzystencji w wymiarze duchowym. Całocielowy proces spełniania się egzystencjalnego małżonków w szczególny sposób eksponuje fakt, że jest on „aktywnością swoistą: osobową, kreatywną i indywidualizowaną” (por. Popielski, 2008, 13). Egzystencjalna otwartość małżonków na rodzicielstwo adopcyjne oznacza zdolność przeciwstawienia się determinizmowi doświadczanemu na płaszczyźnie biologicznej i psychologicznej, a także łączy się z ich zdolnością do samotranscendencji, intencjonalności, wolności i odpowiedzialności (Popielski, 1987b, 42). Tak rozumiana otwartość wiąże się zarówno z ich dążeniem do zreflektowanego rozumienia siebie w relacji do świata, jak i ze zdolnością do przekraczania progu terażniejszości, poprzez intencjonalne

wytarczanie kierunków i celów własnych dążeń. Przy czym egzystencjalne stanie się dokonuje się na podłożu uchwyconych sensów możliwości spełnienia się w rodzicielstwie adopcyjnym, nie zaś w oderwaniu od nich (por. Frankl, 2009, 157–159; Popielski, 1987a, 125–127). Innymi słowy, otwartość małżonków na tę formę rodzicielstwa czyni możliwym nie tylko sprzyjające samopoznaniu dystansowanie się wobec samych siebie, własnych biologicznych ograniczeń i niedoskonałości, ale i warunkujące osobową autokreację samotranscendowanie.

Człowiek samookreślający się w zredukowanej wizji siebie do cielesno-psychicznej perspektywy istnienia zagłusza, w przekonaniu V. Frankla, wolę sensu dążeniem do rozkoszy czy też do własnej mocy kosztem innych. Wówczas jednak, gdy określa siebie w noetycznej warstwie własnej egzystencji, orientuje się na dążenie do sensu we własnym życiu. Odnosząc to do rodzicielstwa adopcyjnego w pierwszym wariantcie, małżonkowie kierują się kryterium osiągnięcia korzyści, a więc poszukiwaniem „wartości dla siebie”. Wówczas adopcja może im posłużyć jako zaprezentowanie się przed światem, że nie są gorsi od innych, ponieważ też mają dziecko i tworzą rodzinę. Takie przeżywanie siebie w relacji do świata autor ten uznaje za zdegenerowaną postać dążenia do sensu. W drugim wariantcie małżonkowie kierują się kryterium zachowania godności osoby ludzkiej (własnej i dziecka), a więc poszukują osobowego charakteru wartości rodzicielstwa adopcyjnego. Taki sposób dążenia do sensu odsłania przed nimi możliwości samospelnienia w człowieczeństwie (Frankl, 1998, 309).

W antropologicznej perspektywie jedności i całości człowieka V. Frankl dostrzega szansę na autentyczną egzystencję utożsamianą z najważniejszą kwestią w ludzkim istnieniu: ze stawianiem się i spełnianiem w człowieczeństwie. Autor ten stwierdza:

Dopóki w człowieku widzimy tylko taką czy inną zależność, dopóki nie widzimy w człowieku także tego, co nie zależy od żadnych warunków, dopóty nie będziemy w stanie zobaczyć prawdziwego człowieka, *homo humanus*, lecz tylko homunkulusa. Od biologizmu, psychologizmu, socjologizmu droga nie prowadzi do prawdziwego humanizmu, lecz tylko do homunkulizmu! (Frankl, 1998, 309).

Opisany sposób uporządkowania wymiarów egzystencji człowieka i zachodzące między nimi zależności, tak zdaniem V. Frankla, jak i B. Nawroczyńskiego, ukazują istotę wielowymiarowego, integralnego odniesienia się do egzystencji człowieka. Przyjęcie perspektywy egzystencji, zakładającej jedność i całość ludzkiego istnienia, odsłania merytoryczne ramy jej poszczególnych ujęć redukcyjnych. Z punktu widzenia rodzicielstwa adopcyjnego wiąże się to z poważnymi konsekwencjami w życiu małżonków doświadczających niezamierzonej bezdzietności. Sprowadzanie ludzkiej egzystencji do wymiarów biologicznego i psychologicznego rzutuje na redukcyjny charakter ich odniesienia się do drugiego człowieka (dziecka) i ograniczone możliwości spełnienia się w rodzicielstwie nie-biologicznym. Budowanie relacji rodzicielskiej na podłożu redukcyjnej koncepcji człowieka wiąże się z różnymi wewnętrznymi barierami i ograniczeniami otwarcia się małżonków na osobę dziecka, a także z zagrożeniami powodzenia adopcji. Bazuje bowiem na niekoniecznie uświadamianym przez małżonków uprzedmiotawiającym stosunku do dziecka, widzianego jako biorcy dobra czynionego przez

małżonków – rodziców adopcyjnych. Dziecko traktowane jako biorca jest wówczas moralnie zobowiązane do odwzajemnienia się rodzicom adopcyjnym za czynione wobec niego dobro. Narzucone dziecku tak rozumiane zobowiązanie moralne odśladania własny stosunek małżonków zarówno do niego, jak i rodzicielstwa adopcyjnego. Nadaje więc relacji rodzicielskiej charakter transakcyjny i wprowadza tryb warunkowy dla akceptacji dziecka oraz obdarzenia go miłością. Z kolei przyjęcie przez małżonków integralnej koncepcji wielowymiarowego istnienia człowieka zakłada rzutowanie relacji rodzicielskiej na warstwę noetyczną. Ma to zasadnicze znaczenie dla zdolności wzbudzenia w sobie niczym niewarunkowanej akceptacji dziecka jako osoby i obdarzenia go miłością. Rodzicielstwo adopcyjne, rozpoznawane w świetle integralnie współwystępujących wymiarów: biologicznego, psychologicznego i noologicznego, staje się więc szansą dla małżonków na spełnienie egzystencjalne.

2.3. Dyskusja wokół antropologicznych i pedagogicznych aspektów zrodzenia z siebie człowieka

Dyskusja nad antropologicznymi i pedagogicznymi aspektami zrodzenia z siebie człowieka wiąże się z uznaniem, że nie jest on „bytem *domkniętym, zakończonym* w kształcie swojego człowieczeństwa” (Chudy, 2007, 278). Ta nieokreśloność egzystencjalna człowieka wskazuje na pierwotny charakter jego osobowej potencjalności. Człowiek rodzi się jako istota potencjalna, która w trakcie życia staje się w swoim człowieczeństwie. Jednakże, jak zauważa Wojciech Chudy, człowieka jako osobę ludzką charakteryzuje nie tylko jego potencjalność, ale i przygodność. Jest to druga, obok potencjalności, zasadnicza właściwość wyrażająca dynamiczny charakter osobowego egzystowania człowieka. Przygodność jest utożsamiana z kruchością bytu ludzkiego, jego przypadkowością i nieprzewidywalnością. Związane są z nią życiowe szanse i nadzieje na osiągnięcie spełnienia w podejmowaniu wyzwań egzystencjalnych. Ale też ryzyko popełnienia błędów, ulegania złym skłonnościom, niepodjęcia wyzwań czy ponoszenia porażek (*Ibidem*).

Odpowiedzialność człowieka jako osoby za kształt własnego człowieczeństwa jest wyzwaniem egzystencjalnym. Nikt człowieka nie wyręczy w twórczym wysiłku dążenia do pełni własnego życia duchowego. Nie ma bowiem, jak stwierdza B. Nawroczyński,

w tej dziedzinie bezpiecznego stanu posiadania. Poziom życia duchowego jest czymś, co trzeba wciąż na nowo zdobywać. (...) wystarczy spocząć na laurach, aby prawda poczęła zmieniać się w nieszczerłość, bogactwo – w pustkę wewnętrzną, inwencja – przechodzić w rutynę, a ofiarność – w sybarytyzm (Nawroczyński, 1947, 187–188).

Istnienie człowieka jest w tym kontekście czystą potencjalnością, otwierającą przed nim możliwości samopoznania (samowiedzy), samookreślenia i samorozumienia (Straś-Romanowska, 2004, 51–54), które mogą stać się podłożem dla

osobowej autokreacji. Potencjalność istnienia osoby ludzkiej jest więc nacechowana zmiennością, dynamizmem, nieustannym uczeniem się z własnego życia (biografii), znajdującym wyraz w dążeniu ku odkrywaniu własnego człowieczeństwa (por. Alheit, 2002, 69; Jarvis, 2009, 25; Bron, 2006, 19–20; Dubas, 2009, 41; Skibińska, 2006, 16–17; Lalak, 2010, 105–106; Semków, 2002, 127–134; Halicka, Halicki, 2002, 135–141). Obrazują to metafory *bycia w drodze*, *wędrowcy* czy też *pielgrzyna podążającego dokądś, ku czemuś*, ujmowane w perspektywie całościowej (Czerniawska, 1995, 31; 2002, 29–30; Gałdowa, 2000, 175–187; Dubas, 2002, 87–89; Nowak, 2001, 278). Olga Czerniawska dostrzega w tej metaforze wartość osobowego wzrastania, twierdzi bowiem, iż: „droga i jej wybór to poszukiwanie celu, swoista pielgrzymka przez życie” (Czerniawska, 2005, 91).

Kategorię osoby (persony) J. Tischner rozpoznaje na podłożu odniesienia się do źródłowego *per se* (przez siebie), z którego wyprowadza wniosek, że osoba jest bytem istniejącym *dla siebie* (Tischner, 1982, 86). Osobowy charakter istnienia *dla siebie* wskazuje na to, że „człowiek jest zadany samemu sobie, odpowiada za kształt swego człowieczeństwa” (Wajsprych, 2011, 152). Tak ujęte istnienie *dla siebie* wiąże się z odpowiedzialnością za jakość własnej egzystencji, a więc to, kim się staje w perspektywie człowieczeństwa. To zaś ujawnia immanentny związek osobowego charakteru własnego istnienia z istnieniem drugiego człowieka.

Znaczenie odpowiedzialności za przebieg i rezultaty stawania się człowieka jako osoby J. Tischner łączy z koniecznością uznania *ja* podmiotowo-osobowego drugiego człowieka. Zwrócenie się ku drugiemu, jako równowartościowej osobie ludzkiej istniejącej *dla siebie*, warunkuje możliwość egzystencjalnego stawania się we własnym człowieczeństwie. Odkrywanie siebie, własnego człowieczeństwa zakłada wejście w sytuację międzyosobowego spotkania z drugim człowiekiem, w którym człowieczeństwo jest traktowane jak cel osobowego stawania się, nie zaś jako środek do celu. Kluczowe w tym kontekście znaczenie zyskuje podstawowa – jak stwierdza J. Tischner – „intuicja o wartości człowieka”, zgodnie z którą „człowiek to cel samoistny rozwoju” (Tischner, 2005, 61; por. Śliwerski, 2011, 17).

W tym właśnie ujawnia się osobowy sens rodzicielstwa adopcyjnego, które wyraża się w zrodzeniu z siebie drugiego człowieka, rozpoznawane zarówno w aspekcie biologicznym – przekazaniu mu życia, jak i duchowym – zrodzenia z siebie osoby.

2.3.1. Koncepcja człowieka jako bytu osobowego w różnych ujęciach i przybliżeniach

Naukowe przybliżenie tego, kim jest człowiek, jest zasadnicze dla ustaleń w zakresie antropologii filozoficznej i pedagogiki czy też w szerszym ujęciu nauk społecznych i humanistycznych. Jednakże jest nie do pominięcia w refleksji interdyscyplinarnej, podejmowanej przez inne dyscypliny naukowe, o otaczającym człowieka świecie. Znaczenie koncepcji człowieka ujawnia się nie tylko w sposobie rozumienia jego samego, lecz również w sposobie rozumienia otaczającej go

rzeczywistości, w której żyje, świadomie przeżywa i współkreuje. Z tego względu występuje tu wzajemność powiązania pomiędzy sposobem opisywania i rozumienia osoby a sposobem odniesienia się i rozumienia wielowymiarowej rzeczywistości, w tym także rzeczywistości rodzicielstwa. Uchwycenie tego powiązania nasuwa na myśl spostrzeżenie, iż kategoria osoby „w swej głębi stanowi misterium nie do ujęcia” (Bartnik, 2008, 149), której nie sposób jednoznacznie i wyczerpująco zdefiniować, uwzględniając pełnię treści składających się na wewnętrzną rzeczywistość tej kategorii. Romano Guardini stwierdza: „Na pytanie: «czym jest twoja osoba» – nie mogę odpowiedzieć: «moje ciało, moja dusza, mój rozum, moja wola, moja wolność, mój duch»” (Guardini, 1993, 35). Choć z konieczności różne podejścia interpretacyjne do kategorii osoby mają charakter aspektowy, niemniej są niezbędne dla opisu i wyjaśniania samorozumienia człowieka w relacji do otaczającego go świata.

Dążenie do uchwycenia istoty natury człowieka łączy ją z kategorią jaźni, którą Cz. Bartnik rozważa w kilku aspektach. Pierwszym aspektem odniesienia się do jaźni jest uznanie, że

w jaźni konsystują się wszystkie *etapy* i kategorie bytu osobowego: ciało, dusza, natura, substancja, subsystemy, podmiotowość i osobowość. Jaźń to istnienie czyste, proste, absolutne, na sposób uwieczniającego się aktu. (...) *Ja* wskazuje wprost na istnienie osoby z duszą duchową w swym centrum. Jednocześnie *ja* nie stwarza samo siebie, lecz wskazuje zależność od Istoty Najwyższej (Bartnik, 2008, 165).

Drugim aspektem analizy jaźni jest w tym kontekście podkreślenie struktury jaźni, na którą składają się świadomość czysto zjawiskowa, utożsamiana z przed-refleksją zmysłową i psychiczną, oraz świadomość duchowa, utożsamiana ze „światłem duchowym, pewną refleksją subsystemy nad sobą samą” (*Ibidem*). Pomimo że obie płaszczyzny świadomości: empiryczna i duchowa, nie są tożsame ani nie są prostym przedłużeniem siebie, zachodzi między nimi dialektyczne sprzężenie. Jaźń ludzka jest więc tym, co „prześwieca z głębi przez jedną i drugą, możliwie na dwa sposoby, ale z jednego głównego źródła, którym jest fenomen substancjalnego *ja* ludzkiego” (*Ibidem*, 166). Trzeci aspekt odnosi się do całościowego procesu aktualizacji osoby ludzkiej, w którym „osoba przez jaźń tworzy siebie samą”, określa jaźń (własne *ja*) i oddziałuje na nią. Czyniąc siebie samą, między innymi na płaszczyźnie aktów duchowych, realizacji wartości, postaw moralnych czy twórczości, staje się „sprawczynią sensowności bytu, jego dziejów i sprawczości” (*Ibidem*, 167). Wyzwała więc ukierunkowany na siebie proces osobowej autokreacji. Czwarty aspekt jest wskazaniem nierozdzielnego związku jaźni z duchowością, który zachodzi na sposób podmiotowy i przedmiotowy. Jaźń, w myśl Cz. Bartnika, „wyrasta z duchowości, żyje nią i zmierza ku niej jako najwyższej doskonałości bytu” (*Ibidem*; por. Walczak, 2017, 147–148).

Nakreślona perspektywa jaźni ma długie tradycje w refleksji naukowej. Wpisuje się bowiem w sens rozważań Bronisława Trentowskiego, który w języku pełnym metaforycznych sformułowań i symbolicznych odniesień konkluduje: jaźń jest zewnętrżnością i wewnętrżnością; jest ogniskiem ciała i duszy; i z tej perspektywy może być rozpatrywana jako ciało i dusza w jedni (Trentowski, 1844, 83).

Znaczenie duchowego istnienia człowieka jako bytu osobowego podkreśla K. Wojtyła, wiąże się z założeniem, że nie sposób rozpatrywać osoby w oderwaniu od jej duchowości, a także duchowości od osoby. Założenie to bazuje na następującej argumentacji: wolności ludzkiej woli właściwej osobie nie można sprowadzić do konieczności właściwej naturze ludzkiej utożsamianej z człowieczeństwem. Osoba rozpatrywana w całości, zwłaszcza w jej najgłębszej istocie, jest więc do swej natury niesprowadzalna (nieredukowalna). Uznanie człowieka jako osoby wiąże się zatem z uznaniem, że jego „duchowość ujawnia się w transcendencji osoby w działaniu” (Wojtyła, 2000, 224; por. Chrobak, 2009, 293–298). Duchowość człowieka znajduje wyraz w kilku obszarach: a) jedności bytowej człowieka w kontekście jego natury cielesno-psychiczno-duchowej; b) strukturze osobowej człowieka i jego jedności w perspektywie czynu; c) naturze uzdalniającej go do transcendencji poziomej i pionowej w perspektywie samostanowienia, wyzwalającego dynamizm osobowej sprawczości i odpowiedzialności (Cyrańska, 2005, 59–68; por. Olbrycht, 2000a, 187–188). Integralność cielesności, psychiki i duchowości człowieka wskazuje na złożoność bytową człowieka, jak i stanowi o jego jedności osobowej i bytowej. Nie sposób pomyśleć o komunikacji i budowaniu relacji międzyosobowej bez ciała i psychiki człowieka, a tym bardziej o miłości bez udziału ciała i uczuć. Jednakże zawężająca jest perspektywa rozpoznawania człowieka wyłącznie w kategoriach jego cielesności i psychiki. Jak zauważa K. Wojtyła:

ani sprawczość, ani powinność, ani odpowiedzialność, ani wolność, ani prawdziwość nie podpadają pod zmysły, nie są więc w istocie swej niczym materialnym, żadnym *ciałem*, a jednak bezspornie należą do doświadczenia człowieka (Wojtyła, 2000, 227).

Nakreślona perspektywa działaniowa ogniskuje się wokół diady: czyn (postępowanie moralne, myśli, idee, miłość itp.) – dzieło (praca, sprawczość itp.). Znajduje to swój wyraz w porządku ontycznym występującym w trzech postaciach dynamicznych: umysłowej (świadomościowej, poznawczej i twórczej), dążeniowej (wolitywnej) i działaniowej (aktowej, sprawczości, dziele), które korespondują z trzema elementami ontycznymi: jaźnią, duszą i ciałem (Bartnik, 2008, 262). Struktura osobowa człowieka rozważana w kontekście działaniowym ujawnia się w czynie i przez czyn. Jest ona łączona z dwiema współistniejącymi funkcjami świadomości: odzwierciedleniem i refleksywnością. Człowiek działa świadomie, ale też ma świadomość własnego działania (Wojtyła, 2000, 77). Przeżywa czynny jako pozostające w jakiejś dynamicznej zależności od własnego *ja*, a także przeżywa czynny jako własny – siebie w perspektywie czynów (*Ibidem*, 91–92). Człowiek posiada siebie i zarazem jest posiadany przez siebie, ponieważ ma zdolność samostanowienia (*Ibidem*, 225). Te dwa dynamizmy (działań i uczynień), choć ukazują złożoność struktury osobowej, nie znoszą się, lecz są wzajemnie komplementarne. Czyn ma w tym kontekście kluczowe znaczenie. Służy bowiem jedności osoby, którą realnie wyzwala. Dokonuje się to poprzez transcendencję osoby w działaniu. To z kolei ujawnia jej duchowość.

Istotne dla rozumienia osobowej koncepcji człowieka są, zdaniem W. Chudego, dwa jej aspekty: metafizyczny i aksjologiczny. Aspekt metafizyczny ukazuje człowieka w kategorii bytu osobowego, którego najważniejszymi własnościami (cechami)

są podmiotowość i indywidualność. Podmiotowość pozwala zachować osobie tożsamość, niezależnie od specyfiki zdarzeń i przeżyć doświadczanych w biegu życia w sferach psychofizycznej, społecznej, kulturowej i duchowej. Indywidualność wskazuje na niepowtarzalność i konkretność osoby, która niezależnie od specyfiki relacji międzyosobowych kształtowanych w swoim życiu, zachowuje swoją odrębność i wyjątkowość istnienia. Z kolei aspekt aksjologiczny służy rozpatrywaniu osoby ludzkiej w całościowym ujęciu jej własności (cech), które ukazują specyfikę i wartość tej kategorii. Autor ten wymienia następujące własności aksjologiczne:

wolność jako akt woli, prawda jako akt rozumu (intelektu), cielesność jako postawa materialna wszelkiej aktualizacji osobowej i godność jako wartość *summaryczna* – nadbudowana na trzech poprzednich własnościach (Chudy, 2009a, 40).

Człowiek jako podmiot działania jest zdolny do przekraczania siebie, które dokonuje się poprzez intencjonalne zwrócenie się ku konkretnym wartościom, ich uznanie i przyjęcie. Jednakże, jak podkreśla wspomniany autor, ten poziomy (horyzontalny) charakter transcendencji nie wyczerpuje osobowej struktury samostanowienia człowieka – osoby. Tym, co stanowi jej konieczne dopełnienie, jest transcendencja pionowa (wertikalna), w której człowiek przerasta siebie poprzez osiągnięcie głębokiej zgodności z sobą, utożsamianej z samospełnieniem. Transcendencja wertykalna wiąże się więc z pełnowartościowym rozstrzygnięciem, dojrzałym wolicjonalnym chceniem konkretnych wartości duchowych lub/i sakralnych, którego uzgodnienie dokonuje się w perspektywie sądu sumienia. Wówczas osoba staje się ponad swoim działaniem, panuje nad nim, jak też nad swoimi wyborami i chceniem (Wojtyła, 2000, 485–487). Przeżywa siebie jako osobę wolną, doświadczającą na mocy samostanowienia własnej sprawczości i odpowiedzialności za zgodność własnych wyborów i czynów z sumieniem, które wyrokuje o ich wartości moralnej. Jest więc odniesieniem się do podmiotowego rozumienia prawdy o dobru, ale też do prawdy o wartości logicznego myślenia, estetycznego działania albo twórczości.

Własności osoby, które wpisują się w dotychczasowe rozważania, jak niepodzielność, jedność i całość bytu osobowego, traktowanego jako absolutne *novum*, duchowość i transcendencja mają zasadnicze znaczenie w logoterapii. Chodzi o ujmowanie osoby w wymiarze duchowym i egzystencjalnym zarazem, co stanowi źródło jej dynamizmu osobowego wyzwającego dążenie do nadawania sensu własnym działaniom i życiu, który ujawnia się na sposób osobotwórczy w aktach (auto)transcendencji (Frankl, 2007, 330–341; 1998, 246–247). Duchowość jest tym, co V. Frankl utożsamia z jądrem osobowym, wokół którego rozpościerają się zewnętrzne warstwy struktury osobowości człowieka – psychiczna i somatyczna. Każdy akt wywiedziony z warstw zewnętrznych znajduje wobec tego swój wyraz w pierwiastku duchowym (Frankl, 1967, 19–20). Usytuowanie w centrum tej struktury warstwy noetycznej prowadzi do wniosku, że człowiek pojmowany na sposób samoistny, niepodzielny, całościowy (nieredukcyjny) jest owym *novum*, nieprzekazywalnym, niepowtarzalnym, wyjątkowym, samostanowiącym i refleksywnym podmiotem o nieokreślonych horyzontach osobowego rozwoju. Warto dodać – podmiotem świadomym godności osoby ludzkiej i zdolnym do transcendencji

w działaniu rozpoznawanym w perspektywie indywidualnie kształtowanego ethosu i logos (por. Starnawski, 2008, 85–104).

Takie rozumienie osoby ludzkiej ma charakter uniwersalny, odnosi się bowiem do każdego człowieka niezależnie od jego cech psychofizycznych, społecznych, kulturowych czy religijnych. Wpływa stąd wnioski o równowartościowości osobowej każdego człowieka, co w relacji rodzicielskiej wiąże się z równowartościowością osobową rodzica i dziecka. Viktor Frankl wnioski ten dobitnie formułuje w następujących słowach:

Rodzice przekazują dziecku przy jego poczęciu swoje chromosomy, ale ducha tchnąć weń nie potrafią. Chromosomy wyznaczają jedynie i wyłącznie psychofizyczną strukturę człowieka, ale nie jego ducha, określają jedynie organizm psychofizyczny, ale nie duchową osobę. Jednym słowem, dzięki odziedziczonym, przekazanim mu przez rodziców chromosomom człowiek zostaje określony tylko w dziedzinie tego, co *ma*, ale nie w dziedzinie tego, czym *jest* (Frankl, 1998, 243–244).

Myśl tę rozwija wspomniany autor następująco: „można powiedzieć, że dziecko jest wprawdzie ciałem z ciała swoich rodziców, ale nie jest duchem z ich ducha” (*Ibidem*, 250). Nakreślony podział rodzi konsekwencje o charakterze egzystencjalnym. Kierowanie się redukcjonizmem antropologicznym w odniesieniu do człowieka może prowadzić do pozornego wniosku, że „życie dziecka jest dziełem jego rodziców”. Jednakże spojrzenie to zmienia holistyczne odniesienie się do życia człowieka. Wówczas jest już ono utożsamiane z duchowym bytem osobowym, który wymyka się kategoriom biologicznym, lecz daje się opisywać w kategoriach biograficznych. Taka perspektywa pozwala wspomnianemu autorowi na stwierdzenie, że życie człowieka nie jest już dziełem rodziców, lecz „właściwie jego własnym dziełem życiowym” (*Ibidem*, 243).

Przedstawione podejścia charakteryzujące osobową naturę człowieka nie są wewnątrznie spójne, odnoszą się bowiem do niej z dwóch perspektyw interpretacyjnych wyrażających się w odrębnych porządkach: istotowym (esencjalnym) i istnieniowym (egzystencjalnym). Porządek istotowy stanowi ideał, utożsamiany z pełnią natury przysługującej osobie ludzkiej, a porządek istnieniowy wiąże się z rzeczywistym istnieniem osoby ludzkiej, która w procesie rozwojowym dąży do osiągnięcia pełni swej natury. Obydwa porządki pozostają ze sobą w relacji zależnościowej. Zwraca na to uwagę Stefan Kunowski, który odwołując się do tomizmu, stwierdza:

rzeczywistość nie jest czymś statycznym i gotowym, lecz jest dynamiczna w procesie stawania się, ponieważ każdy byt stworzony przechodzi od swojej potencji, tj. czystej możliwości bycia, do aktu, czyli swojej realizacji (Kunowski, 1997, 97).

Proces stawania się osoby przebiega zarazem na sposób statyczny i dynamiczny, jest więc rozpatrywany w kategoriach ontycznych, tj. bytu istniejącego w sobie, oraz kategoriach deontycznych, tj. bytu relacyjnego (Nowak, 2001, 304–308; 2005, 151; por. Chudy, 2009b, 150–154). O ile pierwsze ujęcie zakłada pewną statyczność osobowego istnienia, zamyka się bowiem w ramach wyjątkowości i niepowtarzalności jej istnienia – osoba jest bowiem jedyna i tożsama z sobą, o tyle drugie ujęcie zakłada wewnętrzne wzrastanie osoby (samodoskonalenie

się) w perspektywie dynamizmu relacji z drugim człowiekiem. Relacyjny charakter bytu osobowego uzdalnia go do *bycia dla*, które jest ujmowane jako intencjonalne zwrócenie się ku drugiemu człowiekowi jako osobie. Tak rozumiana perspektywa *bycia dla* odsłania potencjał wewnętrznego (duchowego) *zmieniania się* i *doskonalenia* osoby, „co zakłada egzystowanie w historii i w społeczności, a więc życie we *wspólnocie*” (*Ibidem*, 306; zob. także Krąpiec, 2001, 383).

Ujawnia się na tym tle antropologiczne podłoże refleksji pedagogicznej kształtowanej na dwóch przeciwstawnych, lecz – jak podkreśla M. Nowak – niewykluczających się a dopełniających perspektywach myślenia o wychowaniu: pedagogice podmiotu oraz pedagogice istnienia i egzystencji (Nowak, 2012, 61–62). Pedagogika podmiotu koncentruje się wokół człowieka stojącego w obliczu samego siebie, podejmującego refleksyjny wgląd w siebie, odkrywającego siebie, tajemnicę istoty własnego człowieczeństwa. Centralną kategorią pedagogiki podmiotu jest wewnętrzny obraz osoby ludzkiej, którego nosicielem jest samoświadomy, dynamiczny w swym osobowym rozwoju podmiot. Odkrywanie siebie jest wówczas aktualizowaniem wewnętrznego obrazu własnej osoby w całościowym procesie autoformacji. Do tego kontekstu znaczeniowego nawiązują koncepcje życia ujmowane w metaforach drogi, wędrowania, podróży czy też pielgrzymowania, których celem jest poszukiwanie „siebie w swojej dogłębnej istocie” oraz wybieganie „ku źródłu wszelkiego poznania (Absolutowi)” (*Ibidem*, 54; por. Gara, 2010, 112–119). To właśnie w kategorii obrazu wewnętrznego wyraża się istota osobowej natury człowieka i zarazem wychowania zorientowanego na samodoskonalenie, urzeczywistnianie własnego człowieczeństwa. Jest ona rozpatrywana w aspekcie tego, co specyficzne (niepowtarzalności i jedyności każdego podmiotu) i co uniwersalne, wspólne wszystkim podmiotom (wzrastaniu i potwierdzaniu siebie, samostanowieniu, twórczym wyrażaniu siebie w działaniu) (Nowak, 2012, 55). Z kolei pedagogika istnienia i egzystencji koncentruje się na osobotwórczym dynamizmie spotkania i dialogu (zob. Tarnowski, 2004, 248–260; por. Chrobak, 2017, 40–42; Ostrowska, 2000, 38–41). Marian Nowak wyraża to następująco:

człowiek jest wrzucony w świat, otwarty na spotkanie, doświadczający świata i ludzi oraz samego siebie, jest jakby zawieszony między doświadczeniem własnej istoty a egzystencją, między tożsamością a różnicowaniem (Nowak, 2012, 58–59).

Świadomość zawieszenia między istotą a istnieniem odsłania konstytutywną cechę ludzkiej natury, utożsamianą ze zdolnością do myślenia o sensie własnego istnienia. Człowiek jest zatem w stanie twórczo przeżywać napięcie między esencjalnym ujęciem świata wewnętrznego a egzystencjalnym ujęciem świata zewnętrznego w przestrzeni osobowego spotkania z drugim/innymi. Ujawnia się w tym fakcie doniosłe znaczenie osobowej formacji człowieka, której walor wychowawczy wyraża się w dążeniu do samopotwierdzenia własnego człowieczeństwa w momencie próby. Główną orientacją wychowania staje się wówczas

wychowanie do bezwarunkowej akceptacji własnych ograniczeń i własnej skończoności, jak również do przyjęcia ludzkiej egzystencji w jej charakterze fragmentarycznym, przyczynowym, niedopełnionym (*Ibidem*, 61).

Wychowanie przenika rzeczywistość człowieka na różnych płaszczyznach jego aktywności, odnosi się więc do wydarzenia spotkania z drugim człowiekiem jako źródła dramatu ludzkiego życia. Wiąże się bowiem z doświadczeniem transcendencji człowieka, wnoszącym istotną zmianę w przestrzeni obcowania (zob. Tischner, 2012, 23–84).

Kierowanie się perspektywą antropologii filozoficznej sprzyja równoważnemu traktowaniu w refleksji pedagogicznej zarówno uniwersalnych prawidłowości aktualizowania wewnętrznego obrazu człowieka, jak i dążenia do przewyżniającego własne słabości potwierdzania siebie, swojego człowieczeństwa w sytuacji spotkania z drugim człowiekiem (Nowak, 2012, 59; Chrobak, 2009, 295–297). W myśl rozważań M. Nowaka, fundamentalne jest to, że człowiek

posiada świadomość siebie i swojej egzystencji, stanowi dla samego siebie podstawowy punkt odniesienia do tego wszystkiego, co istnieje i co go otacza. Człowiek, będąc istotą odkrywającą swoje ograniczenia, jednocześnie jest wpisany w nieskończoność (Nowak, 2004b, 43).

Co więcej, ma świadomość jedyności i niepowtarzalności własnej osobowej egzystencji, a także samoprzynależności tylko sobie, wolności, dynamiki własnego rozwoju i zdolności do przeżywania siebie w aktach duchowych (*Ibidem*, 43–44). W podmiotowym działaniu spełnia siebie i aktualizuje swój osobowy potencjał. Nawiązuje więc kontakt poznawczy z samym sobą, w którym dokonuje się proces odkrywania siebie, prawdy o sobie, swoim istnieniu. Tym samym w podmiotowym działaniu człowiek wybiera siebie w perspektywie tej prawdy, która jest aktem jego osobistej wolności (Nowak, 2006, 149). Ujawnia się w tym kontekście istota jego intencjonalnej pracy wychowawczej i samowychowawczej, w której dokonuje wyboru siebie ze względu na cele i motywy nadające sens własnemu działaniu oraz ze względu na wartości otwierające mu perspektywę możliwego wyboru między wielorakimi alternatywami (Nowak, 2010a, 47; 2009, 77–97; por. Wróbel, 2010, 248–250). Działanie (samo)wychowawcze wychodzi ku przyszłości, zmierza ku wyobrażeniu ideału osobowości dojrzałej, utożsamianej z doskonałym zaktualizowaniem jego obrazu wewnętrznego. W działaniu (samo)wychowawczym odsłania się zatem kluczowe znaczenie jego ukierunkowania na *antropologię sensu* istnienia człowieka, uwzględniające realne warunki jego życia utożsamiane z *antropologią rzeczywistości* (Nowak, 2010a, 47; por. Wróbel, 2014, 202–206; Jeziorański, 2015, 58–60).

2.3.2. Osobowa perspektywa płodności i prokreacji

Osobowy charakter płodności i prokreacji ujawnia zarazem piękno sytuacji przekazania życia nowemu człowiekowi, jak i swoistą bezsilność związaną z jej nieprzekraczalnymi ograniczeniami w sferze duchowej egzystencji. Na egzystencjalny aspekt piękna sytuacji prokreacji składa się to, że rodzice mogą przekazać psychofizyczną potencjalność, która wiąże się również z ich własnymi ograniczeniami; swoiste „pole do działania dla ciała i duszy” (Frankl, 1984, 244). Z kolei

na egzystencjalny aspekt bezsilności człowieka w sytuacji prokreacji składa się niemożność przekazania wolności duchowej drugiemu człowiekowi w obrębie tego pola.

Inaczej sytuację ograniczoności ludzkiego istnienia w aspekcie egzystencjalnego wymiaru płodności i prokreacji interpretuje E. Lévinas, który utożsamia je właśnie z jedyną daną człowiekowi możliwością przekraczania własnej ograniczoności i skończoności. A więc z *kontynuowaniem historii* jednostkowego istnienia podmiotu, która w sytuacji przekazania życia *nie zna starości*. Autor ten stwierdza: „nieskończony czas nie przynosi starzejącemu się podmiotowi życia wiecznego” (Lévinas, 1998, 325). Jednak podmiot ten staje się lepszy na drodze urzeczywistniania się zachodzącego w perspektywie kolejnych pokoleń; niewyczerpanej witalności człowieka (dziecka) u progu życia. Płodność i związana z nią prokreacja zapewniają w tym kontekście zdolność podmiotu do transcendowania siebie, rozumianego jako wychodzenie własnego *ja* poza swój świat ku drugiemu. Nie po to jednak, by rozpuścić się w anonimowości istnienia, ale „żeby pójść dalej niż światło, pójść *gdzie indziej*” (*Ibidem*). *Trwanie w świetle* oznacza egzystencjalne zamknięcie we własnym świecie doświadczenia, poszukiwania, kreacji i rozumienia, którego kres wyznacza perspektywa własnego *ja* osoby. A zatem, oznacza swoistą powtarzalność własnego *ja* ujawniającego się w różnych odstonach nowych doznań, wrażeń i przeżyć. Jednakże owo trwanie w świetle nie jest nieskończonym byciem, a tylko powracaniem do siebie, ze świadomością starzenia się podmiotu i narastającego przytłoczenia samym sobą. Powracanie do siebie, dokonujące się w aktach transcendencji, wiąże się w tym kontekście z pozornym powtarzaniem się *ja* podmiotu. Pozorność polega na tym, że choć *ja* podmiotu

rzuca się ku nieokreślonej przyszłości, spada na własne nogi i nie mogąc się od siebie prawdziwie oderwać, doświadcza transcendencji czysto iluzorycznej, w której wolność obraca się w przeznaczenie (*Ibidem*, 324).

Faktyczną alternatywą, otwierającą przed podmiotem możliwość przerwania tak pojmowanej powtarzalności jego *ja*, jest płodność i prokreacja, w których ustanawia on „stosunek z absolutną przyszłością lub z nieskończonym czasem” (*Ibidem*). Możliwość przekazania życia nowemu człowiekowi jest czymś znacznie więcej niż uczestniczenie w życiu *innego*. To jest duchowe zjednoczenie z drugim, kontynuowanie własnego *ja* w *ty* drugiego, zrodzonego z siebie człowieka, to dostrzeganie w nim ciągłości własnego istnienia. Poniekąd dostrzeganie w nim samego siebie. Płodzenie prowadzi do przeżycia, które E. Lévinas wprost wyraża w słowach: „Inny, którym będę” oraz „*ja* staje się inne i młode, odchodząc w ten sposób od siebie, ale w tym odejściu nie traci sobości, która nadaje mu jego sens i usytuowanie w byciu” (*Ibidem*, 324–325). Jednakże tak rozumiane transcendowanie ku drugiemu nie jest niczym ograniczone. Wszak ów inny również nie jest kresem pragnienia transcendowania ku drugiemu. Podmiot doświadcza szczególnego rodzaju dobra, które jest jego udziałem – płodzenie jest *darem dawania darów*, skutkuje bowiem zrodzeniem z siebie innego bytu płodnego.

Istotę ojcostwa (rodzicielstwa) dostrzega wspomniany autor w tym niekończącym się ruchu poza swój świat ku drugiemu, który jest otwarciem i zarazem spełnieniem podmiotu, swoistym wyrwaniem się poza powtarzalność starzejącego się

ja. Logikę tego rozumowania oddaje stwierdzenie: „Inny, którego pragnie Pragnienie, jest także Pragnieniem, transcendencja transcenduje ku bytowi, który sam jest transcendencją” (*Ibidem*, 326). Pragnienie rozumiane jako niezależność bytu oddzielnego i jego transcendencja, nie zaś jako odczucie braku (potrzeby), osiąga spełnienie w wyjściu podmiotu poza siebie, w akcie *plodzenia Pragnienia*. Wówczas płodzenie przez *ja* podmiotu „nie jest ani przyczyną, ani panowaniem”, lecz ruchem ku drugiemu, transcendencją *ja*. Co prawda, *ty* drugiego nie jest *ja* podmiotu (*mna*), „ponieważ syn nie jest *mna*”. Jednakże zachowując bytową oddzielność i niezależność *ty* drugiego, jest jednocześnie źródłem doświadczenia duchowej łączności i jedności z *ja* podmiotu (*mna*). Płodzenie *ty* drugiego człowieka (dziecka) prowadzi do duchowego zrodzenia się w nim *ja* podmiotu.

Wówczas ujawnia się egzystencjalny kontekst sensu w stwierdzeniu E. Lévinasa: „*ja jestem* moim synem” (*Ibidem*, 335). W tym właśnie ruchu ku drugiemu na drodze płodzenia zachodzi kontynuowanie siebie, własnej historii ujmowanej przez podmiot jako *inny, którym będzie*. W tym znaczeniu, choć ojcostwo (rodzicielstwo) jest relacją z obcym człowiekiem, owym innym, który zawsze będzie innym człowiekiem, jednak jest również w znaczeniu duchowym *ja* podmiotu (*mna*). Duchowy wymiar rodzicielstwa wykracza tym samym poza biologiczną warstwę płodzenia.

Nakreślenie duchowej perspektywy płodności i prokreacji człowieka jako osoby wiąże je z miłością oblubieńczą (*agape*) małżonków. W przeświadczeniu J. Troski, taka perspektywa płodności i prokreacji małżeńskiej wskazuje na to, że mają one swoje duchowe źródło w miłości, która nadaje im sens ujmowany w kategoriach personalistycznych (Troska, 1994, 74). Wszak jakie znaczenie miałyby w tym kontekście sama płodność wyzbyta miłości w małżeństwie?

Małżeństwo jest, w myśl K. Wojtyły, przede wszystkim wspólnotą miłości, w której płodność i prokreacja nabywają, właściwej osobie ludzkiej, rangi (Wojtyła, 2010, 210). Ów związek płodności z miłością w przestrzeni małżeństwa wywyższa zatem płodność ponad popęd seksualny, instynktowne działanie czy nawet samą rozrodczość. Płodność zyskuje w tym kontekście znaczenie dopiero w perspektywie prokreacji i rodzicielstwa bazującego na miłości i odwołującego się do niej. U podłoża tego związku leży rozdzielność porządków: porządku natury, utożsamianego z regułami życia przyrodniczego, od porządku natury człowieka rozumianego jako osoby ludzkiej, utożsamianego z metafizyką życia duchowego. Należy dodać, że wspomniana rozdzielność obu porządków zakłada zarazem ich współdziałanie, bez którego – przywołując metaforę M.A. Krąpca – „ludzkie działanie nie jest możliwe, jak jest niemożliwa melodia bez instrumentu, na którym gra artysta, wyrażając swą transcendencję nad samym instrumentem” (Krapiec, 1996, 23). Myśl tę niejako rozwija V. Frankl, podkreślając, że utwór muzyczny nie może być odegrany ani bez muzyka, ani bez instrumentu. Niemniej porównanie to ma w sobie pewną niedoskonałość w rozumowaniu logicznym. Sugeruje, że muzyk i instrument znajdują się na jednym poziomie (podium), czyli zachodzi pewna równowartościowość pomiędzy nimi jako elementami całości. Gdy tymczasem „duch i ciało nie znajdują się na jednym i tym samym stopniu bytu. (...) Któż odważyłby się twierdzić, że nastrojenie fortepianu stanowi o sztuce pianisty?” (Frankl, 1998, 230).

O ile pierwszy porządek (przyrodniczy) orientuje płodność na rozrodczość, gwarantując przedłużenie ciągłości gatunku *homo sapiens*, o tyle drugi porządek (personalistyczny) ujawnia osobowy charakter istnienia człowieka i wskazuje na to, że jest to „przede wszystkim porządek istnienia i stawania się – prokreacji” (Wojtyła, 2010, 203). W akcie małżeńskim „dokonuje się więc spotkanie dwóch porządków: porządku natury zmierzającego ku rozrodczości oraz porządku osobowego, który wyraża się w miłości osób i dąży do jak najpełniejszej jej realizacji” (*Ibidem*). Choć rozrodczość wyznacza naturalny cel współżycia płciowego małżonków, chodzi o coś więcej niż sam początek życia w rozumieniu czysto biologicznym. A mianowicie o prokreację rozumianą jako początek istnienia człowieka traktowanego jako osoba. Pragnienie potomstwa i spełnianie się w miłości rodzicielskiej przez małżonków wyraża ścisłą zależność i zarazem nierozdzielność wymienionych porządków. Co więcej, ujawnia nie tylko zjednoczenie kobiety i mężczyzny dokonujące się w ich wzajemnej relacji, ale zjednoczenie osób we wspólnie kształtowanej i przeżywanej relacji do *procreatio* (*Ibidem*).

Przyjęcie koncepcji człowieka jako osoby przekłada się na zakres rozumienia płodności. Nie jest ona ujmowana wyłącznie w kategoriach biologicznych, lecz odnosi się do osobowego charakteru ludzkiej egzystencji. Płodność, zdaniem Franciszka Adamskiego, oznacza „konsekwencję miłości i pełnego oddania małżonków, zarówno w sensie fizycznym, jak i duchowym” (Adamski, 2002, 33). Osobowa perspektywa rodzicielstwa to przede wszystkim akt duchowego zrodzenia z siebie osoby ludzkiej, który nadaje egzystencjalne znaczenie faktowi biologicznego przekazania życia. W tym kontekście drugi człowiek (dziecko) od początku swojego życia jest osobą w relacji z rodzicem, którego zadaniem jest aktywne wspieranie go w jego rozwoju, rozumianym jako osiąganie dojrzałości osobowej (Kornas-Biela, 2007b, 245).

Płodność rozpatrywana na poziomie fenomenów noetycznych pozwala małżonkom spojrzeć na własne doświadczenia związane z prokreacją w szerszej perspektywie, sprzyjającej pogłębionemu samopoznaniu i samorozumieniu. Nadawane rodzicielstwu znaczenia ogniskują się wówczas wokół duchowego rozumienia zrodzenia z siebie człowieka jako osoby. W sytuacji niepowodzenia prokreacyjnego odniesienie się małżonków do własnej płodności zyskuje w personalistycznej koncepcji człowieka szeroki kontekst znaczeniowy. Wówczas niepowodzenie prokreacyjne zarówno nie pozbawia ich możliwości spełnienia w rodzicielstwie, ale też osobowego wymiaru płodności, traktowanego jako jeden z konstytutywnych aspektów ich człowieczeństwa (por. Kornas-Biela, 2009, 125–128).

Przyjmując osobową naturę człowieka, można stwierdzić, że rodzicielstwo wykracza poza biologiczne uwarunkowanie faktu rozrodczości i wiąże się z głębszą, przekraczającą ów wymiar, samouświadomianą i podejmowaną w duchu wolności wolnej woli, afirmacją osoby dziecka. Manifestuje się ona w gotowości każdego z małżonków do bycia rodzicem. Oto każde z nich osiąga trwałą i niezmienną pewność co do tego, że może być rodzicem (matką, ojcem) (Wojtyła, 2010, 205). Siła wewnętrznej akceptacji bycia matką lub ojcem jest pełnym otwarciem się na możliwość zrodzenia z siebie nowego życia i zarazem przyczynienia się do powstania nowego istnienia osoby ludzkiej.

Miłość otwierająca małżonków na prokreację może się realizować w akcie małżeńskim obejmującym całość osoby ludzkiej, łączącym ciało, serce i ducha (Troska, 1994, 77). Tak rozumiany akt małżeński nie jest zdarzeniem instynktownym, realizowanym na zasadzie konieczności powodowanej popędową sferą ludzkiej cielesności, lecz wydarzeniem wywiedzionym z miłości i realizowanym na zasadzie wolnej woli. Wówczas sprowadzenie go wyłącznie do aktu biologicznego zatracą jego w pełni ludzki, osobowy wymiar (*Ibidem*, 74–77; Ślęczka, 2007, 40). Tym, co daje temu wymiarowi wyraz, jest wyróżniona w *logos* płodności i prokreacji kategoria daru przekazywania życia, tworzenia trwałej wspólnoty rodzinnej oraz rodzicielstwa (Chudy, 2009a, 164–165). Przyjęcie przez małżonków osobowego wymiaru płodności i prokreacji jest równoznaczne z odniesieniem się do płodności i prokreacji jako daru interpretowanego w perspektywie duchowej własnej egzystencji. Ów dar płodności i prokreacji „znajduje swoje źródło w darze miłości, podobnie zobowiązania moralne dotyczące płodności mają swoje źródło w miłości małżeńskiej i są przez nią normowane” (Troska, 1994, 74).

Jeśli płodność i rodzicielstwo rozpatrywać w wymiarze noologicznym istnienia człowieka, wówczas odsłaniają one sens życia małżonków we wspólnocie małżeńskiej zorientowanej rozwojowo na jej jakościowe przeobrażenie we wspólnotę rodzinną. Można jednak przesłonić sens płodności i rodzicielstwa, odgradzając je od rdzenia człowieczeństwa. Dzieje się tak wówczas, gdy płodność i rodzicielstwo zostaną zredukowane do warstwy cielesności ludzkiego istnienia. Myślenie w duchu redukcjonizmu antropologicznego prowadzi do odhumanizowania zarówno płodności, prokreacji, jak i rodzicielstwa. Sens tego stwierdzenia oddaje prawdziwość, na którą zwraca uwagę Piotr Ślęczka:

normatywny *logos* ludzkiej płodności i rodzicielstwa upada tam, gdzie popęd seksualny bądź to staje się nieważny, bądź zostaje sprowadzony do wymiarów zwierzęcego instynktu – irracjonalnej siły, która ma w sobie coś *boskiego*, ale właśnie dlatego wymyka się wszelkiemu rozumieniu (Ślęczka, 2007, 37).

Przyjęcie takiej perspektywy rozumienia płodności, prokreacji i rodzicielstwa sprowadza je do ujmowania jej w kategoriach determinizmu ludzkiego *soma* (fenomenów somatycznych), zdającego się podporządkować w akcie istnienia ludzką *psyche* (fenomeny psychiczne), *odłączającą* wówczas ludzki *nous* (fenomeny noetyczne). Odgrodzenie płodności, prokreacji i rodzicielstwa od rdzenia człowieczeństwa utożsamianego z duchowością osoby ludzkiej prowadzi do utraty tego, co konstytuuje naturę człowieka – wolności wolnej woli i godności osoby.

Osobowy charakter *logos* płodności i rodzicielstwa wyrażnia uznanie popędu seksualnego jako właściwego osobie ludzkiej, która jest zdolna odnieść się do niego z poziomu rozumu i woli. Refleksywny stosunek do sfery popędowości biologicznej kształtuje wobec niej dystans, który ujawnia się w samouświadomieniu faktu bycia nie tylko podmiotem działającym, ale jednocześnie przeżywającym siebie jako podmiot, swoje czyny i doznania (Wojtyła, 2000, 92–94). Refleksywność podmiotu dopełnia się w jego zdolności do samostanowienia, determinującej konieczność przejścia odpowiedzialności nie tylko za skutki własnego działania, a więc za to, *kim i jakim jest podmiot*, ale nade wszystko za to, *kim i jakim staje się*

poprzez zwrot refleksywny świadomości. Wydaje się więc zasadne stwierdzenie P. Ślęczki:

To, co człowiek rozpoznaje w sobie jako dynamizm nakierowany na prokreację, nie jest więc cechą ciała, lecz cechą – w znaczeniu właściwym: stałą własnością – osoby, która ma ciało i zarazem jest swoim ciałem (Ślęczka, 2007, 42).

Zakreślony kontekst znaczeniowy prowadzi do wniosku, że popęd seksualny nie wyczerpuje się w bezpośrednim skierowaniu ku właściwościom seksualnym drugiego małżonka, lecz w jego zwróceniu do człowieka (osoby). Wszak nie chodzi o same przymioty decydujące o atrakcyjności seksualnej człowieka, a o osobę wolną w swojej woli, samostanowiącą o sobie i zdolną do miłości, której ów popęd jest podporządkowany. Tym samym

popęd seksualny wyrasta ponad determinizm porządku przyrodniczego aktem miłości. Ale właśnie dlatego przejawy popędu seksualnego muszą być u człowieka oceniane na poziomie miłości, a jego aktualizacje (...) [na poziomie] odpowiedzialności za miłość. To wszystko zaś jest możliwe dlatego, że z popędem seksualnym nie wiąże się całkowita determinacja w znaczeniu psychologicznym, że pozostawia on w człowieku pole działania dla wolności (Wojtyła, 2010, 49).

Zwrócenie popędu do człowieka (osoby) uzdalnia go do przeżycia aktu seksualnego w perspektywie miłości i ze względu na miłość. Tak przeżywanemu aktowi seksualnemu małżonkowie mogą dopiero nadać znaczenie egzystencjalne. Wówczas małżonkowie służą „istnieniu innej konkretnej osoby, która jest ich własnym dzieckiem, krwią z ich krwi i ciałem z ich ciała (...) [i zarazem] stanowi równocześnie potwierdzenie i przedłużenie ich własnej miłości” (*Ibidem*, 52).

Człowiek dysponuje więc pełnią władz intelektualno-wolitywnych uzdalniających go do wyjścia poza *psychofizyczność* samego popędu i zarazem poza instynktowność prokreacji i biologicznie zdeterminowanego rodzicielstwa. Co więcej, uzdalniających go do przekroczenia symbolicznej granicy oddzielającej osobniczy (nie-osobowy) wymiar płodności i rodzicielstwa (w którym żądze i działania instynktowne przesłaniają podmiotowi jego człowieczeństwo) od wymiaru osobowego (w którym samostanowienie oparte na refleksywnym wglądzie w siebie odsłania przed podmiotem ucłowieczającą perspektywę płodności i rodzicielstwa). Wymiar osobowy nakreśla bowiem perspektywę, w której samoświadomy pragnienia miłości i rodzicielstwa podmiot odkrywa sens wynikający z intelektualnego skierowania popędu na odpowiedzialne rodzicielstwo. Jest ono utożsamiane z roztropną decyzją małżonków (podmiotu) o przekazaniu życia drugiemu człowiekowi, co ważne, kierują się oni w duchu miłości jego własnym dobrem.

2.4. Doświadczenie niezamierzonej bezdzietności w perspektywie cierpienia egzystencjalnego

Konstruowanie własnej biografii napotyka na zdarzenia kryzysowe, które całkowicie zmieniają perspektywę prokreacji i rodzicielstwa. Są one związane z doświadczeniem niepełności lub bezpłodności małżonków, które burzy tak ukształtowany obraz siebie (Kalus, 1999, 204–207; Dolińska, 2014, 57–58). Niepłodność ogranicza małżonków w tym, co fundamentalne dla świadomie przeżywanej egzystencji – wolności samostanowienia o sobie, podejmowania wyborów życiowych w kontekście prokreacji i rodzicielstwa. Niepłodność rozpoznawana w warstwie somatycznej lub psychologicznej powoduje niezamierzoną bezdzietność (Dolińska, 2014, 63–81; Pawelec, Pabian, 2012, 31–61; Kalus, 1999, 201–207; Bidzan, 2010, 18–26; Guzikowski, 2009a, 27–33; 2009b, 35–41). Ten stan pogłębia lęk przed przyszłością w relacji małżeńskiej, strach przed bólem i dysfunkcjonalnością organizmu, wreszcie cierpienie związane ze świadomością indywidualnego i małżeńskiego ograniczenia możliwości podejmowania wyborów w tak ważnej sferze życia. Dla małżonków, dla których prokreacja oraz rodzicielstwo są priorytetami w stawianiu się i spełnianiu w relacji małżeńskiej z myślą o kształtowaniu relacji rodzicielskiej, egzystencjalny wymiar niepełności wiąże się z zagrożeniem, jakie stanowi pozbawienie ich możliwości realizacji sensu życia na płaszczyźnie małżeńsko-rodzinnej.

To, co niezamierzone, a więc w ogóle wcześniej niebrane przez małżonków pod uwagę, rozbieżne z ich wizją siebie i własnej przyszłości w relacji małżeńskiej, wywołuje zazwyczaj reakcję braku akceptacji takiej sytuacji i dążenie do jej odrzucenia. Doświadczenie niepełności wywołuje frustrację egzystencjalną małżonków, dla których brak „możliwości przekazywania życia powoduje, że własne życie traktowane jest jako puste i bezwartościowe” (Jarmołowska, 2007, 57). W tym znaczeniu doświadczenie niepełności przekłada się na osobiste odniesienie się małżonków do rodzicielstwa oraz miłości małżeńskiej i rodzicielskiej z perspektywy świadomie przeżywanej egzystencji i zorientowanej na nią osobowej autokreacji (Wąsiński, 2016a, 57–72). Innym aspektem frustracji egzystencjalnej jest brak możliwości spełnienia się w roli matki/ojca. W przypadku osób, których priorytetowym celem jest rodzicielstwo rozumiane jako zrodzenie z siebie człowieka, obdarzanie go miłością, opieką i wychowaniem, co jest dla nich spełnieniem egzystencjalnym – niezamierzona bezdzietność stanowi poważny problem życiowy, blokujący ich stawianie się i realizowanie w priorytetowych dla nich zadaniach rozwojowych (Kalus, 2002, 24–26).

2.4.1. Niepłodność biologiczna jako źródło lęku i cierpienia egzystencjalnego

Doświadczenie niepełności biologicznej jest źródłem lęku i cierpienia egzystencjalnego ze względu na ważność prokreacji w życiu małżonków. Dorota Koronas-Biela zauważa, że często świadomość psychologicznie głębokiego znaczenia

prokreacji małżonkowie zyskują w sytuacji jej deprywacji związanej z różnego rodzaju utrudnieniami i zagrożeniami płodności biologicznej (Kornas-Biela, 2006a, 485–486; 2009, 40–41). Istotne znaczenie egzystencjalne prokreacji wiąże się z jej złożoną, wielowymiarową naturą, której nie da się „ograniczyć tylko do jednej z kategorii potrzeb, np. biologicznej, psychicznej, społecznej, kulturowej, duchowej, religijnej” (*Ibidem*, 487). Ich wzajemne współwystępowanie i przenikanie się powoduje, że doświadczenie spełnienia prokreacyjnego jest utożsamiane z ważnym egzystencjalnie wydarzeniem rzutującym na wszystkie sfery życia małżonków (Kornas-Biela, 1999b, 213–245). Potrzeba prokreacji w wymiarze biologicznym ujawnia się jako naturalny etap rozwojowy człowieka. Sukces prokreacyjny ma kluczowe znaczenie w wymiarze społecznym jako zapewnienie ciągłości pokoleniowej, rozpatrywanej zarówno na poziomie wspólnoty rodzinnej, jak i poziomie rodowym, dynastycznym, narodowym i gatunkowym. Społeczno-kulturowy wymiar prokreacji odślania jej znaczenie dotyczące spełnienia oczekiwań środowiska społecznego, wpisania się w społecznie obowiązujące normy i wzorce ról społecznych. Z kolei duchowy wymiar prokreacji wiąże się z doświadczeniem „swej biologicznej życiodajnej siły, (...) przekraczania ograniczeń, zmierzenia się z własną śmiertelnością i przygodnością, nadania życiu głębszego sensu, ukierunkowania na wyższe wartości i osobę ludzką” (*Ibidem*, 488). Prokreacja rozpatrywana w wymiarze religijnym uzdalnia małżonków do otwarcia się na osobę dziecka jako na jedyny w swoim rodzaju dar otrzymany od Boga. Ma więc metafizyczne znaczenie. Przeżywanie prokreacji łączy się więc z poczuciem zaspokojenia różnorodnych potrzeb, do których D. Kornas-Biela zalicza: przeżycie ciąży i porodu, opiekę nad dzieckiem i wychowanie dziecka, doświadczenie bliskości i miłości rodzicielskiej, doświadczenie uznania, akceptacji i szacunku, wartościowo spędzanie czasu, nadanie sensu swojemu życiu (*Ibidem*, 485).

Niepowodzenie prokreacyjne jest w tym sensie traumatyczne, że wiąże się z egzystencjalnym doświadczeniem niemocy małżonków, które jest źródłem cierpienia (Cackowski, 1997, 43; por. Idem, 2010, 90–92). Zachodzi w tym kontekście pewna prawidłowość: im większa jest wola życia i pragnienie spełniania się w życiu, tym większe jest cierpienie egzystencjalne wywołane niespełnionym pragnieniem możliwości swobodnej kreatywności i działania (mocy), utożsamianym z bezsilnością podmiotu (Cackowski, 1997, 43). Skala cierpienia jest powiązana z intensywnością i jakością osobowej egzystencji. Prawidłowość tę ujmuje Zdzisław Cackowski również w inny sposób: „Im pełniej i piękniej się żyje, tym bardziej i tym piękniej się cierpi” (*Ibidem*). Pomijając pewien aspekt wewnętrznej niespójności tak sformułowanej zależności, wszak ogrom cierpienia nie musi być warunkowany pięknie przeżyтым życiem, można powiedzieć, że najbardziej istotny jest sens sformułowania: *żyć pełniej i piękniej*. Można go odnaleźć w dwuaspektowym znaczeniu pragnienia podmiotu:

- *bycia kimś* i stawania się coraz bardziej *kimś*, które odwołuje się do jego potencjału transgresyjnego;
- *bycia kimś jeszcze*, utożsamianego z wykraczaniem poza siebie, które odwołuje się do jego potencjału transcendencyjnego.

Pragnienie bycia *kimś jeszcze* jest źródłowo zakorzenione w czymś, co można ujmować w postaci metafizycznego predoświadczenia poprzedzającego akt narodzin, kiedy to istnienie ludzkie jest czystą potencją, możliwością wszystkiego. Z chwilą narodzin podmiot staje się *jakiś*, co oznacza bezpowrotną utratę możliwości bycia czystą potencją, która przekłada się również na możliwość egzystencjalnego stawania się *kimś jeszcze*. Zyskując gotowość do pogłębionego *bycia kimś*, traci możliwość *bycia kimś jeszcze*, ciągle jest bowiem „na rozdrożach, ciągle jest niepełny i niepełnosprawny” (*Ibidem*, 44).

Niezamierzona bezdzietność wywołuje u małżonków cierpienie przeżywane w kilku jego wymiarach. Składają się na nie (*Ibidem*, 89–97):

- osamotnienie w cierpieniu;
- uczestniczenie w cudzym cierpieniu;
- bezradność w cierpieniu;
- nadawanie sensu cierpieniu lub poczucie jego bezsensu.

Osamotnienie w cierpieniu wiąże się w tej sytuacji życiowej małżonków przede wszystkim z przyczynami ontologicznymi i wewnętrznymi – osobowościowymi (Dubas, 2000a, 117–120). Dotyczy sytuacji, w których małżonkowie indywidualnie, niejako w zamknięciu przed sobą w relacji małżeńskiej i światem zewnętrznym, zmagają się z problemem bezdzietności, ujmowanym z jednej strony jako niezrealizowane dążenie do egzystencjalnego spełnienia się w rodzicielstwie i miłości rodzicielskiej, a z drugiej jako zaburzona samoocena i trudności w określeniu celów i sensu życia w bezdzietnym małżeństwie. Przy czym zamknięcie to może mieć dwojaki podłoże: cierpienie z powodu samotności i cierpienie w osamotnieniu (Cackowski, 1997, 89). W pierwszym przypadku cierpienie może być powodowane dążeniem małżonków do odgrózenia się od swojego otoczenia w celu samodzielnego zmierzenia się z własnym problemem i przepracowania go. W drugim przypadku cierpienie jest rezultatem braku zainteresowania otoczenia trudną sytuacją małżonków, pomimo oczekiwania z ich strony na empatię, zrozumienie, a także wsparcie. Cierpienie w osamotnieniu przyjmuje negatywną postać przeżywania samotności w sytuacji niezamierzonej bezdzietności (Kozdrowicz, 2013, 128–131; Jarmołowska, 2007, 57; por. Dubas, 2000a, 115). Egzemplifikacją braku odpowiedzi otoczenia społecznego na oczekiwania małżonków na zainteresowanie i wsparcie jest *cisza* ze strony innych, ich mentalny dystans do małżonków, osobliwa *próżnia społeczna wokół*. Odczucie cierpienia małżonków ulega wówczas zwielokrotnieniu i może być trudne do wytrzymania.

Uczestniczenie w cierpieniu wiąże się ze świadomością powinności realnej obecności, współodczuwania z cierpiącym, współprzeżywania z drugim, dla drugiego i za drugiego (Kundera, 1984, 44–45). Współprzeżywanie cierpienia jest więc pozytywną odpowiedzią innych na prośbę małżonków o różne formy wsparcia. Jest to gotowość innych do zaangażowania się emocjonalnego, intelektualnego, działaniowego, duchowego w życie małżonków, które również może przełożyć się na wypracowanie konstruktywnych rozwiązań, prowadzących do przezwyciężenia sytuacji trudnej.

Bezradność w cierpieniu ujawnia się wówczas, gdy osoby cierpiące utracą nadzieję na realną możliwość przezwyciężenia źródła cierpienia. Jest to bodaj

jeszcze bardziej niekorzystna sytuacja niż w przypadku cierpienia małżonków w osamotnieniu, które może być przeżywane w poczuciu podmiotowej zdolności (mocy) do rozwiązania problemu bezdzietności. Jeśli małżonkowie (lub jedno z nich) doświadczają cierpienia w poczuciu utraty nadziei na możliwość spełnienia w rodzicielstwie, to cierpienie przenikające do głębi ich jestestwa pogłębia poczucie ich niemocy i jest odczuwane jako ból metafizyczny, który zdaje się nie mieć końca. Wówczas też staje się niezwykle trudne do zniesienia. Wspomniany autor w taki sposób przybliży naturę tego cierpienia:

metafizyczne cierpienie wiąże się z uczuciem utraty gruntu pod nogami (gdy cały świat się wali...), z uczuciem całkowitej próżni wokół nas (wszyscy i wszystko się od nas odwraca, wszystko nam się wymyka...). W takim to kontekście rodzi się poczucie *niemocy bezgranicznej*, właśnie metafizycznej. Ostatnim ratunkiem jest wtedy nadzieja na CUD (...), a gdy i ona się załamuje, wtedy koniec – rezygnacja, załamanie, duchowa lub/i biologiczna śmierć (*Ibidem*, 94).

Bezradność cierpienia wiąże się z koncentracją uwagi małżonków na tym, co czyni ich bezsilnymi w rozwiązywaniu problemu prokreacji i rodzicielstwa i w związku z tym prowadzi ich do biernego oczekiwania na bieg zdarzeń, którego tak bardzo nie akceptują.

Taki stan rzeczy pozostaje w ścisłej relacji z poczuciem braku sensu własnego cierpienia. Bezsilność w zaradzeniu cierpieniu ugruntowuje się na nieumiejętności nadania trudnemu doświadczeniu znaczenia, które miałyby dla nich rzeczywisty sens. Wówczas takie cierpienie nie niesie żadnych treści, znaczeń, które mogłyby spełnić funkcję pocieszycielską, usprawiedliwiającą, a przez to ulżyć małżonkom duchowo w poczuciu sensowności trudności w sferze prokreacyjnej. Z kolei sytuacja odwrotna, w której są w stanie nadać sens temu doświadczeniu, otwiera przed nimi nowe możliwości realizacji w rodzicielstwie. Powoduje, że cierpienie to przestaje być destrukcyjne i stanowi ważne, konstruktywne doświadczenie w ich dążeniu do rodzicielstwa. Gdyby ująć sensowność cierpienia małżonków w metaforze poetyckiej, wtedy sytuację tę symbolizowałaby gra znaczeń zawarta we fragmencie wiersza Eugenio Montejo: „Kiedy spłonęła pustka, zazieleniły się pola kukurydzy”. Pustka utożsamiana z brakiem możliwości zrodzenia człowieka wskutek niepowodzenia prokreacyjnego może zostać rozpoznana z innej perspektywy – otwierającej nowe możliwości spełnienia w rodzicielstwie. Ta nowa perspektywa wiąże się z realnością nadania sensu przeżywanemu cierpieniu, tak że przestaje ono mieć charakter destruktywny w kontekście ich psychofizycznego i społecznego funkcjonowania, lecz zyskuje charakter konstruktywny, uzdalniający ich do podjęcia wyzwania rodzicielstwa adopcyjnego. Wówczas (nie)plodność, (nie)powodzenie prokreacyjne, (bez)dzietność, miłość rodzicielska, rodzicielstwo biologiczne i adopcyjne nabierają nowych znaczeń w życiu małżonków.

Poczucie bezradności oraz poczucie bezsensowności cierpienia ujawniają się w kontekście doświadczenia niezamierzonej bezdzietności. Są one utożsamiane z trwałą i nieprzekraczalną barierą uniemożliwiającą realizację istotnej egzystencjalnie potrzeby generatywności (Wąsiński, 2015a, 81–90) – barierą nie tyle ograniczającą, co raczej wytyczającą swoistą granicę wolności i sprawczości osoby doświadczającej takiej sytuacji. Co więcej, pogłębiającą przeświadczenie

życiowego niespełnienia, zmarnowania osobowych potencjalności w sferze duchowego rozwoju. Wszak cierpienie nie jest „dobrem ani samym w sobie, ani ze względu na jakąkolwiek wartość wobec niego zewnętrzną” (Ponikło, 2013, 219), ani też nie uszlachetnia, wręcz przeciwnie: zawsze niszczy. Józef Tischner zauważa:

Człowiek traci nadzieję, gdyż z zewnątrz przyszło cierpienie i zapanowało nad nim. Panowanie cierpienia nad człowiekiem oznacza porażenie jego wolności. Człowiek pozbawiony nadziei i wolności: niszczy (Ibidem, 258–259).

Istotą cierpienia jest to, że człowiek doznaje całkowitej bezsilności wobec tego, czemu przypisuje wartość i na co wbrew własnej woli nie ma żadnego wpływu. Przykładem jest bezsilność wobec cierpienia innych, zwłaszcza bliskich mu osób; wobec braku miłości ze strony tych, których kocha; wobec umierania i śmierci tych, z którymi czuje silną więź i bliskość; wreszcie – wobec nieprzychodzenia na świat tego, kogo oczekuje i pragnie kochać (Gadacz, 2007, 202). Cierpienie ma więc wymiar egzystencjalny. Odnosi się bowiem do ograniczenia w sferze objętej cierpieniem możliwości samostanowienia czy też, jak podkreśla Paul Ricoeur, pomniejszenia lub nawet zniszczenia „zdolności do działania, możliwości czynienia, [odczuwanego] jako naruszenie integralności siebie” (Ricoeur, 2005, 316). Obezwładniającą siłą cierpienia jest to, że wiąże się ono z bezradnością wobec czasu. Zarówno wobec przeszłości, której nie sposób odwrócić, i determinowanej przeszłości teraźniejszości, w której jest ono przeżywane, jak i przyszłości, która jawi się jako pozbawiona sensu, przedłużająca w czasie stan beznadziejności własnego losu. Wypływają stąd dwa wnioski. Pierwszy: „stopień bezradności jest miarą cierpienia” (Gadacz, 2007, 204). Drugi: stopień radzenia sobie z bezradnością jest miarą samodzielności poznawczej człowieka, a także efektywności samostanowienia (Rembierz, 2009, 106–108).

Miarę cierpienia wyznacza sam podmiot poprzez własne ustosunkowanie się do przedmiotu cierpienia. Argumentacja mająca świadczyć za słusznością takiego sposobu myślenia o cierpieniu człowieka zawiera się w stwierdzeniu R. Maya:

nie fakt biologiczny jak śmierć czy prokreacja tworzy wymiar tragedii, ale sposób, w jaki istoty ludzkie odnoszą się do tych nieuniknionych konieczności ludzkiego życia (May, 1978, 154).

Tragiczny wymiar cierpienia ujawnia się zatem w odpowiedzi człowieka na doświadczenie nieuniknionej konieczności i dotyczy sytuacji wolnego wyboru między tym, czy chce mieć dziecko, a tym, czy chce być rodzicem? (Ibidem). Paradoksalnie jednak w przypadku nieudanej prokreacji małżonkowie stają przed podobnym dylematem wolnego wyboru. Jednakże ich sytuacja, z którą muszą się zmierzyć, sprzyja zreflektowaniu się nad sensem własnego życia, a więc również uchwyceniu głębszego wymiaru ich duchowej egzystencji. Spojrzenie na własną sytuację w wymiarze duchowym sprzyja z kolei mentalnemu otwarciu się na możliwość transcendowania swojej cielesności. Wówczas prokreacja jako taka przestaje być przeszkodą w drodze do rodzicielstwa. Pozostaje jednak o wiele bardziej doniosły egzystencjalnie dylemat wolnego wyboru: *chcę być rodzicem*

czy *nie chcę*? Dylemat ten jest w istocie zwróceniem się intencjonalnym nie tylko do drugiego człowieka (dziecka), ale przede wszystkim do samego siebie. Aby był faktycznie rozstrzygalny, potrzebna jest odwaga kreowania wewnętrznego świata, w którym jest nie tylko miejsce dla tego człowieka, ale też autentyczna gotowość miłości i odpowiedzialności w perspektywie tej miłości.

Odniesienie się do cierpienia może przyjmować przeciwstawne formy: a) cierpienie wartościowane jako bezsensowne, destrukcyjne z punktu widzenia integralności osobowej człowieka; b) wypierane ze świadomości, a więc jedynie pozornie nieprzeżywane; c) wywołujące wewnętrzną przemianę mentalną człowieka, czyli osobotwórcze.

Cierpieniu traktowanemu jako bezsensowne człowiek nie jest w stanie nadać żadnego znaczenia, jawi się ono jako niepotrzebne i destrukcyjne, wyniszczające fizycznie i psychicznie, a przede wszystkim duchowo. Nie mogąc go uniknąć ani mu się przeciwstawić, musi je przeżywać w przeświadczeniu o absurdalności zaistniałej sytuacji, która to, co miało dla niego znaczenie, co budował w swoim życiu, unieważnia, nie wnosząc w to miejsce żadnej wartości. Źródłem owej destrukcyjności cierpienia jest utrata punktu łączności z unieważnionymi w rezultacie traumatycznej sytuacji wartościami. Stan taki sprzyja przyjęciu postawy egocentrycznej oraz alienowaniu się w świecie postrzeganym jako obcy, a nawet wrogi (Kępiński, 1994, 254–255). Destrukcyjność tak odczuwanego cierpienia prowadzi do rozpacz (Wolicki, 1999b, 46). W kontekście małżonków doświadczających niezamierzonej bezdzietności bezsensowność cierpienia może prowadzić do radykalnego obniżenia poczucia wartości własnej, spowodowanego obwinianiem się za niepowodzenie prokreacyjne, zerwania więzi małżeńskiej, głębokiej depresji w wyniku braku możliwości spełnienia się w sferze prokreacji i rodzicielstwa.

Cierpienie pozornie nieprzeżywane wiąże się natomiast z sytuacją człowieka *uśpionego* złudnym poczuciem swojskości pozbawionej tajemnic codzienności, który trwa w przeświadczeniu ucieczki przed losem poprzez zgodę na bezwolne w niej trwanie. Wszystko bowiem

wydaje mu się codzienne, a więc swoje, zwykłe, naturalne. (...) To złudne poczucie codzienności, swojskości, naturalności usypia jego twogę. I jest złe: bo jest oddawaniem się złudzeniu, ucieczką przed losem (Tatarkiewicz, 1999, 350).

Małżonkowie wypierają myśli i uczucia związane z niezamierzoną bezdzietnością, niczego w swoim życiu nie zmieniają, jednocześnie nie godzą się na taką perspektywę swojego małżeństwa. Nie są jednak w stanie mentalnie wyjść poza przeżywanie sytuacji nieplodności i wizji własnego rodzicielstwa. Trwają w swoistym uśpieniu w nadziei, że los przyniesie pozytywną zmianę, tłumią jednocześnie frustrację egzystencjalną wywołaną przedłużającym się stanem wyczekiwania na szansę stawania się w rodzicielstwie (por. Wójtowicz, 2005, 114–115).

Cierpieniu odbieranemu jako doświadczenie osobotwórcze człowiek jest w stanie nadać sens. Tym, co może małżonków wytrącić ze stanu duchowego letargu, jest przeżycie szoku spowodowanego niezwykle zbiegiem zdarzeń (sytuacją kryzysową) wytrącającym ich z dotychczasowego kręgu codzienności. Zmiana perspektywy widzenia i rozumienia nieplodności i rodzicielstwa może być

taką właśnie sytuacją kryzysową, reorientującą ich sposób myślenia w kontekście istoty rodzicielstwa, miłości rodzicielskiej i osobowego charakteru w relacji z drugim człowiekiem (dzieckiem). Wówczas bezsilność małżonków wobec doświadczenia niepełności oraz brak ich wewnętrznej zgody na niezamierzoną bezdzietność można przyrównać do niezwyklego zbiegu zdarzeń, który wytrąca ich z pozornego przeświadczenia, że w pełni kontrolują swój los. Dopiero wytrąceni ze złudzenia zauważają, że nie powielą zgodnie z utrwaloną tradycją losu innych znanych im par. Zmuszeni przez los – o wiele pełniej uświadamiają sobie życiową doniosłość rodzicielstwa, a także niepewność i kruchość ludzkiego życia, o które trzeba zabiegać i troszczyć się w o wiele większym stopniu, niż to się w sytuacjach bezproblemowych wydaje. Choć niepełność jest doświadczeniem uzmysławiającym im własną niemoc, bezsilność wobec losu, i w tym kontekście jest trudna do zaakceptowania, odslania również to, co w ludzkiej egzystencji jest fundamentalne. Wszak człowiek nie tylko ma świadomość własnego istnienia, ale jako wolny podmiot może sprawczo odnieść się do własnego istnienia; jest bowiem zdolny *być dla siebie* poprzez intencjonalne zwrócenie się ku drugiemu człowiekowi.

Istotny jest w tym kontekście moment uchwycenia sensowności cierpienia ujmowanego jako szansa rozwoju małżonków (Mentel, 1996, 437–440). Co w istocie oznacza akt nadania cierpieniu indywidualnego sensu wobec lęku egzystencjalnego towarzyszącego doświadczeniu niepełności i bezdzietności? Znaczenie cierpienia jest wówczas powiązane z kategorią lęku ontologicznego, zakorzenionego w podstawach egzystencji człowieka. Lęk, zdaniem R. Maya,

godzi w centralny punkt naszego poczucia godności i własnej wartości, a więc w najważniejsze aspekty doświadczenia siebie jako istnienia. (...) zaciera pamięć o przeszłości i wymazuje przyszłość (May, 1995, 138).

Lęk wzbudza poczucie ontologicznej winy na płaszczyźnie wewnątrz-osobowej i międzyosobowej. Na pierwszej wymienionej poczucie winy wywodzi się z negacji własnej potencjalności osoby, która blokuje w samej sobie istotne możliwości wolnego wyboru i działania. Tym samym uniemożliwia osobie dążenie „do pełnego bycia, zapominając o byciu autentycznym, ześlizgując się w konformistyczną anonimowość *das Man*” (*Ibidem*, 142). Źródłem ontologicznej winy na płaszczyźnie międzyosobowej natomiast jest przeniesienie indywidualnych ograniczeń i uprzedzeń na relację z drugim człowiekiem, które zniekształca rzeczywistość bliźniego. Istotą tego zniekształcenia jest przedkładanie własnej perspektywy *widzenia* drugiego człowieka nad dążenie do autentycznego rozpoznania tego, kim jest i kim pragnie stać się w swoim życiu. Taka sytuacja ogranicza zdolność do adekwatnego rozpoznania i współodczuwania potrzeb i oczekiwań drugiego człowieka, a także gotowości rozumienia takiego, jakim jest w istocie (*Ibidem*, 144; por. Opoczyńska, 1997b, 132–139).

Gdy przywołać cierpienie ujmowane jako destrukcyjne i pozornie nieprzeżywane przez małżonków doświadczających niezamierzonej bezdzietności, oba aspekty lęku egzystencjalnego są dostrzegalne. W aspekcie wewnątrzosobowym ujawnia się ów lęk w poczuciu winy wynikającej z przynajmniej częściowej

rezygnacji z dążenia do zobaczenia siebie jako osoby autokreacyjnej i samostanowiącej w pełnym tego słowa znaczeniu. Rezygnacja polega więc na świadomym niewykorzystaniu własnych potencjalności małżonków, warunkujących ich stawanie się i spełnianie w rodzicielstwie ujmowanym w aspekcie biologicznym, przy jednoczesnym odrzuceniu możliwości wyboru innych form rodzicielstwa. Rezygnacja ta, ze względu na świadomość odpowiedzialności za kształtowanie własnej egzystencji, pogłębia lęk przed pustką bezsensowności własnego życia (Tillich, 1983, 52; por. Kostkiewicz, 2004, 148–149). Człowiek staje się w tym kontekście sam dla siebie sędzią zwracającym się przeciw sobie. Stoi bowiem „przed żądaniem odpowiedzi na pytanie, co z siebie uczynił”, osądzając się przed sobą z tego, jaki *użytek* w aspekcie osobotwórczym uczynił z wolnej woli i możliwości wyboru w swoim życiu (Tillich, 1983, 55).

Istotna jest również inna właściwość cierpienia związana z występowaniem niezgodności między faktycznym źródłem cierpienia a odczuwaną jego przyczyną. Na tę właściwość cierpienia zwraca uwagę I.D. Yalom, który kierując się własną praktyką terapeutyczną, stwierdza, iż ból egzystencjalny

wcale nie był przyczyną, dla której zwrócili się do mnie o pomoc – przeciwnie, cierpieli z powodu zwyczajnych problemów codziennego życia: samotności, pogardy dla samego siebie, impotencji, migreny, przymusów seksualnych, otyłości, napięcia, żaloby, obsesji miłosnej, huśtawki nastrojów, depresji. Jednak w jakiś sposób (specyficzny i odmienny w przypadku każdego pacjenta) terapia obnażyła korzenie ich codziennych problemów – korzenie sięgające samych podstaw egzystencji (Yalom, 2014, 14).

To, co składa się na ból egzystencji, jest w przekonaniu tego autora związane ze sposobami radzenia sobie (świadomymi lub nieświadomymi) z nieuniknionymi zdarzeniami rozpoznawanymi w perspektywie podstawowych aspektów egzystencji. Składają się na nie: nieuchronność śmierci, izolacja egzystencjalna, wolność kształtowania swojego życia oraz brak oczywistego sensu życia (*Ibidem*, 15). W kontekście niezamierzonej bezdzietności szczególne znaczenie zdają się odgrywać dwa aspekty egzystencji wymienione jako ostatnie.

Wolność kształtowania swojego życia koresponduje z twierdzeniem Paula Tillicha, który w wolności i duchowości dostrzega źródło ludzkiej mocy życia, otwierającej podmiot na autotranscendencję. Człowiek

może przekraczać każdą sytuację w dowolnym kierunku i zdolność ta pociąga go do twórczości przekraczającej jego samego. Witalność to moc tworzenia, które wychodzi poza siebie bez utraty siebie (Tillich, 1983, 83).

Jednocześnie osobotwórczy wymiar witalności i intencjonalności człowieka wyraża się w relacji podmiotu z otaczającym go światem społecznym. Dzięki niej ma możliwość potwierdzenia siebie jako integralnego uczestnika wspólnoty (*Ibidem*, 91–93). Możliwość kształtowania swojego życia, pełnej autoafirmacji mocy tworzenia siebie, otwiera się dopiero w rzeczywistości wspólnoty. Stąd niezamierzona bezdzietność jest tak bolesna w znaczeniu egzystencjalnym. Jednakże męstwo bycia sobą objawia się w autoafirmacji urzeczywistnianej wbrew *czemuś*, obiektywnym ograniczeniom, których wbrew własnej woli doświadczają małżonkowie.

Z kolei nieoczywistość sensu życia koresponduje z poszukiwaniem sensu. Człowiek, kierowany wolą orientującą go na poszukiwanie sensu własnego życia (Frankl, 2010, 94), ma w duchu założeń logoterapii możliwość odnajdywania go na trzy sposoby, poprzez: a) tworzenie dzieła i spełnianie czynu (pracę); b) doświadczanie czegoś lub spotkanie kogoś (miłość); c) poszukiwanie sensu (samotranscendencję) (Frankl, 2009, 167, 211–212). Tej trzeciej drodze poszukiwania sensu życia V. Frankl przypisuje szczególnie duże znaczenie. Stwierdza, że:

nawet bezbronna ofiara beznadziejnej sytuacji, stojąca w obliczu losu, którego nie sposób zmienić, może wznieść się ponad siebie, przerosnąć siebie i tym samym stać się innym człowiekiem. Ktoś taki może przemienić osobistą tragedię w triumf (*Ibidem*, 212).

Droga autotranscendencji własnego losu, zwłaszcza gdy jest naznaczony cierpieniem, symbolizuje triumf ludzkiego ducha. Nadanie sensu cierpieniu poprzez zmianę perspektywy odniesienia się do tego, co jest jego źródłem, niejako poprzez duchowe wyjście poza czy ponad nie, nie zmienia faktu, że wspomniane źródło cierpienia nadal istnieje. Jednak cierpienie z chwilą, gdy osoba nadała mu własny sens, przestaje być cierpieniem, a staje się sytuacją trudną, którą warto i należy przetrwać ze względu właśnie na ten sens (Frankl, 2009, 170).

Na podłożu samotranscendencji własnego losu możliwe staje się nie tylko zbudowanie dystansu wobec tego, co nieuchronne i niechciane, lecz nade wszystko uchwycenie tego, co w przekonaniu osoby doświadczającej cierpienia jest wartościowe i zarazem ma sens. Wspomniana trzecia droga autentycznej woli przemiany podmiotu wiąże się więc z tym, *jak znosi nieuniknione cierpienie* (ból, winę, śmierć), i w rezultacie tegoż cierpienia, *jakim staje się człowiekiem* (por. Michalski, 2011, 99).

2.4.2. Osobotwórczy wymiar cierpienia małżonków doświadczających niezamierzonej bezdziejności

Nadanie sensu konkretnym sytuacjom życiowym, a w ich kontekście własnemu życiu, staje się możliwe dopiero wówczas, gdy człowiek podejmuje wyzwanie autentycznego odniesienia się do nich w perspektywie indywidualnie kształtowanego ethosu i logos. Wówczas bowiem cierpienie traktuje w kategoriach biograficznych, a nie biologicznych, które są odbiciem osobistego rozumienia wartości i sensów. Wszak cierpieć wyłącznie po to, by cierpieć – żyć w bólu dla samego bólu, w dramatycznym wyczekiwaniu na śmierć, byłoby bezcelowe w przypadku braku sensu cierpienia. Zwraca na to uwagę M. Scheler:

Możemy cierpieniu się *oddać* albo mu się opierać, możemy je *wytrzymywać*, *znosić*, po prostu *cierpieć* (...). Jeśli więc w bólu i cierpieniu czyste wrażenie i stan oznaczają fakt oraz nieunikniony los wszystkiego, co żyje, to przecież ponad tę ślepią faktycznością istnieje sfera *sensu* i sfera *wolności*, do której nawiązują wielkie koncepcje zbawienia (Scheler, 1994, 6).

Postawa winy jest zatem dla podmiotu kluczowa, ponieważ nie pozostawia mu wątpliwości co do tego, że powinien stawić czoło swojemu losowi, po to by odczytać sens własnego cierpienia. Wina jest zwróceniem się podmiotu ku sobie i transcendowaniem własnego doświadczenia, siebie cierpiącego ku czemuś lub komuś, pozwalających spojrzeć na własne życie i cierpienie w horyzoncie aksjologicznym. Wówczas dylematy typu: *Czym jest moje życie? Po co żyję? Po co cierpię?* odsłaniają niezwykle głębokie aspekty podmiotowej egzystencji (Frankl, 2010, 100).

Homo patiens to, w ujęciu V. Frankla, człowiek cierpiący, lecz autor dodaje: cierpiący sensownie. Co może znaczyć to sformułowanie: *cierpieć sensownie?* Otóż, *homo patiens* to człowiek, który cierpi „rzeczywiście i prawdziwie”, czyli przeżywa cierpienie jako wydarzenie mające sens w jego życiu. Jednak nie samo cierpienie jako dokonanie czegoś ma tu wyróżnione znaczenie, lecz wewnętrzne wzrastanie podmiotu. Chodzi bowiem o człowieka, który dostrzega sens własnego cierpienia i to daje mu siłę przekuwania cierpienia we własną przemianę, umacniającą jego siłę moralną (Romanowska-Łakomy, 2003, 90–93). Wówczas, choć nie może uniknąć swojego losu i musi zmierzyć się z zadaniem mu cierpieniem, przeżywa je wewnętrznie poprzez przenoszenie go z „płaszczyzny faktów na płaszczyznę egzystencji” (Frankl, 1998, 74). Tak rozumiane przeżywanie swojego cierpienia ujawnia głębię woli sensu człowieka samotranscendującego siebie w cierpieniu ku czemuś lub komuś innemu niż on sam. Transcendowanie cierpienia prowadzi człowieka do uchwycenia tego, co jest poza samym cierpieniem i co uzdalnia go do przyjęcia postawy aktywnej wobec cierpienia, będącej osobistą odpowiedzią na pytanie o sens cierpienia (Wolicki, 1999a, 47). Transcendowanie pozwala człowiekowi przeżyć cierpienie w perspektywie zinternalizowanych wartości i nadać mu własny, niepowtarzalny sens.

W przeświadczeniu V. Frankla, sensownie przeżywane „cierpienie jest przede wszystkim ofiarą” (*Ibidem*, 79), swoistym samowyrzeczeniem się w imię czegoś lub kogoś, podejmowanym w poczuciu odpowiedzialności podmiotu za wypełnianie sensem własnego życia. Wspomniany autor, kierujący się własnymi doświadczeniami życiowymi oraz zawodowymi z praktyki psychoterapeutycznej, z pełnym przekonaniem konkluduje, że wartością samą w sobie nie jest dla człowieka życie jako takie, lecz życie, któremu potrafi nadać sens. Poszukiwanie sensu i walka wszystkimi swymi siłami duchowymi o nadanie sensu nawet w najbardziej dramatycznych i wydawałoby się beznadziejnych okolicznościach jest przejawem dążenia człowieka do tego, by jego życie miało dla niego sens. Wszak życie w poczuciu sensu jest faktyczną miarą wartości jego egzystencji. Wówczas też cierpienie rodzące się z autentycznego losu, jeśli jest sensownie przeżywane, staje się drogą do „pełnego sensu spełnienia” (*Ibidem*, 90). Można powiedzieć za Jarosławem T. Michalskim, że „miarą człowieka jest sposób, w jaki znosi nieszczęście”, własne cierpienie (Michalski, 2011, 99). Autentyczność cierpienia, w ujęciu V. Frankla, wyraźnie różni się od cierpiętnictwa typowego dla masochisty oraz od przesadnej nadwrażliwości na ból, typowej dla eskapisty (por. Suchocka, Popielski, 2008, 486). *Homo patiens* nie oznacza człowieka pomnażającego sobie niepotrzebnych cierpień ani uchylającego się przed cierpieniem nieuchronnym,

ale człowieka, który stawia czoło cierpieniu, odnajdując w nim istotny dla niego sens (*Ibidem*, 84).

Rozpacz jest ostatecznie utratą poczucia sensu życia, pozbawiającą człowieka woli i zarazem zdolności do życia. Nie jest to już zwyczajne kwestionowanie sensu życia wynikające z sytuacji kryzysowej wymuszającej na człowieku podjęcie jakichś kroków, wynikających w istocie z dążenia do odnalezienia czy też aktualizowania sensu, stosownie do przeżyć wywołanych dynamiką zmian niesionych przez los. Dochodzi bowiem do utraty sensu życia, która czyni je bezcelowym, a w sytuacjach postrzeganych jako krytyczne – nawet niemożliwym (Frankl, 2012, 167–168).

Homo patiens to człowiek, który transcenduje horyzontalny wymiar swojego istnienia, rozpościerający się pomiędzy biegunami granicznymi utożsamianymi z napięciem pomiędzy porażką a sukcesem. Nie unika cierpienia ani też go nie wypiera. Po prostu zmuszony przez los do stawienia czoła cierpieniu – reorientuje swoją uwagę i czyni z horyzontalnego dążenia do sukcesu na wertykalne dążenie do spełnienia. Spełnienie w cierpieniu i poprzez cierpienie zależne jest od postawy manifestującej stosunek podmiotu właśnie wobec swojego cierpienia. Postawa ta wiąże się więc ze wzrastaniem podmiotu ku spełnieniu osiąganemu w poczuciu sukcesu życiowego lub też w poczuciu porażki, czy raczej spełnieniu pomimo doznanej porażki. Z kolei przeciwstawna postawa podmiotu może prowadzić do rozpaczki pomimo sukcesu – wówczas doświadcza on pustki egzystencjalnej. Możliwe jest też osiągnięcie skrajnie destrukcyjnego psychicznie stanu rozpaczki na podłożu porażki życiowej – przeżywanego wówczas przez podmiot jako utratę zarówno sensu własnego życia, jak i cierpienia (Frankl, 2010, 102–103).

Paradoksalny wydaje się wątek utraty cierpienia w kontekście utraty sensu życia. Autor ten jednak podkreśla, że nie jest niczym dobrym uwolnienie człowieka od koniecznego cierpienia. Czyn taki uznaje wręcz za nieludzki w stosunku do osoby cierpiącej. Stwierdza wprost:

człowiek ma bowiem prawo do tego, żeby swój ból wycierpieć, podobnie jak ma on (...) prawo do umierania swoją śmiercią albo (...) jak przestępca ma ludzkie prawo do odpokutowania swojej winy (Frankl, 1998, 227).

Chodzi tu oczywiście o cierpienie powodowane bólem związanym z jego *ja*, a nie z *id*. Czym innym jest w tym kontekście ból wywołany dysfunkcją dowolnego organu, a czym innym cierpienie związane np. z utratą dziecka w rezultacie jego śmierci lub brakiem własnego dziecka w rezultacie trudności prokreacyjnych. Powiązanie cierpienia z *ja* podmiotu czyni je jego cierpieniem, którego nikt inny za niego nie jest w stanie w pełni odczuć i przeżyć, a tym bardziej nadać mu indywidualny sens. Dlatego też autor ten stwierdza, że przyjęcie perspektywy logoterapeutycznej kształtuje postawę, w myśl której zamiast odbierać cierpiącemu *jego* ból, należy starać się „dać mu to, czego mu potrzeba: zdolności do cierpienia” (*Ibidem*, 228).

Nadanie sensu własnemu cierpieniu jest rozumiane w tym kontekście jako moment przełomowy, zmieniający dotychczasową perspektywę odniesienia się

do sytuacji, która jest duchowym źródłem cierpienia. Otwiera małżonków na nowe widzenie sytuacji kryzysowej, którą nieoczekiwanie zaczynają postrzegać jako sytuację wyboru (Wójtowicz, 2005, 116). Co więcej, otwiera ich na potencjalne możliwości działania, których wcześniej nie brali pod uwagę, lecz w nowej perspektywie dostrzegają w nich wartość i sens autokreacyjnego stawania się w swoim życiu.

Interesująca jest w tym kontekście analiza V. Frankla paradoksu istnienia polegającego na tym, że sukces nie jest żadnym gwarantem osiągnięcia spełnienia. Jeśli bowiem sukces nie jest poparty otwierającym podmiot autokreacyjnym dążeniem ku spełnieniu, lecz zamykającą go na wewnętrzne (duchowe) wzrastanie rozpaczą, wówczas ujawnia się dojmująca pustka egzystencjalna. Wynika ona z poczucia braku sensu własnego życia, które przekłada się – przywołując Franklowską terminologię – na poczucie braku woli sensu, rozumianej jako naturalny dynamizm mobilizujący podmiot do poszukiwania sensu własnych przeżyć i intencjonalnych działań. Sukces związany z realizacją potrzeb niedoboru nie jest w stanie otworzyć człowieka na wartości uruchamiające jego wewnętrzne wzrastanie do wewnętrznej wolności i prawdy o sobie, kształtowanej na podłożu doświadczenia życiowego, zdobywanego w relacji ze światem zewnętrznym. Podobnie porażka utożsamiana z frustracją wywołaną niezaspokojeniem potrzeb niedoboru nie blokuje możliwości duchowego wzrastania podmiotu. Pomimo porażki, rozpoznawanej w kategoriach oczekiwań społecznych definiowanych w określonych ramach kulturowych, możliwe jest odnalezienie sensu cierpienia i sensu życia w perspektywie tego cierpienia.

Nic bowiem w sferze duchowej człowieka nie dzieje się samorzutnie, bez jego podmiotowego udziału. Zarówno udana prokreacja, jak i udana adopcja dziecka – postrzegane jako sukces – nie gwarantują spełnienia egzystencjalnego, pełnej autoafirmacji małżonków, jeśli odnoszą się oni do rodzicielstwa wyłącznie w wymiarze *faktyczności* psychofizycznej. Nie ma również pewności, że niepowodzenie prokreacyjne prowadzące małżonków do adopcji dziecka otworzy ich na duchowy wymiar egzystencji (Wąsiński, 2011a, 315–329; 2016a, 57–72). W tym znaczeniu cierpienie, które ma sens, wykracza poza samo przeżycie jakiegoś zdarzenia, sytuacji, relacji międzyosobowej, a także doświadczenie wyniesione ze spotkania z drugim człowiekiem. Oznacza ono wzrastanie człowieka do wewnętrznej wolności w opanowywaniu własnego losu oraz wzrastanie do prawdy o sobie kształtowanej bez zafałszowań i upiększeń, w zgodzie z wewnętrznym odczuwaniem tego, kim się w istocie jest. Stawanie się sobą w cierpieniu i poprzez cierpienie dokonuje się dopiero wtedy, gdy w przeżywanym cierpieniu podmiot zdoła odnaleźć własny sens. Wówczas podmiot wyzwala się duchowo z wywołujących cierpienie zewnętrznych czynników, które nadal determinują jego zachowania i warunki funkcjonowania w sferach biologicznej i psychicznej. Wzrastanie do wewnętrznej wolności i prawdy o sobie jest możliwe wyłącznie w sferze duchowej podmiotu, z której może się wyłonić autentyczna wolność podmiotu zorientowanego na tak pojmowaną prawdę. Przejawia się ona w całkowicie wolnym przyjęciu postawy wobec cierpienia, bez

gniewu i żalu, które dawno przezwyciężył. (...) Cierpienie ma nie tylko etyczną godność, ale także wzniosłość metafizyczną. Cierpienie czyni człowieka przewidującym, a świat – przejrzystym. *Był staję się przejrzysty w wymiarze metafizycznym* (Frankl, 1998, 76).

Cierpienie przeżywane na sposób osobotwórczy zyskuje nową jakość w życiu człowieka:

rodzi się chęć zmiany, powstaje wola wewnętrznej wolności, a jej urzeczywistnieniu towarzyszy radość w odczuwaniu własnej siły: *życie oznacza bycie czynnym, postępowanie naprzód, a szczęście jest doznaniem tego postępu* (Paczkowska-Łagowska, 2000, 131).

Wiąże się to z brakiem indywidualnej zgody na stłumienie zdolności do działania, w samostanowieniu urzeczywistnianym w podmiotowym czynie tkwi właśnie siła *homo patiens*, który dostrzega w cierpieniu koniecznym i niedobrowolnym sens własnej egzystencji.

Duchowy wymiar sensu cierpienia ujawnia się w sposób szczególny w perspektywie cierpienia drugiego człowieka. *Homo patiens*, jak zauważa P. Ricoeur, oznacza tego, kto nie zatrzymuje się pomimo swojej słabości na pragnieniu dawania z siebie w relacji z drugim (małżonce/małżonkowi, innym z otoczenia, wreszcie dziecku biologicznemu/adopcyjnemu/w pieczy zastępczej), lecz jest aktywnym podmiotem dającym z siebie (Ricoeur, 2005, 316–317). Nie użala się nad sobą, nie oczekuje litości, nie rezygnuje z podmiotowego kształtowania własnego życia, nie godzi się na niesprawiedliwą stygmatyzację w środowisku społecznym, ponieważ bezustannie dąży do spełnienia się w rodzicielstwie. Przy czym owo dążenie do egzystencjalnego spełnienia w rodzicielstwie pozostaje w ścisłym, a nawet nierozzerwalnym związku z gotowością wnoszenia nowych wartości do życia drugiego człowieka; dawania z siebie w bezinteresownym akcie zwrócenia się ku drugiemu. Źródłem siły człowieka cierpiącego nie jest już wówczas *jego moc działania i istnienia*, lecz paradoksalnie – świadome i godne przeżywanie własnej słabości. Na tym bowiem „polega może najwyższa próba troskliwości, że nierówność mocy zostaje zrównoważona niezaprzeczalną wzajemnością w wymianie” (*Ibidem*, 317).

Niezamierzona bezdzietność jest zazwyczaj traktowana przez małżonków jako boleśnie odczuwana słabość, której nadawane są znaczenia konotowane negatywnie. Możliwe jest jednak odniesienie się do niej z perspektywy cierpienia drugiego człowieka – osieroconego dziecka (por. Węgierski, 2006, 58–59; Prokosz, 2009, 307–310). Ich słabość przestaje mieć charakter blokujący, zamykający, lecz otwiera się na rozumienie rodzicielstwa jako dawanie z siebie w relacji z dzieckiem widzianym jako bezrodzinny bliźni (Wąsiński, 2005, 109; Ładyżyński, 2009b, 9–13). W tym znaczeniu słabość współmałżonków przeżywających problem niepłodności może być równoważona darem ich miłości, autentyczności, bliskości, odpowiedzialności i oddania drugiemu w relacji małżeńskiej, jak też w relacji rodzicielskiej z dzieckiem adoptowanym. Cierpienie, któremu nadali sens, przekuwa wówczas ich słabość ujmowaną w kategoriach bio-psycho-społecznych w moc działania i istnienia otwierającego przed nimi możliwość spełnienia się w rodzicielstwie.

Co stanowi zatem źródło sensu cierpienia? Odpowiedzi udziela J. Tischner, który sam doświadczył cierpienia bolesnej i nieuleczalnej choroby w ostatnim okresie swojego życia. Autor ten stwierdza bowiem, że „o wartości cierpienia decyduje odpowiedź, jaką człowiek cierpieniu daje. Można mu się poddać, ale można też je przezwyciężyć” (Ponikło, 2013, 259). W tym kontekście cierpienie samo w sobie nie jest wartością ani dobrem, i z cierpienia jako takiego nie sposób wydobyć dobra w życiu człowieka; wszak nie uszlachetnia, lecz zawsze niszczy. Jednak „tym, co dźwiga, podnosi i wznosi ku górze, jest miłość”, która „daje nadzieję wbrew nadziei” (*Ibidem*, 259–260). Odpowiedź należy do człowieka, który ma moc sprawczą i może, jeśli zechce, nadać sens temu doświadczeniu, mając jednocześnie świadomość, że nie jest w stanie zrozumieć własnego cierpienia ani też przejrzeć jego tajemnicy. Ta świadomość, jak podkreśla J. Tischner, „nie powinna jednak oznaczać rozpacz, ale wybór nadziei”, dla której kluczem jest właśnie miłość w relacji do bliźniego (*Ibidem*, 266–267). Najgłębszy wymiar doświadczania miłości przewyższającego cierpienie człowiek odnajduje w relacji z Bogiem, poprzez którą może mieć – jeśli ją uznaje – udział w boskiej godności cierpienia.

2.5. Inspirowana nadzieją autokreacja do rodzicielstwa adopcyjnego na etapie preparentalnym (perspektywa pedagogii nadziei)

Autokreacja do rodzicielstwa adopcyjnego małżonków doświadczających niezamierzonej bezdzietności jest szczególnym wyzwaniem egzystencjalnym. Wymaga ono od nich autentycznego zaangażowania się w transgresyjne wychodzenie poza granice bezsilności wyznaczanej przez własne słabości, ograniczenia i lęki, a także transcendentalne przekraczanie doświadczanej niemocy w samoposiadaniu i samopanowaniu. Istotą tego doświadczenia jest dojmująca świadomość własnej bezsilności prokreacyjnej i duchowej niemocy, będąca w kontrze do wpisanej w naturę człowieka zdolności samostanowienia. Paradoksalnie w tej konkretnej sytuacji życiowej jedyną przyczynę ich cierpienia odnajdują w sobie samych, i to wbrew własnej woli. Niezamierzona bezdzietność jest więc doświadczeniem, które w dotkliwy sposób odbiera małżonkom nadzieję na radość przekazania życia drugiemu człowiekowi i spełnienie się w rodzicielstwie, zamyka ich w odbierającym sens życia małżeńskiego i rodzinnego poczuciu własnej bezwartościowości. Bezsilność w walce ze swoim organizmem i niemoc w kierowaniu własnym życiem jawią się jako trudne do zaakceptowania, ponieważ paraliżują wolność stanowienia o sobie w zakresie kluczowej aktywności życiowej – prokreacji. Jakże to przewrotne ze strony losu, że lęk przed poczęciem dziecka w nieodpowiedniej chwili, towarzyszący współczesnemu człowiekowi od momentu inicjacji seksualnej, przemienia się w cierpienie niezdolności zrodzenia z siebie człowieka.

Utrata nadziei na rodzicielstwo biologiczne podkopuje fundamenty pozytywnego myślenia o sobie małżonków przeżywających siebie jako osoby nieplodne, unieważnia ich wizje i plany, zamyka ich w świecie cierpienia, pozbawia ich

radości życia małżeńskiego, odbiera im sens przyszłości – którą widzą jako niezmaconą obecnością dziecka pustą przestrzeń niespełnionego rodzicielstwa. Utrata nadziei splata się w myśleniu o swoim życiu z poczuciem zagubienia, rozpaczy, bezsensu, osamotnienia w cierpieniu i bezsilności w przeciwstawieniu się swojemu losowi (Śliwerski, 2017, 16; Świątkiewicz, 2009a, 43). Co więcej, trwanie w beznadziei podkopuje fundamenty duchowej aktywności małżonków i zarazem unieważnia sens ich pracy autoformacyjnej (samowychowawczej) (Rembierz, 2016c, 13; Tischner, 1981, 74). Koncentracja małżonków na utrwalającym się problemie niezamierzonej bezdzietności wypełnia większość ich myśli, uczuć, rozmów i działań; przenika ich teraźniejszość i zatrzymuje ich w tu i teraz. Myślenie o biologicznym wymiarze płodności staje się w kontekście zdiagnozowanej, trwałej dysfunkcyjności ich organizmów zasadniczą treścią opisywania siebie, przesłaniającą wielowymiarową strukturę ich osobowego bytu, a tym samym rzutującą w sposób dramatyczny na cały obraz siebie. Skupieni na kolejnych odsłonach terapii medycznej i innych formach wspomagania płodności biologicznej tracą zdolność budowania dystansu do siebie w kontekście bieżących zdarzeń i aktywności zorientowanej na osiągnięcie sukcesu prokreacyjnego. Koncentrując się na biologicznym wymiarze płodności, której przywrócenie jest warunkiem szansy na rodzicielstwo biologiczne, małżonkowie nieświadomie tłumią w sobie zdolność do twórczego wychylenia ku własnej przyszłości. Tracą zdolność do konstruktywnego, autoformacyjnego współkształtowania własnego losu (Kunowski, 1997, 176–178; Nowak, 2012, 262–263).

Wyczerpujące fizycznie, emocjonalnie i intelektualnie, ale też duchowo, ich uwikłanie się w sytuację czasami wręcz bezkompromisowego zabiegania o kolejne szanse spełnienia prokreacyjnego, rozumianego jako warunku rodzicielstwa, osłabia wiarę we własne możliwości i nadzieję na to, że cel ten uda się osiągnąć. Blokuje wolę podjęcia namysłu nad istotą płodności człowieka i rodzicielstwa jako rzeczywistości daru osobotwórczej obecności drugiego człowieka i miłości rodzicielskiej. Cierpienie małżonków wywołane niezamierzoną bezdzietnością może mieć sensotwórczy charakter wówczas, gdy otworzą się na to, co jest źródłem zrodzenia z siebie człowieka jako osoby, co przewyższa biologiczny wymiar przekazania życia. Może też odbierać ducha ich własnemu życiu duchowemu, wówczas gdy zamkną się na wielowymiarowy charakter osobowej natury swojego istnienia. Cierpieniu można bowiem nadać sens i twórczo je przeżyć, jeśli towarzyszyć mu będzie kierowanie się miłością, nie zaś umiłowanie siebie. Miłość jest tą siłą, którą można przeżyć wyłącznie w relacji z drugim człowiekiem lub Bogiem (Tarnowski, 1974, 13; 1993, 79–81; 2003, 175; Chrobak, 2017, 43). Zakłada afirmację życia i duchowe wzrastanie odsłaniające głębokie pokłady osobowego bytu, poprzez wyjście naprzeciw drugiemu człowiekowi wiedzione wolą osobowego spotkania traktowanego jako wydarzenie istotne egzystencjalnie. Cierpienie małżonków jest wówczas przewyższone siłą miłości, która w każdej sferze ich aktywności i na każdym etapie życia odsłania wartość ludzkiego życia i nadaje mu sens (Kostkiewicz, 2013, 464–465). Jest ona siłą uzdalniającą małżonków do urzeczywistniania własnego człowieczeństwa. Miłość jest treścią wypełniającą odpowiedź na pytania: *Dlaczego musieli tak cierpieć? Po co było to wszystko?*, pozwalającą nie tyle odkrywać siebie, co odzyskać siebie.

Autokreacja małżonków do rodzicielstwa adopcyjnego wiedzie przez odkrycie sensu tego szczególnego dla nich doświadczenia życiowego, utożsamianego z osobotwórczym wymiarem cierpienia. Jest procesem torowania własnej drogi przewyższającej destrukcyjny charakter własnej niedoskonałości, bezsilności i niemocy. Odwołuje się do nadziei jako atrybutu człowieczeństwa, orientującej na myślenie o rodzicielstwie w perspektywie miłości jako osobowego daru z siebie (Świątkiewicz, 2009a, 41; Chrobak, 2009, 13). Nadzieja jest siłą uzdalniającą małżonków do osobowej autokreacji w sytuacji doświadczania małżeńskiej beznadziei. Autokreacja małżonków jest więc świadomym wyborem nadziei, w którym zawiera się wszystko: „projekt przyszłości, sięganie po przeszłość, problem pola wolności, głębi odpowiedzialności, prawdziwego sensu spełnianych przez nas ofiar” (Tischner, 2000, 460). Wybór nadziei jest świadomą postawą małżonków, wydobywającą ich z getta teraźniejszości, w którym sami zamknęli się, trwając mentalnie w niedającym się zrealizować projekcie rodzicielstwa biologicznego. Nadzieja na nowo wyzwala w małżonkach ufność w realną wartość własnej sprawczości i sens angażowania się w działania autokreacyjne skierowane na rodzicielstwo. Co prawda, nadzieja teoretycznie niczego nie zmienia, małżonkowie nadal będą nieplodni biologicznie, mając świadomość nikłych szans, lub ich braku, na sukces prokreacyjny, a więc również niemożności spełnienia w rodzicielstwie biologicznym. Niemniej wybór nadziei stawia ich po drugiej stronie w sytuacji granicznej, w której znajdują się od pewnego czasu. Otwiera on przed nimi nową perspektywę rodzicielstwa, która odsłania nowe możliwości realizowania się w życiu, dzięki zachowaniu centralnej wartości przenikającej ich dotychczasowe działania mające na celu spełnienie się w rodzicielstwie, będące szczególnym przejawem ich samopotwierdzenia się w swym człowieczeństwie (por. Nowak, 2012, 61).

Tym, co konstytuuje nadzieję i nadaje jej szczególne znaczenie pedagogiczne, jest jej wychylenie ku przyszłości rozumiane jako twórcza kontynuacja przeszłości. Choć „podstawowym wymiarem nadziei jest skierowanie ku przyszłości”, to jednak tym, co nadaje jej sens, jest twórcza synteza przeszłości z przyszłością (Tischner, 2000, 453, 456; por. Folkierska, 2005b, 249). Wartość nadziei jest rozpoznawana w twórczej kontynuacji przeszłości, powiązanej z jej przewyżczeniem ku czemuś lepszemu w przyszłości. Pragnienie przyszłości wyraża się w zachowaniu łączności i zarazem uznaniu dziedzictwa przeszłości. Przedmiotem tak rozumianej nadziei jest więc dobro, które należy do przyszłości (Tischner, 2005, 277). Kierowanie się małżonków nadzieją to afirmowanie dobra, które niesie ze sobą wielowymiarowe rodzicielstwo. Synteza przeszłości i przyszłości ujawnia się w ich sytuacji w kontynuowaniu dążenia do spełnienia się w rodzicielstwie, które teraz rozpoznają w nowych przestrzeniach znaczeniowych, niebranych dotąd przez nich pod uwagę bądź też odrzucanych. Nadzieja wydobywa małżonków z duchowego letargu, zniechęcającego ich do angażowania się w działania skierowane na spełnienie się w rodzicielstwie. Niesie ze sobą wiarę w realność osiągnięcia tego celu, pomimo świadomości własnych słabości i ograniczeń w sferze prokreacyjnej. Kierując się nadzieją, małżonkowie odnajdują w sobie gotowość otwarcia się na drugiego człowieka, przyjęcia go do siebie w duchu

bezwarunkowej miłości, całościowego towarzyszenia mu w wysiłku odkrywania i nadawania sensu własnemu życiu, a także wychowawczego wspierania go w integralnym rozwoju osobowym (por. Wajsprych, 2008, 94–107; Tarnowski, 1993, 67–70). Afirmacja dobra utożsamianego z rodzicielstwem adopcyjnym jest wówczas ruchem w stronę drugiego człowieka (dziecka) odsłaniającym jego szczególną wartość jako osoby. Wyraża się w niej przeświadczenie o tym, że „człowiek jest źródłem nadziei dla człowieka” (Chrobak, 2009, 343; 2016b, 16).

Wybór nadziei wydobywa małżonków z trwania w teraźniejszości. Jednakże w wyborze nadziei zawiera się – ujmując to językiem J. Tischnera – jakaś ofiara, konieczność rezygnacji z czegoś, osiągnięcia jakiegoś celu kosztem czegoś innego. W przypadku małżonków doświadczających niezamierzonej bezdzietności ich ofiarą orientującą ku przyszłości nie jest paradoksalnie pogodzenie się z niemożnością posiadania dziecka biologicznego. To bowiem zatrzymuje małżonków w teraźniejszości niepowodzenia prokreacyjnego i nie wyzwala woli wychylenia się ku przyszłości utożsamianej z rodzicielstwem adopcyjnym. Ofiarą wzbudzającą w małżonkach nadzieję jest dobrowolna rezygnacja z możliwości: przekazania życia drugiemu człowiekowi, spełnienia własnej sprawczości w sferze prokreacji, doświadczenia rodzicielstwa biologicznego. Dobrowolność poniesienia tej ofiary, utożsamianej z jakąś formą niespełnienia siebie, rodzi namysł nad jej sensem etycznym. Wybór nadziei nasuwa w tym kontekście pytanie o sens etyczny tej ofiary (por. Walczak, 2008–2009, 100). Wiąże się z koniecznością rozstrzygnięcia tego, czy poniesiona ofiara nie godzi w wartość osobową małżonków i wartość ich człowieczeństwa, które nadają życiu podstawowy sens. Ujawnia się tu walor personalistycznego horyzontu nadziei, która traktowana jako cel autoformacji małżonków, wytycza kierunek ich rozwoju na budowanie siebie jako podmiotów osobowych (Olbrycht, 2000b, 7; Rembierz, 2016c, 25). Małżonkowie stają się wówczas sami „dla siebie celem świadomej, trudnej pracy nad budowaniem własnego człowieczeństwa” (Olbrycht, 2000b, 10). Co więcej, stają się obrońcami własnego człowieczeństwa wobec ryzyka sprzeniewierzenia się samym sobie, wyborom dobra, których dokonali, i wartościom, którymi się dotąd kierowali (por. Śliwerski, 2017, 16). To zobowiązanie moralne spoczywa również na nich jako obrońcach człowieczeństwa dziecka, którzy nie godzą się na to, by obarczyć je ofiarą własnego wyboru nadziei na spełnienie w rodzicielstwie. Rozstrzygnięcie sensu etycznego ofiary prowadzi małżonków do rozważenia etycznego znaczenia wartości aktu adopcji dziecka jako osoby, bezwarunkowej akceptacji i miłości ofiarowanej dziecku, afirmacji godności osobowej dziecka, a także dążenia do spełnienia w rodzicielstwie adopcyjnym, traktowanym jako równoważnościowe rodzicielstwu biologicznemu.

Związek autokreacji do rodzicielstwa adopcyjnego z nadzieją na osiągnięcie w nim spełnienia ma walor pedagogiczny i ujawnia się w dynamizmie dojrzewania osobowego małżonków. Z punktu widzenia antropologiczno-pedagogicznego „dojrzewanie i dojrzałość nadziei w ludzkim życiu spleta się z dojrzewaniem i dojrzałością człowieka” (Rembierz, 2016c, 21). Takie spojrzenie na nadzieję prowadzi do wniosku, że człowiek może mieć nadzieję, która jest płytsza lub głębsza, a także przemijająca lub trwała. Dynamizm nadziei oznacza, że człowiek

w różnych sytuacjach życiowych doświadczą momentów przemiany nadziei: od rozpaczliwej związanej z utratą nadziei po utwierdzenie się w nadziei głębokiej i trwałej. Jednakże błędne byłoby ujmowanie nadziei w ramach zaprojektowanego, intencjonalnego działania. Nie jest możliwe skuteczne wytrenowanie umiejętności wzbudzania w sobie nadziei (Tischner, 2000, 260; por. Rembierz, 2016c, 23). Rdzeniem wszystkich konfliktów nadziei ujawniających się w napięciu dynamizmu jej przemiany nie są bowiem dowolne umiejętności człowieka, lecz jego doświadczenie wartości. Dojrzałość człowieka, korespondująca z dojrzałością nadziei, wyraża się w perspektywie jego dojrzałości aksjologicznej kształtowanej w procesie wychowawczym, a przede wszystkim autoformacyjnym. Perspektywa aksjologiczna odsłania nadzieję jako siłę, która może człowieka kierować zarówno ku wzniosłości, jak też ku podłości. Od jego dojrzałości zależy, w jakich wartościach będzie pokładać nadzieję oraz jaką determinację wykaże, by była ona silna i trwała. Józef Tischner podkreśla, że „przy heroizmie odsłania się siła nadziei. Przybliża ona przyszłość mimo oporów, jakie stwarza dla niej terażniejszość” (Tischner, 2005, 286). Dynamizm osobowej autokreacji człowieka pozostaje w łączności z dynamizmem osiągania osobowej dojrzałości i dojrzałej nadziei. Nie mając nadziei, człowiek nie jest w stanie angażować się w autokreację rozpoznawaną w różnych jej komponentach, na przykład autoformacji. Z kolei od jego dojrzałości aksjologicznej zależy siła nadziei oraz dynamika, kierunek i cele autokreacji. Ujawnia się w tym kontekście sens pedagogii nadziei, w której nie chodzi o osiągnięcie doskonałości człowieka, lecz o wychowawcze i samowychowawcze (autoformacyjne) wspieranie jego osobowego dojrzewania (Chrobak, 2009, 336–354).

Nadzieja na etapie preparentalnym, jeśli jest słaba i nietrwała, łatwo upada i prowadzi do sytuacji utraty wiary w sensowność całego projektowanego przez małżonków przedsięwzięcia zorientowanego na rodzicielstwo. Dojrzałość nadziei odsłania jej siłę motywującą małżonków do angażowania się w dążenie do rodzicielstwa adopcyjnego. Wiąże się również z ich dojrzałością aksjologiczną kształtującą specyficzne osobiste odniesienie się do samych siebie, osoby dziecka i koncepcji własnego rodzicielstwa w ich horyzoncie aksjologicznym. Dojrzałość aksjologiczna jest procesem wzrastania małżonków ku coraz wyższym poziomom modalności wartości, w perspektywie których kształtują własny stosunek do siebie i rodzicielstwa, z wrażliwością aksjologiczną właściwą wartościom rzeczy lub osoby.

Kierowanie się wartościami rzeczy, utożsamianymi z wartościami hedonicznymi i utylitarnymi, oraz wartościami witalnymi, jako wartościami osoby o najniższym poziomie modalności, staje się w sytuacji niepowodzenia prokreacyjnego swoistą pułapką mentalną i duchową. Zamyka ich bowiem w myśleniu o własnym rodzicielstwie ograniczonym do kategorii płodności biologicznej i spełnienia prokreacyjnego. Utrudnia małżonkom zaakceptowanie siebie i sytuacji, w której się znaleźli, utrudnia jej rozwiązanie utożsamiane z otwarciem się na rodzicielstwo adopcyjne. Realizowanie się w rodzicielstwie jest przez nich łączone wyłącznie z wymiarem biologicznym własnej egzystencji. Na ewentualnym ich otwarciu się na rodzicielstwo adopcyjne nadal ciąży brak biologicznego charakteru relacji z dzieckiem adoptowanym. Konsekwencją tak rozumianego stygmatyzowania

relacji rodzicielskiej jest przeniesienie na dziecko niezaakceptowanej przez małżonków traumy – niezdolności przekazania życia drugiemu człowiekowi. Przeniesienie to polega na przynajmniej częściowym zminimalizowaniu bariery obcości genetycznej z dzieckiem poprzez próbę dobrania „właściwego” dziecka, spełniającego pod względem określonych jego cech osobowych oczekiwania i wyobrażenia małżonków. Niska dojrzałość aksjologiczna małżonków rozpatrywanych w roli rodziców znacząco utrudnia lub wręcz uniemożliwia otwarcie się na osobową, wielowymiarową perspektywę egzystencji człowieka (własnej i dziecka) i zarazem na wielowymiarowy charakter rzeczywistości rodzicielstwa biologicznego i adopcyjnego. Czyni też nieosiągalną nadzieję dojrzałą na spełnienie się w rodzicielstwie jako rzeczywistości osobowego spotkania rodzica z dzieckiem. Każda trudność, wątpliwość, obawa, przemijająca nawet niepewność małżonków przybiera na sile, wyzwala w nich lęk przed niepowodzeniem adopcji dziecka, traktowanej jako kolejna ich porażka życiowa. Małżonkowie, trwający wciąż w wewnętrznym napięciu niepewności co do słuszności własnej decyzji dotyczącej rodzicielstwa adopcyjnego, balansują na granicy między nadzieją słabą i nietrwałą a brakiem nadziei na możliwość autentycznego spełnienia się w tej formie rodzicielstwa. W obliczu ryzyka utraty nadziei lęk paraliżuje duchowo małżonków, którzy w poczuciu bezsensowności swojej sytuacji życiowej nie podejmują autokreacji do rodzicielstwa adopcyjnego.

Kierowanie się wartościami osoby, utożsamianymi z całym spektrum modalności wartości duchowych oraz modalności wartości religijnych, odsłania przed małżonkami perspektywę osobowego odniesienia się do sytuacji niepłodności biologicznej, niepowodzenia prokreacyjnego, a także rodzicielstwa biologicznego i adopcyjnego. Horyzont aksjologiczny małżonków, obejmujący wartości osoby, otwiera ich na nowe możliwości rozpoznawania własnej sytuacji życiowej. Wiążą się one z integralnym ujmowaniem własnej egzystencji, w którym wymiar biologiczny nie jest postrzegany ani jako jedyny, ani jako pierwszoplanowy, nie przesłania im więc całego obrazu siebie jako podmiotów osobowych. Spojrzenie na siebie z szerokiej perspektywy osobowego charakteru własnej egzystencji sprzyja ich mentalnemu i duchowemu otwarciu się na holistyczne myślenie o istocie ludzkiej płodności i rodzicielstwa tak biologicznego, jak i adopcyjnego. Spojrzenie to odsłania przed małżonkami sens własnej płodności, dający się uchwycić w integralnym ujęciu wiążącym wymiar biologiczny z duchowym. Kierowanie się koncepcją człowieka jako osoby odsłania zatem przed małżonkami istotę zdolności do zrodzenia z siebie człowieka – rozumianej zarówno jako przekazanie mu życia (wymiar biologiczny), jak też zrodzenie osoby ludzkiej (wymiar duchowy). W tym kontekście doświadczenie niepłodności biologicznej oraz niepowodzenia prokreacyjnego, choć dotyka głębi dramatu własnej egzystencji małżonków, nie deprecjonuje w żadnej mierze wartości ich osobowego istnienia i nie przekreśla możliwości spełnienia się w rodzicielstwie, nie czyni też go mniej wartościowym. Miarą wartości życia małżonków i zarazem ich dojrzałości osobowej jest bowiem ich autentyczna afirmacja osobowej natury człowieka. Kierowanie się taką perspektywą antropologiczną uzdalnia małżonków do uznania rodzicielstwa adopcyjnego za przestrzeń osobowej współobecności z dzieckiem, wzajemnego obdarzania

się bezwarunkową miłością i wspierania się w rozwoju osobowym. Przyjęcie tej perspektywy z założenia nie prowadzi do unieważnienia cierpienia wywołanego doświadczeniem bezsilności i niemocy w stanowieniu o sobie w kontekście prokreacji i rodzicielstwa biologicznego. Jej istotą jest bowiem otwarcie się na duchowy wymiar płodności i rodzicielstwa, odwołujący się do samego rdzenia osobowego istnienia człowieka, nadający cierpieniu małżonków głębszy egzystencjalnie sens. Dojrzałość osobowa małżonków koresponduje wówczas z dojrzałą nadzieją na autentyczne spełnienie się w rodzicielstwie, przewyższającym podziały na rodzicielstwo biologiczne i adopcyjne. Kierując się taką silną i trwałą nadzieją, małżonkowie łatwo nie tracą ducha, nie poddają się w żadnej trudnej sytuacji rodzicielskiej, mają świadomość celu własnych dążeń i wartości przypisywanej rodzicielstwu adopcyjnemu. Nadzieja dojrzała utwierdza małżonków w sensowności ich działania i powoduje, że z odwagą, determinacją i konsekwentnością zaangażują się w osobową autokreację do rodzicielstwa adopcyjnego. Ma to zasadnicze znaczenie, ponieważ dojrzała nadzieja wzmacnia ich poczucie pewności wyboru właściwego rozwiązania trudnej sytuacji życiowej i niezmiennego podążania obraną już drogą ku rodzicielstwu adopcyjnemu.

3. Aksjosfera małżonków jako podstawa otwarcia się na rodzicielstwo adopcyjne

Problematyka człowieka ujmowanego jako byt osobowy jest ściśle zespolona z problematyką wartości. Przekonaniu, jak stwierdza Władysław Cichoń, „o aksjologicznym charakterze bytu ludzkiego towarzyszy myśl o aksjologicznym wymiarze ludzkich wytworów” (Cichoń, 1996, 77). To zespolenie ujawnia się w immanentnym i nierozdzielny związku, jaki zachodzi między światem wartości a świadomie przeżywanym życiem człowieka. Podmiotowe odniesienie się do wartości ujawnia się w każdym jego chceniu, wyborze, rozstrzygnięciu i czynie człowieka, a więc w każdej jego aktywności twórczej skierowanej na otaczający go świat, jak i aktywności autokreacyjnego zwrócenia się ku samemu sobie. Człowiek świadomie określa cele własnych dążeń i podejmuje wysiłek skierowany na ich realizację ze względu na jakąś uwewnętrznioną wartość lub zespół wartości. Zdolność do opowiedzenia się za czymś lub przeciw czemuś wiąże się z koniecznością uprzedniego odniesienia się do konkretnych wartości i ujawnienia własnego do nich stosunku. Specyfika owego zespolenia wyraża się w tym, że świat wartości przenika zarówno wewnętrzną, osobową sferę bytowania człowieka, jak też sferę zewnętrzną, ponadpodmiotową, związaną ze światem jego społecznego bytowania. Podstawą do zrozumienia człowieka jest poznanie jego indywidualnej aksjosfery. Wydaje się, że w tym znajduje uzasadnienie stwierdzenie: „patrzeć na człowieka, nie widząc w nim i wokół niego wartości – to po prostu wcale go nie dostrzegać w jego swoistości i oryginalności ontycznej” (*Ibidem*, 83).

Człowiek posiada tę szczególną zdolność, która umożliwia mu samouświadomione odniesienie się do świata wartości. Wszak tylko człowiek może wzbudzić w sobie wrażliwość, czy też intuicję aksjologiczną (zwaną też czuciem wartości), i tylko on jest w stanie odnieść się wartościująco do własnego życia w świetle osobistego przeżywania i rozumienia wartości (zob. m.in. Denek, 1994, 20–23; Olbrycht, 1994, 149; Ostrowska, 2006, 409–410; Matulka, 2005, 226–231; Ogródzka-Mazur, 2007, 47–49; Kostkiewicz, 2011, 24; Łobocki, 2000, 76; Furmanek, 2014, 14–15).

Wielość spojrzeń zgłębiających istotę wartości, czy też mnogość indywidualnych sposobów ich przeżywania, choć nie ułatwia wypracowania uniwersalnej koncepcji wartości łączącej różne ich ujęcia i aspekty, potwierdza jednak,

w przeświadczeniu Krystyny Ablewicz, fakt istnienia wartości. W myśl tego, niezależnie od osobistych doświadczeń, np. bycia uczciwym lub nieuczciwym, człowiek ma świadomość idei uczciwości w relacji z drugim, traktowanym w kategoriach bliźniego. Co więcej, nawet po doświadczeniu oszustwa i chęci odwetu człowiek odczuwa pragnienie urzeczywistnienia wartości uczciwości w swoim życiu (Ablewicz, 1997, 342–343). Podobnie ujmuje tę kwestię Władysław Stróżewski, który zauważa, że samo pomyślenie czy też mówienie o dowolnym urzeczywistnieniu wartości już jest dowodem przesądzającym o ich istnieniu. Ponadto samo istnienie wartości nie jest obojętne człowiekowi z tego właśnie względu, że istniejąc, przenikają jego rzeczywistość i odciskają piętno na jego egzystencji (Stróżewski, 1992, 58).

Z kolei D. Kornas-Biela wyraża pogląd, że świat wartości przenika przestrzeń wspólnoty rodzinnej. Nadaje jej wyróżnione znaczenie w życiu człowieka, które w najbardziej doniosłym wymiarze jest łączone z wartością szczęścia rodzinnego. Wyraża się w perspektywicznym projektowaniu dróg życiowych jej członków, uczeniu się wartości obecności drugiego człowieka w relacji małżeńskiej, rodzicielskiej, bratersko-siostrzanej i z pozostałymi osobami znaczącymi w rodzinie, a także przeżywaniu miłości wieloaspektowo odwzajemnianej. Rodzina postrzegana jako wartość sama w sobie jest szczególnym przejawem afirmacji życia rodzinnego i osobowej autokreacji jej członków (Kornas-Biela, 2000, 110–114; por. Kargul, 2005, 50–51; Cudak, 2014, 7–14; Świątkiewicz-Mośny, 2013, 9–26).

Wspólnota rodzinna, ujmowana jako wartość, sama jest przestrzenią wychowawczego rozpoznawania i uwrażliwiania na ważność wartości, a więc przestrzenią, w której kształtuje się świadomość podmiotowej wolności ich wyboru (Gogacz, 1985, 84; por. Nikitorowicz, 2004, 117–118; Ogrodzka-Mazur, 2000a, 141–155; Wołoszyn-Spirka, 2004, 189–190). Otwarcie się na świat wartości wspólnoty rodzinnej ujawnia się w tym, co w sposób szczególny wyraża sens towarzyszenia dziecku w procesie jego rozwoju i duchowego wzrastania, co skupia się w dbałości i trosce rodziców o dziecko (Rembierz, 2012, 230–231). Rodzicielstwo widziane z tej perspektywy jest, w myśl rozważań Marka Rembierza, realizacją wartości utożsamianych z etycznym aspektem dbałości o coś, tj. o dom rodzinny i atmosferę domu rodzinnego kształtującą całość panujących w nim stosunków, oraz dbałości o kogoś, tj. troski o dobro osoby dziecka, której przejawem jest opieka i wychowanie intelektualne oraz moralne dziecka. Troska o dziecko wiąże się z wartością wzajemnej obecności rodziców z dzieckiem, dzielenia się własnymi doświadczeniami życiowymi, autentycznego przeżywania wspólnej historii i przekazywania rodzinnej tradycji (Rembierz, 2010, 130; por. Cudak, 1995, 67–84). Dom rodzinny sprzyja rozeznaniu się w świecie i znalezieniu w nim własnego miejsca, „otwiera drogi, które będzie przemierzał człowiek; z domu wychodzi się na spotkanie drugiego człowieka, żyjącego gdzieś, w innym domu, w świecie” (ibidem). Rodzicielstwo widziane w perspektywie domu rodzinnego wyraża się więc w niepowtarzalnych przeżyciach i doświadczeniach mających istotne wychowawczo znaczenie formujące osobowościowo dziecko.

3.1. Człowiek a świat wartości

Zawarty w tytule podrozdziału problem: człowiek a świat wartości – prowokuje do namysłu nad złożonym charakterem pojęcia samej wartości, jak też jego struktury, porządku hierarchicznego, a nade wszystko znaczenia wartości w ludzkim życiu. Złożony charakter wartości budzi wątpliwość co do możliwości w pełni wyczerpującego ich zdefiniowania (por. Tatarkiewicz, 1978, 60–73). Wszak to, co dla jednych jest wartościowe, dla innych nim nie jest; jednym kojarzy się z dobrem godziwym, innym zaś z hedonicznym; jedni przypisują czemuś wartość (dobro) ponadczasowe i niezmiennie, inni z kolei dostrzegają w tym jedynie wartość sytuacyjną, której znaczenie przemienie wraz z upływem czasu, oddalającym jej znaczenie do zbiorowej niepamięci. Zapewne niewiele jest takich obszarów aktywności człowieka, które są równie uwikłane i nierozpoznawalne jak właśnie wartość. Niemniej wymagają one rozumowego oglądu i skonceptualizowania tyleż dla spełnienia *nomen omen* wartości poznawczej, co dla samego człowieka – lepiej odnajdującego się w uporządkowanym i zrozumiałym dla niego świecie znaczeń i symboli organizowanych przez wartości.

Wielość spojrzeń opisujących i wyjaśniających pojęcie wartości na różne, często nawet przeciwstawne sposoby wiąże się, zdaniem W. Tatarkiewicza, z chwiejnością filozoficzną wartości. Jest ona utożsamiana z co najmniej trzema napięciami wyrażającymi złożoność i niejednorodność ujęć teoretycznych (*Ibidem*, 62–63):

- rozumieniem wartości jako własności rzeczy (wartość abstrakcyjna) lub oznaczeniem rzeczy, która własność tę posiada (wartość konkretna);
- znakiem wartości, czyli pozytywnym lub negatywnym wartościowaniem wartości na oznaczenie tego, czemu ludzie są gotowi przypisać jakąś pozytywnie odczuwaną właściwość bądź też czemu chcą jej właśnie ująć;
- utożsamianiem wartości z dobrem, co od strony semantycznej rodzi różne komplikacje definicyjno-terminologiczne.

Inna strona tak sformułowanej chwiejności filozoficznej wartości wiąże się w ujęciu Romana Ingardena z wartościowością wartości i powiązaną z nią wysokością wartości, umożliwiającą ich hierarchizowanie wedle jakiegoś porządku, a także siłą wartości i powinnością istnienia wartości (Ingarden, 2000, 127). Wydaje się, że egzystencjalnemu kontekstowi istnienia wartości w świecie człowieka wspomniany autor przypisuje istotne znaczenie. Chodzi o doświadczenie radości, a nawet szczęścia w wyniku bezpośredniego i intuicyjnego obcowania z wartościami oraz ich realizacji. Autor ten dokonuje rozróżnienia między wartościami o zmiennym i trwałym charakterze, wiążąc je z kontekstem egzystencjalnym. Wskazuje więc na wartości relatywne – w odniesieniu do potrzeb życiowych człowieka, oraz absolutne – utożsamiane z tym, co niezmiennie doniosłe i szlachetne w jego życiu – czyli wartościami moralnymi i estetycznymi. Tym drugim przypisuje fundamentalne znaczenie dla jakości egzystencji człowieka (Ingarden, 1998, 22–23).

Anna Pawelczyńska posługuje się natomiast podziałem wartości na relatywne i bezwzględne, który jest pod pewnymi względami analogiczny do podziału na wartości relatywne i absolutne. Pierwsze z wymienionych wartości są ujmowane

jako wytwory społeczeństw, których trwałość i znaczenie są zrelatywizowane do czasu historycznego i realiów funkcjonowania konkretnych grup społecznych. W tym samym czasie w różnych grupach mogą obowiązywać różne wartości lub różne ich narzucone interpretacje, jak też te same wartości z nazwy mogą być różnie interpretowane w ciągu czasu historycznego w obrębie jednego społeczeństwa. Wartościom bezwzględny autorka przypisuje byt niezależny od świadomości i intencji człowieka i łączy je z jego intuicją moralną. Źródłowe dla tej klasy wartości są dobro i zło, niepodatne na zmiany społecznych wartościowań, co więcej, urzeczywistniające się w jednoznaczny i niezmienny sposób w moralnej warstwie życia człowieka każdej epoki (Pawelczyńska, 2011, 72–75).

Z kolei Henryk Elzenberg rozwinął dyskusję wokół ważności wartości w życiu człowieka. Kryterium ważności wartości rozpatruje na dwóch płaszczyznach znaczeniowych: subiektywnego wyboru dokonywanego w kontekście utylitarnym oraz moralnej powinności, zobowiązującej człowieka do konkretnych czynów ze względu na istotę tego zobowiązania. Stąd proponowany przez tego autora podział na wartości elektywne i perfekcyjne (Elzenberg, 2005, 16–19; por. Żurkowski, 2005, 287). Wartości elektywne odwołują się do pewnego dostosowania czy przydatności, są wartościami odnoszonymi do kogoś lub do czegoś. Jednostka dokonuje ich wyboru ze względu na indywidualne preferencje wynikające z własnych potrzeb, rozumianych na sposób utylitarny i hedonistyczny, determinowanych jej bio-psycho-społecznym funkcjonowaniem. Wartości perfekcyjne są natomiast utożsamiane z zupełnie inną jakością egzystowania człowieka, zakładającą wewnętrzny wzrost człowieka ku temu, co go uszlachetnia, doskonalą. Wartości perfekcyjne są więc nieelektywne i nieutylitarne, a także znacznie ważniejsze od wartości elektywnych. Tym, co wskazuje na ich wyżej ocenianą wartościowość, są następujące właściwości: są to wartości nierelatywne i powinnościowe. Na ich nierelatywność wskazuje zarazem niezależność od warstwy utylitarno-hedonistycznego funkcjonowania człowieka oraz ich powiązanie z warstwą moralną życia człowieka. Wydaje się, że ich nierelatywność wyraża się w sferze powinnościowej. Przywołując słowa tego autora, warto podkreślić, że

Nigdy wartość polegająca na zaspokojeniu potrzeb lub pragnień sama z siebie nie uzasadni żadnej powinności: potrzeby bowiem i pragnienia bywają sprzeczne, i gdybyśmy przyjęli, że jedno powinno być zaspokojone, to drugie, sprzeczne z nim, powinno nie być; czyli że nie wolno powiedzieć: potrzebne, więc być powinno. Sądy wartości perfekcyjnej natomiast służą za zupełnie wystarczające uzasadnienie dla sądów stwierdzających, że powinno być tak a tak (*Ibidem*, 18).

Wartości perfekcyjne są stałym i niezmiennym wezwaniem skierowanym do każdego człowieka do ich realizowania, zgodnie z treścią ich moralnego zobowiązania. Stąd wniosek, że wartości perfekcyjne nie tylko są, ale dlatego że są – obowiązują. A przez to są rozumiane jako niewspółmiernie wyższe i donioślejsze od wartości elektywnych.

Na autoteliczny charakter wartości wskazuje Kazimierz Denek, przyjmując stanowisko, że wartość jest tym, co „nie jest neutralne i obojętne, lecz jest cenne, ważne i doniosłe, a przez to stanowi cel ludzkich dążeń” (Denek, 2006, 139; por. Idem, 1994, 23–24). Z kolei Zofia Matulka zwraca uwagę na rzeczywisty aspekt realizowania wartości, którego główną trudnością w dokonywaniu indywidualnych

wyborów o charakterze moralnym jest powinność. Powinność immanentnie wpisana w kategorię wartości perfekcyjnych jest dla każdego człowieka szczególnym wezwaniem moralnym. Odpowiedź na to wezwanie może być pozytywna lub pozornie pozytywna. Konsekwencją konieczności dokonywania tego typu wyborów jest pewna rozbieżność postaw, świadcząca o rzeczywistym uznaniu wybranych wartości a tymi, które jedynie stanowią deklarację uznania, i kierowaniu się nimi. Na tej podstawie wyłania się podział wartości na normatywne, czyli te, które są słusznie cenione, oraz wartości faktyczne, czyli rzeczywiście cenione (Matulka, 2005, 228).

Powinność istnienia wartości w świecie człowieka znajduje dopełnienie w jego moralnym aspekcie powinnościowego zwrócenia się ku wartościom, kierowania się nimi w swoich wyborach i ich urzeczywistniania w swoich czynach. Jednakże, jak zauważa Stefan Wołoszyn, nie jest oczywiste „przejsie od zdań o wartości do zdań powinnościowych w sensie formalno-logicznym” (Wołoszyn, 1997, 13). Nieoczywiste jest bowiem rozstrzygnięcie problemu: *Dlaczego tak powinieniem postąpić?* Wiąże się to z napięciem między zewnętrznym charakterem powinności, utożsamianym z pewną koniecznością realizacji konkretnych wartości w określonych sytuacjach życiowych lub normatywnym obowiązkiem opartym sankcjami, a wewnętrznym motywowanym zobowiązaniem czy też wezwaniem moralnym własnej odpowiedzi na uświadomioną wartość. Rozpoznanie istoty powinności możliwe jest, zdaniem tego autora, w perspektywie aksjologicznej. Wówczas powinność jest „rozumiana jako racja ostateczna” konkretnego czynu człowieka (*Ibidem*, 14). Tak rozumianą powinność wspomniany autor wskazuje jako podstawową aksjologiczną kategorię pedagogiki.

Wieloznaczności wokół rozumienia wartości ujawniają się na styku różnych perspektyw interpretacyjnych, które Ewa Ogrodzka-Mazur łączy z perspektywami: ontologiczną, epistemologiczną, semiotyczną oraz humanistyczną (Ogrodzka-Mazur, 2000b, 152–154). W niniejszym rozdziale analizie zostaną poddane problemy w definiowaniu wartości o charakterze ontologicznym i humanistycznym. Z punktu widzenia analizy aksjosfery małżonków jako podstawy otwarcia się na rodzicielstwo adopcyjne szczególnego znaczenia nabiera przyjęcie perspektywy interpretacyjnej dla określenia statusu wartości w kontekście: a) struktury bytowej wartości, sposobu ich istnienia, roli w konstytuowaniu się podmiotu osobowego oraz ontycznej podstawy porządku hierarchicznego; b) pedagogicznego ujęcia wartości dla właściwego rozumienia procesów wychowawczych oraz psychologicznego ujęcia wartości związanego z ich przeżywaniem, a także kształtowaniem postaw wobec nich (*Ibidem*, 153).

3.1.1. Rozumienie wartości w świetle subiektywizmu i obiektywizmu aksjologicznego

Dyskusję wokół obiektywizmu i subiektywizmu aksjologicznego W. Tatarkiewicz uznaje za zasadniczą w dążeniu do pogłębionego wglądu w istotę wartości. Namysł nad tym zagadnieniem prowadzi do rozstrzygnięcia znaczenia i roli wartości w świadomym przeżywaniu egzystencji człowieka, a także wyjaśnienia

specyfiki relacji i zależności między wartościami. Ma to podstawowe znaczenie dla ustaleń dotyczących podłoża aksjologicznego rodzicielstwa adopcyjnego oraz autokreacji małżonków do tej formy rodzicielstwa.

Do wspomnianej dyskusji wokół rozumienia sposobu istnienia wartości prowokują, wywołując się, odwieczne pytania:

Czy rzeczy, jeśli mają wartość, to mają ją same przez się? Czy też my im tę wartość przypisujemy, zależnie od naszych potrzeb i upodobań? (...) Czy każda rzecz ma swoją stałą wartość, czy też zmienia ją zależnie od czasu, miejsca i okoliczności, i od tego, kto jest jej użytkownikiem i sędzią? (Tatarkiewicz, 1978, 63; por. Denek, 2015, 20–23; Ogrodzka-Mazur, 2000b, 154).

Wspólną płaszczyznę rozumienia wartości na sposób subiektywny tworzą stanowiska, które zakładają, że wartość wyraża się w stosunku do ocenianego przedmiotu, nie jest jednak jego własnością lub jakością; wartość oznacza to, co jest pożądane, ewentualnie to, co jest godne pożądania; znaczenie wartości zależy od siły, z jaką jest ona pożądana. Argumenty zwolenników subiektywizmu w teorii wartości są zaliczane do grupy teorii minimalistycznych, które rozdzielają się na odrębne poglądy szczegółowe określane następującymi terminami: subiektywizmem, relatywizmem, wariabilizmem, historycyzmem i sceptycyzmem aksjologicznym. Z kolei zwolennicy obiektywizmu w teorii wartości są zaliczani do grupy teorii maksymalistycznych.

Subiektywizm aksjologiczny zakłada, że wartości same przez się nie istnieją, dowolnym przedmiotom mogą być nadawane różne wartości, zależnie od subiektywnego odczucia poszczególnych jednostek. Wartości są więc kreowane przez człowieka stosownie do tego, jaki stosunek zostanie ukształtowany do poszczególnego przedmiotu (obiektu) poznania. Relatywizm aksjologiczny zakłada, że nie istnieją wartości absolutne, lecz wartości względne. Oznacza to, że dowolnym przedmiotom nadawane są jakieś wartości, ale nie ze względu na ich cechy czy własności wartościowe same z siebie, tylko z powodu odniesienia do innych rzeczy czy podmiotów. Wartość nadawana przedmiotom ulega zmianie wraz z modyfikacją wartości odniesień (por. Scheler, 2008, 168–174). Wariabilizm aksjologiczny wprowadza pewne *novum* polegające na założeniu, że wartość jest zmienna niezależnie od czynników o charakterze subiektywnym i relatywnym. Chodzi o to, że kontekst sytuacyjny również rzutuje na wartość danego przedmiotu w odczuciu konkretnej jednostki. Zmiana kontekstu może wywoływać w niej gotowość do przypisywania danemu przedmiotowi odmiennej wartości. Historycyzm aksjologiczny również odwołuje się do zmiennego przypisywania wartości danemu przedmiotowi w zależności od kontekstu, lecz nie sytuacyjnego, a czasu historycznego. Zgodnie z tym poglądem, wartość przypisywana temu samemu przedmiotowi zmienia się w różnych epokach wraz z kształtowaniem się innych realiów społeczno-kulturowych przeobrażających warunki życia człowieka. Sceptycyzm aksjologiczny wyraża się w stwierdzeniu, że „o wartościach, będących jedynie wyrazem ludzkich upodobań, pragnień, potrzeb, nic pewnego powiedzieć nie można” (*Ibidem*, 65). Wszystkie znaczenia przypisywane wartościom są z założenia niepewne i zmienne, wymagają nieustannego krytycyzmu i dystansu intelektualnego, ponieważ są tworzone przez człowieka i zależne od jego sądów.

Ten zaś jest omylny, subiektywny, niestały i niekonsekwentny w swych wizjach i stosunku do otaczającego świata.

Obiektywizm aksjologiczny odwołuje się do odmiennego od subiektywizmu sposobu oglądu i doświadczania rzeczywistości. Nie neguje faktu, że każda z wartości, aby mogła być zrealizowana, musi zaistnieć w świadomości konkretnego podmiotu i urzeczywistnić się w jego czynach. Zakłada jednak ich uprzednie istnienie, zanim staną się treścią świadomości człowieka.

Do dyskusji dotyczącej zasadniczego w teorii wartości problemu – możliwości jej poznania, być może nawet nierozstrzygalnego siłami intelektualnymi człowieka, włączył się w sposób znamieny Max Scheler, konstruując obiektywistyczną koncepcję wartości. Punktem wyjścia w tej koncepcji jest, po pierwsze, założenie obiektywizmu aksjologicznego, zgodnie z którym wartości istnieją obiektywnie, podobnie „jak rzeczy realne i jak prawdy matematyczne”, i jako takie są utożsamiane z „właściwościami rzeczywistego świata” (Tatarkiewicz, 1999, 221). To założenie jest poniekąd analogiczne do koncepcji trzeciego świata Carla Poppera, zakładającej właśnie istnienie obiektywnych struktur (idei, sztuki, nauki, języka, etyki, instytucji). Co prawda, autor ten przyjmuje, że struktury te są niekoniecznie zamierzonym wytworem człowieka, lecz raz stworzone istnieją własnym życiem, niezależnym od wiedzy i świadomości jakiegokolwiek podmiotu (Magee, 1998, 66–67); i po drugie, przyjmuje założenie tzw. materialnego aprioryzmu, a więc że wszystkie momenty przeżywania wartości zachodzą w sferze poznania emocjonalnego. Bazuje ono na „intencjonalnym czuciu wartości”, pozwalającym nie tylko na stwierdzenie istnienia jakiejś wartości, ale też określenie jej „jakości materialnej” (Węgrzecki, 1975, 57; Ruba, 1993, 84). Stąd wniosek, że wartości są *a priori* znane człowiekowi.

Założenie obiektywnego istnienia wartości odwołuje się do następującej logiki wyznaczającej treściowo rozumny wgląd w istotę rzeczywistości. Otóż M. Scheler wyszedł od stwierdzenia, że jeśli świat wartości jest obiektywny, to może być tylko jeden taki świat, który jako że jest obiektywny, więc jest niezmienny – niezależny od świata rzeczy materialnych. Wówczas też „jeden i nienaruszalny jest obiektywny porządek aksjologiczny” (*Ibidem*, 58). Założenie o obiektywnym istnieniu wartości nie jest zanegowane, mimo że porządek aksjologiczny zmieniał się w różnych okresach historycznych i nie jest jednorodny w wymiarze indywidualnym. Chodzi bowiem o rozdzielenie sposobów odczytywania i interpretowania wartości, które bywają odmienne w różnych okresach historycznych od niezmienności istoty tychże wartości. Każdy kolejny wariant odczytania wartości przedstawia „konkretną strukturę czucia samych wartości, ich preferowania oraz kochania i nienawidzenia” (*Ibidem*). Niemniej są to jedynie różne zsubiektywizowane ujęcia świata wartości, które nie mają znaczenia z punktu widzenia jego istoty, struktury i warstwy jakościowej. Co więcej, można powiedzieć, że niezależnie od zmian rzeczywistości społecznej, generującej „nowe odwzorowania aksjologiczne”, wartości obiektywne, jakby niezależnie do wielokontekstowości odwzorowań, nieustannie inspirują i skłaniają człowieka do namysłu.

Obiektywność istnienia wartości wyklucza, zdaniem M. Schelera, możliwość ich utożsamiania z dobrami (rzeczami wartościowymi). Zachodzi tutaj inna relacja,

polegająca na tym, że wartości, nie będąc dobrami – w nich się urzeczywistniają. Dobra są bowiem nosicielami wartości (Scheler, 1966, 43). Wartości, pojmowane jako obiektywnie istniejące, nie dają się również sprowadzić do własności i cech rzeczy, tkwiących w nich sił czy też dyspozycji powodujących rozbudzenie w ludziach emocji, pożądań czy pragnień. Argumentacją potwierdzającą takie rozumowanie jest fakt niepodważalnej wartości piękna, sprawiedliwości, uczciwości czy miłości, niezależnie od tego, na ile konkretny człowiek będzie miał ich świadomość i jak je będzie interpretował. Te i inne wartości po prostu promieniują na zewnątrz, pociągając ku sobie każdego człowieka. W tym sensie treść jego odpowiedzi i sposób, w jaki zdoła je zrealizować w swoim życiu, nie zależą od tego, czym wartości istniejące obiektywnie są w swej istocie. Rozumienie wartości jako jakości materialnych ukazuje te wartości jako niezależne od woli człowieka, a więc od sposobu jego indywidualnego odniesienia się do nich. Fakt bycia przez konkretnego człowieka nieuczciwym względem bliskiej mu osoby, na przykład pozorowanie miłości męża wobec żony, rodzica wobec dziecka, nie prowadzi do unieważnienia wartości przyjaźni, miłości małżeńskiej i rodzicielskiej czy wartości rodziny. Jakości tychże wartości nie są naruszone na skutek wadliwych postaw tych, którzy się w swych czynach do nich odnoszą (Węgrzecki, 1975, 47).

Koncepcję obiektywnego istnienia wartości obiektywnych przybliża J. Tischner na bazie pewnej analogii do istnienia idealnych figur geometrycznych:

każdy realny trójkąt ma coś z trójkąta idealnego, ale żaden nie wyczerpuje go bez reszty. Tak samo każdy zdrowy człowiek ma coś z idealnego zdrowia, choć wiadomo, że nie ma ludzi zdrowych idealnie (Tischner, 1982, 59).

Na tej podstawie autor ten formułuje interesujące spostrzeżenia. Po pierwsze, człowiek poprzez swoją codzienną aktywność doświadcza jakichś wartości, które realizuje w swoim życiu lub je odrzuca. Obiektywność wartości ujawnia się w tym, że decydują one o aksjologicznym charakterze dowolnych czynności człowieka, zanim on zwiąże je ze swoim zamiarem działania. Przykładem tego jest typowa sytuacja spożywania obiadu, która według J. Tischnera, „wcale nie jest obojętna aksjologicznie, lecz jest jedną z pozytywnych wartości witalnych, które należy realizować według wymagań sfery wartości duchowych” (*Ibidem*, 81). W tym znaczeniu indywidualne zamiary i rozstrzygnięcia człowieka są wtórne wobec obiektywnego charakteru istnienia wartości. W myśl tych rozważań odślania się sens ich obiektywności. Człowiek w swym intencjonalnym odniesieniu się do wartości nie może zmienić ich aksjologicznych właściwości. Jego podmiotowa sprawczość odnosi się do możliwości kształtowania własnego życia w perspektywie afirmacji bądź odrzucenia poszczególnych wartości w konkretnych sytuacjach. To jednak, w jaki sposób je zrealizuje w swoim życiu, nie rzuca na nie same, ich aksjologiczne właściwości.

Po drugie, możliwość dowolnego odniesienia się do obiektywnie istniejących wartości stanowi dla niego szansę ukierunkowania się na preferowane indywidualnie jakości egzystencjalne. Ujawnia się w tym kontekście zupełnie podstawowe znaczenie wartości dla możliwości przeżywania przez człowieka swojego życia. Wspomniany autor stwierdza bowiem:

wartości są obiektywne, to znaczy stają przed nami jako coś nam zadanego, coś działającego na nas, coś, co nas do czegoś zobowiązuje. Zobowiązanie to bardzo dziwna siła, która promieniuje ku nam ze strony wartości. Kto widzi rannego, ten czuje: zrób coś. To nie żaden przymus. A jednak to jakiś przymus. (...) Człowiek może przejść obok, zamknąć oczy, przyspieszyć kroku, ale wtedy będzie czuł, że coś zostało zabite – nie tylko w drugim, w nim także (*Ibidem*, 60).

Ów wewnętrzny przymus, orientujący człowieka w konkretnych sytuacjach na myślenie o wartościach istotnych egzystencjalnie, za każdym razem wzbudza w nim świadomość konieczności własnej odpowiedzi na ich wezwanie. Kluczowe znaczenie tych wartości w życiu człowieka wynika z tego, że tworzą one perspektywę, która odsłania personalny charakter istnienia człowieka i nań uwrażliwia (por. Nowak, 2001, 392–393). Wolność w zakresie sposobu odniesienia się do wartości pozostawia człowiekowi otwarty wybór pomiędzy myśleniem według tych wartości lub myśleniem wbrew tym wartościom. Zdolność intelektualnego uchwycenia i duchowego przeżycia tej perspektywy czyni z relacji człowiek – świat wartości (osobowych) źródło szansy na spełnienie egzystencjalne i zarazem zobowiązania wobec samego siebie.

Świat wartości obiektywnie istniejących pozostaje w ścisłym związku z poznaniem apriorycznym, odwołującym się do przeświadczenia o tym, że poznawanie wartości w konkretnych zdarzeniach dokonuje się w sposób bezpośredni (intuicyjny), a więc niewywieziony z oglądu intelektualnego. Wartości (np. piękno czy uczciwość) są znane człowiekowi *a priori*, „przed wszelkim doświadczeniem; doświadczenie tego ani potwierdzić, ani obalić nie może” (Tatarkiewicz, 1999, 221). Aprioryczność poznania wartości polega na tym, że wystarczy jedno zdarzenie (działanie), styczność z jedną osobą, aby podmiot mógł uchwycić istotę posiadanej wartości (odczuć ją). Aprioryczność odwołuje się zatem do naturalnej człowiekowi intuicji aksjologicznej, która nawiązuje wprost do sfery przeżywania wartości, których ślady pamięciowe nosi w sobie z natury. Konkretnie zdarzenia wymuszające na podmiocie pomyślenie i odniesienie się do konkretnej wartości są raczej swoistym wydobywaniem z głębi ludzkiego jestestwa tego, co uprzednio jest mu znane, jeszcze przed doświadczeniem tego. Choć ślady pamięciowe wartości nie są przedmiotem samoświadomości, rozumianej przez M. Schelera jako „świadomość duchowego centrum aktowego [odnoszącego się do] samego siebie” (Scheler, 1987, 86), to w momencie przeżywania konkretnej wartości nowe jej odwzorowanie jest konfrontowane z jej pierwotnym apriorycznym wyobrażeniem. Z powodu intuicyjnego poznawania wartości ludzie generalnie (niezależnie od wieku, doświadczenia życiowego czy też możliwości intelektualnych) mają przeświadczenie równowartościowego ich odczytywania, a także równowartościowej zdolności do ich realizowania. Wszak nie sposób zmierzyć lub ocenić tego, co dane *a priori*, podobnie jak porównać lub ocenić wewnętrzne (intuicyjne) przeświadczenie o tym, czym dana wartość jest lub nie jest (zob. Ogrodzka-Mazur, 2007, 26–29).

Poznanie świata wartości odsłania – w przeświadczeniu wspomnianego autora – dwie zasadnicze kwestie. Po pierwsze, wartości zawierają momenty istotnościowe – tzw. moment wyższości lub moment niższości. Po drugie, wartości są powiązane ze sobą istotnościowo. To zaś jest podstawą hierarchicznego

zróznicowania świata wartości, niezmiennego w czasie i zawsze w taki sam sposób odnoszącego się do człowieka jako osoby i jako podmiotu. Interesujące są założenia, jakie czyni w tym kontekście M. Scheler (Węgrzecki, 1975, 48):

- wartości moralne (etyczne) przysługują wyłącznie osobie i jej aktom;
- osoba nie może być podmiotem wartości użytecznych i hedonicznych, ze względu na to, że „przyjemne bądź pożyteczne są tylko zdarzenia i rzeczy”;
- jedynie organizmy żywe są nosicielami wartości witalnych (życiowych);
- wartości osoby są ponad wartościami rzeczy;
- wartości samoistne (o wartościowości przynależnej im niezależnie od innych wartości) stoją wyżej od wartości konsekwentnych (o wartościowości przypisywanej w zależności od innych wartości);
- „spontaniczne zachowania są wartościowsze od zachowań reaktywnych, ponieważ są odpowiedziami na coś”;
- przeżycia intencjonalne są wartościowsze od przeżyć emocjonalnych „o charakterze stanów”.

Wartości moralne (etyczne) nie stanowią samodzielnych jakości na wzór modalności wartości uporządkowanych na sposób hierarchiczny. Lecz „zakładają one występowanie zależności hierarchicznych pomiędzy innymi wartościami. Pozytywna wartość moralna, zdaniem M. Schelera, pojawia się wtedy, gdy „wybieramy i realizujemy w swym postępowaniu wartości wyższe” (zob. Wędzińska, 2013, 40). Postępowanie moralne zakłada zatem świadomość osoby związanej ze wszystkimi jakościami i rodzajami wartości i jej świadome skierowanie się ku wartościom wyższym.

3.1.2. Wokół koncepcji hierarchicznego porządku wartości

O uniwersalności, a przez to niezmienności porządku wartości świadczą kryteria różnicowania się statusów wartości, które są niezależne od aktualnie istniejącego świata dóbr. A jednocześnie, pomimo wspomnianej niezależności od świata dóbr, tworzą porządek, który pozostaje z nim w immanentnym związku (por. Denek, 2015, 24–25). Co więcej, tak rozumiany porządek wartości oddziałuje na kształtowanie tego świata, wyznacza mu przestrzeń tego, co możliwe, i tego, co iluzoryczne. Kryteria świadczące o uniwersalności hierarchii wartości są zatem związane z (Węgrzecki, 1975, 49):

- istotową trwałością wartości, która nie jest utożsamiana z niezmiennością jej nosicieli lub długotrwałym społecznym eksponowaniem określonej wartości jako obowiązującej. Chodzi o niezmienną w czasie aktualność wartości, w pewnym sensie odwieczną powinność człowieka jako osoby;
- podzielnością wartości, odnoszoną przez M. Schelera do stopnia użyteczności wartości, zgodnie z którą zachodzi jej wartościowanie według zasady podzielności wartości: im wartość jest wyżej usytuowana w hierarchicznym porządku, tym bardziej jest niepodzielna, czyli pełny dostęp

wielu ludzi do tej wartości nie wiąże się z jej dzieleniem. W tym znaczeniu wartość miłości bliźniego nie wymaga dzielenia niezależnie od liczby ludzi pragnących ją urealnić w swoim życiu;

- zdolnością do fundowania innych wartości, rozumianą jako warunkującą możliwość doznania innej/innych wartości: im wyższa jest wartość, tym większą ma ona zdolność fundowania drugiej wartości. Przykładem tej prawidłowości są wartości przyjemnościowe ufundowane w wartościach witalnych, które decydują o zakresie i wielkości doznanych przyjemności. Zatem najwyższy stopień zdolności fundowania mają wartości najwyższe;
- stopniem relatywności wartości, rozumianym jako zakres swoistego koniecznościowego uwikłania wartości w relację z takimi podmiotami, które są w stanie ją wyczuć (uchwycić zmysłowo, rozumowo lub duchowo). Ujawnia się tutaj zależność: im wyższa wartość, tym mniej relatywna, a więc tym mniej zależna od istnienia takich podmiotów, które są w stanie ją wyczuć;
- głębszym zadowoleniem, kojarzonym z przeżyciem spełnienia w przypadku urealnienia wartości osoby lub przeżyciem posiadania czegoś, co jest pozytywnie wartościowane w przypadku wartości rzeczy.

W myśl rozważań M. Schelera, największe znaczenie związków istotnościowych wartości należy przypisać „porządkowi hierarchicznemu, istniejącemu między systemami jakości wartości, czyli ich modalnościami” (*Ibidem*, 50). W literaturze upowszechnił się pogląd o czterodzielnej typologii modalności, co zapewne odzwierciedlało ewoluowanie koncepcji M. Schelera (Tatarkiewicz, 1999; Kuderowicz, 1965; Brzozowski, 1995). Niemniej autor ten wyodrębnił w swojej typologii pięć modalności o zróżnicowanej randze i uporządkował je od najniższej do najwyższej w następujący sposób (Scheler, 2004, 216; 1966; 1933; por. Tischner, 1982, 68–73; Ogrodzka-Mazur, 2000b, 158–160):

- wartości hedoniczne (wartości tego, co przyjemne i nieprzyjemne);
- wartości utylitarne, cywilizacyjne (wartości tego, co użyteczne i nieużyteczne);
- wartości witalne (wartości tego, co służy i nie służy życiu, którym nadaje się sens tego, co szlachetne, rozwojowe, i tego, co jest pospolite, nierozwojowe);
- wartości duchowe czy też kulturowe (wartości poznawcze prawdy – fałszu, dobra – zła, piękna (harmonii) i jego zaprzeczenia – dysharmonii);
- wartości religijne, absolutne (wartości tego, co święte, i tego, co nieświęte, demoniczne).

Struktura hierarchicznego porządku wartości na poziomie poszczególnych modalności, jako odrębnych systemów jakości wartości, w bezpośredni sposób odnosi się do sposobu postępowania człowieka w warstwach: zmysłowej, witalnej, psychicznej i duchowej. Józef Tischner, omawiając hierarchiczne uporządkowanie wartości, zwraca uwagę na kryteria trwałości i znaczenia egzystencjalnego, różnicujące poszczególne modalności. Wartości hedoniczne i utylitarne trwają

najkrócej, szybko przemijają, są źródłem przeżyć i doświadczeń mało istotnych egzystencjalnie. Autor ten zauważa, że są „powierzchowne, nie sprawiają radości całemu człowiekowi, są rozproszone na powierzchni ludzkiej osobowości” (Tischner, 1982, 74). Dlatego szybko tracą swoje znaczenie w kontekście codzienności życia człowieka.

Wartości witalne są trwalsze i mają bezsprzecznie donioślejsze znaczenie egzystencjalne od wartości z niższych poziomów hierarchii. Kluczowe w tej modalności są wartości życia uznawane za wartości podstawowe. Obejmują one całego człowieka, a także porządkują sposób i zakres korzystania z wartości hedonicznych i utylitarnych. Ich podrzędność wobec wartości duchowych J. Tischner wyjaśnia, odwołując się do metafory domu. Uzmysławia ona istotę odrębnych jakości tych modalności, wyrażającą się w różnicy między tym, co podstawowe, a tym, co najwyższe. Autor ten stwierdza:

Bez fundamentu dom się zawala i to jest prawda. Ale czym byłby fundament bez domu? Wartości witalne, jak fundament domu, są powołane do tego, by służyć wartościom wyższym. Jakież wyższe wartości muszą nadać im sens i ustalić rozsądne granice troski o nie. Czyż człowiek nie stawia sobie pytania: po co żyć? (*Ibidem*, 71).

A zatem nadrzędność wartości duchowych ujawnia się w tym, że są trwalsze niż wartości witalne (zob. Matulka, 1995, 33–34). Wiąże się to z przemijalnością życia, które przechodzi sekwencję etapów: rozkwitu, dojrzałości i obumierania. Natomiast wartości duchowe nie podlegają w taki sposób czasowi. Ich znaczenie nie przemija wraz z życiem. W tym sensie przekraczają granicę życia. Ale też, jeśli zostaną uznane przez podmiot za ramę odniesienia, „mogą trwale orientować życie człowieka” i wpływać na jakość jego przeżywania (Tischner, 1982, 75; por. Matulka, 2005, 229–231). Jako uniwersalna triada wartości: dobro moralne, prawda logiczna i piękno, doskonałą realizującego je człowieka, są utożsamiane z podstawowymi wartościami osobowymi w wychowaniu i samowychowaniu (Rowid, 1946, 249; Nawroczyński, 1947, 95; Olbrycht, 2000a, 36–44; Rembierz, 2016c, 158; Cichoń, 1993, 118–120). W myśl Kazimierza Denka: „prawda doskonali intelekt, a dobro i piękno – odpowiednio – wolę i uczucia”, tym samym wyzwalają w człowieku dążenie do urzeczywistniania własnego człowieczeństwa (Denek, 1998, 24–25; 1994, 19–20).

Tak rozumiane wartości duchowe są trwalsze od witalnych, ponieważ ich nosicielem nie jest już ludzkie ciało, lecz osoba ludzka (persona). Jak podkreśla J. Tischner, tylko osoba, a nie organizm czy życie, może otworzyć się i uwewnętrznić takie wartości duchowe jak: mądrość, prawdomówność, rzetelność, heroizm, męstwo, obiektywność, sprawiedliwość, szlachetność, życzliwość itp. Pomimo kruchości i przemijalności życia tylko osoba jest zdolna do tego, by kierować się wartościami duchowymi z myślą o tym, co wzniosłe i słuszne, co nadaje sens istnieniu człowieka. W tym kontekście szczególne znaczenie przypisuje się wartościom tego, co dobre i szlachetne w relacji do drugiego człowieka i ze względu na niego. Doniosłość egzystencjalna wartości duchowych wiąże się z tym, że aby je realizować, trzeba rozbudzić w sobie refleksyjność, wrażliwość i autentyczność wobec siebie i świata. W tej perspektywie znaczeniowej przewyższają one wartości witalne.

Najwyższy status w omawianym porządku hierarchicznym zachowują wartości religijne. Nadają one sens zarówno wszelkim wartościom z niższych poziomów modalności, jak też intencjonalnemu odniesieniu się do nich człowieka. A więc także wszelkim jego wysiłkom podejmowanym na rzecz ich realizacji. Wspomniany autor zauważa, że absolutny charakter wartości religijnych powoduje ich całkowitą niezależność od dających się pomyśleć ograniczeń czasoprzestrzennych, intelektualnych i duchowych, tworzących egzystencjonalne ramy ludzkiego istnienia w świecie. Dążenie do realizacji wartości tego, co święte, choć są one ponadczasowe i pozaprzestrzenne, przenika to, „co jest w czasie i przestrzeni”. W tym znaczeniu to, co święte, wyciska na wszystkich pozostałych modalnościach wartości piętno stałości, „utrwała to, co dobre, sprawiedliwe, heroiczne”. W dyskusji nad znaczeniem wartości religijnych J. Tischner dochodzi do wniosku, że człowiek odczuwa tęsknotę za spotkaniem z tym, co jest uważane za świętość w jego życiu:

z Bogiem, ze świętym człowiekiem. Zarazem jednak [ludzie] zamykają się przed nią. Ta tęsknota i to zamknięcie odbija się na całym ich życiu etycznym. (...) Gdy zanika w człowieku wrażliwość na to, co święte, zamyka się w nim również przestrzeń wspaniałomyślności,

która uzdalnia go do myślenia i postępowania rozpoznawanego w kategoriach etyki i moralności (Tischner, 1982, 72–73). Wspaniałomyślność jest bowiem przejawem dojrzałości duchowej, ujawniającej się w świadomych wyborach ukierunkowanych na *być*, dokonywanych w perspektywie wartości duchowych.

Zakreślone odrębne jakości poszczególnych modalności wartości przekładają się na sposób ich przeżywania i doświadczania, a w konsekwencji na różną ich ważność dla rozwoju osobowego człowieka. Wiąże się to ze specyfiką współwystępowania wartości. Istotne znaczenie odgrywa w tym kontekście zdolność wartości wyższych do fundowania wartości niższych. Zdolność tę J. Tischner utożsamia z porządkowaniem i orientowaniem wartości niższych przez wartości wyższe (*Ibidem*, 76). W myśl tego stanowiska, wartości wyższe kreują perspektywę rozumienia i interpretowania znaczeń wartości niższych. Zatem z perspektywy wartości witalnych możliwe jest uchwycenie sensu wartości hedonicznych i utylitarnych. Z kolei z perspektywy wartości duchowych staje się możliwe uchwycenie sensu wartości witalnych. Wartości religijne są utożsamiane z perspektywą ostatecznego sensu wszelkich wartości i dążeń człowieka.

Wymienione kryteria trwałości i znaczenia egzystencjonalnego, różnicujące znaczenie poszczególnych modalności wartości, skłaniają J. Tischnera do ich rozpoznawania w trójdzielnych układach kategorii:

- trwałość wartości jest rozpoznawana w porządku: chwilowość – czasowość – wieczność;
- natomiast znaczenie egzystencjonalne w porządku: przyjemność – zadowolenie – szczęście (*Ibidem*, 77).

Wartości hedoniczne i utylitarne mogą w tym kontekście przynieść chwilową przyjemność; wartości witalne – ograniczone w czasie zadowolenie; wartości duchowe – przekraczającą granice ludzkiego życia głębszą radość; wartości religijne (święte) – duchowe spełnienie, najszerszej pojmowane szczęście.

Schelerowski porządek wartości jest, z jednej strony, trwałym, niezmiennym i wyrazistym (nierozmytym treściowo i językowo) drogowskazem dla człowieka, a z drugiej strony, nieustanną, dającą do myślenia inspiracją moralnego charakteru własnego postępowania. Z uwagi na naturę wartości, które istnieją obiektywnie, ich hierarchiczne uporządkowanie również ma charakter obiektywny (niezmienny i ponadczasowy). Nie jest rezultatem arbitralnego wyboru człowieka, nie jest zależne od epoki ani kręgu kulturowego. Uniwersalność tej hierarchii wartości wynika z tego, że jest zbudowana na tym, co „w człowieku trwałe i [co] obejmuje wszelkie strony ludzkiej działalności” (Kuderowicz, 1965, 337). Co odnosi się do wszystkich podstawowych wymiarów egzystowania człowieka jako osoby. Omawiana hierarchia wartości jest niezależna od wszelkich indywidualnych odmienności i różnic zarówno na poziomie wartości najwyższych (nierelatywnych), jak i tych o wysokim stopniu relatywności, najniżej usytuowanych w porządku hierarchicznym. Uniwersalność i niezmienność wartości i ich hierarchii opiera się historycznym i kulturowym odmiennościom z tego powodu, że

wymiana jednego świata historycznych dóbr na inny nigdy nie dotyczy samych tych wartości, lecz jedynie rzeczy – dóbr, w których się one ukazują, to znaczy czegoś, co uchodzi za przyjemne, użyteczne, szlachetne (bądź pospolite), za prawdziwe (bądź błędne) poznanie, za święte (bądź nieświęte), za prawe (bądź nieprawe...) (Scheler, 2004, 216).

Warte podkreślenia jest to, że M. Scheler nie uwzględnia wartości moralnych (etycznych) w porządku hierarchicznym na poziomie modalności wartości duchowych. Dzieje się tak, pomimo że w omawianym porządku hierarchicznym znajdują się wartości religijne i duchowe, a sam porządek wspomniany autor traktował jako „właściwy fundament etyki i moralności” (Węgrzecki, 1975, 57). Pozostawienie poza porządkiem hierarchicznym wartości moralnych wynika z konstatacji M. Schelera wskazującej na to, że postępowanie moralne bierze się dopiero z respektowania całego porządku wartości, a nie tylko jednej, wybranej wartości. Wszak gotowość człowieka do postępowania moralnego, czyli zgodnego z tym, co dobre, prawdziwie i godziwe, ujawnia się w jego stosunku do wszystkich konkretnych wartości pozytywnych, ujętych w poszczególnych modalnościach. Zgodnie z zasadą:

Kto ma najmniej oporów w obliczu dobra, ten jest najlepszy (...) Kto chce być dobry albo chce czynić dobrze (...) ani nie jest dobry, ani nie czyni dobrze, lecz jest po prostu faryzeuszem. Wartość moralna *dobry* przysługuje jedynie aktowi realizacji wartości pozytywnej najwyższej bądź (...) wyższej (*Ibidem*, 53–55).

O obiektywności i uniwersalności tej hierarchii świadczy teza o jej niezmienności w czasie. Zakłada ona, że hierarchia wartości obiektywnych jest niezależna od woli i indywidualnych doświadczeń każdego człowieka, a także od specyfiki rzeczywistości społecznej, na którą rzutuje okres historyczny, krąg kulturowy, dominująca religia, rozwój cywilizacyjny. Hierarchia ta „obowiązuje niezależnie od wszelkich systemów dóbr, jakie kiedykolwiek się pojawiły” (*Ibidem*, 50). Istnienie obiektywne wartości hierarchicznie uporządkowanych oznacza, że nie są one zależne od woli człowieka, jego upodobań czy też dowolnych *chceń*. Człowiek nie

decyduje więc o ich wartościowości, nie może ich określać, czym są lub nie są, dowolnie nadawać im znaczenia, ponieważ nie są one ani do czegoś, ani dla kogoś. Po prostu są one realnie poza nim i poniekąd ponad nim. I jako takie (obiektywnie istniejące) są niezależne zarówno od woli podmiotu, jak i od epok historycznych, dominujących ideologii czy też przelotnych mód społecznych (por. Tatarkiewicz, 1978, 65). Choć są człowiekowi dane w poznaniu apriorycznym, pociągają ku sobie, domagając się intelektualnego poszukiwania ukrytych w nich pozytywnych znaczeń, które odkryte i urealnione w aktach samostanowienia usensowniają jego życie. W przeciwnym wypadku, gdy podmiot dokonuje wyborów znaczeń negatywnych, odzierają jego życie z coraz szerszych zakresów sensu. Ostateczny skutek moralny postępowania człowieka jest bowiem uzależniony od wyboru celów działania, które pociągają za sobą dobro lub zło moralne. W każdym jednak akcie podmiotowego wyboru obrane przezeń cele działania odsłaniają przed nim własne *ja* aksjologicznie odzwierciedlone.

Zapewne nierozstrzygalny jest spór pomiędzy zwolennikami subiektywistycznej i obiektywistycznej orientacji aksjologicznej. Zbliżenie stanowisk pod tym względem komplikuje odmienne rozumienie samych wartości, ich nośników oraz postaw wobec tych wartości, co przekłada się nie tylko na teoretyczne rozeznanie w tej kwestii, ale również na praktykę społeczną. Niewątpliwie wart rozważenia jest argument, podejmowany z punktu widzenia obiektywizmu aksjologicznego, dotyczący głównej tezy – istnienia wartości niezależnie od podmiotu. Zgodnie z nią zmianom nie podlegają wartości ponadczasowe i absolutne ze względu na ich istotę. Tym, co podlega zmianom, jest natomiast sposób odczytywania i przedstawiania tych wartości w poszczególnych epokach historycznych. Ponadto zmienne są również „postawy, jakie ludzie żywią wobec wartości: od afirmacji do negacji” (Opoczyńska, 1999a, 154).

Fenomen wartości ujawnia się w konieczności emocjonalnego i rozumowego zmierzenia się nie tylko z tym, jaka wydaje się słuszna koncepcja świata, ale przede wszystkim z tym, czym lub kim jest człowiek w relacji do tego świata. Przyjęcie założenia subiektywistycznej orientacji aksjologicznej wiąże się z uznaniem faktu osamotnienia człowieka w świecie nicości. Jedyną możliwością jest nawiązanie relacji pomiędzy *ja* a *ty* rozumianym jako inne *ja*. Człowiek jest wówczas jedynym podmiotem zdolnym do przekraczania tej nicości poprzez symboliczne ożywianie jej mocą własnej twórczości. A świat, który kreuje, jest na miarę tego, kim on sam jest lub staje się w cyklu życia. Kluczowym celem staje się nadanie swojemu istnieniu wartości wydobywającej go symbolicznie poza granicę niepamięci w chwili śmierci. Ta bowiem jest rozumiana jako kres wszelkiego istnienia.

Przyjęcie założenia obiektywnego istnienia wartości wiąże się z uznaniem metafizycznego wymiaru obecności. Poza relacją międzyosobową *ja – ty* drugiego człowieka jest jeszcze możliwość obcowania z tym, co stanowi źródło wartości ponadczasowych i bezwzględnych: Absolutem. Ma to zasadnicze znaczenie dla konstruowania indywidualnego logos w perspektywie obiektywnego Logos – źródła wszelkich znaczeń i sensów w życiu człowieka. Tajemnica Logos stopniowo odkrywana przez osobę w aktach transcendencji wertykalnej odsłania sens jej istnienia (Szewczyk, 2009, 136). Wówczas orientuje się ona w swych dążeniach

ku wartościom obiektywnym, które są jej zarazem dane, jak i zadane. Co prawda, skończoność, przemijalność i niedoskonałość istnienia człowieka oraz uwikłanie w jednostkowy wymiar jego rzeczywistości uniemożliwiają zrealizowanie jakiegokolwiek wartości obiektywnej w pełnym wielowymiarowym zakresie w sposób doskonały. Wszystko, co stanie się udziałem jego uczestnictwa w danej wartości, będzie jednowymiarowym i niepełnym jej odsłonięciem na miarę jego możliwości i zaangażowania w jej urzeczywistnienie. Niemniej chroni go przed poczuciem osamotnienia i bezsensu własnego życia, ze względu na uczestnictwo w tajemnicy Logos.

Znaczenie Logos dla człowieka w odkrywaniu sensu własnego życia ukazuje R. May, który odnosi się krytycznie do kierunku mentalnej przemiany współczesnego człowieka wyrażanej nie tylko zaniechaniem uczestnictwa w Logos, ale też manifestacją jego unieważnienia. Autor ten dochodzi do wniosku o kluczowym znaczeniu immanencji ludzkiego logos w Logos Absolutu:

Bóg umarł i my Nim nie jesteśmy – ale dlaczego nie mielibyśmy ponowić Aktu Stworzenia przez rozszczepienie atomu w laboratoriach i nad Hiroszimą? Oczywiście, postąpiliśmy odwrotnie: Bóg stworzył formę z chaosu, my z formy uczynimy chaos. (...) Kiedy na stypie po naszym nieżyjącym Bogu pożegnaliśmy teologów i wróciliśmy, by stworzyć testament i ocenić dziedzictwo, nagle poczuliśmy się osieroceni. Odziedziczyliśmy niesłychaną ilość dóbr – ale prawie żadnych wartości, symboli czy mitów, które mogłyby nadać im sens i być podstawą odpowiedzialnego wyboru (May, 1978, 227–228, 232).

3.2. Znaczenie aksjosfery małżonków w sposobie odniesienia się do rodzicielstwa adopcyjnego

Uniwersalny charakter wartości oraz ich hierarchiczne uporządkowanie znajdują swoje odbicie w wielowymiarowej rzeczywistości rodzicielstwa adopcyjnego. Specyfika ich odrębnych jakości daje do myślenia w dążeniu do uchwycenia zarówno zasadniczych, jak i subtelnych różnic w sposobie rozpoznawania i rozumienia rzeczywistości rodzicielstwa. Inspirujące jest w tym kontekście hierarchiczne zróżnicowanie statusów poszczególnych modalności wartości, którego podstawą, w myśl M. Schelera, są kryteria: istotowej trwałości wartości, ich podzielności, stopnia relatywności, zdolności do fundowania i poziomu przeżycia spełnienia. Subtelność napięć i podziałów występujących między modalnościami wartości sprzyja odniesieniu się do złożonej, wewnętrznie zróżnicowanej i w dużej mierze nieprzeniknionej, wielowymiarowej rzeczywistości rodzicielstwa. Koncepcja własnego rodzicielstwa adopcyjnego jest zależna od specyfiki treściowej i strukturalnej konstrukcji aksjosfery małżonków, ich dojrzałości aksjologicznej i przyjętej przez nich perspektywy antropologicznej. Na podłożu uwewnętrznionych przez małżonków wartości kształtuje się bowiem ich rozumienie sensu życia człowieka, sposób odniesienia się do drugiego człowieka, gotowość do kierowania się jego dobrem i obdarzenia go miłością, a także sposób rozumienia rodzicielskich powinności w zakresie opiekuńczym, wychowawczym i moralnym. Koncepcja rodzicielstwa

adopcyjnego małżonków jest w tym kontekście wypadkową ich indywidualnego charakteru towarzyszenia dziecku, przeżywania jego obecności na różnych poziomach miłości rodzicielskiej, wychowawczego i opiekuńczego wspierania jego rozwoju, odpowiedzialności za rozbudzenie i rozwijanie jego życia duchowego.

Rozpatrywanie rzeczywistości rodzicielstwa adopcyjnego w perspektywie aksjologicznej wiąże się z przekraczaniem przez małżonków granicy świata wartości istniejących obiektywnie i wydobywaniem z niego tych wartości, z którymi łączą konkretne znaczenia w swoim życiu małżeńskim i rodzinnym. Odsłania tym samym treści autentycznych przeżyć małżonków, które odcisnęły niezacieralny ślad w ich życiu. Podstawowe znaczenie w tym kontekście zyskuje dojrzałość aksjologiczna małżonków i intencjonalnie podejmowana przez nich praca samowychowawcza zorientowana na rozpoznawanie i uwewnętrznianie wartości osoby oraz świadome (re)konstruowanie własnej aksjosfery. Treść i struktura aksjosfery małżonków rzutuje na kształt ich własnej koncepcji antropologicznej, a w jej perspektywie, na kształt własnego rodzicielstwa adopcyjnego. W tym znaczeniu autokreacyjne dojrzewanie osobowe małżonków zakłada ich nieustanny rozwój aksjologiczny, realizowany w przestrzeni ich aktywności autoformacyjnej, transformatywnego uczenia się biograficznego oraz stawania się podmiotem agatologicznym.

Struktura porządku wartości konstytuujących aksjosferę małżonków jest więc kluczowa dla kształtowania przez nich rzeczywistości rodzicielstwa adopcyjnego. Znajdują w niej wyraz odmienne jakości wartości sytuowanych na różnych poziomach modalności. Analiza uniwersalnych związków i zależności wartości rzutowanych na osobistą aksjosferę małżonków odsłania podłoże aksjologiczne ich osobliwego i niepowtarzalnego odniesienia się do rodzicielstwa adopcyjnego. Charakterystyczny przejaw tego rzutowania ujawnia się w napięciu między wartościami rzeczy a wartościami osoby. W drugiej odsłonie tego rzutowania dochodzą do głosu subtelniejsze jakościowe zróżnicowania poszczególnych modalności wartości.

Kryterium istotowej trwałości wartości rzuca światło na rodzicielstwo adopcyjne ujmowane w dwojaki sposób: jako przestrzeń wspólnotowego współistnienia rodziców z dzieckiem, uformowana na bezwarunkowej akceptacji i miłości dziecka, a przez to rozpoznawana jako całożyciowy, zawsze aktualny wybór małżonków, będący swoistym gwarantem stałości i niezmienności relacji rodzicielskiej; lub jako przestrzeń doświadczania wzajemnej obecności rodziców i dziecka, uformowana na warunkowej akceptacji i miłości dziecka, co wzbudza napięcie o umownym, poniekąd transakcyjnym charakterze relacji rodzicielskiej i niesie ryzyko jej nietrwałości. Trwałość relacji rodzicielskiej zależy od trwałości wartości, z którymi małżonkowie ją łączą. Ujawnia się w tym kontekście dylemat samookreślenia małżonków związanego z faktyczną ich koncepcją własnego rodzicielstwa. Może ono zakładać integralny związek z wizją siebie jako rodziców adopcyjnych, którzy dostrzegają dla siebie autentyczną szansę spełnienia się w tej formie rodzicielstwa. Może ono jednak utrzymywać pewien ich mentalny dystans do wyobrażenia siebie jako rodziców adopcyjnych, osłabiający ich przekonanie o możliwości spełnienia się w tej formie rodzicielstwa. Dystans do wizji siebie jako rodzica adopcyjnego przenosi się w sposób niekoniecznie uświadomiony

na stosunek do dziecka, gotowość otwarcia się na osobowy charakter jego obecności, obdarzenia go miłością bez żadnych warunków wstępnych, a więc w konsekwencji na kształt relacji rodzicielskiej. Identyfikowanie się z koncepcją rodzicielstwa adopcyjnego jako własnego rodzicielstwa sprzyja autentycznemu przeżywaniu bliskości z dzieckiem taktowanym jako własne dziecko. Z kolei dystansowanie się od rodzicielstwa adopcyjnego w kontekście koncepcji własnego rodzicielstwa utrwała oddalenie emocjonalne, mentalne i duchowe od dziecka. Blokuje więc małżonków, zmusza do nieprzekraczania granicy obcości genetycznej i w konsekwencji uniemożliwia dostrzeżenie w nim własnego dziecka. Wówczas każda próba przełamania tego dystansu jest w istocie wewnętrznym zmaganiem się małżonków z brakiem gotowości otwarcia się na wartość miłości, rozpoznawaną na wyższych poziomach modalności duchowej lub religijnej. Na tym tle zarysowuje się więc znaczenie podłoża aksjologicznego w kształtowaniu koncepcji własnego rodzicielstwa i jej urzeczywistnianiu w praktyce życia codziennego małżonków.

Kryterium podzielności wartości ujawnia inną płaszczyznę rozpatrywania rodzicielstwa adopcyjnego. Wiąże wartości utożsamiane z tą formą rodzicielstwa z konkretnymi dobrami, w których wartości te się urzeczywistniają. Zależność wartości od dóbr wyraża się w prawidłowości: w przypadku wartości niższej konkretne dobro musi być dzielone, aby zapewnić do niej dostęp innym osobom, natomiast w przypadku wartości wyższej dobro to nie wymaga dzielenia, aby wartość ta stała się udziałem wielu osób. Prawidłowość ta odniesiona do rodzicielstwa adopcyjnego ujawnia jego rozumienie w kontekście relacji z konkretnymi dobrami, z którymi małżonkowie je łączą. W sytuacji, w której małżonkowie kierują się bezwarunkową akceptacją i miłością dziecka, rodzicielstwo adopcyjne traktują jako dobro realizowane w przyjęciu drugiego człowieka do siebie i powierzeniu mu siebie jako daru miłości. Nie są jednak wyłącznie dawcami dobra w relacji z dzieckiem, lecz równocześnie biorcami dobra realizującego się w ich życiu dzięki faktowi obecności dziecka w przestrzeni tej relacji. Dobro to rozpoznają przede wszystkim jako przemieniające ich wewnątrznie odkrywanie własnego człowieczeństwa w podjęciu na poziomie powinnościowym, moralnym i egzystencjalnym wezwania do miłości. W rodzicielstwie adopcyjnym rozpoznają więc dobro czynione i dobro darowane, któremu (mają tego świadomość) nie można się sprzeniewierzyć, lecz o które trzeba zawalczyć i nieustannie się troszczyć. Niepodzielność wartości rodzicielstwa adopcyjnego ujawnia się w tym, że udział w niesionym przez nie dobru mogą mieć inne osoby. Chodzi na przykład o rodzeństwo adoptowanego dziecka również pozbawione rodziny biologicznej, które znajduje swój dom we wspólnocie rodziny adopcyjnej małżonków, czy też osoby z szerszego otoczenia rodzinnego, które wiedzione przykładem małżonków tworzą sprzyjającą atmosferę do budowania osobistej relacji z adoptowanym dzieckiem/dziećmi jako własnym wnukiem, siostrzeńcem, kuzynem itp. W świetle wartości niepodzielnych rodzicielstwo adopcyjne małżonkowie traktują jako wyzwanie życiowe wymagające odwagi autentycznego i odpowiedzialnego zaangażowania się całymi sobą.

Zgoła odmienny obraz rodzicielstwa adopcyjnego kreślą z kolei małżonkowie, którzy kierują się warunkową akceptacją i miłością dziecka. Przejawiają ambiwalentny stosunek do wartości rodzicielstwa adopcyjnego w swoim życiu, z różnych

bowiem powodów nie są przekonani co do trafności własnych rozstrzygnięć w tym zakresie. Znajdują się w wykreowanej przez siebie sytuacji, w której są rodzicami adopcyjnymi – poniekąd wbrew sobie. Identyfikują się połowicznie z wartościami utożsamianymi z rodzicielstwem adopcyjnym, ponieważ nie uwolnili się mentalnie od myśli o rodzicielstwie biologicznym, traktowanym jako faktyczne spełnienie się w macierzyństwie i ojcostwie. Rzeczywistość rodzicielstwa adopcyjnego łączy więc z wartościami podzielnymi, ujawniającymi się w warunkowej akceptacji i miłości dziecka. Udział w dobru związanym z realizacją wartości na niższych poziomach modalności zakłada ujawnianie pozytywnych uczuć wobec dziecka, które spełnia wstępne warunki określone przez małżonków, lecz nie obejmuje analogicznego postępowania wobec jego rodzeństwa. Przyjęcie dziecka do przestrzeni życia rodzinnego i obdarzenie go miłością nie jest wówczas łączone z możliwością udziału w tym dobru bliskich mu osób znajdujących się w podobnej sytuacji życiowej. Taki stosunek małżonków do wartości łączonych z rodzicielstwem adopcyjnym utrudnia również innym osobom z otoczenia rodzinnego udział w dobru płynącym z faktu adopcji dziecka, które również mogą mentalnie zamykać się na dostrzeżenie w nim pełnoprawnego i równowartościowego członka rodziny. Małżonkowie kierujący się takim stosunkiem do własnego rodzicielstwa adopcyjnego stają się wówczas nosicielami wartości nietrwałych i podzielnych.

Kryterium relatywności wartości odsłania rodzicielstwo adopcyjne w kontekście wrażliwości aksjologicznej małżonków. Rodzicielstwo rozpoznawane przez nich na poziomie wartości hedonicznych wiąże się ze zmysłowym charakterem relacji z dzieckiem. Kluczowym aspektem myślenia o rodzicielstwie jest jego rozpoznawanie w sferze cielesnej. Jest ono wówczas utożsamiane z okazywaniem dziecku czułości, czerpaniem radości z jego pielęgnowania, przeżywaniem miłości rodzicielskiej w nieustannej bliskości fizycznej z dzieckiem, w byciu z nim tu i teraz. Ma to istotne znaczenie w budowaniu relacji z dzieckiem, począwszy od etapu preparentalnego przez kolejne fazy zawiązywania i rozwijania relacji rodzicielskiej na etapie parentalnym. Na tym poziomie wartości ujawnia się bowiem kluczowy deficyt czy też niedostatek rodzicielstwa adopcyjnego, związany z brakiem możliwości zmysłowo odbieranego przeżywania obecności dziecka w okresie prenatalnym, w czasie porodu oraz pierwszych tygodni życia w okresie noworodkowym. W przypadku adopcji dziecka kilkuletniego małżonkowie są również pozbawieni możliwości zmysłowej warstwy doświadczania osobistej relacji z dzieckiem w okresie niemowlęcym i wczesnego dzieciństwa.

Wartości użytkowe rzucają światło na rodzicielstwo adopcyjne rozpoznawane w kategoriach perspektywicznej pragmatyczności. Fakt bycia rodzicami umożliwia małżonkom wejście w rolę matki i ojca, a tym samym pozwala im z innej pozycji budować relację z otoczeniem społecznym. Rodzicielstwo adopcyjne widziane w tej perspektywie jest łączone z czerpaniem korzyści społecznych, w bliskiej i nieco dalszej przyszłości związanych z szacunkiem i uznaniem innych w otoczeniu społecznym, a także z przywilejami płynącymi z władzy rodzicielskiej w relacji z dzieckiem. Może też być ujmowane w kontekście antycypowanych korzyści w okresie starości małżonków, utożsamianych z obowiązkiem moralnym dziecka do pełnienia wobec nich zadań wspierająco-opiekuńczych. Rodzicielstwo

adopcyjne może poza wskazanymi aspektami dodatkowo wiązać się z instrumentalnym wykorzystywaniem go przez małżonków do budowania pożądanego w swoim otoczeniu wizerunku, na przykład uduchowionych wrażliwców litujących się nad biedną sierotką czy też moralnych championów czyniących dobro godne podziwu i uznania.

Z inną jakością czucia wartości wiąże się natomiast doświadczanie rodzicielstwa adopcyjnego rozpatrywanego na poziomie wartości witalnych. Uwaga małżonków koncentruje się na tym poziomie modalności na doświadczaniu obecności dziecka jako istoty dynamicznie rozwijającej się w sferze fizycznej, emocjonalnej, intelektualnej i społecznej. Bycie rodzicem jest przez nich wówczas definiowane jako tworzenie warunków rozwojowych dla dziecka, stymulujących jego wielostronny rozwój i eliminujących ujawniające się deficyty rozwojowe. W przypadku dziecka z zaburzeniami rozwojowymi bądź też z niepełnosprawnościami rodzicielstwo adopcyjne łączone z wartościami witalnymi wyraża się wówczas w tworzeniu warunków sprzyjających efektywnemu wspieraniu jego rozwoju w formie zajęć rewalidacyjnych, terapeutycznych czy też rehabilitacyjnych. Witalny aspekt doświadczania przez małżonków rodzicielstwa adopcyjnego wiąże się w dużej mierze z temporalnym charakterem dynamicznie kształtowanej relacji rodzicielskiej. Treścią przeżyć małżonków staje się towarzyszenie dziecku w stopniowym jego usamodzielnianiu się na różnych etapach rozwojowych: adolescencyjnym, przedproża dorosłości, wczesnej dorosłości, a być może, że również średniej dorosłości (zob. Bartnikowska, Ćwirynkało, 2013, 105–114).

Z kolei zdolność do czucia wartości duchowych odstawia inną jakościowo płaszczyznę doświadczania rodzicielstwa adopcyjnego. Na tym poziomie modalności wartości rodzicielstwo adopcyjne ujawnia się jako rzeczywistość dynamizująca życie duchowe małżonków i zarazem nadająca mu znaczenie sensotwórcze. Pierwszoplanowym aspektem troski małżonków o rozwój duchowy dziecka staje się wprowadzanie go w świat treści kulturowych konstytuujących poznawczo-estetyczną i etyczną warstwę jego egzystowania w rzeczywistości społecznej. Biorąc pod uwagę specyfikę rodzicielstwa adopcyjnego, można stwierdzić, że znaczenie zyskuje wówczas wieloaspektowe, dojrzałe odniesienie się małżonków do tych elementów biografii własnej i dziecka, które dotyczą okresu poprzedzającego fakt jego adopcji. Ma ono istotne znaczenie dla kształtowania się tożsamości bycia rodzicem adopcyjnym i zarazem bycia dzieckiem adoptowanym.

Odniesienie się do wartości religijnych nadaje rodzicielstwu adopcyjnemu szczególny, metafizyczny walor afirmacji osobowej natury człowieka, wyrażającej się w zdolności zwrócenia ku drugiemu człowiekowi jako osobie. Wiąże się ono przede wszystkim z uchwyceniem przez małżonków sensu otwarcia się na osobę dziecka i przyjęcia go do siebie w perspektywie miłości bliźniego. Wartości religijne przenikają rzeczywistość rodzicielstwa adopcyjnego widzianego wówczas jako droga, która pod pewnymi względami jest dążeniem do odwzorowania personalistycznego obrazu Rodziny Świętej, w rzeczywistość której jest również wpisany fakt adopcji dziecka – Jezusa. Perspektywa wartości religijnych rzutowana na rzeczywistość rodzicielstwa adopcyjnego nakreśla powinność wychowawczą małżonków, utożsamianą z inspirowaniem i wspieraniem dziecka w budowaniu

relacji osobowej z Bogiem. Jest ona ujmowana jako kluczowy aspekt świadomego dążenia do dojrzałości osobowej.

Kryterium zdolności do fundowania innych wartości współbrzmi w kontekście rodzicielstwa adopcyjnego z kryterium relatywności wartości oraz kryterium poziomu przeżycia spełnienia. Założenie, że wyższe wartości mają zdolność fundowania wartości niższych, przekłada się na jakość przeżywania rzeczywistości rodzicielstwa adopcyjnego rozpoznawanego na różnych poziomach modalności wartości. Przeżywanie przyjemności przez małżonków, czerpanie pozytywnych doznań z faktu bycia rodzicami adopcyjnymi jest możliwe w tym zakresie i na tyle, na ile wartości hedoniczne są ufundowane w wartościach witalnych, utożsamianych z pełnym ich dynamizmem życia. Osoby osłabione przewlekłymi chorobami, nałogami, zdarzeniami losowymi odbierającymi wolę życia znacząco redukują możliwość realizowania się w rodzicielstwie adopcyjnym na poziomie wartości hedonicznych. Z kolei przeżywanie własnej witalności małżonków może mieć o tyle dla nich znaczenie, o ile są w stanie tę witalność przekuć w działania o charakterze osobotwórczym, rozpoznawane na poziomie wartości duchowych. Koncentracja małżonków na dbałości o kondycję psychofizyczną, kształtowaną na podłożu zdrowego trybu życia, aktywności fizycznej, higieny pracy umysłowej, daje im chęć do życia i poczucie znaczących zasobów energii życiowej, co wzmacnia w nich wiarę we własne możliwości i siłę do podejmowania wyzwań związanych z rodzicielstwem adopcyjnym. Ich aktywność rozpoznawana w odniesieniu do wartości witalnych nie jest jednak celem samym w sobie, lecz warunkiem koniecznym do odkrywania sensu własnego życia. Zyskuje ona znaczenie o tyle, o ile przekłada się na ich działania rozpoznawane na poziomie wartości duchowych. Te z kolei są niezbędne w procesie autokreacji do rodzicielstwa adopcyjnego. Wiążą się bowiem z podejmowaniem aktywności ukierunkowanych na drugiego człowieka, szersze otoczenie społeczne, świat zewnętrzny. Stanowią fundament umożliwiający budowanie relacji rodzicielskiej poprzez transcendujące świat wewnętrzny małżonków wyjście ku dziecku. Jednakże wartości duchowe nie wyczerpują możliwości rodzicielskiego spełnienia małżonków, ponieważ są fundowane przez wartości religijne. Te ostatnie decydują o zakresie i głębi duchowego przeżywania rodzicielstwa o tyle, o ile zostaną uchwycone w perspektywie personalistycznej, dla której świętość jest ostatecznym kryterium spełnienia osobowego człowieka. Wartości religijne są traktowane przez małżonków jako aksjologiczne drogowskazy w codziennym postępowaniu na drodze autokreacji do rodzicielstwa adopcyjnego. Łączą się bowiem z postępowaniem osób powszechnie uważanych za szczególnie bliskie wyobrażeniu świętości w sposobie traktowania innych ludzi i zaangażowania się w sprawy innych ludzi, dla ich dobra, a więc postępowaniem, któremu nadają znaczenie sensotwórcze z punktu widzenia własnego rodzicielstwa.

Kryterium poziomu przeżycia spełnienia wywołanego zrealizowaniem konkretnej wartości w określonej sytuacji życiowej wiąże się z różnymi poziomami zadowolenia. Zadowolenie, rozumiane jako przeżycie spełnienia małżonków odnoszone do rzeczywistości rodzicielstwa adopcyjnego, odsłania główną linię podziału między wartościami rzeczy a wartościami osoby. Pierwsza grupa wartości wywołuje płytkie, niemające większego znaczenia egzystencjalnego nietrwale

stany spełnienia małżonków w relacji rodzicielskiej. Natomiast wartości osoby wywołują głębokie poczucie spełnienia małżonków w rodzicielstwie adopcyjnym. Mają one dla małżonków istotne lub wręcz przełomowe znaczenie egzystencjalne. Zarysowany podział głębokości spełnienia wskutek zrealizowania przez małżonków wartości rzeczy lub wartości osoby w relacji z dzieckiem jest zasadniczy dla jakości tej relacji i stosunku do istoty samego rodzicielstwa adopcyjnego. Przeżywanie relacji rodzicielskiej na poziomie wartości rzeczy prowadzi do uprzedmiotowienia osoby dziecka, któremu odbiera się możliwość podmiotowego współtworzenia tej relacji i określa się warunki brzegowe dopuszczające je do uczestniczenia w niej na zasadach określonych przez małżonków. Uczestnictwo dziecka w relacji rodzicielskiej jest więc warunkowane spełnianiem oczekiwań małżonków jako jego rodziców. Sytuacja taka, rozpoznawana na poziomie wartości hedonicznych i utylitarnych, może przynosić chwilowe zadowolenie małżonkom, związane z poczuciem ich ważności w kontekście dominującej roli w relacji rodzicielskiej. Takie zadowolenie małżonków jest jednak płytkie, nieistotne egzystencjalnie. Gdy przyjąć perspektywę wartości osoby, wtedy przeżywanie relacji rodzicielskiej wiąże się z uznaniem podmiotowej roli dziecka. Na każdym poziomie wartości osoby (witalnych, duchowych, religijnych) głębokość tego spełnienia stale się zwiększa, stosownie do stopnia fundowania przez nie wartości niższych, ich niepodzielności, nierelatywności i trwałości. Na poziomie wartości witalnych podmiotowy charakter uczestnictwa dziecka w relacji rodzicielskiej jest rozpoznawany w kontekście dynamiki jego samorozwoju, wymuszającego na małżonkach uwzględnianie zakresu i specyfiki ujawniających się potrzeb rozwojowych, a także inspirowanie tempa i jakości rozwoju dziecka poprzez inicjowanie różnych form jego aktywności. Na poziomie wartości duchowych podmiotowy udział dziecka wiąże się ze świadomością powinności moralnych małżonków, ze względu na fakt jego obecności współkreującej rzeczywistość rodzicielstwa adopcyjnego. Dziecko jest wówczas traktowane jako podmiot odkrywający istotę własnego człowieczeństwa w przestrzeni osobowego spotkania ze swymi rodzicami adopcyjnymi. Relacja osobowa jest punktem wyjścia inicjującym sytuację, w której dziecko intencjonalnie lub w sposób niezamierzony urzeczywistnia własny potencjał osobowy, i zarazem punktem dojścia, wyznaczającym mu cel osobowej dojrzałości. Na poziomie wartości religijnych dziecko jest traktowane jako podmiot osobowy w myśl integralnej koncepcji człowieka, którego aktywność autoformacyjna zmierza do zaktualizowania wewnętrznego obrazu osoby. Rodzicielstwo adopcyjne rozpatrywane w kontekście tych wartości jest również szansą wzrastania duchowego małżonków, którzy w wydarzeniu spotkania ze swoim dzieckiem odkrywają istotę jego bezwarunkowej akceptacji jako osoby ludzkiej i miłości rodzicielskiej rozpoznawanej w perspektywie miłości bliźniego (por. Kostkiewicz, 2013, 39–40; Kornas-Biela, 2005, 36–41; 1999a, 24–27; Tarnowski, 1993, 139–144; Wajsprych, 2008, 94–107).

3.3. Aksjologiczne podstawy wychowania w świetle etyki wartości

Świat wartości obiektywnych i absolutnych stanowi, w myśl rozważań H. Rowida, podstawę systemu wartości, a tym samym jest źródłem teleologii wychowania. Pogląd ten został oparty na założeniu, że stanowią one „podstawę organizacji społeczeństwa i jego trwałą więź duchową” (Rowid, 1946, 249). Takie usytuowanie wartości w systemie wychowania wiąże się z uznaniem zasad postępowania w sferze społeczno-moralnej również jako absolutnych, niepodlegających relatywizowaniu w praktyce wychowawczej. Kluczowym wyzwaniem pedagogicznym w kontekście wartości obiektywnych i absolutnych jest kształtowanie umiejętności stosowania w codziennej praktyce wychowawczej zasad uwrażliwiających na osobową naturę ludzkiego bytu. Pierwszoplanowe znaczenie H. Rowid przypisuje kształtowaniu i utrwalaniu szacunku dla wolności i godności drugiego człowieka, dla dobra cudzego i wspólnego, a także szacunku dla pracy, obowiązkowości, prawdomówności i sprawiedliwości (*Ibidem*, 250). Wartości te tworzą warstwę duchową wychowania, która przenika każdy obszar aktywności człowieka i stanowi przeciwwagę dla „naporu ambiwalentnej, relatywnej kultury” (Olbrycht, 2008b, 81–82).

Podobną perspektywę aksjologiczną, zakładającą integralność związku wartości obiektywnych i absolutnych z rzeczywistością wychowania, można dostrzec w poglądach Bogdana Nawroczyńskiego. Podstawowym założeniem jest uznanie, że wartości absolutne konstytuują człowieka, jego człowieczeństwo (Nawroczyński, 1947, 91–93; por. Chrobak, 2016a, 90–91). Z tego powodu pragnienie kierowania się nimi w codziennym życiu wyraża się w pragnieniu urzeczywistnienia własnego człowieczeństwa. Świat tych wartości znosi bowiem wszelkie jego przyporządkowania natury społecznej, kulturowej czy rasowej. Wystarczy, jak stwierdza B. Nawroczyński, aby ów świat się odsonił w sytuacji spotkania, „a ludzie najbardziej sobie obcy, najbardziej ze sobą skłóćeni, odnajdują jednak coś, co ich łączy, co wszystkim jest wspólne” (Nawroczyński, 1947, 93; por. Denek, 2015, 24). Znamienne wydaje się w tym kontekście spostrzeżenie tego autora:

nic tak nie zbliża do siebie ludzi, jak właśnie dążenie do realizowania wartości absolutnych. (...) Kto służy tym wartościom, ten przez to samo czuje się bratem innych. Wartości absolutne nie dzielą ludzi, ale ich łączą (*Ibidem*, 97).

Warunkiem faktycznego otwierania się na te wartości w praktyce życiowej jest uczynienie z nich celów osobistych dążeń. Tak formułowany warunek jawi się jako podstawowe zadanie i zarazem ponadczasowe wyzwanie dla wychowania i samowychowania. Nie wystarczy bowiem zatrzymać się na etapie intelektualnego rozstrzygnięcia o wartościach ani też wolietywnego odnoszenia się do nich, wyrażającego się w osobistych deklaracjach ich uznawania, lecz trzeba przejść do etapu mającego znaczenie egzystencjalne, a więc rzeczywistego kierowania się nimi w codziennych wyborach i działaniach (por. Ostrowska, 2005, 291–306).

W otwarciu się człowieka na świat wartości W. Stróżewski dostrzega rację istnienia pedagogiki. Inicjuje ono wewnętrzną przemianę człowieka, co znajduje wyraz w metaforze drogi, wędrówki czy pielgrzymowania jako całościowego dążenia ku własnemu człowieczeństwu (Stróżewski, 1992, 33; Gara, 2010, 112–119). Wychowanie i samowychowanie jest potrzebne człowiekowi do rozbudzania i pogłębiania świadomości własnej niedoskonałości w kontekście jego osobowej potencjalności, i zarazem wzmacnianiu jego dążenia do stawania się człowiekiem, czy też, inaczej to ujmując, urzeczywistniania swojego człowieczeństwa (zob. Tarnowski, 1993, 15; Śliwerski, 2005, 67–68; 2012, 25–29; 2017, 16–17; Nowak, 2001, 334–336; Ostrowska, 2005, 296–297; Wróbel, 2014, 210–212).

Znaczenie wychowania i samowychowania ujawnia się w tym kontekście w napięciu między możliwością, warunkującą sam proces stawania się człowieka, jego wewnętrzną przemianę, a ideą człowieczeństwa, ukierunkowującą ten proces (por. Nowak, 2008, 198–203; Starnawski, 2014, 81–87; Stróżewski, 1992, 37). Napięcie to odsłania zatem istotę *paidei*, którą B. Śliwerski utożsamia z metaforą „ruchu wewnątrz człowieka” rozbudzającego życie duchowe czy też otwarcia się na prawdę własnego istnienia inspirowanego autoformacyjnym zwrotem ku własnemu człowieczeństwu (Śliwerski, 2012, 26). Dążenie do urealnienia własnego człowieczeństwa dokonuje się w perspektywie aksjologicznej i odnosi się do integralnego rozwoju osoby człowieka. W tym sensie *paideię* można traktować jako cel wychowania i samowychowania (zob. Gałkowski, 2003, 57–60). Dążenie do spełnienia „przez wszystkie możliwe mu przysługiwać wartości” jest warunkiem (samo)wychowania i samokształtowania *stricto* ludzkich zdolności (Stróżewski, 1992, 33). Natomiast M. Rembierz łączy je z nadzieją jako wewnętrzną siłą uzdalniającą człowieka do samotranscendowania, przekraczania własnych niedoskonałości i ograniczeń (Rembierz 2016c, 21).

Relacja człowiek – świat wartości ma zatem złożony i wieloaspektowy charakter. Konstytuuje ją zarówno fakt bycia człowieka w świecie wartości, jak i fakt bycia człowieka wartością samą w sobie. Zwraca na to uwagę Janusz Homplewicz w inspirującym stwierdzeniu: „patrzeć na człowieka, nie widząc w nim i wokół niego wartości – to po prostu wcale go nie dostrzegać w jego swoistości i oryginalności ontycznej” (Homplewicz, 1996, 83). Człowieczeństwo, utożsamiane z pełnią podmiotowo-osobowego bytowania, jest w jakimś sensie ponad człowiekiem jako konkretnym podmiotem żyjącym w określonym kontekście społeczno-kulturowym i zarazem w człowieku. Jest czymś, co odnajduje w sobie, odkrywa w sobie i jednocześnie – co go przerasta; jedyną szansą na odkrycie siebie jest transcendować siebie ku drugiemu i innym. Człowieczeństwo jako idea odkrywania w sobie tego, co szlachetne, wzniosłe, transcendentne w ludzkim istnieniu, zakłada więc, „że człowiek jest bytem stojącym wobec wartości i na realizację tych wartości niejako skazanym” (Stróżewski, 1992, 38; por. Łobocki, 2009, 47–48). Jako cel dążeń jest ono utożsamiane z budowaniem człowieka w sobie, jednakże leży poza samym człowiekiem, jest czymś mu zadaniem. Polega na nieustannym przekraczaniu siebie i wychodzeniu „poza siebie, zawsze *ku* i zawsze *dla*” (*Ibidem*, 40). W tym znaczeniu wspieranie człowieka w odnajdywaniu własnego klucza aksjologicznego w odkrywaniu jego człowieczeństwa czyni, zdaniem W.

Stróżewskiego, z pedagogiki jako sztuki wychowania najdoskonalszą ze wszystkich sztuk, a jednocześnie najbardziej ze wszystkich sztuk tragiczną. Jej przedmiotem jest bowiem żywy człowiek,

tworzywo najszlachetniejsze z możliwych (...) spośród wszystkich najbardziej nietwałe. Wartości aktualizowane w człowieku są bytowo jeszcze bardziej kruche niżli ich podmiot i nigdy nie można z całą pewnością stwierdzić, czy zakorzeniły się w nim już na zawsze (*Ibidem*, 41).

3.3.1. Człowiek jako wartość pierwotna źródłem refleksji o wychowaniu i samowychowaniu

Człowiek ujmowany w kategoriach podmiotowo-osobowych stanowi, w myśl J. Tischnera, szczególną wartość, która nie wymaga uzasadnienia, ponieważ jest wartością pierwotną i absolutną (Tischner, 1982, 86; por. Śliwerski, 2005, 71; Michalski, 2011, 214). Szczególny charakter takiego rozumienia człowieka jako wartości pierwotnej wiąże się z tym, że każda inna wartość, o której może pomyśleć, jest wartością dla człowieka. Człowiek jako wartość pierwotna wykazuje duchową wrażliwość na świat wartości, pośrodku którego się sytuuje. Orientacja na wartości wiąże się z tym, że „w człowieku wartość stała się osobą” (Tischner, 1982, 86). Pierwotność wartości człowieka jest w tym kontekście argumentowana następująco: „wartości są dlatego wartościami, że są czymś dla osoby ludzkiej i ze względu na osobę” (*Ibidem*). Specyfika relacji człowiek – świat wartości ujawnia się w jej osobotwórczym charakterze (por. Nowak, 2004a, 243).

Świat wartości ogniskuje się wokół człowieka jako wartości pierwotnej i ma zasadnicze znaczenie dla jego egzystencjalnego stawania się. Każdorazowa odpowiedź na – ujmując to metaforycznie – wezwanie wartości dokonuje się na drodze ich urzeczywistniania w konkretnych sytuacjach życiowych, które jak zauważa J. Tischner, są sytuacjami granicznymi. Kategoria graniczności tych sytuacji wiąże się z tym, że wytrącają one człowieka z dotychczasowego sposobu myślenia i postępowania, a także ze świadomością konieczności samookreślenia wobec konkretnych wartości w poszukiwaniu sposobu wyjścia z tych sytuacji. Indywidualne odniesienie się do konkretnych wartości otwiera na nowe jakościowo perspektywy rozumienia siebie w świetle doświadczanej sytuacji granicznej. Urzeczywistnienie konkretnych wartości, rozumiane jako indywidualna odpowiedź na ich wezwanie, jest budującym doświadczeniem własnej sprawczości człowieka, rozbudzającym nadzieję na możliwość rozwiązania określonej sytuacji granicznej i uchwycenie jej sensu w szerszej perspektywie własnego istnienia.

Indywidualna odpowiedź na wezwanie wartości ma walor pedagogiczny. Wiąże się z transformatywnym, zmieniającym perspektywę odniesieniem się do sytuacji granicznej. Uzdala ono człowieka do autonomicznego i odpowiedzialnego działania, urzeczywistniającego wartości nowo odkryte i uwewnętrznione w twórczym przekształcaniu zewnętrznego świata i zarazem samego siebie w procesie osobowej autokreacji (por. Marek, Walulik, 2012, 189–190; Chrobak, 2016a, 90–91). Osobotwórczy charakter relacji człowieka ze światem wartości

ujawnia się w porządku autonomicznie kształtowanego własnego systemu wartości (por. Olbrycht, 2000a, 150–153; Ogrodzka-Mazur, 2007, 47–48; Matulka, 2005, 229–230; Kostkiewicz, 2005, 144). Struktura osobowej aksjosfery człowieka jest wyrazem specyfiki jego indywidualnego odniesienia się do wartości, ich przeżywania i urzeczywistniania. Pośrednio jest emanacją jego wrażliwości i dojrzałości aksjologicznej (por. Ablewicz, 1997, 345–348). Przebieg i charakter aksjologicznego samokształtowania się człowieka są kluczowe dla jakości egzystencjalnego stawania się i spełniania.

Trafność tak sformułowanej reguły wydają się potwierdzać rozważania W. Chudego, w których podkreśla znaczenie samookreślenia człowieka w kontekście pogłębiającego się jego uwikłania „w sieć wartości, którą sam przez całe życie upłata poprzez swoje wybory” (Chudy, 2008, 21). W myśl tego stwierdzenia wartości nie występują pojedynczo, w izolacji od siebie, lecz współwystępują w pewnych powiązaniach kontekstowych. Polega to zasadniczo na tym, że człowiek, dokonując wyboru jakiejś wartości, opowiada się za czymś, jakimś kluczowym w jego odczuciu znaczeniem. Wybór konkretnej wartości ujmowanej w określonym kontekście znaczeniowym oznacza konieczność odniesienia się do szerszej grupy wartości wpisujących się w ten kontekst. Wybór jakiejś wartości zmienia dotychczasową perspektywę rozumienia siebie w relacji do świata zewnętrznego. Pociąga więc za sobą konieczność reinterpretacji rozumienia szerszej grupy wartości w celu ich potwierdzenia, uznania bądź też odrzucenia. Wybór jednych wartości wiąże się z odrzuceniem innych, które są rozumiane jako rozbieżne lub przeciwstawne (por. Kostkiewicz, 2007, 406–407; Matulka, 2005, 229–230; Żurkowski, 2005, 287).

Uwikłanie w świat wartości, który W. Chudy ukazuje w kategoriach relacyjnych powiązań i współzależności, przekłada się na sposób myślenia i postępowania człowieka. Wybór konkretnej grupy wartości ujmowanych w określonym kontekście znaczeniowym jest przyjęciem pewnej perspektywy odniesienia się do siebie, własnej sytuacji życiowej, egzystencjalnego znaczenia własnej biografii, a także innych ludzi, których losy zbiegły się z życiem podmiotu, ważnych idei czy spraw kluczowych łączonych z procesami makrospołecznymi i globalnymi. Zmiana dotycząca reinterpretacji znaczenia wartości, nowego ich uporządkowania w indywidualnej aksjosferze podmiotu, prowadzi do jej modyfikacji bądź całkowitej jej zmiany, wówczas gdy następuje radykalny zwrot w sferze aksjologicznej człowieka. Wybór konkretnych wartości prowadzi do modyfikowania lub głębszego przebudowywania koncepcji siebie i celów życiowych nadających kierunek i kształt dalszej drogi życiowej (Ogrodzka-Mazur, 2004), rozbudza autorefleksję człowieka na poziomie samopoznania (samowiedzy), samookreślenia i samorozumienia (Straś-Romanowska, 2004, 51–54).

Podłożem całożyciowego procesu kształtowania jakości własnej egzystencji jest konstruowanie indywidualnego systemu wartości. Ze względu na konieczność dokonywania wyborów wartości proces konstruowania własnego systemu wartości nie jest bezproblemowy (por. Kwieciński, 1990, 332–333). Wiąże się bowiem z nieuniknionością rozstrzygnięć wzajemnie się wykluczających: opowiedzenie się za czymś jest zarazem opowiedzeniem się przeciw czemuś. Samookreślenie

wobec świata wartości jest jednocześnie wytyczeniem przez człowieka własnej, wybranej spośród wielu potencjalnych wariantów, drogi podążania ku temu, czemu przypisuje on wartość. Konieczność dokonywania wyborów wartości w sytuacjach granicznych niesie ze sobą odpowiedzialność za ich trafność w perspektywie biegu życia, weryfikowaną przez gotowość do ich potwierdzenia w kolejnych analogicznych sytuacjach. Jednakże konieczność odniesienia się do świata wartości przenikającego świat człowieka w żaden sposób nie ogranicza jego wolności. Sam fakt możliwości wyboru jest potwierdzeniem jego wolności w relacji do świata wartości. Wolny wybór ma, zdaniem Janiny Kostkiewicz, zasadnicze znaczenie w wychowaniu człowieka jako osoby, ponieważ „wolny wybór jest tym stanem, w którym konsumujemy wolność, niejako namacalnie jej doświadczamy” (Kostkiewicz, 2007, 406; por. Wajsprych, 2014, 69–75).

Jakość wyborów wartości rodzi zatem dylematy związane z zagrożeniami egzystencjalnymi autentyczności osoby. Zwraca na to uwagę J. Tischner w kontekście refleksji nad etycznym znaczeniem wartości w życiu człowieka. Autor ten dochodzi do wniosku, że najpełniejsze w rozumieniu etycznym otwarcie się na wartości nie dotyczy przeżycia wartości jako takich, lecz odkrycie obecności osoby drugiego człowieka w perspektywie tych wartości. Owo przeżycie obecności osoby ma walor etyczny, ponieważ zachodzi w innym polu wartości niż doświadczanie w jego życiu przedmiotów materialnych, fauny i flory czy zachwyt nad pięknem przyrody (krajobrazów). O ile czymś właściwym jest przypisywanie wartości użytecznych i hedonicznych bytom nieożywionym (przedmiotom) i bytom nieosobowym (zwierzętom, roślinom), o tyle właściwym jest opisywanie człowieka jako osoby w perspektywie wartości witalnych, duchowych i sakralnych (religijnych, świętych). Autor ten stwierdza, że wprawdzie człowiek może być

pożyteczny, piękny, może być moim obrońcą lub zagrażać mi, ale nie te wartości są najbardziej znamienne dla spotkań z nim. (...) Najbardziej zasadnicze i najbardziej znamienne są tutaj wartości etyczne. Drugi jest osobą, personą. Drugi poszukuje dla siebie właściwego ethosu. Ja także poszukuję właściwego ethosu. W spotkaniu z drugim nasze poszukiwania albo się rozminą, albo się odnajdą. Jeżeli odnajdziemy się nawzajem, on stanie się pełnym człowiekiem dzięki mnie i ja stanę się pełnym człowiekiem dzięki niemu (Tischner, 1982, 58).

Obecność drugiego jest bowiem z punktu widzenia kształtowania własnego człowieczeństwa pierwsza, przed wartościami, normami, przykazaniami. Zdaniem tego autora, pierwotnym, prawdziwym źródłem doświadczenia etycznego jest drugi człowiek.

Według J. Tischnera, wartości ujmowane na wszystkich poziomach modalności w hierarchii Schelerowskiej mają „sens etyczny (zobowiązują nas etycznie, kategorycznie), bowiem są czymś dla człowieka. One są sposobami uznawania człowieka, sposobami jego obrony, sposobami jego ocalania” (*Ibidem*, 87). Wartości te rozpoznawane w jakimś związku z obecnością osoby drugiego człowieka uzdalniają go do przeżywania jego osobowej obecności, są źródłem zobowiązania moralnego (*Ibidem*, 60). W tym znaczeniu są one utożsamiane z kategorią wartości etycznych (moralnych), nakreślających perspektywę osobową w relacji z drugim człowiekiem. Modelują bowiem świat człowieka wedle porządku „na

sferę wyższą i niższą, ważną i nieważną, świętą i demoniczną” (Tischner, 1982, 65). Wartości etyczne pozwalają odnieść się do siebie i świata, w jakiejś prawdzie o sobie, której najbardziej wiarygodnym źródłem jest odbicie siebie w relacji z drugim człowiekiem. Perspektywa drugiego człowieka uwyrażnia najpełniej to, kim się w istocie jest w zderzeniu z własnymi wyobrażeniami, deklaracjami i publicznie kreowanym wizerunkiem. Wartości etyczne dają wyraz temu, co właściwie ma znaczenie w życiu człowieka. Bez nich, jak zauważa J. Tischner, „wszystko byłoby jednakowo nieważne” (*Ibidem*).

Rozstrzygnięcia dotyczące sposobu istnienia wartości przekładają się na specyfikę antropologiczno-aksjologicznej struktury sytuacji wychowawczej i związanych z nią procesów (samo)wychowawczych. Jak podkreśla K. Ablewicz,

pełna, rzeczywista koncepcja człowieka zakłada zawsze jakiś świat wartości. Ów świat pojawia się też pod postacią fenomenów ludzkiej egzystencji bez względu na to, czy człowiek jest świadom tego świata, ewentualnie, na jakim poziomie jego rozumienia się znajduje (Ablewicz, 2003, 177).

Odmienne zarysowują się więc aksjologiczne horyzonty sytuacji wychowawczej rozpatrywane w odniesieniu do wartości (subiektywizmu, obiektywizmu) w świetle koncepcji człowieka (statycznej, dynamicznej). Statyczna koncepcja człowieka ujmuje go jako jednostkę receptywną, adaptacyjną, pozbawioną „intencjonalnego źródła swych działań podbudowanego wolną wolą ich realizacji”, niezdolną do przejmowania odpowiedzialności za własne wybory i czyny (*Ibidem*, 187). Z kolei według dynamicznej koncepcji, człowiek jest podmiotem twórczym, intencjonalnie wytyczającym cele własnych dążeń i realizującym je w konkretnych działaniach. Co więcej, jest osobą, która staje się *per se* (dzięki sobie). A zatem zestawienie ze sobą różnych ujęć koncepcji człowieka i koncepcji wartości prowadzi do wytworzenia trzech zasadniczo odrębnych typów sytuacji wychowawczej: sytuacji typu autorytarnego (statyczna koncepcja człowieka i obiektywizm aksjologiczny), emancypacyjnego (dynamiczna koncepcja człowieka i subiektywizm aksjologiczny) oraz egzystencjalnego (dynamiczna koncepcja człowieka i obiektywizm aksjologiczny) (*Ibidem*, 187–194).

Sytuacja wychowawcza typu autorytarnego wiąże się, zdaniem K. Ablewicz, z odniesieniem się człowieka do świata wartości, które jest przeniknięte jednoznacznym zobowiązaniem: *Musisz, bo nie ma miejsca na możesz, uznać konkretne wartości i przenieść je do praktyki życia codziennego*. Jej przeciwieństwem jest sytuacja wychowawcza typu emancypacyjnego, w której człowiek kieruje się przeświadczeniem o własnej niezależności wobec świata wartości, wolności w jego uznaniu (całościowym lub wybiórczym) bądź jego odrzuceniu. Stąd w myśl tej koncepcji człowiek kieruje się wolnością wolnego wyboru dowolnej wartości i sposobu odniesienia się do niej. Wychodzi z założenia, że *może, lecz nie musi*, a więc w sferze aksjologicznej wszystko może i niczego nie musi. Ma pełnię swobody w kreowaniu nowych wartości konstytuujących jego własną aksjosferę. Z kolei sytuacja wychowawcza typu egzystencjalnego zakłada odmienne spojrzenie na wolność człowieka w budowaniu osobistej relacji ze światem wartości. Polega ono na tym, że jego podmiotowość nie jest w żaden sposób ograniczana, lecz w polu jego świadomości aksjologicznej pojawia się aspekt rozumienia znaczenia

wartości z wyższych poziomów modalności (wartości osoby) dla osobowej formacji człowieka. Dążenie do uchwycenia ich sensu we własnym życiu nie ujawnia się w dowolnej kreacji siebie, lecz w osobowym wymiarze autokreacji. Wartości osoby orientują człowieka na osiąganie dojrzałości osobowej, które zachodzi wraz z przejmowaniem odpowiedzialności za kształtowanie własnej aksjofery (por. Michalski, 2011, 209). Wówczas odniesienie się do świata wartości ulega rozszerzeniu i jest formułowane następująco: *Człowiek może, lecz nie musi*, pomimo to *powinien* pozytywnie odpowiadać na wezwanie wartości osoby. Orientują one jego sposób myślenia, stanowienia o sobie i postępowania uwzględniającego rozpoznawane samodzielnie powinności wobec samego siebie, drugiego człowieka i otaczającego go świata. Wspomniana autorka podkreśla, że świadomość powinności nie oznacza przymusu, działania pod presją czy też wbrew własnej woli, ponieważ jest w niej „przestrzeń na wybór, na decyzję, na własną odpowiedź, jest miejsce dla wypowiedzi osobowego ja” (Ablewicz, 2003, 191).

Refleksja aksjologiczna rozpatrywana w kontekście łączności wartości i sensu życia człowieka nieodmiennie wiąże się z (samo)wychowaniem jako fenomenem ludzkiej egzystencji. Jej znaczenie „ujawnia się w całej swej pełni na poziomie wartości duchowych, a nie witalnych” (Ablewicz, 2003, 198). Z tym jednak zastrzeżeniem, że choć otwarcie się na etyczny charakter wartości uzdalnia człowieka do odkrywania istoty człowieczeństwa, to jednak błędne byłoby deprecjonowanie znaczenia wartości witalnych. Są one niezbędne do funkcjonowania i jego rozwoju.

Znaczenie wartości etycznych w wychowaniu bodaj najtrafniej ujawnia kategoria faryzeizmu M. Schelera (Ruba, 1993, 90). Określa ona postępowanie człowieka, który dokonuje wyboru konkretnej wartości etycznej ze względu na aprobatę swojego otoczenia społecznego, a nie dla niej samej. Być może nie rozwinął on we właściwym zakresie wrażliwości na tę konkretną wartość lub służył ją w sobie, kierując się wartościami niższego rzędu w swym postępowaniu. Wówczas jednak dopuszcza się sprzeniewierzenia tej wartości, traktując ją instrumentalnie, a nie autotelicznie (Wędzińska, 2013, 40). W tym kontekście ujawnia się aktualność stwierdzenia M. Nowaka, iż wychowanie nie istnieje bez wartości (Nowak, 2001, 393; por. Olbrycht, 1997, 45–46, Tyrała, 2001, 40–41). Jednakże nie chodzi o dowolne wartości rozpoznawane w sferze społecznej, ekonomicznej, przyrodniczej czy technicznej, które mogą się znaleźć w polu świadomości aksjologicznej człowieka uczestniczącego w procesie wychowania i samowychowania. Istotne są bowiem wartości etyczne utożsamiane przez Mieczysława Łobockiego z wartościami uniwersalnymi i ponadczasowymi, którym daje się pierwszeństwo przed wartościami nie-osobowymi (wartościami rzeczy) (Łobocki, 2000, 75). Przyjęcie takiej właśnie aksjologicznej preferencji w procesie wychowania i samowychowania wiąże się z uznaniem, że wartości etyczne: nakreślają właściwy wymiar znaczeniowy wartościom rzeczy; wyzwalają gotowość otwierania się na drugiego człowieka z intencją bycia mu pomocnym, wspierającym; stanowią podstawę do wartościowania własnych czynów; nadają życiu człowieka kierującego się nimi głębszy sens, a tym samym chronią go „przed nihilizmem i chaosem moralnym” (Łobocki, 2000, 76). W tym kontekście wartości etyczne zyskują znaczenie

w procesie wychowania i samowychowania ze względu na ich szczególny walor wyzwalania zmian o charakterze osobotwórczym. Kierowanie się nimi uwrażliwia na odkrywanie osobowej rzeczywistości obecności drugiego człowieka, a w tym kontekście również odkrywanie czegoś „szlachetnego, świętego” we własnym życiu (Nowak, 2001, 394; por. Hessen, 1997, 156–160; Wróbel, 2013, 36–39). Znaczenie wartości etycznych w procesie wychowania i samowychowania ujawnia się więc w tym, że orientują one człowieka na rozwój wewnętrzny, którego celem jest dążenie do osobowej dojrzałości (por. Łobocki, 2005, 119–120). Samowychowanie jest wówczas ujmowane w kategoriach osobowej autoformacji człowieka. Wychowawczy sens autoformacji ujawnia się w angażowaniu duchowego istnienia człowieka w poznanie samego siebie, drugiego człowieka i otaczającego ich świata (Nowak, 2012, 265–266). Wydobywa jego wewnętrzny świat, „aby postawić go wobec innych, z którymi będzie mógł się spotkać i stworzyć relacje sięgające wymiaru transcendentnego” (*Ibidem*, 267).

Na kluczowe znaczenie wartości etycznych w procesie wychowania i samowychowania zwraca między innymi uwagę W. Cichoń (Cichoń, 1996, 118–123; 1993, 118–125). Wychowanie rozpatrywane w świetle tych wartości sprzyja kształtowaniu trwałych skłonności i dyspozycji moralnych wychowanka, pobudza jego wrażliwość moralną oraz otwiera go na inne pożądane wychowawczo wartości. Nie jest więc ono neutralne w stosunku do rozwoju moralnego człowieka, lecz dynamizuje ten proces i nadaje mu kierunek. W tym kontekście znaczenie wychowawcze zyskuje bezpośredni kontakt z konkretnymi wartościami etycznymi, zachodzący w sytuacji spotkania z drugim człowiekiem. Sytuacja taka kreuje nowe możliwości doświadczania wartości etycznych. Sprzyja wykraczaniu poza czysty przekaz wiedzy aksjologicznej (opowiadanie o wartościach) i skłania uczestników sytuacji spotkania do osobistego odniesienia się do konkretnych wartości. Zreflektowane ich przeżywanie prowadzi do ich uwewnętrznienia bądź (w przypadku niepowodzenia wychowawczego) ich odrzucenia (*Ibidem*, 122). Szczególne znaczenie zyskuje wówczas samowychowanie rozumiane jako samokształtowanie człowieka, formowanie „własnego aksjologicznego wnętrza, a przede wszystkim swego osobowego ja” (*Ibidem*, 117). Autor ten uznaje, że samowychowanie towarzyszące „każdemu uświadamianemu sobie przez wychowanka procesowi wychowawczemu” jest warunkiem osiągnięcia trwałych efektów wychowawczych (*Ibidem*). W ramach samowychowania dokonuje się bowiem indywidualny namysł i akceptacja treści wychowawczych oraz gotowość podmiotu do modyfikacji lub zmiany własnych opinii, poglądów, postępowania. Tym samym podmiot zaangażowany w proces samowychowania dąży do mentalnego samoukierowania w myśleniu i postępowaniu na wartości etyczne.

Proces przeżywania wartości przebiega, w myśl rozważań E. Ogrodzkiej-Mazur, poprzez zintegrowanie konkretnej wartości ze strukturami znaczeniowymi własnego doświadczenia osoby uczestniczącej w procesie wychowania (Ogrodzka-Mazur, 2007, 33–34; por. Ostrowska, 2006, 405; Wędzińska, 2013, 40–42). Człowiek nie może uzyskać żadnej podstawowej wiedzy o naturze wartości ani też jej przeżywać, jeśli jej uprzednio emocjonalnie nie odczuje (*Ibidem*, 25). Fakt poruszenia emocjonalnego wartością prowadzi – przy świadomym, wolnym

i twórczym udziale podmiotu – do włączenia tej wartości do jego *ja* aksjologicznego (*Ibidem*, 31). Następuje wówczas jego zjednoczenie się z wartością etyczną, jej uwewnętrznienie, a podmiot staje się jej nosicielem. Wartość ta, traktowana już jako własna, otwiera przed nim nową perspektywę interpretowania swoich doświadczeń, nadawania im sensu, pogłębionego rozumienia własnej drogi życiowej (biografii) i samego siebie. Wspomniane mentalne samoukierunkowanie podmiotu obejmuje rozbudzanie w sobie wrażliwości na wartości etyczne, ich uwewnętrznianie i autentyczne przeżywanie, kształtujące gotowość do odpowiedzialnego kierowania się nimi w codziennej praktyce życiowej (por. Śliwerski, 2000, 65–68; Homplewicz, 1996, 12). Nie wystarczy sama świadomość wartości etycznych i afirmatywny stosunek do nich. Aby podjąć wysiłek aktywnego uczestnictwa w procesie wychowania, a zwłaszcza samowychowania (autoformacji), integralny i konieczny jest komponent przeżyciowy, utożsamiany z dobrowolnym wyborem konkretnych wartości (Kostkiewicz, 1998, 116–120; Olbrycht, 2012, 97–100). Wówczas dopiero następuje (samo)wychowawcza gotowość człowieka do myślenia w kategoriach konkretnych wartości etycznych i kierowania się nimi „jako kryterium własnych przekonań, ocen i postępowania” (Homplewicz, 1996, 12). Przeżywanie uwewnętrznionej wartości etycznej ujawnia dynamikę procesu indywidualnego odniesienia się do niej. Obejmuje ono spersonalizowaną specyfikę rozumienia tej wartości, identyfikowanie się z nią, nadawanie jej stopnia ważności i usytuowanie jej w strukturze własnej aksjosfery. Sposób duchowego przeżywania wartości etycznych i życia nimi w codziennych sytuacjach społecznych rzutuje na jakość egzystencji człowieka (Ferenz, 2004, 42–43). Wartości etyczne

są tymi jakościami dla egzystencji osobowej, które coś proponują, w coś angażują, do czegoś odnoszą, ku czemuś orientują, wyznaczają drogę odkrywania, realizowania i utrwalania sensu (Popielski, 2007, 38).

Nie są jakimiś wymagowanymi i dowolnie definiowanymi ideami bez związku z ludzkim życiem, lecz dokładnie odwrotnie, mają charakter sensotwórczy i są dla człowieka zasadnicze w osiągnięciu spełnienia egzystencjalnego.

Etyczne znaczenie wartości osoby wyraża się w doświadczeniu obecności drugiego człowieka jako osoby. Jest ono utożsamiane głównie z dobrem i poznaniem prawdy o dobru. W kontekście tych wartości odsłania się istota wychowania i samowychowania osoby, którą Katarzyna Olbrycht ujmuje w trzech obszarach działań: przygotowania, ukierunkowania i stwarzania warunków do wielostronnego rozwoju osobowego, „do wzmacniania – w miarę rozwoju – aktywności własnej skierowanej na kształtowanie siebie jako osoby” (Olbrycht, 2014, 157; por. Śliwerski, 2007, 51). Wychowanie osoby jest w tym rozumieniu działaniem przygotowującym człowieka (wychowanka) do samowychowania, utożsamianego z całościowym procesem pracy nad sobą (*Ibidem*, 128; por. Kukołowicz, 1978, 7; Jundził, 1997, 716–717; Kostkiewicz, 2013, 465).

Z taką tezą polemizuje W. Chudy, który uzasadnia, że przedstawianie samowychowania jako rezultatu zewnętrznego (wychowawczego) pobudzenia ujawnia jego niepełne znaczenie. Pobudzenie zewnętrzne pełni bowiem funkcję „motywu zmiany autowychowawczej” aktywnego podmiotu (Chudy, 2007, 285–286). Nie

wyczerpuje zatem istoty samowychowania. O wiele bardziej znaczące, zdaniem tego autora, jest odnoszenie się do wewnętrznego sensu samowychowania (Wróbel, 2014, 212–215). Wyraża się on przede wszystkim w aspekcie etycznym, ujmowanym w perspektywie afirmacji i wyboru konkretnej wartości etycznej, oraz aspekcie osobowym, utożsamianym z samostanowieniem osoby (por. Matulka, 1995, 45–46). A więc jej gotowością do zmiany sposobu życia zorientowanego na wybraną przez siebie wartość. Samowychowanie zachodzi zatem na podłożu samostanowienia osoby, aktualizuje i rozwija jej zdolność do świadomego i celowego kierowania sobą, stawania się osobą. Miarą osobowego rozwoju w ramach samowychowania jest jej własne człowieczeństwo. Samowychowanie wiąże się z konkretnymi działaniami rozpoznawanymi w perspektywie projektu własnego życia (Chudy, 2007, 286; por. Olbrycht, 2014, 157). Tym samym wyzwala w osobie aktywność autokreacyjną.

Przyjęcie osobowej perspektywy w budowaniu rzeczywistości wychowawczej sprzyja dostrzeganiu bardziej złożonego charakteru wychowania i jego związku z samowychowaniem. Ekspozowane jest w niej znaczenie obecności drugiego człowieka w procesie wychowania (Nowak, 2012, 272). Przeżywanie obecności drugiego nadaje wychowaniu, w myśl rozważań B. Śliwerskiego, wymiar spotkania międzyosobowego, które urzeczywistnia się w dialogu (Śliwerski, 2005, 68). Spotkanie to, rozumiane jako wydarzenie istotne egzystencjalnie dla jego uczestników, znosi w rzeczywistości wychowawczej sztywny stosunek władzy, zwierzchnictwa między wychowawcą a wychowankiem. Dyrektywny charakter wychowania ustępuje wychowaniu niedyrektywnemu, w którym obydwoj przyczyniają się do osobowego rozwoju. Wychowanie przyjmuje wówczas formę dialogu rzeczowego, orientującego wychowawcę i wychowanka na wartość poznawania prawdy o dobru, dialogu personalnego, orientującego ich na wartość dobra drugiego człowieka, oraz dialogu egzystencjalnego, kierującego na wartość miłości (*Ibidem*, 71). Wychowanie jest w tym kontekście „czymś, co oboje czynią razem”, współtworzoną i wspólnie przeżywaną rzeczywistością, w której ważne staje się wzajemne wspieranie w dążeniu do urzeczywistniania i rozwijania swojego człowieczeństwa (Śliwerski, 2007, 50). Rzeczywistość ta jest nieokreśloną z góry, twórczo kreowaną i dynamiczną przestrzenią spotkania osób wzajemnie doświadczających swojej obecności oraz angażujących się w realizację wobec siebie wartości, w których odczytują sens własnego życia. Głównym elementem określającym specyfikę tego związku jest wzajemne samodoskonalenie tak wychowanka, jak i wychowawcy, w którym obydwoj równolegle podejmują wysiłek samowychowania. W tym sensie są sobie potrzebni we wzajemnym wspieraniu się w aktywnym samowychowaniu. Specyfikę takiego rozumienia wychowania oddają słowa B. Śliwerskiego

w jedności dwóch podmiotów *ja* i *ty* wychowawca nie wychowuje, lecz samowychowuje się dzięki swoim wychowankom, podobnie jak i oni nie mogą stać się bytami osobowymi bez relacji z innymi osobami (Śliwerski, 2007, 51).

Indywidualne odniesienie się do wartości etycznych, rozpatrywane w kontekście samowychowania (autoformacji), prowadzi do postawienia ich w centrum

własnego życia duchowego ze względu na czasowy i uniwersalny charakter tychże wartości. Istota wychowania wyraża się, według M. Nowaka, w tym, że wnosi ono wkład w ontologiczne podstawy człowieka. Wychodzi ono bowiem „od istoty natury duchowej, jaką ma człowiek i w której ma swoje źródło zarówno sens człowieczeństwa, jak i tego, co ludzkie, a zatem również sens życia i śmierci” (Nowak, 2012, 276). Mentalne zapomnienie się w nich zakłada otwarcie się na osobową relację z drugim człowiekiem. Ma to ożywczy charakter dla wzrastania duchowego człowieka, ponieważ wartości te w procesie ich przeżywania wypełniają jego osobowość i nadają jej treść życiową (Śliwerski, 2010, 113). Ma więc kluczowe znaczenie dla samowychowania orientującego człowieka na wartości etyczne, których urzeczywistnianie uzdalnia go do odkrywania i zarazem nadawania sensu własnym wyborom, rozstrzygnięciom i czynom. Paradoksalnie bowiem, człowiek zaangażowany w osobową autoformację „nie troszczy się o siebie, lecz dąży do celów ponadosobowych” (*Ibidem*, 114).

3.3.2. Wychowanie i samowychowanie zorientowane na wartości etyczne drogą osobowej autokreacji

Koncepcja wychowania i samowychowania rozpoznawanego w perspektywie wartości etycznych służy osobowej realizacji człowieka, budowaniu siebie jako osoby (Olbrycht, 2000a, 188). Koresponduje ona z personalistyczną koncepcją człowieka, która w myśl rozważań K. Olbrycht, uwyrażnia kontekst człowieka jako bytu osobowego otwartego na wezwania wartości etycznych i zarazem będącego, jako osoba, wartością pierwotną pośród świata wartości. Perspektywa wartości etycznych ujawnia zupełnie podstawowe znaczenie osobowego charakteru (samo)wychowania. Zwraca na to uwagę B. Śliwerski, który podkreśla, że „wychowanie oznacza tyle, co wychowanie osoby ludzkiej, gdyż dotyczy dynamicznej strony natury ludzkiej, czerpie swój sens z sensu samej osoby” (Śliwerski, 2007, 51). (Samo)wychowanie zorientowane na osobę jest w istocie (samo)wychowaniem do wartości (Olbrycht, 2000a, 188; por. Chałas, 2003, 39–49; Dubas, 2007, 49). Wartości te K. Olbrycht utożsamia przede wszystkim z triadą wartości duchowych: prawdą, dobrem i pięknem, rozumianych jako „naczelne cele poznawania, dążenia do doskonałości moralnej, do kontemplowania w bezinteresownym zachwycie uchwyconego przejawu prawdy i dobra” (*Ibidem*, 179). Ów zachwyt ukazuje prawdę i dobro w integralnej spójności i jedności, dla których piękno jest „pierwotnym stanem życia osobowego, wyrażającego się w aktach poznania i miłości” (Krapiec, 1990, 52; zob. także Ostrowska, 2006, 414). Jakość intencjonalnego zwrócenia się ku tym wartościom, zdaniem Urszuli Ostrowskiej, decyduje „o jakości i kierunku podążania człowieka w świecie, także o tym, co człowiek uznaje i preferuje, a co potępia i odrzuca, do czego aspiruje, co ceni szczególnie, a co dezawuuje” (Ostrowska, 2006, 414). Wychowanie zorientowane na wartości trwale wpisuje się w życie człowieka, którego doświadczeniem jest zarazem bycie wychowywanym, bycie wychowawcą innych i wychowawcą samego siebie.

W tym właśnie kontekście wspomniana autorka rozważa związek triady wartości z podstawowymi dylematami egzystencjalnymi człowieka. Utożsamia je z pytaniami orientującymi na uchwycenie istoty wspomnianych wartości: prawdy – *Co mogę wiedzieć?*, dobra – *Co powinienem czynić?* i piękna – *Na co mogę mieć nadzieję?* Dylematy egzystencjalne ujmowane całościowo zawierają się wówczas w pytaniu: *Czym jest człowiek?* Poszukiwanie indywidualnej odpowiedzi na to pytanie, rozpatrywane w perspektywie procesu (samo)wychowania, U. Ostrowska traktuje jako warunek konieczny osiągnięcia pożądanego jego rezultatów (*Ibidem*, 406–407). Podstawowe znaczenie uniwersalnych wartości duchowych znajduje zatem wyraz, po pierwsze, w tym, że autentyczne wprowadzanie człowieka w horyzont świata wartości etycznych uwalnia go jako podmiot (samo)wychowania od bezkrytycznego przyjmowania dominujących w środowisku wychowawczym stereotypów, norm i reguł wpisujących się w obowiązujący model życia. Po drugie, otwarcie się na te wartości ma ożywczy wpływ osobotwórczy na wszystkich uczestników procesu wychowania. Wspólnym ich doświadczeniem relacji międzyosobowej jest jej wielokierunkowość w procesie wychowania, która wypełnia ich „przestrzeń aksjologiczną poszukiwaniem, odczytywaniem i urzeczywistnieniem wartości” (*Ibidem*, 409; por. Cichoń, 1993, 114–130).

Uwrażliwienie się na wspomnianą triadę wartości, ich autentyczne przeżywanie wiąże się z osobowym doskonaleniem się człowieka. W tej perspektywie wychowanie osoby jest ujmowane przez K. Olbrycht jako wychowanie do

osobowego urzeczywistniania siebie w poszukiwaniu prawdy, przede wszystkim prawdy o dobru, dążeniu do dobra zgodnie z odkrytą prawdą o nim i kontemplowaniu odkrytego piękna (Olbrycht, 2000a, 179).

Argument ten nawiązuje wprost do stanowiska K. Wojtyły, w myśl którego: „duchowe życie człowieka skupia się i pulsuje” wokół tych właśnie wartości (transcendentaliów) (Wojtyła, 2000, 1999).

Tak ujmowane wychowanie wiąże je z głównym celem, jakim jest, zdaniem M. Nowaka, wzbudzenie osoby w wychowanku (maieutyka osoby) (Nowak, 2004a, 243) czy też, w ujęciu J. Kostkiewicz, przebudzenie osoby, utożsamiane z „pełną miarą człowieczeństwa” (Kostkiewicz, 2013, 366). Celem wychowania jest w tym kontekście personalizacja, w której człowiek (wychowanek) jest „punktem wyjścia, zasadą, celem i drogą działań wychowawczych” (*Ibidem*). Tak definiowany cel wychowania nawiązuje do rozumienia człowieka jako wartości podstawowej, która nie wymaga uzasadnienia, ponieważ każda inna wartość jest wartością dla człowieka. Wszak „wartości są dlatego wartościami, że są czymś dla osoby ludzkiej i ze względu na osobę” (Tischner, 1982, 86). Wzbudzenie osoby w wychowanku dokonuje się w tym kontekście na drodze aktualizowania wartości podstawowej poprzez jego uwrażliwienie na etyczny wymiar wartości i, co ważniejsze, ich duchowe przeżywanie i świadomy wybór (Olbrycht, 2008a, 16–17; 2012, 100–102). Wyrazem tego jest całożyciowe dążenie do dojrzałości aksjologicznej wychowanka, który z własnej woli afirmuje wartości etyczne i staje się ich nosicielem. Zasadniczym celem wychowania nie jest wówczas rozwijanie instrumentalnych dyspozycji osobowościowych, utożsamianych z mającymi praktyczne zastosowanie wiedzą, kompetencjami i umiejętnościami, ani też internalizacja

treści kultury, tradycji i obyczajów danego społeczeństwa. Najważniejsze staje się bowiem wspieranie człowieka w dążeniu do urzeczywistniania i aktualizowania „niepowtarzalnej struktury osoby ludzkiej (...) jej pełne, integralne urzeczywistnianie się jako osoby” (Nowak, 2004a, 243).

Cel ten wpisuje się w „udostępnianie wychowankom wszelkich wartości” mogących rozbudzić ich potencjał psychofizyczny i duchowy, które warunkują zdolność do postępowania moralnego (Olbrycht, 2014, 155; por. Wojnar, 1990, 83–84; Kwieciński, 1990, 334). Wychowanie osoby rozumiane jest jako orientowanie na etyczny wymiar wartości, a przede wszystkim gotowość wyboru dobra i jego współtworzenia (Horowski, 2012, 106–108). Zakłada pełną afirmację autonomii osoby wychowanka i jego wolności w samostanowieniu (Adamski, 2005, 15; 1999, 179–185). Wychowanie nawiązuje wówczas do metafory wydobywania na jaw tego, co „skrywa natura ludzka, co jest jej duchowym bogactwem, potencjałem, dzięki czemu staje się ona osobą świadomie realizującą się” (Śliwerski, 2007, 29). Sprzyja, zdaniem B. Śliwerskiego, urzeczywistnianiu przez wychowanka własnego człowieczeństwa, czego wyrazem jest otwarcie się na miłość i prawa naturalne osoby ludzkiej, a także osobowości w sferach „rozumności, woliwności, uczuciowości oraz wyobraźniowości” (*Ibidem*).

Kategoria budowania siebie dokonuje się poprzez budowanie dobra w sobie oraz docieranie do prawdy o samym sobie jako osobie ludzkiej. Tak ujmowana koncepcja wychowania bazuje, w ujęciu K. Olbrycht, na trzech założeniach łączących sferę aksjologiczną z rzeczywistością człowieka (Olbrycht, 2004a, 66):

- afirmacji pewnych wartości jako przysługujących osobie (godności, szacunku, miłości, solidarności);
- przyjęciu pewnych wartości jako swoistych drogowskazów postępowania we własnym życiu (poznawczych, moralnych, estetycznych, sakralnych);
- uznaniu pewnych wartości jako kluczowych dla osobowego funkcjonowania człowieka (pokoju, sprawiedliwości, równości, rodziny, pracy).

Koncepcja wychowania do wartości eksponuje perspektywę podejścia normatywnego w kształtowaniu kompetencji oraz postaw aksjologicznych. Celem wychowania do wartości jest dążenie do dojrzałości aksjologicznej człowieka osiąganego na trzech poziomach aktywności aksjologicznej: a) potrzeb wiązanych z tworzeniem wartości, intelektualnym refleksowaniem znaczenia poszczególnych wartości oraz myśleniem w kategoriach wartości etycznych; b) wrażliwości aksjologicznej utożsamianej z rozwijaniem zdolności „dostrzegania i rozpoznawania wartości”; c) postawy aksjologicznej łączonej z kierowaniem się wartościami etycznymi w sytuacjach codziennych, a zwłaszcza sytuacjach granicznych (*Ibidem*, 95). Główne wyznaczniki dojrzałości aksjologicznej wyrażają się w dwóch momentach: samoorientowania się człowieka na wartości etyczne oraz będącego następstwem ich uznania i uwewnętrznienia – momencie powinnościowego kierowania się nimi. Pierwszy z wymienionych, moment samoorientowania się na wartości etyczne, przebiega na poziomie ich rozpoznania, rozumienia, akceptowania i respektowania (Weissbrot-Koziarska, 2016, 15–16). W dużej mierze zależy od wrażliwości aksjologicznej, którą U. Ostrowska utożsamia ze zdolnością

do wartościowania przeżyć człowieka, uwewnętrzniania wartości oraz ich porządkowania w hierarchicznie ustrukturyzowany system wartości (Ostrowska, 2006, 409–410; por. Matulka, 2005, 226–231). Takie rozumienie wrażliwości aksjologicznej ukazuje ją w napięciu między brakiem wrażliwości na wartości a nadwrażliwością aksjologiczną. Stanem pożądanym (samo)wychowawczo jest właściwa wrażliwość aksjologiczna. Sprzyja on bowiem budowaniu świadomości istnienia wartości i pogłębionemu ich rozumieniu. Co więcej, również odpowiedzialności za własne wybory wartości, rzutujące na całokształt postępowania podmiotu. Wrażliwość aksjologiczna sięga tym samym samej istoty doświadczenia aksjologicznego podmiotu (Ostrowska, 2006, 409–410). Z kolei moment powinnościowy dojrzałości aksjologicznej wiąże się z zaangażowaniem człowieka w realizowanie konkretnych wartości etycznych. Jak zauważa Z. Matulka, wynika „z rozumnego poznania, z rozumnej oceny rzeczywistości oraz z dobrej woli osoby poznającej i wybierającej wartości” (Matulka, 1997, 244). Dotyczy więc zreflektowanego poczucia powinności człowieka wobec wartości, którego przejawem nie są czynniki zewnętrzne, jak nakazy i kary, lecz świadomość ryzyka sprzeniewierzenia się konkretnym wartościom. Sytuacja ta ma charakter graniczny w tym znaczeniu, że wartości te „nie dadzą się usunąć poza sferę własnej odpowiedzialności” oraz muszą być respektowane we własnych zachowaniach człowieka (Witkowski, 2000, 151).

W samoorientowaniu się na wartości etyczne i powinnościowym kierowaniu się nimi wybrzmiewa kontekst ich świadomego wyboru. W tym właśnie świadomościowym odniesieniu się do wartości etycznych prowadzącym do dobrowolnego ich wyboru E. Ogrodzka-Mazur kładzie główny akcent na zdolność człowieka do osiągnięcia dojrzałości aksjologicznej (Ogrodzka-Mazur, 2007, 49–52). Dojrzałość aksjologiczną, traktowaną jako cel (samo)wychowania do wyboru wartości, odnosi do szerszej perspektywy rozumienia wychowania jako przygotowania człowieka do innowacji, twórczości i kreowania nowych jakościowo realiów życia społeczno-kulturowego. Wychowanie i samowychowanie do wyboru wartości zakłada rozbudzanie świadomości aksjologicznej człowieka, dokonujące się na drodze kształtowania rozumienia znaczenia wartości etycznych w rozwoju osobowym człowieka, umiejętności wartościowania, przyjmowania postaw afirmujących wartości etyczne oraz dążenia do ich uwewnętrzniania. Eksponowanie w procesie wychowania aspektu świadomej identyfikacji z wartościami i ich wyboru sprzyja stawianiu się osobą wybierającą, podejmującą wysiłek ich realizowania „w różnych, właściwych swojej wspólnotie (...) formach kulturowych” (Ogrodzka-Mazur, 2007, 50).

Aspekt wychowawczego kształtowania kompetencji aksjologicznych mocno wybrzmiewa w rozważaniach U. Ostrowskiej, która koncepcję wychowania zorientowanego na wartości ujmuje jako wychowanie w wartościach i ku wartościom (Ostrowska, 2006, 411–415). Autorka ta kładzie akcent na kształtowanie kompetencji aksjologicznych w wychowaniu, które przebiega w kierunku: od odkrywania wartości do kreowania wartości. Etapami pośrednimi uporządkowanej hierarchicznie struktury nabywania kompetencji aksjologicznych są: rozumienie wartości, ich uznawanie oraz ich urzeczywistnianie (*Ibidem*, 413). Etapowość procesu kształtowania kompetencji aksjologicznych wiąże się z faktem uwikłania człowieka w sieć

wartości tworzących zastaną aksjologiczną przestrzeń antroposfery. Ze względu na złożoną, wieloskładnikową i wielowymiarową strukturę tej przestrzeni człowiek wymaga ukierunkowania wychowawczego w zakresie odkrywania wartości, ich rozumienia, uznawania i realizowania. Przyjmuje wówczas znajdujący się w jego polu świadomości świat wartości i kształtuje własne doświadczenie aksjologiczne. Kształtowanie dojrzałości aksjologicznej łączy się z nabywaniem przez człowieka wewnętrznego przekonania, że może świat wartości nie tylko rozpoznawać z różnych perspektyw, pogłębiać rozumienie ich znaczenia w świetle własnych wyborów i czynów, lecz także może być twórcą wartości. Osiągnięcie tego najwyższego poziomu kompetencji aksjologicznych ma daleko idący walor wychowawczy. Wiąże się bowiem ze zdolnością człowieka rozwijania kompetencji do życia wartościowego, a więc odnosi się do szerszej rozumianego kontekstu jego świadomego bycia i stawania się egzystencjalnego (*Ibidem*, 413–414). Wspomniana autorka wskazuje doniosłe znaczenie tej zdolności, przywołując rozważania B. Suchodolskiego, w myśl których koncepcja życia wartościowego zakłada transcendowanie horyzontów „życia urzędzonego” i intencjonalne, dobrowolne podążanie ku horyzontom „prawdziwego istnienia”. Jest ono utożsamiane z otwarciem się na innych ludzi i harmonijnym z nimi współistnieniem opartym na osobowych więzach wspólnoty (Suchodolski, 1975, 148–149).

Wybór wartości, w których człowiek znajduje upodobanie, nie jest dla niego sprawą obojętną ze względu na to, że w świecie wartości jest zakotwiczone każde jego działanie. Niezależnie od tego, czy człowiek podejmuje działanie zorientowane na zrealizowanie wartości pozytywnej czy wartości negatywnej – w jednym i drugim przypadku kieruje się wartościami, z których wywodzi własne cele i drogi postępowania. W tym znaczeniu człowiek dobrowolnie poddaje się wyższej determinacji płynącej ze świata wartości (Scheler, 1963, 1282). Istotny staje się więc jego wybór pomiędzy wartościami, które chce zrealizować, a tymi, które chce odrzucić. W określeniu własnej preferencji wartości pozytywnych lub negatywnych wyraża się bowiem moralna strona postępowania człowieka. Wszak

wartość moralna *dobry* przysługuje jedynie aktowi realizacji wartości pozytywnej najwyższej bądź aktowi realizacji wartości pozytywnej wyższej (poznanej jako wyższa). Wartość moralna *zły* przysługuje aktowi realizującemu wartość [negatywną] bądź aktowi realizującemu wartość pozytywną niższą (pозnaną jako niższa) (Węgrzecki, 1975, 53).

Wybór ten nie jest więc w praktyce ani łatwy, ani pozbawiony wewnętrznych dylematów (Semków, 2007, 38–39). Wymaga samookreślenia człowieka wobec konkretnych wartości, ale też jego samorozumienia w perspektywie wartości uznanych i odrzuconych (por. Dziegielewska, 2000, 83). Wiążą się one z wolnym od zewnętrznych wpływów środowiskowych namysłem podmiotu nad znaczeniami i ważnością poszczególnych wartości, a w tym kontekście nad sensem własnego postępowania i jego konsekwencjami (por. Łobocki, 2009, 122). Brak autentyczności w odniesieniu się do świata wartości rodzi ryzyko kryzysu, który na podłożu konfliktu wartości jest w istocie kryzysem osobowości (Górniewicz, Rubacha, 1993, 97–100).

Uznanie lub odrzucenie dowolnej wartości jest podmiotowym aktem człowieka, jego indywidualnym przeżyciem i doświadczeniem. Wyraża się w nim wolność wyboru wartości i związana z nim konieczność przejęcia odpowiedzialności za jakość tego wyboru (Kostkiewicz, 1998, 195–199). Odpowiedzialność za jakość wyboru wartości ma związek z gotowością do autentycznego otwarcia się na konkretne wartości. Istotne jest podłoże etyczne, na którym dokonuje się intencjonalne zwrócenie się ku danej wartości; świadomość podmiotu, czy wybór wartości jest powodowany nią samą, czy też korzyściami wynikającymi z jej wyboru. I to jest kluczowa kwestia, którą W. Chudy odnosi do rozróżnienia otwarcia się na konkretną wartość od dążenia do osiągnięcia korzyści łączonej z tą wartością. Łączy się to z odmiennymi jakościami osobowej autoformacji podmiotu związanymi z jego aktywnością w sferze aksjologicznej (Chudy, 2008, 21–22). Rozróżnienia wymagają bowiem trzy warianty sytuacji wyboru wartości ze względu na:

- nią samą jako cel własnych dążeń;
- osiągnięcie związanej z nią korzyści;
- mylne przeświadczenie podmiotu, który myśli, że kieruje się wartością, a w istocie dąży do osiągnięcia korzyści.

Rozróżnienie to jest podstawowe zarówno ze względu na jednoznaczność samookreślenia i samorozumienia własnych intencji działania, jak i związanych z nim konsekwencji. Pozwala uniknąć sytuacji pomieszania płaszczyzn wartości i korzyści ze względu na błędne rozeznanie w tej kwestii, pozorną łączność wymienionych płaszczyzn działania:

Pytanie: czy mi się to opłaca? zawiera się w pytaniu: czy to warto? – ale tylko w pewnej części. Mianowicie w części subiektywnej. Gdy ktoś ratuje tonącego i odczuwa tylko radość z powodu otrzymania nagrody, wtedy realizuje w swym mniemaniu pewną wartość, która tylko jemu przynosi korzyść. Pytanie o opłacalność jest tu stawiane jako pierwsze przed pytaniem o charakter wartości. Inaczej dzieje się wówczas, gdy nasza intuicja moralna kieruje nasze działanie – niemal odruchowo – ku czystej wartości, jak np. wtedy, gdy protestujemy przeciwko szykanowaniu pracownika lub przeciwko maltretowaniu psa (*Ibidem*, 21).

Taka jednoznaczność intencjonalnego odniesienia się człowieka do wartości wskazuje na rzeczywisty charakter otwarcia się na wartość, a w tej perspektywie jego zdolność do samowychowania. Rzeczywiste odniesienie się do wartości wskazuje na aksjologiczne zaangażowanie się podmiotu w wyjście poza formalny stosunek do indywidualnie kształtowanej struktury aksjosphery. Wspomniane aksjologiczne zaangażowanie podmiotu nie ogranicza się tylko do gotowości wyliczenia uznanych przez siebie wartości, uporządkowanych według przyjętego kryterium, lecz przede wszystkim wyraża temperaturę emocjonalnego odniesienia się do nich, określającego ważność poszczególnych wartości oraz odczuwaną z nimi bliskość (Gołaszewska, 2008, 88–90).

Emocjonalna warstwa odniesienia się podmiotu do wartości niesie ze sobą pewne ryzyko zmęczenia psychiczno-działaniowego konkretną wartością lub grupą wartości. Polega ono na przechodzeniu od początkowego stanu zaciekania aksjologicznego, przez zachwyty i gotowość pełnego zaangażowania się

w realizację odkrywanych indywidualnie wartości, do stanu wyczerpania aksjologicznego, utożsamianego z coraz bardziej nawykowym i deklaratywnym ich manifestowaniem w sytuacjach społecznych. Wystąpienie procesu zmęczenia konkretną wartością oddala człowieka od gotowości autentycznego kierowania się nią w życiu ze względu na to, że w coraz mniejszym stopniu motywuje go ona do rzeczywistego działania. Wówczas kierowanie się tą wartością staje się fasadowe i deklaratywne. Kwestię tę M. Gołaszewska ujmuje następująco: „samoświadomość zaczyna grać rolę adwokata powinności: tak wypada, tak będzie lepiej, a stąd już tylko krok do hipokryzji, skrywanego fałszu życia” (*Ibidem*, 89). Najważniejsze oznaki zmęczenia wartościami to dane samemu sobie przyzwolenie na myślenie i działanie w duchu wariabilizmu aksjologicznego (etap pośredni) oraz radykalnego sceptycyzmu aksjologicznego (etap końcowy). Etap pośredni oznacza życie w wewnętrznej sprzeczności. Podmiot zachowuje, co prawda, pewną pierwotną łączność z wartościami nadal uznawanymi przez niego jako ważne, ale odslania znaczące emocjonalne oddalenie się od nich. Ujawnia się to w coraz częstszych zachowaniach, które są odstępstwem od tych wartości ze względu na dowolne powody, np. splot wydarzeń, presję otoczenia, chwilowe zapomnienie, silne pragnienie czegoś. Odstępstwa są przejawem strategii ograniczania wysiłku w realizacji wartości. Decydującym kryterium ważności wartości jest kontekst sytuacyjny zyskujący na znaczeniu w sytuacji granicznej, gdy zachodzi konieczność opowiedzenia się za konkretnymi wartościami. Każda zmiana kontekstu (determinowana czynnikami zewnętrznymi lub wewnętrznymi) wywołuje gotowość osoby do doraźnej korekty znaczenia i ważności konkretnej wartości. Z kolei etap końcowy oznacza życie podmiotu w wewnętrznym zaprzeczeniu, a więc jego przekonaniu o braku możliwości faktycznego zrealizowania konkretnych wartości. Etap ten wiąże się w istocie z inwersją pozycji względem konkretnych wartości, polegającą na przekonaniu samego siebie o tym, że występowanie tych wartości w czystej postaci w realiach życia społecznego nie jest możliwe. Uwiarygodnieniem słuszności takiego stanowiska jest przekonanie samego siebie o grze pozorów, w którą są uwikłani zasadniczo wszyscy ludzie. W tym kontekście pozorne wydają się ich deklaracje kierowania się konkretnymi wartościami, ponieważ za każdą z nich kryją się w istocie korzyści, które są faktycznymi motywami działania każdego człowieka.

Trudność związana z trafnością wspomnianych wyborów wartości i, w związku z tym, z konstruowaniem indywidualnego systemu wartości wiąże się ze złożonym, wielowymiarowym charakterem świata wartości. Rozumienie wartości jest wieloznaczne, dokonywane z perspektywy własnych doświadczeń biograficznych, zależne od oceny własnej sytuacji życiowej, posiadanej wiedzy, wrażliwości i refleksyjności. Oczywiście zadanie to wydaje się dość proste na poziomie deklaratywnym dotyczącym zasadniczych podziałów na wartości pozytywne i negatywne. Przykładem mogą być często przywoływane i rozważane dychotomie, jak sprawiedliwość – niesprawiedliwość, męstwo (heroizm) – tchórzostwo, szlachetność – podłość, szacunek – pogarda, miłosierdzie – okrucieństwo. Jednakże próba ich rozpoznania w kontekście konkretnych sytuacji życiowych rodzi wiele dylematów moralnych. Odslania bowiem aksjologiczną złożoność kontekstu sytuacyjnego

tychże zdarzeń życiowych, komplikującą jednoznaczne ich interpretowanie. Autentyczne odniesienie się do wartości etycznych wymaga intelektualnego przygotowania podmiotu i woli zaangażowania się w odpowiedzialne kształtowanie indywidualnej aksjosfery. Kluczowe znaczenie zyskuje więc samowychowanie zorientowane na wartości etyczne, które współbrzmi z intuicją moralną podmiotu. Zakłada ono afirmatywny stosunek do wartości etycznych, a w ich świetle do dobra drugiego człowieka (*Ibidem*, 90).

Tak ujmowane samowychowanie wiąże się z kształtowaniem dojrzałości aksjologicznej podmiotu, świadomego odpowiedzialności za wybór wartości, postrzegany w kontekście powinności moralnej zachowania jej wierności (por. Krąpiec, 1990, 43). Czyny moralne zachodzą poprzez realizację konkretnych wartości etycznych. Jak zauważa Sergiusz Hessen, są warunkowane dobrowolnością podmiotu działającego. Wówczas gdy są wymuszone, przestają mieć walor czynów moralnych (Hessen, 1948, 259). Próba wymuszenia na człowieku określonego postępowania, nawet jeśli jest ono poddyktowane pozytywnymi przesłankami, jest zanegowaniem jego osobowej autonomii i zdolności do samostanowienia. W dobrowolności wyraża się bowiem podmiotowość i zdolność do samostanowienia osoby. Dobrowolność powiązana z intencjonalnym zwróceniem się człowieka do wartości ujawnia bardziej subtelny aspekt czynu moralnego. Realizacja wartości etycznej ze względu na nią samą odsłania właściwą perspektywę czynu moralnego, podejmowanego w wewnętrznym wycuciu tej wartości i autentycznym utożsamianiu się z nią. Wolność od narzuconych z zewnątrz zobowiązań obliwiających podmiot do realizacji konkretnych wartości otwiera dopiero przed człowiekiem właściwą przestrzeń do czynów moralnych (Węgrzecki, 1975, 53–54; Wędzińska, 2013, 35–36).

W rozumieniu istoty moralności wydaje się, że K. Wojtyła idzie jeszcze krok dalej. Subtelny aspekt czynu moralnego uwyrażnia się w duchowym zwróceniu się ku wartościom etycznym, w którym istotne jest nie tylko wewnętrzne wycucie wartości, lecz przede wszystkim (samo)transcendowanie w czynie dynamizmów somatycznego i psycho-emotywnego ku dynamizmowi osobowemu (por. Cyrańska, 2005, 64–65). Perspektywą podmiotowego odniesienia się do wartości etycznych jest dążenie do poznawania prawdy o dobru. W tym kontekście bardziej zrozumiałe staje się stwierdzenie:

żeby być moralnie dobrym, trzeba nie tylko chcieć dobra, ale dobrze chcieć. Jeśli się chce źle, wówczas człowiek staje się przez to samo moralnie złym, chociaż nawet to, czego chce, jest zawsze jakimś dobrem (Wojtyła, 1961, 671).

Wolnościowy charakter doświadczenia człowieka stanowi podłoże wychowania zorientowanego na wartości i rozwój moralny. Wolność wyboru wartości etycznych przenika w istocie przestrzeń wolności wyboru drogi ku własnemu człowieczeństwu. Koresponduje z tym stwierdzeniem refleksja S. Hessena zogniskowana wokół pojęcia i celu wychowania: „środkami wychowania moralnego nie są nakazy i słowa, ale wyłącznie czyny. Postawę moralną w wychowaniu osiąga się nie drogą objaśnień, czym jest moralność, i nie przez moralizatorskie rozważania włączane przy każdej sposobności do nauczania”, lecz na drodze dobrowolnego

dążenia do realizacji wartości etycznych w codziennych sytuacjach życiowych (Hessen, 1997, 157). Autor ten przyjmuje zbieżne stanowisko z koncepcją M. Schelera w kwestii postawy faryzejskiej, będącej zaprzeczeniem postępowania moralnego; mianowicie, stawania się osobą moralną nie utożsamia z bezpośrednim działaniem, którego celem jest moralność postępowania. Człowiek, chcąc postępować moralnie i zarazem sprzyjać własnemu rozwojowi moralnemu, „nie powinien nawet myśleć o tym, że postępując tak czy inaczej, postępuje moralnie” (Hessen, 1997, 159). Gdy celem jest sama moralność, intencjonalne chcenie człowieka koncentruje się na nim samym, osiągniętych korzyściach samorozwojowych czy społecznych, a nie na konkretnych wartościach etycznych. Wówczas są one traktowane jako środek w osiągnięciu tego celu, nie zaś jako cel sam w sobie (*Ibidem*, 170). Wartości te stają się, metaforycznie to ujmując, zakładnikiem błędnie rozumianej moralności.

Wkraczając w świat wartości, człowiek ma świadomość, że niczego nie musi. Jest bowiem sam pośród wartości. Jednakże z chwilą dokonania wyboru konkretnych wartości ma również świadomość tego, że zostawiają one swój rys na jego sposobie myślenia i postępowania. Interesująca w tym kontekście jest obserwacja J. Tischnera:

Nikt nie musi widzieć wartości. Nikt nie musi uznać ich aż do końca. Im wyższa wartość, tym większa swoboda jej uznania. Wartość zdaje się mówić do mnie: jeśli chcesz, możesz mnie wybrać (Tischner, 2000a, 481).

Człowiek zaś, świadom wolności własnego wyboru, zdaje się odpowiadać: „mogę – nie muszę”, ponieważ „mogę chcieć – lub nie chcieć” (Wojtyła, 2000, 167). Ma świadomość wolności wyboru i wolności własnego działania. Owo *ja działam* kryje w sobie: ja sam stanowią o sobie. Wiąże się to z zachowaniem autonomii w sferze wyborów wartości i celów działania, samego czynu i odpowiedzialności za jego skutki. I w tym tkwi podstawowy walor autoformacji zorientowanej na wartości etyczne.

Położenie akcentu na samostanowienie człowieka odsłania znaczenie rozwoju moralnego osoby i jej (samo)wychowania moralnego (Horowski, 2015, 262–277). Rozwój moralny człowieka dokonuje się, zdaniem Jarosława Horowskiego,

nie tylko w odwołaniu do wartości, które stają się celem działania, lecz także na fundamencie samostanowienia, czyli transcendencji w czynie emotywnych poruszeń psychiki wywołanych wartościami (*Ibidem*, 272).

Znajduje to uzasadnienie w zestawieniu ze sobą dwóch zagadnień: dwu-wymiarowości czynu z transcendencją dynamizmów somatycznego i psycho-emotywnego. Pierwsze zagadnienie odwołuje się do rozróżnienia zewnętrznego wymiaru czynu jako aktu intencjonalnego i jego wewnętrznego wymiaru utożsamianego z samostanowieniem człowieka (Wojtyła, 2000, 195). Zgodnie z tym rozróżnieniem, człowiek poprzez czyn zarówno zmienia zewnętrzną wobec siebie rzeczywistość, jak i kształtuje samego siebie. Tym samym wewnętrzny aspekt czynu ma istotne znaczenie dla jego wartości moralnej. Drugie zagadnienie wiąże

się ze strukturą bytu ludzkiego, na którą składają się trzy, wymienione już, dynamizmy. Sens tych dynamizmów ujawnia się w tym, że człowiek poprzez każdy z nich „w jakiś sposób kształtuje się lub przekształca” siebie (*Ibidem*, 144). Stawać się oznacza, według K. Wojtyły, zaczynać istnieć. Przekraczanie siebie w czynie na poziomie każdego dynamizmu powoduje, że „coś zaczyna istnieć w istniejącym już podmiocie *człowiek*” (*Ibidem*). Czyn, w którym następuje transcendencja pionowa (samotranscendencja) dynamizmów niższych ku dynamizmowi osobowemu, odślania przed podmiotem osobę, powoduje jego osobowe samokształtowanie. Wówczas staje się on coraz bardziej kimś. W tak rozumianym czynie, jako akcie samoświadomej sprawczości, ujawnia się wartość personalna czynu, który w sytuacji kierowania się wolą poznania prawdy o dobru jest utożsamiany z wartością moralną (Horowski, 2015, 268). Wypływa stąd wniosek, że samostanowienie powiązane z realizacją przez człowieka tego, co można nazwać dobrem, prowadzi do moralnie dobrego czynu. W perspektywie moralnego dobra zawartego w tym czynie człowiek staje się jako osoba, urzeczywistnia własne człowieczeństwo (*Ibidem*, 269).

Orientacja człowieka na wartości etyczne ma więc swoje poważne konsekwencje w kontekście wychowania moralnego. Zasadnicze znaczenie dla wychowania moralnego J. Horowski łączy z dynamizmem osobowym – dynamizmem bycia osobą, który ujawnia się w „samostanowieniu o sobie jako osobie” (*Ibidem*, 271). A zatem jest ono związane z wolnościowym „chcę, które implikuje w sobie osobową transcendencję człowieka, jak i integrację jego natury na określonym poziomie” (*Ibidem*, 277). W tym znaczeniu celem wychowania moralnego jest wychowanie osobowości człowieka (Hessen, 1997, 159). Staje się to możliwe dopiero w perspektywie drugiego, innych, a więc w perspektywie międzyosobowego spotkania, na podłożu którego urzeczywistnia się wspólnota duchowa. Pod tym pojęciem Hessen przyjmuje szeroki kontekst duchowego współistnienia w przestrzeni wspólnoty ludzkiej, w której „siły wzajemnego odpychania (nienawiści) ostatecznie zostają pokonane przez siły duchowego przyciągania (miłości)” (*Ibidem*, 171).

Ujawnia się na tym tle zasadnicza rola wychowawcy, jako owego *ja* drugiego, który wprowadza wychowanka w świat wartości, objaśnia mu jego złożoność i subtelność znaczeń, potwierdza swoim postępowaniem autentyczność własnego zaangażowania aksjologicznego. A jednocześnie jest on osobą nieustannie poszukującą i odkrywającą nowe subiektywne pokłady znaczeń wywiedzionych ze zaktualizowanego na podstawie nowych doświadczeń biograficznych rozumienia konkretnych wartości. Wychowanie i samowychowanie zorientowane na wartości dokonuje się bowiem w perspektywie czynów moralnych tak wychowanka, jak i wychowawcy i jest dla nich wyzwaniem autokreacyjnym. Wymaga wiarygodności wychowawcy. Składa się na nią nie tylko uporządkowany system wartości wychowawcy i przemyślane cele wychowania, lecz głębokie przekonanie o tym, że sam „powinien pracować również nad własnym wychowaniem” (Guardini, 1991, 229). Wiarygodności wychowawcy przypisuje istotne znaczenie również K. Olbrycht, która stwierdza:

wyбір drogi życiowej i zawodowej wychowawców powiązany jest z akceptacją wysiłku budowania człowieczeństwa w sobie i w drugim, ze zobowiązaniem do stwarzania warunków sprzyjających rozwojowi osobowemu (Olbrycht, 2014, 188).

Autoformacyjna perspektywa znajduje, według Romano Guardiniego, uzasadnienie w fakcie, że w człowieku nie sposób znaleźć „takiej dobrej siły, w której nie tkwiłoby w załączku zło. (...) Nie ma chyba cnoty, która nie mogłaby się obrócić w zło, ani wady, z której nie mogłoby się zrodzić dobro” (Guardini, 1991, 230). Niepewność własnej stałości w konsekwentnym odniesieniu się do wartości etycznych, właściwego moralnie postępowania, jest przyczynkiem do całożyciowej autorefleksji podmiotu (zob. Matulka, 1995, 43–49). Jest ciągłym rozpoznawaniem tego, co może być dobre i godne człowieka w codziennych wyborach i czynach; jest więc przewyciężającym własne słabości wyzwaniem się z tego, co „nie znajduje się po stronie dobra, o ile stanowi ono zniewolenie, przeszkodę lub uniemożliwienie rozwoju” (Nowak, 2012, 431). Taka postawa ukazuje tym samym sens autoformacji na tle dylematów moralnych i egzystencjalnych rozstrzyganych na płaszczyźnie osobistych sukcesów i porażek w urzeczywistnianiu własnego człowieczeństwa. Nie jest jakimś wzorcem do bezkrytycznego naśladowania przez wychowanka, lecz zachętą do samodzielnego myślenia, przyczynkiem do rozbudzenia wewnętrznej siły kształtowania samego siebie, podejmowania wysiłku autoformacyjnego (por. Nowak, 2008, 501; Matulka, 1995, 43; 1992, 147–157).

Źródłem siły wychowania, jako mądrego wprowadzania w świat wartości, jest więc relacja wychowanka z wychowawcą przebiegająca w duchu autentycznego spotkania dwóch osób, w której wychowawca pozwala wychowankowi po prostu być (Tarnowski, 1993, 82–84). Ten charakter relacji wychowawczej jest, zdaniem D. Wajsprych, warunkowany otwartością na osobę wychowanka, która oznacza wyrzeczenie się własnej wielkości jako wychowawcy, rezygnację z „roszczeniowej i przywłaszczającej postawy kontrolowania i ograniczania innych” (Wajsprych, 2011, 287; 2014, 64–69). Wychowawca przejawia wówczas afirmatywny stosunek wobec wychowanka, inicjuje jego osobową kreację. Nie tyle zakłada, co oczekuje, iż ten pójdzie dalej i osiągnie więcej (Nowak, 2001, 410).

Inspirująca i wzmacniająca wychowawczo jest wówczas świadomość wspólnego podążania drogą urzeczywistniania własnego człowieczeństwa. Znaczenie osoby wychowawcy jest zasadnicze nie tylko dla realizowania procesu wychowania, ale też wzbudzania aktywności autoformacyjnej. Aktualna jest bowiem konstatacja M. Nowaka:

żaden człowiek nie wie z samego siebie, na czym polega istotowy porządek świata (istota ludzkiej egzystencji). Aby móc się formować, potrzebuje drugiej osoby, drugiego ja, które stałoby się jego ty (*Ibidem*, 286).

Budowany między nimi dialog wychowawczy jest wówczas faktyczną zachętą do autoformacji prowadzącej do sytuacji duchowego wniknięcia w świat wartości i stwarzającej możliwości rozpoznawania sensu własnego życia.

3.4. Wartości i sens życia z perspektywy analizy egzystencjalnej i pedagogicznej

Wartości istniejące obiektywnie są tym, do czego człowiek może odnosić się w poczuciu wolności woli, co przez swoje milczące, nienarzucające się istnienie pociąga go ku sobie i domaga się jego odpowiedzi (Popielski, 2007, 36; Tischner, 2000a, 481). Tworzą one świat, w którym to właśnie człowiek uświadamia sobie ich istnienie i pragnienie uczynienia ich swoimi. Człowiek odkrywa w sobie zdolność do czytania wartości i kierowania się nimi w życiu (Tischner, 2000a, 479). Jednakże wartości, na które człowiek się otwiera, nie wymuszają tego otwarcia ani też nie wywierają presji czy też nie zniewalają go w jego sposobie myślenia lub działania. Nie ograniczają jego wolności podmiotowego samostanowienia (Węgrzecki, 2014, 164–165). Stopień i zakres świadomości konkretnych wartości w powiązaniu z ich indywidualnym sposobem przeżywania wywołuje w nim wewnętrzną gotowość, swoiste zobowiązanie do kierowania się nimi w podejmowaniu istotnych egzystencjalnie wyborów życiowych i wynikających z nich decyzji, kształtowaniu postaw czy inicjowaniu czynów (*Ibidem*, 165). Takie zorientowanie się na wartości przejawiające się w postaci aksjologicznego uzasadnienia własnych czynów ma znaczenie sensotwórcze. Pozwala bowiem zaprowadzić w życiu człowieka „pewien ład, chroniąc je tym samym przed chaosem wewnętrznym” (*Ibidem*, 166).

Pociąganie ku światu wartości i dopominanie się odpowiedzi jest możliwe dzięki intuicji moralnej człowieka, orientującej jego uwagę, wolę i działania na to, co w jego życiu od zawsze jest milcząco i niezauważalnie obecne (por. Pawełczyńska, 2011, 72–75). Obiektywność istnienia wartości istotnych egzystencjalnie powoduje, że pociągają one człowieka w kierunku nieskończoności. Specyfika obcowania człowieka z wartościami istniejącymi na sposób absolutny, jak prawda, dobro, piękno czy *sacrum*, polega na tym, że nie jest on w stanie określić granicy spełniania się w powinności wobec wartości (Chudy, 2008, 26–27). Nie narzucają one ograniczeń w możliwościach odniesienia się do nich, a więc nie określają granic rozwoju duchowego człowieka. Przy czym rozwój ten, jeśli przebiega z określoną dynamiką, obejmuje coraz szersze obszary jego życia, zgodnie z zasadą: wyższa wartość, która została uwewnętrzniona przez osobę, „podporządkowuje sobie sposób świadczenia na rzecz wartości niższych” w porządku hierarchicznym (Gałdowa, 2005, 49).

W obliczu wartości człowiek doświadcza w sposób szczególny wolności własnej woli. Ma bowiem świadomość, że to on rozpoznaje, ocenia i realizuje wartości, może je przyjąć lub odrzucić. Jest podmiotem kształtującym indywidualną relację ze światem wartości istniejących obiektywnie i kształtującym jego własny świat wartości wykreowanych (Chudy, 2008, 32). Indywidualne odniesienie się do wartości i samookreślenie w ich perspektywie jest osobistym, wolnym wyborem człowieka. Wówczas jednak, gdy przyjmuje konkretną wartość, w rezultacie jej przeżycia i uznania odczuwa wewnętrzne wobec niej zobowiązanie, czy też powinność do osobistego angażowania się w nią. Jak zauważa Anna Gałdowa,

otwarcie się na konkretną wartość przejawia się w orientowaniu na nią własnych działań, angażowaniu się w jej realizowanie oraz urzeczywistnianiu pragnienia bycia jej nosicielem (por. Gałdowa, 2005, 47). Wówczas powinnośc tę człowiek rozpoznaje jako wewnętrzne wezwanie do przejęcia odpowiedzialności za wartość (Chudy, 2008, 33). Wartości są bowiem utożsamiane z możliwościami, do których człowiek może, jeśli zechce, odnosić się w dowolny, niczym nieograniczony sposób i poprzez które może wyrażać siebie w duchowej warstwie egzystencji.

3.4.1. Źródłowe znaczenie wartości i sensu życia dla osobowej autokreacji człowieka

Dynamika relacji człowieka ze światem wartości przekłada się na aktywność człowieka w kształtowaniu własnej aksjofery. Jednakże podjęcie wysiłku ukierunkowania na wartości nie gwarantuje z góry pozytywnych rezultatów egzystencjalnych. Jak zauważa K. Popielski, „wartości same z siebie (...) nie integrują psychicznie człowieka, automatycznie nie rozwijają go”, są bowiem możliwościami, które mogą zostać zrealizowane siłą twórczą człowieka (Popielski, 1987a, 111). Autor ten wyróżnia cztery sposoby realizowania wartości w całościowym procesie stawania się człowieka: rzędowy, warstwowy, piramidalny i hierarchiczny, spośród których tylko temu ostatniemu przypisuje korzystne znaczenie dla tego procesu oraz przydatność w logoterapii (*Ibidem*, 113–120; zob. Michalski, 2011, 99–102). Skierowanie się ku jednej zabsolutyzowanej wartości lub wyłączenie wybranej wartości z całego systemu wartości nie sprzyja duchowej egzystencji człowieka. Podobnie jest w przypadku skierowania się ku wartościom traktowanym na sposób nieuporządkowany lub niezharmonizowany. Zanika wówczas naturalna zdolność człowieka do „konstruowania hierarchii wartości, stawiania sobie celów, rozwijania twórczych orientacji życiowych” (Popielski, 1994, 21). Niewłaściwy sposób realizowania wartości prowadzi do zagubienia przez człowieka „egzystencjalnie znaczących punktów odniesienia”. Skutkiem dezorientacji aksjologicznej jest więc nieumiejętność rozpoznania i wytyczenia sensu własnego życia oraz frustracja egzystencjalna. Możliwość właściwego rozpoznania wartości wiąże się, według K. Popielskiego, z hierarchicznym sposobem ich realizacji. Uznaniu ważności wartości związanych z każdym wymiarem egzystencji człowieka towarzyszy przyjęcie priorytetowego statusu kategorii wartości osoby wraz z najwyższą wartością – utożsamianą z Absolutem. Taki sposób realizowania wartości nie pomija żadnych wartości ani nie absolutyzuje którejkolwiek z nich, nie eliminuje ich hierarchicznych powiązań ani też nie redukuje zakresu wartości do wybranych kategorii czy poziomów. Co więcej, przedkłada orientację *być* nad *mieć*, jednak nie marginalizuje wartości związanych ze sferą psychofizycznej faktyczności człowieka. Sprzyja zarazem aktualizacji wrodzonych potencjalności, jak i wychodzeniu poza własne uwarunkowania psychofizyczne. Hierarchiczny sposób realizowania wartości wyzwała zatem dynamikę duchowej egzystencji człowieka (Popielski, 1987a, 117).

Indywidualna odpowiedź człowieka wobec świata wartości jest pochodną wyzwalającego siły twórcze oraz sensotwórczego ich charakteru (Popielski, 2007, 36–38; 1996c, 63–69), a także ich centralności egzystencyjnej (Popielski, 1996b, 37–38). Jak podkreśla Janusz Mariański,

sensotwórcze treści wartości zmieniają się z wiekiem, poszerzają się ciągle możliwości człowieka w zakresie dookreślenia sensu życia. Osobowość człowieka rozwija się pod wpływem wartości nadających życiu sens (Mariański, 2013, 119).

W tym znaczeniu wartości i sens życia człowieka są komplementarne. Gdy rozpatrywać je w kontekście ich centralności egzystencyjnej, ujawnia się dystans każdej rozpoznanej wartości do *ja* podmiotowo-osobowego. Im mniejszy dystans, tym większe znaczenie konkretnej wartości w życiu konkretnej osoby. Inaczej mówiąc, tym większa identyfikacja osoby z wartością, którą traktuje jako swoją i dla siebie. Wartości uznawane przez osobę jako centralne muszą spełniać pewne warunki, które K. Popielski utożsamia z pełnym ich przyjęciem i traktowaniem jako siły życia, niekonfliktowym współwystępowaniem z innymi wartościami, niewywolywaniem dysonansu egzystencjalnego i nieabsolutyzowaniem ich. Jednocześnie autor ten podkreśla, że niespełnienie wskazanych warunków w przypadku wartości uznawanych za centralne wywołuje frustrację egzystencjalną, a w dłuższej perspektywie prowadzi do pustki egzystencjalnej (Popielski, 1996b, 38).

Człowiek przeżywa wartości zależnie od specyfiki osobowej autokreacji przedkładającej się na dynamikę jego podmiotowego stawania się i spełnienia egzystencjalnego. Sensem życia jest w tym kontekście „stawanie się tym, kim może się on stać i kim ma się on stać. Człowiek jest istotą wezwaną do stawania się” (Michalski, 2011, 97). Przy czym wolność i odpowiedzialność człowieka są w tym kontekście odnoszone do aspektu możliwościowego, określającego potencjalne warianty jego stawania się, natomiast wartości i sens są odnoszone do aspektu powinnościowego. Różne sposoby istnienia sprowadzają się zasadniczo do trzech aspektów świadomości własnego bytowania. Otóż fakt osobowego istnienia „ja jestem” jest doświadczany na trzy różne sposoby: *ja muszę*, *ja potrafię* oraz *ja powinienem* (Uchnast, 1987, 95; Chojniak, 2003, 57).

Pierwsze dwa sposoby ogniskują się wokół konieczności i możliwości związanych z cielesno-psychicznym bytowaniem człowieka. Natomiast *ja powinienem* wykracza poza tego typu uwarunkowania i stanowi moralne wezwanie człowieka do indywidualnego odniesienia się do swojej sytuacji życiowej w perspektywie podmiotowej aksjosfery. I odnosi się do moralnego zobowiązania wypełnienia sensu w każdym momencie życia. Powinnościowy charakter sensu wynika z faktu, że jest on „wynikiem konfrontacji jedynej i niepowtarzalnej sytuacji życiowej z jedyną, niepowtarzalną i konkretną osobą ludzką” (Wolicki, 1999b, 42). Moment powinnościowy ujawnia się w dylemacie: *Jeśli ja tego nie spełnię, to kto? Jeśli nie w tej konkretnej sytuacji, to kiedy? (Ibidem)*. Wypływa stąd wniosek, że sens jest jedyny i niepowtarzalny (Wolicki, 1999a, 184). Niezrealizowanie sensu w konkretnych sytuacjach jest nieodwracalne, tzn. możliwość zrealizowania w danej sytuacji nie powtórzy się.

Tę nieodwracalność w możliwości uchwycenia sensu można odnieść do innej perspektywy interpretacyjnej. Z faktu, że niczego nie można cofnąć ani zmienić w tym, co już się uczyniło w swoim życiu, nie wynika, że wszystko to, co jest już przeszłością, jest bezpowrotnie stracone. Można za V. Franklem wyprowadzić wniosek, że wszystko to jest „nieodwołalnie zachowane i ocalone”, jest doświadczeniem, na którym może być budowany dalszy rozwój duchowy człowieka. Przemijalność człowieka czyni go odpowiedzialnym za

właściwe wykorzystanie przemijających możliwości urzeczywistniania niezliczonych potencjałów oraz realizowanie wartości, czy to odnoszących się do kreacji, czy do doświadczenia, czy wreszcie do określonej postawy (Frankl, 2010, 101).

Kontekst powinnościowy w egzystencjalnym zmaganiu się z życiem koresponduje z dylematem moralnym małżonków doświadczających niechcianej bezdzietności, rozumianym jako wewnętrzne wezwanie do odniesienia się do wartości rodzicielstwa. Poszukiwanie sensu ich sytuacji życiowej dokonuje się bowiem w ich aksjosferze. Ujawniona wrażliwość aksjologiczna na wartość rodzicielstwa powoduje wydobycie doświadczenia bezdzietności jako centralnego problemu, widzianego nie tylko jako zadanie rozwojowe na tym etapie ich życia, ale przede wszystkim jako wyzwanie egzystencjalne. Odczucie moralnego wezwania *ja powinienem* stawać się w rodzicielstwie przejawia się w ich pozytywnej odpowiedzi na wartość rodzicielstwa i świadomości, że tylko do nich jako indywidualnych osób oraz członków wspólnoty małżeńskiej w tej konkretnej sytuacji życiowej należy uznanie bądź odrzucenie jej nowej jakości – rodzicielstwa adopcyjnego. Oni nadają sens doświadczeniu bezdzietności i w jego perspektywie wartości rodzicielstwa jako takiego, obejmującego również aspekt adopcji dziecka. Każdy wybór, i rozstrzygnięcie w tej sferze, ma charakter nieodwracalny. Wiąże się bowiem z wyborem siebie w kontekście drugiego człowieka, kierunkiem i celem osobowej autokreacji, które co prawda, w każdym momencie życia można modyfikować, nawet radykalnie zmieniać, ale które pozostawiają trwały ślad w świadomości własnej drogi życiowej podmiotu (por. Danilewicz, 2011, 65–67).

Subtelny charakter wielokontekstowej relacji wartości istniejących obiektywnie z sensem życia człowieka zawiązuje się w wymiarze noologicznym jego egzystencji. Odniesienie się człowieka do konkretnej wartości otwiera przed nim szansę dostrzeżenia własnego istnienia w „nowym, wertykalnym wymiarze” (Uchnast, 1987, 96). Wartości i sens życia tworzą komplementarną relację, przy czym sens oddzielony od wartości byłby dla człowieka nieosiągalny. Każdy cel, każde ludzkie dążenie jest nasycone wartością. W działaniu skierowanym na osiągnięcie założonego celu urzeczywistnia się wartość. Wartość wyznacza więc sens danego celu (Szołtysek, 2003, 280). Otwarcie się na kształtowanie osobistej relacji ze światem wartości istotnych egzystencjalnie warunkuje odkrycie sensu konkretnej sytuacji życiowej, własnego postępowania. W tym kontekście „sens ma zawsze odniesienie do wartości. (...) Zajęcie postawy wobec nich rodzi poczucie sensu” (Popielski, 1987a, 108), a także sens jest odkrywany w relacji do wartości, „poprzez i w odniesieniu do wartości, i to wartości osobowych, a dopiero pośrednio do rzeczowych, gdy odpowiadają one swoją jakością sile wewnętrznego napięcia i zapotrzebowania” (Popielski, 2007, 25).

Frankłowska koncepcja człowieka jako osoby egzystencjalnej, zaangażowanej w całościowy proces tworzenia siebie, bazuje na Schelerowskim ujmowaniu wartości. Powinnościowe zwrócenie się człowieka ku światu wartości istniejących obiektywnie, którego rezultatem jest obraz własnego świata wartości wykreowanych, wpisuje się w istnienie jednego i nienaruszalnego porządku wartości ponadczasowych i niezmiennych. Z tego powodu egzystencjalne stawanie się i spełnianie człowieka nie jest pojmowane w sposób relatywizmu aksjologicznego. Pomocne w uchwyceniu tej istotnej kwestii jest Schelerowskie rozumienie kategorii ethosu, jako zindywidualizowanego odzwierciedlenia obiektywnego świata wartości. Ethos jest w tym kontekście przejawem osobistego odniesienia się człowieka do tego świata; swoistym odbiciem struktury czucia samych wartości, własnych preferencji aksjologicznych ujawniających się w postaci porządku wartości, które uznał i uczynił swoimi. Choć indywidualne ujęcia wartości obiektywnych bywają zróżnicowane, a nawet rozbieżne, nie oznacza to jednak nieistnienia świata wartości obiektywnych, a jedynie odmienne indywidualne jego przeżywanie. Ethos każdego człowieka jest swoistym uzewnętrznieniem indywidualnego przeżycia „kosmosu wartości i jego porządku hierarchicznego” (Węgrzecki, 1975, 59; por. Tischner, 2000a, 404–405). Przy czym indywidualny ethos jest stale modyfikowany i rozwijany przez człowieka w miarę jego nowych doświadczeń egzystencjalnych. Zmiany ethosu mogą, zdaniem M. Schelera, przebiegać w pozytywnym kierunku, utożsamianym z afirmowaniem obiektywnego świata wartości, jak też w negatywnym kierunku, związanym z uproszczonym i zafałszowanym rozumieniem hierarchicznego porządku wartości. Negatywny kierunek kształtowania ethosu jest powodowany „szczególną niesprawnością czucia intencjonalnego” wartości (*Ibidem*, 60; Scheler, 2008, 16–29).

Nakreśloną przez M. Schelera perspektywę ethosu można odnaleźć w koncepcji logoterapii. Bazuje ona na podziale wartości, który oddaje napięcie związane z istnieniem świata wartości obiektywnych oraz zindywidualizowanego ethosu człowieka. Podział ten zakłada istnienie wartości wiecznych (ponadczasowych i niezmiennych), które „mieszczą się w świecie sensu i wartości – Logos”, oraz wartości sytuacyjnych, związanych z konkretną sytuacją życiową konkretnego człowieka, współtworzących jego osobowe logos (Wolicki, 1999a, 183). Analogicznie do podziału na świat wartości obiektywnych i ethos, istnieje różnica między sensem odkrywanym a odkrytym sensem życia człowieka. Sens odkrywany jest utożsamiany z Nadsensem czy też Prasensem, w którym człowiek jest zanurzony. Jednak owo zanurzenie w Nadsensie jeszcze niczego nie rozstrzyga w życiu człowieka, samo z siebie nie wnosi nowych jakości egzystencjalnych. Wszak Nadsens, w myśl koncepcji Frankla, jest „dyskretny: nie narzuca się nikomu i równie dobrze może pozostać nie zauważony” (Frankl, 1998, 259). Realną zmianę wnosi dopiero zaangażowanie człowieka w jego odkrywanie. Nadsens pozostaje nierozpoznany, „dopóki człowiek nie zdoła odkryć go dla siebie i nie uczyni swoim, tj. jedynym podmiotowo bliskim i znaczącym” sensem odkrytym dla siebie, który konstytuuje jego własne logos (Popielski, 1987a, 132).

Z tego też powodu sens życia nie istnieje poza życiem, lecz tkwi w samym życiu. Człowiek poprzez swoje indywidualne wybory orientowane na wartości

sytuacyjne może odkrywać w konkretnych działaniach szczegółowe sensy ujęte w szerszym planie swojego życia. W tym kontekście życie jest rozumiane nie tylko jako dane człowiekowi, który ma świadomość własnego istnienia – *ja jestem*, ale też jako zadane. Rozpatrywanie życia jako zadanego jest faktycznym wyzwaniem egzystencjalnym, które wyraża się w pytaniach: *Kim i jakim może się stawać?* oraz *Co w jego życiu ma sens?* Człowiek ma zatem wypełniać spoczywającą na nim powinność stawania się i spełniania w swoim życiu i jednocześnie czynić to w duchu własnej odpowiedzialności za kierunek i przebieg osobowej egzystencji (por. Popielski, 1987a, 108).

Subtelny związek wartości z sensem życia ujawnia się zarówno w sposobie realizacji wartości, jak i sposobie dochodzenia do sensu. Wszak bycie człowiekiem to „istnienie w obliczu sensu, jaki należy wypełnić, i wartości, jakie należy zrealizować” (Frankl, 2010, 73). Powinnościowy charakter wartości, ale też i sensu, wskazuje, że fakt intencjonalnego zaangażowania się w wartości lub intencjonalnego dążenia do odkrywania sensu w swoim życiu nie rozstrzyga o końcowym rezultacie dążeń egzystencjalnych człowieka. Czynnikiem rozstrzygającym o końcowym spełnieniu lub pustce egzystencjalnej jest sposób dochodzenia do sensu, który może przebiegać trzema drogami (sposobami). Są one wyznaczone przez trzy wymienione już kategorie wartości (twórcze, przeżyciowe i postawy) (Frankl, 2012, 177; Wolicki, 1999a, 185). Każdą drogę człowiek utożsamia z innym wyzwaniem stawania się i spełniania we własnym życiu.

Sytuacje związane z orientacją na wartości twórcze stawiają podmiot przed koniecznością indywidualnego odniesienia się do dylematu: „co sam daje światu poprzez swoje kreatywne działanie?” (Frankl, 2010, 96). Odkrywanie sensu jest wówczas możliwe poprzez własne działanie powodujące jakąś zmianę lub związane z tworzeniem nowych dzieł materialnych. Sens jest utożsamiany z pracą człowieka wnoszącą wkład w proces zmiany otaczającego świata. Wartości przeżyciowe wiążą się z innym pytaniem: co człowiek „czepie ze świata poprzez swoje doświadczenia i spotkania z innymi ludźmi?” (*Ibidem*). Jest to droga wskazująca na znaczenie indywidualnego doświadczenia związanego z przeżywaniem piękna świata (natury, dokonań artystycznych, osiągnięć cywilizacyjnych itp.), a przede wszystkim z doświadczaniem dobra i prawdy wynikających z obecności drugiego człowieka przeżywanego w sytuacji spotkania. Sens życia można najpełniej odnaleźć w miłości. Z kolei wartości postawy przywołują dylemat ogniskujący się wokół postawy, „jaką człowiek przyjmuje w konkretnym życiowym położeniu, wobec losu, którego nie jest w stanie zmienić” (*Ibidem*). Wyznaczają one najważniejszą w koncepcji Frankla drogę odkrywania sensu. Chodzi o to, że człowiek w sytuacjach szczególnych, trudnych, kryzysowych, w których odczuwa bezsilność w obliczu własnego losu, staje przed szansą samotranscendowania. O ile w dwóch pierwszych ujęciach człowiek poprzez swoje działanie ma świadomość aktywnego projektowania ku czemu zmierza i kim się staje, o tyle trzecia droga odnajdywania sensu dotyczy konstruktywnego zmagania się z własnym losem, czy też, inaczej to ujmując, „sensownego” ustosunkowania się wobec własnego losu, którego podmiot doświadcza, lecz nie jest w stanie zmienić. Autor ten traktuje tę szansę jako niepowtarzalną możliwość uchwycenia sensu poprzez

wzniesienie się ponad siebie, wzrastanie duchowe przemieniające go wewnątrz. Człowiek ma wówczas szansę „stać się innym człowiekiem” (Frankl, 2012, 177).

Duchowe podłoże powinności człowieka do zmieniania i kształtowania siebie otwiera przed nim szansę egzystencjalnego spełniania się nawet wtedy, gdy jest pozbawiony możliwości działania na płaszczyźnie kreacji i osobistych doświadczeń. Z tego powodu, stwierdza twórca logoterapii, „życie nigdy nie traci sensu” (Frankl, 2010, 96). Ale też im bardziej człowiek czyni je sensownym, tym większą ma świadomość tego, że sensu nie może ani wymyślić czy też kontemplować w sobie, ani tym bardziej wykreować z siebie, pozostając w izolacji ze światem zewnętrznym. To, co prawdziwie nadaje ludzkiemu życiu sens, jest w świecie zewnętrznym, a nie w nim samym. Sens jest bowiem tym, co może być odkrywane przez człowieka i ku czemu można podążać; jest „czymś innym niż on sam, czymś więcej niż tylko zwykłym wyrażaniem *ja* i jego projekcją”, jest poza nim samym (Frankl, 2010, 84), lecz gdy przynajmniej w części odsłonięte, staje się treścią myśli, uczuć i działań wewnątrznie go przemieniających. Dopiero w perspektywie samotranscendowania staje się zrozumiałe znane Franklowskie stwierdzenie:

Być człowiekiem to znaczy wychodzić poza siebie samego. Istota ludzkiej egzystencji leży (...) w samotranscendencji. Być człowiekiem to znaczy być skierowanym na coś lub na kogoś, być od danym dziełu, któremu się poświęcamy, człowiekowi, którego kochamy, lub Bogu, któremu służymy (Frankl, 1998, 156).

To, co nadaje ludzkiemu życiu sens, wiąże się więc ze stałym zorientowaniem człowieka na coś lub na kogoś innego niż on sam. Tym pełniej i bardziej staje się sobą, im bardziej zapomina o sobie i żyje rzeczywistością innych ludzi, idei, twórczych uniesień.

Takie spojrzenie na sens ludzkiego życia ujmuje doświadczenie bezdzietności małżonków w zupełnie nowej perspektywie. Jest ona utożsamiana z możliwością odkrywania sensu rodzicielstwa poza wąskimi ramami narzucanymi przez faktyczność psychofizyczną ich egzystencji. Samotranscendowanie małżonków uzdalnia ich do spojrzenia na rodzicielstwo w perspektywie człowieczeństwa drugiego człowieka (dziecka) i wspierania go w samodzielny odkrywaniu własnego człowieczeństwa. Uchwycenie sensu rodzicielstwa warunkuje otwarcie się małżonków na osobowy wymiar relacji z dzieckiem jako osobą. Jakościowa zmiana w rozumieniu sensu rodzicielstwa polega na tym, że rozpoznawany w wymiarze noologicznym ich egzystencji nie jest już zależny od efektów prokreacji, lecz od gotowości do duchowego zwrócenia się ku drugiemu (dziecku) jako osobie. Szczególnym przejawem rodzicielstwa jest więc rodzicielstwo adopcyjne. Jest ono pochodną tezy, iż sensu życia nie sposób odnaleźć w samym sobie, lecz w świecie zewnętrznym. To jest w świecie, w którym odniesienie się do drugiego człowieka dokonuje się na podłożu wartości osoby, ujmowanych na różnych poziomach modalności. Tym samym poszukiwanie sensu rodzicielstwa w wymiarze noologicznym wymaga od małżonków wysiłku samotranscendowania uzdalniającego ich do wyjścia poza myślenie o rodzicielstwie w kategoriach biologicznego funkcjonowania człowieka. A więc orientującego ich stawanie się i spełnianie

w rodzicielstwie na budowanie relacji z dzieckiem jako równoważną im osobą, która choć niespokrewniona z nimi staje się integralną częścią ich małżeństwa i rodziny, częścią ich wewnętrznego świata.

Interesujące jest w świetle dotychczasowych rozważań pytanie: *Czym jest zatem sens?* W ujęciu Franklowskim jest to źródło szczególne, i zapewne wyjątkowe, „źródło motywacji dającej siłę do życia osobowego, a nie tylko funkcjonującego czy samorealizującego” (Popielski, 1987c, 313). Myśl tę rozwija K. Obuchowski: „dojrzały sens życia ujmuje wkład jednostki w to, w czym ona istnieje, w czym działa i w czym będzie realizowała się jej przyszłość” (Obuchowski, 2000, 314). Dojrzały sens dotyczy spełnienia sprawy wielkiej w życiu podmiotu, czyli spełnienia jego sensownego bycia w świecie. Sens życia jest siłą uzdalniającą człowieka do życia i mądrego bycia w świecie. Siłą odnoszoną przez Georga Mosera do całości życia człowieka, nieredukowalną do jego bieżących celów i zadań; odnoszoną do samotranscendowania ku drugiemu człowiekowi i Bogu, a także przyjmowania i przekazywania miłości, w której wyraża się najpełniej (Moser, 1986). Do tak pojmowanego sensu życia zbliża się w rozważaniach Tadeusz Gadacz, który wiąże sens życia z dobrem jako najgłębszym jego wymiarem. Stwierdza bowiem:

jeśli dobro jest żywiołem życia człowieka, to jego życie ma sens, gdyż mają sens zarówno cele, do których zmierza, jak i chwile, które przeżywa. Sens życia tkwi w dobru, które czynimy, a nie w tym, ile osiągniemy celów lub ile chwil szczęśliwych przeżyjemy (Gadacz, 2007, 25).

Nieustanne dążenie do samoprzekraczania siebie rozbudza znacznie głębsze poziomy ludzkiego egzystowania niż samourzeczywistnienie jego potencjalności zamkniętych w faktyczności psychofizycznej podmiotu. Niemniej jest również drogą do osiągnięcia samourzeczywistnienia rozumianego jako efekt uboczny samotranscendencji. Skoro bowiem człowiek nie odnajduje sensu własnego życia w sobie samym, to jego osobowe potencjalności nie mogą być źródłem tego sensu. Powodowany wołą sensu podejmuje wysiłek uchwycenia sensu własnego życia, który ujawnia się w jego dążeniu do osiągnięcia pełni (głębi) człowieczeństwa. Spełniona jest w tym dążeniu pewna reguła. Im bardziej otwiera się on na odkrywanie sensu w konkretnych sytuacjach życiowych, a więc im usilniej dąży do osiągnięcia głębi człowieczeństwa, tym pełniej urzeczywistnia własne potencjalności (Frankl, 2009, 166–167).

Duchowa egzystencja człowieka ogniskuje się wokół Logos rozumianego jako świat obiektywnych wartości i sensów, który M. Wolicki utożsamia z

nieodłącznym i niezbywalnym korelatem ludzkiej egzystencji, (...) usprawiedliwieniem wrodzonej intencjonalności bytu ludzkiego, najbardziej istotnego i głęboko osadzonego w naturze ludzkiej, intencjonalnego ukierunkowania osoby na świat obiektywny poza nią (Wolicki, 1999b, 164; por. Opoczyńska, 1999a, 158).

Właśnie to ukierunkowanie człowieka na świat obiektywnych wartości i sensu, danych mu w każdej konkretnej sytuacji życiowej, uzdalnia go do stawania się „osobą w pełni rozwiniętą na miarę swoich indywidualnych możliwości” (*Ibidem*, 187). Duchowe zakorzenienie podmiotu w świecie wspólnego wszystkim ludziom

uniwersalnego Logos prowadzi go do formowania indywidualnego i niepowtarzalnego logos, uwyrażniającego indywidualny sens własnego istnienia (Opoczyńska, 1999a, 159).

Człowiek nie odnajduje sensu własnego życia w sobie, podobnie jak źródło rozwoju w warstwie noetycznej „nie znajduje się w osobie, lecz w świecie wartości istniejących obiektywnie, niezależnie od podmiotu, który ich doświadcza” (Gałdowa, 2005, 47). Z tego też względu osobowe potencjalności nie mogą być źródłem sensu w życiu człowieka ani tym bardziej wartości istniejących obiektywnie. Sens jest, zdaniem A. Gałdowej, ukryty w świecie zewnętrznym, w uniwersalnym Logos, który przerasta podmiot i stanowi dla niego niezmienny i ponadczasowy układ odniesienia, orientujący go na dążenie ku urzeczywistnieniu osobowej natury człowieczeństwa. Wola sensu i dążenie do wypełnienia sensu dokonującego się w konkretnych sytuacjach życiowych, a zwłaszcza kryzysowych, kieruje zatem człowieka na znaczenia egzystencjalne konstytuujące jego logos, będące wyrazem jego samookreślenia wobec najwyższych w hierarchii wartości utożsamianych z Schelerowskimi wartościami osoby.

Rozwijając tę myśl, warto przywołać stwierdzenie V. Frankla:

Moją wolność od bytu określonego poznaję w samouświadomieniu, moją wolność w stosunku do stawania się innym pojmuję w samookreśleniu. Samouświadomienie dokonuje się zgodnie z delfickim nakazem: *Poznaj samego siebie*; samookreślenie odbywa się zgodnie z powiedzeniem Pindara: *Stać się tym, kim jesteś!* (Frankl, 1998, 289).

Samookreślenie nieodmiennie dokonuje się „na tle świata sensu i wartości, to jest właśnie logosu i ethosu” (*Ibidem*). Kluczowa jest w tym kontekście tożsamość uświadomienia logos z uświadomieniem sensu i wartości. W perspektywie wieczności (wartości wiecznych) człowiek zyskuje poczucie sensu własnego życia. Otwiera ona człowieka na doskonałe dopełnienie sensu życia, sensu dziejów i sensu jego istnienia (Stróżewski, 2005, 479). Przy czym sens życia, ujmowany w całości, ujawnia się po jego zakończeniu. Póki nie zostało ono dopełnione, można mówić jedynie o postulowaniu jego sensu poprzez odniesienie go do sfery wartości (*Ibidem*). Chęć nadania swojemu życiu sensu jawi się wówczas jako uświadomiona powinność dążenia do samodoskonalenia. Powinność ta wynika z zanurzenia osobowego logos w świecie obiektywnego Logos (Opoczyńska, 1999a, 159). Powinność dążenia do samodoskonalenia może być realizowana przez indywidualne logos osoby w procesie odkrywania sensu obiektywnego Logos w dziedzinie twórczo-duchowej i sakralnej (Tymieniecka, 2011, 74–75).

Wezwanie Ericha Fromma: „Stać się tym, kim jesteś potencjalnie!” (Fromm, 2008, 19), choć przypomina podobne sformułowanie psychologów humanistycznych, oznacza coś znacznie więcej niż samo skoncentrowanie się na własnych potencjalnościach. Jest zorientowaniem człowieka ku wartościom istotnym egzystencjalnie, które nie jest podejmowane w intencji poszukiwania ekstatycznych doznań metafizycznych wyodrębnionych z konkretności jego życia, lecz w intencji odkrywania w nich sensu własnego życia. Znaczenie samotranscendowania ku światu wartości wyraża się w tym, że jest nie tylko bliskie życiu, ale wręcz przenika je na wskroś, czyniąc je coraz bardziej uporządkowanym i zrozumiałym. Źródłem

tego uporządkowania jest samookreślenie człowieka wobec uświadomionych wartości, które V. Frankl definiuje, jako „uniwersalia sensu objawiające się w pewnych typowych sytuacjach, z jakimi [człowiek] musi się zmierzyć” (Frankl, 2010, 78). Uniwersalia sensu widziane w konkretnym kontekście sytuacyjnym ułatwiają człowiekowi odnajdywanie i zarazem odkrywanie własnego sensu. Konstytuują jego logos będące indywidualnym i niepowtarzalnym odbiciem uniwersalnego Logos, ku któremu samotranscenduje (Tymieniecka, 2011, 29–30). Wówczas sens nie jest tym, co człowiek nadaje lub wyznacza, a tym, co odnajduje i odkrywa (Frankl, 2010, 84–92).

Frankłowska wizja człowieka stającego się i spełniającego się w twórczym działaniu jest więc poniekąd źródłowo bliska myśli polemicznej M. Bubera w stosunku do koncepcji M. Schelera (Buber, 1993, 116–117). Zakłada ona, że człowiek nie tyle poszukuje tego, co ma dla niego znaczenie, a raczej „odkrywa siebie w porządku kosmosu”. Człowiek jako odkrywca nie jest zdezorientowany i zagubiony, lecz świadomy własnego bycia i stawania się; zorientowany na to, co czyni jego egzystencję sensowną (Popielski, 1987b, 28–29).

3.4.2. Obecność drugiego człowieka w aksjologicznej perspektywie pedagogicznej

Problematyka sensotwórczego charakteru wartości obecności drugiego człowieka w przestrzeni osobowej autokreacji ma doniosłe znaczenie pedagogiczne. Jarosław Michalski dzieli się spostrzeżeniem: „pytanie o sens posiada ważność dla pedagogiki” (Michalski, 2011, 256). Myśl tę rozwija następująco:

kiedy w pedagogice człowiek rozumiany jest jako dzieło samego siebie, w swoim stawaniu się sam dla siebie jest zadaniem, gdy powinien podlegać pewnej powinności, a nie być zdany na dowolność, to dziedzinie tej musi wówczas chodzić także o rozpoznanie sensu i zwrócenie uwagi na możliwości znalezienia go w konkretnych sytuacjach.(...) Człowiek jest nie tylko życiem, ale je również posiada; pozostaje w relacji do swojej własnej egzystencji i zachowuje się w określony sposób wobec własnego życia (Michalski, 2011, 213).

Odnosząc się do problematyki sensu i jego implikacji w praktyce życia codziennego, autor ten dostrzega pewien obszar znaczeniowy, w którym przenika się refleksja pedagogiczna z analizą egzystencjalną (Michalski, 2011, 254–269). Tym samym problematykę tę określa jako jeden z „kluczowych obszarów praktyki oddziaływań wychowawczych” (*Ibidem*, 260).

Pytanie o sens wiąże się, zdaniem J. Michalskiego, z wyeksponowaniem kategorii podmiotowości człowieka. Wszak poszukuje sensu życia ten, kto przestrzega siebie jako podmiot świadomie przeżywający siebie w wolności samostanowienia i odpowiedzialności za własne wybory i czyny. Poszukiwanie sensu jest domeną podmiotu. Nie można sensu odkrywać, ustanawiać czy też w jakiś sposób nim dysponować z zewnątrz, poza podmiotem. Orientacja na sens zakłada jego wolność w kształtowaniu własnego logos. Implikuje to w praktyce

pedagogicznej konieczność uznania i nieograniczania wolności drugiego człowieka, jego *ty* zaangażowanego w poszukiwanie własnego sensu życia. Wspieranie podmiotu w odkrywaniu sensu, jeśli ma miejsce w przestrzeni oddziaływań wychowawczych, zachodzi w sytuacji spotkania osób rozwijających relację opartą na dialogu (*Ibidem*, 257–258).

Wspomniany autor wyróżnia znaczenie sensu dla praktyki procesu wychowania w kilku kontekstach znaczeniowych. Analizuje znaczenie sensu w powiązaniu z wartościami istotnymi egzystencjalnie, odnosząc je do całości życia podmiotu uczestniczącego w procesach (samo)wychowania, a także duchowego wymiaru egzystencji, warunkowanego obecnością podmiotu w przestrzeni relacji międzyosobowych. Ponadto ukazuje jego znaczenie jako zadanego, a nie danego człowiekowi, stopniowo odkrywanego w ramach twórczego uczestniczenia w procesach (samo)wychowania, a także dookreślanego, reinterpretowanego i modyfikowanego wraz z nowymi doświadczeniami podmiotu, jego autorefleksyjnością oraz osiąganiem większej dojrzałości osobowej (*Ibidem*, 264–267). Inaczej natomiast odnosi się do kategorii sensu Krystyna Ablewicz, która rozpatruje ją w kontekście Schelerowskiej hierarchii wartości. Autorka ta hierarchicznemu porządkowi wartości istniejących obiektywnie przypisuje podstawowe znaczenie, łączy je bowiem ze źródłem sensu istnienia człowieka. W kontekście znaczenia związków istotnościowych wartości, wynikających między innymi z ich trwałości, podzielności, zdolności do fundowania innych wartości, stopnia ich relatywności, zwraca uwagę na to, że dla człowieka istotne jest nie tylko uznanie faktu obiektywności samych wartości, lecz także obiektywności ich wzajemnych relacji. Sens wartości sytuowanych na niższych poziomach modalności daje się pełniej uchwycić w perspektywie wartości z wyższych poziomów modalności. Ich jakościowe zróżnicowanie ujawnia zatem sens dostępny dla człowieka podejmującego wysiłek transcendowania ku wartościom rozpoznawanym na wszystkich poziomach ich hierarchii. Egzystencjalne stawanie się i spełnianie człowieka dokonuje się na podłożu dostępnego mu właśnie do osobistego rozpoznania, przeżycia i uewnętrznienia obiektywnego porządku wartości, który jest niezależny od jego woli, czasu historycznego czy kręgu kulturowego (Ablewicz, 2003, 190). Ma to istotne konsekwencje dla człowieka. Jego wolność jako podmiotu samostanowiącego nie jest wówczas traktowana jako dowolność (wolność *od*), lecz jako wolność *do* (por. Michalski, 2011, 97), która – jak podkreśla K. Ablewicz:

szuka swego potwierdzenia w sensownych wyborach, szuka sensu według danej, ale i zadanej hierarchii. Tutaj na każdym przejściu na poziom wyższy dokonuje się swoistego rodzaju aksjologiczny przełom. Nazywa się go nieraz ofiarą lub poświęceniem. Wartość niższego rzędu trzeba złożyć w ofierze dla osiągnięcia wartości rzędu wyższego (Ablewicz, 2003, 197; por. Kostkiewicz, 1998, 116).

W przełomach aksjologicznych kryje się sens pracy autokreacyjnej człowieka, mającej w głównej mierze walor autoformacyjny. Wiążą się one z osobotwórczym charakterem napięcia między koniecznością dokonania wyboru konkretnej wartości, rozpoznawanej w przestrzeni określonej sytuacji egzystencjalnej, a świadomością wolności wyboru takiej lub innej wartości i odpowiedzialności za rezultaty własnego wyboru. Przełomy aksjologiczne, utożsamiane z poświęceniem

wartości niższego rzędu dla osiągnięcia wartości wyższego rzędu, dają wszelkim dążeniom człowieka potężną siłę wyzwalamą impulsy duchowego wzrastania człowieka. Każdy wybór, jak podkreśla J. Kostkiewicz na podłożu myśli pedagogicznej Fryderyka W. Foerstera, posiada swoją wartość moralną dynamizującą życie duchowe człowieka. Ów wybór wymaga od człowieka samookreślenia co do jego priorytetów życiowych, a także odpowiedzialnego samostanowienia w kluczowych dla niego kwestiach (Kostkiewicz, 1998, 118–129). Prowadzi więc do świadomości tego, że właśnie w autentycznym zwróceniu się ku wartościom człowiek najpełniej doświadcza swej osobowej wolności (Matulka, 1997, 243–246). W tym sensie przełom aksjologiczny wiąże się z autoformacyjnym dojrzewaniem do pełni człowieczeństwa, co wyraża się w następującym stwierdzeniu: „dopiero wtedy, gdy się zdecydowałem stanowczo co do ogólnego kierunku mojego życia, stałem się organizatorem bytu, a nie łupem dowolnych wpływów i chimer” (Kostkiewicz, 1998, 119; por. Idem, 2011, 23–24).

Jakościowa niejednorodność wartości i obiektywność ich uporządkowania czyni egzystencjalnie doniosłym nie tyle wybór konkretnych wartości, traktowanych w oderwaniu od innych wartości, co wybór konkretnej wartości z jednoczesnym jej ujmowaniem w perspektywie relacji łączącej ją z innymi wartościami. Z jednej strony, naturalne jest odnoszenie się do konkretnej wartości jako odrębnej jakości, nieprzystającej do jakości utożsamianych z innymi wartościami; przejawem tego jest stosowanie odmiennych kategorii w rozumieniu sensu własnych *chceń*, wyborów, rozstrzygnięć i czynów – zależnie od przyjętej perspektywy aksjologicznej.

Inne rozumienie sensu, niż z poziomu wartości duchowych, ujawnia się na przykład z poziomu wartości witalnych. Na zasadnicze egzystencjalnie pytanie podmiotu: *Po co żyję?* odślaniają się odmienne jakościowo perspektywy myślenia i przeżywania własnego życia. Z poziomu wartości witalnych wydaje się płynąć odpowiedź: *Żyję dla własnego życia! Żyję dla siebie!* Pierwszoplanowe jest własne *ja* podmiotu, które musi przeżyć. Stąd troska o siebie, własne sprawy, możliwość samorealizacji w różnych obszarach aktywności twórczej. Z kolei z poziomu wartości duchowych zdaje się wypływać inna odpowiedź: *Życie ma sens w perspektywie dobra drugiego człowieka!* Kierowanie się tymi wartościami uwrażliwia podmiot na doświadczenie obecności drugiego człowieka we własnym życiu. Rozpatrywane jako osobiste przeżycie ważności jego *ty* w relacji z własnym *ja* rozbudza zdolność do otwarcia się na jego człowieczeństwo i w tej perspektywie również na własne człowieczeństwo. Uznanie wartości duchowych uzdalnia podmiot do transcendowania własnej witalności i odkrywania sensu życia na o wiele głębszych poziomach istnienia konstytuujących jego człowieczeństwo.

Z drugiej zaś strony, osobowe zwrócenie się ku dowolnym wartościom wymaga się ich ujmowania w kontekście związków istotnościowych, łączących je z innymi wartościami rozpoznawanymi na wyższych i niższych poziomach modalności. Bez próby uchwycenia tych związków zablokowana jest możliwość doświadczenia przełomów aksjologicznych, dynamizujących proces duchowego wzrastania człowieka. Pod znakiem zapytania byłoby wówczas rozpatrywanie ich egzystencjalnego znaczenia z punktu widzenia osobistego angażowania

się w świadome przeżywanie siebie, osobową autokreację wypełniającą treścią dążenie podmiotu do samospełnienia. Sytuację tę radykalnie zmienia uznanie sensu hierarchicznego porządku wartości. W tym kontekście wartości duchowe nadają sens wartościom witalnym, ujmowanym w kategorii szczególnego zobowiązania człowieka wobec samego siebie, które K. Ablewicz formułuje następująco: „nie mogę niszczyć siebie, bo inni mogą mnie, mojej siły potrzebować. Tu wartość siebie zachowuje człowiek dla innych” (Ablewicz, 2003, 198).

Pedagogiczny sens wartości duchowych rozpatrywanych w perspektywie bycia na rzecz drugiego człowieka ujawnia się w odpowiedzialności za realizowanie jego dobra. W inspirowanych dziełami S. Hessena rozważaniach wokół dwuznaczności biologicznie pojmowanego życia Andrea Folkierska zwraca uwagę na podstawowe znaczenie doświadczenia odpowiedzialności człowieka za byt jako powierzone mu dobro (Folkierska, 2005b, 188). Kategoria dobra związanego z narodzinami człowieka jest w nich rozpoznawana w aspekcie kulturowym (duchowym), nie zaś gatunkowym. Zasadnicza różnica w rozumieniu tego dobra polega na tym, że człowiek dorosły nie utożsamia go w prokreacji ze swoistym uniesmiertelnieniem się, zapewnieniem sobie przetrwania w pokoleniach następnych, lecz widzi je jako otwarcie się na niepowtarzalną indywidualność narodzonego człowieka. Ten szczególny jego walor wiąże się z przywilejem widzenia świata w nowy, ożywczy sposób. Otwarcie się na drugiego oznacza w tym kontekście uznanie jego obecności i przejście odpowiedzialności zarówno za jego jednostkowe życie i rozwój, jak i za ciągłość świata kultury, utożsamianego z noetyczną warstwą egzystencji człowieka. Narodziny człowieka są wówczas traktowane jako gotowość przyjęcia nowości, jaką wnosi swoją obecnością, mającej moc przeobrażania zastanego świata, dzięki której „świat ma szansę bycia odnawianym i tym samym zachowanym” (*Ibidem*, 189).

3.5. Autokreacja małżonków do rodzicielstwa adopcyjnego w perspektywie odpowiedzi na wezwanie wartości etycznych

Autokreacja małżonków doświadczających niezamierzonej bezdzietności dokonuje się w świetle ich indywidualnych wyborów i rozstrzygnięć aksjologicznych. Ujawnia się w niej znaczenie osobistego odniesienia się małżonków do wartości rodzicielstwa, ale także dramat samookreślenia aksjologicznego w tej sferze ich życia małżeńsko-rodzinnego. Zasadnicza trudność w zmianie koncepcji własnego rodzicielstwa polega na rozstrzygnięciu wewnętrznego konfliktu wartościowania rodzicielstwa adopcyjnego w świetle rodzicielstwa biologicznego, którego znaczenie ujawnia się z całą mocą w sytuacji niepowodzenia prokreacyjnego. Namysł nad koncepcją własnego rodzicielstwa wiąże się z gotowością małżonków do zmiany perspektywy rozpatrywania rodzicielstwa w kontekście nowych, niebranych dotąd pod uwagę wartości lub nowego rozumienia uwewnętrznionych już przez nich wartości. W każdym wariantcie ujawnia się trudność w identyfikowaniu się małżonków z nowymi wartościami lub nowymi znaczeniami znanych wartości,

które zmienia treść i strukturę ich indywidualnej aksjosfery. Rekonstruowanie własnej aksjosfery wiąże się z wewnętrzną, osobotwórczą przemianą małżonków przejawiającą się w gotowości do uznania nowych wartości jako swoich. Proces ten nie dokonuje się automatycznie i bezproblemowo. Bazuje na konieczności transcendowania *ja* małżonków (*ja* rodzica biologicznego) ku ich nowemu *ja* (*ja* rodzica adopcyjnego). Otwarcie się małżonków na tak rozumiany aksjologiczny przełom wymaga znacznie więcej niż uświadomienia sobie wartości rodzicielstwa adopcyjnego – wiąże się bowiem z koniecznością uznania tej nowej jakości własnego rodzicielstwa i zaangażowania się w jej urzeczywistnienie.

Ujawnia się na tym tle wewnętrzny konflikt między *ja* rodzica biologicznego małżonków, utożsamianym z dotychczasowym ich samookreśleniem w perspektywie aksjologicznej, a *ja* rodzica adopcyjnego małżonków. Konflikt ten zachodzi w warstwie noetycznej i ma ważne znaczenie dla ich osobowej autokreacji. Dramatyzm tej sytuacji wiąże się z dążeniem do aktualizacji *ja* rodzica biologicznego, które napotyka trudności w sprostaniu wymaganiom nowej wartości rodzicielstwa adopcyjnego. Wartość ta ujawnia kłopotliwy do rozstrzygnięcia problem, wyrażający się w napięciu między zablokowaną możliwością realizowania się w rodzicielstwie biologicznym a dystansowaniem się wobec możliwości bycia rodzicami adopcyjnymi; problem wyczuwalny w dynamice relacji między *ja* każdego z małżonków (ich *ja* rodzica) – wartość rodzicielstwa adopcyjnego jest integralnie powiązana z ich cierpieniem duchowym oraz z dynamizmem ich duchowego wzrastania. Aby wartość ich własnego rodzicielstwa była trwałym składnikiem ich aksjosfery, konieczne jest pełne jej uznanie związane z ciągłym jej przeżywaniem, rozpoznawaniem w noologicznym wymiarze egzystencji.

Stosunek małżonków do rodzicielstwa adopcyjnego oddaje symbolika ukryta w metaforze *homo viator* (zob. Gara, 2010, 112–119), oznaczającej człowieka będącego w drodze, pielgrzymującego ku czemuś, w czym upatruje istotną wartość, człowieka rozpoznającego to, skąd przybywa i dokąd podąża. Metafora ta przywołuje na myśl wewnętrzną siłę małżonków ujawniającą się w ich osobistej odpowiedzi na doświadczenie niezamierzonej bezdziejności, samoświadomych podmiotowości w kształtowaniu własnego życia. Rodzicielstwo adopcyjne jest w tym kontekście wyzwaniem moralnym i egzystencjalnym małżonków, rozpoznawanym głównie w ujęciu samotranscendencji. Kluczowym aspektem samotranscendencji małżonków jest wysiłek przekraczania samych siebie, swoiste zapomnienie o sobie w egzystencjalnym stawianiu się w relacji osobowej z początkowo obcym sobie dzieckiem. Następuje wówczas zmiana perspektywy odniesienia się do dziecka niespokrewnionego genetycznie. Symbolizuje ją przejście przewartościowujące charakter relacji rodzicielskiej, które polega na tym, że dziecko przestaje być obcym – nieobecnym oraz obcym – nieprzystającym do małżonków, a staje się drugim – towarzyszem i w jakimś sensie drugim – odbiciem małżonków (por. Walczak, 2011, 71–99).

Autokreacyjne stawanie się rodzicem adopcyjnym bazuje na rozstrzygnięciu odniesienia się w sferze aksjologicznej do drugiego człowieka, którego człowieczeństwo w doniosłych egzystencjalnie aspektach jego istnienia wyraża się w wartościach osoby, nie zaś wartościach rzeczy. W przeciwnym razie osobowy

charakter relacji z dzieckiem zostałby sprowadzony do uprzedmiotowienia wyrażającego się w perspektywie wartości użytecznych lub hedonicznych (por. Wróbel, 2006, 37–39). Rodzicielstwo adopcyjne wyraża się w nieustannym dążeniu małżonków do realizacji własnego człowieczeństwa w coraz to głębszych warstwach duchowej egzystencji. Jednakże dążenie małżonków do odkrywania siebie może urzeczywistnić się w międzyosobowej relacji spotkania z dzieckiem. Duchowe zmaganie się małżonków z rzeczywistością niespełnionego rodzicielstwa biologicznego wiąże się w istocie z próbą uchwycenia etycznego znaczenia wartości własnego rodzicielstwa, które może być przeżywane w formie rodzicielstwa biologicznego lub adopcyjnego. Odwołuje się bowiem do uznania pierwotnego charakteru wartości bytu osobowego postawionego w centrum świata wartości możliwych do urzeczywistnienia w życiu małżonków. Sposób odniesienia się małżonków do świata wartości, jego przeżywania i kierowania się nim we własnych wyborach i czynach wyznacza drogę ukierunkowaną na stawanie się i spełnienie w rodzicielstwie lub drogę naznaczoną doświadczeniem niespełnienia w rodzicielstwie i związanej z nim pustki egzystencjalnej.

Odniesienie się do wartości rodzicielstwa adopcyjnego jest dla małżonków szansą uchwycenia jego etycznego znaczenia wyrażającego się w dobrowolności zwrócenia się ku dobru drugiego człowieka (dziecka) jako osobie. Etyczny wymiar wartości tej formy rodzicielstwa otwiera małżonków na myślenie o własnym rodzicielstwie jako o rzeczywistości osobowego charakteru relacji z dzieckiem. Uwewnętrznienie wartości etycznych wnosi nowe jakości do egzystencji osobowej małżonków (por. Horowski, 2010, 287–288). Wartości te proponują nową perspektywę rozumienia własnego rodzicielstwa, wzywają małżonków do angażowania się w realizację rodzicielstwa adopcyjnego, orientują ich na osobową relację z dzieckiem, wyznaczają sens tej formy rodzicielstwa jako równowartościowej wobec rodzicielstwa biologicznego (por. Popielski, 2007, 38). Wybór konkretnych wartości etycznych tworzy perspektywę rozumienia niepowodzenia prokreacyjnego, niezamierzonej bezdzietności, miłości rodzicielskiej, adopcji dziecka i rodzicielstwa adopcyjnego. Wyznacza też kierunek decyzji życiowych i projektowania indywidualnej i małżeńskiej drogi prowadzącej do spełnienia się w rodzicielstwie. Przede wszystkim jednak samookreślenie aksjologiczne małżonków, warunkowane ich dojrzałością aksjologiczną oraz świadomością moralną, prowadzi do samookreślenia wobec osoby dziecka w perspektywie afirmacji lub kontestacji jego osobowej natury. W tym znaczeniu przyjęcie przez małżonków tak rozumianej aksjologicznej perspektywy rodzicielstwa adopcyjnego jest – mówiąc językiem J. Tischnera – czymś dla osoby i ze względu na osobę. Tym samym rodzicielstwo adopcyjne, choć traktowane jako całożyciowe towarzyszenie i wspieranie dziecka w jego osobowej egzystencji, nie jest tylko dla dziecka, ale również dla małżonków. Wiaże się bowiem z rozbudzaniem i rozwijaniem rozwoju osobowego dziecka, ale i małżonków. Oznacza taką rzeczywistość wspólnotowego współlistnienia, która domaga się autentycznego otwarcia i zaangażowania ze względu na osobowy charakter istnienia jej uczestników. Rozpoznanie rodzicielstwa adopcyjnego w świetle wartości etycznych odsłania przed nimi sens własnego rodzicielstwa. Staje się dla małżonków szansą osobowej autokreacji ukierunkowanej na spełnienie się w rodzicielstwie.

Kluczowym aspektem autokreacji małżonków do rodzicielstwa adopcyjnego jest wolnościowe podłoże własnej odpowiedzi na wezwanie wartości rodzicielstwa adopcyjnego. Wyraża się ona w intencjonalnym projektowaniu koncepcji własnego rodzicielstwa i sposobu jego realizowania. Przyjęcie etycznej perspektywy rozumienia i autentycznego przeżywania wartości rodzicielstwa adopcyjnego jako rzeczywistości wielowymiarowej wymaga osiągnięcia przez małżonków pewnego poziomu dojrzałości aksjologicznej. Przejawiana przez małżonków dojrzałość aksjologiczna eksponuje znaczenie ich wrażliwości na wartości etyczne utożsamiane z rodzicielstwem adopcyjnym, jak również ich autentyczne przeżywanie. Odniesienie się do tych wartości w sposób przeżyciowy wyzwala gotowość małżonków do dobrowolnego ich realizowania w konkretnych sytuacjach życiowych, a także twórczego przeobrażania własnej rzeczywistości małżeńsko-rodzinnej. Decydująca jest w tym kontekście świadomość podmiotowej wolności małżonków. Od ich autonomicznych wyborów i rozstrzygnięć aksjologicznych zależy bowiem gotowość przyjęcia lub odrzucenia wartości związanych z: afirmacją osobowej natury człowieka, osobowego charakteru relacji rodzicielskiej jako przestrzeni spotkania rodzica z dzieckiem, bezwarunkową akceptacją osoby dziecka, bezwarunkową miłością rodzicielską czy też darem powierzenia siebie dziecku w relacji rodzicielskiej. Wszak w sferze aksjologicznego odniesienia się do własnej sytuacji życiowej małżonkowie mają świadomość, że niczego nie muszą, lecz mogą przyjąć różne rozstrzygnięcia, jeśli tylko zechcą dostrzec w nich wartość i sens własnego rodzicielstwa. Niezależnie od charakteru i intensywności wpływów zewnętrznych ze strony środowiska rodzinnego, koleżeńsko-przyjacielskiego czy sąsiedzkiego ostatecznie to małżonkowie wybierają poszczególne wartości etyczne i przejmują odpowiedzialność za efekty swojego rozwoju osobotwórczego (por. Folkierska, 2005b, 53–55, 68–69).

Wolność wyboru wartości, utożsamiana przez małżonków z odpowiedzialnością za jego jakość, ma walor samowychowawczy (autoformacyjny). Wiąże się bowiem ze świadomością, że wybrane konkretne wartości odciskają swój ślad na sposobie myślenia małżonków o rodzicielstwie determinującym ich postępowanie w tym zakresie, a także moralnej powinności konsekwentnego trwania przy tych wartościach. Ważność wydarzenia związanego z wyborem wartości rodzicielstwa adopcyjnego wiąże się z koniecznością zachowania własnej wiarygodności aksjologicznej. To bowiem daje im siłę w przełamywaniu trudności pojawiających się w różnych momentach i na różnych etapach rodzicielstwa adopcyjnego. Etyczne znaczenie pozytywnej odpowiedzi małżonków na wezwanie wartości utożsamianych z rodzicielstwem adopcyjnym wiąże się z ich powinnościowym i moralnym zwróceniem się ku osobie dziecka. Uznanie i urzeczywistnianie wartości rodzicielstwa adopcyjnego wykracza poza sferę „metafizycznej nieszkodliwości”, w której toczy się wewnętrzny dialog małżonków nad kształtem koncepcji własnego rodzicielstwa. W akcie samostanowienia małżonków w zakresie przyjęcia lub odrzucenia wartości rodzicielstwa adopcyjnego rozstrzygnięcie dylematu: *mogę chcieć – mogę nie chcieć* tej wartości rzutuje na kształt rzeczywistości własnej i dziecka. Wybór wartości rodzicielstwa adopcyjnego wpisuje się zatem w rozstrzygnięcie: *chcę być rodzicem adopcyjnym tego człowieka*, które skutkuje realnym ich

zobowiązaniem wobec dziecka. Wówczas wiarygodność aksjologiczna małżonków przejawia się w gotowości nieustannego potwierdzania niezmiennej aktualności tego rozstrzygnięcia, ujmowanej w perspektywie całościowej.

Wolność wyboru konkretnej wartości etycznej uzdalnia małżonków do budowania relacji rodzicielskiej konstytuującej rzeczywistość ich rodzicielstwa. Odniesienie się do tej rzeczywistości w perspektywie wartości etycznych jest decydujące dla kierunku ich stawania się i spełniania egzystencjalnego, jak też dla dynamiki rozwoju osobowego ich dziecka. Autoformacja (samowychowanie) małżonków zorientowana na etyczny wymiar wartości rodzicielstwa adopcyjnego sprzyja coraz pełniejszemu urealnieniu ich człowieczeństwa. Kierowanie się w procesie samowychowania wartościami etycznymi wykracza poza wąsko rozumianą odpowiedzialność małżonków za własne wybory i czyny ukierunkowane na realizację konkretnego dobra, w których wybrane wartości się urzeczywistniają. Wiąże się bowiem z podejmowaniem przez małżonków wewnątrzosobowego dialogu poprzedzającego sam wybór wartości i powiązany z nią czyn. W refleksywnym wglądzie w proces osobowej autokreacji przeżywają oni siebie w aktywnym dążeniu do spełnienia w rodzicielstwie adopcyjnym. Namysł nad możliwością wyboru konkretnej wartości etycznej jest ujmowany przez nich prospektywnie. Rozpoznają w tym wyborze siebie, własne *ja* rodzica na drodze do dojrzałości osobowej.

Osobowy wymiar samowychowania zakłada przeżywanie wartości etycznych, które mogą być realizowane poprzez zwrócenie się ku dziecku rozpoznawanemu jako osoba i budowanie z nim relacji międzyosobowej na różnych poziomach życia wspólnotowego. Spełnienie małżonków w rodzicielstwie odbywa się w ruchu w stronę dziecka, poprzez uczestniczenie w jego człowieczeństwie, a więc w żywej z nim relacji. Osobowy charakter relacji rodzicielskiej zakłada ich wolny wybór, określenie własnego postępowania względem osoby dziecka. Mają bowiem możliwość wyboru między działaniem na rzecz jego dobra a odwróceniem się od niego, czyli niepodejmowaniem próby realizacji jego dobra. Jest to wybór moralny wymagający samookreślenia małżonków wobec wartości dobra i poznawania prawdy o dobru (por. Horowski, 2015, 290). Możliwość osiągnięcia spełnienia się małżonków w rodzicielstwie adopcyjnym otwiera się poprzez dziecko i życie dla dziecka, a więc na płaszczyźnie przekraczania siebie ku osobie dziecka (transcendencji poziomej) i przerastania siebie (transcendencji pionowej, samotranscendencji), stwarzającego szansę spełnienia w rodzicielstwie adopcyjnym (Wojtyła, 2000, 489).

Przyjęcie perspektywy wartości osoby otwiera małżonków na autentyczne spotkanie z dzieckiem jako osobą, w którym to właśnie rozpoznawanie istoty jego człowieczeństwa i zarazem afirmatywny stosunek do jego człowieczeństwa staje się kluczem do własnego wzrastania duchowego, inspirowanego wolicjonalnym rozstrzygnięciem *chcę czegoś*. W tym bowiem kontekście rozstrzygnięcie jest swoistym „progiem, poprzez który osoba jako osoba wychodzi ku dobru” (Wojtyła, 2000, 173). Każde *chcę* małżonków, któremu przynależy moment rozstrzygnięcia *chcę czegoś*, wiąże się ze stałą ich gotowością wychodzenia ku dobru dziecka i dobru własnemu widzianemu w perspektywie dobra dziecka. Z tak rozumianym

wychodzeniem ku dobru koresponduje otwarcie się małżonków na rodzicielstwo adopcyjne rozważane w perspektywie transcendencji pionowej. Wówczas jest ono rozpatrywane w świetle najwyższego poziomu modalności wartości religijnych – świętych. Jakościową zmianę wnosi tu stosowanie przez małżonków analogii w rozumieniu relacji międzyosobowej rodzic – dziecko do duchowego przymierza zawiązanego przez Osobę Boską z osobą ludzką. Źródłem motywacji i uzasadnienia rodzicielstwa adopcyjnego są wówczas argumenty teologiczne wywiedzione z treści *Pisma Świętego*. Charakterystycznym motywem w tym zakresie jest zwrócenie się w miłości na wzór Chrystusa do drugiego człowieka, w myśl ewangelicznego stwierdzenia „wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25, 40).

Wolicjonalne rozstrzygnięcie *chcę czegoś* odgrywa istotne znaczenie w refleksji zogniskowanej wokół osobowej autokreacji małżonków. Bazuje ona na personalistycznej koncepcji człowieka, zakładającej integralny charakter samowychowania (autoformacji) małżonków, w myśl którego „doskonalenie siebie jako osoby stanowi cel i zadanie człowieka” (Olbrycht, 2014, 123). Tak ujmowana antropologiczna podstawa samowychowania, a więc również osobowej autokreacji małżonków do rodzicielstwa adopcyjnego, zakłada świadomość własnej sprawczości, a także refleksywności. Małżonkowie przeżywają siebie w perspektywie własnych wyborów i czynów oraz kształtują swoją aksjospherę wokół wartości etycznych. Ich realizację traktują jako szansę na urzeczywistnienie człowieczeństwa. Tym samym dążenie małżonków do osobowej dojrzałości dokonuje się na podłożu ich rozwoju moralnego.

4. W stronę mentalnego przekroczenia granicy (nie)plodności biologicznej

Człowiek w relacji do świata, a więc tego, co względem niego zewnętrzne, znajduje, w myśl W. Stróżewskiego,

siebie zrazu jako cząstkę najszerzej rozumianej *physis*, element świata, rządzony tymi samymi prawami co jego całość. Nie tylko „mieszka” w świecie – domu, lecz jest jakby częścią własnego mieszkania (Stróżewski, 2005, 51).

Właśnie zdolność do uświadamiania sobie własnej odrębności, będąca swoistym „punktem wyjścia w poznawaniu świata”, stanowi szczególnego rodzaju przywilej człowieczeństwa. Świadomość własnego istnienia i odrębności względem świata stawia człowieka zarówno w pozycji podmiotu dokonującego rozumiejącego wglądu w to, co zewnętrzne, jak i w samego siebie. „Będąc punktem wyjścia w poznaniu świata, staje sam przed sobą jako problem” (*Ibidem*, 52). Myśląc o świecie, odkrywa poniekąd siebie; zgłębiając istotę własnego istnienia, kształtuje pełniejszy ogląd otaczającej go rzeczywistości.

Pytanie o istotę istnienia odnosi się do człowieka jako podmiotu uświadamiającego sobie własne istnienie i podejmującego nad nim własną refleksję. Wszak, kierując się wykładnią św. Tomasza, istnienie jest zawsze istnieniem czegoś, co istnieje – bytu; jest aktem istoty, albowiem to, co jest istniejące (byt), „jest w akcie albo nie jest wcale” (*Ibidem*, 67–72). Nie sposób zatem pomyśleć o dowolnym innym akcie, który byłby ponad aktem istnienia, a także o akcie, który umożliwiłby przejście aktu istnienia w dowolną postać nie-aktu utożsamianego z możliwością. Wypływają stąd wnioski, po pierwsze, że byt istniejący w akcie ma zdolność aktualizowania i jednocześnie nie może być przez nic, co nim nie jest, aktualizowany. Po drugie, byt istniejący w akcie, nie będąc możliwością (nie-aktem), doznaje ograniczenia wynikającego z jego natury. Polega ono na tym, że w fakcie istnienia bytu (w akcie) ujawnia się sama natura jego istoty. Z kolei, jakość istoty (bytu) określa charakter jego istnienia, który jest uzależniony od natury bytu. Charakter istnienia bytu zależy więc od natury bytu, który istniejąc w akcie, odkrywa własną istotę. Stąd konkluzja: „możność ogranicza akt, który ją przewycięża” (*Ibidem*, 73).

Byt istniejący w akcie nie jest statyczny, „zachodzi w nim przechodność i spójność oraz jawi się wewnętrzna i zewnętrzna, albo immanentna i transcendentna

strona dynamiki” (Bartnik, 2008, 290). Ujmując te rozważania w kontekście kategorii osoby rozumianej jako całość istniejąca w bycie, można stwierdzić, że wspomniana dynamika istnienia dokonuje się na jej miarę. Owa miara bytu osobowego ogranicza dynamikę istnienia, narzucając dany sposób bytowania i działania. Wówczas na istnienie osoby wyrażające się w dynamice bycia składają się: „aktualizacja, realność, bytowość, obiektywność, jedność, szczególność i wymiar nieskończonej głębi” (*Ibidem*, 291). Źródłem dynamiki istnienia jest to, co realne – czyli właśnie istnienie, a nie to, co abstrakcyjne – istota. Zdolność aktualizacji bytu jest w tym kontekście podstawowym aspektem jego istnienia.

Człowiek jako byt istniejący w akcie, obdarzony zdolnością świadomości własnego istnienia i własnej odrębności, a także zdolnością aktualizowania i poznawania świata oraz siebie samego, jest podmiotem, który, jak zauważa Cz. Bartnik, jest „konsekwencją wewnętrżności bytu” (*Ibidem*, 162). Ontologiczną osobliwością bytu osobowego jest jego refleksyjne zwrócenie się ku sobie (ku wewnątrz), prowadzące do uzyskania świadomości siebie (wnętrza), przy jednoczesnym zachowaniu otwartości w relacji ze światem (orientacja na zewnątrz). Człowiek jest więc podmiotem osobowym ujawniającym swe działania w aktach intencjonalnych, w których świadomie zwraca się nie tylko ku światu, ale i ku sobie samemu (Węgrzecki, 1996, 59–61; Wojtyła, 2003, 80–81). Co więcej, zwracając się ku sobie samemu, staje się podmiotem samoświadomym, czyli świadomym obecności własnej świadomości w sobie, a także świadomą obecnością w bycie (Zachariasz, 2005, 132).

Człowiek jest więc podmiotem istniejącym i działającym oraz afirmującym fakt bycia osobą. Stwierdzenie to skłania do dwuaspektowego ujmowania podmiotowości człowieka, który jest zarazem podmiotem działającym, jak i przeżywającym siebie w działaniu. Na podmiotowość człowieka składa się nie tylko fakt intencjonalnego podejmowania działania (czynu), utożsamianego z rozpoznaniem własnej sprawczości (jako autora swoich czynów), lecz również fakt zreflektowanego przeżywania swoich czynów i swoich doznań (Wojtyła, 2000, 438–439; por. Wagner, 2000, 365–367). Podmiot działający i przeżywający ma nie tylko świadomość własnych działań osadzonych w rzeczywistości zewnętrznej względem niego, ale również samego siebie traktowanego jako przedmiot własnych działań.

Znaczenie refleksywnego przeżywania siebie we własnej podmiotowości, jako podmiotu własnych wyborów i czynów, jawi się jako kluczowe w świetle wzbudzenia w sobie siły do przekroczenia granicy (nie)plodności biologicznej. Termin (nie)plodność biologiczna akcentuje, iż chodzi tu zarazem o plodność odnoszoną do zdolności przekazania człowiekowi życia, jak i nieplodność odnoszoną do niepowodzenia prokreacyjnego generującego sytuację niezamierzonej bezdzietności. Mentalne przekroczenie wspomnianej granicy nie selekcjonuje małżonków wedle kryterium prokreacyjnego i nie obejmuje tylko tych, którzy znaleźli się w trudnej dla nich sytuacji bezdzietności. Wiąże się bowiem ze zdolnością odniesienia się do samego siebie w perspektywie osobowej, którą warunkuje zdolność do dostrzeżenia w drugim człowieku podmiotu osobowego.

Paradoksalnie źródło rozwiązania wewnętrznego dylematu egzystencjalnego małżonków, utożsamianego z przekraczaniem granicy własnej (nie)plodności,

leży poza nimi. Wszak transcendowanie płodności rozpatrywanej w wymiarze biologicznym wiąże się z przyjęciem rozumienia rodzicielstwa jako zwrócenie się ku drugiemu człowiekowi i towarzyszenie mu w jego drodze rozwoju osobowego, przewyższające znaczenie pokrewieństwa genetycznego. Perspektywa osobowa rozpatrywania rodzicielstwa (biologicznego i adopcyjnego) wiąże się więc z afirmacją faktu bycia osobą, w tej samej mierze odnoszonego przez małżonków do siebie, jak i do dziecka, a także w tej samej mierze odnoszonego do dziecka spokrewnionego genetycznie, jak i do dziecka niespokrewnionego genetycznie. Ich samoświadomość bycia podmiotami osobowymi jest bowiem kształtowana w przestrzeni osobowego spotkania z drugim człowiekiem, obejmującej relację małżeńską i rodzicielską. W tym kontekście przekroczenie granicy (nie)płodności wiąże się z osobową autokreacją małżonków ku całościowemu oglądowi własnego istnienia, którego istotnym aspektem jest rodzicielstwo. W tym właśnie ujawnia się sens osobowej autokreacji do rodzicielstwa tak adopcyjnego, jak biologicznego.

4.1. Na drogach samostanowienia w ludzkim życiu

Doświadczenie samego siebie (*ja* podmiotowego) zachodzi od strony egzystencjalnej. Człowiek wie, że istnieje; jest podmiotem działań, potwierdzając to w przeżywanym doświadczeniu „istnienia siebie, własnej jaźni *ja*”. Wie również, że jest bytem nieodgadnionym w pełni i do końca dla siebie samego, ponieważ świadomość owych „*ja* istnieję”, „*ja* działam”, a także „*ja*, istniejąc, udzielam swego istnienia czynnościom moim” (Krapiec, 2005, 120) nie odsłania przed nim jako podmiotem tego, kim jest od strony esencjalnej (istoty). Ujawnia się zasadnicza różnica pomiędzy doświadczeniem działania podmiotu wyłonionego z mojego *ja* a doświadczeniem *ja* w działaniu. W myśl rozważań M.A. Krapca,

stosunek *ja* do tego, co moje, charakteryzuje się z jednej strony immanencją, czyli uobecnianiem *ja* w tym, co moje, a z drugiej strony transcencją, czyli nieustannym przewyższaniem *ja* nad moim (*Ibidem*, 120–121; Krapiec, 1996, 22–23).

Szczególny wymiar doświadczenia czynu wiąże się z przeżyciem faktu *ja działam* w odróżnieniu od wszystkiego tego, co składa się na dzianie się w podmiocie (Wojtyła, 2000, 425). Przeżycie przez podmiot faktu *ja działam* nie ma charakteru koniecznościowego. Wszak samo-posiadanie, które warunkuje samopanowanie, wspólnie determinują owo *ja działam* (*Ibidem*, 152–153). Niekonieczność wspomnianego *ja działam* ujawnia się intencjonalności człowieka, wyrażającą się w wolności woli podmiotu, o tyle o ile zawiera w sobie samostanowienie (*Ibidem*, 155). W sposób szczególny unaocznia ją przeżycie *mogę* – *nie muszę*. W napięciu między *mogę* a *nie muszę* kształtuje się *ja chcę* podmiotu. Przy czym przeżycie *ja chcę* nie jest tożsame z przeżyciem *chce mi się*, ponieważ tylko ono zawiera właściwą dynamikę woli człowieka. Wykracza bowiem poza samo intencjonalne zwrócenie się ku własnemu *ja* jako przedmiotowi, które nie jest właściwe samostanowieniu. Specyficzną cechą dynamiki woli człowieka jest, w ujęciu

K. Wojtyła, to, że „angażuje ona całą osobę w strukturze samoposiadania i samopanowania oraz ujawnia transcendencję osoby w czynie” (Chałas, 2007, 40). Oznacza to, że w samostanowieniu podmiot wykracza poza samo zwrócenie się do własnego *ja* jako tylko do przedmiotu, lecz aktualizuje przedmiotowość *ja* „zawartą w wewnątrzsobowej relacji samo-panowania i samo-posiadania” (Wojtyła, 2000, 155). Wówczas osoba doświadcza tego, że jest realnym podmiotem, określającym samodzielnie, co *chce* lub *nie chce*, i jednocześnie realnym sprawcą własnych działań podejmowanych z własnej woli (*Ibidem*, 148). Perspektywa samostanowienia nakreśla zdolność człowieka do doświadczenia osobowej egzystencji zarazem w wymiarze przedmiotowym i podmiotowym.

Człowiek na drodze samostanowienia staje się coraz bardziej *kimś* w sensie etycznym, choć w sensie ontologicznym jest *kimś* od samego początku swego istnienia (Rembierz, 2015, 123). Wynika z tego, że przeżycie *chcę, lecz nie muszę*, wywiedzione jest z autodeterminacji podmiotu, której źródło odnajduje w sobie, nie zaś w świecie zewnętrznym (Wojtyła, 2003, 68–69). Skoro więc człowiek jako byt osobowy z natury swej otwarty „nie jest ukonieczniony w swym działaniu”, aby działać realnie musi się „przedtem od wewnątrz zdeterminować do działania przez wolny wybór odpowiedniego sądu praktycznego” (Krapiec, 2005, 155).

Podmiotowe *ja działam* oznacza, po pierwsze, ja jestem przyczyną sprawcą swoich czynów i swoich doznań. Kierując się własnym chceniem (prostym aktem woli) lub rozwiniętym aktem woli wynikającym z rozpoznania wartości, podmiot podejmuje działanie w imię samo-posiadania i samo-panowania. Po drugie, im większa zachodzi zgodność pomiędzy świadomością działania podmiotu a świadomością wartości, tym większe przeżywanie samo-stanowienia, a przez to skutków wywołanych swoim działaniem (Wojtyła, 2000, 426). Podmiotowe *ja działam* współwystępuje z podmiotowym *ja jestem odpowiedzialny za fakt własnego działania*.

Samostanowienie jest w tym kontekście szczególną właściwością osoby ludzkiej, ponieważ stanowi istotę wolności człowieka. Dokonuje się bowiem poprzez akty woli, lecz nie oznacza tylko wolności woli człowieka, a przede wszystkim wolność samego człowieka, którą wyraża poprzez własną wolę (*Ibidem*, 427). Samostanowienie ma zatem głębokie znaczenie egzystencjalne dla człowieka wolnego w swych aktach. Wiąże się ono z szansami, jakie człowiek wyrażający swą wolność poprzez własne akty woli może zwiększać w dążeniu do osiągnięcia pełni człowieczeństwa (Wojtyła, 2005, 42–43; 2003, 65–71; Kupś, 2004, 461–477).

Na podłożu samostanowienia ujawnia się szczególnego rodzaju przedmiotowe odniesienie się osoby do własnego *ja*. Polega ono na tym, że osoba, kierując się podmiotowym samo-wezwaniem *ja działam*, staje się dla siebie samej przedmiotem:

Każde aktualne samostanowienie urzeczywistnia podmiotowość samo-panowania oraz samo-posiadania, w każdej zaś z tych wewnątrzsobowych relacji strukturalnych osobie jako podmiotowi (jako temu, kto panuje i posiada) dana jest osoba jako przedmiot (jako ten, komu ona panuje, i ten, kogo posiada) (Wojtyła, 2000, 154).

Samostanowienie wnosi zatem do dynamizmu istnienia osoby (podmiotu) jej uprzedmiotowienie. Jednakże K. Wojtyła zwraca uwagę na to, że wspomniane

uprzedmiotowienie podmiotu nie jest nacechowane intencjonalnie w analogii do ludzkiego chcenia. Różnica polega na tym, że intencjonalne zwrócenie się podmiotu (w przeświadczeniu, że chce czegoś) do jakiegoś przedmiotu (który jest chciany) prowadzi do postawienia tego przedmiotu wobec siebie. Samostanowienie z kolei nie prowadzi do przedmiotowego zwrócenia się wobec siebie samego własnego *ja*, lecz aktualizuje „gotową już niejako przedmiotowość tegoż *ja* zawartą w wewnątrzsobowej relacji samo-panowania i samo-posiadania” (*Ibidem*, 155).

Istotnego znaczenia, w kontekście przedmiotowości i jednocześnie podmiotowości człowieka, nabiera tak zwany zwrot refleksywny świadomości, który odnosi się do jakościowej różnicy pomiędzy działaniem człowieka jako podmiotu oraz przeżywaniem siebie we własnej podmiotowości. Różnica ta odwołuje się do zasadniczej odmienności zachodzącej pomiędzy: a) byciem podmiotem, b) byciem poznany jako podmiot oraz c) przeżywaniem siebie jako podmiotu swoich czynów i swoich doznań (*Ibidem*, 92–93). Różnica wspomnianej odmienności widzenia siebie znajduje wyraz w świadomości, która spełnia dwojakiego rodzaju funkcję. Po pierwsze, na bazie samowiedzy pozwala człowiekowi na wewnętrzną ogląd czynów w dynamicznej relacji z własnym *ja*. Jest to funkcja prześwietlająco-odzwierciedlająca świadomości, która jednak przyjmuje perspektywę oglądu czynów od zewnątrz. Po drugie, pozwala człowiekowi na przeżywanie czynów jako czyny (niezależnie od własnego *ja*), a także przeżywanie czynów jako swoich czynów, a więc w bezpośrednim ich powiązaniu ze sobą jako podmiotem działań. Jest to funkcja refleksywna świadomości, która odsłania od wewnątrz czyny podmiotu oraz ich relację (zależność) z własnym *ja*.

Funkcja świadomości jest w tym znaczeniu refleksywną, że zwraca wszystko ku podmiotowi. Wiąże się bowiem z całkowicie specyficznym momentem świadomości, który pozwala podmiotowi przekroczyć granicę pomiędzy oglądem czynów i siebie a przeżywaniem siebie jako podmiotu. W odzwierciedleniu utożsamianym z pierwszą z wymienionych funkcji „człowiek, który jest podmiotem i stanowi swoje własne *ja*, występuje jeszcze wciąż jako przedmiot”. Z kolei refleksywny zwrot świadomości powoduje „upodmiotowienie tego, co przedmiotowe”, czyli człowiek, który w znaczeniu ontycznym jest podmiotem, przestaje występować jako przedmiot. Dzieje się tak, ponieważ „przeżywając własne *ja*, przeżywa zarazem siebie jako podmiot” (*Ibidem*).

Refleksywny zwrot świadomości uwydatnia przeżycie na innej płaszczyźnie. Nie chodzi już tylko o to, że podmiot przeżywa własny czyn, lecz o to, że podmiot przeżywa samego siebie w działaniu. Realność przeżywania własnego *ja* jako realnego podmiotu wiąże się z tym, że owo *ja* łączy moment świadomości odnoszącej się do przeżytej podmiotowości z podmiotowością w znaczeniu ontologicznym – bytem rozumianym jako podmiot istnienia i działania. Konstytuowanie się *ja* jako podmiotu istniejącego dokonuje się poprzez zwrot refleksywny, czyli przeżywanie własnej podmiotowości. Człowiek jest bowiem dany „sobie samemu jako konkretne *ja*” zarówno na drodze samowiedzy (posiada świadomość własnego *ja*) (*Ibidem*, 93), jak i samoświadomości (przeżywa swoje *ja*, czyli siebie w swej podmiotowości) (*Ibidem*, 448–452). Samowiedza jest w tym kontekście ujmowana jako źródło wiedzy o samym sobie jako konkretnym *ja*, które może jednocześnie

przeżywać swoją podmiotowość. Z kolei samoświadomość warunkuje całą strukturę przeżycia samego siebie jako konkretnego *ja* podmiotu; warunkuje więc jego samoposiadanie ujawniające się we własnym czynie.

Człowiek jako dany samemu sobie jest jednocześnie sobie zadany. W tym tkwi sens szczególnego rodzaju wyzwania, jakie niesie ze sobą ludzkie istnienie. Ma ono złożone konsekwencje w kontekście jego odkrywania siebie, samopowierzenia i samoakceptacji (por. Węgrzecki, 1992, 126–128). Z jednej strony, ma świadomość istnienia własnego *ja* osoby ludzkiej, a więc musi zmierzyć się z sobą samym jako osobą ludzką bytującą w świecie w konkretnym czasie i miejscu, świadomą własnej struktury psychofizycznej. Doświadcza obiektywnego faktu własnego istnienia i w tym znaczeniu jest samemu sobie dany. Z drugiej zaś strony, człowiek bytując w świecie, nie tylko jest podmiotem swoich czynów i swoich doznań, ale przede wszystkim poddaje je wewnętrznemu oglądowi. Jest podmiotem przeżywającym swoje czyny i doznania, a więc przeżywającym swoje istnienie. W każdym akcie przeżywania odsłania samego siebie, głębię własnego człowieczeństwa. W swoich czynach rozpoznaje siebie i przeżywa siebie, własne *ja* osoby stawiającej sobie dramatyczne pytanie: *Kim jestem?* (por. Łukaszewski, 2011, 257–262). Człowiek jest więc sobie zadany w tym znaczeniu, że sam dla siebie stanowi tajemnicę. W aktach istnienia odsłania siebie, głębię własnego człowieczeństwa, wciąż odkrywając, kim jest i poszukując odpowiedzi na pytanie: *Kim może się stawać, jeśli tylko zechce?*

Ujawnia się w tym kontekście znaczenie samookreślenia osoby (podmiotu) na drodze spełnienia siebie. Samookreślenie podmiotu obejmuje jego ustosunkowanie się do wartości w porządku moralnym i bazuje na jego determinacji ich urzeczywistniania w swym działaniu. Wówczas samookreślenie z każdym czynem podmiotu rzutuje coraz mocniej na jego życie, a także przybliża go coraz bardziej do autentycznego bycia sobą, otwarcia i zaakceptowania istoty własnego istnienia (Węgrzecki, 1996, 147).

Człowiek (podmiot) staje się więc świadomy własnych czynów i doznań, jednocześnie jest „naocznym świadkiem siebie samego, swojego człowieczeństwa i swojej osoby” (*Ibidem*, 440–441). Jest zarazem świadomy i samoświadomy. Przeżywając siebie, zyskuje nową perspektywę własnego istnienia. Jest już nie tylko określonym gatunkowo bytem, ale także przeżywającym siebie podmiotem, świadomym własnego konkretnego *ja* osoby ludzkiej. Przeżywanie ujawnia zatem przed podmiotem zarówno jego czyny i jego doznania wraz z ich zależnościami od własnego *ja*, jak i wszystko to, co składa się na zdolność tegoż *ja* do samostanowienia. Oto człowiek, w myśl K. Wojtyły, „odnajduje swoje *ja* jako tego, który siebie posiada i sobie panuje – a w każdym razie może i powinien siebie posiadać i panować” (*Ibidem*). Tak więc, człowiek, będąc samemu sobie dany i zadany (stałe zadawany), jest podmiotem, który sam o sobie stanowi. I jako taki „musi stale potwierdzać, sprawdzać (...) zdobywać dynamiczną strukturę swego *ja*, daną mu jako samo-posiadanie i samo-panowanie” (*Ibidem*).

4.2. Pragnienie rodzicielstwa sensotwórczą siłą samookreślenia i samoakceptacji

Ujmowanie człowieka jako bytu osobowego danego i zarazem zadanego samemu sobie wskazuje na istotę wyzwania egzystencjalnego w kontekście odkrywania siebie, samopotwierdzania i samoakceptacji. Z jednej strony, człowiek ma świadomość istnienia własnego *ja* podmiotowego, które wiąże się z koniecznością zmierzenia się z samym sobą – jako osobą bytującą w świecie w konkretnym czasie i miejscu, świadomą potencjału i ograniczeń własnej psychofizyczności. Doświadcza obiektywnego faktu własnego istnienia i w tym znaczeniu jest dany samemu sobie. Z drugiej zaś strony, człowiek bytując w świecie, jest nie tylko podmiotem swoich czynów i swoich doznań, ale także poddaje je wewnętrznemu oglądowi. Jest podmiotem przeżywającym swoje czyny i doznania, a więc przeżywającym swoje istnienie na drodze odsłaniania samego siebie, głębi własnego człowieczeństwa. W swoich czynach rozpoznaje siebie i przeżywa siebie, własne *ja* osoby stawiającej sobie dramatyczne pytanie egzystencjalne: *Kim jest i po co jest?* Człowiek jest więc sobie zadany w tym znaczeniu, że sam dla siebie stanowi tajemnicę. W aktach istnienia odsłania siebie, głębię własnego człowieczeństwa, wciąż odkrywając owo: *Kim jest?* i poszukując odpowiedzi: *Kim może stawać się, jeśli tylko zechce?*

Człowiek jako byt osobowy świadomie istniejący w świecie powodowany potrzebą poznawczą z własnej woli określa otaczający go „świat rzeczy i zjawisk” i zarazem „jest źródłem określania owego świata” (Węgrzecki, 1992, 126). Proces ten ma charakter dwukierunkowy, polegający na tym, że poznanie samego siebie dzieje się w świetle relacji z tym światem. Zatem podmiot widzi to, co na zewnątrz, czyli świat z perspektywy wartości, poprzez które określa samego siebie, a także konstruuje ów świat wedle tego, jak siebie określa i z jakim systemem wartości się utożsamia. Jednocześnie odsłania siebie, to, kim jest w perspektywie otaczającego go świata. Nie może pomyśleć o sobie, nie myśląc jednocześnie o świecie będącym jego rzeczywistością.

W takim kontekście ujawnia się znaczenie samookreślenia małżonków na drodze spełnienia się w rodzicielstwie. Samookreślenie obejmuje ustosunkowanie się do wartości rodzicielstwa w porządku moralnym i bazuje na determinacji ich urzeczywistniania w swym działaniu. Wówczas samookreślenie wobec rodzicielstwa rzutuje coraz bardziej na treść i jakość ich życia z każdym podejmowanym wyborem i czynem. A zatem przybliża ich coraz bardziej do autentycznego bycia sobą, otwarcia się i zaakceptowania prawdy własnego istnienia w perspektywie rozumienia rodzicielstwa przekraczającego jego biologiczne uwarunkowania (por. Węgrzecki, 1996, 147).

4.2.1. Samookreślenie małżonków wobec dylematu wyboru wartości rodzicielstwa

Zaakcentowana w tytule podrozdziału kategoria pragnienia zorientowanego na możliwość spełnienia się w rodzicielstwie kieruje uwagę na rzeczywiste potwierdzenie woli dążenia do założonego celu (zob. Jarmołowska, 2001, 428). Istotę dialektycznego charakteru związku woli i pragnienia dostrzega R. May. Z jednej strony wolę przeciwstawia pragnieniu, a z drugiej przedstawia te dwie kategorie jako wzajemnie powiązane i dopełniające się. Autor ten stwierdza:

Pragnienie nadaje woli ciepło, treść, wyobraźnię, świeżość i bogactwo. Wola chroni pragnienie, pozwalając mu trwać bez narażania się na zbyt wielkie ryzyko. Ale bez pragnienia wola traci swą żywotność, jałowuje, ginie przytłoczona ciężarem sprzeczności (May, 1978, 268).

Pragnienie jest koniecznym dopełnieniem woli człowieka, który dopiero odczuwając je i kierując się nim, wyzwala w sobie autentyczną gotowość do działania zorientowanego na cel. Konsekwencją braku wzajemnego dopełniania się woli i pragnienia jest wykazywanie skrajnych, wartościowanych negatywnie tendencji w sposobie myślenia i postępowania. Człowiek kierujący się tylko wolą niejako wyzbytą pragnienia postępuje doktrynalnie i poniekąd bezdusznie, przedkłada surowość zasad moralnych i obyczajowych ponad zreflektowany ogląd konkretnej sytuacji i motywów działania. Natomiast postępowaniem człowieka kierującego się wyłącznie pragnieniem pozbawionym woli rządzi infantylizm w sferze intelektualnej i emocjonalnej (*Ibidem*).

Pragnienie rodzicielstwa ma więc kluczowe znaczenie z punktu widzenia faktycznego dążenia do realizacji tego celu. Nie wystarczy bowiem kierowanie się wolą bycia rodzicem, jeśli nie jest ona poparta pragnieniem urzeczywistnienia rodzicielstwa we własnym życiu. Wola bycia rodzicem umożliwia ruch w kierunku rodzicielstwa. Ale dopiero pragnienie nadbudowane na woli bycia rodzicem kształtuje wyobrażenie możliwości podjęcia konkretnego czynu (utożsamianego z całą sekwencją działań) prowadzącego do realizacji spełnienia się w rodzicielstwie (por. *Ibidem*). Pragnienie jest mentalnym potwierdzeniem woli działania poprzez wyobrażenie strategii działania i jednocześnie wzbudzeniem w sobie gotowości do zaangażowania się w jej realizację.

Małżonkowie powodowani pragnieniem rodzicielstwa są w sytuacji trudnego dla nich doświadczenia związanego z niepowodzeniem prokreacyjnym, które wyraża się w zmaganiu z przeciwnościami losu, ma swoją dynamikę, przebiega pod presją czasu. Wymusza ono ich osobiste odniesienie się nie tylko do samej sytuacji, ale przede wszystkim do samych siebie, własnej wizji bycia rodzicem na bazie zaktualizowanej samowiedzy (por. Białecka-Pikul, 2009, 47–56). To doświadczenie przekłada się na to, jak określają oni własne *ja* w kontekście zdezaktualizowanego wyobrażenia *ja* rodzica biologicznego. Świadomość małżonków własnego ograniczenia prokreacyjnego kształtuje zmodyfikowany obraz siebie, *ja* aktualnego, a więc to, kim uważają, że są w rzeczywistości, a także *ja* idealnego, czyli kim pragną być (stawać się), jeśli tylko zechcą (Cencini, Manenti, 2002,

125–127; Wolicki, 2012, 13–15). Doświadczanie tej trudnej sytuacji uruchamia dynamiczny proces samookreślenia, który może przebiegać w sposób zamykający lub otwierający.

Zamykający charakter samookreślenia wiąże się z sytuacją, która wywołuje napięcie między dawnym wyobrażeniem *ja* aktualnego a obecną jego modyfikacją. Polega ona w przypadku osoby świadomej własnej niepłodności na nieakceptowanej zmianie z: *mogę zrodzić z siebie dziecko, jeśli tylko zechcę* na: *nie jestem w stanie zrodzić z siebie dziecka, pomimo że chcę*. Zmiana ta obejmuje również aspekt *ja* idealnego i jest ona odczytywana jako utrata ważnego elementu wyobrażenia siebie. Polega ona na negatywnie wartościowanej świadomości ograniczenia własnych potencjalności, które mogą być w życiu osiągnane z: *mogę, jeśli tylko zechcę, spełniać się w rodzicielstwie* na: *nie mogę spełnić się w rodzicielstwie*. W przypadku osoby świadomej niepłodności drugiego z małżonków zmiana ta polega na samookreśleniu się, którego podłożem nie jest własne ograniczenie biologiczne, lecz samoograniczenie wynikające ze specyfiki społeczno-emocjonalnego wymiaru relacji małżeńskiej. Wówczas *ja* aktualne wciąż jest opisywane w kategorii: *mogę zrodzić z siebie dziecko, jeśli tylko zechcę*, lecz znacząca zmiana następuje na poziomie *ja* idealnego, które wyraża obraz siebie w kontekście wspomnianego samoograniczenia: *nie mogę, choć chcę spełnić się w rodzicielstwie, pomimo że mogę zrodzić z siebie dziecko*. Trwanie małżonków w takim właśnie samookreśleniu się w perspektywie utraconych szans na udaną prokreację i spełnienie się w rodzicielstwie ma charakter zamykający w tym znaczeniu, że niejako sami odmawiają sobie możliwości alternatywnej drogi, dającej nadzieję na osiągnięcie tego celu życiowego.

Otwierający charakter samookreślenia małżonków ujawnia się w gotowości do redefiniowania rozumienia rodzicielstwa i kształtowania wyobrażenia samych siebie w nowo zakreślonej przestrzeni znaczeniowej. Przestrzeń ta w sposób zasadniczy rozszerza horyzont myślenia o rodzicielstwie jako międzyosobowego spotkania rodzica z dzieckiem, w którym obie strony są podmiotami stającymi się w swym człowieczeństwie w poczuciu wzajemności i miłości (Ładyżyński, 2000, 111–112). *Ja* aktualne małżonków jest wówczas kształtowane w sferze niedostrzeganych wcześniej lub marginalizowanych potencjalności rozpoznawanych w warstwie noetycznej własnej egzystencji. Samookreślenie małżonków odnosi się do pozytywnego obrazu samych siebie w kontekście nowo odkrytych przez nich potencjalności i związanych z nimi nowych możliwości egzystencjalnego spełnienia się w rodzicielstwie. Owo pozytywne samookreślenie małżonków wyraża się więc w ich *ja* aktualnym: *mogę, jeśli tylko zechcę, być rodzicem adopcyjnym*; oraz *ja* idealnym: *mogę, jeśli tylko zechcę, stawać się w rodzicielstwie*.

Należy podkreślić, że pozytywne samookreślenie małżonków otwiera ich na możliwość stawania się rodzicem, lecz nie jest jeszcze dokonany wyborem, nie rozstrzyga zatem fundamentalnego problemu życiowego, z którym się zmagają. Jednakże bez takiego właśnie samookreślenia nie byłoby możliwe zaakceptowanie wyobrażenia siebie, *ja* rodzica adopcyjnego osadzonego w nowej przestrzeni znaczeniowej.

Pragnienie rodzicielstwa może stać się katalizatorem intensyfikacji działań małżonków związanych z:

- terapią medyczną stymulującą proces prokreacji zorientowany na urzeczywistnienie obrazu siebie utożsamianego z *ja* rodzica biologicznego (w przypadku samookreślenia o charakterze zamykającym);
- kształtowaniem nowej jakościowo wizji własnego rodzicielstwa orientującej małżonków na wyobrażenie siebie, własnego *ja* rodzica adopcyjnego (w przypadku samookreślenia o charakterze otwierającym).

Pragnienie rodzicielstwa może więc być odbierane jako sensotwórcza siła wywołująca pozytywne samookreślenie małżonków, otwierające na myślenie o własnym rodzicielstwie w perspektywie jego duchowego wymiaru, którego wartość i sens dostrzegają w osobowym zwróceniu się ku dziecku jako podmiocie i kształtowanej z nim relacji. Sensotwórczy charakter samookreślenia małżonków dokonuje się poprzez transcendowanie całokształtu zdarzeń i doznań składających się na małżeńską niepłodność, barier na drodze do rodzicielstwa biologicznego, ku duchowemu wymiarowi samostanowienia małżonków, wyzwalającego w nich gotowość do mentalnej przemiany w odczytywaniu wartości i sensu rodzicielstwa oraz osobowego zwrócenia się ku drugiemu człowiekowi. Sensotwórczy charakter samookreślenia jest więc swoistym przebudzeniem egzystencjalnym małżonków, którego zasadniczym aspektem jest uwolnienie się od myślenia zamykającego, skoncentrowanego na własnej płodności i prokreacji w kontekście rodzicielstwa biologicznego na rzecz myślenia otwierającego. Istotą tego myślenia jest:

- reorientowanie uwagi małżonków z cech dziecka na osobę dziecka, które prowadzi do nowej jakościowo sytuacji niewarunkowania rodzicielstwa cechami psychofizycznymi dziedziczonymi przez dziecko, lecz samym faktem możliwości nawiązania relacji z dzieckiem jako osobą widzianą w perspektywie wszystkich trzech wymiarów egzystencji (Frankl, 2012, 46–47);
- przewartościowanie rozumienia rodzicielstwa, ujmowanego już nie w wymiarze biologicznej ciągłości cech psychofizycznych jako swoistego zaczynu relacji i więzi rodziców z dzieckiem, lecz w wymiarze duchowego towarzyszenia dziecku jako osobie (Braun-Gałkowska, 2008, 19–21; Frankl, 1998, 243), która jako podmiot sama stanowi o sobie, ale też przeżywa siebie, swoje czyny i doznania (Wojtyła, 2000, 92–94), a także dąży do spełniania siebie jako podmiotu własnych działań (Obuchowski, 2000, 13–15).

Wspomniana kategoria myślenia otwierającego symbolizuje odkrycie wartości autentycznego zwrócenia się ku dziecku jako osobie i budowania z nim relacji dialogu, w której jest traktowane jako równoprawny podmiot (por. Jeziorański, 2012, 36–43). Ów dialog może dokonywać się w sytuacji egzystencjalnego spotkania. Osobowy wymiar spotkania rodzica z dzieckiem otwiera przed obiema stronami szansę wzajemnego poznawania się i rozumienia (Węgrzecki, 1992, 96–112, 129–133), a małżonkom również kształtowania siebie w warstwie noetycznej rodzicielstwa (Popielski, 1996a, 17; Ricoeur, 2005, 316–317).

Samookreślenie małżonków przeżywających fakt niezamierzonej bezdzietności dokonuje się na podłożu aktywnego poszukiwania odpowiedzi na istotne

dla nich pytania egzystencjalne: *Czym jest dla mnie rodzicielstwo? Czym jest dla mnie miłość? Kim jest dla mnie dziecko w perspektywie jego (bez)warunkowej akceptacji?*; wreszcie: *Czy dopuszczam do siebie myśl, że moje dziecko nie musi być zrodzone ze mnie, aby być „moim” dzieckiem? Kim chcę i mogę stawać się w relacji podmiotowo-osobowej z dzieckiem?*

Samookreślenie wiąże się z koniecznością skonfrontowania dawnych i nowych znaczeń i sensów konstytuujących ich indywidualne logos, będące punktem wyjścia do rozumienia istoty własnego rodzicielstwa. Samookreślenie małżonków odsłania zatem głębię napięcia między samookreśleniem o charakterze zamykającym i otwierającym. Ujawnia się ono w dychotomicznym rozumieniu istoty rodzicielstwa i relacji rodzic – dziecko. Jednocześnie rzutuje na realne możliwości projektowania dalszych losów małżeńskich, które można rozpatrywać na dwóch płaszczyznach:

- uznania, że spełnienie w rodzicielstwie jest możliwe wyłącznie w relacji z dzieckiem genetycznie spokrewnionym (samookreślenie o charakterze zamykającym);
- otwarcia się na szersze rozumienie rodzicielstwa, które nie jest warunkowane biologicznie, lecz biograficznie; jego podłożem jest bowiem duchowy aspekt ludzkiej egzystencji, którego szczególną egzemplifikacją jest osobowy charakter relacji rodzicielskiej (samookreślenie o charakterze otwierającym).

Pierwsza z wymienionych płaszczyzn symbolizuje ograniczony wybór drogi życiowej małżonków, który wyklucza możliwość zaakceptowania własnego rodzicielstwa innego niż biologiczne. Ten aspekt łączności genetycznej z dzieckiem jest wówczas traktowany jako warunek konieczny do zaakceptowania dziecka i rozbudzenia miłości rodzicielskiej (Frankl, 1998, 250). Projektowanie dalszych losów małżeńskich w kontekście spełnienia w rodzicielstwie jest więc ograniczone do kontynuowania terapii medycznej lub/i paramedycznej, której celem jest osiągnięcie sukcesu prokreacyjnego.

Natomiast druga płaszczyzna symbolizuje wizję własnego rodzicielstwa rozumianego w sposób niewartościujący, a więc wizję nieuwarunkowaną kryterium genetycznego pokrewieństwa rodzica z dzieckiem. Kluczowym czynnikiem w myśleniu o rodzicielstwie w kategoriach biograficznych jest osobowe zwrócenie się ku dziecku traktowanemu jako podmiot osobowy, który nie jest dziełem rodziców, lecz sam staje się „własnym dziełem życiowym” (Frankl, 1998, 243). W takim podejściu do rodzicielstwa nieistotne dla małżonków stają się cechy osobowe dziecka, lecz *ono* traktowane jako osoba w relacji z *nimi* jako rodzicami. Dopiero w podejściu biograficznym do rodzicielstwa małżonkowie mają możliwość określenia się: *mogę i chcę być rodzicem dziecka niezależnie od jego cech osobowych (psychofizycznych czy społecznych)*. Co więcej, podejście biograficzne daje im możliwość wzbudzenia w sobie gotowości do akceptacji siebie jako rodziców dziecka, jeszcze zanim je poznają. Sytuacja taka odzwierciedla otwarcie się małżonków na miłość rodzicielską, która przyjmuje postać miłości bliźniego. Tak rozumiane zwrócenie się ku dziecku jest poszukiwaniem z nim łączności w wymiarze

duchowej wspólnoty losów ludzi niespełnionych w miłości i oczekujących na *dar z siebie* – rodziców bezdzietnych i trwającego w osamotnieniu dziecka bezrodzinnego.

4.2.2. Poziomy samoakceptacji małżonków w sytuacji niepowodzenia prokreacyjnego

Doświadczenie niepowodzenia prokreacyjnego wiąże się z koniecznością odniesienia się do zaistniałej sytuacji blokującej możliwość realizowania się w rodzicielstwie biologicznym. Może ono prowadzić do otwarcia się małżonków na szersze rozumienie rodzicielstwa, wówczas gdy zdołają oni wzbudzić w sobie gotowość do zaakceptowania faktu biologicznej (nie)plodności w nowej perspektywie postrzegania siebie, małżeństwa i rodzicielstwa. Kategoria akceptacji rozpatrywana w tej sytuacji życiowej ma bowiem złożony i wieloaspektowy charakter (por. Beisert, 1992, 118–120; Bidzan, 2010, 44–45; Jarmołowska, 2007, 56–58).

Interesującą perspektywę zdolności do zaakceptowania lub niezdolności do zaakceptowania siebie w trudnej sytuacji życiowej można odnaleźć w koncepcji K. Obuchowskiego. Napięcie ujawniające się między składowymi struktury osobowego *ja* rządzi się bardziej złożonymi mechanizmami. Specyfika relacji między innymi składowymi *ja* osoby (*ja* przedmiotowego i *ja* intencjonalnego) jest utożsamiana z odmienną jakością jej podmiotowego odniesienia się do samej siebie (Obuchowski, 1993, 73). *Ja* przedmiotowe obejmuje wszystko to, co konstytuuje osobę w sferze psychofizycznej, istnieje w niej niezależnie od jej pragnień czy woli (*Ibidem*, 223–225), lecz jednocześnie jest tym jej *ja*, do którego może się odnosić, które może kontrolować, a nawet je formować (Uchnast, 1983, 89). Jak wskazuje K. Obuchowski, „*ja* przedmiotowe istnieje więc dla mnie we mnie, a nie samo w sobie” (Obuchowski, 1993, 73). Z kolei *ja* intencjonalne jest odrębne i przeciwstawne *ja* przedmiotowemu, choć paralelnie z nim współistnieje. Jest pierwotne względem *ja* przedmiotowego i nieredukowalne. Odnosi się do sfery duchowej (aksjologiczno-wolicjonalnej), dzięki czemu umożliwia osobie zdystansowanie się do *ja* przedmiotowego, a także przejęcie w pełni świadomej kontroli nad sobą,

nad swoim zachowaniem, nad swoimi właściwościami psychicznymi, a nawet nad swoimi pragnieniami. Dzięki intencjonalności osoba (...) sytuuje się poza owym zachowaniem i pragnieniami, poza tym wszystkim, co w stosunku do zredukowanego do ostateczności podmiotu jest przedmiotem. Pragnienia, lęki, pamięć i zadania osobiste można więc w zestawieniu z intencją, rozpatrywać jako przedmioty (...) To, co wewnątrz mnie, ma status przedmiotu, który mogę kontrolować, jest *ja* przedmiotowym (*Ibidem*, 72–73).

Przedstawione rozróżnienie *ja* przedmiotowego od *ja* intencjonalnego w pewnych sytuacjach zaciera się. Dzieje się to, gdy wewnątrz *ja* subiektywnego osoby zanika to, co odnoszone (*ja* przedmiotowe), i to, co odnoszące (*ja* intencjonalne). Stan immanentnego przeniknięcia, czy też swoistego zlania się jednego w drugie, jest utożsamiany z *ja* synkretycznym. Charakterystycznym przejawem *ja*

synkretycznego jest zatracenie dystansu osoby do samej siebie w odniesieniu do pewnych aspektów własnego bytowania. Prowadzi to do zmiany jej wrażliwości na komunikaty odnoszące się do składników *ja* synkretycznego. Zmiana wrażliwości osoby polega wówczas na tym, że to, co w *ja* przedmiotowym powinno być w niej, jest odbierane jako jej. Przykładem takiej sytuacji jest to, że osoba przestaje odczuwać lęk, mieć świadomość lęku, analizować źródło lęku itp., a zaczyna sama być tym lękiem. Osoba jest wówczas bezsilna, aby odnieść się do lęku z perspektywy *ja* intencjonalnego, który konstytuuje jej *ja* przedmiotowe. Lęk synkretycznie odczuwany nie jest już, przywołując terminologię K. Obuchowskiego, moim lękiem, lecz staje się mną, ogarnia mnie w pełni – to ja się boję (Obuchowski, 1993, 76–77).

Odwroćenie tego stanu może się dokonać na drodze uprzedmiotowienia *ja* subiektywnego osoby, które pozwala na wyodrębnienie tego, co odnoszone, od tego, co odnoszące. Poprzez uprzedmiotowienie *ja* subiektywnego osoba przestaje synkretycznie spostrzegać własną rzeczywistość, w którą jest uwikłana. Ujawnia się w tym obszarze spraw życiowych ponownie napięcie pomiędzy *ja* przedmiotowym a *ja* intencjonalnym. Wówczas ów hipotetyczny lęk przestaje być mną, a staje się moim lękiem, który osoba może rozważać i na który może oddziaływać. Wówczas też może przejąć kontrolę nad samą sobą.

Opisany przez K. Obuchowskiego mechanizm odnoszenia się do siebie koresponduje z samookreśleniem się małżonków o charakterze zamykającym i otwierającym. Synkretycznie odczuwany lęk przed niepłodnością i niepowodzeniem prokreacyjnym prowadzi do sytuacji, w której małżonkowie zatracają dystans do problemu związanego z jakąś formą dysfunkcji ich cielesności i zaczynają utożsamiać się z nim jako immanentną cechą własnej osoby. Zatracenie dystansu ujawnia się w opisywaniu siebie w sposób zamykający. W miejsce określeń typu: mam problem z płodnością i prokreacją, napotykam na trudności w dążeniu do bycia rodzicem, pojawiają się określenia typu: jestem niepłodny/niepłodna, jestem niezdolny/niezdolna do zrodzenia z siebie człowieka, z tego powodu nie mogę zostać rodzicem. Identyfikując się z problemem w sposób synkretyczny, małżonkowie pozwalają na to, by ten problem przeniknął ich sposób myślenia o sobie i określania siebie. Wówczas następuje mentalne zjednoczenie się z tym problemem, które prowadzi do ograniczenia możliwości kontroli swoich reakcji emocjonalnych i pragnień związanych z rodzicielstwem.

Inaczej natomiast przedstawia się sytuacja, w której lęk przed niepłodnością i niepowodzeniem prokreacyjnym nie prowadzi do zatracenia dystansu do samej siebie i nie ogranicza zdolności małżonków do kontroli własnego postępowania w odniesieniu do celu – spełnienia się w rodzicielstwie. Opisywanie siebie w sposób otwierający wyraża odrębność *ja* przedmiotowego od *ja* intencjonalnego. Konsekwencją tego stanu rzeczy jest zdolność małżonków do odnoszenia się na poziomie *ja* intencjonalnego do sfery wartości, w rozumieniu osobowego charakteru rodzicielstwa w perspektywie pragnienia spełnienia się w rodzicielstwie. Niesynkretycznie odczuwany lęk przed niepłodnością i niepowodzeniem prokreacyjnym umożliwia małżonkom zachowanie dystansu do źródła tego lęku, a dzięki temu akceptację siebie i partnera/partnerki w kontekście doświadczanego problemu.

Na tym tle wyodrębniają się dwa dychotomiczne warianty postępowania małżonków, utożsamiane z mentalnym i emocjonalnym zniewoleniem lub uwolnieniem się od faktu nieplodności (por. Mandal, 2005, 156). O ile wewnętrzne zniewolenie, polegające na utożsamieniu rodzicielstwa z prokreacją, uzależnia szansę spełnienia w rodzicielstwie od udanej prokreacji, znacząco utrudnia akceptację siebie w perspektywie nieplodności – odczytanie własnego położenia (w ujęciu indywidualnym i małżeńskim) jako niedającego nadziei na powodzenie w aspekcie prokreacyjnym wywołuje zatem frustrację egzystencjalną, szczególnie obciążającą psychicznie kobiety (Kalus, 2002, 26) – o tyle mentalne i emocjonalne uwolnienie się małżonków od faktu nieplodności ma zasadnicze znaczenie dla akceptacji siebie i partnera/partnerki w wymiarze indywidualnym i małżeńskim (Dembińska, 2012, 366–370).

Na kwestię ryzyka obniżenia jakości relacji partnerskiej wywołanej nieplodnością jednego z małżonków zwraca uwagę Mieczysław Plopa, który stwierdza:

osoba nieakceptowana przez małżonka (...) jest szczególnie podatna na zranienie swojego poczucia godności i wartości. Siła stresowych doznań z tego powodu jest uzależniona od pozycji rodziny i małżeństwa w systemie wartości danej osoby (Plopa, 2011, 127).

Nieplodność jednego z małżonków, a w konsekwencji niezamierzona bezdzietność, może okazać się w przeświadczeniu drugiego małżonka kluczowym czynnikiem obniżającym poczucie sensu życia w związku małżeńskim, utożsamianym z negatywnie odczuwaną jakością własnego życia. Wówczas sytuacja taka może prowadzić do osłabienia więzi małżeńskiej lub nawet jej zerwania (*Ibidem*, 145–151, 172–174).

Z kolei na znaczenie społecznego aspektu samoakceptacji wskazuje Józef Koziński, który zauważa, że osoba, która rozumie i akceptuje samą siebie, lepiej rozumie innych ludzi ze swego otoczenia, a także uznaje ich podmiotowość w relacjach społecznych (Koziński, 1987, 344–346; por. Wagner, 2000, 367–368). Brak pełnej akceptacji siebie w odniesieniu do wybranych doświadczeń niezgodnych z wyobrażeniem własnego *ja* osoby prowadzi do unikania konfrontacji z własną osobą. Wówczas może nastąpić przeniesienie negatywnych doświadczeń na relację z innymi osobami, które mogą wyzwać negatywne skojarzenia z treścią tych doświadczeń. Tym samym osoba nieakceptująca siebie może unikać innych osób bądź mieć negatywny do nich stosunek. Odwrotne reakcje wywołuje akceptacja siebie. Autor ten stwierdza:

Wysoka samoakceptacja, rozumienie i szacunek wobec własnej osoby powodują, że jednostka zaczyna traktować bliźnich jako źródło pozytywnych wartości i emocji, jako osoby życzliwe, a nie wrogie. Dlatego też darzy je szacunkiem i miłością (*Ibidem*, 346).

Zmiana własnego obrazu osoby na pozytywny i jego akceptacja jest punktem wyjścia do zmiany stosunków międzyludzkich. Konkluzja ta w pełni koresponduje z sytuacją małżonków, którzy stają przed koniecznością zaakceptowania siebie w kontekście doświadczenia trudności z własną plodnością i prokreacją. Brak akceptacji siebie, *ja* własnej osoby w jej najgłębszym wymiarze, jest barierą do akceptacji (nie)plodności partnera/partnerki oraz relacji małżeńskiej.

Podłożem trudności w akceptacji siebie są trzy fenomenalne właściwości wyższego rzędu reprezentujące głęboką strukturę świadomego doświadczenia, które Thomas Metzinger utożsamia z kategoriami, tzw. *mojości*, tożsamości osobowej oraz perspektywiczności (Metzinger, 2009, 133). Autor ten definiuje *mojność* jako niepojęciowe poczucie (samo)posiadania odnoszone zarówno do własnej cielesności, jak również do myśli, uczuć oraz działań intencjonalnych. Dowolny element ciała jest odbierany przez osobę jako część jej własnego *ja* (część *jej*), każda myśl i uczucie jako element jej świadomości, każde działanie przez nią z własnej woli zainicjowane jako część jej pragnień i dążeń. Tożsamość osobowa jest z kolei ujmowana esencjonalnie jako „przeżyciowo nieprzekraczalne poczucie bycia sobą” (*Ibidem*). Wiąże się z doświadczeniem bycia osobą na sposób integralny, całościowy i spójny. W każdym akcie podmiot doświadcza siebie jako tę samą osobę, która tworzy spójną całość w perspektywie całościowej (por. Łukaszewski, 2011, 268–27). Natomiast perspektywiczność autor ten ujmuje jako zogniskowaną na „działającym i doświadczającym podmiocie, na Ja, które angażuje się w nieustannie zmieniające się relacje ze sobą i światem” (Metzinger, 2009, 133). Osoba, budując relację ze światem zewnętrznym, sytuuje się w jej centrum, jest jej źródłem. Wszak bez jej inicjatywy i podmiotowego zaangażowania nie byłoby tej relacji. Za każdym razem odnosi się do niej z własnej „indywidualnej pierwszoosobowej perspektywy”. Centralnym elementem perspektywiczności jest więc wychodzenie naprzeciw innym ludziom z własnymi inicjatywami, wyrażającymi indywidualne pragnienia osoby.

Wymienione trzy fenomenalne właściwości mają znaczenie dla osiągnięcia samoakceptacji małżonków. Doświadczenie trudności z płodnością na poziomie *mojości* wyraża się w konieczności odniesienia się do własnej cielesności w kontekście jej dysfunkcyjności. Obraz siebie jako osoby płodnej zderza się z informacją sprzeczną, której wydzźwięk zaburza klarowność i oczywistość myślenia o sobie i indywidualnych potencjalnościach w tej sferze. Informacja dotycząca trudności z płodnością jest odbierana bezpośrednio do siebie i domaga się skorygowania obrazu siebie, gdy tymczasem przeświadczenie o własnej płodności jest treścią obrazu własnego *ja* jako osoby płodnej. Dopuszczenie tej myśli do siebie w intencji modyfikacji obrazu siebie dokonuje się na poziomie tożsamości osobowej. Wewnętrzna zgoda na wyobrażenie siebie jako osoby niepłodnej zachowuje ciągłość i spójność *ja* osoby. Akceptacja tego stanu rzeczy wyraża stan samowiedzy podmiotu i jego samookreślenia w tym zakresie. Zmiana tożsamości osoby przejawia się na poziomie perspektywiczności jako intencjonalnego odniesienia się do własnej płodności w kontekście (nie)płodności partnera/partnerki i działań podejmowanych zgodnie z własnym obrazem siebie i odczuwanymi pragnieniami w sferze antycypowanego rodzicielstwa.

Kategoria akceptacji faktu niepłodności jest bardzo złożonym aspektem w znaczeniu psychologicznym i duchowym. Wiąże się z różnego rodzaju uwikłaniami małżonków, ujawniającymi się na różnych poziomach ich relacji: intrapersonalnym, interpersonalnym, wspólnotowym (chodzi o wspólnotę małżeńską) i społecznym. Obejmuje ona konieczność: zmierzenia się z sytuacją trudności z własną płodnością, jak i płodności współmałżonka/współmałżonki; akceptacji

własnej (nie)plodności w perspektywie (nie)plodności partnera; wreszcie akceptację wzajemnie przeżywaną nieplodności we wspólnocie małżeńskiej, a także w kręgu osób znaczących w środowisku rodzinnym i bliskich znajomych (por. Wąsiński, 2005, 54–55). (Samo)akceptacja jest więc kategorią, która zachodzi na czterech poziomach relacji (między)osobowej i obejmuje co najmniej sześć obszarów odniesienia się do własnego *ja* w kontekście:

- intrapersonalnym, związanym z indywidualnym odniesieniem się do własnych problemów z płodnością – jest to ujęcie transgresyjne, w którym dokonuje się mentalne uwolnienie się od myślenia o płodności i prokreacji w perspektywie *ja* synkretycznego na rzecz myślenia osadzonego w perspektywie *ja* intencjonalnego;
- interpersonalnym *ja* w relacji z *ty* partnera, związanym z uznaniem własnej nieplodności w kontekście odniesienia się do jego/jej płodności – jest to ujęcie autoafirmatywne kształtowane w sytuacji spotkania, w rezultacie którego następuje konstruktywne samookreślenie w perspektywie doświadczania tego problemu przez współmałżonka/współmałżonkę;
- interpersonalnym *ja* w relacji z *ty* partnera, związanym z uznaniem jego (nie)plodności w perspektywie własnej (nie)plodności – jest to ujęcie związane ze zwróceniem się ku *ty* małżonka/małżonki w aspekcie afirmatywno-wspierającym, nie tylko zacieśniającym więź emocjonalno-duchową w relacji z drugą osobą, lecz jednoznacznie akceptującym ją jako osobę w perspektywie doświadczenia nieplodności (wchodzi w grę zasadniczo dwa warianty tego doświadczenia, które wiążą się z gotowością uznania stanu trudności z płodnością partnera/partnerki i dawania wsparcia, a także uznania stanu jego/jej płodności w kontekście własnych trudności z płodnością i gotowością otrzymywania wsparcia);
- wspólnotowym *my*, w którym indywidualne *ja* małżonka jest postrzegane jako integralny składnik *ja* i *ty* partnera w małżeństwie, wówczas dominujący staje się kontekst małżeńskiej nieplodności objawiającej się w niepowodzeniu prokreacyjnym, ale też i we wzajemnym ustosunkowaniu się do tego stanu – jest to ujęcie wspólnotowego *my* w aspekcie retrospektywno-biograficznym, polegającym na namyśle nad wspólną drogą życiową w perspektywie małżeńskiego porządku aksjologicznego, który otwiera przed nimi nowe możliwości realizowania się w rodzicielstwie, przekraczającego cierpienie związane z niezamierzoną bezdzietnością;
- wspólnotowym *my* odnoszonym do sfery rodzicielstwa adopcyjnego, traktowanego jako wybór egzystencjalny orientujący małżonków na duchowe wzrastanie do rodzicielstwa ujmowanego w perspektywie miłości bliźniego – jest to ujęcie wspólnotowego *my* w aspekcie antycypacyjno-autokreacyjnym samoakceptacji małżonków, który wiąże się z wyborem drogi życiowej konstruktywnie rozwiązującej problem niezamierzonej bezdzietności, poprzez jej ukierunkowanie na wewnętrzną przemianę prowadzącą do akceptacji wizji siebie jako rodzica adopcyjnego;
- społecznym, traktowanym w relacji *ja* oraz *my* jako wspólnota małżeńska z *oni*, wywodzący się z kręgu osób znaczących z bliskiego otoczenia

społecznego – jest to ujęcie w aspekcie afirmatywno-towarzyszącym, które wiąże się z oczekiwaniem od nich zrozumienia i zaakceptowania trudności z płodnością i prokreacją, a także życzliwego towarzyszenia małżonkom w ich zmaganiach, poszukiwaniach i podejmowanych decyzjach związanych z realizacją dążeń do rodzicielstwa.

Samoakceptacja ograniczeń związanych z własną płodnością jest najbardziej osobistym aspektem odniesienia się do samego siebie i bodaj najtrudniejszym do przyjęcia. Jest to wewnętrzny dialog z własnym *ja* osoby, w którym dochodzi do bolesnego skonfrontowania wyobrażenia siebie, w kontekście obrazu własnych potencjalności związanych z płodnością, prokreacją i rodzicielstwem biologicznym, z rzeczywistymi ograniczeniami w tym zakresie. Warunkiem skutecznej akceptacji siebie na poziomie intrapersonalnym jest niesynkretyczne przeżywanie trudności z płodnością. Wiąże się to z umiejętnością wytworzenia dystansu do przeżywanego problemu, co wyzwala gotowość do zmiany perspektywy myślenia o rodzicielstwie i opisywania siebie, własnego *ja* rodzica jako niezdeterminowanego koniecznością zachowania łączności genetycznej rodzica z dzieckiem. Zmiana perspektywy rozszerza możliwości samookreślenia w kategoriach duchowej egzystencji i nadania nowych znaczeń rodzicielstwu adopcyjnemu lub zastępczemu. Ułatwia nadanie wartości takiemu właśnie rodzicielstwu, a przez to zaakceptowanie siebie w świetle własnych ograniczeń biologicznych.

Na poziomie interpersonalnym akceptacja faktu niepłodności przebiega w dwóch obszarach określających dwa warianty odniesienia się do własnego *ja* w perspektywie *ty* współmałżonka/współmałżonki. W obu obszarach osiągnięcie samoakceptacji nie jest łatwe, ponieważ dotyczy uznania własnej, choć niezawinionej słabości, w świetle braku jej występowania u współmałżonka/współmałżonki. Niesymetryczny charakter relacji w tym zakresie utrudnia pozytywne odniesienie się do siebie. Elementem wyraźnie utrudniającym samoakceptację jest konieczność zdystansowania się od myślenia o sobie i możliwościach spełnienia się w rodzicielstwie w kategoriach zawężonych do płodności i prokreacji. Brak takiego dystansu uruchamia proces porównywania własnych ograniczeń biologicznych z ich brakiem u partnera/partnerki, którego miarą jest skala różnic występujących na tym tle między małżonkami.

Drugi obszar na tym poziomie relacji wiąże się z odniesieniem do cudzej (nie)płodności w kontekście własnej (nie)płodności. Choć oboje doświadczają faktu niepłodności w relacji małżeńskiej, przeżywają tę sytuację w odmienny sposób ze względu na to, kogo ów fakt dotyczy bezpośrednio w aspekcie medycznym. A zatem niesymetryczność przeżywania tego problemu wiąże się z jego doświadczaniem albo z pozycji osoby, która musi zmierzyć się z własną niepłodnością, albo z pozycji osoby, która przeżywa traumę czyjejs niepłodności. Zapewne oboje są poruszeni zaistniałym problemem, lecz w odmienny i nieprzekładalny sposób. Warianty akceptacji siebie w relacji interpersonalnej są zasadniczo dwa: akceptacja płodności partnera/partnerki w kontekście własnej niepłodności oraz akceptacja jego/jej niepłodności w kontekście własnej płodności. Zaakceptowanie siebie nie wyczerpuje tego problemu w relacji małżeńskiej, który wymaga

akceptacji drugiej osoby w perspektywie występowania lub też niewystępowania trudności z własną płodnością. Warto zwrócić uwagę, że osoba niemająca problemów z płodnością staje przed wyzwaniem zaakceptowania faktu niepłodności partnera/partnerki. Wyzwanie dotyczy dobrowolnej rezygnacji z dążeń prokreacyjnych w małżeństwie – przy świadomości własnej płodności. Wspomniane samoograniczenie oznacza w istocie porzucenie myśli i planów własnego rodzicielstwa biologicznego ze względu na niepłodność drugiego z małżonków. Konsekwencją takiej decyzji jest wybór pomiędzy trwaniem przy wizji rodzicielstwa biologicznego ze świadomością ryzyka bezdzietności a zmianą perspektywy rozumienia rodzicielstwa – utożsamianego z adopcją dziecka. Aktualne staje się wówczas pytanie rozważane przez każdego małżonka z osobna: *Czy jestem gotów/gotowa zaakceptować siebie wobec faktu własnej niezamierzonej lub samoograniczonej niepłodności?*

Na poziomie wspólnotowego przeżywania niepłodności najważniejsza jest gotowość do wzajemnie potwierdzanej akceptacji małżeństwa w perspektywie faktu niepłodności (por. Ładyżyński, 2009c, 103–104; Kozdrowicz, 2013, 133–139; Kalus, 2003, 97–107). Przenosi to punkt ciężkości z indywidualnego aspektu przeżywania niepłodności na aspekt wspólnotowy, w którym oboje stają po jednej stronie wobec wspólnego problemu (Bidzan, 2010, 77–83). Wspólne przeżywanie niepłodności jednoczy małżonków, jeśli jest oparte na wzajemnej akceptacji. Mają bowiem świadomość tego, że jeśli kogoś ów problem stygmatyzuje, to ich oboje; jeśli domaga się działania, to podejmowanego wspólnie, w poczuciu wzajemnego porozumienia i wsparcia; jeśli wymaga podjęcia decyzji, to w przeświadczeniu obopólnie wyrażanej gotowości i odpowiedzialności za jej dalsze skutki (por. Mandal, 2005, 156). Pytania, które stają się wówczas pierwszoplanowe, zadawane są w pierwszej osobie liczby mnogiej *my* i dotyczą wspólnie zdefiniowanej wykładni fundamentów życia we wspólnocie małżeńskiej: *Czy autentycznie pragniemy spełnienia w miłości i rodzicielstwie? Co dla nas znaczy rodzicielstwo adopcyjne w kontekście rodzicielstwa biologicznego? W jakim kierunku chcemy dalej podążać jako wspólnota małżeńska?*

Czwarty poziom relacji (między)osobowej wiąże się z odczuwaną przez małżonków potrzebą uzyskania akceptacji ze strony osób znaczących, z którymi są najsilniej związanej emocjonalnie i na których im najbardziej zależy. Akceptacja na tym poziomie ma teoretycznie mniejsze znaczenie od akceptacji zachodzącej na wcześniejszych poziomach. Jednak, gdy wziąć pod uwagę fakt, że małżonkowie są uwikłani w sieć stosunków i współzależności w swoim środowisku rodzinnym, sąsiedzkim i wśród znajomych, ważne emocjonalnie jest uzyskanie ze strony otoczenia pozytywnych reakcji. Chodzi o reakcje nieoceniające, rozumiejące i przyjmujące, które byłyby właściwym podłożem towarzyszenia małżonkom w podejmowaniu decyzji dotyczących dalszych losów związanych z prokreacją lub adopcją dziecka. Tego typu zachowania mają istotne znaczenie wzmacniające małżonków w samoakceptacji. Z kolei negatywna reakcja bliskiego otoczenia (oceniająca, bezrefleksyjna i odrzucająca) może mieć w sytuacjach szczególnej psychicznej zależności małżonków decydujące znaczenie dla ich decyzji rzutu na dalsze losy w dążeniu do rodzicielstwa.

Obszary samoakceptacji małżonków na poziomie wspólnoty małżeńskiej wiążą się z wyjściem poza ich własne światy myśli, doznań i odczuć ogniskujących się wokół problemu niepłodności. Istotne jest bowiem nie tylko to, co każde z małżonków myśli o sobie i jaki przejawia stosunek do siebie w kontekście własnej lub czyjejś niepłodności. Ważne jest, co myśli o (nie)płodności drugiego i jaki przejawia stosunek wobec niego oraz małżeństwa jako przestrzeni wspólnotowej (por. Pawelec, Pabian, 2012, 90–92). Kluczowe w tym kontekście jest poczucie wzajemności w przeżywaniu i zarazem dążeniu do zrozumienia przeżyć drugiego, a także wola bliskiego emocjonalnie współbywania, będącego potwierdzeniem jego/jej akceptacji. A zatem jest to kolejna odsłona własnej odpowiedzi na zaistniały problem niepłodności, w której każde z małżonków, pozostając mentalnie w samotni osobowego logos płodności i rodzicielstwa, dokonuje pogłębionego wglądu w istotę szczególnego wyzwania egzystencjalnego. Co więcej, na podłożu wzajemnie sobie okazywanej akceptacji możliwe staje się wspólne wytyczenie nowej perspektywy spełnienia w rodzicielstwie.

4.3. Spotkanie z drugim człowiekiem jako źródło samookreślenia i samopotwierdzenia ważności rodzicielstwa

Egzystencjalny namysł orientujący człowieka na konieczność samookreślenia nie jest oddzielony od świata zewnętrznego. Dokonuje się w perspektywie własnego odniesienia się do drugiego człowieka (znaczących innych). Odkrywając siebie, człowiek nie ma wyłączności na przebieg i treść samookreślenia poznawczego. Wyłączność mogłaby wystąpić przy spełnieniu warunku jego egzystowania w całkowitym odosobnieniu. Jednakże wtedy również samookreślenie nie byłoby zupełnie niezależne poznawczo od drugiego człowieka. Wszak w okresie poprzedzającym odosobnienie (np. w dzieciństwie) podmiot kształtował relację z innymi ludźmi, chociażby rodziną i bliskim otoczeniem społecznym, mającą istotne znaczenie dla jego samookreślenia na wczesnym etapie kształtowania.

Odkrywanie siebie zależy od faktu obecności drugiego człowieka, której nie sposób zignorować. Poznawczy charakter relacji *ja* podmiotu z *ty* drugiego człowieka prowadzi do sytuacji, w której obie strony wzajemnie się dookreślają (Węgrzecki, 1992, 127). Jest to szczególnego rodzaju doświadczenie, w którym fakt współistnienia z drugim człowiekiem prowadzi nie tylko do określenia jego *ty*, ale również przez jego *ty* jest określane własne *ja* podmiotu. Wówczas *ja* podmiotu traci swą wyłączność zarówno w określaniu poznawczym otaczającego świata, jak też w samookreślaniu siebie.

W kontakcie poznawczym z drugim człowiekiem podmiot konfrontuje treść cudzego określenia siebie z własnym samookreśleniem. Tym samym w relacji spotkania z drugim człowiekiem staje wobec sytuacji, w której choć nadal sam określa *ty* drugiego i sam siebie określa (własne *ja* osoby), jest jednocześnie poznawczo określany przez *ty* drugiego człowieka. Podmiotowy charakter tej relacji wiąże się bowiem z faktem bycia niezależnym w swej wolności samostanowienia

źródłem poznawczym. Wymuszona konfrontacja samookreślenia *ja* podmiotu z określeniem siebie z perspektywy drugiego człowieka rozbudza w nim gotowość do wglądu w siebie, odsłaniającego różne aspekty i wymiary własnego egzystowania. A zatem skłania podmiot do ciągłego dookreślania dylematu egzystencjalnego ujawniającego się w napięciu: *Kim jest i kim chce się stawać?*

Takie poznawczo inspirujące współistnienie w relacji osobowej wiąże się z nową jakościowo sytuacją, w której *ja* podmiotu znajduje się w horyzoncie poznawczym *ty* drugiego. Jak podkreśla Adam Węgrzecki, sytuacja znalezienia się człowieka w horyzoncie poznawczym drugiego człowieka wywołuje radykalną zmianę z punktu widzenia jego samookreślenia. Wówczas odkrywanie siebie staje się coraz bardziej refleksyjne i pogłębione, a czynnikiem decydującym o jego dynamice i skali jest intensywność relacji z drugim człowiekiem. Obecność drugiego człowieka widzącego podmiot z własnej perspektywy (inaczej i po swoim) jest bowiem inspiracją do aktualizowania określenia samego siebie. Skłania do poszukiwania odpowiedzi na pytanie: *Kim faktycznie jest i kim chce być?* Wymowne jest w tym kontekście spostrzeżenie A. Węgrzeckiego:

każde cudze określenie, jako odpowiedź na owo pytanie, ponownie je ożywia. Każde samookreślenie, skonfrontowane z cudzym określeniem lub jego brakiem, czyni to pytanie nadal aktualnym. Każdy brak cudzego określenia lub samookreślenia także może skłonić do pytania: kim jestem? (*Ibidem*, 128).

4.3.1. Spotkanie z drugim człowiekiem jako wydarzenie

Relacja spotkania w sferze poznawczej sprzyja samopotwierdzeniu podmiotu, w którym odkrywa zgodność lub rozbieżność własnego samookreślenia z tym, jak drugi człowiek go spostrzega. Co więcej, relacja ta rozbudza wewnętrzne zaciekawienie podmiotu samym sobą w sytuacji braku określenia przez drugiego człowieka. Taka konfrontacja cudzych określeń z własnymi nie musi bezpośrednio powodować korekty samookreślenia własnego *ja* podmiotu. Jednak uruchamia jego autorefleksję i ponowny wgląd w podstawowy dylemat egzystencjalny. Niezależnie od wariantu rozwoju autorefleksji podmiotu kontakt poznawczy z drugim człowiekiem rozbudza i dynamizuje odkrywanie siebie, pogłębia jego samowiedzę i samoocenę.

Oczywiście nie wszystkie styczności wywołują spektakularne zmiany w samookreślaniu się podmiotu. Wszak nie każdy kontakt jest autentyczny, a nie każdy kontakt autentyczny przeradza się w prawdziwe spotkanie utożsamiane z wydarzeniem egzystencjalnym. Adam Węgrzecki podkreśla, że byt człowieka

manifestuje się w spotkaniu z drugim na różnych poziomach, zawierających się między biegunami pełni, adekwatności i autentyczności, a biegunami niepełności, nieadekwatności i nieautentyczności (*Ibidem*, 132).

W myśl tego stwierdzenia każdy akt zmanifestowania własnego istnienia i zarazem zetknięcia się z zmanifestowaniem cudzego istnienia jest formą swobodnego przejrzenia się w cudzym bycie. Jeśli akt zmanifestowania cudzego bytu

jest autentyczny, wówczas staje się szczególnym rodzajem zasobu, z którego podmiot – o ile się z cudzą manifestacją identyfikuje – może czerpać, kreując własną wewnętrzną przemianę (*Ibidem*, 133). Jeśli jest nieautentyczny, może podmiot wprowadzić w błąd, utrudniając mu refleksyjne odniesienie się do cudzych określeń siebie i ograniczając mu szansę stawania się sobą. Niemniej zawsze gdy wspomniana manifestacja cudzego bytu jest autentyczna i jest przez podmiot właściwie uchwycona, rodzi szczególne zobowiązanie i z tego też powodu „nie może być zlekceważona czy zbanalizowana” (*Ibidem*, 132). Staje się wtedy znaczącym punktem odniesienia podmiotu, w którym krytyczny dystans przenika się z autentycznym uznaniem siebie. I to jest najbardziej inspirujące i rozbudzające autorefleksję podmiotu o charakterze egzystencjalnym, ogniskującą się wokół pytania: *Kim jest i kim chce się stawać?*

Zasadniczym aspektem relacji podmiotu ze światem jest więc jego odniesienie się do drugiego człowieka jako równoważnego podmiotu osobowego bytującego w świecie. Relacja taka wykracza poza instrumentalne odniesienie się do drugiej osoby, ujmowane w kategorii Buberowskiego *ja – ono (ja – to)*, w której ulega ona depersonalizacji (urzeczowieniu), w wyniku czego zatracą się jej osobowy charakter. Wspomniane uznanie równoważności podmiotowego *ty* w perspektywie własnego *ja* warunkuje dopiero gotowość wejścia z nim w bezpośrednią relacją, symbolizującą otwarcie się na całą osobę drugiego człowieka (Buber, 1993, 126–127).

Wówczas relacja *ja – ty* zyskuje w pełni osobowy charakter, afirmujący jedyność, niepowtarzalność i jednorazowość *ty* drugiego człowieka; przekracza psychofizyczne wymiary egzystencji człowieka ku jej duchowemu wymiarowi. Osobowy charakter relacji *ja – ty* jest więc, w myśl M. Wolickiego, odniesieniem *ja* duchowego (głębokiego) podmiotu do *ja* duchowego drugiej osoby. Wyjątkowość i niepowtarzalność relacji osobowej manifestuje się w tym, że każdy człowiek we właściwy jemu sposób odnosi się do bliskich mu osób (rodzica, współmałżonka, partnera, dziecka, przyjaciela). Stosownie do własnej gotowości w jakiejś mierze daje im siebie – poprzez wspólne doświadczenie obecności, emocjonalnej bliskości, opieki, czułości, odpowiedzialności, zrozumienia. Jednocześnie ma świadomość wzajemności tej relacji, w której zarówno *ja* podmiotu, jak i *ty* drugiej osoby są przed sobą w poczuciu ufności i miłości ujawniane (Wolicki, 1999b, 115–117).

W tym kontekście istnienie *ja* podmiotu osobowego nie jest ogołocone z *ty* drugiego człowieka, lecz wzbogacone faktem jego istnienia. Własne *ja* podmiotu zyskuje głębsze znaczenie w świetle *ty* drugiego człowieka, równie wolnego w swym istnieniu jako osoby samo-posiadającej się i samo-panującej. Wiąże się ono z wartością własnego *ja*, które podmiot sam w sobie rozpoznaje w relacji z *ty* drugiego człowieka. Relacji z owym *ty* autor ten przypisuje szczególne znaczenie. Dopiero w świetle *ty* podmiot może w pełni przeżyć własne *ja*. Wszak

ja i *ty* istnieją wyłącznie we wzajemnym odniesieniu do siebie, tak samo jak nie ma *ja* absolutnie ogołoconego z *ty*, nie można też sobie pomyśleć *ty* ogołoconego z *ja*. (...) Nie ma i być nie może *ja* bez *ty* i *ty* bez *ja* (Tischner, 2012, 102).

Inny jeszcze kontekst zwrócenia się ku drugiemu człowiekowi ujawnia się w następującym stwierdzeniu:

osoba mówiąca *ja* zwraca się do *ty*, które swoją drogą jest *ty* dla drugiego *ty* (...) drugi staje się *ty* dla mnie jedynie, jeśli ustaje czysta relacja typu podmiot – przedmiot (Nowak, 2004b, 44).

Relacja osobowa *ja – ty* przebiega, w ujęciu M. Wolickiego, na dwóch płaszczyznach: poznawczej, utożsamianej z dialogiem orientującym osoby na wspólne poszukiwanie sensu, oraz dążeniowo-wolitywnej, orientującej je na dobro odkrywane w miłości. Stosunkowo podobnie ujmując tę kwestię V. Frankl, który wyróżnia trzy wzajemnie warunkujące się stopnie wspomnianej relacji osobowej. Składają się na nią: spotkanie, dialog i miłość. Spotkanie jest warunkiem zaistnienia dialogu, z kolei dialog jest warunkiem zaistnienia miłości w najgłębszym osobowym wymiarze ludzkiej egzystencji (Wolicki, 1999b, 117–119; por. Jeziorański, 2012, 36–40).

Nie każda styczność czy też interakcja jest spotkaniem. Nie może być ono wymuszone i nie może przebiegać w relacji uprzedmiotowienia drugiego człowieka, którą M. Buber utożsamiana z relacją *ja – ono* (*to*) (Buber, 1992, 59–60). Warunkiem zaistnienia spotkania ujmowanego w kategoriach egzystencjalnych jest Buberowska koncepcja bycia naprzeciw siebie, rozumiana jako wejście w relację, w której dokonuje się uobecnienie *ja* w *ty* i *ty* w *ja*. Spotkanie jest wówczas personalną i dialogiczną relacją *ja – ty*, utożsamianą z rzeczywistością pomiędzy, w której ujawnia się napięcie wolność – zależność. Każdy z uczestników spotkania doświadcza jednocześnie podmiotowej wolności, jak i bycia zależnym od drugiego w tej relacji. Doświadcza z własnej woli zarówno własnej sprawczości (coś od niego zależy) oraz pozostawania do dyspozycji drugiego w sytuacji spotkania (coś od drugiego zależy). Wówczas osoba „staje się *ja*, tzn. w spotkaniu z *ty* otrzymuje swoją samoistność. Człowiek staje się o tyle bardziej osobą, o ile silniej w ludzkiej dwoistości jego *Ja* jest *Ty*” (Mader, 1985, 78).

Prawdziwe spotkanie w relacji osobowej *ja – ty* ma miejsce wówczas, gdy zachodzi na płaszczyźnie poszukiwania wspólnego sensu, a więc gdy wiąże się ze wzajemnym otwarciem się na ujawnianie i rozumienie ich indywidualnych logos. Wyklucza instrumentalne traktowanie siebie *ja – ono* (*ja – to*). Można powiedzieć, że dążenie osób do dialogos stanowi podłoże autentyczności spotkania. Co więcej, nawiązanie relacji dialogowej „jest punktem wyjścia i zasadą wszelkiego dalszego myślenia (...) ontologii pomiędzy” (*ibidem*, 61). Istotę spotkania oddaje w tym kontekście spostrzeżenie M. Wolickiego:

w prawdziwym spotkaniu musi następować transcendowanie siebie, a nie tylko wyrażanie siebie. To transcendowanie siebie musi zmierzać w kierunku logosu. Natomiast pseudospotkanie nie bazuje na prawdziwym dialogu, lecz pseudodialogu, czyli na dialogu bez logosu (Wolicki, 1999a, 121).

Tak rozumiane spotkanie nie jest zwykłą stycznością czy też interakcją z napotkaną jednostką (Szczepański, 1965, 90–97), lecz wejściem w świat drugiego człowieka, w którym dokonuje się konfrontowanie własnego logos z jego logos. Autentyczność spotkania wiąże się z gotowością słuchania siebie w intencji rozumiejącego i współodczuwającego wsłuchiwanie się w to, co stanowi treść doświadczenia drugiego człowieka i ma dla niego sens (Nowak, 2010b, 98). Wówczas spotkanie zyskuje moc mentalnego przemieniania jego uczestników, którzy stając się słuchaczami siebie, uwalniają się od ontologicznej głuchoty. Jednak

wychodzenie z ontologicznej głuchoty, koncentrującej uwagę na byciu (istnieniu) drugiego człowieka, nie wyczerpuje egzystencjalnego potencjału relacji *ja – ty*.

Dialog jest tym koniecznym dopełnieniem spotkania, w którym uwaga przekracza samo *ontos* (bycie) i ogniskuje się wokół *logos*. W relacji dialogu możliwe staje się wspólne poszukiwanie sensu własnego istnienia w całej jego rozciągłości i ostrości (Tarnowski, 1974, 18; Chrobak, 2016b, 26). A zatem w owym dialogos dokonuje się wyjście z ontologicznej ślepoty (Frankl, 2010, 20). Doświadczenie wielowymiarowej, pełnej obecności drugiego człowieka możliwe jest w relacji miłości. Bazuje ona na relacji dialogowej kształtowanej przez osoby w sytuacji spotkania, w której zachodzi akceptacja konstytutywnych cech osobowych – jedyności i niepowtarzalności *ty* drugiego człowieka. Jednakże jest ona utożsamiana z wyższym stopniem relacji osobowej. Jakościową różnicą jest wyjście poza samą akceptację na rzecz afirmacji wartości drugiego człowieka jako podmiotu i jako osoby. Ujawnia możliwie najpełniej duchowy wymiar obecności człowieka w intencjonalnym zwróceniu się ku drugiemu. W perspektywie *ty* drugiego człowieka możliwe staje się wzajemne powierzenie się sobie w miłości, kształtowane w poczuciu przynależności: „jedno *ja* przynależy do drugiego *ja*” (Wolicki, 1999a, 126).

Spotkanie z drugim człowiekiem ma doniosłe znaczenie (samo)wychowawcze, moralne i egzystencjalne (Tarnowski, 1974, 13–14; 1993, 90; Walczak, 2008–2009, 91–94). Jest bowiem źródłem przeżycia konkretnego dobra lub konkretnego zła. Wyraża się w wielu możliwościach przeżycia triumfu dobra, apoteozy człowieka, jak też moralnego upadku człowieka, a także wszystkich stanów pośrednich, w tym przeżycia komedii i farsy (Tischner, 2000a, 484). Spotkanie jest szczególnym przeżyciem człowieka, ponieważ dochodzi do niego wówczas, gdy obie strony przekraczają granice własnego *ja* i świadomie wkraczają do obcej i nieznanego sobie przestrzeni *ty* (por. Szulakiewicz, 2010, 13–17). Miarą wartości przeżycia spotkania jest świadomość przepaści dzielącej człowieka od drugiego człowieka. Przychodzi na myśl Tischnerowska metafora człowieka – monady, zamkniętego w swoim świecie myśli, uczuć, doznań i przeżyć – swoistej samotni własnego *ja* (Tischner, 2012, 100–101).

W tym znaczeniu spotkanie jest wydarzeniem w życiu człowieka, ponieważ „pociąga za sobą istotną zmianę w przestrzeni obcowań” (*Ibidem*, 25). Wszak można być samotnym wśród tłumu ludzi obcujących ze sobą w tak zwanym biegu życia, lecz nieobecnych we własnym życiu jako osób. Dlatego ten, kto spotyka drugiego, „wykracza – transcenduje poza siebie” (*Ibidem*). Spotkanie z drugim człowiekiem nigdy nie jest dla jego uczestników obojętne, zawsze pozostawia jakiś ślad, przekłada się na ocenę i wyobrażenie siebie, drugiego i świata, w którym są zatopieni. Spotkać kogoś oznacza znacznie więcej, niż mieć świadomość jego obecności. Wspomniany autor stwierdza:

kluczem do aksjologii człowieka jest spotkanie z drugim. Dopiero dzięki spotkaniu widzimy ludzi na scenie życia zorganizowanej w hierarchię, preferujemy i rozumiemy preferencje innych. Pozwalamy być. Inni pozwalają nam być (*Ibidem*, 2000, 485).

Spotkanie jest kluczowe dla dążenia do dojrzałości osobowej. Łączy się ono z koniecznością wewnętrznego przełamania się ku *ty* drugiego w relacji z *ja*, które

może się dokonać na drodze uznania *ty* drugiego. Uznanie oznacza przezwyciężenie myślenia rzeczowego i przyjęcie perspektywy pojmowania owego *ty* drugiego jako osoby na wzór pojmowania własnego *ja*. Jak zauważa M.A. Krąpiec,

osoba ludzka, mimo iż stanowi pewien całkowity i zupełny świat w sobie, nie może się rozwinąć, (...) zrealizować swych możliwości ani uprawnień, stanowiących właśnie o zupełności osobowego świata, bez współdziałania z innymi osobami, i to nie wyłącznie na liniach relacji *ja – ty*, ale zespołu osób drugich, uczestniczących we wspólnym dobru i stanowiących w tym aspekcie jakież *my* (Krąpiec, 2002, 148).

Tak rozumiane spotkanie z drugim człowiekiem nie jest więc zwykłą z nim stycznością, kontaktem bez historii, lecz wydarzeniem, w którym „dobro i zło, wartość i antywartość, radość i rozpacz wkraczają w naszą wewnętrzną rzeczywistość w taki sposób, że nie uciekamy od nich” (Tischner, 2000a, 482). Co więcej, widziane z perspektywy wydarzenia spotkanie ma moc przemiany jakości relacji międzyosobowej i osobowej przemiany osób nią związanych. W miarę bowiem jak „rozwija się spotkanie, jego podłoże może ulegać przeobrażeniu. (...) spotkanie ufundowane na przyjaźni przeradza się potem w spotkanie, którego fundamentem jest miłość” (Węgrzecki, 1992, 93).

Wyłania się zatem koniecznościowy wymiar spotkania z drugim człowiekiem – bez spotkania człowiek nie może osiągnąć pełni człowieczeństwa, nie może w pełni stawać się jako osoba i jako podmiot. Aby mieć szansę na osiągnięcie spełnienia siebie, musi zbudować relację z drugim człowiekiem. Dopiero w spotkaniu ma możliwość transcendować poza przeżycie własnych czynów i doznań, ku treściom cudzych przeżyć czynów i doznań, ujawnionych przez drugiego człowieka, Inných. To, co ma w tym kontekście szczególną siłę oddziaływania na uczestników autentycznego spotkania, wiąże się, z jednej strony, z możliwością wycucia preferencji, indywidualnych znaczeń oraz nastawień emocjonalnych i intencjonalnych drugiej osoby, z drugiej strony zaś, z możliwością oddziaływania na treść przeżyć drugiej osoby. Jeszcze z innego punktu widzenia, wiąże się z koniecznością zachowania pełnej wzajemności. Spotkanie z drugim człowiekiem (innymi) polegające na tworzeniu relacji *ja – ty*, jest więc immanentnym elementem kształtującym i poniekąd determinującym stawanie się osoby w swym człowieczeństwie. Swoiste doczłowieczanie osoby przebiega w przestrzeni osobowej drugiego (inných). Dzieje się tak dlatego, że w pewnym sensie człowiek definiuje siebie poprzez doświadczenie współ-bycia z innymi ludźmi. Wszak „to właśnie inni (...) uczą nas naszego człowieczeństwa, (...) ludzkich form realizacji właściwej naszemu jestestwu aktywności” (Zachariasz, 2005, 229).

Spotkanie rozumiane jako wydarzenie ma zatem zasadnicze znaczenie w osiągnięciu samospelnienia człowieka. Dokonuje się ono (samospelnienie) nie tylko na płaszczyźnie podmiotowej, związanej z relacją *ja – moje*, orientującej podmiot na samego siebie, na transcendowanie do wewnątrz własnego *ja*, ale też na płaszczyźnie wspólnotowej związanej z relacją *ja – drugi (ja – ty)*. Realizacja siebie na płaszczyźnie wspólnotowej orientuje podmiot na transcendowanie na zewnątrz, ku drugiemu człowiekowi (nieznanemu *ty*). Dokonuje się to w sytuacji spotkania – wydarzenia. Przy czym transcendowanie podmiotów rzeczywistości spotkania ma dwojaką naturę. Chodzi o to, że

ten, kto spotyka, wykracza – transcenduje – poza siebie... ku temu, komu może dać świadectwo (w stronę innego), i ku temu, przed kim może złożyć świadectwo (przed nim – tym, kto żąda świadectwa) (Tischner, 2012, 25).

Owo transcendowanie jest źródłem zdumienia człowieka – monady uosabiającego się w rozmowie z drugim. Spotkanie to spojrzenie na siebie z dwóch różnych, odrębnych perspektyw, samotni własnego ja. Fakt rozmowy to przekraczanie tych granic, wzajemne odkrywanie siebie i przeżywanie ty drugiego w spotkaniu. Owo transcendowanie ku drugiemu urealnia się w rozmowie:

ty kwestionujesz mnie, a ja mimo to potwierdzam ciebie w twoim akcie kwestionowania mnie. Znaczy to również, iż ty aktem swego pytania zakwestionowałeś siebie, aby uznać mnie w tym, co ci powiem. (...) Odpowiadając na twoje pytanie, potwierdzam siebie. (...) Przyjmując moją odpowiedź, potwierdzasz mnie – mnie, którego przedtem pytaniem swoim zakwestionowałeś – zarazem potwierdzasz siebie (...) po rozmowie – nie jesteśmy już tacy sami, jacy byliśmy przedtem. Coś sobie zawdzięczamy. O coś siebie możemy obwinić (*Ibidem*, 100–101).

Zaznacza się bardzo wyraźnie konieczność wzajemności obu stron relacji urzeczywistniającej się w spotkaniu, bez której zatraci ono swój pierwotny i zarazem rzeczywisty charakter. Otóż podmiot, stojąc naprzeciw drugiego w rzeczywistości spotkania, rozumianego jako wydarzenie, a nie rodzaj styczności, nie może być tylko biorcą – egocentrycznie ściągającym uwagę drugiego człowieka na siebie i swoje potrzeby, ani też wyłącznie dawcą – przesadnie zaangażowanym w sprawy drugiego, z jednoczesnym zatracaniem własnej roli jako podmiotu. Spełnienie wzajemności w sytuacji spotkania jest zatem spełnieniem stawianych względem siebie nawzajem wymagań (oczekiwań), potwierdzających osobiste zainteresowanie każdego z uczestników drugą osobą i wolę zaangażowania się w relację z drugą osobą. Otwarty i personalistyczny charakter wzajemności ujawnia wówczas pedagogiczny sens spotkania, bazującego na autentyczności, zaangażowaniu w dialog i zaufaniu (por. Tarnowski, 1974, 14; Nowak, 2010b, 99–102; Chrobak, 2016b, 25–27). Spotkanie staje się wspólnie przemierzaną drogą prowadzącą jego uczestników do obopólnego zwrócenia się w swym bycie ku sobie, reagowania na siebie oraz wzajemnego inspirowania aktywności skierowanej na siebie (Węgrzecki, 1996, 140; por. Wielecki, 2014, 91).

Spotkanie nie jest więc zwykłą współobecnością z drugą osobą, gdyż ta może przybrać formę zewnętrznej styczności osób, które nie przełamują bariery duchowego dystansu. Wówczas współobecność osób nie prowadzi do wewnętrznych wzajemnych odniesień, które są fundamentem rzeczywistości spotkania. Źródłem doświadczenia obecności drugiego w sytuacji spotkania jest bowiem wzajemne zwrócenie się jego uczestników ku drugiemu i ze względu na drugiego. Dlatego też wspomniany autor zauważa, że „spotkanie zaczyna się, gdy pojawiają się takie odniesienia, a trwa i rozwija się, gdy są one podtrzymywane i gdy tworzą się między nimi rozliczne powiązania wzajemne” (Węgrzecki, 1996, 139). Zawiązanie wewnętrznych odniesień wzajemnych polega na odsłanianiu siebie wobec drugiego człowieka. Takie zaś świadome i zaangażowane uobecnianie się sobie w sytuacji spotkania, „gdy w swych czynach i działaniach manifestują siebie takimi, jakimi są”, staje się autentyczne – autentycznością osób w nim uczestniczących (*Ibidem*, 141).

Autentyczność wyraża się w stosunku podmiotu do drugiego człowieka (innych), w woli do zbudowania z nim bezpośredniej relacji *ja – ty*, w gotowości do odsłonięcia siebie w obecności drugiego człowieka, wreszcie w byciu wobec niego takim, jakim się jest bez zbędnych retuszy i kamuflaży czynionych na własnym wizerunku i publicznie wyrażanym w odniesieniu do świata. Gdy uczestnicy spotkania mają wolę uobecniania się sobie w swej autentyczności, wówczas sięgają głębokich, w znaczeniu egzystencjonalnym, pokładów współbywania. Wzajemnie się na siebie otwierając, dzielą się tym, jak świat i własną w nim obecność przeżywają. Spotkanie jako wydarzenie staje się wówczas swoistym zaproszeniem do pomyślenia o drugim człowieku jako osobie. Oto jeden stoi naprzeciw drugiego w pełnym zaufaniu i osobowej godności z postanowieniem wspólnego odkrywania prawdy egzystencjalnej o drugim, a poprzez to – w jeszcze większym stopniu o sobie samym. Autentyzm tego wydarzenia powoduje, że nie zostanie ono zatarte w pamięci. W zasadniczy bowiem sposób kształtuje własne wyobrażenie siebie w perspektywie drugiego. Egzystencjonalna moc spotkania ujawnia się w tym, że za każdym razem, gdy się wydarzy, staje się punktem odniesienia, a w szczególnych sytuacjach nawet momentem przełomowym w życiu osoby, determinującym dalsze jej losy. W tym zawiera się jej walor formacyjny, każdy akt autentycznego spotkania jest dla uczestników wydarzeniem odkrywania najgłębszego *ja*, utożsamianego przez Janusza Tarnowskiego z urzeczywistnianiem ich człowieczeństwa (Tarnowski, 1993, 83).

4.3.2. Bycie naprzeciw *ty* drugiego jako przestrzeń samookreślenia i samopotwierdzenia małżonków

Dążenie do spotkania z drugim człowiekiem (małżonków jako przyszłych rodziców z ich przyszłym dzieckiem) jest więc ogromnym wyzwaniem (Walczak, 2008–2009, 107–108), źródłem ludzkiego na wskroś realistycznego dramatu, w którym „jakieś dobro, jakaś wartość może ulec zniszczeniu przez jakieś zło, jakąś antywartość” (Tischner, 2000a, 483) bądź też jakieś dobro, jakaś wartość może zostać wywyższona. Ryzyko spotkania polega na tym, że może ono prowadzić do wydarzenia autentycznego, ale również do zdarzenia rodzącego negatywne skutki moralne. Tchnienie i dynamizm życia, które determinują działanie każdego człowieka, wydają się przewyższać lęk i obawy przed spotkaniem na rzecz wiary w sens tego spotkania z drugim. Zawsze bowiem istnieje ryzyko ignorancji, wyszydzenia, instrumentalnego potraktowania, jak też zachowań przeciwstawnych – okazania zainteresowania, powagi i życzliwości, a nawet szacunku i miłości. Pomimo niepewności rezultatów spotkania kryje się w nim jakaś siła, wzmacniająca dynamizm bytowy człowieka, której głębia ukryta jest w stwierdzeniu J. Tischnera: „nic jednak tak nie daje do myślenia, jak spotkanie z drugim” człowiekiem (*Ibidem*, 491, por. Walczak, 2011, 145).

Dwojakie oblicze moralnego podłoża spotkania wpływa na jego atmosferę, która zgodnie z terminologią A. Węgrzeckiego, może mieć charakter współbrzmienia

(syntonii) lub rozdzwiewu (dysharmonii) (Węgrzecki, 1992, 93), czy też – przywołując terminologię Allesandro Manentiego – alienacji (Manenti, 2006, 111). W spotkaniach (wydarzeniach) syntonicznych dominują postawy otwarcia się i akceptacji drugiego człowieka, przejawiające się między innymi w życzliwości, tolerancji, przyjaźni i miłości. Spotkania te są budowane na podłożu porozumienia i akceptacji. Dlatego też dają otwartą perspektywę urealniania wartości pozytywnych. Prowadzą zazwyczaj do trwałych i pozytywnych skutków w wymiarze indywidualnym i wspólnotowym. Natomiast w spotkaniach (zdarzeniach) alienacyjnych dominują postawy braku akceptacji i wrogości wobec drugiego człowieka, przejawiające się między innymi w zazdrości, gniewie czy nienawiści. Zdarzenia te są budowane na podłożu instrumentalizacji relacji z drugim człowiekiem i deprecjonowania jego wartości jako osoby. Ze względu na to sprzyjają one zawężaniu perspektywy do poziomu wartości rzeczy o najwyższym stopniu relatywności. Spotkania (zdarzenia) charakteryzują się dużą intensywnością doznań, wysokim stanem napięcia między kontaktującymi się osobami, a także krótkotrwałością relacji interpersonalnych, które dość często są zrywane (Węgrzecki, 1992, 93).

Doświadczenie swoistej syntonii jest kształtowane w sytuacji spotkania przebiegającego w odniesieniu się do drugiego człowieka, które przyjmuje postać dynamicznej relacji bezpośredniej. Specyfika tej relacji wiąże się z autentycznym przeżywaniem obecności drugiego człowieka. Oddaje ją pełne zogniskowanie uwagi, uczuć i działań małżonków na dziecku, które wówczas, w myśl tego autora, wypełnia niemal całkowicie horyzont ich pragnień, doznań, przeżyć i myśli. Wszystko inne w czasie trwania tej relacji staje się drugoplanowe, żyje w jego świetle. Intencjonalne zwrócenie się małżonków ku dziecku przyjmuje postać *ja – ty*, ich egzystencjalne stawanie się nabiera wówczas dynamiki w sensotwórczym akcie spotkania.

Autentyczność spotkania małżonków otwiera przed nimi szansę samopotwierdzenia ważności rodzicielstwa przewyższającego fakt niepowodzenia prokreacyjnego i związaną z tym sytuację niezamierzonej bezdzietności. Samookreślenie małżonków wobec wartości rodzicielstwa jest rozumiane jako warunek konieczny do samopotwierdzenia utożsamianego z ich gotowością dążenia do rodzicielstwa na drodze adopcji dziecka. Z uwagi na specyfikę rodzicielstwa doświadczanego i przeżywanego równoległe w wymiarach podmiotowym, interpersonalnym we wspólnocie małżeńskiej i interpersonalnym w relacji z dzieckiem samopotwierdzenie małżonków może realizować się w perspektywie bycia naprzeciw *ty* dziecka. Nie dokonuje się ono zaocznie, a więc bez konieczności wejścia w relację z dzieckiem, lecz w rezultacie doświadczenia bezpośredniej jego obecności jeszcze na etapie preparentalnym. Samopotwierdzenie małżonków jest warunkowane przezwyciężeniem bariery obcości, poprzez ich mentalną przemianę, w rezultacie której nie będą definiować siebie w kategoriach różnic i inności w osobowej relacji z dzieckiem, lecz w kategoriach duchowej z nim jedności. Sens poszukiwania przez małżonków jedności z dzieckiem, prowadzącej ich do samopotwierdzenia, można odnaleźć w rozważaniach A. Folkierskiej wokół uznania centralnego znaczenia indywidualnego *ja* każdego podmiotu w stawaniu się rzeczywistą indywidualnością. Autorka ta stwierdza, że stawanie się osobowością „możliwe jest tylko

w przewyciężaniu tego, co inne, co obce, co *nie-ja*”, prowadzącemu do jakościowej zmiany, polegającej na tym, że „*ja* znosi tę obcość, rozpoznając samo siebie w tym co inne, w tym co *nie-ja*” (Folkierska, 2005b, 241).

Istotną w tym kontekście trudnością jest mentalne otwarcie się małżonków na kształtowanie relacji z dzieckiem przede wszystkim w wymiarze duchowym. Należy tu dodać, że gotowość do rodzicielstwa adopcyjnego poprzedza sam fakt adopcji. Wiąże się więc z koniecznością podjęcia wyzwania zwrócenia się ku drugiemu człowiekowi jako osobie, polegającego na przekroczeniu granicy obcości w intencji rozpoznania w nim własnego dziecka. I jednocześnie przyjęcia faktu, że z tym samym wyzwaniem przekroczenia mentalnej granicy zmagają się dziecko w sytuacji spotkania. Ono również podejmuje trud rozpoznania w nich swoich rodziców. Szczególne znaczenie egzystencjalne tego spotkania ujawnia się we wzajemnym podejmowaniu próby stawania się rodzicem tego dziecka i dzieckiem tych rodziców. Wszak spośród tylu rodziców bezdzietnych i tylu dzieci bezrodzinych właśnie ci małżonkowie i to dziecko (dzieci) stają przed szansą odnalezienia zrębów duchowej łączności – fundamentu wzajemnego odniesienia się do siebie. Wówczas egzystencjalne stawanie się *ja* każdego z małżonków dokonuje się w byciu naprzeciw *ty* dziecka, a *ja* dziecka staje się w byciu naprzeciw *ty* małżonków.

Intencjonalne zwrócenie się ku drugiemu, ujawniające się jako otwarcie się na przeżywanie jego obecności w bezpośredniej relacji *ja – ty*, ukazuje autentyczne zaangażowanie woli małżonków w nawiązanie i budowanie relacji z dzieckiem. Bezpośredni charakter relacji małżonkowie – dziecko wyraża się w dynamice stawania się we wzajemnie doświadczanym byciu naprzeciw siebie, zwracającym każdy z wymienionych podmiotów ku przyszłości. Warto dodać: przyszłości, do której wówczas wspólnie się odnoszą, przeżywają ją i kreują. W tak kształtowanej relacji z dzieckiem znajdują oni wykładnię istoty rodzicielstwa i zarazem sens stawania się w rodzicielstwie. Realizuje się ono w spotkaniu rozumianym jako dia-logos (Frankl, 2010, 20; May, 1978, 196), wzajemne odślanianie przed sobą znaczeń orientujących indywidualne odniesienie się osób dialogujących do własnego losu. Dążenie małżonków skierowane na możliwość spełnienia się w rodzicielstwie prowadzi do nieustannego ponawiania wchodzenia w bezpośrednią relację z dzieckiem, dynamizującą proces wzajemnego kształtowania ich logos.

Alternatywą dla bezpośredniej relacji w spotkaniu *ja – ty* jest relacja pośredniego trwania w świadomości małżonków i dziecka egzystencjalnego znaczenia drugiego człowieka, z którym łączy ich wspólne doświadczenie bycia naprzeciw. Alternatywna postać relacji przybiera postać *ja – ono*, a więc urzeczowionego stosunku małżonków do dziecka, a także dziecka do małżonków. I z tego względu ma ona charakter statyczny w znaczeniu egzystencjalnego stawania się małżonków i dziecka. Wówczas *ja* każdego z tych podmiotów trwa w egzystencjalnym zastygnięciu, zwraca się ku przeszłości zamkniętej w doświadczeniu, które nie jest już byciem naprzeciw drugiego, lecz byciem przed rzeczami w strumieniu wzajemnego oddziaływania. Alternatywna perspektywa rozumienia rodzicielstwa kształtowanego na podłożu relacji *ja – ono* zakłada uprzedmiotowienie dziecka, które nie ma możliwości bezpośredniego udziału w kształtowaniu przeżyć i uczuć

ja małżonków. Jest traktowane jak obiekt *ono*, wobec którego małżonkowie coś zamierzają. Egzystencjalna statyczność tej relacji wiąże się z oddaleniem własnego *ja* małżonków od *ty* dziecka, które jako *ono* jest w ich świadomości wkomponowane jako jeden z wielu elementów składowych świata zewnętrznego. Małżonkowie w tej relacji nie odnajdują się już w byciu naprzeciw *ty* dziecka, lecz w byciu przed nim – jako przedmiotem swojego odniesienia się. Intencjonalne skierowanie się ku osobie dziecka, traktowanego już nie jako *ty* podmiotu relacji bezpośredniej, lecz jako *ono* przedmiotu relacji pośredniej, zamyka własne *ja* małżonków w urzeczowionym stosunku do dziecka. Wówczas uniemożliwia im odnajdywanie własnego *ja* w duchowej łączności z *ty* dziecka.

4.4. Transcendowanie własnej niepłodności biologicznej źródłem samospelnienia przez czyn moralnie godziwy

Etymologiczny kontekst znaczeniowy pojęcia transcendentja jest utożsamiany z wy-kraczaniem poza lub prze-kraczaniem czegoś, jakiegoś progu lub jakiejś granicy. Podejmowane przez podmiot przekraczanie granicy jest odnoszone do jego całościowego doświadczenia i ujawnia się w „dynamicznym całokształcie jego bytowania i działania” (Wojtyła, 2000, 388). Zdolność osoby do tak rozumianego przekraczania siebie wiąże się – zdaniem Czesława Bartnika – z kilkoma aspektami (właściwościami) jej bytowania, między innymi: poznawczością (apriorycznością) jako zdolnością do refleksji nad treściami świata wewnętrznego; wolnością wolnej woli; autoteletyzmem jako koncepcją zakładającą, że osoba ludzka jest celem samym w sobie; autonomią odnoszoną do właściwych naturze ludzkiej samoposiadania i samopanowania, czyli zdolności do samostanowienia; nieskończonością rozwoju duchowego orientującego osobę na dobro (Bartnik, 2008, 105).

Przekraczanie siebie dokonuje się na podłożu samopoznania, samozależności, samostanowienia i, co wydaje się w tym kontekście pierwszoplanowe, nieograniczoności rozwoju duchowego człowieka. Nie sposób bowiem nakreślić granicy możliwości transcendowania człowieka, podobnie jak nie sposób wskazać wartości granicznej (kresu) jego rozwoju duchowego. Wymieniony aspekt bytowania łączy transcendentję z duchowością. Ujmując nieco precyzyjniej, można powiedzieć, że transcendentja łączy się, z jednej strony, z duchowym pierwiastkiem istnienia człowieka, a z drugiej strony, z całożyciowym procesem jego rozwoju duchowego o nieokreślonym z góry przebiegu, dynamice i treści. Pierwiastek duchowy jest źródłem dynamizmu osoby, wyrażającego się w jej „sprawczości i odpowiedzialności, (...) samostanowieniu i sumieniu, (...) wolności oraz odniesieniu do prawdy” (Wojtyła, 2000, 226). Stanowi więc o jej jedności osobowej i bytowej, a także otwartości na rozwijanie indywidualnych potencjalności duchowych (*Ibidem*, 224–227).

Transcendentja ma istotne znaczenie z punktu widzenia analizy egzystencjalnej. Po pierwsze, egzystencja ma dwojakiego rodzaju charakter: intencjonalny

i transcendentny; po drugie, autentyczność egzystencji człowieka warunkuje fakt jej przeżywania w kategoriach samotranscendencji – zorientowanej na ideały i wartości, którym człowiek przypisuje istotne znaczenie i kieruje się nimi w swoim życiu (Frankl, 2010, 71–73; por. Tarnowski, 1993, 133–144). Samotranscendencję V. Frankl utożsamia z wykraczaniem „poza siebie ku sensom, które są czymś innym niż on sam, czymś więcej niż tylko zwykłym wyrażaniem *ja* i jego projekcją” (*Ibidem*, 84). Czymś, czego człowiek nie jest w stanie wymyślić, lecz może odnaleźć, odkryć i dobrowolnie, w poczuciu wolnej woli jako podmiot i jako osoba, uczynić celem własnych dążeń. W tym kontekście duchowy charakter egzystencji ujawnia się w samotranscendencji, rozumianej jako wychylenie się człowieka ku wartościom wyższym (wartościom osoby), w perspektywie których odsłania się coraz pełniej jego człowieczeństwo. Przykładowymi wartościami – sensami są: „miłość, nadzieja, zaangażowanie w wartości, ofiara w imię czegoś lub kogoś” (Popielski, 2008, 23; por. Kostkiewicz, 2013, 466–467).

W antropologii filozoficznej mowa jest o dwojakiego rodzaju przekraczaniu granicy: podmiotu ku przedmiotowi w aktach intencjonalnych (poznawczych), a także przedmiotu ku podmiotowi w aktach wolicjonalnych (Wojtyła, 2000, 164). Podobny podział obowiązuje w koncepcji logoterapii. W aktach poznawczych podmiot intencjonalnie wychodzi ku przedmiotowi, a w aktach wolicjonalnych i emocjonalnych – wychodzi ku sensom i wartościom (logos podmiotu) lub drugiemu człowiekowi (Chojniak, 2003, 56). Transcendencja odnosi się w tym kontekście do dwóch płaszczyzn przekraczania siebie, odpowiednio: poziomej (horyzontalnej), utożsamianej przez K. Wojtyłę z intencjonalnością, oraz pionowej (wertikalnej), utożsamianej z samostanowieniem podmiotu (Wojtyła, 2000, 164, 485–487).

Poziomy charakter przekraczania siebie zachodzi w akcie woli podmiotu, rozumianym jako czynne skierowanie się w stronę przedmiotu. Dotyczy intencjonalnego zwrócenia się osoby w stronę przedmiotu, czyli wartości traktowanej jako cel podmiotowego chcenia lub wyboru (*Ibidem*, 485). Wspomniane czynne skierowanie się w stronę wartości – celu oznacza sytuację, w której „podmiot czynnie wychodzi niejako poza siebie ku tej wartości, pozostając nadal owym *ja*, które właśnie decyduje się na wyjście ku wartości” (*Ibidem*, 427). Transcendencja horyzontalna, rozumiana jako przekraczanie poziomych granic podmiotu, nie wyczerpuje pełni możliwości jego przekraczania siebie. Jej rozwinięciem jest transcendencja pionowa, która, gdy przyjąć antropologiczną koncepcję transcendencji osoby w czynie, jest jej koniecznym dopełnieniem. Wiąże się ona z faktem wolności osoby w działaniu, jej zdolności do samozależności i samostanowienia, która jest czymś znacznie więcej od intencjonalnego zwrócenia się ku przedmiotowi utożsamianemu z wartością – celem. Transcendencja wertykalna odnosi się z kolei do faktu wolności człowieka w działaniu, czyli do jego samozależności ściśle powiązanej z samostanowieniem. Wolność człowieka w czynie oznacza, że jako podmiot sam zależy od siebie, stając się sam dla siebie przedmiotem własnego działania. Wolność człowieka zakłada tym samym zdolność podmiotu do uprzedmiotowienia (obiektywizacji) siebie, która bazuje na jego sprawczości, realizowanej zgodnie z zasadą samostanowienia.

Wspomniany autor wskazuje na analogię pomiędzy transcendencją poziomą i pionową a dynamizmem samej natury i dynamizmem osoby ludzkiej oraz

podmiotowością i sprawczością. Właściwy horyzontalnemu przekraczaniu siebie dynamizm natury odwołuje się do sytuacji dziania się w podmiocie, będącego w opozycji do sytuacji czynu, czyli działania podmiotu (*Ibidem*, 425). Dynamizm natury nie wykazuje zdolności podmiotu do uprzedmiotowienia (obiektywizacji) siebie. Natomiast dynamizm osoby odwołuje się do sprawczości podmiotu, który w duchu wolności działania przekracza granicę własnej przedmiotowości (*Ibidem*, 165). Transcendencja pionowa odsłania zatem nadrzędność podmiotu „w stosunku do siebie samego i swego dynamizmu”, niejako przejmowania władzy nad samym sobą (*Ibidem*, 223).

Odmienność obu dynamizmów ma doniosłe znaczenie autokreacyjne. Intencjonalność, utożsamiana z transcendencją poziomą, jest zorientowaniem się podmiotu „na zewnątrz, ku przedmiotowi, który jest jakąś wartością i przez to przyciąga wolę ku sobie” (*Ibidem*, 428). Natomiast samostanowienie, utożsamiane z transcendencją wertykalną, jest zorientowaniem się osoby do wewnątrz, właśnie ku jej *ja* podmiotowemu. Jakościowa różnica polega wówczas na tym, że podmiot poprzez chcenie i wybór jakiejś wartości dokonuje określenia siebie jako wartości, poprzez własne czyny sam bowiem staje się moralnie dobry lub zły (por. Horowski, 2012, 106–108):

Człowiek stanowi nie tylko o swoim działaniu, ale także stanowi o sobie w aspekcie najbardziej istotnej jakości. W ten sposób samostanowieniu odpowiada stawanie się człowieka jako człowieka (*Ibidem*).

Dynamizm osoby, bazujący na świadomości sprawczości podmiotu i nadrzędności nad samym sobą, sprzyja zatem przeżywaniu siebie w perspektywie wartości moralnej własnych czynów. W samostanowieniu bowiem „ujawnia się przyporządkowanie wolności do prawdy [dobra i piękna] i zależność od niej” (*Ibidem*, 222).

Transcendencja małżonków doświadczających sytuacji niezamierzonej bezdzietności dotyczy przekraczania ograniczeń związanych z własną cielesnością (trudnością z płodnością i prokreacją) i barierami mentalnymi (trwanie w wyobrażeniu siebie jako rodzica biologicznego). Intencjonalne chcenia, wybory wartości – celu (rodzicielstwa biologicznego) i rozstrzygnięcia w tym zakresie skłaniają małżonków do rozważania różnych rozwiązań sprzyjających skutecznej prokreacji. Rozwiązania te mogą zasadniczo przyjmować postać: zróżnicowanych metod terapii medycznej, skoncentrowanej na leczeniu trudności z płodnością małżonków lub zapłodnieniu pozaustrojowym; metod paramedycznych stymulujących ich płodność (zob. Kornas-Biela, 1999b, 213–226); a także działań pozamedycznych związanych z quasi-prokreacją (polegającą na transakcji wymiany dziecka poprzez porzucenie ciąży i narodzin dziecka w porozumieniu z surogatką bądź matką biologiczną zainteresowaną nieformalną i niejawną adopcją nowo narodzonego dziecka) (Wąsiński, 2016b, 389–402).

Wspomniane dzianie się w podmiocie oznacza zatem oczekiwanie wytworzenia warunków sprzyjających realizacji wartości – celu definiowanej jako rodzicielstwo biologiczne. Intencjonalne skierowanie się małżonków na takie rozumienie wizji własnego rodzicielstwa nie prowadzi ich do pogłębionej refleksji nad

istotą rodzicielstwa, międzyosobowego wymiaru relacji rodzic – dziecko, moralnej interpretacji różnych form medycznego, paramedycznego dochodzenia do efektywnej prokreacji i społecznego jej pozorowania. Nie dookreślają siebie w perspektywie innej wizji rodzicielstwa, lecz trwają wciąż w tym samym kontekście znaczeń i sensów, wyznaczających akceptowaną przez siebie wizję *ja* rodzica i sekwencję działań prowadzących do jej realizacji.

Natomiast sytuacja działania podmiotu, eksponująca aspekt sprawczości i samostanowienia małżonków, wiąże się z ich przeżywaniem własnego *ja* rodzica i koniecznością dookreślania siebie w perspektywie wyboru konkretnego rozumienia wartości – celu utożsamianej z wizją rodzicielstwa. Warunkiem koniecznym jest wówczas gotowość małżonków do uprzedmiotowienia siebie. Dookreślanie siebie zmienia perspektywę ich odniesienia się do doświadczenia niepłodności biologicznej i niepowodzenia prokreacyjnego – i w tym znaczeniu również do biologicznego oraz adopcyjnego wymiaru rodzicielstwa. Świadomość podmiotowej sprawczości pociąga za sobą poczucie odpowiedzialności za własne stawanie się rodzicem.

Wertykalne przekraczanie siebie zakłada odwołanie się małżonków do wewnętrznej zgodności z tym, co indywidualnie rozpoznają jako wartościowe, słuszne i dobre w świetle doświadczenia niezamierzonej bezdziejności i pragnienia dążenia do spełnienia w rodzicielstwie. Zakłada zatem wykraczanie poza uprzednio określony kontekst znaczeniowy, w obrębie którego planowali pierwotnie realizację wartości – celu – utożsamianej wyłącznie z rodzicielstwem biologicznym. Jakościowa różnica polega na tym, że są świadomi podmiotowej odpowiedzialności za egzystencjalny i moralny wymiar wartości własnego stawania się w rodzicielstwie. Wertykalne przekraczanie siebie skłania małżonków do namysłu nad osobowym charakterem istnienia człowieka i rodzicielstwa jako takiego. Otwiera ich na poszukiwanie sensu własnego czynu w głębszym, duchowym wymiarze bytowania. Samookreślenie małżonków jest więc zreflektowanym, osobistym odniesieniem się do tego, czemu chcą nadawać sens w swoim życiu. Interesująca jest w tym kontekście myśl K. Popielskiego:

Jednostka doświadcza sensu w procesie autotranscendowania, w wysiłku przekraczania osobistych uwarunkowań czy negatywnych doświadczeń, gdy czyni to z uwagi na kogoś lub coś, gdy autentycznie żyje światem wartości, naturalnym korelatem ludzkiej egzystencji (Popielski, 1994, 19).

Przyporządkowanie wolności do prawdy i dobra dokonuje się na podłożu przeżywania siebie we własnym czynie, które stawia podmiot w uprzywilejowanej pozycji przewyższającego siebie, samopanującego nad sobą i mającego możliwość osobowej sprawczości w stawaniu się w swym człowieczeństwie (Zachariasz, 2005, 228). Zdaniem K. Wojtyły, przyporządkowanie to pozostaje „w doświadczalnym związku z momentem sumienia w czynach ludzkich”, ponieważ „w sumieniu urzeczywistnia się autentyczna transcendencja osoby w czynie” (Wojtyła, 2000, 389). Odniesienie się do prawdy i dobra ujawnia pewien „kres osobowej struktury samostanowienia”. W tej mierze, w jakiej ów kres jest przez podmiot osiągany, osiąga spełnienie samego siebie. Wówczas też osiągnana jest zgodność podmiotu z sobą. Urzeczywistnia się ona w transcendencji pionowej,

która nie jest już rozumiana tylko jako przekraczanie granic swojego podmiotu, lecz również jako przerastanie siebie w gruntownej zgodności z rozumieniem prawdy i dobra rozważanych we własnym sumieniu (*Ibidem*, 486–487; Frankl, 2012, 76–77).

Czyn jako działanie świadome i w pełni podporządkowane świadomości, z jednej strony, jest działaniem właściwym człowiekowi jako osobie – sprawcy czynu. Z drugiej zaś strony, czyn oznacza świadome działanie bazujące na jego potencjalności jako podmiotu osobowego (*actus humanus*) (*Ibidem*, 75). Inne światło na interpretację czynu rzuca koncepcja *actus voluntarius*. Czyn jest wówczas utożsamiany z działaniem świadomym i zarazem uświadomionym w relacji do woli podmiotu. Czynnikiem warunkującym *voluntarium* jest świadomość czynu, która pozwala podmiotowi na zbudowanie zobiektywizowanego dystansu do czynu uwyrażniającego się w spostrzeżeniu różnicy pomiędzy „prawdziwym działaniem osoby jako jej świadomym działaniem” a „dzianiem się w niej” (*Ibidem*, 114–118). Wówczas gdy działanie to jest świadome, i zarazem zachodzi świadomość tego działania, można mówić o *actus voluntarius*, czyli czynie, który wypływa z woli podmiotu (*Ibidem*, 76). Adekwatne wydaje się w tym kontekście stwierdzenie Z. Matulki:

człowiek jest wolny, gdy zawsze, w każdych okolicznościach, bez względu na konsekwencje, umie wybierać wartości, które wybrać powinien. A więc, kiedy postępuje zawsze zgodnie ze swoim dobrze wychowanym sumieniem, kierującym się normami wynikającymi z obiektywnej hierarchii wartości (Matulka, 1997, 246).

A zatem *actus voluntarius* ujawnia drugi, aksjologiczny, wymiar spełnienia osoby. Spełnienie siebie (samospelnienie) w sposób właściwy woli podmiotu dokonuje się przez wypełnienie dobra, a więc przez czyn, w którym zrealizowano wartości moralnie pozytywne (*Ibidem*, 87; por. Horowski, 2012, 106–108). Swobodną moc realizacyjną mają tylko niektóre czyny orientujące podmiot na dobro godziwe, a także na dobro użyteczne i dobro przyjemne, jeśli wynika z nich dobro, które jest godziwe i zostało osiągnięte w sposób godziwy (Jan Paweł II, 2005, 42–43). Zachodzi zatem immanentny związek pomiędzy czynem świadomym osoby a jego skutkiem rozpoznawanym ze względu na moralny wymiar zrealizowanych wartości. Związek ten ma zasadnicze znaczenie dla możliwości przeżycia samospelnienia. Wszak spełnienie następuje w czynie, którego podmiot sam jest sprawcą. Stąd nie tyle fakt czynu, co przede wszystkim jego skutek (wewnętrzny i nieprzechodni) jest warunkiem przeżycia spełnienia w wymiarze aksjologicznym.

Jakość indywidualnego przyporządkowania wolności do prawdy i dobra pozwala małżonkom nadać moralny wymiar własnemu wyborowi wartości rodzicielstwa i związanemu z nim czynowi. Poprzez czyn utożsamiany ze sposobem realizowania rodzicielstwa, w którym wyraża się własny stosunek – podmiotowy lub przedmiotowy – do osoby dziecka małżonkowie zbliżają się lub oddalają od samospelnienia.

Perspektywa sprawczości działania osoby i przeżywania (samo)transcendencji (autotranscendencji) jest tym, co uruchamia w człowieku wolę odnajdywania sensu własnego działania. Wyjście poza siebie, utożsamiane ze skierowaniem

się ku czemuś lub komuś innemu; sprawie, której służy; miłości do ukochanej osoby; a więc temu, czemu przypisuje istotną dla siebie wartość – cel, otwiera dopiero przed nim możliwość przeżywania siebie w działaniu. W tym znaczeniu przeżywanie samotranscendencji, rozumianej jako zwrócenie się ku innej osobie, warunkuje autentyczną egzystencję (Frankl, 2010, 73). Znamienne jest stwierdzenie tego autora:

Im bardziej o sobie zapomina – oddając się jakiejś sprawie czy innemu człowiekowi – tym bardziej jest ludzki. Im bardziej pochłania go coś lub ktoś inny niż on sam, tym bardziej rzeczywiście staje się sobą (Frankl, 2012, 103).

Kategoria sumienia jest ujmowana przez wspomnianego autora jako immanentny aspekt transcendencji. Bez sumienia bezprzedmiotowa byłaby odpowiedzialność człowieka podejmującego konkretny czyn, podobnie jak nic nieznacząca byłaby jego wolność bez odniesienia się do tego, do czego jest on wolny jako podmiot osobowy (Frankl, 2012, 77–81). Co więcej, sumienie, w myśl jego rozważań, ma „charakter intuicyjny, ale i kreatywny” czy też autokreacyjny (Frankl, 2010, 87). Osoba kierująca się intuicyjnym odczuciem słuszności sposobu myślenia lub/i działania, zgodnym z właściwym rozeznaniem jakiejś wartości, odczuwa wewnętrzny imperatyw postępowania afirmującego tę wartość. Z jednej strony sumienie jest tym, co skłania do rozważenia sensu własnego sposobu myślenia czy też działania. Z drugiej strony tym, co skłania do skonfrontowania z dotychczasowym rozumieniem konkretnego sensu. W rezultacie tego może dojść do modyfikacji indywidualnego logos w przedmiotowym aspekcie. Kreatywny charakter sumienia wyraża się więc w sensotwórczej i osobotwórczej przemianie mentalnej osoby, która dokonuje się w rezultacie jej samotranscendowania ku światu wartości, idei, dobra i piękna (por. Nowak, 2012, 438–439).

Franklowskie rozumienie sumienia łączy tę kategorię ze świadomością egzystencjalnej powinności podmiotu w zakresie duchowego rozwoju. Pierwotne rozumienie *ja jestem* wiąże się, według tego autora, z napięciem występującym między dwoma biegunami, utożsamianymi ze sferą zdeterminowania człowieka do czegoś, czyli świadomości *ja muszę*, oraz ze sferą podmiotowego odniesienia się do realiów własnego życia, w których człowiek ma otwartą możliwość dokonywania nieustannych wyborów własnego działania, czyli świadomości *ja mogę*. W koncepcji V. Frankla wspomniana dwubiegunowość nie wyczerpuje istoty osobowego *ja jestem*, którego koniecznym dopełnieniem jest *ja powinienem* (Frankl, 1967, 59). Człowiek kieruje się w swoim działaniu nie tylko zewnętrznymi i wewnętrznymi determinantami oraz czynnikami wolnościowymi, ale też powinnościowym odniesieniem się do własnego istnienia. Różnica polega na tym, że *ja mogę* do niczego podmiotu nie obliguje, może chcieć lub nie chcieć; niczego w każdym razie *nie musi*, jeśli nie chce. Natomiast *ja powinienem* nakreśla nową perspektywę rozumienia własnej egzystencji, pozostającą w bezpośredniej łączności z dążeniem do nadawania jej sensu, który jest zgodny z tym, co w swoim sumieniu odczytuje jako słuszne i dobre. Powinnością człowieka jest bowiem samotranscendowanie, ujmowane jako swoiste zapomnienie o sobie, gdy wykracza poza własne *ja* podmiotowe ku drugiemu człowiekowi, ideom, wartościom,

ważnym egzystencjalnie zadaniem (Chojniak, 2003, 57). Owo *ja powinienem* jest swoistym pomostem między nieograniczonością duchowego rozwoju człowieka a jego dobrowolnym samoograniczaniem, które wyraża się w ukierunkowaniu samotranscendowania na to, co wypełnia wartość rozwoju duchowego człowieka, a tym samym nadaje jego życiu sens i prowadzi do spełnienia egzystencjalnego.

Spełnianie siebie jest natomiast osiągnięte w poczuciu odpowiedzialności moralnej za wybór dobra i sposobu jego realizacji. Wybór zła moralnego nie prowadzi do spełnienia, lecz do nie-spełnienia osoby (Wojtyła, 2000, 197). Skutek moralny czynu determinuje jakość stawania się człowieka. Niespełnienie osoby wpływa z następującej tezy: skoro spełnienie dokonuje się przez czyn, a dokładniej przez moralne dobro urzeczywistnione w czynie, to w przypadku czynu urzeczywistniającego moralne zło nie może nastąpić spełnienie w dobru moralnym. Wówczas nie następuje spełnienie na skutek braku tego dobra. Jednakże odpowiedzialny za skutek moralny czynu jest podmiot, który dzięki samoświadomości, samozałożności i samostanowieniu określa czyn i jego moralny skutek, a w tej perspektywie dokonuje samookreślenia. Określa zatem jakość przeżycia własnego *ja* podmiotowego, przybliżając się lub oddalając od możliwości samospelnienia. Osoba samoświadoma i zaangażowana w osiągnięcie spełnienia jest kimś szczególnym dla samej siebie – świadkiem własnych *chceń*, wyborów, rozstrzygnięć i czynów oraz głębi osobowego przeżywania skutków tych czynów. A zatem wskutek własnego wyboru wartości moralnej czynu jest ona świadkiem stawania się osobą moralnie dobrą lub złą (*Ibidem*, 195).

Moralne podłoże stawania się człowieka jest ukierunkowane na jego wzrastanie w człowieczeństwie, które odsłania dwie płaszczyzny bytowania człowieka: podmiotową, związaną z relacją *ja – moje*, oraz wspólnotową, związaną z relacją *ja – drugi (ja – ty)*. Samospelnienie człowieka nie może zatem się dokonać wyłącznie w świecie kontemplacji samego siebie w oderwaniu od społecznego wymiaru relacji międzyosobowych. Czynnikiem determinującym owo stawanie się człowieka jest bowiem drugi człowiek. Szczególnie wyraziście manifestuje się ten fakt w czynach godziwych podejmowanych wobec drugiego człowieka. Przy czym człowieczeństwo nie stanowi jakiejś abstrakcyjnej kategorii czy też wizji człowieka idealnego, lecz jest odnoszone do realnego uczestnictwa podmiotu działającego i bytującego wspólnie z innymi ludźmi (w obrębie różnych *my*) (*Ibidem*, 458–459).

Wartością niejako uczłowieczającą podmiot w rezultacie takiego uczestnictwa jest otwarcie się na przeżycie *ty* osobowego drugiego człowieka. Akceptując *ja* podmiotowe drugiego/innych, godzi się z tym, że jego/ich własne *ja* jest równie jedyne i niepowtarzalne jak *ja* podmiotu. Dostrzega w nich człowieczeństwo w tej samej mierze i w taki sam sposób co własne człowieczeństwo. Uczestnictwo, rozumiane jako relacja z drugim w sytuacji autentycznego spotkania, skłania do przyjęcia, że ten właśnie drugi jest zadany podmiotowi. Gotowość do przyjęcia tej perspektywy polega na tym, że akceptując jego *ja*, „afirmuję osobę – a w ten sposób poniekąd wybieram go w sobie, czyli w moim *ja*, nie mam bowiem innego dostępu do drugiego człowieka jako *ja*, jak tylko poprzez moje *ja*” (*Ibidem*, 454). W sytuacji odwrotnej, utożsamianej z brakiem gotowości do wspomnianego wybrania *ty* drugiego człowieka w sobie, w miejsce uczestnictwa kształtującego się

w relacji międzyosobowej wkracza alienacja, w której manifestuje się zredukowanie osobowego wymiaru *ty drugiego* do wybranych jego cech immanentnych rzeczywistości, nazywanych *faktycznością* psychofizyczną. Następuje wówczas proces odwrotny do zamierzonego z punktu widzenia samospelnienia przez czyn moralnie godziwy, który wiąże się z ruchem oddalającym duchowo podmiot od gotowości do autentycznego przeżywania *ty drugiej* osoby. Proces ten jest więc zorientowany na przeciwstawną (anty)wartość od-człowieczającą sam podmiot (*Ibidem*, 393).

Przeżycie *ty drugiego* człowieka otwiera małżonków na dostrzeżenie w osobie dziecka – drugiego człowieka jako osoby i jako podmiotu. Otwiera ich na uczestnictwo przejawiające się w pozytywnym stosunku do *ty* podmiotowego osoby dziecka, jego człowieczeństwa. Kształtuje tym samym świadomość wartości żywej z nim relacji, orientującej ich na przeżywanie siebie, własnego człowieczeństwa (*Ibidem*, 392–393). Osobowe zwrócenie się do dziecka, zanim będzie możliwe nawiązanie z nim bezpośredniego kontaktu i poznanie go w wymiarze psychofizycznym, wnosi istotną wartość do ich rozwoju duchowego. Przez sam fakt gotowości małżonków do afirmacji osoby dziecka, wybranie jego *ty* we własnym *ja* i przeżywania *ty* dziecka jako równowartościowego podmiotu, otwierają się oni na duchowe przeżywanie siebie (*ja* podmiotowego), własnego człowieczeństwa. Samospelnianie się małżonków staje się możliwe na podłożu moralnego odniesienia się do rodzicielstwa i sposób dochodzenia do niego, rozpoznawane w kontekście osobowego charakteru relacji z dzieckiem.

Moralne odniesienie się małżonków do rodzicielstwa narzuca zatem perspektywę myślenia nie tylko o tym, co jest treścią ich własnego chcenia, lecz również co wpisuje się w powinność egzystencjalną człowieka nierozłącznie orientującą go na drugiego człowieka. Wówczas powinnościowy charakter zwrócenia się ku drugiemu odsłania znaczenie głębszej warstwy utożsamianej z moralnym aspektem relacji międzyosobowej. Egzystencjalny aspekt powinnościowego zwrócenia się ku drugiemu w powiązaniu z jego moralnym aspektem wzbudza w małżonkach wewnętrzny imperatyw kierowania się we własnym działaniu dobrem dziecka jako podmiotu osobowego. Wiąże się z poszukiwaniem w sobie pokładów zdolności do spojrzenia na niego z perspektywy pogłębionego namysłu nad tym, co uznają za dobre i słuszne w relacji do dziecka, rodzicielskiej i małżeńskiej, a więc odczuwają jako zgodne z własnym sumieniem.

Transcendencja wiąże się wówczas z myśleniem według wartości wyższych (wartości osoby), orientujących i uwrażliwiających małżonków na to, co w życiu człowieka jest ważne i godziwe, co w znaczeniu egzystencjalnym jest sensotwórcze i zarazem osobotwórcze. Z założenia jest ono przeciwstawne myśleniu według wartości rzeczy, które prowadzi do bezosobowego, uprzedmiotowiającego traktowania dziecka. Wiąże się ono z jakąś formą działania niezgodnego z jego dobrem jako podmiotu osobowego, jakiejś jego krzywdy (por. Wróbel, 2006, 37–39). Wspomniana krzywda dziecka jest bowiem zaprzeczeniem czynu moralnie godziwego małżonków, jest tym, co duchowo uniemożliwia im osiągnięcie samospelnienia na drodze do rodzicielstwa. Marek Rembierz zwraca uwagę na poważne konsekwencje uprzedmiotowienia drugiego człowieka, które dostrzega

w jego moralnej destrukcji, powiązanej z radykalnym zawężeniem przestrzeni jego aktywności jako jednostki, pozbawionej możliwości podmiotowej sprawczości w dążeniu do osobowego spełniania się we własnych działaniach. Wówczas w sferze społecznej, a zwłaszcza duchowej, człowiek doświadcza „unicestwienia jego osobowego istnienia” (Rembierz, 2012, 226–227).

Transcendencja odzwierciedla zatem własne czyny małżonków w perspektywie kształtowania się szerszej w znaczeniu egzystencjalnym wizji własnego rodzicielstwa, będącej emanacją afirmacji dziecka jako podmiotu osobowego. Takie odniesienie się do rodzicielstwa warunkuje w tym kontekście możliwość samospelnienia się małżonków, wypełniającego sens tego, co konstytuuje moralnie godziwy czyn podejmowany wobec osoby (antycypowanego) dziecka. Uzdala ich bowiem do samotranscendencji ku osobowemu wymiarowi rodzicielstwa, której rezultatem jest mentalne wyzwolenie się od redukcyjnego rozumienia rodzicielstwa wyłącznie w warstwie biologicznego dziedziczenia cech.

Samospelnienie przez czyn moralnie godziwy wypełnia zatem sens tezy Immanuela Kanta o bezwzględnym charakterze wartości osoby ludzkiej i wynikającym z tego fakcie autoteletyzmu (Kant, 1953, 61). Można z niej wysnuć wniosek, że moralnie godziwe jest to w zmaganiach małżonków doświadczających niezamierzonej bezdzietności, co nie czyni z antycypowanej w ich myślach i planach życiowych osoby dziecka środka w dążeniu do osiągnięcia wartości – celu: rodzicielstwa. Gotowość do afirmacji osoby drugiego człowieka (dziecka) jako równoprawnego podmiotu w kształtowaniu międzyosobowego charakteru relacji rodzicielskiej otwiera przed nimi możliwość autentycznego samospelnienia w rodzicielstwie adopcyjnym.

5. Autokreacja do wielowymiarowego rodzicielstwa adopcyjnego z perspektywy pedagogiczno-antropologicznej

Etymologiczna konotacja rodzicielstwa łączy je z terminem rodzic, rodziciel, utożsamianym z płodnością małżonków, zdolnością do przekazywania życia w akcie zrodzenia z siebie człowieka. Termin ten oznacza bycie rodzicem, na które składają się dwa doniosłe wydarzenia: fakt przekazania życia nowemu człowiekowi oraz zaangażowane uczestnictwo w jego życiu, które – jak zauważa A. Ładyżyński – nie ma „cezury zamknięcia i w praktyce trwa do końca życia” (Ładyżyński, 2014, 29). Natomiast Józefa Brągiel kieruje się rozumieniem rodzicielstwa jako szerokiego zakresu aktywności rodziców „nastawionych na stworzenie i zapewnienie dziecku szans na przetrwanie, umożliwienie najlepszego rozwoju i osiągnięcie samodzielności” (Brągiel, 2012, 13).

Przywołane definicje nadają ramy rodzicielstwu i nakreślają złożoną perspektywę utożsamianych z nim znaczeń (Kawula, 2008, 407). Sposób ich interpretacji w głównej mierze zależy od koncepcji człowieka. Wielowymiarowość rodzicielstwa bodaj najpełniej ujawnia jego doniosłe znaczenie w życiu człowieka w perspektywie personalno-egzystencjalnej, która zakłada przyjęcie koncepcji człowieka jako osoby ludzkiej, a co za tym idzie – przyjęcie szerokiego rozumienia rodzicielstwa. Ujmowanie człowieka jako osoby wiąże się z uznaniem jego bio-psycho-duchowej integralności. Zrodzenie z siebie człowieka jest wówczas zrodzeniem osoby ludzkiej. Rodzicielstwo obejmuje w tym kontekście całą osobę, a nie tylko jej ciało czy psychikę. Odwołuje się do wartości osoby jako miary godności, którą człowiek wnosi z sobą do rzeczywistości wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej (Jan Paweł II, 1998, 34). Tym samym rodzicielstwo przewyższa warstwę *stricto* somatyczną oraz psychiczną i jest rozpoznawane w perspektywie noetycznej, która je zespała i harmonizuje, a także uzdalnia człowieka (rodzica) do nadania sensu własnej egzystencji poprzez autentyczne zwrócenie się ku drugiemu człowiekowi (dziecku).

Na afirmatywny aspekt osobowego charakteru rodzicielstwa zwraca uwagę Marian Pokrywka, który łączy je z otwartością małżonków na przyjęcie osoby dziecka do wspólnoty małżeńskiej (Pokrywka, 2010, 222). Wspólnota taka jest wówczas rozumiana jako jedność duchowa osób (*communio personarum*), które kierując się miłością, stają się wzajemnie darem z siebie dla innych jej członków (por. Wojtyła, 1975, 17–31; Chudy, 2009a, 164–165; Kupczak, 2006, 157–158;

Lubich, 2007, 154–155). Logika tego szczególnego daru otwiera małżonków na pragnienie spełnienia się w rodzicielstwie, rozumianym jako „pierwszy i podstawowy fakt obdarzania człowieczeństwem” (Jan Paweł II, 1998, 61). Jego źródłem jest miłość z istoty swej zmierzająca do jedności głęboko osobowej, bazującej na autentycznym zwróceniu się ku drugiemu w „całkowitym wzajemnym obdarowaniu” (Jan Paweł II, 2000, 24).

Osobowy charakter bycia rodzicem oznacza zatem nieustanne przekraczanie siebie ku drugiemu człowiekowi (dziecku), co manifestuje się w sytuacji egzystencjalnego spotkania realizowanego w miłości i z miłości do niego. Wyjątkowość i неповtarzalność rodzicielstwa wiąże się z tym, że jest ono źródłem przeżyć i doświadczeń, które kształtują szczególną łączność duchową z konkretną osobą, więź niedająca się odtworzyć w relacji z jakąkolwiek inną osobą. Specyfikę rodzicielstwa wyrażają: bezinteresowność, bliskość, otwartość, autentyczność, dialogowość, zaangażowanie i odpowiedzialność.

Dynamika rodzicielstwa najpełniej ujawnia się na podłożu Kierkegaardowskiej koncepcji miłości urzeczywistnianej w trzech momentach: powinnościowym, moralnym i egzystencjalnym. Moment powinnościowy wiąże się z wewnętrznym nakazem dbałości o dobro dziecka. Nie oznacza on narzuconego z zewnątrz obowiązku wypełnianego przez rodzica ze względu na normy społeczne, prawne czy kulturowe. Wypływa z faktu autentycznego otwarcia się na drugiego człowieka (osobę dziecka) i przyjęcia go do siebie w miłości, pomimo uświadomianych dowolnych ograniczeń, przeszkód i trudności. W tej perspektywie ujawnia się sens wezwania do miłości rodzicielskiej i rodzicielstwa. Kierowanie się dobrem dziecka zyskuje wówczas status nadrzędnego kryterium, zespalającego całokształt działań rodzica mających na celu wielostronny, integralny rozwój dziecka oraz zapewnienie mu szeroko rozumianej jakości życia (por. Bartosz, 1999, 105).

Moment moralny wiąże się z przeświadczeniem rodzica, że dziecko niezależnie od wszelkich różnic wynikających z etapu życia, na którym się znajduje, jest równoważną, wyjątkową i bezcenną osobą, domagającą się miłości jak każda inna osoba. A zatem osobowy charakter egzystencji człowieka jest argumentem rozstrzygającym, że dziecko jako osoba, bez względu na jego cechy, jest godne bezwarunkowej akceptacji i miłości (Grzywak-Kaczyńska, 2005, 367–371). Miłość rodzicielska nie jest więc jakąś formą dobrośliwości, łaski, litości czy nagrody dla dziecka, z natury słabszego i zależnego od rodzica, lecz źródłem doświadczenia uszlachetniającego rodzica i dziecko trwających w relacji międzyosobowej (por. Szlagura, 1999, 259–260). Osobowy charakter miłości rodzicielskiej przekłada się na stosunek do rodzicielstwa, a także do samego siebie jako rodzica. Wskazuje na autoteliczny wymiar rodzicielstwa, w którym zasadnicze znaczenie zyskuje afirmatywny stosunek do obecności drugiego człowieka jako osoby i uczestnictwa w jego życiu (por. Horowski, 2010, 283–291; Wąsiński, 2012b, 33–41).

Moment egzystencjalny dopełnia moment moralny w kontekście doświadczenia przez rodzica osobotwórczego charakteru rodzicielstwa. Moment ten odwołuje się do autorefleksyjnego rozpoznania rodzicielstwa jako szansy egzystencjalnego stawania się i spełnienia. Jego znaczenie ogniskuje się wokół wezwania kierowanego przez rodzica do samego siebie: *Ja powinienem obdarzyć miłością własne*

dziecko. Nikt inny nie jest w stanie przeżyć za mnie miłości rodzicielskiej. Jest to jedyne w swoim rodzaju wezwanie, którego niepodjęcie lub odrzucenie prowadzi do nieodwracalnej utraty możliwości przeżycia miłości rodzicielskiej. Wówczas nic, co szlachetne i piękne w byciu rodzicem, nie wydarzy się w jego życiu i na zawsze pozostanie niczym niewypełnioną pustką egzystencjalną. W tym znaczeniu rodzicielstwo wiąże się z autokreacją rodzica wyzwalającą wysiłek samodoskonalenia się w dynamicznej i wymagającej relacji rodzicielskiej z dzieckiem.

Rozważania wokół rodzicielstwa adopcyjnego dotyczą problematyki obszarów intencjonalności nakreślających sposób odniesienia się małżonków do doświadczenia niezamierzonej bezdzietności wywołanej niepowodzeniem prokreacyjnym. Akt adopcji dziecka jest w tym kontekście intencjonalnym zwróceniem się każdego z małżonków ku dziecku. Mają oni bowiem świadomość wielu wariantów działania wyrażających w różny sposób stosunek do tego, co przyniósł im los. Jednak, w myśl R. Maya, faktycznej odpowiedzi na sytuację, w której się znaleźli, nie formułują ani na podłożu *pojmuje*, ani *mogę*, lecz na podłożu wolicjonalnego *chcę*. Intencjonalność wiąże podmiotowe *ja mogę* małżonków z wolicjonalnym *ja chcę*. Dopiero w określeniu *ja chcę* ujawniają sami przed sobą autentyczną treść własnych dążeń w odniesieniu do niespełnionego pragnienia rodzicielstwa biologicznego. Wszak możliwych wariantów odpowiedzi na niepowodzenie prokreacyjne jest kilka – od potwierdzenia wartości rodzicielstwa i poszukiwania możliwości jego realizacji, po zanegowanie jego wartości i przyjęcie orientacji świadomej bezdzietności. Na poziomie intencjonalności, rozumianej w tym kontekście jako głębsza warstwa podmiotowych dążeń, dokonuje się rozstrzygnięcie stosunku do bezdzietności i rodzicielstwa.

Intencjonalne zwrócenie się małżonków ku dziecku ukazuje rodzicielstwo w perspektywie wspólnoty rodzinnej, pojmowanej jako świat autentycznie przez nich przeżywany i zarazem kreowany. A więc świat, który Ewa Skibińska ujmuje jako „świat życia codziennego – przestrzeń (pole) aktywności człowieka i komunikowania się *ja z ty*” (Skibińska, 2011, 13–14). Ów świat życia w przestrzeni wspólnoty rodzinnej zakłada współistnienie *ja* rodzica wychodzącego naprzeciw *ty* dziecka, ich wzajemne rozumienie się, współdziałanie, duchową łączność. Jest obecny w doświadczeniu małżonków i dziecka, „żyje jednocześnie w wielu różnych małych światach – mikroświatach, wyznaczonych podstawowymi aktywnościami życiowymi” (Przyszmont-Ciesielska, 2011, 8). Ten swoisty mikroświat rodziny, wyłaniający się z doświadczenia biograficznego małżonków, jest przestrzenią uczenia się odzwierciedlającego graniczny charakter sytuacji niezamierzonej bezdzietności i zarazem wielowymiarowość rzeczywistości rodzicielstwa adopcyjnego (por. Winiarski, 2017, 7–23).

Rodzicielstwo, jeśli jest świadomie przyjęte i zaakceptowane, staje się doniosłym i wyjątkowym doświadczeniem życiowym małżonków. Jego specyfika ujawnia się nie tylko w dynamizowaniu wielostronnego, integralnego rozwoju dziecka, ale też w autokreacyjnym nabywaniu osobowej dojrzałości małżonków jako jego rodziców. Bycie rodzicem, rozumiane jako egzystencjalne stawanie się i spełnianie w rodzicielstwie, wpisuje się w całożyciowe urzeczywistnianie własnego człowieczeństwa. W tym znaczeniu bycie rodzicem jest jednym z najpoważniejszych wyzwań

autokreacyjnych dorosłego człowieka, rozpoznawanych na płaszczyźnie uczenia się bycia rodzicem, autoformacji wobec wartości osobowego charakteru rodzicielstwa oraz samokształtowania w perspektywie spełnienia się w rodzicielstwie.

5.1. Autokreacja do rodzicielstwa adopcyjnego w świetle intencjonalnego zwrócenia się ku drugiemu

5.1.1. Intencjonalność jako warunek autokreacji

Intencjonalne zwrócenie się ku wartościom osoby odślania złożone aspekty podmiotowości człowieka w jej najgłębszych możliwościach (Wagner, 2000, 366–367; Wróbel, 2014, 237–240). Zrozumienie fenomenu *ja działam*, co więcej: *ja mogę działać* i *ja chcę działać*, jest możliwe w powiązaniu ze świadomością, wolną wolą i samostanowieniem. Intencjonalność rozumiana jako skierowanie się świadomości na przedmiot – jeśli przywołać metaforę J. Tischnera – „rozświetla go promieniem świadomości”. A zatem świadomość w akcie intencjonalnym „kieruje się na zewnątrz, aby tam osiągnąć swój cel, swój szeroko pojęty przedmiot (rzecz, zdarzenie, wartość, przeżycie psychiczne itp.)” (Tischner, 2005, 191). To, co stało się jej treścią, bierze w szczególne posiadanie, „dla niej, jest czymś, o czym ona wie”. W tym znaczeniu świadomość jest jakby wszystkim, ponieważ wszystko, co jest poza nią, o czym ona nie wie i co nie stało się jej rzeczą, zdarzeniem, treścią psychiczną – dla niej nie istnieje (*Ibidem*, 191–192).

Tym samym intencjonalność ma znaczenie dla kształtowania się stosunku człowieka do świata zewnętrznego i do samego siebie. Intencjonalne skierowanie się świadomości na przedmiot rozbudza w człowieku rozumienie istoty tego przedmiotu i specyfiki relacji, jaką z nim nawiązuje. Kierując świadomość ku światu zewnętrznemu, człowiek zdaje sobie sprawę z tego, że ów świat nie tylko istnieje sam w sobie, obiektywnie i niezależnie, ale też istnieje w powiązaniu z istnieniem człowieka jako osoby egzystencjalnej, niejako dla niego. Jednakże świadomość rozświetla nie tylko świat zewnętrzny, ale też sam podmiot (jego świat świadomości), który czyni siebie przedmiotem uwagi. Świadomość bowiem, w myśl J. Tischnera, „chce zrozumieć samą siebie” (*Ibidem*). Podmiot w akcie samoświadomości staje wówczas wobec siebie. Doświadcza treści własnych przeżyć, lecz nie traktuje ich już jako swoich, lecz jako przedmioty uwagi będące wobec niego (*Ibidem*, 196). Ujawnia się w tym kontekście pewna analogia do świata zewnętrznego, zgodnie z którą podmiot przestaje już być tylko bytem w sobie, lecz staje się także bytem dla siebie (*Ibidem*, 191). Wszak tylko człowiek ma świadomość *ja jestem dla siebie*, czego egzystencjalną konsekwencją jest jego *ja jestem odpowiedzialny za bycie dla siebie, stawanie się i spełnianie w swoim życiu* (Tatarkiewicz, 1999, 352).

Intencjonalność jest więc rozumiana jako pełnia wyrazu świadomości, jednak nie absorbuje ona całej świadomości, a sferę świadomości intencjonalnej

(Tischner, 2005, 192). Intencjonalność wiąże się z tworzeniem indywidualnego świata sensów, pozwalającego przynajmniej częściowo zrozumieć dane przedmioty, które zostały „oświetlone promieniem świadomości intencjonalnej”. Warunkiem wyłonienia się sensu ze świadomości jest intencjonalne uchwycenie przedmiotu. Sens przypisany temu przedmiotowi staje się swoistym pomostem między światem świadomości a światem rzeczy. Racją istnienia sensu w świadomości człowieka jest jego nierozłączność ze światem rzeczy. Co prawda, sens bez umysłu człowieka byłby niczym, ale bez świata rzeczy nigdy by nie powstał. Niejako przybliża ów świat rzeczy z otchłani tego, co nieświadome człowiekowi, czyniąc go częścią jego świata. Stąd stwierdzenie J. Tischnera: „sens sprawia, że świat [rzeczy] nie jest już światem w sobie, ale światem dla mnie” (*Ibidem*, 194). Staje się w przeświadczeniu podmiotu jego światem, ponieważ ma dla niego jakiś indywidualnie rozpoznany sens.

W myśl Ch. Bühlera, egzystencjalne spełnienie dokonuje się na płaszczyźnie aktu intencjonalnego, utożsamianego z przeznaczaniem siebie dla czegoś, czym człowiek sam nie jest, co jest wobec niego zewnętrzne, a czemu przypisuje istotną wartość. Chodzi tu o świadome bycie *dla czegoś* i zarazem *do czegoś* (zarówno innego człowieka, jak i idei, rzeczy, pracy itp.), określane również jako życie dla czegoś lub oddawanie się czemuś. Taka orientacja ku czemuś wymaga uprzedniego samookreślenia. Jest traktowana jako główne kryterium egzystencji człowieka, ponieważ określenie celu życia jest jednocześnie wskazaniem tego, po co chce żyć. To coś, jak podkreśla autorka, „ludzie przywykli nazywać sensem swego życia”. Przykładem obrazującym wspomniane przeznaczanie siebie jest

matka, która zachodzi w ciążę, rodzi dziecko, karmi je i pielęgnuje, a o której obiektywnie można powiedzieć, nawet gdy ona tego tak nie przeżywa, że w tym okresie egzystuje bardziej dla dziecka niż dla siebie. Tu życie jest więc nie tylko bytem (...), lecz jest poza tym byciem dla czegoś (Bühler, 1965, 54; 1999, 109–110).

Intencjonalność R. May rozpatruje w łączności ze świadomością własnych czynów (jądrem świadomości) i zarazem ich sensownością (strukturą sensu). Intencjonalność utożsamia z wyobrażeniem własnych możliwości działania w określonych realiach bytowania, a także uzmysłowieniem zdolności do tworzenia, kształtowania i modyfikowania indywidualnej relacji podmiotu ze światem. W tej perspektywie rozumie ją jako globalną, dynamicznie kształtowaną orientację podmiotu wobec świata, rzutującą na jego wolne wybory i indywidualne cele działania w dowolnych sytuacjach życiowych. Dynamiczny charakter intencjonalnego zwrócenia się umysłu ku przedmiotowi łączy z tym, że akt intencjonalny zachodzi wówczas, gdy przedmiot wzbudza uwagę podmiotu, a więc jest w danym momencie istotny dla podmiotu, który wiąże z nim konkretny sens przedmiotowy. Intencjonalne skierowanie się podmiotu na przedmiot dokonuje się w powiązaniu z jego dotychczasowym doświadczeniem i wolą działania. Uzdalnia człowieka do ciągłego odnoszenia się wobec tego, co przynosi mu los; do każdego znaczącego zdarzenia wywołującego zmianę w jego życiu (May, 1978, 288–289; por. Wróbel, 2014, 242–244).

Z kolei K. Wojtyła podkreśla znaczenie trybu zwrotnego intencjonalnego skierowania się (zwrócenia się) ku przedmiotowi, które ukazuje czynne zaangażowanie woli podmiotu. Owo skierowanie się podmiotu jest czymś więcej niż jego *ja chcę*. Prowadzi bowiem do rozstrzygnięcia rozumianego jako centrum aktywności wolnej woli, które ujawnia się właśnie w zdolności podmiotu do podejmowania decyzji i wyraża się w jego *ja chcę* czegoś (Wojtyła, 2000, 172). W akcie intencjonalnym przedmiot staje się treścią świata świadomości podmiotu, który przypisał mu sens przedmiotowy i uczynił go dla siebie. W tym znaczeniu zwrócenie się ku przedmiotowi otwiera przed podmiotem możliwość intencjonalnego (lecz oczywiście nie realnego) świadomościowego istnienia w przedmiocie (*Ibidem*, 171). Świadome i samodzielne wyjście podmiotu ku przedmiotowi ogniskuje się wokół kluczowego momentu rozstrzygnięcia, które wyznacza intencjonalne przyporządkowanie własnego chcenia do przedmiotu. Wolna wola, dzięki momentowi rozstrzygnięcia, przeciwstawia się zaistnieniu sytuacji pewnego rodzaju wchłonięcia podmiotu przez przedmiot, utożsamianego z determinizmem. W momencie rozstrzygnięcia *ja chcę* czegoś podmiot samodzielnie wychodzi ku przedmiotowi, czyli ku temu, czego w danym momencie chce (*Ibidem*, 171–172).

Intencjonalność wiąże się z podmiotowym *ja mogę*, które w połączeniu z wolicjonalnym *ja chcę* kształtuje doświadczenie tożsamości człowieka. Rolo May zauważa, że „ciąg ludzkiego doświadczenia można przedstawić następująco: pojmuję – mogę – chcę – jestem” (*Ibidem*, 301). I wyprowadza wniosek, że także przez samo wyobrażenie możliwości działania człowiek doświadcza poczucia tożsamości. Staje się tym, ku czemu dąży, co jest dla niego ważne i czemu przypisuje sens. Jest to sytuacja sprzyjająca rozwojowi człowieka, w której „intencjonalność jest pozytywnym zużytkowaniem normalnego niepokoju”. Wówczas jednak, gdy niepokój związany z realizacją własnych potencjalności przybiera postać ostrego neurotycznego niepokoju, blokuje możliwości działania. Taki niepokój niszczy intencjonalność podmiotu i odcina go „od woli oraz znaczących treści wiedzy” (*Ibidem*, 301–302). Intencjonalność odgrywa zatem istotną rolę w jego osobowym stawaniu się i spełnianiu.

5.1.2. Obszary intencjonalności jako podłoże wielowariantowości autokreacji

Kierując się koncepcją wielowymiarowego obrazu człowieka, M. Straś-Romanowska ukazuje intencjonalność w perspektywie jej wewnętrznego zróżnicowania, które wiąże się z odmiennymi sposobami odnoszenia się do otaczającego świata oraz samego siebie w relacji ze światem. Jako zasadnicze są w tym kontekście ukazywane znaczenia osobiste, które „wyrażają się w intencjonalności podmiotu, a więc w sposobie przeżywania oraz interpretowania zdarzeń, w treści celów życiowych, ogólnie – w sposobie życia jednostki” (Straś-Romanowska, 1992, 62). Znaczenia osobiste, rozpatrywane w kategoriach egzystencjalnych, są utożsamiane ze szczególnym rodzajem doświadczenia człowieka i są zarazem źródłem jego intencjonalności. Ważność znaczeń egzystencjalnych wiąże się przede wszystkim z tym, że mają one „moc przewodzenia działaniom człowieka”,

czyli wyznaczają jego „indywidualny sposób przeżywania” świata i siebie w relacji ze światem oraz torują kierunek jego drogi życiowej (losu) (*Ibidem*, 63).

Indywidualnie ukształtowany system osobistych znaczeń egzystencjalnych (sensów) wyraża specyfikę intencjonalnego odniesienia się podmiotu do świata, jego przeżywania, oraz egzystencjalnego stawania się i spełniania. Związek intencjonalności z systemem osobistych znaczeń nadaje działaniom człowieka indywidualny i niepowtarzalny charakter. Systemy osobistych znaczeń, konstruowane w obrębie poszczególnych obszarów intencjonalności, odzwierciedlają specyfikę indywidualnego ustosunkowania podmiotu do rzeczywistości i samego siebie, a także są źródłem „jego intencji, z których wyłaniają się cele działań” (*Ibidem*, 72).

Indywidualne zróżnicowania na poziomie przeżyć i celów działań odślaniają pewną prawidłowość zachodzącą na poziomie intencjonalności. Wewnętrzne zróżnicowanie intencjonalności ujawnia się, zdaniem M. Straś-Romanowskiej, w czynach człowieka, w których zachodzą podstawowe dynamizmy jego aktywności – heteronomiczny, autonomiczny oraz homonomiczny (*Ibidem*, 69). Intencjonalność pozostaje więc w ścisłym związku z trzema dynamizmami i w jej obrębie wyodrębniają się trzy obszary – intencjonalność adaptacyjna, woluntarystyczna i transcendentálna (*Ibidem*, 72). Każdy z tych obszarów intencjonalności odpowiada odmiennej specyfice odniesienia się człowieka do świata, sposobu budowania relacji ze światem, a także sposobu myślenia i działania zdeterminowanego przez tę relację. Intencjonalność określa więc odrębną drogę indywidualnego dążenia człowieka ku temu, co ma dla niego sens. Ta trójdzielna typologia obszarów intencjonalności ukazuje odmienny stosunek do świata, indywidualnego nabywania nowych doświadczeń i możliwości egzystowania człowieka. W przypadku dominującej intencjonalności adaptacyjnej podmiot zupełnie inaczej przeżywa relację ze światem i definiuje sens własnego życia w kontekście indywidualnego postrzegania siebie w tym świecie niż człowiek o dominującej intencjonalności woluntarystycznej czy transcendentálnej. Charakterystyka obszarów intencjonalności adaptacyjnej i woluntarystycznej koresponduje pod wieloma względami z koncepcją dwóch typów racjonalności według Roberta Kwaśnicy (por. Kwaśnica, 2007, 84–130).

Intencjonalność adaptacyjna określa stosunek do świata i sposób jego przeżywania w kontekście heteronomicznym. Intencjonalność ta oznacza relację *ja* – świat jako antynomiczną, w której świat jawi się jako obcy, niezależny i bezwzględnie dominujący. Co więcej, jako zagrażający podmiotowi, wrogi i przeciwny jego osobowej indywidualności. W taki sposób rozumiany i przeżywany świat wywołuje lęk i tendencję podporządkowania się mu jako warunek osiągnięcia własnych celów egzystencjalnych. Antynomia *ja* – świat utrwała poczucie wyobcowania człowieka, przekonanego, że jego los jest nieistotny dla świata, oraz poczucie osamotnienia w sytuacji konieczności zabezpieczenia warunków bytowych. Człowiek o dominującej intencjonalności adaptacyjnej uznaje za sensowne argumenty, które utwierdzają go w przeświadczeniu, że otaczający go świat nie ma najmniejszej korzyści w zabezpieczaniu warunków jego bytowania, a tym bardziej jego rozwoju. Adaptacyjny charakter intencjonalności wzmacnia więc

w człowieku kształtowaną na podłożu heteronomicznym tendencją podporządkowywania się światu. Biernie uznawanie tego, co świat narzuca człowiekowi, ma zredukować napięcie w relacji *ja* – świat i pozwalać odzyskiwać poczucie bezpieczeństwa poprzez dostosowanie się do narzuconych mu oczekiwań: *kim i jakim ma być, w jaki sposób ma żyć*. Tak rozumiana adaptacja wiąże się z gotowością do kształtowania własnego logosu w kontekście narzuconego przez otoczenie społeczne systemu wartości i sensów.

Intencjonalność adaptacyjna wiąże się zatem z dążeniem człowieka do spełniania oczekiwań społecznych. W tak ukierunkowanym działaniu dostrzega on szansę na osiągnięcie poczucia względnego bezpieczeństwa, a także wytworzenie warunków sprzyjających jego rozwojowi. Ten typ intencjonalności nie jest jednorodny, ma ona bowiem charakter pierwotny i readaptacyjny. Charakter pierwotny odnosi się do uprzedmiotowionego sposobu postrzegania siebie w relacji do świata. Człowiek przyjmuje, jako swoje, postawy przystosowawcze wobec narzucanych z zewnątrz wzorów myślenia, odczuwania i postępowania. Z własnej woli przymusza się do odtwórczego dostrajania procesów zachodzących w jego świecie wewnętrznym do oczekiwań środowiska społecznego (zewnętrznego). Osiąganie tych celów dokonuje się za cenę częściowej lub znaczącej utraty poczucia własnej tożsamości, wolności samostanowienia i kierowania własnym losem, a nawet zdrowia. Jest to widoczne zwłaszcza wtedy, gdy symbiotyczne złączenie się ze światem nie jest przez człowieka akceptowane, dzieje się niejako wbrew niemu z powodu chęci zaspokojenia potrzeby bezpieczeństwa (Straś-Romanowska, 1992, 73).

Readaptacyjny charakter intencjonalności obejmuje odmienną jakościowo strategię postępowania człowieka, która nadal ma charakter przystosowawczy do otaczającego świata, lecz wiąże się z twórczą aktywnością (kreatywnością) podmiotu. Polega ona na antycypowaniu biegu zdarzeń i konceptualizowaniu wizji przeobrażeń środowiska społecznego: to człowiek podejmuje próbę wyprzedzającego wkomponowania się w przewidywane zmiany. Ta forma intencjonalności wiąże się z dążeniem do zmiany charakteru relacji człowieka ze światem. Człowiek staje się podmiotem kreującym wewnętrzną przemianę wkomponowującą go w przewidywane zmiany społeczne. W ten sposób próbuje oswoić otaczający go świat, przejąć nad nim kontrolę i tym samym uczynić go bardziej przyjaznym sobie (por. Kwaśnica, 2007, 74). Kieruje się przy tym własnymi potrzebami, pragnieniami i aspiracjami, które jednocześnie wpisują się w przyjęte społeczne schematy myślenia i działania. Działania te zachowują charakter intencjonalności adaptacyjnej, ponieważ u ich podstaw leży dynamizm heteronomii. Czynnikiem inicjującym aktywność w środowisku zewnętrznym jest przekonanie o konieczności przystosowania się do niego. Tak rozumiana aktywność twórcza podmiotu ma charakter wtórnej adaptacji do realiów społecznych i jest powodowana potrzebą redukcji napięcia związanego z poczuciem obcości, nieprzyjazności czy wręcz wrogości świata. Readaptacja, jako adaptacja wtórna, w pewnym sensie odwraca kierunek działania w porównaniu do adaptacji pierwotnej. W miejsce bezwarunkowego i biernego przystosowywania siebie do wymogów środowiska zewnętrznego – człowiek przejmuje inicjatywę i dąży do

zharmonizowania indywidualnego rozwoju z dynamiką zmian społecznych. Realizuje to poprzez antycypowanie kierunków zmian społecznych i twórcze przystosowanie się do nich. Nie jest jednak podmiotem zmian społecznych w pełnym tego słowa znaczeniu. Tym samym redukuje rozbieżności między własnym funkcjonowaniem a wymogami środowiska społecznego. Niemniej, readaptacyjny charakter intencjonalności trwa mentalnie w rozumieniu relacji *ja* – świat jako nieprzewidywalnej antynomii (Straś-Romanowska, 1992, 72–74).

Intencjonalność woluntarystyczna określa stosunek człowieka do świata – podobnie jak intencjonalność adaptacyjna – w duchu antynomii, odmiennie jednak rozumianej i przeżywanej. Jakościowa różnica w stosunku do intencjonalności adaptacyjnej polega na tym, że w obszarze woluntarystycznym aktywność człowieka podlega regułom dynamizmu autonomicznego (por. Biesaga, 2008, 185–196). Przekłada się to na zmianę jego stosunku wobec otaczającego go świata, postrzeganego, co prawda, nadal jako odrębny i obcy, ale już nie jako wrogi lub zagrażający. Perspektywa woluntarystyczna odsłania przed człowiekiem możliwość znoszenia napięcia wynikającego z tej opozycji nie poprzez podporządkowanie się światu, lecz autonomizowanie się względem niego. Autonomizowanie się jest rozumiane jako proces uniezależniania się od wpływów otoczenia społecznego oraz maksymalizowania wewnętrznej integracji osobowości (Straś-Romanowska, 1992, 74). W miejsce uprzedmiotawiania siebie w relacji ze światem pojawia się podmiotowy charakter tej relacji. Aktywność człowieka przebiega w poczuciu wolności egzystencjalnego stawania się, właściwej podmiotowi oddziałującemu czy wręcz kreującemu zmiany w otaczającym go świecie (por. Kwaśnica, 2007, 75–76). Wyraźnemu wzmocnieniu ulega w tym kontekście zaufanie człowieka do własnego doświadczenia, które wyraża się w tendencji do integracji osobowego *ja*. Dynamizm ten wyzwala dążenie człowieka do osiągnięcia autonomii, a więc do ukierunkowania swojej aktywności na przeżywanie siebie w wolności rozstrzygnięcia. Z każdym aktem przybliżającym podmiot do samodzielności i niezależności, czyli autonomii, staje się on bardziej i pełniej podmiotem samostanowiącym, podejmującym wolne wybory życiowe, samoświadomym własnego rozwoju i odpowiedzialności za kierowanie własnym życiem.

W obszarze intencjonalności woluntarystycznej antynomia *ja* – świat nie jest przeżywana w kategoriach zagrożenia, skłaniającego człowieka do uległości wobec świata zewnętrznego lub podjęcia z nim walki. Wyraża się ona w doświadczeniu wolności człowieka osiagającego coraz pełniej autonomię własnego *ja*. W relacji ze światem człowiek woluntarystyczny sytuuje się w pozycji samokształtującego się bytu, który wobec tego świata nie chce czuć się zależny, w obawie przed osłabieniem dynamiki procesu samorozwoju. Dlatego, jak zauważa M. Straś-Romanowska, podmiot o dominującej intencjonalności woluntarystycznej

nie traktuje świata jako jedyne lub najważniejszego punktu odniesienia, jako standardu jednoznacznie wpływającego na system [jego] znaczeń, rozstrzygającego o wyborach [jego] działań i ostatecznie, o sposobie życia (Straś-Romanowska, 1992, 74).

W tym obszarze intencjonalności następuje jakościowa zmiana, polegająca na tym, że świat zewnętrzny nie jest już traktowany przez podmiot jako kryterium

rozstrzygające o hierarchicznym porządku systemu osobistych znaczeń. Człowiek powodowany dynamizmem autonomii kieruje się w swym działaniu znaczeniami ukształtowanymi pod wpływem samoświadomości. To w sobie, we własnych przeżyciach człowiek poszukuje kryteriów sensu własnego życia. Chodzi o przeżycia związane

ze stanami własnej osoby – odczuwanymi zamięłowaniem, zdolnościami, z indywidualnym stylem poznawczym, preferencjami, doznaniem cielesnymi, emocjonalnymi itp. W tym przypadku stany podmiotu dane mu w świadomości (a więc treści samoświadomości) są zarazem źródłem intencjonalności, jak i celem dążeń (*Ibidem*).

Intencjonalność woluntarystyczna przejawia się w dwóch formach: intencjonalności hedonicznej (organizmalnej) i pryncypialistycznej. Pierwsza z wymienionych nawiązuje do koncepcji Carla Rogersa i Abrahama Masłowa, w której „celem i sensem aktywności jest doświadczenie siebie jako samourzeczywistniającego się podmiotu” (*Ibidem*, 75). Źródłem znaczeń osobistych jest wówczas podmiotowe dążenie do samourzeczywistnienia się. Celu tego nie może osiągnąć na drodze symbiotycznego związku z otaczającym go światem, lecz poprzez twórczą realizację siebie (indywidualnych potencjalności), osiąganą pomimo zewnętrznych uwarunkowań. Świat ma w tym kontekście znaczenie pośrednie, utożsamiane z zapewnieniem warunków sprzyjających rozwojowi człowieka. Jednak nie determinuje procesu jego samourzeczywistniania się ani nie jest odpowiedzialny za jego przebieg. Z kolei w intencjonalności pryncypialistycznej kluczowe jest manifestowanie autonomii podmiotu i jawne przedkładanie jego osobistych norm i zasad, osobistego systemu znaczeń nad te obowiązujące w środowisku społecznym. Pierwszoplanowe staje się rygorystyczne przestrzeganie własnego systemu znaczeń osobistych, niezależnie od otoczenia, a nawet wbrew niemu. Człowiek kierujący się tą formą intencjonalności zaznacza swoją odrębność i niezależność poprzez postawę pryncypialności w respektowaniu własnych norm i zasad, wywiedzionych z własnego systemu osobistych znaczeń. Przy czym znaczenia te są ukształtowane na podstawie jego własnych przeżyć, a więc nie zostały one przejęte (zapożyczone) z systemów znaczeń obowiązujących w środowisku społecznym. Trwając przy własnej wizji siebie i świata, co ujawnia się w postępowaniu podmiotu, stawia on siebie niejako ponad te systemy znaczeń, które pochodzą ze świata.

Intencjonalność transcendentálna jest innym jakościowo sposobem odnośnienia się człowieka do świata i do samego siebie, polegającym na przekraczaniu granic, znoszeniu podziałów i niwelowaniu różnic ujawniających się w relacji ja – świat. Przedmiotem intencjonalnego zwrotu świadomości człowieka staje się w tym kontekście to, co źródłowo zakorzenione jest poza granicami własnego doświadczenia i poznania, a więc poza dającymi się uchwycić empirycznie granicami rzeczywistości. Ów zwrot świadomości jest bowiem zorientowany na to, co obiektywnie istniejące, ponadczasowe i niezmiennie. Obszar intencjonalności transcendentálnej bazuje na dynamizmie homonomii, prowadzącym osobę ku odkrywaniu metafizycznego poczucia łączności i spójności ze światem istniejących obiektywnie wartości, a także do osiągnięcia z tym światem rzeczywistej wspólnoty

i jedności. Intencjonalność transcendentalna wiąże się z wymiarem duchowym egzystencji człowieka, swoistym uwolnieniem się od psychofizycznej faktyczności jego istnienia. Nie chodzi tu już o dążenie do autonomii podmiotu, lecz o odkrywanie w pełni osobowego charakteru własnego istnienia, które dokonuje się w dążeniu do homonomii. W tym znaczeniu pragnienie osiągnięcia spełnienia nie jest już utożsamiane z samourzeczywistnianiem się (samorealizacją) człowieka, lecz z jego samospelnianiem się, które może się dokonywać w noetycznej (duchowej) warstwie jego egzystencji na drodze samotranscendowania.

Intencjonalność transcendentalna nie znosi intencjonalności woluntarystycznej, lecz ją przewyższa. W myśl M. Straś-Romanowskiej, człowiek, który w swych przeżyciach wyszedł tak daleko poza swoją psychofizyczną faktyczność, że wkroczył w obszar metafizyki, nadal jest podmiotem, lecz „istniejącym odtąd także w wymiarze jakościowo różnym od wszystkich pozostałych wymiarów” (*Ibidem*, 79). A zatem swoistym przedłużeniem podmiotowego (psychologicznego) wymiaru egzystencji człowieka jest wymiar metafizyczny (noologiczny). Autorka ta w inspirujący sposób charakteryzuje oba wymiary, przywołując metaforę człowieka jako ptaka wędrownego oraz pielgrzyma. W obszarze intencjonalności woluntarystycznej człowiek jest, co prawda, wolnym niczym ptak podmiotem, lecz nieustannie wyzwalającym się spod oddziaływań środowiska zewnętrznego i wykorzenionym z uniwersalnego ładu. Sensu własnego życia poszukuje w sobie na drodze emergencji, czyli osiągania pełni samorozwoju manifestującego się w dążeniu do samourzeczywistnienia się. Obraz człowieka woluntarystycznego jest w perspektywie intencjonalności transcendentalnej niepełny, ponieważ utożsamiany z kondycją osoby „samotnej i, w gruncie rzeczy, słabej, bo nie mającej oparcia w nikim i w niczym, prócz samej siebie. Jest to kondycja człowieka wolnego, lecz wciąż niespokojnego” (*Ibidem*), bo poszukującego sensu w tym, co z założenia jest zmienne i kruche – nie stanowi trwałego punktu odniesienia i oparcia. Co więcej, człowieka o niedookreślonej tożsamości, będącego wielką niewiadomą dla samego siebie. Wszak „wciąż nie wie, kim jest, mając poczucie, że może być kimkolwiek” (*Ibidem*). Z kolei w przypadku osoby o dominującej intencjonalności transcendentalnej adekwatna wydaje się metafora „pielgrzyma, który jest spokojny i silny, bo ma świadomość skąd przybył i dokąd zmierza (...) [który] kształtuje swój los bez poczucia ryzyka, a jeśli nawet – to, jak pisze Gabriel Marcel – jest to piękne ryzyko” (*Ibidem*, 81). Pielgrzym ów jest osobą świadomą własnej wolności i godności, podmiotowości i indywidualności, odpowiedzialności za osobowe stawanie się i spełnianie. Jednakże nie czyni z własnego samorozwoju celu samego w sobie, jak to ma miejsce w obszarze woluntarystycznym. Nie poszukuje sensu w sobie, lecz poza sobą. Intencjonalność transcendentalna bazuje bowiem na dynamizmie przekierowującym uwagę osoby z niej samej na to, co ma dla niej znaczenie, lecz wymaga wysiłku przekraczania samej siebie. Kluczowe jest w tym kontekście intencjonalne zwrócenie się ku temu, co ma sens w znaczeniu obiektywnym, ku Nadsensowi.

Transcendowanie osoby jest swoistą drogą odkrywania istniejących obiektywnie wartości (pozytywnych i negatywnych), ale i konstruowania systemu wywiezionych z nich osobistych znaczeń. A zatem przeżywanie siebie i otaczającego

świata przez człowieka o dominującej intencjonalności transcendentalnej dokonuje się wieloaspektowo. Łączy wymiary biologiczny, społeczny i podmiotowy – koncentrujące jego uwagę i czyny na sobie, z wymiarem metafizycznym – otwierającym go na drugiego człowieka i świat ujmowany w perspektywie wartości obiektywnie istniejących, ponadczasowych i nierelatywnych. Podążając ku wartościom osoby na drodze autotranscendencji, odkrywa sens własnego życia, a tym samym głębię człowieczeństwa.

Intencjonalność transcendentalna również przejawia się w dwóch formach: noetycznej i poznawczo-kontemplacyjnej. Pierwsza z wymienionych form wiąże się z aktywnością osoby zorientowaną na realizację wartości etycznych. Z kolei intencjonalność poznawczo-kontemplacyjną charakteryzuje „dążenie do prawdy ponad wszelkim konwencjonalizmem czy fundamentalizmem” (*Ibidem*, 80). Osoba, jako byt dany i zarazem zadany samej sobie, jest bytem otwartym i poszukującym, jednocześnie potrzebującym „oparcia na zewnątrz siebie – w innych ludziach, trwałych wartościach, w religii” (*Ibidem*). Orientacja osoby na Nadsens jest jedną z dróg dążenia do homonomii, prowadzi bowiem do rozwinięcia i utrwalenia jej łączności duchowej i spójności ze światem istniejących obiektywnie wartości. Dopiero poprzez wgląd we własne czyny i doznania wobec Absolutu kształtuje się w pełni osobowy wymiar relacji z drugim człowiekiem, który w szerszym kontekście staje się niezbędnym podłożem do osiągnięcia jedności we wspólnocie.

5.1.3. Drogi autokreacji do rodzicielstwa adopcyjnego

Rozważania M. Straś-Romanowskiej mają bliski związek z intencjonalnym zwróceniem się małżonków ku dziecku, które wyraża się w czynnym ich zaangażowaniu w dążeniu do urzeczywistnienia w ich życiu rodzicielstwa, do którego zaliczają również rodzicielstwo adopcyjne. Owo zwrócenie się prowadzi ich do rozstrzygnięcia *chcę* czegoś, które w sytuacji spotkania przeradza się – w duchu rozważań K. Wojtyły – w konkretną odpowiedź każdego z małżonków *chcę być rodzicem*. Co więcej, *chcę być rodzicem tego dziecka*. Jest to moment szczególnie dla małżonków, w którym następuje ich intencjonalne wyjście ku tej właśnie konkretnej osobie.

W owym wyjściu wyraża się Tischnerowskie przejście z bycia *w sobie* do bycia *dla siebie*, którego egzystencjalną konsekwencją jest samoświadome przyjęcie odpowiedzialności za stawanie się i spełnianie w swoim życiu. W tym konkretnym odniesieniu się do drugiego człowieka, do którego intencjonalnie zwracają się małżonkowie jako do *ty* podmiotowo-osobowego, stają się oni odpowiedzialni za własne stawanie się rodzicem. Moment rozstrzygnięcia wiąże się więc z nową jakościowo sytuacją, w której małżonkowie w sposób jednoznaczny łączą sens własnego rodzicielstwa z przyjęciem początkowo obcego sobie człowieka. Moment ten symbolizuje przekroczenie pewnej mentalnej granicy, poza którą nie ma już miejsca na dylematy i lęki związane z rodzicielstwem adopcyjnym, lecz rozpościera się przestrzeń nieokreślonych z góry, zróżnicowanych możliwości realizowania się w rodzicielstwie. Od tego momentu małżonkowie samookreślają się

jako rodzice tego konkretnego dziecka, zanim jeszcze nastąpi formalno-prawne sfinalizowanie procedury przysposobienia.

Kierując się typologią M. Straś-Romanowskiej, należy zauważyć, że fakt intencjonalnego zwrócenia się małżonków ku dziecku nie oznacza jednorodnego sposobu myślenia o rodzicielstwie, adopcji i własnej relacji małżonków z dzieckiem. Co więcej, nie oznacza tego samego źródła dążenia do jego adopcji. Owo wolicjonalne zwrócenie się ku dziecku, manifestujące się w rozstrzygnięciu: *chcę być rodzicem tego dziecka*, może być odmiennie rozumiane, przeżywane i poprzez czyn doświadczane. Przy czym odmienności te mogą przybierać daleko idące różnice, uwarunkowane wieloma czynnikami związanymi przede wszystkim z:

- samookreśleniem małżonków wobec rodzicielstwa;
- ich systemem wartości określającym znaczenie małżeństwa, rodzicielstwa i rodziny;
- siłą ich poczucia niespełnienia w sytuacji niezamierzonej bezdzietności;
- akceptacją siebie i małżeństwa w obliczu niepowodzenia prokreacyjnego;
- specyfiką indywidualnego odniesienia się do otoczenia społecznego.

A zatem intencjonalne zwrócenie się ku dziecku w akcie adopcji i szerszej rozumianej rzeczywistości rodzicielstwa adopcyjnego może odpowiadać odrębnym obszarom intencjonalności. Dominującym aspektem tej formy rodzicielstwa rozpatrywanej w duchu intencjonalności adaptacyjnej jest tendencja do podporządkowania się małżonków otoczeniu społecznemu. Wola dążenia do zrealizowania adopcji dziecka jest w tym kontekście konfrontowana z oczekiwaniami środowiska rodzinnego i osób znaczących wywodzących się z szerszych kręgów środowiskowych. Oczekiwania te łączą się z poczuciem konieczności zachowania obowiązującego w otoczeniu rodziców porządku wartości i wzorców społeczno-kulturowych. Stosunek małżonków do niechcianej bezdzietności jest więc odzwierciedleniem pewnej dominującej w danym środowisku wykładni, której się podporządkowują. Uprzedmiotowiony charakter relacji ze środowiskiem społecznym przekłada się na specyfikę ich odniesienia się do własnego losu. Jako szczególnie istotne w intencjonalności adaptacyjnej ujawnia się swoiste egzystencjalne ubezwłasnowolnienie małżonków, cedujących z własnej woli swoje wybory życiowe na innych. W zależności od sposobu pojmowania środowiskowych determinant adopcja dziecka może być interpretowana jako: godny naśladowania czyn małżonków, pejoratywnie nacechowana alternatywa rodzicielstwa, utożsamiana z tzw. mniejszym złem, bądź też całkowicie odrzucana, jako niepełnowartościowa, negatywnie wartościowana forma zastępcza rodzicielstwa, która z założenia jest skazana na niepowodzenie.

Przedmiotowy charakter relacji małżonków z otoczeniem społecznym w pewnym sensie jest przez nich przenoszony na stosunek do dziecka, w którym własna potrzeba rodzicielstwa i miłości rodzicielskiej jest warunkowana oczekiwaniami środowiskowymi. Małżonkowie, powodowani dynamizmem heteronomicznym, oddają się z własnej woli w swoistą mentalną niewolę ich otoczenia społecznego, od niego uzależniają sposób własnego rozstrzygnięcia w najważniejszych

kwestiach egzystencjalnych. Ich inicjatywność jest wówczas reorientowana z tego, co stanowi istotę rozstrzygnięcia – autentycznej potrzeby rodzicielstwa, na to, co wobec niej jest wtórne i związane z antycypowaniem społecznej reakcji na rodzicielstwo adopcyjne. Podłożem intencjonalnym tej formy rodzicielstwa jest wówczas nie tyle indywidualnie uświadamiane przez małżonków dobro ich czynu związanego z otwarciem się na drugiego człowieka i pragnieniem spełnienia się w miłości rodzicielskiej, lecz raczej chęć osiągnięcia akceptacji ze strony innych osób znaczących, pomimo inności tej formy rodzicielstwa, ewentualnie pozytywnego wyróżnienia się w środowisku społecznym ze względu na szczególny charakter rodzicielstwa adopcyjnego na tle tzw. zwyczajnych form rodzicielstwa. Wówczas jednak, gdyby zachodziło realne ryzyko społecznego ostracyzmu dla tej alternatywnej formy rodzicielstwa, małżonkowie kierujący się intencjonalnością adaptacyjną – w myśl logiki adaptacyjnego myślenia – albo odrzucają taką możliwość, rezygnując z adopcji dziecka, albo podejmą próbę kamuflażu pozorującego biologiczny charakter rodzicielstwa. Poruszają się oni w polu decyzyjnym warunkowanym wolą podporządkowania się presji wywieranej przez własne środowisko społeczne (por. Kornas-Biela, 1999b, 215–218).

Z kolei w wariacie intencjonalności readaptacyjnej podejmą oni próbę uprzedniego osławiania najbardziej znaczących w ich środowisku osób z pojawiającymi się nowymi trendami, na przykład dostrzeganą w świecie celebrytów modą na adopcję dziecka, na podstawie czego małżonkowie podejmą próbę przedstawienia swojej sytuacji prokreacyjnej i wizji jej rozwiązania. Co prawda, taka strategia ma charakter swoistej kreacji nowej jakości w najbliższym środowisku rodzinnym i sąsiedzkim. Nie zmienia to jednak motywu postępowania małżonków, którzy ewentualną decyzję o adopcji dziecka uzależniają od możliwości osiągnięcia akceptacji i uznania ze strony otoczenia społecznego.

W obu wymienionych wariantach występuje uprzedmiotowiony stosunek małżonków do dziecka, ale też wobec samych siebie w relacji ze środowiskiem społecznym. Polega on na radykalnym (samo)ograniczeniu możliwości podmiotowo-osobowego uczestniczenia małżonków w przestrzeni życia społecznego i analogicznie – uczestniczenia w niej samego dziecka. Podjęcie decyzji i działań życiowo istotnych jest uwarunkowane – zgodnie z logiką myślenia adaptacyjnego – zewnętrznymi czynnikami ponadpodmiotowymi, które określają i narzucają swój sens. Paradoksalnie, sytuacja życiowa i potrzeby rozwojowe dziecka nie są punktem wyjścia dla realizacji jego adopcji, tylko jej uzasadnieniem. Pierwotne są bowiem względy wpisania się małżonków w środowiskowe oczekiwania – tworzące ramę pożądanego postępowania w aspekcie dążeń do rodzicielstwa. Rodzicielstwo adopcyjne jest wówczas rozumiane jako dobry uczynek wobec dziecka, któremu poprzez przyjęcie do nowej rodziny tworzy się radykalnie lepsze warunki życia i rozwoju (por. Białta, 2011, 51–61). Ten dobry uczynek jest swoistego rodzaju zobowiązaniem dziecka do poczucia wdzięczności i niejako przymusu odważnienia się rodzicom adopcyjnym na różnych etapach życia rodzinnego.

Rodzicielstwo adopcyjne w duchu intencjonalności woluntarystycznej wiąże się z podmiotowym charakterem odniesienia się małżonków do niezamierzonej bezdzietności. Ten obszar intencjonalności otwiera przed małżonkami nową

jakościowo perspektywę zwrócenia się ku dziecku, która nie jest uzależniona od świata zewnętrznego. Intencjonalne zwrócenie się małżonków ku dziecku jest z założenia niezależne od oczekiwań ich otoczenia społecznego, konwencjonalnych schematów myślenia i norm postępowania uznanych i respektowanych w ich środowisku. Podmiotowy charakter relacji małżonków ze środowiskiem społecznym przejawia się w samodzielnym, niezależnym dążeniu do egzystencjalnego stawania się w rodzicielstwie. Dążenie do rodzicielstwa traktują jako cel i zarazem sens życia małżeńskiego, a więc integralny element w dążeniu do samourzeczywistnienia się w dorosłym życiu. W rozstrzygnięciu najważniejszego dylematu egzystencjalnego kierują się własnymi pragnieniami, przeżyciami i wolą działania jako odpowiedzią na niezamierzoną bezdzietność. Postępują zgodnie z tym, co uznają za ważne dla nich z punktu widzenia możliwości spełnienia samorealizacyjnego. Zasadniczo decyzji podejmowanych z myślą o osiągnięciu głównych celów życiowych nie warunkują oczekiwaniami czy też stosunkiem do ich dążeń innych osób znaczących w środowisku społecznym. Taka postawa wobec otoczenia otwiera przed małżonkami możliwość podmiotowego kierowania własnym życiem i przejścia odpowiedzialności za kierunek, dynamikę i charakter osobowej autokreacji.

Zwrócenie się ku dziecku wyraża dążenie małżonków do dominującej intencjonalności woluntarystycznej, do samorealizacji w rodzicielstwie, orientującej ich przede wszystkim na wartości witalne. Ujmowane są one w całym ich spektrum, tj. pomiędzy tym, co pospolite (życiowo konieczne), a tym, co szlachetne (życiowo doniosłe). W wariacie hedonicznym (organizmalnym) intencjonalności woluntarystycznej dominujące jest nastawienie na rozumienie rodzicielstwa osadzonego w perspektywie wartości witalnych, utożsamianych z tym, co pospolite czy też życiowo konieczne w rozwoju indywidualnym małżonków. Adopcja dziecka nie jest dla nich atrakcyjnym rozwiązaniem, ponieważ zakłada pominięcie możliwości aktualizacji indywidualnych potencjalności utożsamianych z naturalną zdolnością przekazania życia i zrodzenia z siebie człowieka. Zablokowana jest wówczas możliwość dziedziczenia cech genetycznych przez dziecko, którą małżonkowie kierujący się intencjonalnością woluntarystyczną w wariacie hedonicznym (organizmalnym) traktują jako zasadniczy warunek realizacji w rodzicielstwie. Rodzicielstwo jest wówczas utożsamiane jednoznacznie z rodzicielstwem biologicznym. Z tych powodów intencjonalne zwrócenie się ku dziecku w wariacie intencjonalności woluntarystycznej w zasadzie nie prowadzi do osiągnięcia gotowości do rodzicielstwa adopcyjnego. Samorealizacyjne spełnienie jest bowiem utożsamiane z rodzicielstwem biologicznym.

Wariant pryncypialistyczny intencjonalności woluntarystycznej otwiera małżonków na odczytywanie wartości witalnych w kontekście tego, co szlachetne (doniosłe) w rozwoju osobowym zorientowanym na rodzicielstwo. Wariant ten łączy manifestowanie małżonków własnej autonomii w odniesieniu do kwestii rodzicielstwa z odmiennym jakościowo sposobem jego przeżywania. Choć wariant ten nadal jest łączony z psychofizycznym wymiarem ich egzystencji, podstawowe znaczenie zyskuje aktualizowanie potencjalności utożsamianych ze sferą psychospołeczną, w mniejszym zaś stopniu ze sferą cielesno-psychiczną. O ile

w wariacie hedonicznym intencjonalności konieczne jest osiągnięcie sukcesu prokreacyjnego – w nim bowiem ujawnia się możliwość podmiotowego realizowania się w rodzicielstwie zgodnie z ich planem na życie, w którym sami sobie określają czas aktywności prokreacyjnej i liczbę oczekiwanych dzieci – o tyle, w wariacie pryncypialistycznym dopuszczany jest również sukces adopcyjny. Wiąże się on z gotowością otwarcia się małżonków odczuwających silną potrzebę rodzicielstwa na możliwość podmiotowej samorealizacji, z pominięciem konieczności zaspokojenia potrzeby przekazania życia nowemu człowiekowi. Samorealizacja nie jest wówczas łączona z dziedziczeniem cech genetycznych, zapewniającym swoistą bliskość i integralność w relacji z dzieckiem na podłożu biologicznym.

W intencjonalności woluntarystycznej stosunek małżonków do dziecka nie ma charakteru radykalnie uprzedmiotowionego, jak w przypadku intencjonalności adaptacyjnej. Jednak nie ma on również charakteru w pełni osobowego spotkania z drugim człowiekiem. Wiąże się z ich nastawieniem na akceptację wybranych cech osobowych dziecka, nie zaś całej jego osoby. Nie jest to efekt złej woli małżonków, lecz pewnej perspektywy znaczeniowej, którą się kierują w wariacie pryncypialistycznym intencjonalności woluntarystycznej. Jest to bowiem perspektywa odniesienia się do dziecka, w której dominuje logika myślenia samorealizacyjnego, koncentrującego uwagę małżonków na własnej sytuacji życiowej, ich indywidualnych potrzebach rozwojowych, pragnieniach, oczekiwaniach i aspiracjach, oraz pełna świadomość trudnego doświadczenia niepowodzenia prokreacyjnego. W związku z tym otwarcie się na relację rodzicielską z dzieckiem przyjmuje postać warunkowej jego akceptacji ze względu na konkretne cechy, którym małżonkowie przypisują znaczenie. Takie wybiórcze nastawienie małżonków jest podyktowane ich mentalnym przełamaniem się w stronę nawiązania relacji rodzicielskiej z dzieckiem, zasadniczo zwiększającym szansę na sukces adopcyjny, a więc osiągnięcie samorealizacji w rodzicielstwie adopcyjnym. Dziecko zyskuje ich akceptację wtedy, gdy odpowiada pewnemu preferowanemu przez małżonków wzorcowi własnego dziecka. Na wzorec ten składają się na przykład wygląd dziecka, budowa ciała, potencjał intelektualny, stan zdrowia, pochodzenie społeczne. Spełnienie warunku wstępnego otwiera małżonków na budowanie relacji z dzieckiem (por. Ładyżyński, 2016, 146–148). Zachodzi więc pewna analogia do intencjonalności adaptacyjnej. Polega ona na tym, że w intencjonalności woluntarystycznej sytuacja życiowa dziecka i jego potrzeby rozwojowe są również wtórne wobec rzeczywistych motywów dążenia do adopcji dziecka. W tym kontekście pierwotne jest jednak nastawienie małżonków na samorealizację w rodzicielstwie, podejmowaną na ich warunkach (zob. Wąsiński, 2016b, 385–402). Wiąże się to z przypisywaniem centralnego znaczenia wartościom witalnym w tym obszarze intencjonalności i ich specyfiką, polegającą na ogniskowaniu uwagi małżonków na przekraczaniu własnych ograniczeń, barier i lęków. Budowanie relacji z dzieckiem jest w tym kontekście sposobem na realizację ich indywidualnych potrzeb i oczekiwań, a dopiero wtórnie potrzeb i oczekiwań dziecka. Jej podłożem jest bowiem warunkowa akceptacja jego cech osobowych (por. Kułaczkowski, 2009, 95–96).

W obszarze intencjonalności transcendentalnej rodzicielstwo adopcyjne jest zupełnie inaczej rozumiane niż w obszarze intencjonalności adaptacyjnej

i woluntarystycznej. Wynika to z ukierunkowania małżonków, o dominującej intencjonalności transcendentальной, na modalności wartości duchowych i religijnych. Rodzicielstwo w tej perspektywie aksjologicznej wiąże się nie tyle z otwarciem się na drugiego człowieka, co z szerszym pojmowanym egzystencjalnym zwróceniem się małżonków ku niemu, wyjściem naprzeciw *ty* dziecka jako podmiotu osobowego. Drugi człowiek jest celem samym w sobie, nie zaś środkiem do osiągnięcia własnych celów. Osobowy charakter zwrócenia się ku dziecku odsłania najpełniej pojmowany w wymiarze noologicznym sens rodzicielstwa. Orientuje ich na egzystencjalne stawanie się i spełnienie w swym człowieczeństwie. W tym znaczeniu rodzicielstwo, w tym również rodzicielstwo adopcyjne, jest traktowane jako cel dążeń małżonków podejmowanych z miłości do drugiego człowieka (bliźniego), przejawiającej się nie tylko w momencie powinnościowym i moralnym, ale przede wszystkim egzystencjalnym.

Punktem wyjścia do rozumienia rodzicielstwa adopcyjnego jest więc noetyczny kontekst intencjonalności transcendentальной, który zakłada zwrócenie się ku drugiemu (dziecku) jako osobie ludzkiej, w duchu poszanowania jego godności, w miłości bliźniego i z miłości do bliźniego. Katalizatorem myślenia o rodzicielstwie adopcyjnym i decyzji w tym zakresie nie jest już wyłącznie odczuwanie potrzeby rodzicielstwa i stworzenia rodziny. Lecz zharmonizowanie tej potrzeby z własną orientacją małżonków na wartości osoby odnajdywane na poziomie wartości duchowych, a także sakralnych. Przy czym determinantą wyborów życiowych i realnych działań nie jest już sfera psychofizycznej faktyczności, a wymiar duchowy egzystencji rodziców. Dynamizm autonomii został bowiem w tym obszarze intencjonalności zamieniony na dynamizm homonomii. Skłania on małżonków do odkrywania osobowego charakteru własnego istnienia, którego najpełniej można doświadczać w bezpośredniej relacji spotkania międzyosobowego, i wymaga budowania relacji osobowej z dzieckiem, obejmującej jego bio-psycho-duchową integralność.

5.2. Nabywanie gotowości do rodzicielstwa adopcyjnego z perspektywy Tischnerowskiego „Genesis z ducha”

Autokreacja do rodzicielstwa adopcyjnego związanego z doświadczeniem niezamierzonej bezdzietności małżonków odnosi się do sytuacji granicznej, w której oboje mają świadomość konieczności dokonania wyboru rozstrzygającego dalsze losy własnego rodzicielstwa. Wybór ten jest autentycznym wyzwaniem egzystencjalnym dla małżonków i dokonuje się w horyzoncie agatologicznym i aksjologicznym. Wymaga od nich samookreślenia i wolicjonalnego rozstrzygnięcia, związanego z potwierdzeniem lub zanegowaniem gotowości zarówno do rodzicielstwa, jak i rodzicielstwa adopcyjnego. Jego potwierdzenie, związane z rozstrzygnięciem *chcę być rodzicem* rozpatrywane w kontekście urealniania *ja* aksjologicznego podmiotu do konkretnych postaci *ja* społecznego (*ja* rodzica), nie jest jednak oczywiste i łatwe do zrealizowania. Może prowadzić do faktycznego

lub pozorowanego zabarwienia wartościami rodzicielstwa i miłości rodzicielskiej metaforycznie ujmowanych białych plam aksjologicznych w społecznym wymiarze egzystowania każdego z małżonków. Ta dualność znajduje swoje podłoże w gotowości lub braku ich gotowości do realizacji tych wartości – ze względu na indywidualne wyobrażenie konkretnych postaci *ja* społecznego (*ja* rodzica – matki, ojca). Jeśli wyobrażenie to wyklucza możliwość realizowania się w rodzicielstwie z pominięciem prokreacji gwarantującej dziedziczenie przez dziecko cech genetycznych rodziców, to blokuje ono gotowość małżonków bezdzietnych do faktycznego urealnienia ich *ja* aksjologicznego do *ja* rodzica adopcyjnego. Jeśli nie rezygnują oni z dążenia spełnienia się w rodzicielstwie, mogą wówczas dążyć albo do realizacji *ja* rodzica biologicznego, albo *ja* rodzica adopcyjnego. Pierwszy wariant wzmacnia ich naturalne dążenie do afirmacji siebie w swej aksjologicznej pozytywności. Natomiast drugi wariant blokuje to dążenie i powoduje, że małżonkowie otwierają się na duchową negację wartości rodzicielstwa i życia we wspólnocie rodzinnej, co prowadzi w istocie do zanegowania sensu bycia rodzicem nie-biologicznym. Tak więc, *ja* aksjologiczne wyłania z siebie dwie przeciwstawne formy duchowego życia małżonków. Jeśli jednak, w myśl pierwszego wariantu, małżonkowie ci kierują się wartością rodzicielstwa niewarunkowanego podłożem biologicznym, lecz miłością bliźniego, wówczas będą wykazywać gotowość do urealniania ich *ja* aksjologicznego do postaci *ja* rodzica adopcyjnego. Taki stan rzeczy wzmacnia ich dążenie do naturalnej afirmacji siebie, a więc wkomponowuje się w dążenie do spełnienia egzystencjalnego. Wiąże się bowiem z sytuacją utożsamianą z wewnętrznym tworzeniem siebie podmiotu. W akcie wyboru tych wartości małżonkowie czynią je swoimi, w pełni się z nimi identyfikują, tak że stają się one ich wartościami osobistymi. I w tym znaczeniu poprzez wybór tych konkretnych wartości wybierają samych siebie, własne *ja* rodzica adopcyjnego.

5.2.1. Kategoria *ja* aksjologicznego jako źródłowe doświadczenie *ja* osoby

Przywołanie Tischnerowskiej koncepcji *ja* aksjologicznego ujmowanego jako źródłowe doświadczenie przeżywania wartości przez człowieka jest ważnym elementem w podejmowanej w niniejszym opracowaniu refleksji wokół autokreacji do rodzicielstwa adopcyjnego, która w warstwie pedagogicznej podejmuje bodaj najważniejszy wątek – intencjonalne stawanie się człowieka jako podmiotu agatologicznego. W myśl tej koncepcji „wartości osobowe wyprzedzają i porządkują inne wartości, one też najpilniej domagają się realizacji” (Wajsprych, 2011, 148). Otwarcie się na wartości osobowe pozwala uchwycić wartość ludzkiego istnienia, co w relacji rodzicielskiej odsłania przed małżonkami głębię osobowego istnienia dziecka, które zamierzają adoptować. Tak ukierunkowane rozbudzanie wrażliwości aksjologicznej małżonków uzdalnia ich do afirmacji personalistycznej prawdy o człowieku jako istocie etycznej, będącej celem samoistnym całościowego rozwoju (por. *Ibidem*, 152). Jeśli przyjąć, że wspomniana prawda ma charakter uniwersalny, wówczas otwarcie się człowieka na wartości osobowe kształtuje jego człowieczeństwo. Szczególny i niepowtarzalny charakter stawania się małżonków

w rodzicielstwie, bycia rodzicami, jest pochodną rzeczywistego kierowania się tą prawdą. Jakość rodzicielstwa adopcyjnego jest więc ściśle powiązana, a nawet zależna od sposobu urealnienia *ja* aksjologicznego każdego z małżonków do konkretnych postaci ich *ja* społecznego – *ja* rodzica adopcyjnego.

W koncepcji *ja* aksjologicznego intencjonalne skierowanie się świadomości człowieka może wyrażać się w orientacji ku czemuś lub dla kogoś. Zwrócenie się *ku czemuś* jest orientacją na zewnątrz podmiotu (*ku* przedmiotowi), z kolei zwrócenie się *dla kogoś* wiąże się z ukierunkowaniem do wewnątrz podmiotu przeżywającego siebie w swym istnieniu. Zarysowana różnica, w myśl J. Tischnera, polega na tym, że

przez intencje wsobne (dla) przebija coś, co nie jest ani przedmiotem aktu, ani jego podmiotem, coś, co leży na zupełnie innej płaszczyźnie niż korelacja podmiot – przedmiot. Ono jest tym, dla kogo jest wiedza o liściu i jego zieleni, kto widzi, słyszy, wie, kto decyduje o ukierunkowaniu aktu, a nawet ich zaistnieniu, kto przez ten lub ów akt pragnie coś sobie przyswoić, ku czemuś dojść, komu na czymś zależy, kto zatem nie trwa u dna aktów istnieniem czystego punktu odniesienia, lecz kto w nich jakoś żyje, kto z nich coś czerpie (Tischner, 2005, 155).

Wspomniane ukierunkowanie dla kogoś (dla samego siebie) wskazuje na to, że świadomość istnieje „jako byt dla siebie”.

Zasadnicze dla zrozumienia, *czym jest człowiek*, jest więc poszukiwanie odpowiedzi na pytanie: *Czym jest ludzkie ja?* Na pytanie – problem: *Które z wielu doświadczeń ja jest najbardziej źródłowe?* może być udzielona odpowiedź: „pojęcie *ja* aksjologicznego jest tym pojęciem, z którego da się wywieść wszystkie inne pojęcia *ja*” (*Ibidem*, 148–149). *Ja* aksjologiczne jest źródłowe, ponieważ dotyczy samej istoty, rdzenia doświadczeń egotycznych człowieka. Otóż – konstatuje J. Tischner – „wszystko, co moje – moje uczucia, moje doznania, moje myśli, moje decyzje – wskazuje na *ja*. Ale *ja* nie utożsamia się z tym, co jego, ono je transcenduje” (Tischner, 2012, 103). W obrazowy sposób wspomniany autor opisuje: „*ja* żyje w ciele, żyje w aktach poznania, istnieje w aktach aksjologicznych odpowiedzi na prowokacje idące od wartości świata otoczenia” (Tischner, 2006, 401).

Podkreślona odrębność *ja* od *moje* ma istotną konsekwencję polegającą na tym, że to w sferze *ja* osobowego człowiek „siebie przeżywa jako wartość” (*Ibidem*, 135; Tischner, 1971, 46). Nie ma bowiem *ja* podmiotu „bez świadomości *ja*. *Ja* jest takie, jaką jest jego samoświadomość. Samoświadomość wsącza się tu w treść podwójną: egotyczną (*ja*) i aksjologiczną (wartość)” (Tischner, 2005, 200). *Ja* aksjologiczne jest więc doświadczeniem źródłowym, dla którego wszystkie inne doświadczenia *ja* są pochodne; „dotyka samego rdzenia doświadczeń egotycznych” (Tischner, 2012, 103) i w tym sensie jest doświadczeniem własnego *ja* osoby jako pewnej swoistej wartości, którą wspomniany autor definiuje jako wartość konscjentywną (Tischner, 2005, 157). Źródłowość tego doświadczenia ujawnia się bowiem w fakcie samoświadomości człowieka, w której „tym, co pierwsze, jest świadomość wartości. Dopiero za nią idzie świadomość *ja* i proces tworzenia się *ja*” (Tischner, 2006, 220).

Ja aksjologiczne jest tym, które pyta, i zarazem tym, które udziela odpowiedzi; zarówno jest, ponieważ w jakiś sposób jest podmiotowi osobowemu dane,

jak i nie jest, ponieważ dąży do tego, by dopiero się stawać, a więc jest w jakimś sensie również zadane. A zatem *ja* aksjologiczne jako źródłowe doświadczenie istniejące w aktach aksjologicznych jest podmiotem wszystkich przeżyć wartości w świecie i zarazem samo jest wartością (*Ibidem*, 157) – jednakże wartością niewynikającą z faktu realizacji jakiejś konkretnej wartości, lecz z faktu aksjologiczności *ja* osobowego człowieka, która jest immanentną jego właściwością. *Ja* aksjologiczne jest swoistą afirmacją siebie w swej aksjologicznej pozytywności (Tischner, 2005, 160).

Konscjentywność wartości *ja* aksjologicznego ujawnia się w tym, że nie posiada, w przeciwieństwie do wszystkich wartości przedmiotowych, odpowiadającej jej negatywnej wartości, ponieważ relacja z innymi wartościami egotycznymi nie jest negatywna. Każda przedmiotowa wartość pozytywna ma swój odpowiednik w postaci wartości negatywnej, zgodnie z zasadą: prawda – fałsz, dobro – zło, *sacrum* – *profanum*. *Ja* osobowe drugiego człowieka, które jest również wartością konscjentywną, w relacji z własnym *ja* podmiotu nie jest jego zaprzeczeniem. Wartość *ja* aksjologicznego drugiego człowieka zachowuje swoje podobieństwo do wartości *ja* aksjologicznego podmiotu. W tym kontekście negatywne wartości etyczne (jak nienawiść, niesprawiedliwość, niewierność, nieuczciwość itp.) nie są negatywnym odbiciem wartości egotycznej, lecz stanowią dla niej zagrożenie. Realizacja negatywnych wartości etycznych przez drugiego człowieka nie stanowi zagrożenia dla *ja* aksjologicznego podmiotu, choć może wywoływać przykre dla niego skutki społeczne i psychologiczne. Jednakże realizowanie przez podmiot tychże negatywnych wartości etycznych, rozumiane jako swoiste zmuszanie własnego *ja* aksjologicznego do przejmowania odpowiedzialności za fakt ich realizacji, jest realnym zagrożeniem, które autor ten nazywa „rodzajem aksjologicznego samobójstwa” (*Ibidem*, 159).

Wspomniane nastawienie na afirmowanie siebie w swej aksjologicznej pozytywności, dokonujące się w każdym akcie zorientowanym na wartości przedmiotowe w otaczającym je świecie, odsłania swoistą głębię aksjologiczną człowieka. Odsłania tym samym siebie jako *ja* bytujące w stronę wartości przedmiotowych i nasycające się nimi na drodze ich realizacji. Nasycanie głębi aksjologicznej jest więc powodowane swoistym głodem aksjologicznym, który jest utożsamiany ze stanem zapomnienia o sobie. Ten stan można zilustrować za pomocą analogii do zwykłego głodu fizjologicznego, który prowadzi podmiot do stwierdzenia: jestem głodny. Natomiast głód aksjologiczny, utożsamiany z zapomnieniem o sobie, prowadzi podmiot do stwierdzenia: trzeba, aby sprawiedliwości stało się zadość. Realizacja wartości przedmiotowej, determinowana owym głodem aksjologicznym, nie koncentruje podmiotu na nim samym, lecz na konkretnej wartości. Wówczas podmiot przedkłada myślenie (własną uwagę) o wartości, w celu jej realizacji, nad myślenie (uwagę) o sobie (*Ibidem*, 161). Nasycanie głodu aksjologicznego nie dokonuje się jednak niepostrzeżenie, materializuje się bowiem poprzez zabarwienie daną wartością tzw. białych plam aksjologicznych, czyli określonych przestrzeni społecznego funkcjonowania podmiotu w ramach różnych postaci jego *ja* społecznego. Realizacja konkretnych wartości przedmiotowych może następować wyłącznie poprzez odniesienie się podmiotu do świata, do konkretnych sytuacji,

w których jego *ja* aksjologiczne urealnia się do określonych postaci jego *ja* społecznego (np. *ja* nauczyciela, *ja* kierowcy itp.) (*Ibidem*, 161–165).

Z tego właśnie powodu metafora białych plam aksjologicznych jest nośna znaczeniowo. Realizacja przez *ja* aksjologiczne wartości przedmiotowej nie jest bowiem jakąś ideą nieprzekładającą się na jakość bytowania tego podmiotu. Owo zabarwienie białych plam jakąś konkretną wartością odnosi się wprost do realnych sytuacji, w których podmiot uczestniczy, przyjmując konkretne postaci *ja* społecznego (w ramach pełnionych ról społecznych). Jednakże kontekst społecznego egzystowania podmiotu pozostaje w bezpośrednim związku z jego wrażliwością aksjologiczną i gotowością do realizacji wartości przedmiotowych. Warto zwrócić uwagę na to, że nie zawsze urealnienie *ja* aksjologicznego do określonych postaci *ja* społecznego prowadzi do faktycznego zabarwienia wartością białych plam w społecznym wymiarze egzystowania podmiotu. Nie zawsze bowiem podmiot odnajduje w sobie gotowość do realizacji konkretnych wartości przedmiotowych ze względu na indywidualne rozumienie treści i zakresu pełnionych przez siebie konkretnych funkcji *ja* społecznego.

Ujawniają się więc dwa warianty rezultatów zabarwienia białych plam aksjologicznych. Pierwszy wariant jest utożsamiany ze światem egzystencjonalnego spełnienia podmiotu. Zachodzi w przypadku żywego nachylenia podmiotu ku konkretnym wartościom przedmiotowym, które „*ja* aksjologiczne uważa jeżeli nie za podstawowe, to przynajmniej za najbardziej doraźnie je zobowiązujące” (*Ibidem*, 164). Określony świat białych plam aksjologicznych oznacza w tym kontekście „świat tych sytuacji, w których owe wartości przedmiotowe powinny znaleźć swe ucieleśnienie (dla lekarza będzie to świat ludzkiej choroby, dla męża stanu świat polityki, dla matki świat jej dziecka itp.)” (*Ibidem*). *Ja* aksjologiczne urealnia się wówczas do konkretnych postaci *ja* społecznego, nakreślając szerszy horyzont agatologiczny, w którym „wszystkimi przejawami innego i moimi włada swoisty logos” (Tischner, 2012, 61). Ów logos jest utożsamiany z pogłębionym rozumieniem przez podmiot coraz to subtelniejszych aspektów dobra i zła, prawdy i zakłamania, tego, co moralnie godziwe i niegodziwe, tego, co godne zbawienia i warte potępienia. Wówczas, poprzez realizację wartości przedmiotowych, przebiegającą w ramach konkretnych postaci *ja* społecznego, podmiot spełnia się egzystencjalnie.

Z kolei drugi wariant jest utożsamiany z tak zwanym światem pozoru egzystencjonalnego, atrakcyjnym i wartościowym dla innych ludzi, a w odczuciu podmiotu niemającym żadnego znaczenia. Do kreacji takiego świata dochodzi na skutek braku woli zapełnienia białych plam, spowodowanego niską wrażliwością aksjologiczną podmiotu na te sfery życia, które nie przystają do jego świata i w których nie zdołał wytworzyć konkretnych postaci *ja* społecznego. Taką rozbieżność obrazuje odrębność na przykład świata nauczyciela od świata biznesmena albo świata duchownego od świata hakera internetowego, świata działacza sportowego od świata filozofa czy też świata współczesnego singla od świata rodzica (zwłaszcza w przypadku rodziny wielodzietnej). Niska wrażliwość aksjologiczna podmiotu na obce i nic nieznaczące dla niego sfery egzystowania (światy) nie wyzwala w nim woli urealniania *ja* aksjologicznego do konkretnych postaci *ja* społecznego,

integralnie z tymi sferami powiązanego. Zachodzi zatem prawidłowość, która według J. Tischnera, polega na tym, że „gdy jakaś sfera świata utraci dla człowieka wszelką wartość, zostaje natychmiast objęta horyzontem pozoru egzystencjalnego, w którym trwa na pograniczu bytu i niebytu” (*Ibidem*).

Zmiana tej sytuacji i wyjście poza horyzont pozoru egzystencjalnego może nastąpić z chwilą uznania przez podmiot obcych sobie rzeczywistości za istotne dla siebie przejawy świata. Wówczas może nastąpić ożywienie w nim odczuć aksjologicznych zorientowanych na realizację wartości przedmiotowych, czego rezultatem jest urealnienie *ja* aksjologicznego w nową postać *ja* społecznego.

Ja aksjologiczne jako źródłowe doświadczenie istniejące w aktach aksjologicznych, a zatem jako podmiot wszystkich przeżyć wartości w świecie, jest źródłem duchowych doznań w jego życiu. Wyłania ono z siebie dwie przeciwstawne formy duchowego życia człowieka: duchową negację tego życia oraz prawdziwe zrodzenie, czyli Genesis z Ducha (*Ibidem*, 200). O ile duchowa negacja życia jest niebezpiecznym stanem kondycji duchowej człowieka, prowadzącym do zanegowania sensu życia i będącym swoistą apologią jego duchowej śmierci, o tyle prawdziwe zrodzenie człowieka jest dla niego źródłem szans egzystencjalnych, objawiających się w wyływających z *ja* aksjologicznego kreacji nowych odsłon życia duchowego. Jest swoistym antidotum na duchową śmierć.

Co prawda, przeciwstawne formy duchowego życia mają źródło w *ja* aksjologicznym, lecz zróżnicowanie jakościowe rezultatów, do których prowadzą, wynika bądź z nachylenia podmiotu ku wartościom pozytywnym, bądź z wyparcia wartości pozytywnych z horyzontu agatologicznego podmiotu. W przypadku duchowej negacji życia następuje wyparcie wartości pozytywnych, które blokuje naturalne dla *ja* aksjologicznego nastawienie afirmacji siebie w swej aksjologicznej pozytywności. Jednoznacznie negatywne doznania przeżywane przez podmiot wprowadzają go w stan rozpacz, której podłożem są wartości negatywne, dekladowane bezpośrednio lub pośrednio poprzez zanegowanie i odrzucenie wartości pozytywnych. Podmiot przestaje postrzegać pozytywnie swoją przyszłość. Jawi mu się ona jako generalnie wyzuta z nadziei na to, że warto żyć i podejmować wyzwania egzystencjalnego samospełnienia. Negatywne doznania wytrącają *ja* aksjologiczne z właściwej mu atmosfery aksjologicznej koniecznej do potwierdzania siebie. W rezultacie wyparcie wartości pozytywnych powoduje, że *ja* aksjologiczne „szuka jedynie własnego niebytu” (*Ibidem*, 201).

Genesis z Ducha oznacza taką formę duchowego życia człowieka, która jest utożsamiana z pełną afirmacją *ja* aksjologicznego. Podłożem dla niej jest przyciąganie wartości pozytywnych, tworzących właściwą atmosferę aksjologiczną. Wybór wartości pozytywnych otwiera przed podmiotem perspektywę tego, co przed nim, co nie tylko niedokonane, ale jeszcze nawet niezadecydowane. Kształtuje pozytywny stosunek do przyszłości, której kształt i treść sam może poniekąd kreować. Wybór wartości pozytywnych ma charakter osobotwórczy. Chodzi o to, że poprzez wybór wartości realizowanych w czynie podmiot, z jednej strony, deklaruje kierunek, w którym chce podążać, a z drugiej strony, dokonuje samookreślenia w perspektywie tych wartości, wskazując samemu sobie: *kim i jakim chce być*. W tym znaczeniu poprzez wybór konkretnych wartości wybiera samego siebie.

Przyciąganie przez *ja* aksjologiczne wartości pozytywnych wypełnia głębię aksjologiczną. Jak podkreśla wspomniany autor,

ja ogniskuje wokół siebie szczególne treści duchowe, coś w rodzaju cnót, które są *jego* i w których *ono* jest. Rolę kluczową w całym tworzeniu odgrywa doświadczenie sytuacji granicznych: przyjmowania odpowiedzialności, poświęcenia w miłości, spełniania aktów męstwa w obliczu śmierci itd." (*Ibidem*)

Przyciąganie wartości pozytywnych przez *ja* aksjologiczne, a zwłaszcza tej, która jest *jego* wartością osobistą, jest wewnętrznym tworzeniem siebie przez podmiot. Prawdziwe Genesis z Ducha jest więc stawianiem się człowieka tym, co ma wartość (Tischner, 2005, 202).

Dramat ludzkiej egzystencji znajduje zatem wyraz w koncepcji *ja* aksjologicznego. Podkreśla ona dwa współistniejące porządki konstytuujące doświadczenie odniesienia się człowieka do świata wartości, utożsamiane z horyzontami doświadczenia osobowego, tj. horyzontem agatologicznym i aksjologicznym. Bytowanie człowieka w świecie wartości nigdy nie jest wyłącznie preferencyjnym odniesieniem się do nich, zgodnie z logiką dostrzeganych możliwości wolnego wyboru i uznania takiej lub innej wartości. Człowiek jest bowiem uwikłany w rzeczywistość dobra i zła, wartości i antywartości, radości i rozpacz, z której wyłania się pierwotny aspekt doświadczenia ukazującego tragiczność ludzkiego istnienia. Tym, co leży u podłoża dramatu istnienia, jest niewyrazistość występowania dobra i zła. Wszak w istnieniu człowieka doświadczenie dobra może w jakiś sposób zespałać się z doświadczeniem zła. Oto człowiek uświadamia sobie coś, co budzi jego zdumienie: „jest coś, czego być nie powinno” i co wywołuje jego pytanie: „jak to możliwe?” (Tischner, 2012, 67). Źródłem tego doświadczenia jest „światło płynące z dobra”.

Doświadczenie agatologiczne nie jest jednak kształtowane jako bezpośrednie doświadczenie dobra, lecz jest „doświadczeniem kwestionującym, problematyzującym coś ze względu na dobro; odsłaniającym negatywną stronę otaczającego świata” (Wieczorek, 1990, 29). Zachodzi tu analogia dobra do światła w rozumieniu praw przyrody. Podobnie jak człowiek nie widzi światła jako takiego, lecz przedmioty oświetlone, tak i w „świecie dobra coś pozostaje ciemne”, czyli jest inne niż być powinno (*Ibidem*). Zdumienie, że „jest coś, czego być nie powinno”, prowadzi do porównania odsłoniętej negatywnej strony otaczającego świata z tym, co być powinno.

Doświadczenie agatologiczne wytrąca zatem człowieka z dotychczasowego rytmu egzystowania, stawia go w sytuacji granicznej, w której „wolność akceptuje lub odrzuca sama siebie, rozum chce lub nie chce być rozumem, sumienie wyrzeka się siebie lub przyznaje się do siebie” (Tischner, 2012, 67). Doświadczenie to odsłania negatywną, ciemną w świetle dobra stronę otaczającego świata. Daje tym samym człowiekowi do myślenia. Co prawda, nie wie on jeszcze, czy coś powinien zrobić. A jeśli powinien, to nie wie, co powinien, a czego nie powinien zrobić. Nie pozostaje jednak obojętny na uświadomione zło w perspektywie dobra. W tym kontekście dopiero perspektywa agatologiczna „uczy odróżniać pełnię od niepełni, istnienie od istoty, formę od materii, przyczynę od skutku” (Tischner, 2000a, 486).

Horyzont agatologiczny wiąże się z kształtowaniem doświadczenia agatologicznego, rozumianego jako pierwotna forma obcowania człowieka ze światem wartości. Owo Tischnerowskie oglądanie świata w świetle płynącym z dobra ujawnia różnicę między wartością a dobrem. Polega ona na tym, że

wartość jest tam, w świecie, pośród ludzi; dobro jest tu, we mnie, dla mnie. Przystrojone dobro stanowi mnie, jest identyczne ze mną. Mogę powiedzieć: jestem wierny. Moje być jest teraz takie, jakie jest moje mieć (Tischner, 1992, 11).

Dramat istnienia ujawnia się w tym, że człowiek może stracić siebie i odzyskać siebie w horyzoncie agatologicznym (ideałów dobra) oraz w horyzoncie aksjologicznym (ich zróżnicowanych, indywidualnych konkretyzacji w postaci zrealizowanych wartości).

Doświadczenie aksjologiczne ukazuje kierunki możliwego działania. O ile doświadczenie agatologiczne daje do myślenia, o tyle doświadczenie aksjologiczne budzi poszukiwanie, kieruje myśleniem człowieka. Nastawia się ono na projektowanie wydarzenia, które ma na celu zaradzić rozwojowi tragedii, utożsamianej ze zwycięstwem zła nad dobrem. Doświadczenie aksjologiczne (projektujące), którego „rdzeniem jest: jeśli chcesz, możesz...”, jest wtórne wobec agatologicznego (odstaniającego). Dopiero ono uruchamia namysł podmiotu nad realnymi możliwościami działania w sytuacji granicznej. Autor ten przedstawia to obrazowo: „dopiero teraz staram się zobaczyć, co trzeba zrobić, jak postąpić, kogo ocalić, za czym biec, a co porzucić” (Tischner, 2000a, 486). Napięcie charakteryzujące istotę różnicy obydwu horyzontów, wyraża się w stwierdzeniu:

To, co agatologiczne, wytrąca człowieka z dotychczasowego rytmu dnia i nocy, wtrąca go w sytuację graniczną, w której wolność akceptuje lub odrzuca sama siebie, rozum chce lub nie chce być rozumem, sumienie wyrzeka się siebie lub przyznaje się do siebie. To, co aksjologiczne, jest przestrzenią działania wolności, rozumu i sumienia (Tischner, 2012, 67).

W kontekście dramatu istnienia myślenie aksjologiczne wiąże się z poczuciem siły i nadzieją na realizację wartości pozytywnych, wyznaczających kierunki ocalenia egzystencjalnego człowieka. Ocalenia, które jest możliwe wyłącznie dzięki widzeniu siebie i świata w perspektywie dobra. Znaczenie dobra jest, w myśl J. Tischnera, niepodważalne. Wszak autor ten jednoznacznie stwierdza:

to nie bycie usprawiedliwia dobro, lecz dobro usprawiedliwia bycie. (...) Wolność, która obraca się na poziomie dialogiczności, obraca się w żywiole dobra i zła, a nie bytu lub niebytu. Osoba, która idzie przez świat, idzie od zwierzenia do zawierzenia i od zawierzenia do powierzenia siebie. (...) Wolność jako sposób istnienia dobra w osobie ratuje skończoność w jej starciu z nieskończonością, nadając jej najgłębszy, agatologiczny sens (Tischner, 2011, 221).

Przyjęcie tezy, że dobro usprawiedliwia bycie, pociąga za sobą kolejną tezę, w myśl której logika dialogiczności przewyższa logikę bycia (*Ibidem*). Horyzont agatologiczny najpełniej ujawnia się w spotkaniu, które – jako wydarzenie – otwiera aksjologiczny horyzont doświadczenia międzyludzkiego; staje się tym samym warunkiem możliwości odsłonięcia prawdy drugiego człowieka (Wieczorek, 1990, 28).

5.2.2. „Zostać zrodzonym” i „zrodzić siebie” – perspektywa intencjonalności transcendentalnej

Urealnianie *ja* aksjologicznego do konkretnej postaci *ja* rodzica adopcyjnego jest bardziej złożone w kontekście różnych obszarów intencjonalności. Warto zauważyć, że podjęcie drogi rodzicielstwa adopcyjnego rozpoznawanego z perspektywy intencjonalności adaptacyjnej (Straś-Romanowska, 1992, 72–74) wiąże się z intencją spełnienia oczekiwań innych osób znaczących w najbliższym otoczeniu. Podmiotem rozstrzygającym w tym zakresie nie są w istocie małżonkowie, kierujący się wewnętrznym imperatywem realizacji wartości rodzicielstwa i miłości, lecz ich otoczenie społeczne. To ono określa swoje oczekiwania i warunki progowe akceptacji, przynależności do grupy i bezpieczeństwa małżonków. Decyzja o adopcji dziecka wiąże się wówczas z horyzontem pozoru egzystencjalnego. Jeśli nawet nie jest podejmowana wbrew sobie, to i tak nie z woli zapełniania owych białych plam aksjologicznych utożsamianych ze sferą rodzicielstwa adopcyjnego, które nie stanowi wówczas dla małżonków priorytetowej wartości. Małżonkowie stojący przed wyborem wartości otwierają się na drugiego człowieka na drodze rodzicielstwa adopcyjnego dokonują rozstrzygnięcia – w pierwszej kolejności ze względu na to, co dla innych jest atrakcyjne i wartościowe, a dopiero pośrednio, właśnie ze względu na wielokrotnie potwierdzone stanowisko otoczenia, uznają rodzicielstwo adopcyjne za wartość istotną dla siebie samych. Rodzi się jednak wątpliwość, czy decyzję o adopcji dziecka, której motywem jest chęć wpisania się w to, co w środowisku małżonków jest dobrze widziane i oceniane, a nawet pozytywnie ich wyróżniające, będą w stanie przekuć w egzystencjalne spełnienie się w rodzicielstwie adopcyjnym. Dokonywanie wyboru z innych powodów niż autentyczne zwrócenie się ku dziecku ujawnia odrębność aktu adopcji dziecka od gotowości spełniania się w rodzicielstwie adopcyjnym. Nie wyzwala bowiem w małżonkach samo przez się woli urealniania ich *ja* aksjologicznego do konkretnej postaci *ja* społecznego – rodzica dziecka adoptowanego.

Wybór rodzicielstwa adopcyjnego rozpoznawany z perspektywy intencjonalności woluntarystycznej (*Ibidem*, 74–78) może odnosić się zarówno do horyzontu pozoru egzystencjalnego, jak i do horyzontu spełnienia egzystencjalnego. W horyzoncie pozoru egzystencjalnego rodzicielstwo adopcyjne jest traktowane jako tzw. mniejsze zło. Wówczas czynnikiem blokującym przed autentycznym otwarciem się na dziecko jest jego odmienne pochodzenie biologiczne, brak swoistej łączności biologicznej z małżonkami noszącymi się z zamiarem jego adopcji. Brak możliwości dziedziczenia cech jest w tym kontekście obracany przeciwko dziecku, które z tego powodu jest negatywnie wartościowane przez małżonków, jako gorsze. Sytuacja taka wiąże się z nieprzeżytym żalem związanym z niepowodzeniem prokreacyjnym i co najmniej niepełną samoakceptacją w kontekście własnej i małżeńskiej niepłodności. Przekłada się to na niepełną gotowość do rodzicielstwa adopcyjnego, które również jest wartościowane negatywnie, jako gorsze od biologicznego. Wówczas urealnianie *ja* aksjologicznego do *ja* rodzica adopcyjnego jest zakłócanie wewnętrznym brakiem pełnej zgody małżonków. W pewnym

sensie pragnienie spełnienia się w rodzicielstwie skłania ich do działania wbrew sobie, wbrew temu, co jest rzeczywistą treścią intencjonalności małżonków w zakresie rodzicielstwa. Ujawnia odrębność i w dużej mierze nieprzystawalność świata rodzicielstwa adopcyjnego do świata każdego z małżonków doświadczających niezamierzonej bezdziejności i wciąż marzących o rodzicielstwie biologicznym. To marzenie może być tak silne, że niezależnie od faktu adopcji mogą podejmować intensywne starania o rodzicielstwo biologiczne, które w ich odczuciu może prowadzić do spełnienia egzystencjalnego w rodzicielstwie. Odsłaniają tym samym przed sobą własny stosunek do rodzicielstwa adopcyjnego. Obniżona wrażliwość aksjologiczna małżonków na świat rodzicielstwa adopcyjnego w małym stopniu wyzwala w nich wolę do urealniania *ja* rodzica adopcyjnego, a tym bardziej akceptowania siebie w tej postaci *ja* społecznego.

W przypadku zupełnego deprecjonowania wartości rodzicielstwa adopcyjnego przy jednoczesnym silnym pragnieniu spełnienia się w rodzicielstwie może zachodzić sytuacja radykalnego pozorów egzystencjalnego. Polega ona na tym, że małżonkowie z braku możliwości osiągnięcia sukcesu prokreacyjnego decydują się formalnie na adopcję dziecka, a realnie pozorują ciężę i poród dziecka. Wówczas akt adopcji i rodzicielstwo adopcyjne są w istocie niechciane i nieakceptowane przez małżonków. Choć w pierwszym wariancie jest formalnie zawiązywana adopcja, ale w istocie rodzicielstwo adopcyjne jest wypierane przez małżonków. Towarzyszy im przeświadczenie o tym, że jest to jakaś forma ukarania ich przez los. Co prawda, z różnych powodów podjęli decyzję o rozwiązaniu swojego problemu na drodze przyjęcia niezrodzonego z siebie dziecka, ale nie są w stanie pogodzić się z nią i dlatego nie chcą myśleć o tej decyzji i czynić jako adopcji dziecka. Nie są bowiem w stanie egzystencjalnie stawać się w takiej formie rodzicielstwa. To przyjęcie dziecka jest faktycznym brakiem zgody małżonków na rodzicielstwo adopcyjne. Prowadzi ich do wytworzenia swoistej mgły pozorów na potrzeby kontaktów z otoczeniem, mającej na celu ugruntowanie przekonania o biologicznym podłożu relacji rodzicielskiej z tym konkretnym dzieckiem (por. Gutowska, 2003, 38–41; Giryńska, 1999, 161–168). Małżonkowie zatracają wówczas wartość autentycznego zwrócenia się do dziecka w miłości, której nie da się budować na fałszu w spotkaniu najbliższych sobie osób. Wszak, jeśli miłość małżonków ma być szczerą, nie może wypierać prawdy o fakcie adopcji, która w obliczu tej prawdy zyskuje szczególną wartość w relacji z dzieckiem.

Rodzicielstwo adopcyjne rozpoznawane z perspektywy intencjonalności woltarystycznej może zachodzić w horyzoncie spełnienia egzystencjalnego, jeśli nie jest traktowane w kategorii tzw. mniejszego zła. Co prawda, czynnik odmiennej pochodzenia biologicznego dziecka niezmiennie występuje, ale fakt zablokowanej możliwości wyzwolenia indywidualnych potencjalności małżonków w tym zakresie nie przekłada się na deprecjonujące wartościowanie rodzicielstwa adopcyjnego. Oznacza to, że każdy z małżonków, dokonując wolicjonalnego rozstrzygnięcia: *chcę być rodzicem tego dziecka*, dostrzega szansę na spełnienie egzystencjalne w urealnieniu *ja* aksjologicznego do *ja* rodzica adopcyjnego. Przy czym tak definiowane *ja* społeczne nie jest przez nich przyjmowane jako kompensujące brak możliwości bycia tzw. prawdziwym rodzicem, lecz jest rozumiane

jako świadomy wybór między odrębnymi możliwościami spełnienia się w rodzicielstwie. Oczywiście, wybór ten warunkuje inny jakościowo sposób myślenia o adopcji dziecka, który ukazuje ją w kategoriach niedeprecjonujących tej formy rodzicielstwa. Jednakże owo inne myślenie o rodzicielstwie adopcyjnym prowadzi do wniosku, że nie jest ono jakościowo gorsze od rodzicielstwa biologicznego. Nie jest też w czymkolwiek od niego lepsze.

W tej perspektywie odsłania się sens ciągu ludzkiego doświadczenia, które R. May przedstawiał w sekwencji: *pojmuje* – *mogę* – *chcę* – *jestem*. Jeśli na etapie *pojmuje* małżonkowie przyjmują równoważność wymienionych form rodzicielstwa, to na etapie *mogę* zyskują świadomość możliwości wyboru między nimi. Nie jest to jednak wybór utożsamiany z czymś w rodzaju niechcianego kompromisu, z założenia ograniczającego osiągnięcie zakładanego celu. Wybór ten wiąże się bowiem ze świadomością małżonków możliwości zwrócenia się w dwóch różnych kierunkach, które jednak prowadzą do tego samego celu – spełnienia się w rodzicielstwie. Wówczas etap *chcę* jest momentem wolicjonalnego rozstrzygnięcia przez nich własnej drogi. Z kolei na etapie *jestem* małżonkowie zyskują i utrwalają tożsamość rodziców adopcyjnych, doświadczając wszystkiego tego, co jest konsekwencją ich wyboru i co sprzyja ich samorealizacji w rodzicielstwie.

Niemożność realizacji w zakresie prokreacji prowadzi do sytuacji, w której centralne znaczenie zyskuje aspekt intelektualno-emocjonalny. Kluczowe staje się wówczas konstruowanie przez małżonków narracji zawierającej ich osobistą wykładnię rozumienia prokreacji, bezdzietności, adopcji i rodzicielstwa. Przy czym narrację tę małżonkowie konstruują w ramach wytworzonej samodzielnie sytuacji niezależności od otoczenia społecznego. Pierwszoplanowe jest w tym kontekście doświadczenie zachowania autonomiczności na poziomie zarówno rozumienia rodzicielstwa, jak i podejmowania decyzji dotyczącej adopcji i stworzenia rodziny adopcyjnej. Intencjonalne zwrócenie się ku dziecku nie następuje w wyniku różnych form oddziaływania środowiskowego, lecz wypływa od małżonków w wyniku ich osobistej relacji, bliskości uczuciowej i wzajemnie potwierdzanego pragnienia rodzicielstwa. W tym wyraża się ich niezależność, która przywodzi na myśl analogię do bliskości intymnego aktu miłości w intencji zrodzenia człowieka. W obu przypadkach otoczenie społeczne jest postawione w sytuacji faktu dokonanego, który może jedynie przyjąć do wiadomości, zaakceptować, ewentualnie odrzucić. Manifestowanie faktu adopcji dziecka jest przedstawiane jako osobiste szczególne osiągnięcie małżonków, utożsamiane z doniosłym życiowo dokonaniem. Adopcja dziecka jest wówczas wartościowana jako to, co ich w życiu uszlachetnia, pozytywnie wyróżnia w walce z doświadczanymi słabościami. Nie jest też warunkowana akceptacją ze strony środowiska społecznego. Spełnia wręcz odwrotną funkcję. Polega ona raczej na narzuceniu osobom znaczącym w tym środowisku własnej decyzji o adopcji dziecka, niezależnie od możliwych reakcji wynikających z utrwalonych w nim utartych stereotypów, schematów myślowych, lęków i obaw.

Rodzicielstwo adopcyjne rozpatrywane z perspektywy intencjonalności transcendentnej (Straś-Romanowska, 1992, 78–81) wiąże się z zupełnie nową jakościowo ramą odniesienia w jego rozumieniu i interpretowaniu. Egzemplifikacją tej nowej jakości jest w tym kontekście Tischnerowskie duchowe zrodzenie

małżonków, które najpełniej wyraża się w obszarze intencjonalności transcendentnej. Istotnym aspektem tak ujmowanej przez małżonków adopcji jest intencjonalne zwrócenie się ku dziecku, utożsamiane z egzystencjalnym wychyleniem ku dziecku. Wyraża ono intencję i zarazem dynamikę dążenia małżonków do otwarcia się i przyjęcia dziecka jako osoby. Z własnej woli stawiają oni osobę dziecka w centrum egzystencjalnego stawiania się w miłości i rodzicielstwie. Rodzicielstwo adopcyjne jest wówczas rozważane, rozstrzygane i przeżywane w wolności od różnych form konieczności i przymusów zakorzenionych w wymiarze psychofizycznej ich faktyczności. Nie jest to jednak kwestia autonomicznego przeciwstawienia się otoczeniu społecznemu. Niezależność decyzji i realizowanie własnych celów życiowych nie wynika z chęci działania niejako w kontrze do oczekiwań środowiskowych. Chodzi tu o głębię duchowej egzystencji, doświadczanej w wolności wolnej woli, nie tyle niezależnie, co raczej pomimo społeczno-kulturowych oraz wewnętrznych, psychofizycznych, czynników determinujących małżonków do podejmowania konkretnych decyzji i czynów. Rodzicielstwo adopcyjne, rozpatrywane jako dążenie do urealnienia *ja* aksjologicznego do *ja* rodzica adopcyjnego, jest wówczas jedną z możliwych konkretyzacji osobistego odniesienia się do drugiego człowieka w perspektywie wartości duchowych i religijnych (świętych). Uzdalnia ono małżonków do rozpoznawania w osobie dziecka bliźniego. To rodzi złożone konsekwencje moralne w kontekście odpowiedzialności małżonków za jakość i charakter odniesienia się do osoby dziecka (por. Kromolicka, 1998).

Osiągnięcie gotowości do rodzicielstwa adopcyjnego oraz jego doświadczanie w wolności wolnej woli nadaje tym samym sens ich życiu, świadomie przeżywanemu w relacji małżeńskiej i rodzicielskiej. Taka perspektywa oddala małżonków od myślenia w kategoriach wartościujących rodzicielstwo adopcyjne na tle rodzicielstwa biologicznego. Adopcja dziecka nie jest bowiem traktowana jako:

- wkomponowanie się w obowiązujący schemat funkcjonowania społecznego i zyskanie uznania w środowisku;
- zlitowanie się nad dzieckiem za cenę oczekiwania od niego dozgonnej wdzięczności;
- forma kompensacji zablokowanych potrzeb, która prowadzi do myślenia o rodzicielstwie adopcyjnym w kategoriach mniejszego zła;
- możliwość samorealizacji potwierdzającej poczucie własnej wartości i pozytywnej samooceny.

Gotowość do rodzicielstwa adopcyjnego w obszarze intencjonalności transcendentnej wiąże się ze zwróceniem się ku osobie dziecka w duchu autentycznego spotkania, co Kierkegaard formułuje w egzystencjalnym wezwaniu: *Ty powinieneś kochać bliźniego*. Wezwanie to wyraża bodaj najgłębszy wymiar intencjonalnego zwrócenia się ku drugiemu – bycie naprzeciw *ty* drugiego człowieka. W rodzicielstwie adopcyjnym, jako świadomym zwróceniu się ku drugiemu człowiekowi w duchowym wymiarze egzystencji, przestaje mieć znaczenie to, jaka jest jego struktura cech genetycznych, a nawet jaki jest stan jego zdrowia. Pierwszoplanowe staje się obdarzenie go miłością rodzicielską, zakorzenioną w miłości bliźniego. Tak przeżywane rodzicielstwo adopcyjne otwiera przed małżonkami najszerzej możliwości egzystencjalnego stawiania się w człowieczeństwie.

5.3. Osobowa perspektywa miłości rodzicielskiej

Niezamierzona bezdzietność małżonków oraz niezamierzona bezrodzinnność dziecka osieroconego odnajdują symboliczną łączność w dramacie deficytu miłości. W tym kontekście miłość ujawnia się jako sensotwórcza siła przekraczająca praktycznie wszystkie ograniczenia, obawy i lęki. W tym znaczeniu zbliża do siebie tych, którzy kierują się pragnieniem miłości. Wiąże się z autentycznym zwróceniem się ku drugiemu człowiekowi. Na ten aspekt miłości zwraca uwagę Stefan Szary:

trzeba mieć odwagę budowania świata wewnętrznego, który umożliwi przyjęcie wewnętrznej odpowiedzialności za siebie i za drugiego, ku któremu kieruje się słowa: Kocham cię (Szary, 2011, 38).

Miłość jest tym, co otwiera na drugiego, domaga się autentyczności i odpowiedzialności za dobro drugiego, zbliża zakochanych ludzi do siebie. Warto zatem zapytać: co jest źródłem gotowości zobowiązania się wobec drugiego człowieka do budowania świata wewnętrznego z myślą o drugim człowieku, wspólnie z drugim człowiekiem? Miłość stanowi szansę spełnienia egzystencjalnego. Wydobywa ona z „człowieka dobro spod wszelkich nawarstwień zła” (Ponikło, 2013, 260). Jej źródłem jest duchowość człowieka i zdolność do transcendowania siebie, własnego *ja* w perspektywie *ty* drugiego człowieka. Miłość jest niewyczerpywalnym rezerwuarem nadziei, tak wielkim, że może dawać „nadzieję wbrew nadziei” (*Ibidem*).

Kluczowym aspektem miłości jest wolny wybór człowieka. Nikt nie może wymusić na drugim miłości, która jeśli ma miejsce, jest dobrowolnym aktem zwrócenia się ku drugiej osobie. Wybór ten przebiega co najmniej na dwóch płaszczyznach: miłość – brak miłości, miłość – nienawiść jako zaprzeczenie miłości. Ze względu na wspomniany wybór, miłość

wyraza z osobistego wnętrza – z duchowych głębi (...) które ją określają, są tym samym najtajniejszymi i najbardziej ukrytymi skłonnościami, jakie kształtują nasz osobowy charakter (Ortega y Gasset, 1989, 83).

Miłość popycha ku drugiemu człowiekowi, do otaczania go czułością, pieśczęcią, życzliwością, bezinteresownej chęci działania na jego rzecz. Wzbudza pragnienie nieustannego z nim obcowania, wzajemnej bliskości i wsparcia, z którego czerpie przyjemność, nie oczekując nic w zamian (*Ibidem*, 13–15). Fenomen miłości ujawnia się w symbolicznej, czy też duchowej, jedności, przekraczającej bariery i ograniczenia w codziennym obcowaniu ze sobą. Z niej ludzie zakochani czerpią siłę trwania w jedności:

nasza dusza rozciąga się bajecznie, pokonuje przestrzeń i bez względu na odległość czujemy, że jesteśmy z nim blisko. To właśnie mamy na myśli, gdy w ciężkiej chwili mówimy komuś: Możesz na mnie liczyć, jestem z tobą (*Ibidem*, 17).

Miłość jest tym, co nie może wydarzyć się bez autentycznego otwarcia się na drugiego człowieka. Kieruje ona bowiem ludzi „ku nowym wymiarom doświadczenia, ponieważ u jej podłoża leży pierwotne doświadczenie *my*” (May, 1978, 386). Pierwotność tego doświadczenia wiąże się z jednej strony z tym, co człowiek zastaje w relacji z otaczającym go światem, a z drugiej zaś z tym, co świadomie sam kreuje, podmiotowo oddziałując na ten świat. W kontekście tego, co zastane, wspomniany autor przytacza fakt przyjścia na świat człowieka, zdeterminowany doświadczeniem *my* kształtowanym w relacji z rodzicami. Doświadczenie to z czasem jest rozwijane poprzez uczestnictwo we wspólnocie rodzinnej, a także w relacji z innymi osobami czy wspólnotami, które kierują się miłością do drugiego człowieka. Wówczas podmiot doznaje pewnej formy dobra wskutek uprzedniej – pozytywnej – odpowiedzi innych osób na wezwanie miłości. Odwrócenie tego kierunku następuje w sytuacji świadomego kreowania przez podmiot nowej wspólnoty osób obdarzających się wzajemnie miłością, którą emanują w relacji z ich otoczeniem społecznym. W tym kontekście doświadczenie *my* kształtowane na podłożu miłości ma kluczowe znaczenie egzystencjalne dla człowieka.

Takie ujmowanie miłości wskazuje na jej immanentny związek z osobowym istnieniem człowieka i zarazem na to, że jest ona aktywną siłą, której rozbudzenie uzdalnia go do autentycznego otwarcia się na drugiego człowieka (innych). Miłość jest darem, którego specyfika polega na tym, że człowiek odkrywa w sobie pragnienie wychodzenia ku drugiemu, niejako ofiarowując się drugiemu, ale też otwierania się na jego miłość (Horowski, 2015, 276–277). Przyjmuje wówczas drugiego do siebie w intencji kreowania wspólnej i niepowtarzalnej przestrzeni autentycznego doświadczenia wzajemności w obcowaniu ze sobą (Nowak, 2010b, 98–99). W tym kontekście miłość oznacza „czynny akt ofiarowania samego siebie drugiej osobie, dawanie i otrzymywanie duchowego wsparcia, jak również odkrywanie kochanego człowieka i siebie samego” (Sakaguchi, 2008, 177).

5.3.1. Integralne rozumienie miłości

Wydaje się, że nie sposób uchwycić istoty miłości rodzicielskiej, zwłaszcza gdy rozpatruje się ją w świetle doświadczenia rodzicielstwa adopcyjnego, jeśli nie zostanie odniesiona do koncepcji integralnego rozumienia miłości. Zakłada ona afirmację drugiego człowieka jako osoby, co w przełożeniu na relację rodzicielską oznacza uznanie przez małżonków dziecka jako równowartościowego podmiotu osobowego i bezwarunkową akceptację osoby dziecka. Miłość ujmowana na sposób integralny jest bowiem tym, co uzdalnia małżonków do autentycznego przekroczenia granicy obcości w relacji z dzieckiem, poza którą nie zmagają się z cierpieniem inności jego struktury cech genetycznych i pochodzenia środowiskowego, lecz odnajdują radość z daru możliwości obcowania z nim jako jego rodzice.

Miłości, zwłaszcza miłości bliźniego, przypisuje się podstawowe znaczenie w życiu człowieka jako tego, co moralnie dobre (godziwe) w relacji z drugim człowiekiem, a także tego, co egzystencjalnie ważne – ujmowane jako droga osiągnięcia

samospełnienia. Miłość jest zarazem wezwaniem i wyzwaniem dla człowieka. Wezwaniem do dostrzeżenia osoby w drugim człowieku (innych), jego wolności, godności, pragnienia spełnienia się w aktach miłości i poprzez akty miłości. Wezwanie do miłości ma personalistyczny kontekst (Wojtyła, 2010, 112–116). Wiąże on wezwanie do miłości z wezwaniem do uczestniczenia w człowieczeństwie drugiego człowieka, które jest wezwaniem „skonkretyzowanym w jego osobie, podobnie jak moje człowieczeństwo jest skonkretyzowane w mojej osobie” (Wojtyła, 2000, 453). Wezwanie do miłości ma charakter zewnętrznego przynaglenia do budowania w pełni osobowych stosunków międzyludzkich, wyrażającego się w uświadamianym nakazie moralnym i pragnieniu miłości ze strony drugiego człowieka (innych).

Podjęcie tego wezwania wiąże się z wewnętrznym impulsem osoby, która zmaga się z osobistym dylematem. Choć wie, że stoi w przedśionku miłości, ma świadomość, że przekroczenie progu tego przedśionka nie jest łatwe, choć osiągalne. Miłość bowiem polega na odpowiedzialnym i wytrwałym stawianiu czoła niepewności dotyczącej tego, w jakim kierunku i w jaki sposób rozwine się relacja z drugim człowiekiem. Nie jest ona z góry określona ani też zamknięta. Jest potencjalna, a przez to nieokreślona i nieprzewidywalna. Kryje w sobie wiele znaków zapytania; wywołuje wiele wątpliwości, pragnień, lęków, obaw, wyobrażeń; budzi tęsknotę za prawdziwą miłością i jednocześnie daje nadzieję na jej przeżycie.

To, co najtrudniej spełnić i co w związku z tym jest pierwszym i najważniejszym elementem wyzwania, jakie stawia przed człowiekiem miłość, uobecnia się w normie personalistycznej (Horowski, 2015, 282–284; Popielski, 1996d, 400–401). Wyjaśnienie normy moralnej zawiera wskazanie: „postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twojej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka” (Jan Paweł II, 2005, 44). Miłość jest wyzwaniem właśnie dlatego, że stawia drugiego człowieka przed samym sobą. Zmierzenie się z samym sobą jest punktem wyjścia do odnalezienia w sobie przykładów dobrej woli koniecznych do uznania osoby w drugim człowieku. Przyjmuje więc formę wewnętrznego przymuszenia się do traktowania *ty* drugiego człowieka jako równowartościowego, niepowtarzalnego i bezcennego, domagającego się w tej samej mierze co własne *ja* czynów moralnie dobrych (por. Krąpiec, 2005, 155).

Miłości nie sposób wyzwolić i rozwinąć, nie kierując się ku wartościom wyższym, niepodzielnym i nierelatywnym. Tylko w tej perspektywie aksjologicznej człowiek jest w stanie zdystansować się od tego, co go urzeczowia i odczłowiecza. Aktu miłości na próżno bowiem doszukiwać się w zewnętrznym przymusie, kalkulacji korzyści czy chęci władzy, ponieważ może ona wyrażać się w bezinteresownym pragnieniu uczynienia daru z siebie dla drugiego (innych). Wówczas dopiero człowiek odnajduje w sobie gotowość do podjęcia wezwania, jakim jest miłość, której najpełniejszą emanacją jest miłość bliźniego (Styczeń, 1995, 163–164; Szostek, 1985, 128–132).

W tym duchu stwierdza Max Scheler:

to, co w człowieku jest osobą, nigdy nie może być nam dane jako przedmiot. Niemożliwe jest uprzedmiotowienie osób ani w miłości, ani w innych prawdziwych aktach. (...) nie [jest] zatem żadnym przedmiotem, a coś dopiero rzeczą. (...) Gdziekolwiek jeszcze jakoś uprzedmiotawiamy człowieka, tam wymyka nam się z rąk jego osoba, a pozostaje jedynie sama jej osłona (Scheler, 1986, 257–258).

Można wówczas dostrzegać w drugim człowieku już nie osobę, ale jakąś jego wartość, i próbować kochać go ze względu na tę wartość. Jednak próby takiego przedmiotowego kochania zorientowanego na wartości przyjemnościowe i użyteczne nie dają się „pogodzić z żadnym rodzajem intencji miłości skierowanej na drugiego jako drugiego” (*Ibidem*, 261). Zasadniczym powodem jest osadzenie miłości w modalności wartości rzeczy (Węgrzecki, 1975, 50). Człowiek rozbudza w sobie zdolność do miłości poprzez ruch od wartości niższych do wyższych (Horowski, 2012, 110–112). Warunkiem koniecznym jest uznanie osoby w sobie i w drugim, zarówno we własnym *ja*, jak i *ty* drugiego (innych), a poprzez to zdolność do afirmowania osoby we wszystkich prawdziwych aktach. W konsekwencji tego rozumowania miarą prawdziwości aktów jest człowieczeństwo przez urealnianie wartości najwyższych.

Akt miłości dokonuje się w rzeczywistości autentycznego spotkania z drugim człowiekiem jako osobą. Jego podłożem jest wola otwarcia się i zbudowania relacji *ja – ty*, opartej na akceptacji jego *ty*. Zasadniczą miarą woli otwarcia się na drugiego człowieka jest wolny wybór podmiotu, który polega na tym, że wówczas, gdy

akceptuję jego *ja*, czyli afirmuję osobę – a w ten sposób poniekąd wybieram go w sobie, czyli w moim *ja*, nie mam bowiem innego dostępu do drugiego człowieka jako *ja*, jak tylko poprzez moje *ja* (Wojtyła, 2000, 454).

Akt miłości zapoczątkowuje więc własny wybór podmiotu, który daje mu się do przekraczania granicy własnego *ja* w drodze ku drugiemu jako osobie. Dopiero na drodze afirmatywnego odkrywania osoby w *ty* drugiego człowieka podmiot może wyzwalać się z egoizmu, zamykającego jego własne *ja* na osobowy wymiar egzystowania *ty* drugiego (Woroniecki, 1995, 13–15).

Wyróżniony moment afirmacji osoby jest szczególny, ponieważ warunkuje możliwość przeżycia miłości. Osoba jest „dana jedynie przez akt miłości i w nim, tzn. także jej wartość jako indywiduum dana jest tylko w przebiegu tego aktu” (Scheler, 1986, 256). Ponadto „to, co w człowieku jest osobą, nigdy nie może być nam dane jako przedmiot. Niemożliwe jest uprzedmiotowienie osób ani w miłości, ani w innych prawdziwych aktach” (*Ibidem*, 257). Te akty, jak dowodzi M. Scheler, w których człowiek jest uprzedmiotawiany, zatracają jego osobę, a więc istotnościowy rdzeń jego bytu. W konsekwencji nie są aktami miłości, ponieważ te są dostępne tylko człowiekowi jako osobie afirmującej osobę drugiego człowieka. Wówczas akty te prowadzą do przedmiotowego pokochania niemoralnego (niegodziwego) wartości samej osoby.

Uznanie w drugim osoby nie daje się zatem pogodzić z rzeczowym (uprzedmiotowionym) jego traktowaniem. Zachodzi tu konieczność zakreślenia perspektywy drugiego człowieka w odniesieniu do wartości osoby, które w Schelerowskiej hierarchii są istotnościowo odrębne i jakościowo przewyższające wartości rzeczy (Węgrzecki, 1975, 48). Zakreślenie tej perspektywy eksponuje fenomen miłości, który M. Scheler ujmuje jako ruch w kierunku najwyższych wartości osoby, które są dla nosiciela wartości osiągalne (Scheler, 1986, 236–250). W tym znaczeniu miłość jako akt odnosi się do wartości pozytywnych, wyrażających się w dobrach, które są godziwe lub są osiągnane w sposób godziwy.

Adekwatnie do porządku hierarchicznego wartości zaprezentowany podział ujawnia hierarchiczne zróżnicowanie jakości aksjologicznej miłości, który zachowuje logikę uporządkowania Schelerowskiej hierarchii wartości. Ze względu na najwyższy status wartości religijnych (tego, co święte) najwyższą formą miłości w sferze aktów osoby jest duchowa miłość odnosząca się do drugiego człowieka jako osoby. W sferze aktów *ja* najwyższą formą miłości jest miłość *ja* do wartości estetycznych (piękna) i poznawczych (prawdy). Z kolei najwyższą formą miłości w sferze aktów witalnych jest miłość witalna do wartości związanych z tym, co szlachetne. Na tle odmienności form miłości występujących na trzech poziomach (stopniach) egzystencji człowieka ujawniają się wyraziste zróżnicowania. Polegają one na tym, że każda z form miłości może występować w postaci czystej, czyli w odseparowaniu od pozostałych form, lecz również formy te mogą współwystępować. Na przykład możliwym wariantem jest współwystępowanie miłości duchowej z miłością psychiczną, a nawet witalną, lub też wariant pośredni związany ze współwystępowaniem miłości duchowej z psychiczną lub psychicznej z witalną.

Odniesienie aktów miłości do wartości, które są hierarchicznie uporządkowane, prowadzi do wniosku, iż akty te nie są jednorodne. Jeśli bowiem miłość jest utożsamiana z ruchem ku wartościom najwyższym, to znaczy, że na poszczególnych poziomach jej dojrzałości (por. May, 1978, 351) odnosi się ona do różnych aspektów bytowania człowieka w relacjach międzyludzkich zarówno w wymiarze osobowym, jak i osobniczym (uprzedmiotowionym). Wśród kryteriów podziału miłości ze względu na formy, rodzaje i *modi* podział na formy miłości wydaje się najbardziej bogaty poznawczo. Wyróżnione są zatem trzy formy miłości odpowiadające podstawowemu podziałowi aktów (stopni egzystencji człowieka). Są to (Scheler, 1986, 260–267):

- miłość witalna (namiętna) – akty witalne lub akty ciała (wartości witalne);
- psychiczna miłość indywiduum *ja* – akty psychiczne lub akty *ja* (wartości duchowe);
- duchowa miłość osoby – akty duchowe lub akty osoby (wartości religijne, święte).

Złożoność miłości ujawnia różne sposoby odniesienia się do drugiego człowieka, które determinują formę i siłę bliskości osobowej osób kochających się (por. Doniec, 2003, 38–41). Ujawnia się w tym kontekście wewnętrzne zróżnicowanie miłości, na taką, w której dominującym elementem jest warstwa uczuciowa, oraz na miłość traktowaną jako bezinteresowny dar z siebie. W związku z tym wyróżnia się cztery typy: miłość – upodobanie, miłość – pożądanie, miłość – życzliwość i miłość oblubieńczą (Wojtyła, 2010, 150–156). Pierwsze dwa typy eksponują aspekty psychologiczne miłości, natomiast dwa pozostałe duchowej głębi osoby ludzkiej. Miłość – upodobanie, osadzona głównie w warstwie uczuciowej, wiąże się z atrakcyjnością fizyczną i umysłową i zmierza „ku syntonii nastroju bądź zrozumienia” (Chudy, 2009a, 114). Miłość – pożądanie koncentruje się wokół więzi emocjonalnej, której dominującym elementem jest warstwa zmysłowa, erotyzm i na tym podłożu – dążenie do zjednoczenia z drugim człowiekiem w akcie seksualnym. Miłość – życzliwość nawiązuje do innego rodzaju relacji międzypersonalnej,

w której warstwa uczuciowa przechodzi w warstwę wolicjonalną na zasadzie – *czuję w chęć* – (*Ibidem*, 116). Dominującym elementem jest porządek etyczny daru, który jest w tym przypadku utożsamiany z przyjaźnią, spajaną afirmowaniem wzajemnie uznawanych wartości. Miłość oblubieńcza „jest szczytowym wymiarem miłości ludzkiej, bezinteresownym oddawaniem się drugiemu bez reszty” (*Ibidem*, 117). Zaproponowany przez K. Wojtyłę podział ukazuje rozwój i dojrzewanie miłości, ukierunkowane na stopniowe nasycanie się bezinteresownością i dążenie do osiągnięcia daru z siebie. Miłość oblubieńcza integruje wymienione typy miłości, symbolizuje tym samym cel rozwoju emocjonalno-duchowego małżonków w relacji partnerskiej, jak i relacji rodzicielskiej. Integralny i transcendentny charakter miłości obejmuje więc całą egzystencję człowieka. Integralny charakter miłości ujawnia się również w innym, choć korespondującym z poprzednim, jej ujęciu, w którym wyróżnia się dwa wymiary: miłość wstępującą (zwaną eros) oraz miłość zstępującą (zwaną agape). Tworzą one integralną całość, sprzyjającą zjednoczeniu cielesno-duchowemu człowieka. Takie rozumienie miłości wskazuje na to, że obydwu tych wymiarów nie da się oddzielić od siebie. Co więcej, im pełniej przenikają się one w relacji międzyosobowej, osiągając właściwą im jedność, tym pełniej objawia się natura miłości jako daru z siebie. Przeciwwstawianie tych wymiarów, jako wzajemnie wykluczających się, byłoby sprzeczne z pełną akceptacją całego człowieka dążącego do spełnienia w miłości (Benedykt XVI, 2006, 7). Miłość jest bowiem

jedną rzeczywistością, ale mającą różne wymiary: to jeden, to drugi może bardziej dochodzić do głosu. Gdy jednak dwa wymiary oddalają się zupełnie od siebie, powstaje karykatura czy w każdym razie ograniczona forma miłości (*Ibidem*, 8).

W tym sensie miłość zyskuje swą wewnętrzną pełnię, wówczas gdy każdy z małżonków, wybierając drugiego na partnera, dostrzega w nim osobę. W takim wyborze przewyższają oni własną cielesność w swej relacji, która wyraża się w ich orientacji na duchowy wymiar ich współobecności. Taka orientacja nie deprecjonuje wartości i ważności seksualności w ich życiu małżeńskim, lecz oznacza, że seksualność nie wyczerpuje charakteru tej relacji. Istota miłości wewnętrznie pełnej wyraża się bowiem w samym rdzeniu wyboru osoby, który „musi być osobowy, a nie tylko seksualny” (Wojtyła, 2010, 119; por Horowski, 2015, 275–276).

Napięcie występujące między obydwoma wymiarami miłości – eros i agape – ukazuje dynamizm relacji między nimi, który odsłania logikę kształtowania się relacji międzyosobowej. Osiąganie jedności polega na przekraczaniu siebie zmieniającym perspektywę z koncentracji na sobie, indywidualnych doznaniach, przeżyciach, oczekiwaniach, wpisujących się we własne dobro, ku drugiemu w miłości. Wówczas eros, ujawniający się początkowo w fascynacji drugą osobą, pożądaniu bliskości cielesnej, pragnieniu doświadczenia najwyższej błogości, z biegiem czasu „będzie coraz mniej stawiał pytań o siebie samego” (*Ibidem*, 7). Drugim biegunem miłości (agape), ku któremu będzie się coraz silniej wychylać podmiot, jest stawianie pytań o szczęście drugiej osoby. Stąd eros zyskuje pełnię w troszczeniu się o drugą osobę, podporządkowanemu poświęcaniu się i pragnieniu *bycia dla niej*. W ten sposób eros łączy się w „moment agape; w przeciwnym razie eros upada i traci swoją własną naturę” (*Ibidem*). Wspomniany autor podkreśla:

jedynie wówczas, gdy obydwa wymiary stapiają się naprawdę w jedną całość, człowiek staje się w pełni sobą. Tyko w ten sposób miłość – eros – może dojrzewać, osiągając swoją prawdziwą wielkość (*Ibidem*, 4).

Aspekt transcendentny miłości ujawnia się w wychodzeniu poza własne *ja*, które początkowo zamknięte w samym sobie, wyzwala się w miłości przeżywanej jako dar z siebie. Miłość kreuje więc perspektywę odniesienia się do drugiego człowieka, w rezultacie którego następuje duchowa przemiana (wzrastanie) osoby (*Ibidem*, 6). Doświadczenie daru z siebie w miłości i z miłości, prowadzi do ponownego, lecz jakościowo zupełnie nowego znalezienia, (roz)poznania siebie i własnego ustosunkowania się wobec zewnętrznego świata. Doświadczenie miłości czyni człowieka „nową” osobą, uzdalnia go do dostrzegania w drugim osoby ludzkiej, a także otwierania się na drugiego w duchu relacji międzyosobowych.

Tę duchową przemianę wyrażającą transcendentne zwrócenie się ku drugiemu wiąże się z gotowością do czynnej, dojrzałej miłości, na którą składają się m.in. zainteresowanie drugim człowiekiem; chęć dzielenia się własnymi przeżyciami, doświadczeniem i dobrami materialnymi; troska o jego dobro, a nawet gotowość do poświęcenia się dla niego (Sakaguchi, 2008, 177; por. Deredas, 2007, 91–94).

5.3.2. Miłość rodzicielska drogą do duchowego jednoczenia rodzica z dzieckiem

Zdolność do miłości, przejawiająca się w uznaniu i afirmowaniu osoby drugiego człowieka, warunkuje gotowość do tworzenia wspólnoty rodzinnej. Podłożem wspólnoty jest duchowe zespolenie osób osiągnięte we „wzajemnym wejrzeniu w siebie” w akcie miłości (Hildebrand, 2012, 50–51). Budowane na wartościach osoby relacje we wspólnocie przebiegają zasadniczo w dwóch odrębnych kierunkach. Pierwszy to relacja *ja – ty*, która zachodzi w układach interpersonalnych (relacji małżeńskiej: partner – partner, i rodzicielskiej: rodzic – dziecko) pomiędzy członkami wspólnoty. Drugi kierunek, jakościowo odmienny, to relacja *my*, w której członkowie wspólnoty odczuwają zespolenie z *ty* każdej osoby. Wówczas zespolenie oznacza świadomość jedności wspólnotowej (małżeńskiej, rodzinnej), którą Dietrich von Hildebrand definiuje „jako szczytowy moment styczności *my*”, rozumiany jako zespolenie małżonków i dziecka „we wspólnym spełnianiu aktów i postaw w ścisłym sensie tego słowa” (*Ibidem*, 52). Zespolenie to nie może wystąpić, jeśli nie jest poprzedzone relacjami typu *ja – ty*, jednakże relacje te nie wyczerpują wymiaru wspólnotowego bytowania, ponieważ na nich dopiero nadbudowuje się wspomniane już zespolenie *my*. Warto zauważyć, że wspólnotowe *my*, rozumiane jako szczytowy moment styczności *my*, odnosi się do relacji między osobami (małżonków) zespalającej ich własne *ja* poprzez doświadczenie spotkania *ja – ty* we wspólnotowe *my* (małżeństwie), czyli razem *ja* z *ty*. Co więcej, formowanie się owego *my* dokonuje się w poczuciu podmiotowego udziału wspólnie w jednym akcie. Oznacza to transcendowanie własnego *ja* nie tylko ku

ty drugiego we wspólnocie, ale też ku *my* wspólnotowemu, utożsamianemu w tym przypadku z małżeństwem i rodziną (*Ibidem*).

Miłość małżeńska jest tą kategorią miłości, w której witalna, psychologiczna i duchowa sfera bytowania, ujawniająca się w relacji *ja – ty*, przybiera szczególny wyraz. Oto małżonkowie, stojąc naprzeciw siebie, są ze sobą, wobec siebie i we wzajemnym dla siebie oddaniu na drodze duchowego zjednoczenia. W miłości i poprzez miłość urzeczywistniają oraz rozwijają swoje człowieczeństwo. Wówczas ich małżeństwo jest niekończącym się spotkaniem, które co prawda, w kolejnych etapach ich życia zyskuje nowe odsłony, jednak wciąż są to odsłony tego samego wydarzenia widzianego w coraz pełniejszej, duchowo dojrzałszej perspektywie (Hildebrand, 2012, 61; por. Opozda, 2007, 471–479; Braun-Galkowska, 2008, 104–107).

Na podłożu miłości małżeńskiej rozwija się miłość rodzicielska, która z kolei uzdalnia ich do miłości bliźniego, ta zaś jest bardzo wymagająca i przyczynia się do duchowego wzrastania w człowieczeństwie.

Na konieczność osobistego zaangażowania się, rozumianego jako indywidualna odpowiedź podmiotu na wezwanie miłości w kontekście relacji z bliźnim, zwraca uwagę S. Kierkegaard. Autor ten wyróżnia w miłości trzy momenty: a) moment powinnościowy (dyrektywny) – *Ty **powinieneś** kochać*; b) moment moralny – *Ty **powinieneś** kochać **bliźniego***; c) moment egzystencjalny – *Ty **powinieneś** kochać bliźniego* (Kierkegaard, 2008b, 38–103). Moment powinnościowy koncentruje uwagę człowieka na konieczności zwrócenia się do drugiego człowieka w akcie miłości. Wszak siła zwrotu: *Ty **powinieneś*** nie pozostawia pola do dywagowania w tym zakresie. To obowiązek człowieka zabezpieczający go przed ryzykiem nienawiści. Jeśli owo *powinieneś kochać* będzie przez człowieka wypełnione, wówczas miłość w jego sercu nie zaginie, czyniąc go niezdolnym do nienawiści (*Ibidem*, 54). Powinność człowieka w tym zakresie jest więc czymś dobrym i koniecznym w życiu, jednak nie ze względu na czyjeś chcenie czy dowolne upodobanie, a z powodu szansy samospełnienia się w czynie i poprzez czyn w obliczu spotkania z drugim człowiekiem. Oto podmiot otwierający się na drugiego człowieka w akcie miłości intencjonalnie zwraca się ku niemu jako *ty* osoby, a więc bliźniemu, niezależnie od rodzaju jego odpowiedzi. Wiąże się z tym prawdziwe wezwanie do miłości: „jeśli nie będziesz mnie kochał, to ja mimo to będę trwał w miłości do ciebie” (*Ibidem*). Znajduje to wzmocnienie w chrześcijańskiej zasadzie przestrzegającej przed złudnym kochaniem wyłącznie dobrych i nienawidzenia tych, którzy na przykład postępują inaczej, deklarują innowierstwo lub ateizm, więc są uznawani za złych.

Wezwanie: *powinieneś kochać* oznacza: „Kochaj wszystko, jeśli jest nosicielem wartości (...), a złych nawet w szczególnej mierze!” (Scheler, 1986, 251). Nie jest bowiem możliwe pośrednie odkrywanie głębi wartości miłości przez tych, którzy kierują się jedynie przekazami innych ludzi jej doświadczających. Wyłania się w tym kontekście analogiczny wniosek: nie da się żyć cudzym życiem, podobnie jak nie da się za kogoś przeżywać miłości. Dopiero wówczas, gdy podmiot jest sam zaangażowany w przeżywanie miłości, gdy sam staje w obliczu drugiego człowieka jako ten, który kocha, zaczyna rozumieć sens wezwania do miłości

i zarazem odnajdywać jej sens we własnym życiu. Nie sposób znaleźć innej drogi do spełnienia egzystencjalnego jak poprzez otwarcie się na drugiego człowieka i przyjęcie go do siebie w akcie miłości. Zatem miłość przywraca podmiotowi samego siebie na drodze podjęcia egzystencjalnego wezwania: „powinieneś zachowywać miłość i powinieneś zachowywać siebie samego, a zachowując siebie, zachowywać miłość” (Kierkegaard, 2008b, 62).

Moment moralny wiąże się natomiast z uniwersalnym w swej istocie wskazaniem, że każdy człowiek jako osoba jest godzien miłości. Co więcej, każdy człowiek jest winien drugiemu miłość. Skoro bowiem aktualne jest wezwanie: *Ty powinieneś kochać* to znaczy, że niewypełnienie tej powinności dzieje się ze szkodą dla człowieka. Nie tyle dla jakiejś konkretnej osoby, co człowieka jako takiego, bliźniego (*Ibidem*, 70). Niewypełnienie tego wezwania prowadzi do moralnie złych skutków. Miłość bliźniego jest wyrzeczeniem się miłości własnej. Można bowiem kochać siebie, okazując miłość bliźniemu, do którego ma się upodobanie. Bliżnim nie jest jednak ten, który jest szlachetniejszy, mądrzejszy, bogatszy czy też bardziej poważany. Nie jest nim również ten, kto jest niższego stanu, biedniejszy i słabszy. W obu przypadkach takie selekcjonowanie odpowiedniego bliźniego nie prowadzi do miłości innej niż miłość własna. Ponieważ akt miłości może łatwo przerodzić się w obłudną adorację tego, kogo oplać się kochać lub w dobrośliwość wobec gorszych od siebie, utwierdzającą w miłości własnej (*Ibidem*, 77).

Kim jest zatem bliźni? Søren Kierkegaard odpowiada:

bliżnim jest każdy człowiek; bo nie dzięki miłości upodobania jest twoim bliżnim ani także dzięki równości z tobą w ramach odmienności wobec innych ludzi. Dzięki równości z tobą przed Bogiem jest on twoim bliżnim, ale tę równość bezwarunkowo posiada każdy człowiek (*Ibidem*, 78).

Miłość bliźniego wyzwala gotowość do widzenia człowieka w drugim człowieku, niezależnie od tego, kim jest i jaki jest. Jeśli więc człowiek zwraca się w akcie miłości do bliźniego, to tak, jakby tę miłość uratował przed zaginięciem, czyli siebie i bliźniego uchronił przed nienawiścią.

Moment moralny miłości, zawierający się w sformułowaniu: *Ty powinieneś kochać bliźniego* rozciąga tę powinność na każdego człowieka. Wyprowadza myślenie o miłości i jej rozumienie daleko poza tych, których podmiot zna i lubi, z którymi wiele go łączy, których darzy autorytetem, którzy go fascynują. Miłość jest uszlachetniająca, a jej znaczenie w życiu człowieka niezacieralne, gdy wznosi się ponad konkretnych ludzi, z którymi tworzy konkretne relacje międzyosobowe. Miłość bliźniego wiąże się z autentyczną gotowością podmiotu do pokochania drugiego człowieka tylko z tego powodu, że jest bliżnim, a więc osobą ludzką w takiej samej mierze równowartościową, wyjątkową, bezcenną i domagającą się miłości co podmiot (*Ibidem*, 77–78).

Moment egzystencjalny odnosi się z kolei do jeszcze innego aspektu miłości, w którym nie tylko człowiek powinien kochać i to w dodatku bliźniego, lecz że ta powinność spoczywa na każdym jednym człowieku. Siła tego zwrotu jest bodaj w największym stopniu zogniskowana na samym podmiocie. Niezależnie od tego, co zrobią inni – podejmą wezwanie miłości czy go zaniechają – wezwanie to adresowane jest osobiście do podmiotu. Wszak *Ty powinieneś* oznacza coś więcej,

niż tylko *możesz* w akcie woli dokonać wyboru czy afirmować osobę bliźniego w miłości i z miłości. Pozytywna odpowiedź jest formą zaparcia się siebie, własnego egoizmu i miłości własnej, spojrzenia na drugiego z perspektywy własnego *ja*. To wreszcie fakt transcendowania ku drugiemu w duchu przesłania ewangelicznego: *jeden drugiego brzemiona noście*.

A zatem, choć owo *Ty powinieneś* sugeruje, że *ja* jako podmiot niczego nie musi, to jednak – świadom wezwania do miłości – odczuwa wewnętrzne przynaglenie: *jestem zobowiązany obdarzyć drugiego miłością*. Wszak w *ja* podmiotu świat się zaczyna i do jego *ja* ów świat się sprowadza. Pomimo że ma on świadomość istnienia drugiego człowieka, dynamizmu życia miliardów innych ludzi, spraw, zdarzeń i zjawisk... Pomimo to niczego poznać i zrozumieć nie potrafi, jeśli ten drugi nie stanie się częścią jego doświadczenia. Co więcej, nic się nie stanie – nie wypromieniuje z siebie myśli żadnej ani też czynu, jeśli nie zagości w jego świecie. Stąd proste w swej formie wezwanie do siebie samego: *Ty powinieneś kochać innych* odbieram do siebie jako konieczność życiową. W tym znaczeniu nie o aksjologiczne rozważanie pojęcia *mogę* tutaj chodzi, lecz właśnie o agatologiczny wymiar dramatu ludzkiego życia duchowego (por. Tischner, 2012, 61–67).

Samoświadomość wolności woli w wyborze dobra lub zła stawia podmiot w obliczu drugiego człowieka – również wolnego w jego wyborze dobra lub zła. Jednakże sens ludzkich wyborów (wolnych w swej wolności) w horyzoncie agatologicznym ujawnia się nie w podmiotowych *chceniach*, utrwalających egotyzm podmiotu, lecz w doświadczaniu wolności, polegającym na „braniu w posiadanie siebie” (Tischner, 2005, 199). Wówczas ujawnia się w pełni perspektywa drugiego człowieka. Podobnie jak każdy inny człowiek, *ja* podmiotu jest wolne w wyborze dobra i zła, miłości i nienawiści. Jednakże wybór dobra nie może odbierać wolności dobra drugiego człowieka.

Czy więc na wolnym wyborze miłości podmiotu nie ciąży zobowiązanie miłości bliźniego ze względu na wolność jego istnienia w dobru i miłości? Paradoksalnie zobowiązanie: *Ty powinieneś kochać bliźniego* ukonstytuowane jest na wolności wyboru dobra jako takiego, wolności istnienia w dobru bliźniego. Zignorowanie tego wezwania do miłości byłoby w istocie zanegowaniem własnej wolności podmiotu, która w pełni może się wyrazić jedynie w relacji międzyosobowej z drugim człowiekiem. Jeśli więc *ja* jako podmiot nie podejmę tego wezwania, to w moim świecie miłość nie zagości, nic, co szlachetne, i nic, co piękne, się nie wydarzy. Gdyż niepodjęte wezwanie do miłości obumrze we mnie, pogłębiając dramat mojego istnienia, bez możliwości przeżycia autentycznego spotkania z drugą osobą, która nie może wówczas zagościć w moim *ja* (por. Guardini, 1993, 34–35).

A zatem małżonkowie, stojąc naprzeciw siebie w znaczeniu egzystencjalnym, ujawniają swoją wolę otwarcia się na siebie, prowadzącego do zespolenia swoich losów, wyrażania uczucia miłości i wspólnego dojrzewania do głębi tego uczucia, wzajemnego przeżywania siebie we wspólnocie *my*, wreszcie doświadczania wzajemnego oddania się sobie w duchu odpowiedzialności. Szczególną siłą oddziaływania ma zatem zwrócenie się do siebie małżonków, którzy w akcie woli samookreślają się wobec siebie w postawie: *chcę być z Tobą i dla Ciebie z miłości; odstawiam w obliczu Ciebie to, kim jestem, i pragnę być we wspólnocie*

z *Tobą*; w *ufności i zawierzeniu powierzam Tobie swój los*. Wspomniany autor podkreśla znaczenie zwłaszcza tego ostatniego momentu wzajemnego oddania się sobie, utożsamiając go z duchową gotowością małżonków do wzajemnego ofiarowania samych siebie drugiemu w małżeństwie (*Ibidem*, 75). Stanie naprzeciw siebie małżonków symbolizuje zatem pragnienie osiągnięcia szczęścia, którego spełnienie może nastąpić w duchowej syntonii małżonków (Manenti, 2006, 111; por. Gudaniec, 2001, 281–283; Semków, 2012, 30).

Taka wizja życia we wspólnocie małżeńskiej polega na byciu wobec siebie osobami przejrzystymi w postawie afirmacji osoby i małżeństwa. Przejawia się ona we wzajemnej fascynacji, podziwie i zaangażowaniu, a jednocześnie w odpowiedzialnej dbałości o dobro drugiej osoby. Stawanie się osobą przejrzystą w relacji z drugim dokonuje się w aspekcie moralnym poprzez dostrzeżenie pełnego „blasku wartości osoby kochanej”, który

jakby prześwieśla ją całą i czyni ją wewnętrznie cenną. Z każdego ruchu, z każdego uśmiechu, z rytmu życia tej osoby, z jej głosu, sposobu poruszania się itd. przemawia do nas jej istota w całym swoim uroku (Hildebrand, 2012, 76).

Przy czym nie chodzi tu o szczególne osobowości ludzi niejako z natury przejrzystych, utożsamianych z niedostępnym dla innych szczególnym wymiarem osobowego samospelnienia, lecz o rodzaj samookreślenia wobec drugiej osoby w małżeństwie. Przejrzystość, poprzez odsłonięcie sfery intymnej i zespolenie się w jej obrębie małżonków, uzdalnia ich do przeżywania sfery zmysłowej jako pola „wyrazu i spełnienia miłości małżeńskiej” (*Ibidem*, 76). Tym samym zachowanie przejrzystości małżonków wobec siebie także i w tej sferze realnie przybliży ich do duchowego zjednoczenia.

Moment przejrzystości osoby jest uzależniony od „głębokości i jakości zakochania”, a więc stopnia bliskości tych osób w sferze emocjonalnej, intelektualnej, wolicjonalnej i duchowej. Oznacza autentyczne odsłonięcie siebie, własnego *ja* w obliczu drugiej osoby (małżonka) i samopotwierdzenie własnej woli życia we wspólnocie małżeńskiej. Owo samopotwierdzenie wyraża się poniekąd poprzez wybór *ja* drugiego człowieka w sobie, czyli we własnym *ja*. Warunkiem samopotwierdzenia jest więc uznanie osoby w *ty* drugiego człowieka i jej afirmowanie dla niej samej. Wszak tylko poprzez własne *ja* osoba ma „dostęp do drugiego człowieka jako *ja*” (Wojtyła, 2000, 454).

Duchowe jednoczenie się osób, które dokonuje się na skutek wyboru *ja* drugiego człowieka, znajduje swój wyraz w dynamice ich dojrzewania aksjologicznego. Dokonuje się wówczas urzeczywistnianie wartości etycznych w miłości jako akcie osoby. Na ten aspekt miłości zwraca uwagę K. Olbrycht w kontekście koncepcji (samo)wychowania osoby, zorientowanego na wartości etyczne. Autorka ta wyraża pogląd, że doświadczanie miłości najpełniej dokonuje się w perspektywie aksjologicznego wzoru innej osoby. Podmiot, który zostanie porwany siłą miłości drugiej osoby, zaczyna się na niej „wzorować i tą drogą doskonalić siebie” (Olbrycht, 2014, 137). Duchowe jednoczenie się osób ujawnia gotowość do rozpoznawania i przejmowania przez podmiot wartości z aksjosfery drugiej osoby. Miłość do drugiej osoby skłania podmiot do przejawiania postawy afirmatywnej

również wobec tego, co jest dla niej ważne, szczególnie bliskie, co darzy silnym uczuciem. Tym samym budowanie relacji międzyosobowej w duchu miłości oznacza wspólne przeżywanie wartości etycznych, którym osoby te przypisują istotne znaczenie w swoim życiu. W tym sensie wzajemnie doświadczana w relacji małżonków obecność drugiej osoby w miłości ma charakter osobotwórczy.

Miłość małżeńska, wówczas gdy staje się dojrzała, stanowi naturalne podłoże dla miłości rodzicielskiej (Póltawska, 1981, 49). Przejawia się w dwojaki sposób: miłości macierzyńskiej i miłości ojcowskiej. Miłość rodzicielska w pełni orientuje uwagę i działania rodziców na osobę dziecka, lecz w zdecydowanie inny sposób niż w przypadku relacji małżonków obdarzających się miłością małżeńską. Miłość rodzicielska wyprzedza miłość dziecka do rodziców i poniekąd jest od niej niezależna. Wszak zanim dziecko zareaguje na miłość rodziców, jest już przez nich kochane. Miłość rodzicielska jest bowiem niezależna od tego, czy dziecko uświadamia sobie fakt miłości rodziców, czy zdołało wytworzyć jakieś poglądy i oceny, a także – czy zechce miłość odwzajemnić. Co więcej, miłość rodzicielska zawiera w sobie gotowość do tego, by była jednostronna, a więc nieodwzajemniona przez dziecko. Nawet wtedy nie przestaje ona być miłością do dziecka i nie staje się miłością nieszczęśliwą, ponieważ – jak podkreśla D. Hildebrand – nadal osiąga realnie swój przedmiot, choć ten zbacza z toru (Hildebrand, 2012, 65; por. Badora, 2011, 41–56).

Z powodu pierwotności miłości rodzicielskiej wobec miłości dziecka, dokonuje się ona poniekąd ponad dzieckiem, które jest w centrum ich miłości. Może bowiem ona zachodzić bez jego świadomego udziału. Nie zakłada jako warunku koniecznego wzajemności ze strony dziecka, jak to ma miejsce w miłości małżeńskiej. Nie jest też oparta na typowej w małżeństwie relacji równowartościowego i odpowiedzialnego zaangażowania małżonków, ujawniającego się w metaforze stania *naprzeciw siebie*, czy typowej dla miłości przyjacielskiej metaforze stania *obok siebie*. Miłość rodzicielska, jako nowa i odrębna jakość miłości, bazuje na innej relacji łączącej rodzica i dziecko, dla której adekwatną metaforą jest stanie *za kimś w miłości*. Symbolizuje ona z jednej strony przewyższanie przez rodziców możliwości dziecka w stawianiu czoła zadaniom, jakie niesie życie. A z drugiej strony oparcie, jakie dają dziecku rodzice, kierujący się odpowiedzialnością za urealnienie jego dobra.

W świetle miłości rodzicielskiej ulegają u nieważnieniu typowe dla miłości małżeńskiej kategorie wzajemności i duchowego zjednoczenia oraz odwzajemnienia miłości przez dziecko i rzeczywiste przebywanie u kochanej osoby. Duchowe zjednoczenie oznacza w sferze mentalnej wolę powiązania ze sobą wszystkich istotnych spraw życiowych, którym w przestrzeni ich wspólnoty małżonkowie razem nadają określone znaczenia i wywodzą z nich sensy własnych wyborów i czynów. Zamykałoby ono dziecku własną drogę, do której rodzice mają go właśnie przygotować i w której pośrednio również ma uczestniczyć. W miłości rodzicielskiej nie chodzi również o wzajemność w odsłanianiu się rodziców przed dzieckiem i dziecka przed rodzicami, lecz o faktyczne przebywanie u siebie i ze sobą. W relacji rodzic – dziecko miłość domaga się wręcz nieujawniania różnych aspektów przeżyć tworzących własne *ja* rodziców i ich osobistą relację małżeńską oraz niezawłaszczania podmiotowego *ty* dziecka, jego „indywidualności w jej intymnym rdzeniu” (*Ibidem*).

Miłość rodzicielska uzdalnia dziecko do dojrzałej miłości drugiego człowieka, a także inicjuje działania wychowawcze w celu przygotowania go do roztrzonego wyboru własnej drogi życiowej, utrzymanej w duchu atmosfery domu rodzinnego (Hennelowa, 1973, 158–160). Jest więc utożsamiana z miłością rozumiejącą w tym znaczeniu, że nie jest ona

nastawiona na zjednoczenie we wzajemnym wejrzeniu w siebie, lecz na rzeczywiste przebywanie u kochanej osoby, na taką z nią więź, w której zawiera się również serdeczne zwrócenie się dziecka do rodziców (Hildebrand, 2012, 65).

5.4. Rodzicielstwo adopcyjne w świetle kategorii *daru z siebie*

Rodzicielstwo adopcyjne rozpatrywane jako fenomen ma doniosłe znaczenie egzystencjalne. Przenika na sposób wielowymiarowy rzeczywistość małżonków rozpoznawaną w przestrzeni indywidualnej, małżeńskiej i rodzinnej. Wykracza poza ramy nakreślone przez fakt biologicznego przekazania życia drugiemu człowiekowi i wyraża się w fakcie osobowego zrodzenia człowieka, doświadczania jego obecności we własnym życiu, odpowiedzialnego towarzyszenia mu i wspierania w osobowym rozwoju. Właściwym sensem rodzicielstwa, zdaniem W. Starnawskiego, nie jest wyłącznie zrodzenie potomstwa, lecz wychowanie ujmowane w perspektywie personalistycznej. Określa ono „umiejętność bycia darem dla innych oraz przyjmowania innych jako daru” (Starnawski, 2008, 174). Rodzicielstwo rozpatrywane w znaczeniu osobowym wiąże się zarazem z darowaniem siebie i przyjmowaniem daru – w sobie i w innych, i także – poprzez innych, to znaczy w przypadku męża przez żonę i na odwrót, a w przypadku ich obojga – przez dziecko, które będąc ich darem, jest również darem dla nich (*Ibidem*, 175).

Doniosłość duchowego wymiaru rodzicielstwa, w tym rodzicielstwa adopcyjnego, wiąże się z duchowym zjednoczeniem rodziców z dzieckiem. Duchowe zjednoczenie osób odsłania egzystencjalny sens miłości, z którą pozostają w ścisłej łączności kategorie: akceptacji, wzajemności i daru (por. Lubich, 2007, 50–54). Rodzicielstwo zyskuje swoją pełnię w miłości rodzicielskiej, która stanowi w istocie treść daru z siebie małżonków. Jest tym, co w perspektywie osobowej wartościuje się najwyżej w relacji z drugim człowiekiem. Uprzysiężnia ona człowiekowi autoteliczne wartości osoby, których urzeczywistnienie jest możliwe wyłącznie poprzez zwrócenie się ku drugiemu w przestrzeni międzyosobowego spotkania. Możliwa jest zatem dzięki wolności woli człowieka, który w akcie rozstrzygnięcia *ja chcę* czegoś (Wojtyła, 2000, 172) ostatecznie określa się wobec drugiego (wobec dziecka) w perspektywie indywidualnego uznania ważności egzystencjalnego stawania się i spełniania w rodzicielstwie.

Rozumienie rodzicielstwa, ujmowanego w kontekście samostanowienia małżonków i osobowego spotkania z dzieckiem, wskazuje na doniosły charakter odsłonięcia siebie w obliczu drugiego człowieka, który jest swoistym darem siebie i darem z siebie dla drugiego człowieka. Na doniosłość autentycznego otwarcia się na drugiego i bycia z drugim zwracają uwagę W. Starnawski i K. Wojtyła.

Pierwszy z wymienionych autorów podkreśla, iż autentyczność małżonków ujawnia się w ich autorefleksyjnym samopanowaniu, wyrażającym się w zachowaniu prawdy o samych sobie. Jej odrzucenie deformuje sens ich autentyczności, gubi „różnicę między tym, co *ja* i *moje*, między pozorem a istotą, między tym, co człowiekowi się przydarza, a tym, kim jest” (Starnawski, 2008, 351; por. Łatacz, 2000, 41–42). Z kolei drugi autor autentyczność ujmuje następująco:

tylko ten bowiem, kto może stanąć o sobie (...), może także stać się darem dla innych. Stwierdzenie zaś soborowe, że człowiek (...) nie może odnaleźć się w pełni inaczej, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego, pozwala nam wnioskować, iż właśnie wtedy, kiedy człowiek staje się darem dla innych, najpełniej staje się sobą (Wojtyła, 2000, 431; por. Grzywak-Kaczyńska, 2005, 367).

Samospełnienie osoby, w myśl K. Wojtyły, wyraża się w doświadczeniu samostanowienia, w którym osoba:

odsłania się przed nami jako swoista struktura samo-posiadania i samo-panowania. Jedno i drugie nie oznacza jednakże zamknięcia się w sobie. Wręcz przeciwnie, zarówno samo-posiadanie, jak też i samo-panowanie oznacza szczególną dyspozycję do daru z siebie samego, i to właśnie do daru bezinteresownego. Tylko ten mianowicie, kto sam siebie posiada, może też siebie samego oddać – i to oddać bezinteresownie. I tylko ten, kto sobie samemu panuje, może też z siebie samego uczynić dar – i to znowu dar bezinteresowny (Wojtyła, 2000, 431; por. Starnawski, 2008, 126).

Myśl ta wyraża *credo* samospełnienia w adopcji dziecka i w rodzicielstwie adopcyjnym, które stają się możliwe w pełni i przez całe życie poprzez afirmujące otwarcie się na drugiego człowieka, a przez to nabycie gotowości do przyjęcia go do siebie.

5.4.1. Osobowy charakter *daru z siebie*

Dar z siebie jest szczególnym sposobem odniesienia się do drugiego człowieka, ugruntowującym w sytuacji spotkania poczucie wzajemności, uczestnictwa i obecności w życiu innej osoby. Egzystencjalnie istotnym aspektem daru jest wzajemność, która przejawia się w tym, że doświadczenie obecności drugiego człowieka może przybierać – wymiennie, sekwencyjnie lub równolegle – zarówno postać bycia osobą darującą, jak i obdarowywaną. Pierwszy aspekt wiąże się z moralną równoważnością obdarowywania i przyjmowania daru. Przejawia się ona chociażby w tym, że radość osób obdarowujących jest zależna od radości osób obdarowywanych. Dar, który nie wzbudzałby silnych emocjonalnie reakcji, wynikających z istotnego znaczenia dla podwyższenia jakości życia osób obdarowywanych, nie miałby wówczas większej wartości (Cackowski, 1981, 69). Drugi aspekt daru wskazuje jednak na to, że naturalnym dążeniem człowieka jest bycie przydatnym dla innych osób ze swojego otoczenia. Dotyczy to wychodzenia z inicjatywą wnoszenia wartości do życia innych osób, zarówno tych, z którymi podmiot ma ukształtowane silne i trwałe więzi (osób znaczących), oraz pozostałych z otoczenia społecznego, z którymi pozostaje w nieformalnych i formalnych

stosunkach społecznych, jak i osób, z którymi wchodzi jedynie pośrednio w relacje poprzez swoją twórczą działalność rozwijającą materialną i intelektualno-duchową sferę „ogólnego bytowania społecznego”. W tym kontekście pozytywny bilans życia jest określany za pomocą szacowania skali wartości własnych działań ukierunkowanych na innych ludzi, utożsamianych z obdarowywaniem innych, w stosunku do działań o charakterze przyjmującym. Przywołując słowa Z. Cackowskiego, można powiedzieć, że chodzi o „przewagę tego, co się z siebie dało, w porównaniu z tym, co się wzięło” (*Ibidem*, 70).

Rozumienie daru jako bycia z drugim i dla drugiego wiąże się z wnoszeniem ważnych egzystencjalnie wartości do życia zarówno osoby obdarowywanej, jak też osoby obdarowującej (Starnawski, 2008, 126; Gałdowa, 2000, 160–161). Dar wiąże się więc z doświadczeniem autentycznej obecności, wyrażającej się w poczuciu wzajemnie doświadczanej bliskości, miłości i jedności z drugim człowiekiem (por. Lubich, 2007, 50–54). Akt darowania lub bycia obdarowywanym ma znaczenie osobotwórcze i sensotwórcze. Sprzyja utwierdzeniu się w poczuciu wartości własnego życia, bycia dla kogoś kimś ważnym i potrzebnym (por. Tarnowski, 2007, 48). W tym znaczeniu obdarowywanie, i przyjmowanie, stanowi doniosłą formę „uczestniczenia w życiu innych ludzi, jest formą potwierdzenia ich wartości, a więc jest niewątpliwym źródłem radości i szczęścia” (Cackowski, 1981, 69).

Kategoria wzajemności rozumiana jest jako obdarowywanie i przyjmowanie. Można ją rozpoznawać w perspektywie personalistycznej. Argumentem przemawiającym za tym jest niematerialny i nieużyteczny charakter *daru z siebie*. Można powiedzieć, że dar z siebie to urzeczywistnione pragnienie obdarowania drugiego człowieka czymś z samego siebie, a także przyjmowania czegoś, co wywodzi się z samej istoty drugiego człowieka (Starnawski, 2008, 123–124; Kupczak, 2006, 146). Tym samym osoba obdarowująca, wnosząc konkretną wartość do życia drugiego człowieka, dzieli się poniekąd samą sobą, pozostawia jakąś część siebie w jego sposobie myślenia, interpretowania i działania. W tym sensie dar jest swoistą miarą ważności osoby obdarowywanej, gdyż to, co stanowi ów dar (jego treść), wyraża stosunek do osoby obdarowywanej (Szostek, 1995, 234).

Innym elementem uzasadniającym perspektywę personalistyczną daru jest wolność obdarowywania, ale też i przyjmowania. Z uwagi na to, że istotą daru z siebie jest miłość, nikt nie ma obowiązku bycia osobą obdarowującą. Jeśli podejmuje taką aktywność, to z własnej woli, kierując się wewnętrznym imperatywem miłości do drugiego człowieka. Jednakże brak tego rodzaju zobowiązania dotyczy również drugiej strony. Nikt bowiem nie ma obowiązku przyjmowania daru z siebie innej osoby, jeśli nie ma gotowości do budowania z nią relacji międzyosobowej opartej na odwzajemnionej miłości (*Ibidem*, 235). Wolność wyboru jest podstawową cechą osobowej relacji z drugim człowiekiem.

Dar jest autentycznym darem z siebie, wówczas gdy cechuje się bezinteresownością, wolnością, nieodwołalnością i właściwą intencją (Pokrywka, 2010, 193). Bezinteresowność daru jednoznacznie rozstrzyga kwestię jego transakcyjności. Gdyby dar (zwłaszcza dar miłości) wiązał się z oczekiwaniem czy też zobowiązaniem do jakiejś formy odwzajemnienia, na przykład wdzięczności, w istocie nie byłby darem, tylko pewnym dobrem wymiennym w relacji między

dawcą i nabywcą. Wolność darowania i przyjmowania również ma jednoznaczne rozstrzygnięcie. Odnosi się ono do zasadniczej kwestii braku powinności moralnej daru. W sytuacji gdy podmiot czuje się w obowiązku wsparcia drugiego człowieka i podejmuje działanie, nie czyni daru z siebie, lecz kieruje się przeświadczeniem o ciężającej na nim powinności moralnej. Choć czyn sam w sobie może być wartościowy i dobry, nie jest wówczas darem z siebie. Natomiast jest takim darem, jeśli jest podejmowany w wolności wolnej woli, w poczuciu braku jakichkolwiek zobowiązań i powinności wobec innych ludzi z otoczenia społecznego.

Nieodwołalność daru z siebie dotyczy jego jednorazowości i niepowtarzalności. Dar nie jest bowiem jakąś formą czasowego darowania z możliwością oddania w razie zaistnienia takiej potrzeby, czyli czymś w rodzaju pożyczki o różnych formach i terminach zwrotu. Dar z siebie jest nieodwołalny, dlatego że jest jedynym w swoim rodzaju odniesieniem się do drugiego człowieka i odślonieniem się przed nim w najbardziej osobistej sferze. Raz darowany nie ulega zatarciu, wnosi jakąś wartość do życia drugiego człowieka.

Wymienione cechy nie wyczerpują autentyczności daru, jeśli nie są dopełnione właściwą intencją osoby darującej. Składa się na nią dążenie do faktycznego otwarcia się na drugiego człowieka i przyjęcia go do swojego świata. A więc darem jest działanie podejmowane ze względu na dobro drugiego człowieka, nie zaś zaspokojenie własnych potrzeb czy też wpisanie się w obowiązujący wzorzec postępowania w określonej sytuacji (Horowski, 2015, 288–289). Dar z siebie to intencjonalne zwrócenie się ku drugiemu w miłości i z miłości, która jest bezinteresowną formą doświadczania wzajemnej obecności. Każdy motyw związany z indywidualnymi korzyściami podmiotu zatracza walor daru z siebie w obliczu drugiego (innych).

Pragnienie obdarowywania i przyjmowania wiąże się z pragnieniem wspólnoty, rozumianej jako wzajemnie doświadczane uczestnictwo w człowieczeństwie (Starnawski, 2008, 394–396). Dar może bowiem wydarzyć się wyłącznie w relacji międzypersonalnej, która tworzy rzeczywistość wspólnoty osób. Jest w tym znaczeniu wspólnototwórczy, ponieważ każdy akt obdarowywania i przyjmowania przyczynia się do formowania i utrwalania więzi. Realizacja tego pragnienia dokonuje się w sytuacji spotkania utożsamianego z pobudzającym wstrząsem, którego „musi doznać osoba jako osoba” (Buber, 1993, 126). Egzystencjalny wymiar spotkania wiąże się z otwarciem się na drugiego człowieka, jako bliźniego, i nawiązaniem z nim dialogu. Przyjęcie perspektywy drugiego człowieka, rozumiane jako intencjonalne zwrócenie się ku niemu, bycie z nim i dla niego, dopiero daje podmiotowi szansę na stawanie się w swym człowieczeństwie. Jest więc warunkiem koniecznym dla egzystencjalnego „spotkania z samym sobą” (*Ibidem*).

Wspólnota jest w tym kontekście przestrzenią budowania relacji międzypersonalnej, kreowanej pomiędzy biegunami utożsamianymi z subiektywnością i obiektywnością, indywidualizmem i kolektywizmem. Jest jedyną w swoim rodzaju przestrzenią osobowej obecności drugiego człowieka (innego), w której zachodzi żywe odniesienie się do niego jako bliźniego. W niej staje się możliwe autentyczne obcowanie z drugim człowiekiem, w którym „ja – istnieje dopiero dzięki odniesieniu do ty” (*Ibidem*, 131). Wspólnotowy charakter Buberowskiego pomiędzy

wyraża się w dynamicznej dwoistości natury człowieka, kierującego się logiką zorientowaną na dialog z drugim. Uzdalnia ona podmiot do stawania się i spełniania w swym człowieczeństwie (*Ibidem*, 128). W jej perspektywie zachodzi obustronność (wzajemność) obecności z drugim człowiekiem, ujmowana przez tego autora jako bycie-we-dwóch/dwoje, w którym „każdorazowo urzeczywistnia się i potwierdza spotkanie jednego z drugim” (*Ibidem*). Wspomniane żywe odniesienie się do drugiego człowieka ujawnia zatem osobowy wymiar potencjalności sytuacji spotkania, rozpoznawanej już nie tylko metafizycznie, lecz również personalistycznie. Jego istota wyraża się bowiem we wzajemnie doświadczanym uczestnictwie w człowieczeństwie, rozumianym jako budowanie wspólnoty osób afirmujących transcendentną wartość osoby (Starnawski, 2008, 394–395; Wojtyła, 200, 402).

Egzystencjalne znaczenie spotkania ujawnia się w autentyczności zwrócenia się ku drugiemu. O autentyczności spotkania świadczy gotowość jego uczestników do faktycznego manifestowania własnego bytu (Węgrzecki, 1996, 145; Wolicki, 2012, 13). Polega ono na doświadczaniu otwartości i wzajemności w zwróceniu się ku sobie, które obejmuje niemal wszystkie sfery ich bytu i w istotny sposób rzutuje na ich rozumienie siebie oraz świata, duchowe wzrastanie, stawanie się i spełnianie w człowieczeństwie (Tischner, 1978, 73–98). Tym samym spotkanie – wówczas, gdy jest autentyczne – wnosi radykalną zmianę do sposobu egzystowania jego uczestników (Węgrzecki, 2014, 84–85). Tworzy ono ramy ich samopoznania i autokreacji, w których stawiają sobie wzajemnie fundamentalne pytania: *Kim każde z nich jest i kim pragnie stawać się w człowieczeństwie?* Należy podkreślić, że zachodzi tu jednoczesność polegająca na tym, że zarówno pytają, jak i są o to zapytywani. Udzielając odpowiedzi drugiemu w spotkaniu, w istocie każdy podmiot udziela jej samemu sobie; samookreśla się wobec kluczowych wydarzeń, osób i wartości, tworząc wizję siebie sytuowaną w horyzoncie autokreacyjnego planu działania (por. Łatacz, 2000, 41).

Spotkanie traci walor autentyczności, a tym samym walor wydarzenia egzystencjalnego, w sytuacji gdy w miejsce manifestacji własnego bytu ujawnia się swoista mistyfikacja, polegająca na posłużeniu się pozorem własnego bytu. Uczestnicy takiego quasi-spotkania (spotkania nieautentycznego) podejmują wobec siebie grę społeczną zorientowaną na realizację określonych potrzeb i celów. Sytuacja taka oznacza ich duchowe zamykanie się na siebie i wychodzenie poza ramy spotkania. Wówczas nie doznają oni wewnętrznej przemiany utożsamianej z duchowym wzrastaniem. Quasi-spotkanie nie jest bowiem doniosłym wydarzeniem, o którym można powiedzieć, że w jego rezultacie narodził się nowy człowiek; że uczestnik „wyszedł z niego innym człowiekiem, gdyż dokonała się w nim głębsza transformacja, która nie tylko znacznie poprawiła jego obraz, ale przede wszystkim uczyniła go innym i może nawet doskonalszym” (Węgrzecki, 1996, 84).

Spotkanie jako wydarzenie wiąże się ze stosunkiem do drugiego człowieka i stopniem autentyczności w zwróceniu się ku niemu. Pozorna autentyczność kamufluje rzeczywisty brak gotowości do zaangażowania się w relację z innym, podjęcia odpowiedzialności za jego i wspólne dobro, współodczuwania z nim i wreszcie gotowości do daru z siebie. Co więcej, może prowadzić do negatywnych skutków. Zafałszowanie daru z siebie na podłożu moralnej relatywizacji własnego odniesienia się do drugiego człowieka niweczy szansę rzeczywistego

z nim spotkania. Przeradza się w zdarzenie, którego intencją jest manipulowanie i wymuszanie czegoś na drugim człowieku. Owszem, takie zdarzenie pozorujące jedynie spotkanie również może zdeterminować los drugiego człowieka, lecz jego skutki nie wypływają z afirmacji wzajemności i otwartości na siebie w relacji międzyosobowej, osiągania dobra w ujęciu indywidualnym i wspólnotowym, lecz z intencji przedmiotowego użycia drugiego (innych) wedle własnych potrzeb i celów (Horowski, 2015, 282–283).

A zatem rzeczywistość autentycznego spotkania tworzy przestrzeń do intencjonalnego zwrócenia się ku drugiemu, które przyjmuje w wymiarze duchowej egzystencji postać daru z siebie. Obdarowywanie darem z siebie dokonuje się w sferze emocjonalnej, intelektualnej i wolicjonalnej gotowości darowania siebie komuś i zarazem przyjmowania daru od kogoś. Jest gotowością najgłębszego otwarcia się na drugiego człowieka, urzeczywistniającego pragnienie poznawania go i rozumienia, zaangażowania się w kształtowanie z nim relacji w wymiarze międzyosobowym, doświadczenia jego obecności w relacji miłości, autentyczności, ufności i bliskości duchowej. Dar z siebie wyklucza instrumentalizację bycia ze sobą, skoncentrowaną na realizowaniu potrzeb i celów sytuowanych w sferze hedoniczno-utilitytarnej. Instrumentalizacja taka zatracą bowiem cechy osobowego charakteru zwrócenia się ku drugiemu człowiekowi. Dar z siebie jawi się w tym kontekście jako poważne wezwanie i zarazem zobowiązanie każdego z uczestników spotkania, które wówczas staje się, w najgłębszym tego słowa znaczeniu, wydarzeniem egzystencjalnym (Węgrzecki, 1996, 145–146).

Znaczenie egzystencjalne daru z siebie wiąże się – w myśl rozważań Emmanuel Lévinasa – z pragnieniem autentycznej transcendencji człowieka ku temu, co jest źródłem niewyczerpanej witalności i zarazem sensu ludzkiego życia. Wyraża się ono w dążeniu do kontynuowania własnej historii, a więc przedłużenia możliwości partycypacji w niej na kolejne pokolenia poprzez trwanie *ja* podmiotu w *ty* drugiego człowieka (innych) (Lévinas, 1998, 325). Rodzicielstwo – rozumiane jako przekazanie życia drugiemu człowiekowi – jest w tym kontekście szczególnym przejawem daru z siebie. Stanowi przełomowe wydarzenie egzystencjalne.

5.4.2. Rodzicielstwo jako wzajemność doświadczania daru obecności i miłości

Przyjęcie perspektywy osobowej rodzicielstwa ujawnia związek między darem ciała a darem osoby (Starnawski, 2008, 174–175). Człowiek przynależy do siebie, w myśl rozważań Tadeusza Stycznia, nie inaczej jak poprzez przynależność swego ciała do siebie. „W posiadaniu ciała posiada siebie” (Styczeń, 1985, 92). Z kolei M. Pokrywka dopowiada: „ciało jest związane w nierozłączny sposób z wewnętrznym światem człowieka, a przeżycie w ciele angażuje całe człowieczeństwo” (Pokrywka, 2010, 197). Dlatego też w darze z siebie „konieczna jest podmiotowa świadomość oraz podmiotowe przeżycie ciała” (*Ibidem*). Ciało człowieka jest w tym kontekście warunkiem koniecznym przeżycia miłości oblubieńczej, uzdalnia człowieka do wyrażania miłości, w której „człowiek – osoba staje się darem – i spełnia sam sens swego istnienia i bytowania poprzez ten dar” (*Ibidem*, 198–199).

Rodzicielstwo utożsamiane ze zrodzeniem z siebie osoby ludzkiej stanowi w perspektywie osobowej doniosłą wartość daru z siebie małżonków. Człowiek ten (dziecko), pomimo że przez pewien czas jest pozbawione osobowej pełni działania, uczestniczy we wspólnocie rodzinnej jako osoba. Występuje wówczas wzajemność w obdarowywaniu i przyjmowaniu daru (Starnawski, 2008, 126–127). Dziecko nie tylko przyjmuje dar obecności i miłości od rodziców, lecz również obdarowuje ich swoim człowieczeństwem. Można powiedzieć za Z. Pokrywką: „poszerza krąg tego obdarowania, jaki istniał przed jego urodzeniem, i wnosi weń nową, całkowicie oryginalną, treść” (Pokrywka, 2010, 223).

Ranga tego wydarzenia znajduje swoje odzwierciedlenie w cierpieniu wywołanym sytuacją graniczną – utożsamianą z niepowodzeniem prokreacyjnym. Jednakże sytuacja graniczna nie jest sytuacją krańcową, definitywnie zamykającą możliwość spełnienia w rodzicielstwie. Nie symbolizuje ostatecznego kresu drogi, a raczej jej rozdroże, a więc miejsce, które nie ma jednej kontynuacji, lecz z którego rozchodzą się w różnych kierunkach co najmniej dwie różne drogi. Sytuacja graniczna wiąże się bowiem z koniecznością wyboru wartości etycznej, pozytywnej bądź negatywnej. Znaczenie tej sytuacji ujawnia się w tym, że człowiek ociera się

o granicę swego bytu ludzkiego. W takim momencie albo się siebie traci, albo się siebie odzyskuje. Bowiem zawsze wtedy coś się w sobie buduje i coś się w sobie niszczy. Człowiek jest naprawdę taki, jakim jest w sytuacji granicznej (Tischner, 1982, 67).

Bycie na rozdrożu wiąże się z napięciem pomiędzy świadomością końca pewnego etapu w dążeniu do spełnienia się w rodzicielstwie, wyczerpaniem się pewnej wizji siebie, planów i oczekiwań małżonków, a także ich własnej filozofii życia, i jednocześnie świadomością początku nowego etapu – rodzicielstwa otwierającego nowe możliwości stawania się i spełniania egzystencjalnego.

Sytuacja graniczna łączy się z dramatem przeżywania zdarzeń przelomowych w życiu i wewnętrznych przemian w następstwie konieczności samookreślenia i samodzielnego wyboru wizji siebie w przyszłości. W istocie wymusza na małżonkach wybór związany z wyjściem poza to, co stanowi źródło ich trudnego doświadczenia, odrzucaniem takiej decyzji, powodującym trwanie w swoistym zawieszaniu czy też uśpieniu egzystencjalnym, bądź też zaniechaniem dążenia do spełnienia się w rodzicielstwie na skutek niepowodzenia prokreacyjnego i nieakceptowania jego alternatywnych form utożsamianych z rodzicielstwem adopcyjnym.

Brak gotowości małżonków do wyjścia poza dotychczasową perspektywę postrzegania trudnego doświadczenia wiąże się z myśleniem zamykającym, w którym pielęgnują oni zatrzymaną w czasie, a więc już nieaktualną, wizję własnego *ja* rodzica i wciąż żywo przeżywają dramat cierpienia z tego powodu. Z kolei myślenie otwierające wiąże się z transcendującym ich obecną sytuację wyjściem poza i oznacza inne konteksty oraz perspektywy myślenia. Charakteryzuje się ono niewartościującym, nieschematycznym i twórczym odniesieniem się do nowych możliwości projektowania własnej wizji siebie w obliczu sytuacji granicznej (por. de Bono, 2001, 231–243).

Graniczny charakter doświadczenia niezamierzonej bezdzietności ujawnia się więc jako przełomowy moment w dążeniu małżonków do spełnienia się

w rodzicielstwie. Z jednej strony jest dramatycznym zamknięciem możliwości spełnienia się w rodzicielstwie rozumianym jako przekazywanie życia poprzez zrodzenie z siebie człowieka, z drugiej zaś wiąże się z mentalnym otwarciem się na nową jakościowo perspektywę możliwości spełnienia się w rodzicielstwie, niewarunkowanym koniecznością zachowania przez dziecko biologicznej ciągłości cech. Wspomniane otwarcie mentalne wymaga pogłębionej refleksji nad sensem doświadczanej sytuacji granicznej i wzbudzenia w sobie woli jego urzeczywistnienia na drodze rodzicielstwa adopcyjnego.

Duchowe wzrastanie małżonków do rodzicielstwa daje zatem nowy punkt widzenia, zmieniający ich dotychczasowe rozumienie płodności, prokreacji, rodzicielstwa, miłości rodzicielskiej i niezamierzonej bezdzietności. Przyjęcie perspektywy duchowej w rozumieniu logos płodności rozszerza jej kontekst znaczeniowy poza ramy dziedziczenia cech w aspekcie prokreacyjnym. Analogicznie jest w odniesieniu do perspektywy duchowej w rozumieniu logos rodzicielstwa. Rozszerza ona jego pole znaczeniowe poza psychofizyczny wymiar relacji rodzicielskiej z dzieckiem. Wspomniane rozszerzenie zakresu znaczeniowego logos płodności i logos rodzicielstwa nie deprecjonuje rangi wymiarów biologicznego i psychologicznego, lecz dopełnia je o ważki w znaczeniu egzystencjalnym wymiar noologiczny, z którym tworzą one integralną i nierozdzieloną całość (Nawroczyński, 1947, 278–283; Frankl, 2010, 36).

Centralną kategorią znaczeniową duchowego wzrastania małżonków do rodzicielstwa adopcyjnego nie jest wówczas rozumienie płodności w aspekcie biologicznego przekazania życia człowiekowi, lecz w aspekcie otwarcia się i przyjęcia drugiego człowieka jako osoby ludzkiej oraz towarzyszenia mu w jego duchowym wzrastaniu (Lévinas, 1998, 324–325; Frankl, 1998, 243–250).

Kierowanie się tą kategorią w relacji z dzieckiem pozwala na zwrócenie się do niego jako osoby (ujęcie integralne), nie zaś do wybranych cech jego osoby (ujęcie redukcyjne). Rodzi to poważne konsekwencje w możliwości rzeczywistego obdarowywania dziecka własną obecnością i miłością, a także spełniania się w rodzicielstwie. W ujęciu integralnym pierwszorzędne znaczenie ma bezwarunkowe odniesienie się do dziecka jako równowartościowej osoby i równoprawnego podmiotu, twórczo współkształtującego relację międzyosobową. W tak pojmowanej relacji nikt nie jest wyróżniony, ani rodzic, ani dziecko, ze względu na dowolne cechy psychofizyczne, społeczne, kulturowe czy religijne. Z kolei ujęcie redukcyjne z założenia powoduje nierównowagę w tej relacji na rzecz rodzica, który określa znaczenie poszczególnych cech decydujących o możliwości zawiązania tejże relacji oraz jej jakości.

Doświadczenie daru obecności najpełniej ujawnia się w zwróceniu się ku osobie dziecka, które zachodzi w obszarze intencjonalności transcendentalnej. Wówczas osoba dziecka wypełnia cały horyzont myślenia i przeżywania świata małżonków, a z kolei oni, jako nowi – obcy dorośli, którzy – przywołując terminologię J. Tischnera – „zostali oświeceni promieniem świadomości intencjonalnej dziecka, wypełniają cały jego horyzont”. Wszystko inne „żyje w jego/ich świetle”. Ważne jest to, co wyraża obecność drugiego człowieka w relacji bezpośredniego spotkania między nimi, co jest odniesieniem się do niego w kategoriach wartości osoby.

Osobowy charakter relacji rodzicielskiej ujawnia się w kontekście intencjonalności transcendentalnej w perspektywie istoty duchowego jestestwa człowieka. To wtedy staje się możliwe uchwycenie sensu wspólnoty losów i łączności duchowej między małżonkami a dzieckiem (por. Tarnowski, 1974, 16). Osobowy charakter relacji z dzieckiem sprzyja wzbudzeniu w małżonkach gotowości do przyjęcia niespokrewnionego genetycznie dziecka w sposób bezwarunkowy, trwały i wywiedziony z autentycznej miłości bliźniego. Wówczas staje się możliwe przeżycie osobowego charakteru obecności dziecka, które Jan Kłys wyraża w przejmujących słowach:

Akceptuję Cię w całej Twojej prawdzie, ze wszystkimi Twoimi odniesieniami. Przyjmuję Twój świat i czynię go światem moim (Kłys, 1981, 166).

Rozumienie wymienionych pojęć ogniskuje się więc wokół osobowego charakteru relacji rodzicielskiej, w której dziecko jest traktowane jako równowartościowa osoba i zarazem jako równoprawny podmiot twórczo ją współkształtujący. Przywołana myśl odsłania głębię przeżywania rodzicielstwa adopcyjnego jako spotkania osób szukających się w poczuciu niespełnionego pragnienia miłości. Niejako domyka dramat miłości ujmowanej przez R. Mayę w perspektywie egzystencjalnej. Miłość do dziecka niespokrewnionego jest, co prawda, wyjściem poza dotychczasową perspektywę generującą sytuację graniczną. Rodzi też napięcie związane z niepewnością jutra w rodzicielstwie, kreowaną z perspektywy miłości do dziecka adoptowanego jako alternatywy dla jutra w samotni bezdzietności, która nie daje możliwości spełnienia w miłości rodzicielskiej. Choć pierwszy warianc otwiera nową perspektywę i daje nadzieję, nie jest pozbawiony dylematów egzystencjalnych, które można wydobyć z niepewności, którą niesie sama miłość.

Paradoksalnie miłość nie ma w sobie jakiegoś automatyzmu, w rezultacie uruchomienia którego wszystko zaczyna toczyć się bezproblemowo i pozytywnie. Dramat egzystencjalny człowieka polega na tym, że pragnieniu przeżywania miłości towarzyszy niepewność czy też lęk przed tym, co ona wniesie, gdy się na nią otworzy. W miłości, jak zauważa R. May,

oddajemy się cali. Zostajemy wyzuci z naszego dotychczasowego świata. Mamy nadzieję, że osiągniemy nowy, ale nigdy nie jesteśmy tego pewni. Nic nie jest już takie samo i być może nigdy już nie będzie takie samo. Świat ulegnie zniszczeniu; skąd mamy pewność, że kiedykolwiek zostanie odbudowany? Dajemy i oddajemy swoje ja. Skąd możemy wiedzieć, że zostanie ono nam zwrócone? Budzimy się w świecie zupełnie rozbitym – kiedy i gdzie ulegnie scaleniu? (May, 1978, 134).

Miłość jest bowiem siłą przemieniającą świat człowieka, kreującą nową rzeczywistość bliskości i spełnienia w relacji z drugim człowiekiem. Niedającą jednak pewności, że ów świat małżonków bezdzietnych i dziecka bezrodzinnego będzie lepszy, piękniejszy i szczęśliwszy. Wymaga zawierzenia w to, co niepewne, by pomimo tej niepewności otworzyć się na pragnienie miłości drugiego człowieka i by w horyzoncie tych niespełnionych pragnień odnaleźć wspólną przestrzeń bycia ze sobą i bycia dla siebie. Osobowy wymiar miłości uzdalnia małżonków – ujmując to w terminologii Tischnerowskiej – na myślenie według istotnych egzystencjalnie wartości. Nadaje tym samym szczególny sens rodzicielstwu adopcyjnemu.

W tym kontekście miłość wyzwala w człowieku gotowość do przeżywania wartości, ich uwewnętrzniania i nadawania im statusu ważności we własnym systemie wartości. Wspomniane uprzystępnienie wartości polega na ukonkretnieniu ich rozumienia odnoszonego do określonych obiektów rzeczywistości. W myśl Karla Jaspersa, „nie jest tak, że miłość odkrywa wartości, lecz przeciwnie, dzięki dynamice miłości wszystko nabiera wartości” (Jaspers, 1954, 134, [za:] Rudziński, 1980, 194). W obliczu miłości człowiek zbliża się mentalnie ku wybranym wartościom, które wówczas przestają mieć dla niego znaczenie abstrakcyjne nadawane w społecznym procesie społeczno-kulturowym, lecz stają się treścią indywidualnego przeżywania konkretnych aspektów rzeczywistości. Wszak „to, co posiada wartość, jest absolutnie konkretne, nie powszechne” (*Ibidem*, 124, [za:] Rudziński, 1980, 195). To ukonkretnione odniesienie się do wartości wynika z natury miłości, która nie jest kochaniem czegoś ogólnego, nieprzystępnego i mentalnie odległego człowiekowi, lecz obejmuje wszystko to, co kochające i kochane, jedyne w swoim rodzaju i najważniejsze dla podmiotu. Co więcej, każdy akt miłości wiąże się z niepowtarzalnością i jednością wytworzonej rzeczywistości, przenikającej relację kochającego do tego, co jest kochane. Z tego też powodu nie podlega ona zatarciu i przekłada się na treść doświadczenia życiowego podmiotu.

Z drugiej zaś strony, miłość jako uprzystępniająca wartości jest współobecna z wolnością. Miłość w wolności wolnej woli człowieka kieruje się bowiem

ku temu, co mieści się sferze przedmiotowej – co dotąd było pojmowane jako obce, niezrozumiałe, pozbawione sensu, przypadkowe, uwarunkowane; przewycięża obcość świata przedmiotowego (Rudziński, 1980, 198).

Uzdalnia człowieka do intencjonalnego zwrócenia się ku otaczającej rzeczywistości, które prowadzi do jego duchowego zjednoczenia z wybranymi jej elementami, którym przypisuje szczególne znaczenie. Wolność rozpatrywana w perspektywie miłości wskazuje na jej bezpośredni związek z afirmacją rzeczywistości jako całości, która jest bezwarunkowa i nie wymaga uzasadnienia, „nie pyta o racje i dowody”, jest bowiem afirmacją „bez racji” (*Ibidem*, 192). Jak zauważa przywołany autor:

ten, który kocha, nie znajduje się na zewnątrz tego, co zmysłowe w zaświatach, lecz jego miłość jest nieproblematyczną obecnością transcendencji w immanencji, cudownym tu i teraz: zdaje się oglądać to, co nadzmysłowe. Egzystencja nie ma pewności swego transcendentnie ugruntowanego bytu nigdzie z wyjątkiem miłości (Jaspers, 1954, 276, [za:] Rudziński, 1980).

W myśl Karla Jaspersa, uzasadnione wydaje się więc twierdzenie, że „miłość to bezwarunkowa, bezzasadna afirmacja całej rzeczywistości i wola, aby istniało to, co istnieje” (Rudziński, 1980, 193). Do afirmacji w kontekście miłości nawiązuje również Arkadiusz Gudaniec, który wprowadza pewien podział miłości ze względu na charakter afirmacji (Gudaniec, 2001, 280–283). Autor ten uzasadnia, że prymarne dążenie do afirmacji własnego istnienia jest pierwotnym aktem miłości, czyli miłością siebie (miłością swojego istnienia), w której wzrasta człowiek od początku swojego życia. Natomiast afirmacja istnienia drugiego człowieka (innego)

jest miłością prawdziwą, dokonującą się w duchowym wyjściu z siebie, zwróceniu się ku drugiemu człowiekowi. O ile miłość siebie jest przejawem dążenia człowieka do własnego dobra, w jakimś sensie jest miłością interesowną, o tyle miłość drugiego człowieka jest miłością bezinteresowną, oczekiwaną, symbolizującą dojrzałość duchową, która ujawnia się w dążeniu do zjednoczenia w relacji międzyosobowej z drugim człowiekiem (*Ibidem*, 292–293).

Przyczyną miłości siebie jest jedność substancjalna z samym sobą, z kolei przyczyną miłości drugiego człowieka jest jedność podobieństwa, które określa duchowe zjednoczenie z nim jako bytem osobowym. W tym sensie miłość jest rozumiana jako pierwotna i zasadnicza racja działania człowieka (Starnawski, 2008, 227). Jej istota wyraża się w duchowym zjednoczeniu osób. Odnosi się ono do sytuacji, w której *ty* ukochanej osoby (przedmiotu miłości) jest traktowane przez podmiot jako drugie *ja*. Zjednoczenie oznacza daleko idące zbliżenie duchowe kochających się osób. Przejawem tak rozumianej miłości, jako jednoczącej siły, jest odnoszenie się podmiotu do drugiej osoby jak do samego siebie czy też, inaczej to ujmując: jak do drugiego siebie (Gudaniec, 2001, 282–283).

Duchowa jedność odsłania sens immanentnego związku daru osoby z miłością, który wiąże się z odchodzeniem od postawy *biorę* na rzecz postawy *daję* – nie tylko to, co mam, ale przede wszystkim powierzam siebie drugiemu człowiekowi. Wówczas, zdaniem Wandy Półtawskiej, „dar osoby dla drugiej osoby staje się pełnią miłości” (Półtawska, 2000, 162; por. Braun-Gałkowska, 1980, 126–127).

Duchowe wzrastanie do rodzicielstwa adopcyjnego jest wyzwaniem dla małżonków – i w tym znaczeniu jest ich bodaj najcenniejszym darem z siebie. Wymaga dojrzałości małżonków do przekroczenia bariery mentalnej, polegającego na zaakceptowaniu obcości genetycznej dziecka – niezacieralnej i całościowej, a także gotowości wzbudzenia w sobie miłości do niego jako własnego dziecka (por. Ładyżyński, 2009c, 107–110; 2009b, 33–37; Nowak, 2007, 26). Aspekt biologiczny płodności i rodzicielstwa nie przestaje być dla nich istotny, lecz rodzicielstwo adopcyjne jest otwieraniem się na drugiego człowieka, pomimo jego wcześniejszej historii życia i faktu dziedziczenia cech genetycznych łączących go z innymi rodzicami (biologicznymi). W tym znaczeniu w akcie transcendowania siebie – własnych słabości, dawnych wyobrażeń i planów na życie – małżonkowie podejmują wysiłek mentalnego uwolnienia się od pragnienia biologicznego wymiaru rodzicielstwa i duchowego przewyższenia tego pragnienia w celu autentycznego otwarcia się na osobową perspektywę rodzicielstwa adopcyjnego.

Zachodzi tu pewna paralela. O ile akt małżeński ujmowany w kategorii daru jest miejscem „wydarzenia się dziecka”, o tyle akt adopcji jest transcendującym ich biologiczną dysfunkcją duchowym zjednoczeniem się z dzieckiem. Małżonkowie, identyfikując się z rolą rodziców adopcyjnych, powierzają siebie dziecku, przyjmując je w akcie bezwarunkowej akceptacji i miłości. Jednocześnie pragną być przez nie bezwarunkowo akceptowani i obdarzani miłością, czystą i nieprzemijającą. Pragną dzielić się miłością z drugim (innymi), jak też być nią obdarzani. Wówczas dar z siebie małżonków odsłania sens intencjonalnego powierzenia siebie dziecku w poczuciu doniosłości biograficznej i egzystencjalnej tego wydarzenia, rzutującego na dalsze losy zarówno dziecka, jak również ich własny (Szostek, 1995, 241).

Szczególną formą osobowego zwrócenia się ku drugiemu człowiekowi jest obdarowanie drugiego miłością z założenia bezinteresowną i bezwarunkową. Jest to akt najbardziej autentycznego otwarcia się na drugiego człowieka, narażonego, co prawda, na ryzyko bycia najgłębiej zranionym, ale też otwarcia się na nawiązanie najgłębszej w znaczeniu egzystencjalnym z nim osobowej relacji. Dar z siebie jest szczególnym aktem oddania siebie drugiemu człowiekowi, wyrażającym się w miłości i zarazem podejmowanym z miłości do niego. Odślania sens stwierdzenia: „Kto straci siebie, ten ocali siebie” (Ponikło, 2013, 188).

Tak rozumiany dar miłości ujawnia się w akcie macierzyństwa i ojcostwa rozpoznawanych w wartościach religijnych. Józef Tischner ujmuje to następująco:

dziewczyna, która daruje siebie (...) staje się matką, podobnie jak mężczyzna, który daruje siebie, staje się ojcem. Darowania te są dalekim odbiciem wewnętrznego życia Trójcy Świętej. Logiką tego życia jest wolna i pełna miłości wzajemna wymiana darów. Trzy Boskie Osoby są darem dla siebie. W takim darowaniu nie ma już bólu, nie ma ofiary, nie ma okrucieństwa, lecz najgłębsze szczęście. Dla Boga, który jest Dobry, nie ma większego szczęścia niż darowanie siebie (*Ibidem*, 188).

Miłość traktowana jako dar niemający sobie równych jest utożsamiana przez W. Półtawską z miłością dojrzałą (Półtawska, 1981, 49). Uznaje się, że nic, co człowiek może wytworzyć w wymiarze materialnym i intelektualnym, nie może się równać z darem miłości i otwarciem się na miłość. Jest ona bowiem najbardziej osobistym i zarazem najbardziej doniosłym egzystencjalnie odślonieniem się przed drugim człowiekiem. O jego doniosłości najdobitniej świadczy fakt, że jeśli jest podejmowany – to w akcie wolnej woli. Dar miłości rozpatrywany w kontekście wolnościowego rozstrzygnięcia człowieka: „mogę – nie muszę”, oraz „mogę chcieć – lub nie chcieć” (Wojtyła, 2000, 167), a także „jeśli chcesz, możesz mnie [wartość] wybrać” (Tischner, 2000a, 486), jawi się jako emanacja wolności jego wolnej woli w najbardziej radykalnej i zarazem najczystszej postaci.

Człowiek zawsze staje przed wyborem miłości do drugiego i zaangażowania się w jej rozwijanie i utrwalanie. Niczego w tej mierze nie musi, posiada nieskończoną moc decydowania o tym, czy odniesie się do drugiego w miłości, z miłości i w miłości, czy też taką możliwość odrzuci. Nikt nie jest w stanie przymusić go do miłości, jako daru z siebie dla drugiego człowieka, ani też do przyjęcia tego daru i odwzajemnienia. Wszak tylko on przeżywa i rozstrzyga dylematy na płaszczyźnie aksjologicznej, moralnej i egzystencjalnej, które wyrażają dramat jego istnienia. Sytuacja spotkania z drugim jest przeniknięta świadomością napięcia:

Co mogę? Nie wiem. Co mam chcieć? Tego też nie wiem. Wiem, że mogę chcieć i nie chcieć. Nic nie dzieje się tu z konieczności. Zawsze drugi będzie mi mógł powiedzieć: przyszedłeś, bo sam chciałeś (*Ibidem*, 483).

Małżonkowie, kierując się świadomością samostanowienia, rozstrzygają własny stosunek do rodzicielstwa, miłości i drugiego człowieka, z którym styka ich los łączący ich szczególną sytuację życiową – bezdzietność, z jego szczególną sytuacją – osieroceniem. To do nich należy podjęcie decyzji, w jaki sposób odniosą się do rodzicielstwa adopcyjnego: czy zdołają wzbudzić w sobie miłość do dziecka, czy będą dążyć do rodzicielstwa adopcyjnego i z jakich motywów (Wąsiński,

2016b, 385–402). Jednakże każde ich podmiotowe rozstrzygnięcie podejmowane jest z własnej woli i w pełnej odpowiedzialności za jego konsekwencje.

Wydaje się, że nie można budować relacji osobowej z dzieckiem, jeśli przejawia się do niego uprzedmiotowiający stosunek. Małżonkowie, którzy kierują się takim stosunkiem do dziecka, również samych siebie ogołacają z wielowymiarowego egzystowania człowieka jako osoby ludzkiej. Tym samym traktują drugiego i samych siebie na sposób uprzedmiotawiający, zredukowany do konieczności zaspokojenia niezrealizowanych potrzeb. Motywem takiego działania, leżącego u podstaw budowania relacji rodzic – dziecko, jest doprowadzenie do rodzicielstwa adopcyjnego rozumianego w kategoriach tzw. mniejszego zła, nie zaś nieoczekiwanego i, należy sądzić, niezasłużonego dobra.

Adopcja dziecka jest w tym sensie wezwaniem do otwarcia się na dobro, którego podłożem jest dar miłości. Wymaga gotowości wyjścia na spotkanie z drugim (dzieckiem) jako osobą w perspektywie miłości. Jeśli dokonuje się owo wyjście w duchu osobowego zwrócenia się ku drugiemu, może stać się darem z siebie małżonków kierowanym do dziecka w akcie miłości (Ładyżyńscy, 2000, 32). Wiele mówią w tym kontekście cytowane już słowa J. Tischnera: „nic jednak tak nie daje do myślenia, jak spotkanie z drugim” (Tischner, 2000a, 491). Miłość w sytuacji spotkania jest tym, co daje w największym stopniu do myślenia.

Spotkanie wzbudza bowiem pragnienie małżonków przeżywania miłości w relacji osobowej z drugim człowiekiem, który być może stanie się kiedyś ich dzieckiem. Wyzwała tym samym w nich gotowość otwarcia się na dziecko ze względu na miłość, a także wyjścia naprzeciw, przyjęcia go do siebie z miłością. Wzbudza w nich zdolność do potraktowania drugiego człowieka (dziecko) jako bodaj największe w swej bezinteresowności dobro, do którego człowiek jest w stanie się wznieść w relacji z drugim. Skłania też drugiego (dziecko) do wzbudzenia uczucia odwzajemnionego, które staje się wówczas jego darem z siebie kierowanym do nowych rodziców (Ładyżyńscy, 2000, 33).

Takie rozumienie miłości rodzicielskiej prowadzi do uznania, iż dziecko jest darem osobowym dla rodziców, które w myśl D. Kornas-Bieli, wyraża najgłębiej osobowy charakter egzystencji człowieka. Rodzice otrzymują ten dar powierzenia im osoby przez Osobowego Boga. Jednakże, jak podkreśla autorka, dar ten jest przeżywany jako radość z możliwości spełnienia w miłości rodzicielskiej i zarazem jako całościowe zobowiązanie do nowej odpowiedzialności. Sens tego daru wypełnia się w miłości do dziecka i wychowaniu z miłości do niego (Kornas-Biela, 2007a, 458). Miłość rodzicielska rozwija się w świetle daru obecności rodziców z dzieckiem, którzy całym sobą angażują się każdego dnia w bycie z dzieckiem. Wówczas dar obecności, ujmowany jako bycie z dzieckiem, staje się, w myśl D. Kornas-Bieli, darem czasu ofiarowanym i zyskanym, „staje się największą radością ich życia” i największym bogactwem rodziców realizujących się w rodzicielstwie (Kornas-Biela, 2001, 189; por. Braun-Gałkowska, 2001, 207–210). Dar obecności i miłości ma doniosłe znaczenie w rodzicielstwie adopcyjnym. Nie oznacza bowiem jednostronnego powierzenia dziecka nowym rodzicom w akcie adopcji, lecz jednoczesne powierzenie się rodziców dziecku adoptowanemu. Wspomniane dary kształtują fundament rzeczywistości rodzicielstwa

adopcyjnego rozpoznawanego przez rodzica jako: jestem *najważniejszy/najważniejsza dla mojego dziecka*, a przez dziecko: *jestem najważniejszy/najważniejsza dla moich rodziców*. Doniosłość tych darów ujawnia się we wzajemności obdarzania i zarazem ich przyjmowania w relacji rodzicielskiej, w której dziecko jest równoważącym podmiotem wnoszącym do życia małżonków to, co w tej relacji najcenniejsze.

5.5. Posiadanie dziecka a bycie rodzicem – w stronę osobowej relacji rodzicielskiej i integralnego ujęcia wychowania

Stosunek do rodzicielstwa adopcyjnego kształtuje się w sposobie rozstrzygnięcia zasadniczego problemu ujawniającego się w napięciu między posiadaniem dziecka a byciem jego rodzicem. Rodzicielstwo nie jest bowiem wyłącznie indywidualnym doświadczeniem małżonków, ponieważ zachodzi ono w przestrzeni ich wspólnoty małżeńskiej oraz rodzinnej. Na indywidualną warstwę doświadczenia bycia rodzicem nakłada się warstwa wspólnotowego doświadczenia bycia rodzicami. Doniosłość tego doświadczenia podkreśla A. Ładyżyński, mówiąc, że jest to wydarzenie, które radykalnie zmienia charakter i specyfikę ich funkcjonowania w przestrzeni własnej wspólnoty. Autor ten podkreśla, że rodzicielstwo zmienia

nieodwracalnie relację między kobietą i mężczyzną oraz ich rodzinami, przeobraża strukturę samej rodziny nuklearnej (...). Pojawienie się pierwotnego dziecka w rodzinie ma charakter zmiany rewolucyjnej i budzi wielkie emocje (Ładyżyński, 2014, 31).

O randze tego wyzwania świadczą również inne cechy rodzicielstwa, na które zwracają uwagę Anna Kwak i Andrzej Ładyżyński, to jest nieodwracalność i ciągłość jego trwania (Kwak, 2008, 22; Ładyżyński, 2014, 29). Pierwsza z wymienionych cech wskazuje na rodzicielstwo jako bodaj niezacierały w świadomości podmiotu fakt przekazania komuś życia i w tym kontekście zbudowania z nim relacji rodzicielskiej. Nieodwracalność rodzicielstwa ujawnia się jako zobowiązanie lub powinność wobec innej osoby. Wiąże się z zobowiązaniem prawnym, społecznym, a z punktu widzenia osobowego charakteru relacji z dzieckiem – przede wszystkim z powinnością moralną wobec niego. Ważność tej powinności wobec dziecka nie ustaje nawet wtedy, gdy rodzic realnie nie podtrzymuje z nim kontaktu, ponieważ fakt przerwanej na jakimś etapie relacji rodzicielskiej nie zaciera więzi pokrewieństwa i bliskości duchowej (Bągiel, 2012, 14). Wówczas, co prawda, taka osoba nie wypełnia zadań rodzicielskich i nie realizuje się jako rodzic tego dziecka, pomimo to towarzyszy jej obciążająca moralnie świadomość pewnej niezrealizowanej wobec niego powinności.

Ciągłość rodzicielstwa ukazuje je jako wydarzenie, które nie jest aktem jednorazowym, lecz trwa praktycznie przez całe życie rodzica i dziecka. W myśl rozważań J. Bągiel, jest ono procesem dynamicznym, którego istotnym komponentem jest ustawiczność rozwijanego doświadczenia rodzicielskiego (*Ibidem*, 15). Bycie rodzicem nie wyczerpuje fakt splodzenia dziecka czy też jego narodzin.

Charakter i jakość relacji rodzicielskiej ewoluuje w miarę rozwoju i usamodzielniania się dziecka. Wszak rodzicielstwo urzeczywistnia się w duchowej obecności w życiu dziecka na każdym etapie jego rozwoju, usamodzielniania się i osiągnięcia dojrzałości osobowej. Bycie rodzicem w dynamicznie zmieniającej się relacji z dzieckiem jest warunkowane nieustanną zmianą, utożsamianą z uczeniem się rodzicielstwa i samodoskonaleniem w dążeniu do spełnienia w rodzicielstwie (Kromolicka, 2012, 41–42).

Nieodwracalność i ciągłość rodzicielstwa ujawniają jego złożony, pełny wewnętrznych napięć i przeciwieństw charakter. Jest to związane z odmiennymi, a nawet rozbieżnymi sposobami odnoszenia się do rodzicielstwa, zarówno biologicznego, jak i różnych form rodzicielstwa zastępczego, w tym adopcyjnego. Rodzicielstwo może być rozpoznawane w odniesieniu do różnych kontekstów znaczeniowych:

- przekazania życia, ujmowanego w warstwie biologicznej jako warunku dziedziczenia cech lub jako zrodzenie z siebie osoby ludzkiej, rozpoznawanego na sposób całościowy, obejmujący wszystkie wymiary egzystencji człowieka;
- budowania relacji rodzicielskiej opartej na przedmiotowym, instrumentalnym traktowaniu dziecka, którego akceptacja i miłość mają charakter warunkowy, lub opartej na podmiotowym traktowaniu dziecka jako osoby, którego akceptacja i miłość mają charakter bezwarunkowy (zob. Milewska, 2003, 61–65; Gutowska, 2008, 61–66; Kułaczkowski, 2009, 95–96);
- biernego bycia obok dziecka ograniczonego do podstawowej aktywności opiekuńczo-wychowawczej lub zaangażowanego uczestniczenia w życiu dziecka, zorientowanego na jego integralny rozwój.

Zasadniczo więc rozumienie rodzicielstwa mieści się w polu napięcia wyznaczonym przez bycie rodzicem lub posiadanie dziecka. Odślania ono zasadnicze rozbieżności pomiędzy autotelicznym a instrumentalnym rozumieniem rodzicielstwa, a więc stosunkiem do drugiego człowieka (dziecka) i do samego siebie w roli rodzica. Bycie rodzicem wiąże się z autentycznym otwarciem się na dziecko i jego akceptacją, wolą obecności w jego życiu w celu wspierania go w jego rozwoju, usamodzielnianiu się i osiągnięciu dojrzałości osobowej, a także gotowością rodzica zmieniania samego siebie podczas towarzyszenia dziecku w jego życiu (Braun-Gałkowska, 1999, 69; 2008, 164–165). Natomiast posiadanie dziecka jest zawłaszczaniem osoby dziecka, które wspomniana autorka łączy z posiadaniem „kogoś na własność, na zawsze, tylko dla siebie”, a więc przekonaniem, „że jest się posiadaniem niezbędnie potrzebnym” (*Ibidem*, 68). Mieć dziecko oznacza z kolei stan posiadania dziecka traktowanego jako przedmiot własnych planów, oczekiwań i działań. Jest to stan zawłaszczania dziecka dla siebie, przejęcia kontroli nad jego życiem, zawężenia możliwości jego podmiotowego samodecydowania, wytyczania mu jego własnej drogi życiowej. Uprzedmiotowienie dziecka w relacji z rodzicem wiąże się z przekonaniem, że fakt przekazania mu życia, dbałości o warunki sprzyjające jego rozwojowi i codziennego funkcjonowania jest wystarczającym powodem zawłaszczania jego przestrzeni osobistej i dyktowania

mu, jak ma żyć i kim ma w życiu być (por. Kornas-Biela, 2006b, 40). Kształtowanie relacji rodzicielskiej w duchu posiadania dziecka jest podporządkowane oczekiwaniom i aspiracjom rodzica, które dominują w jego myśleniu i działaniu nad kierowaniem się potrzebami rozwojowymi i szeroko rozumianym dobrem dziecka.

Dychotomiczny charakter napięcia między być rodzicem a posiadać dziecko ma konkretne złożone konsekwencje związane z jakością rodzicielstwa, które Lucyna Bakiera ujmuje odpowiednio w kategorii rodzicielstwa aktywnego (być) lub pasywnego (mieć). Aktywne rodzicielstwo jest, zdaniem tej autorki, rodzicielstwem autentycznie przeżywanym, szansą na pełne i wolne realizowanie „potencjału kreacji w wymiarze interpersonalnym i intergeneracyjnym” (Bakiera, 2013, 59). Aktywne rodzicielstwo jest kształtowane na podłożu afirmacji rodzicielstwa i miłości rodzicielskiej rozbudzającej gotowość angażowania się w relację z dzieckiem, zorientowaną na jego wielostronny rozwój osobowy. Jest więc szansą rozwojową zarówno dla dziecka, jak i rodzica. Z kolei bierne rodzicielstwo jest utożsamiane z biologicznym wymiarem „przedłużania gatunku i wyraża raczej pasywną postawę wobec zmian relacji z dzieckiem” (*Ibidem*). Relacja rodzicielska traci wówczas dwupodmiotowy charakter. Dziecko jest zobowiązane do wkomponowywania się w oczekiwania rodziców, którzy narzucają mu swój plan, kierunek i dynamikę jego rozwoju oraz wizję właściwej dla niego przyszłości (Kwak, 2012, 33–34). Pozornie jednak taka jednostronna dominacja sprzyja osiągnięciu celów własnego rodzicielstwa. Tracą bowiem możliwość nadawania sensu własnemu rodzicielstwu, ponieważ zamykają się na pozaosobiste znaczenia utożsamiane z urzeczywistnianiem człowieczeństwa dziecka, warunkowanego realizacją jego dobra. Tym samym orientacja na posiadanie dziecka zamyka przed małżonkami możliwość spełnienia egzystencjalnego w rodzicielstwie (por. Opozda, 2012a, 78–79).

Osobowy charakter rodzicielstwa wiąże się z aktywnym byciem rodzicem, rozpoznawanym jako stawanie się w rodzicielstwie, a więc procesem realizowanym z własnej woli (Bakiera, 2013, 70; Ładyżyński, 2014, 28; Kwak, 2012, 34). Przy czym świadomy oraz dobrowolny wybór własnego rodzicielstwa ma złożony, wieloaspektowy charakter. Wiąże się, z jednej strony, z zaakceptowaniem siebie jako rodzica konkretnego dziecka (Kawula, 2006, 140; Kornas-Biela, 2001, 189), a z drugiej, ze wzajemnym akceptowaniem siebie przez małżonków – w roli rodziców (por. Kwak, 1990, 115). Ten drugi aspekt akceptacji dotyczy przyjęcia przez męża macierzyństwa żony i przez żonę ojcostwa męża (Pokrywka, 2002, 222–223). Zakreślona rozdzielnosc tych dwóch porządków intrapersonalnego i interpersonalnego w związku małżeńskim ma istotne znaczenie dla realizowania się w rodzicielstwie już na etapie motywacji prokreacyjnej małżonków. Maria Beisert zauważa bowiem pewną prawidłowość, zgodnie z którą im bardziej instrumentalny jest charakter motywacji do przekazania życia nowemu człowiekowi, tym większa występuje rozbieżność między wymiarem małżeństwa a wymiarem rodzicielstwa. Rozbieżność ta osłabia możliwość spełnienia się w rodzicielstwie (Beisert, 1992, 120; por. Kornas-Biela, 2007b, 253–255).

Istotne znaczenie zakreślonego rozróżnienia stosunku do rodzicielstwa ujawnia się w perspektywie macierzyństwa i ojcostwa (Kornas-Biela, 2006b, 35–48).

Jest ono łączone z odrębnym sposobem przeżywania przez kobietę i mężczyznę doświadczenia prokreacyjnego. Wspomniana odrębność przeżywania rodzicielstwa nie jest w tym kontekście przeciwstawiana poczuciu jedności małżonków w całokształcie aktywności podejmowanych ze względu na ich dziecko. Lecz uwydatnia odmienności w sposobie rozumienia specyfiki miłości macierzyńskiej i miłości ojcowskiej, które mogą być rozpatrywane na podłożu psychofizycznym, społecznym lub duchowym. W pierwszym ujęciu decydującym czynnikiem warunkującym specyfikę macierzyństwa i ojcostwa jest fakt odmiennego doświadczania rodzicielstwa w okresie prenatalnym życia dziecka. Kobieta w ciąży ma świadomość szczególnie bliskiej łączności z dzieckiem, która trwa również po jego narodzinach. Ten rodzaj bliskości jest niedostępny mężczyźnie świadomie doświadczającemu rodzicielstwa.

Zróznicowany sposób doświadczania rodzicielstwa wiąże się z barierami w myśleniu o rodzicielstwie. Są one wyraźnie dostrzegane w warstwie językowej obejmującej zakresowo ciążę i poród dziecka. Chodzi o sformułowania sytuujące ciążę i poród niemal wyłącznie w perspektywie kobiety (żony, matki), z pominięciem perspektywy mężczyzny (męża, ojca) czy też ich wspólnoty małżeńskiej. Ujawnia to sposób myślenia polegający na tym, że kobieta, będąc w ciąży, jest matką, ponieważ trwa z dzieckiem w intymnej relacji. W stosunku do męża uruchamia się odwrotny, zdaniem D. Kornas-Bieli, mechanizm myślenia. Jest on bowiem „traktowany jako przyszły ojciec, ojciec spodziewający się dziecka, ojciec, który będzie miał dziecko” (Kornas-Biela, 2010, 155–156; 2009, 92). Tak ujmowana niesymetryczność w myśleniu o ciąży i porodzie marginalizuje, a nawet wyłącza mężczyznę z tej sfery życia małżeńskiego. Uniemożliwia mu aktywne i podmiotowe współuczestniczenie w tym wydarzeniu. Rodzicielstwo jest wówczas doświadczeniem kobiety. Wspomniana autorka wskazuje na negatywne skutki takiej sytuacji:

rozpatrywanie ciąży i porodu jako spraw wyłącznie kobiecych prowadziło do odsuwania na bok ojca i koncentracji jedynie na kobiecie ciężarnej i rodzącej. Ojciec miał jedynie stanowić bastion obrony i wsparcie dla kobiety w ciąży oraz nie przeszkadzać naturalnemu biegowi procesów prokreacyjnych. Jego rola sprowadzona do żywienia rodziny i reprezentowania jej w świecie pozarodzinnym (...) odbierała mu szansę z niczym nie porównywalnych doświadczeń ojcowskich (*Ibidem*, 155).

Dominacja aspektu biologiczności rodzicielstwa na etapie prenatalnym życia dziecka powoduje pominięcie faktu jego znaczenia konstytuującego wspólnotę małżeńską i rodzinną. Wówczas niesymetryczność w myśleniu o ciąży i porodzie wywołuje efekt wyprzedzenia w czasie doświadczenia ojcostwa przez doświadczenie macierzyństwa. W sferze mentalnej macierzyństwo rozpoczyna się bowiem na etapie prenatalnym życia dziecka, a ojcostwo dopiero na etapie postnatalnym (zob. Kornas-Biela, 2003, 179–196). Sytuacja taka sprzyja deprecjonowaniu wartości miłości ojcowskiej w świetle wartości miłości macierzyńskiej. Podobne stanowisko zajmuje A. Kwak, wskazując na tendencję do traktowania miłości matki jako bezwarunkowej, natomiast miłości ojcowskiej jako warunkowej, zdeterminowanej „określonymi cechami zachowań dziecka” (Kwak, 1990, 133).

Zarysowany podział w sposobie rozumienia i przeżywania przez małżonków rodzicielstwa może ulec pogłębieniu i utrwaleniu na podłożu społecznym.

Na osłabienie intensywności przeżywania ojcostwa i osamotnienie kobiety w doświadczeniu macierzyństwa składa się pewien sposób myślenia o podziale ról rodzicielskich, który prowadzi do instrumentalizowania znaczenia obojga małżonków w kontekście rodzicielstwa (Szulich-Kałuża, Wadowski, 2010, 64–66). Chodzi o takie rozumienie ról matki i ojca, które wypycha mentalnie męża poza przestrzeń wspólnoty rodzinnej, a żonę z kolei zanurza w niej i przytłacza wielością aktywności rodzicielskich. Takie podejście do zadań mężczyzny podejmującego rolę ojca wiąże się z koncentracją na działaniach zapewniających stabilne i dobre warunki bytowe (materialne i finansowe) jej członków, bezpieczeństwo rodziny i jej reprezentowanie w świecie pozarodzinnym (Kawula, 2006, 145–146). Z kolei zadania kobiety podejmującej rolę matki obejmują aktywności realizowane wewnątrz wspólnoty, bezpośrednio skierowane do jej członków lub z nimi związane. Podział ten rozdziela i dystansuje przestrzenie aktywności małżonków: kobieta jako matka organizuje życie rodzinne, ożywia je miłością, troskliwością, empatią, a mężczyzna jako ojciec „reprezentuje świat zewnętrzny, świat wymagań społecznych” (*Ibidem*, 135; por. Braun-Gałkowska, 2001, 202–203). Taki podział ról może utrudniać ojcu nadrobienie strat z okresu prenatalnego życia dziecka w budowaniu z nim relacji opartej na bliskości emocjonalnej, komunikacyjnej oraz duchowej.

Uznanie przez małżonków osobowego charakteru istnienia człowieka pozwala im odnieść się do rodzicielstwa z noologicznego, a więc najwyższego, wymiaru ich egzystencji. Z wymiarem tym wiąże się myślenie w kategoriach wartości duchowych otwierających ich na nowe jakościowo, szersze rozumienie relacji małżeńskiej i rodzicielskiej oraz samego rodzicielstwa. U jego podstaw leży orientacja małżonków na bycie rodzicami. Rozpoznawanie rodzicielstwa nie zamazuje wówczas, czy też nie unieważnia, jego znaczeń odczytywanych w wymiarach psychofizycznym i społecznym, lecz je integruje, przewyższa i ukazuje w nowej jakościowo perspektywie znaczeniowej. Jest nią osobowa perspektywa myślenia o rodzicielstwie. Wiąże się z nią gotowość zarówno matki, jak i ojca do angażowania się w budowanie relacji rodzicielskiej już na etapie prenatalnym życia dziecka. Dostrzegając w dziecku osobę ludzką, oboje akceptują je bezwarunkowo i obdarzają miłością rodzicielską. Duchowo się z nim łączą i jednoczą. Stają się rodzicami świadomymi znaczenia zaangażowanego rodzicielstwa od najwcześniejszego jego etapu. Rozpoznają sytuację ciąży jako własną, w której przełamują jednostronność postrzegania jej wyłącznie w warstwie biologicznej – więc sytuację wymagającą wspólnego wspierania się i osobistego zaangażowania, w której rodzina i troska o dobro jej członków, a zwłaszcza dobro dziecka, jest dla nich obojga wartością priorytetową (Braun-Gałkowska, 2001, 209–210).

Perspektywa ta otwiera również przed ojcem szansę budowania relacji rodzicielskiej z dzieckiem i uczestniczenia w jego życiu, zanim się ono narodzi (por. Braun-Gałkowska, 2008, 179–181). Ma to, zdaniem D. Kornas-Bieli, ważne znaczenie z punktu widzenia gotowości ojca do angażowania się w rozwijanie więzi emocjonalnej i duchowej z dzieckiem. Najważniejszym kryterium w tym względzie jest bowiem bycie ze swoim dzieckiem, interpretowane jako

dar czasu ofiarowany i zyskany – [który] staje się największą radością ich życia. Docenienie wartości trwania przy dziecku, zabezpieczenia mu swojej obecności, a wraz z nią – bezpieczeństwa,

akceptacji, oparcia, troski, zaufania, daje podwaliny pod głęboką więź duchową z dzieckiem. Więź ta – wzbogacona o poczucie *jestem najważniejszy dla mojego ojca, jestem najważniejszy dla mojego dziecka* – rozwija i dziecko, i ojca (Kornas-Biela, 2001, 189).

Przejawem zaangażowanego rodzicielstwa jest, jak zauważa A. Kwak, partnerstwo w pełnieniu ról rodzicielskich. Zakłada ono gotowość małżonków do aktywnego współdziałania w różnych czynnościach opiekuńczo-wychowawczych, a także otwierania się męża, i zarazem ojca, na rozwijanie głębszych pokładów wrażliwości i uczuciowości. Jakościowa zmiana w sposobie myślenia i urzeczywistniania macierzyństwa i ojcostwa polega w tym kontekście na przeniesieniu punktu ciężkości z rodzaju wykonywanych zadań na rzecz sposobu ich wykonywania (*Ibidem*, 136). Rodzicielstwo zaangażowane, zarówno macierzyństwo, jak i ojcostwo, ma więc w perspektywie partnerstwa charakter włączający małżonków do wspólnoty rodzinnej.

Wspólnotowy charakter przeżywania rodzicielstwa ujawnia kluczowe znaczenie małżeństwa i rodziny jako przestrzeni życia społecznego, w której bycie rodzicem może się istotnie urzeczywistnić. W tym duchu wypowiada się Jadwiga Izdebska, stwierdzając, że wspólnota rodzinna jest „początkiem i źródłem autentycznych kontaktów międzyludzkich, pierwszych więzi psychicznych dziecka z rodzicami i rodzeństwem, interakcji między nimi” (Izdebska, 2001, 63; por. Cudak, 2012, 31–39). Przestrzeń życia rodzinnego jest niepowtarzalnym, wewnętrznym światem, współkreowanym przez jej członków. Na jego szczególną wartość składają się:

- osobisty i intymny charakter przeżywania wzajemnej współobecności;
- specyfika odnoszenia się do siebie bliskich sobie osób;
- poznawanie i rozumienie siebie w perspektywie drugiego (innych).

Znaczenie wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej, jako szczególnej przestrzeni doświadczania rodzicielstwa, wiąże się z tym, że jest ona predestynowana do przeżywania obecności drugiego (innych) w perspektywie egzystencjalnego spotkania. Na pedagogiczne znaczenie sytuacji spotkania w przestrzeni rodziny zwraca uwagę Mirosława Nowak-Dziemianowicz. Autorka ta zauważa, że rodzina może być utożsamiana ze światem życia lub światem cierpienia. Wówczas gdy jest przestrzenią spotkania, jej członkowie doświadczają autentycznej współobecności, wzajemnie się na siebie otwierają i wspierają. Są sobie ciekawi, wzajemnie się inspirują i wspólnie (re)konstruują rozumienie siebie i otaczającego ich świata. Tak kształtowana wspólnota jest światem życia, w którym inność drugiego „nie zagraża, nie onieśmiela, nie prowokuje do ucieczki”, lecz sprzyja osiągnięciu przez wszystkich jej członków egzystencjalnej pełni (Nowak-Dziemianowicz, 2004, 120). Wyrazem tego jest dostrzeganie sensu w postawie bycia dla innych oraz postawie stawiania się dzięki innym we wspólnocie rodzinnej (*Ibidem*).

Rozwijając myśl Andrzeja Wielowieyskiego, można powiedzieć, że kluczowe w stawianiu się dzięki innym we wspólnocie rodzinnej jest właśnie owo bycie dla innych jej członków. Orientacja człowieka na bycie w relacji z drugim (dzieckiem, rodzicem, małżonką/małżonkiem) odsłania sens zwrócenia się w miłości ku drugiemu w małżeństwie i rodzinie. Autor ten podkreśla, że „aby móc dobrze kochać,

trzeba więcej być, bo miłość dojrzała to dawanie tego, czym się jest, a nie tego, co się ma” (Wielowieyski, 1981, 205). Wspólnotowy charakter życia rodzinnego, nacechowanego miłością w relacjach międzyosobowych, wiąże się z wzajemnie kształtowanym doświadczeniem obecności drugiego człowieka (dziecka, rodziców, małżonków). Tak ujmowana wspólnota rodzinna jest zatem przestrzenią życia niezbędną do stawania się w swym człowieczeństwie zarówno rodziców, jak i dziecka.

Wejście na drogę stawania się w rodzicielstwie jest rozpoznawane jako swoisty akt konstytuujący wspólnotę rodzinną, nadający jej znaczenie. Staje się ona wówczas przestrzenią duchowego przeżywania obecności drugiego człowieka (członków rodziny), kształtowanego na podłożu afirmatywnego stosunku do jego indywidualności, niepowtarzalności, a więc różnie pojmowanej jego inności. Wspólnota, rozumiana jako przestrzeń duchowego przeżywania obecności innych członków rodziny, ma więc istotne znaczenie w przypadku doświadczenia niepowodzenia prokreacyjnego, które odsłania jakąś postać odmienności małżonków i ich małżeństwa. Świadczą o tym stygmatyzujące terminy określające zdiagnozowane deficyty i ograniczenia, uniemożliwiające zrodzenie z siebie człowieka. Rozpatrywanie małżeństwa i rodziny jako wspólnoty osób doświadczających sytuacji egzystencjalnego spotkania pozwala im jednak przeżywać siebie w małżeństwie i rodzinie jako osoby zdolne do akceptowania siebie w świetle własnych walorów i słabości. Co więcej, jako osoby zdolne do przekraczania siebie w dążeniu do uchwycenia sensu małżeństwa w perspektywie rodzicielstwa i sensu rodzicielstwa, w tym również adopcyjnego. Pozwala im realizować się w rodzicielstwie – pomimo świadomości własnych cech utożsamianych z indywidualnymi niedoskonałościami, słabościami. Osobowy charakter egzystencjalnego spotkania w przestrzeni wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej odsłania przed małżonkami perspektywę noetyczną rodzicielstwa, rozpoznawanego na sposób wielowymiarowy i integralny. Rozumienie rodziny jako wspólnoty osób wspierających się wzajemnie w urzeczywistnianiu własnego człowieczeństwa nadaje jej doniosłe znaczenie. W myśl rozważań Jarosława Horowskiego, czyni ją bowiem niezastąpioną nie tyle w funkcji prokreacyjnej, co przede wszystkim w funkcji personalistycznej. Funkcję tę wspomniany autor utożsamia z szansą osobowego spełnienia zarówno rodziców, jak i ich dziecka (Horowski, 2015, 292).

Przedstawione aspekty rodzicielstwa biologicznego i adopcyjnego otwierają małżonków na działanie wychowawcze we wspólnocie rodzinnej i ostatecznie znajdują w nim sens pedagogiczny. Rodzicielstwo rozumiane w kategoriach osobowej egzystencji człowieka ujawnia znaczenie integralnego rozumienia wychowania, realizowanego w przestrzeni wspólnoty rodzinnej. Takie rozumienie wychowania odnosi się, zdaniem M. Nowaka, do sytuacji, w której dziecko jako wychowanek nie jest uważane

za rzecz do napełnienia jej czymkolwiek ani też nie jest on istotą do ćwiczenia (szkolenia), lecz jest osobą, którą należy w nim wzbudzić. Jedynie jeśli się uznaje wartość osoby ludzkiej jako posiadacza wartości, można postępować w procesie rozwoju osobowego (Nowak, 2004a, 243; por. Idem, 2010b, 97–100).

W myśl rozważań tego autora integralne rozumienie wychowania wiąże się z uznaniem transcendentnego wymiaru człowieka, który przekracza perspektywę cząstkowe i jednowymiarowe utożsamiane z biologicznym, społecznym i kulturowym ujęciem jego egzystencji (Nowak, 2008, 202). Ważny argument podkreślający czy znaczenie wychowania integralnego zawiera myśl M. Nowaka:

To, co najbardziej uderza w człowieku (jednostce czy grupie) to złożoność w *być i działać*, ponadto jedność i ciągłość bogata w formy. (...) ta złożoność nie może być odbierana przez redukcjonizmy. Jeśli jest prawdą, że obraz człowieka odbija się w koncepcjach wychowania, jest więc też prawdą, że obraz ogołocony, redukcjonistyczny, będzie prowadził do redukcjonistycznego wychowania (Nowak, 1994, 131; 2005, 150).

Działanie wychowawcze małżonków polega więc na inicjowaniu czynności dynamizujących proces wielostronnego rozwoju dziecka, rozwija jego świadomość wartości postępowania odpowiedzialnego i w poczuciu wolności (Wróbel, 2014, 202–203). Jest ono zorientowane na wspieranie dziecka we wzrastaniu w człowieczeństwie, rozumiane jako pobudzenie go do osobowego sposobu życia, a więc wzbudzenie w nim osoby (maieutyki osoby) (*Ibidem*, 203; Nowak, 2001, 271; por. Chudy, 2007, 282–283). Centralną kategorią ogniskującą całość kształt aktywności rodzicielskich i wychowawczych jest kategoria dobra rozwojowego dziecka. Wychowanie integralne wyraża zatem zasadniczą powinność rodziców wobec własnego dziecka. Składa się na nią aktywne uczestniczenie w życiu dziecka, odpowiedzialność za przebieg jego rozwoju oraz tworzenie pożądanego warunków życia, ułatwiających mu proces usamodzielnienia się (Nagórny, 2000, 139–140; Kazubowska, 2013, 51–52). Perspektywa wychowania odślania doniosłość egzystencjalną osobowego charakteru rodzicielstwa biologicznego i adopcyjnego. Zakłada bowiem dążenie każdego z małżonków do bycia rodzicem, a więc stawania się nim poprzez świadome i celowe angażowanie się w aktywne wychowanie, ujmowane na sposób integralny. Wówczas wychowanie jest orężem małżonków jako rodziców w pobudzaniu dziecka do osobowego sposobu życia (Wąsiński, 2012a, 229–236).

Pedagogiczny sens rodzicielstwa jest zatem złożony i wieloaspektowy. Z jednej strony można ów sens uchwycić w działaniu małżonków jako rodziców zorientowanym na dziecko. Jego głębię znaczeniową oddaje stwierdzenie M. Nowaka: „prokreacja jest przekazaniem dziecku życia biologicznego, wychowanie jest odpowiednikiem narodzin w sensie duchowym” (Nowak, 2008, 203; por. Kornas-Biela, 2007a, 459–461). Wychowanie jest czymś nie mniej ważnym od prokreacji i konieczną jej kontynuacją. Przekazanie życia drugiemu człowiekowi (dziecku) rozpoczyna dopiero jego istnienie, którego istota wyraża się w osiągnięciu dojrzałości osobowej, urzeczywistnianiu własnego człowieczeństwa. Brak wychowania, ujmowanego w sposób integralny, wiąże się z zagrożeniem niepodjęcia procesu osobowego samodoskonalenia się. Jest więc krzywdą wyrządzoną przez rodziców drugiemu człowiekowi (dziecku). W kontekście spełnienia egzystencjalnego działania wychowawcze na rzecz przyczynienia się do narodzin dziecka w sensie duchowym jest zasadniczą powinnością moralną rodziców. Z drugiej strony, sens pedagogiczny rodzicielstwa wybrzmiewa w osobowym charakterze relacji

budowanej przez małżonków jako rodziców z własnym dzieckiem. Istotą tej rodzicielskiej relacji jest doświadczenie wzajemności osób w sytuacji spotkania, jako wydarzenia przeobrażającego ich życie. Doświadczenie wzajemności pogłębia i utrwala ich świadomość tego, że są dla siebie niezbędni w osiągnięciu osobowej dojrzałości – małżonkowie jako rodzice dla dziecka i dziecko dla rodziców. Ów sens rodzicielstwa można odnaleźć w myśli Jana Pawła II, wyrażającej bodaj najgłębszy wymiar osobowego zwrócenia się rodziców do dziecka:

wychowanie jest przede wszystkim obdarzaniem człowieczeństwem – obdarzaniem dwustronnym. Rodzice obdarzają swoim człowieczeństwem dojrzałym nowo narodzonego człowieka, a ten z kolei obdarza ich całą nowością i świeżością człowieczeństwa, które ze sobą przynosi na świat (Jan Paweł II, 1998, 58).

5.6. Wielowymiarowość rodzicielstwa adopcyjnego w perspektywie autokreacji małżonków ujmowanej całościowo – autorskie podejście modelowe

Wielowymiarowość jest kategorią łączoną ze zjawiskami, procesami, przestrzeniami życia (m.in. rodzinnego, towarzyskiego, zawodowego, obywatelskiego, publicznego, kulturowego, religijnego), współkreującymi złożoną, wewnętrznie heterogeniczną rzeczywistość człowieka. Rozumiejący wgląd w specyfikę rozbudowanej, wielowymiarowej struktury tej rzeczywistości odsłania różne wymiary utożsamiane z odrębnymi jakościami jej istnienia. Człowiek, jak zauważa Adam Biela, określając swój stosunek do rzeczywistości, „operuje w sposób mniej lub bardziej świadomy wymiarami, czyli płaszczyznami, zmiennymi lub aspektami, które ułatwiają mu poznawcze opanowanie tej rzeczywistości” (Biela, 1992, 7).

Operowanie wymiarami rzeczywistości jest utożsamiane z intuicyjnym jej wielowymiarowym skalowaniem, odnoszonym do schematyzowania i kategoryzowania, porównywania i systematyzowania własnych wyobrażeń, zdarzeń, sytuacji czy też idei. Jednakże poszczególne wymiary rzeczywistości nie są przeżywane przez człowieka jednocześnie w całej swej złożoności i niepodzielności. Odniesienie się do rzeczywistości obejmuje momenty przechodzenia pomiędzy konkretnymi jej wymiarami, które wzbudziły uwagę podmiotu i którym przypisuje on znaczenie na różnych poziomach istotności. Przechodzenie wiąże się z (re)konstruowaniem podmiotowych przestrzeni systematyzacyjnych, opartych na „relacji porządkującej, np. bliskości (lub odległości), preferencji, intensywności cechy (m.in. atrybucji przyczynowej, cechy jakościowej), pokrewieństwie” (*Ibidem*, 29).

Zaangażowanie człowieka w systematyzowanie elementów wielowymiarowej rzeczywistości wiąże się z potrzebą poznawczego nad nią panowania. Na kryteria systematyzacyjne składa się rozpoznawanie znaczenia poszczególnych elementów rzeczywistości przyrodniczej, społecznej, politycznej, gospodarczej i psychicznej, rozpatrywanych z punktu widzenia funkcjonowania człowieka w konkretnych przestrzeniach jego życia. Dążenie do zaspokojenia tej potrzeby uruchamia proces rekonstruowania treści przestrzeni systematyzacyjnych, które

umożliwiają człowiekowi poznanie złożonego charakteru rzeczywistości oraz konstruktywne w niej funkcjonowanie. Sprzyja to redukowaniu lęku przed tym, co rozpoznaje w różnych aspektach własnej rzeczywistości jako nieznaną, niezrozumiałą, nieprzewidywalną, a także redukowaniu ryzyka podjęcia błędnych wyborów, rozstrzygnięć i działań w konkretnych sytuacjach życiowych (*Ibidem*, 31–36).

Wspomniany autor wskazuje na to, że specyfika rozpoznawanej przez podmiot rzeczywistości wyraża się w treściach rekonstruowanych przestrzeni systematyzacyjnych. Stwierdzenie to obrazuje przykład wielowymiarowości rzeczywistości społecznej, która może wiązać się z treścią systematyzacyjnej przestrzeni poznania społecznego, obejmującej między innymi przestrzenie odniesienia się do: osób, relacji interpersonalnych, ról społecznych, fenomenów społecznych, grup i instytucji społecznych, skutków zmian społecznych czy też zagrożeń społecznych. Przykładem rekonstruowania przestrzeni systematyzacyjnych są w tym kontekście zagrożenia społeczne odnoszone do sytuacji masowych zgromadzeń, zwanych przez A. Bielę agoralnymi. Można powiedzieć, że znaczenie zyskują wymiary związane z: zachowaniami uczestników zgromadzeń motywowanymi wartościami, pokojowym ich nastawieniem, dobrowolnością uczestnictwa, świadomością społecznej ważności tych zgromadzeń, pozytywnym wpływem uczestnictwa w zgromadzeniach na postawy uczestników, masową skalą zgromadzeń (*Ibidem*, 33).

Odnosząc się do rozważań wspomnianego autora, można stwierdzić, że rodzicielstwo stanowi rzeczywistość wielowymiarową, która podobnie jak w podanym przykładzie, wyraża się w treściach rekonstruowanych przestrzeni systematyzacyjnych. Wielowymiarowość rodzicielstwa, w tym rodzicielstwa adopcyjnego, wiąże się bowiem ze szczególnego rodzaju rzeczywistością człowieka, przenikającą i integrującą konstytutywne dla niej elementy wywiedzione z biologicznej, psychicznej, społecznej i duchowej warstwy jego funkcjonowania, rozwoju i świadomego przeżywania własnego istnienia. Specyfika wielowymiarowego charakteru rodzicielstwa wykracza tym samym poza zaproponowaną przez A. Bielę klasyfikację treści przestrzeni systematyzacyjnych i stanowi jej jakościową modyfikację. Przestrzeń systematyzacyjna orientacji małżonków na rodzicielstwo, w tym rodzicielstwo adopcyjne, jest rekonstruowana na podstawie kryteriów wskazujących na znaczenie poszczególnych elementów (utożsamianych z ich cielesnością, samopoznaniem, wspólnotą małżeńską i rodzinną, otwarciem się na osobowy wymiar egzystowania) dla stawania się rodzicami. Treści tej przestrzeni kształtuje odniesienie się małżonków do:

- rodzicielstwa (zarówno biologicznego, jak i adopcyjnego), ujawniające specyfikę ich stosunku do własnej płodności, doświadczenia prokreacyjnego, potrzeby bycia rodzicem, genetycznego pokrewieństwa dziecka, relacji rodzicielskiej, miłości rodzicielskiej, rozpatrywanego na poziomie podmiotowym, małżeńskim i rodzinnym;
- autokreacji, ujmowanej jako ich osobisty projekt stawania się w rodzicielstwie, będący wyrazem całościowego lub redukcyjnego jej rozumienia oraz realizowania w praktyce życia codziennego, stosownie do stopnia złożoności rozpoznawanej przez nich wielowymiarowej struktury rodzicielstwa.

Skalowanie wielowymiarowe rzeczywistości rodzicielstwa pozostaje w ścisłym związku z koncepcją człowieka rozpatrywaną w kontekście zredukowanej lub całościowej, integralnej struktury jego bytu (por. Nowak, 2005, 149–153; Kiereś, 2016, 278–279; 2010, 95–101; Starnawski, 2012, 23–26; Opoczyńska, 1997a, 72–86). Ma ona zasadnicze znaczenie dla jakości odniesienia się małżonków do drugiego człowieka (dziecka) w relacji rodzicielskiej, a także ich autokreacji do rodzicielstwa. Kierowanie się redukcjonistyczną koncepcją człowieka sprzyja ujmowaniu dążenia do przekazania życia nowemu człowiekowi jako centralnego aspektu rodzicielstwa, zwanego wówczas biologicznym. Łączność genetyczna jako emanacja ludzkiej sprawczości zrodzenia z siebie człowieka, zapewniającego ciągłość trwania w kolejnych pokoleniach, jest w tym kontekście warunkiem definiowania siebie jako rodzica i zarazem czynnikiem rozbudzającym zaangażowanie się w kształtowanie z nim silnych i trwałych więzi na podłożu psychospołecznym.

Wizję rodzicielstwa można jednak ujmować w szerszej, osobowej perspektywie zwrócenia się ku drugiemu człowiekowi. Zwraca na to uwagę V. Frankl. Rozpatrywanie rodzicielstwa jako rzeczywistości jednowymiarowej, zredukowanej do wymiaru biologicznego, nie wyczerpuje pełni możliwości egzystencjalnego stawania się i spełniania małżonków. Sytuacja ta ulega zmianie, gdy małżonkowie otworzą się na wielowymiarowość rzeczywistości ludzkiej egzystencji, utożsamianej z jednością i integralnością niższych wymiarów (biologicznego i psychologicznego) z wyższym, noologicznym. Autor ten stwierdza bowiem: „dziecko jest wprawdzie ciałem z ciała swoich rodziców, ale nie jest duchem z ich ducha” (Frankl, 1998, 250). Przyjęcie takiej perspektywy rozumienia rodzicielstwa zakłada, że życie dziecka nie jest dziełem jego rodziców biologicznych, lecz jego własnym dziełem życiowym, w realizacji którego powinno być wspierane przede wszystkim przez rodziców. Biologiczne podłoże relacji rodzicielskiej staje się w tym kontekście drugoplanowe. Kluczowa jest wówczas osobowa perspektywa przeżywania obecności drugiego człowieka, w której rodzic wspiera dziecko w aktualizowaniu jego osobowego potencjału w różnych sferach podmiotowej aktywności. Takie rozumienie rodzicielstwa odwołuje się do koncepcji człowieka jako podmiotu osobowego, ujmowanego w sposób całościowy i integralny, samostanowiącego i odpowiedzialnego za jakość osobowej autokreacji w każdym jej wymiarze, a także za jakość kreowanego przez siebie środowiska wychowawczego i pedagogicznego (por. Kunowski, 1997, 229–230). Ma ono potencjał rozbudzający w rodzicach zdolność pogłębionego przeżywania własnego rodzicielstwa biologicznego, jak też otwierania się na rodzicielstwo adopcyjne.

Obie perspektywy przeżywania rodzicielstwa ujawniają wewnętrznie złożony jego charakter z tą jednak różnicą, że można je rozpatrywać na różnych poziomach jego wielowymiarowej struktury. Rozumienie rodzicielstwa bazujące na redukcjonistycznej koncepcji człowieka ogranicza się do jego rzutowania na dwa wymiary – biologiczny i psychologiczny, a więc do jego rozpoznawania i doświadczania na poziomie fenomenów somatycznych i psychicznych. Natomiast rodzicielstwo odnoszone do integralnej koncepcji człowieka jest rzutowane na trzy wymiary egzystencji człowieka, a więc również łączone z poziomem fenomenów

noetycznych. To wiąże się z nową jakościowo perspektywą odnoszenia się do możliwości stawania się i spełnienia w rodzicielstwie. Podstawowe jest w niej uznanie dziecka jako podmiotu osobowego, które łączy się z uznaniem osobowego charakteru relacji rodzicielskiej, relacji wychowawczej i miłości rodzicielskiej urzeczywistnianych w sytuacji spotkania.

Wielowymiarowy charakter rodzicielstwa można zatem rozpatrywać na podłożu łączności z wymienionymi dwoma rodzajami koncepcji człowieka:

- redukcjonistycznymi, w myśl których struktura bytowa człowieka składa się z dwóch wymiarów: biologicznego i psychologicznego; wówczas rodzicielstwo jest rozpoznawane w kategoriach biologicznych eksponujących w rozumieniu płodności i prokreacji czynnik ciągłości genetycznej łączącej dziecko z rodzicami – traktowanej jako podłoże, na którym jest kształtowana relacja rodzicielska oraz sfera emocjonalno-uczuciowej bliskości z dzieckiem;
- integralną, zakładającą całościową i nierozdzieloną jedność współwystępujących wymiarów struktury bytowej człowieka: biologicznego, psychologicznego i noologicznego; wówczas rodzicielstwo jest rozpoznawane w kategoriach biograficznych wskazujących na osobową perspektywę rozumienia płodności i prokreacji człowieka, relacji rodzicielskiej, opieki i wychowania w przestrzeni spotkania rodzica z dzieckiem, a także miłości rodzicielskiej jako najbardziej doniosłego daru z siebie.

Przyjęcie integralnej koncepcji człowieka w rozpatrywaniu rodzicielstwa odsłania istotne egzystencjalnie aspekty zwrócenia się ku drugiemu człowiekowi (dziecku), utożsamiane ze zrodzeniem go z siebie i towarzyszeniem mu w jego osobowym rozwoju, które dają się uchwycić dopiero w warstwie noetycznej, a także wewnątrzosobowej i międzyosobowej. Uchwycenie złożoności, niejednorodności i doniosłości egzystencjalnej rodzicielstwa odnosi się bowiem do jego rozpoznawania, z jednej strony, w różnych wymiarach egzystencji człowieka i, z drugiej strony, na dwóch płaszczyznach jej przeżywania: wewnątrzosobowej i międzyosobowej. Przy czym obie zakreślone perspektywy ujmowania rodzicielstwa nakładają się na siebie, dając złożony interpretacyjnie, wielowymiarowy obraz tej rzeczywistości. Egzemplifikacją tego jest kategoria zrodzenia z siebie człowieka, którą można rozpatrywać w wymiarze biologicznym lub/i noologicznym zgodnie ze strategią wykluczającą lub integrującą obydwie wymiary, i jednocześnie na płaszczyźnie wewnątrzosobowego odniesienia się do płodności, prokreacji, wartości człowieka jako osoby, jego autokreacji do rodzicielstwa. Kategorię towarzyszenia drugiemu człowiekowi w jego rozwoju osobowym można z kolei rozpatrywać w wymiarze psychologicznym lub/i noologicznym (również w duchu strategii wykluczającej lub integrującej) oraz na płaszczyźnie międzyosobowego odniesienia się na przykład do relacji rodzicielskiej, obecności drugiego człowieka w sytuacji spotkania, miłości rodzicielskiej.

Kluczowym aspektem rodzicielstwa jest zdolność do zrodzenia z siebie człowieka, która pozostaje w integralnym związku z kategorią płodności. Jej rozumienie jest odmienne w obu koncepcjach człowieka. Odniesienie się do rodzicielstwa z perspektywy koncepcji integralnej nie znosi ważności płodności, ujmowanej jako

fenomen somatyczny, a więc również prokreacja i pokrewieństwo genetyczne, lecz rozszerza jej rozumienie o nowe jakościowo ujęcie: jako fenomen noetyczny. Ważność płodności wiąże się z pokładaniem w niej szansy na egzystencjalne wyjście *ja* podmiotu z zamknięcia we własnym świecie poprzez duchowe zjednoczenie ze zrodzonym z siebie człowiekiem. W istnieniu *ty* drugiego człowieka (dziecka) realizuje się wówczas szansa egzystencjalnego zachowania ciągłości istnienia *ja* rodzica. Nie chodzi tu jednak o zwykłe zachowanie ciągłości genetycznej, lecz o duchową łączność i jedność rodzica z dzieckiem, wyrażającą się w duchowej kontynuacji historii życia rodzica w przestrzeni życiowej jego dziecka.

Przyjęcie osobowej perspektywy rozumienia płodności prowadzi do stwierdzenia, że sukces prokreacyjny nie jest warunkiem koniecznym do autentycznego bycia rodzicem. W tym kontekście zarówno sukces, jak i niepowodzenie prokreacyjne, choć są istotnymi doświadczeniami biograficznymi na drodze do rodzicielstwa, nie dodają ani też nie ujmują człowiekowi jako osobie wartości. Tym samym osobowa perspektywa rozszerza zakres znaczeniowy płodności o treści, które wykraczają poza wymiar biologiczny egzystencji człowieka. Płodność odnośzona do wymiaru noologicznego ujawnia podstawowe znaczenie kreatywności i sprawczości człowieka w każdym obszarze jego aktywności związanym z rodzicielstwem. Uwalnia go od wartościującego charakteru samowiedzy kształtowanej ze względu na ewentualne występowanie deficytów w sferze własnej cielesności, odbierających zdolność do przekazania życia nowemu człowiekowi. Rodzicielstwo rozpatrywane w wymiarze noologicznym wykracza poza biologiczny aspekt zdolności przekazania życia człowiekowi i wiąże się ze zdolnością do zrodzenia z siebie osoby, co stanowi w integralnym rozumieniu koncepcji człowieka niepodważalną wartość daru z siebie. A zatem fakt niepowodzenia prokreacyjnego nie czyni człowieka osobą niezdolną do spełnienia w rodzicielstwie oraz miłości rodzicielskiej.

Rozpatrywanie rodzicielstwa w kontekście duchowego zjednoczenia rodzica z dzieckiem ujawnia zasadnicze znaczenie obecności drugiego człowieka jako współbytującego podmiotu osobowego. Doświadczenie obecności *ty* drugiego zachodzi w przestrzeni osobowego spotkania. Wówczas rodzic i dziecko otwierają się na doniosłe egzystencjalnie znaczenie wzajemności w uznawaniu i przyjmowaniu daru godności drugiego jako osoby, bezwarunkowej akceptacji siebie, bezinteresowności czynów dobra podejmowanych wobec siebie oraz osobliwego piękna okazywanej sobie miłości. Wzajemnie przeżywana obecność jest więc dla rodzica i dziecka szansą stawania się egzystencjalnego, ale też wyzwaniem łączonym z autentycznym zwróceniem się ku *ty* drugiej osoby rozpoznawanym na płaszczyźnie powinnościowej, moralnej i egzystencjalnej. Uchwycenie osobowego charakteru obecności drugiego człowieka w rzeczywistości rodzicielskiej staje się możliwe w świetle wartości etycznych.

Specyfika rodzicielstwa adopcyjnego różni się zasadniczo w kilku aspektach od specyfiki rodzicielstwa biologicznego, ale też nie stanowi zupełnie odrębnej jakości rodzicielstwa. Rodzicielstwo adopcyjne wiąże się z wyraźnym akcentowaniem znaczenia aktu adopcji zarówno w świadomości małżonków, jak i dziecka. Stanowi ona fundament bezwarunkowej akceptacji własnego *ja* i *ty* drugiego we wspólnocie rodzinnej, relacji rodzicielskich i rodzinnych, tożsamości podmiotowej

(małżonków i dziecka) oraz małżeńskiej i rodzinnej bezinteresownej miłości, rozwijanej w prawdzie o swoich losach sprzed życia we wspólnocie i wzajemnie urzeczywistnianym dobru w przestrzeni wspólnoty rodzinnej. Choć rodzicielstwo jest utożsamiane z wychodzeniem rodziców ku dziecku, a więc nieustannym podejmowaniem przez nich inicjatywy w jego pełnej akceptacji, kształtowaniu z nim trwałej więzi, wspieraniu go w wielostronnie ujmowanym rozwoju osobowym, wreszcie obdarzeniu go miłością na każdym etapie jego życia, to rodzicielstwo adopcyjne zakłada również podmiotowy udział dziecka. Jest on warunkowany wzajemnością przewyciężania bariery obcości, rozpoznawanej w kontekście pochodzenia genetycznego i środowiskowego. Przekraczanie bariery obcości dotyczy tak małżonków jako przyszłych rodziców dziecka pozbawionego rodziny biologicznej, jak i żyjącego w stanie bezrodzinnności dziecka, przyjmującego ich na swoich rodziców. Przy czym, zależnie od wieku i etapu rozwojowego dziecka, jego podmiotowość może wiązać się z aktywnym udziałem w całym procesie adopcji lub mieć charakter odroczonej, jeśli proces ten dokonuje się w okresie noworodkowym lub niemowlęcym. Wówczas proces takiego zmierzenia się dziecka i w jakimś sensie ponownie rodziców ze wspomnianą barierą obcości dokonuje się wraz ze wzrastającą świadomością faktu adopcji i jego wieloaspektowych uwarunkowań.

Istotną różnicę między rodzicielstwem biologicznym i adopcyjnym stanowi zatem stan świadomości małżonków i dziecka, utożsamiany z ich mentalnym otwarciem się na specyfikę rodzicielstwa wynikającą z faktu adopcji. Na specyfikę tę składają się różne aspekty osobowego zwrócenia się ku drugiemu i na tym podłożu zwrócenie się ku samym sobie, utożsamiane z:

- pogodzeniem się małżonków z brakiem realnej możliwości przekazania życia człowiekowi oraz pogodzeniem się dziecka z utratą własnej rodziny biologicznej;
- samoakceptacją małżonków rozpatrywaną w aspekcie podmiotowym i małżeńskim, jako osób niezdolnych do przekazania życia oraz rodziców dziecka niespokrewnionego z nimi, a także akceptacją siebie przez dziecko rozpatrywaną w aspekcie bycia adoptowanym i członkiem rodziny, z którą nie jest spokrewnione;
- bezwarunkową akceptacją osoby dziecka rozpatrywaną w aspekcie jego cech podmiotowych, a także jego pochodzenia środowiskowego (rodziny biologicznej), a także analogiczną bezwarunkową akceptacją rodziców adopcyjnych przez dziecko;
- afirmatywnym odniesieniem się do osoby dziecka jako własnego dziecka, czego wyrazem jest zwrócenie się małżonków ku niemu w darze miłości przewyższającym wszystkie ograniczenia i bariery związane z aktem adopcji, a także obdarzeniem przez dziecko miłością rodziców adopcyjnych, których pomimo świadomości faktu adopcji uznaje za własnych rodziców;
- gotowością małżonków i dziecka do współtworzenia wspólnoty rodzinnej, której cechami konstytutywnymi są akt adopcji dziecka i jawność tego faktu, kształtujące tożsamość wszystkich jej członków.

Ramę odniesienia do rodzicielstwa adopcyjnego stanowią szczególnie ważne doświadczenia życiowe małżonków, to jest: niepowodzenie prokreacyjne, nieskuteczna terapia medyczna, niezamierzona bezdzietność, przewartościowanie rozumienia rodzicielstwa i miłości rodzicielskiej, poddanie się procedurze adopcyjnej, nawiązanie relacji z dzieckiem, akt adopcji dziecka, objęcie dziecka opieką i wychowywaniem, współtworzenie wspólnoty rodzinnej. Wielość potencjalnych sposobów interpretowania tych doświadczeń, nadawania im znaczeń w życiu małżonków przekłada się na różnorodność ich ujęć w rozumieniu rodzicielstwa adopcyjnego i dostrzeganiu możliwości osobistej realizacji w rodzicielstwie.

Autokreacja osobowa małżonków prowadzi do akceptacji uwarunkowań aktu adopcji dziecka, samych siebie i osoby dziecka, a także do osiągania gotowości stawiania się i spełniania w rodzicielstwie adopcyjnym. Struktura wielowymiarowa rodzicielstwa adopcyjnego i biologicznego ujawnia ich specyfikę i jednocześnie zachowuje analogiczność we wszystkich tych aspektach rodzicielstwa, w których niepowodzenie prokreacyjne i akt adopcji nie wnoszą jakościowych zmian. Po pierwsze, nie zamazuje różnic związanych z przełamywaniem w wymiarze noologicznym indywidualnych barier biologicznych i mentalnych w osobowym zwróceniu się małżonków/rodziców ku dziecku oraz dziecka ku nowym rodzicom. Po drugie, wskazuje na to, że rodzicielstwo adopcyjne rozumiane jako zwrócenie się rodziców ku osobie dziecka w aspekcie powinnościowym, moralnym i egzystencjalnym wiąże się z tymi samymi jakościami autokreacyjnego stawiania się rodzicem jak w przypadku rodzicielstwa biologicznego. Jego analogiczność ujawnia się w kontekście wypełniania zadań opiekuńczych i wychowawczych, kierowania się dobrem dziecka, przeżywania osobowej obecności dziecka w sytuacji spotkania czy też doświadczania daru miłości. Po trzecie, pozostawia rodzicom i dziecku podmiotową wolność współtworzenia wspólnoty rodzinnej i nadawania jej osobliwej atmosfery życia rodzinnego. Nie jest ona związana z różnicami między biologicznym a adopcyjnym aktem narodzin dziecka w życiu jego rodziców, ale z indywidualnymi cechami osobowymi rodziców i ich dziecka, ich doświadczeniami rodzinnymi, systemami wartości, wrażliwością na drugiego człowieka, które kształtują w sobie jedynie właściwy sposób relację małżeńską i rodzicielską.

Wielowymiarowy charakter rodzicielstwa nie zamazuje różnic i jednocześnie eksponuje łączność obu form rodzicielstwa. Tym samym nie ukazuje ich jako form alternatywnych w rozumieniu wykluczającym, lecz jako formy współwystępujące i w wielu aspektach tożsame, otwierające bowiem przed rodzicami szansę spełnienia się w rodzicielstwie.

Jednym z przejawów wspomnianej łączności obu form rodzicielstwa jest konieczność zmierzania się małżonków z sytuacją graniczną. Graniczność sytuacji życiowej małżonków wiąże się z koniecznością rozstrzygnięcia dylematu egzystencjalnego dotyczącego przyjęcia lub nieprzyjęcia dziecka do własnego świata. Są to zazwyczaj sytuacje życiowe, w których przyjście na świat dziecka następuje w niespodziewanym lub nieodpowiednim dla małżonków momencie, jego płęć jest niezgodna z ich oczekiwaniami, jego stan zdrowia w okresie prenatalnym rodzi podejrzenie niepełnosprawności lub poważnej, nieuleczalnej choroby. Są to również sytuacje życiowe, w których małżonkowie uświadamiają sobie brak

możliwości skutecznej prokreacji i stają przed dylematem przyjęcia do swojego życia dziecka z nimi niespokrewnionego. Wówczas dylemat ten przyjmuje bardziej złożoną postać pełnej lub pozornej gotowości do adopcji dziecka bądź też braku woli adopcji.

Pełna gotowość do adopcji dziecka wiąże się z otwartym przeżywaniem rodzicielstwa adopcyjnego w środowisku rodzinnym i sąsiedzkim. Akt adopcji jako początek wspólnej drogi życia rodzinnego jest przełomowym dla małżonków momentem w kształtowaniu ich doświadczenia rodzicielstwa. Przyjęcie dziecka wyrażane jako osobowe zwrócenie się ku niemu wiąże się z odczytywaniem jego obecności jako doniosłego egzystencjalnie daru, który może znaleźć odwzajemnienie w ich darze bezwarunkowej akceptacji, miłości, woli uczestniczenia w jego życiu. Gotowość ta jest utożsamiana z egzystencjalnym zwróceniem się małżonków ku dziecku w świetle intencjonalności transcendentalnej. Wówczas rodzicielstwo adopcyjne jest rozpoznawane w perspektywie fenomenów noetycznych jako rzeczywistość, w której są realizowane wartości osoby. Staje się więc szansą odkrywania w pełni osobowego charakteru istnienia człowieka, zarówno ich własnego, jak i dziecka, a w tym kontekście dążenia małżonków do samospelnienia.

Natomiast pozorna gotowość do adopcji zakłada wolę utajnienia przed światem, włącznie z bliskim otoczeniem społecznym małżonków, faktu przyjęcia dziecka niespokrewnionego – tym samym wpisuje się w obszar intencjonalności adaptacyjnej bądź też intencjonalności woluntarystycznej ujmowanej w wariacie hedonicznym. Wymaga to ze strony rodziców inscenizowania fikcyjnej ciąży i porodu w celu upozorowania sytuacji uwiarygodniającej to, że są rodzicami biologicznymi konkretnego dziecka. Przyjęcie dziecka jest wówczas traktowane w duchu pragmatyzmu życiowego, w którym wybory, rozstrzygnięcia i czyny małżonków związane z możliwymi wariantami realizowania się w rodzicielstwie są podporządkowane oczekiwaniom ich środowiska społecznego.

Rozstrzygnięcie sytuacji granicznej wiąże się w przypadku rodzicielstwa adopcyjnego z przyjęciem pozbawionego własnej rodziny dziecka niespokrewnionego genetycznie. Na trudność tej sytuacji z punktu widzenia małżonków składa się nie tylko fakt braku pokrewieństwa dziecka, ale też powiązanych z tym konsekwencji jego pochodzenia społecznego, jego osobistych doświadczeń związanych z odrzuceniem i zerwaniem więzi z rodzicami biologicznymi, przebywaniem w różnych środowiskach rodzin zastępczych lub/i placówkach opiekuńczych. Rodzicielstwo adopcyjne wiąże się więc z odwróceniem porządku myślenia małżonków o drugim człowieku, który może stać się ich dzieckiem, oraz o własnym rodzicielstwie. To, co w realiach rodzicielstwa biologicznego jest pozytywnie odczytywanym zasobem dziecka, w realiach rodzicielstwa adopcyjnego (przynajmniej w jego pierwszych fazach) jest balastem, często trudnym do uniesienia dla małżonków jako przyszytych jego rodziców. W tym znaczeniu rodzicielstwo adopcyjne rozpoczyna się od odwrócenia porządku myślenia małżonków o dziecku i o samych sobie w sferze duchowego odniesienia się do istoty rodzicielstwa. Orientuje ono małżonków na realizowanie dobra w konkretnych jego przejawach: duchowym zwróceniu się ku drugiemu człowiekowi jako osobie, zrodzeniu z siebie osoby ludzkiej, miłości rodzicielskiej i wartości rodzicielstwa nadającego sens zarówno własnemu życiu, jak

i ich dziecku. Dopiero duchowe zwrócenie się ku drugiemu jako ich dziecku kompensuje ową trudną do zaakceptowania wyrwę w kształtowaniu relacji rodzicielskiej, związaną z brakiem możliwości przeżywania obecności dziecka w okresie prenatalnym i pierwszych etapach życia postnatalnego (por. Kornas-Biela, 2005, 36–39; 2003, 179–196).

Osobowy charakter zwrócenia się małżonków ku dziecku kształtuje wielowymiarowy charakter rodzicielstwa zarówno biologicznego, jak i adopcyjnego. Rozpatrywanie autokreacji do rodzicielstwa w świetle integralnej koncepcji człowieka odsłania zatem rozbudowaną strukturę wymiarów konstytuujących rzeczywistość bycia rodzicem, na które składają się:

- przeżywanie siebie w świetle rozpoznawanych własnych możliwości związanych z przekazaniem życia innemu człowiekowi (jest to odniesienie się do własnej płodności bądź niepłodności biologicznej i doświadczenia prokreacyjnego) oraz duchowym zrodzeniem z siebie osoby;
- afirmatywny stosunek do relacji z dzieckiem (biologicznym lub/i adoptowanym), co wyraża się w pełnej jego akceptacji, obdarzeniu go pozytywnymi uczuciami, identyfikowaniu się z nim;
- uczenie się rodzicielstwa w kontekście zadań opiekuńczych i wychowawczych podejmowanych w przestrzeni wspólnoty rodzinnej (biologicznej lub adopcyjnej);
- przeżywanie własnego rodzicielstwa w horyzoncie agatologicznym, utożsamiane ze świadomością dramatu egzystencjalnego małżonków, dotyczącego konieczności dokonywania wyborów rozpoznawanych w sferze duchowego przyjęcia bądź też odrzucenia dziecka, których konsekwencje rozciągają się zarówno na całe ich życie, jak i życie dziecka;
- projektowanie rzeczywistości rodzicielskiej w horyzoncie aksjologicznym, które jest konsekwencją ich doświadczenia zła lub dobra, radości lub rozpacz i wiąże się ze świadomością konieczności indywidualnego rozstrzygnięcia w świecie wartości, projektującego drogę ku spełnieniu w rodzicielstwie, rozpoznawaną w perspektywie uszlachetniającej je miłości rodzicielskiej;
- odkrywanie sensotwórczego charakteru rodzicielstwa i miłości rodzicielskiej, utożsamianych z nadawaniem przez małżonków istotnych egzystencjalnie znaczeń własnym wyborom na płaszczyźnie agatologicznej i aksjologicznej.

Wymienione wymiary rodzicielstwa współwystępują i przenikają się wzajemnie, tworząc w praktyce życia podmiotowego, małżeńskiego i rodzinnego złożoną strukturę o zróżnicowanych poziomach istotności dla autokreacyjnego osiągnięcia dojrzałości osobowej małżonków. Podejmując namysł nad istotą rodzicielstwa, można stwierdzić, że centralne znaczenie odgrywa wymiar agatologiczny. Nakreśla on horyzont dramatu wolności wyboru dobra lub zła, z którym rodzic niejako wychodzi ku dziecku w przestrzeni osobowego spotkania. Obecność osoby dziecka wyzwala w świadomości małżonków/rodziców dramat wolności wyboru między afirmacją życia a jego negacją, uznaniem godności drugiej osoby a traktowaniem

jej skrajnie przedmiotowo, własnym wzlotem a upadkiem jako osoby. Dramat ten wiąże się z brakiem pewności co do własnego wyboru rodzica biologicznego lub adopcyjnego, wewnętrzną walką z samym sobą, którą toczy na kilku poziomach konkretnych sytuacji życiowych.

Najbardziej zasadniczy wybór między dobrem a złem jest rozstrzygany na poziomie otwarcia się i przyjęcia bądź też odrzucenia drugiego człowieka – osoby dziecka. Wiąże się z jego akceptacją, nawiązaniem z nim relacji i gotowością podjęcia zadań rodzicielskich lub nieakceptowaniem dziecka i odrzuceniem możliwości bycia jego rodzicem. Drugi poziom tego wyboru nie wiąże się z dylematem typu: *chcę być rodzicem tego konkretnego dziecka* lub też: *nie chcę być rodzicem tego dziecka*. Zakłada bowiem wolę bycia rodzicem konkretnego dziecka i dotyczy wyboru między dobrem utożsamianym z bezwarunkową akceptacją dziecka i zwróceniem się ku niemu z miłością a złem przejawiającym się w warunkowej akceptacji wybranych jego cech (np. stanu zdrowia) i braku gotowości rodzica do daru bezinteresownej miłości. Wspomniany wybór dobra ujawnia się więc w uznaniu najwyższej cenionego dobra godziwego, utożsamianego z odniesieniem się do dziecka jako równowartościowej, niepowtarzalnej w swej jedyności i wyjątkowości osoby. Inny jeszcze poziom dotyczy bardziej subtelnych aspektów rozstrzygnięcia nie tyle między dobrem a złem, co raczej między tym, co ma doniosłe znaczenie egzystencjalne, a tym, czemu nie przypisuje się już tak istotnego znaczenia. Chodzi o wybór, który rozciąga się na całą rzeczywistość rodzicielstwa i dotyczy rozstrzygnięcia małżonków między gotowością do uznania dziecka za własne niezależnie od tego, czy jest ono genetycznie z nimi spokrewnione, a gotowością do uznania dziecka za własne, wówczas gdy jest spełniony warunek jego genetycznego pokrewieństwa.

Otwarcie się małżonków na dobro aktualizowane w rzeczywistości rodzicielstwa adopcyjnego jest przeciwstawne postawie miłości własnej, wyrażającej się w przeświadczeniu bycia dobroczyńcami ratującymi dziecko osierocone przed trudnymi warunkami życia w sytuacji braku rodziny biologicznej. Nie ogranicza się ono tylko do dbałości o tworzenie warunków sprzyjających właściwemu funkcjonowaniu i rozwojowi psychofizycznemu dziecka. Dobro przejawia się przede wszystkim w radości przeżywania obecności dziecka jako osoby, jego bezwarunkowej akceptacji, daru miłości rodzicielskiej, wspierania go w osobowym rozwoju. A więc, przejawia się w tym, co wiąże się ze zdolnością małżonków przekazania dziecku nadziei. Więź powiernictwa nadziei jest fundamentem relacji międzyosobowej we wspólnocie rodzinnej. Towarzyszenie dziecku jako osobie w jego drodze ku własnemu człowieczeństwu otwiera również przed małżonkami możliwość doświadczania dobra, które aktualizuje się we wzajemności osobowego spotkania z dzieckiem.

Aksjologiczny wymiar rodzicielstwa rozwijany w horyzoncie agatologicznym wiąże się z jakością odniesienia się do rodzicielstwa i przeżywania rodzicielstwa. W tym kontekście rozpatrywanie wyboru między dobrem aktualizowanym w przyjęciu drugiego człowieka (dziecka) z miłością a złem urealnianym w akcie jego odrzucenia wiąże się w istocie z rozstrzygnięciem między uznaniem a zakwestionowaniem tego, co stanowi pierwotną wartość człowieka. Przyjmując za

J. Tischnerem, iż człowiek jest wartością pierwotną, ponieważ w nim „wartość stała się osobą” (Tischner, 1982, 86), należy stwierdzić, że zakwestionowanie tej wartości jest równoznaczne z zakwestionowaniem jego natury podmiotowo-osobowej. Wiąże się ono z bodaj najbardziej istotnym egzystencjalnie odniesieniem się do drugiego człowieka, na podłożu którego rozstrzyga się uznanie lub zakwestionowanie wartości jego osobowego istnienia oraz obecności w przestrzeni spotkania. Wówczas relacja z drugim człowiekiem ma charakter uprzedmiotawiający – i w tym znaczeniu realizują się w niej konkretne przejawy zła. A zatem uniemożliwia bycie rodzicem i realizowanie się w rodzicielstwie rozumianym jako towarzyszenie w rozwoju osobowym drugiemu człowiekowi, przeżywanie jego obecności w przestrzeni spotkania osobowego, a także wzajemność w doświadczaniu daru miłości.

Natomiast bardziej subtelne aspekty tego wyboru dotyczą odniesienia się małżonków do drugiego człowieka (dziecka) w kontekście rozstrzygania między wartościami osoby a wartościami rzeczy. Aspekty te eksponują autoteliczne lub instrumentalne rozumienie wartości zwrócenia się ku dziecku w rzeczywistości rodzicielstwa adopcyjnego. Instrumentalne odniesienie się małżonków do dziecka ujawnia w ich sposobie myślenia i postępowania tendencję do redukcji osobowego charakteru jego istnienia. Nie jest ono traktowane jako byt dla siebie ani też nie jest celem samym w sobie ich dążeń, lecz środkiem do celu, którym jest indywidualnie definiowane zaspokojenie potrzeby posiadania dziecka. Małżonkowie nie obejmują całej osoby dziecka, lecz koncentrują się na pewnych jego cechach, którym przypisują szczególne znaczenie. Instrumentalne traktowanie dziecka dokonuje się więc na podłożu warunkowej jego akceptacji. Dziecko musi spełniać ich oczekiwania, być zgodne z ich wyobrażeniem, wkomponowywać się w ich plan życiowy. Taki stosunek do dziecka przenika budowaną z nim relację rodzicielską. Pobrzmiwa w niej wyraźnie element wspaniałomyślności rodzicielskiej małżonków, traktowanej jako moralne zobowiązanie dziecka do odwzajemnienia się za okazane mu dobro i miłość.

Relacja ta zakłada pewną jednostronność, która ogranicza dziecku możliwość podmiotowego jej współtworzenia. Zredukowaniu ulega również znaczenie miłości rodzicielskiej, która jest w tym kontekście warunkowana czynem dobroci skierowanej ku dziecku. Paradoksalnie – jest to obustronnie niekorzystne. Wówczas bowiem, gdy małżonkowie przedkładają ów czyn nad miłość, sami przed sobą przestają być godni bezwarunkowej i bezinteresownej miłości dziecka. Kierowanie się takim zredukowanym rozumieniem miłości prowadzi ich do prawdopodobnie błędnego odczytywania kierowanych do nich aktów miłości dziecka jako chęci odwzajemnienia czy też zadośćuczynienia za ich czyny dobroci. Jest to poważną przeszkodą w traktowaniu własnej miłości, a także w przyjęciu miłości dziecka jako autentycznego daru z siebie.

Autoteliczne odniesienie się małżonków do osoby dziecka znajduje natomiast swój wyraz w traktowaniu jego obecności i miłości jako wartości istotnych samych w sobie. Ich myślenie i postępowanie ogniskuje się wokół osoby dziecka ujmowanej na sposób całościowy, integralny. Pierwszoplanowe jest wówczas nastawienie małżonków na bezwarunkową akceptację dziecka uznawanego za

równowartościowego bytowo drugiego człowieka, z którym – niezależnie od jego stanu świadomości – wchodzi w osobową relację spotkania. Autoteliczność odniesienia się do osoby jako wartości pierwotnej znajduje wówczas sens w perspektywie modalności wartości duchowych i sakralnych. To bowiem zobowiązuje wszystkie strony relacji do działania na rzecz osoby drugiego człowieka i ze względu na nią. Z założenia wyklucza instrumentalne posłużenie się nią do osiągnięcia własnych celów. Otwarcia się na osobę dziecka i przyjęcia go do siebie małżonkowie nie traktują więc w kategoriach dobrego uczynku, lecz wyjątkowej szansy spełnienia się w rodzicielstwie poprzez zwrócenie się z miłością ku drugiemu. Jest ono wówczas rozpoznawane w trzech aspektach: powinnościowym, moralnym i egzystencjalnym. Relację tę rozumieją jako wydarzenie spotkania się osób, które są sobie wzajemnie potrzebne do odkrywania i nadawania sensu własnemu życiu. Relacja ta jest pozbawiona wspomnianej wcześniej jednostronności i redukcyjności. Co więcej, małżonkowie już jako rodzice adopcyjni otwarcie okazują dziecku wartość jego osobowego istnienia i z tego tytułu wartość, jaką wnosi ono do ich życia.

Autentyczne otwarcie się małżonków na osobę dziecka umożliwia im stawanie się i spełnianie praktycznie w każdym wymiarze rodzicielstwa. Drogą prowadzącą do tak rozumianego otwarcia się na osobę dziecka i wielowymiarową pełnię rodzicielstwa adopcyjnego jest autokreacja małżonków ujmowana na sposób całościowy.

Punktem wyjścia na drodze osobowego samo-tworzenia małżonków jest transgresyjne przekraczanie własnych granic człowieka, wychodzenie poza to, czym są i co posiadają. Problematyczne, w kontekście doświadczenia niepowodzenia prokreacyjnego oraz niezamierzonej bezdzietności małżonków, staje się wychodzenie poza granicę biologicznej płodności blokującej im możliwość realizowania się w rodzicielstwie. Autokreacja małżonków ku rodzicielstwu adopcyjnemu wiąże się więc z transgresyjnym przekraczaniem własnych ograniczeń, barier, obaw i lęków utrudniających im akceptację siebie w świetle dostrzeżonych deficytów oraz wizji własnego rodzicielstwa, ujawniającego się w zwróceniu się ku drugiemu człowiekowi w akcie adopcji. Transgresyjne przekraczanie siebie jest łączone z ogniskującymi się wokół doświadczenia biologicznych ograniczeń ich własnej i małżeńskiej płodności wewnętrznymi napięciami i konfliktami. Są one utożsamiane głównie z:

- trudnościami zaakceptowania siebie w kontekście niepowodzenia prokreacyjnego oraz antycypowanego bycia rodzicem adopcyjnym;
- lękiem przed trudnymi do przewidzenia konsekwencjami pochodzenia biologicznego i społecznego dziecka;
- obawą niewłaściwego stosunku do dziecka adoptowanego ze względu na brak więzi na podłożu genetycznym, niepełną jego akceptację, niezdolność do obdarzenia go autentyczną miłością, negatywną stygmatyzację społeczną własnego rodzicielstwa adopcyjnego.

Autokreacja małżonków rozpatrywana w kontekście transgresyjnego przekraczania siebie jest punktem wyjścia w nabywaniu gotowości do bycia rodzicami

adopcyjnymi. Z kolei autokreacja małżonków na drodze transcendentального przekraczania siebie ku wartościom osoby otwiera przed nimi możliwość uchwycenia etycznego znaczenia wartości konstytutywnych dla rodzicielstwa ujmowanego w perspektywie osobowego spotkania rodzica z dzieckiem. Ten aspekt autokreacji uzdalnia małżonków do rozpoznania własnej płodności w perspektywie wymiaru noologicznego jako osobowej potencji wyzwalającej w nich gotowość do twórczego kierowania własnym życiem i dążenia do osobowego spełnienia w różnych obszarach egzystencji. Samotranscendencyjny aspekt autokreacji prowadzi do uchwycenia istoty rodzicielstwa rozpoznawanego w kontekście duchowych narodzin osoby drugiego człowieka (dziecka), towarzyszenia mu w jego osobowym rozwoju oraz wspierania go w wysiłku autokreacji zorientowanej na osiąganie dojrzałości osobowej. A więc otwiera małżonków na dostrzeganie osoby w nieznanym sobie jeszcze człowieku, niezależnie od etapu jego rozwoju, stanu zdrowia, zdiagnozowanych deficytów rozwojowych lub szczególnych uzdolnień, a także antycypowanych zagrożeń psychofizycznych i środowiskowych dla pomyślnego przebiegu procesu jego rozwoju.

Autokreacyjne stawanie się rodzicem adopcyjnym dokonuje się zatem na płaszczyźnie świadomego kierowania własną biografją. Wymaga od małżonków gotowości do reinterpretowania i rekonstruowania struktur biograficznych wyrażających przejście od koncepcji własnego rodzicielstwa biologicznego do koncepcji rodzicielstwa adopcyjnego. Ta zmiana perspektywy myślenia o rodzicielstwie ma charakter transformatywnego uczenia się, pozwalającego na zmianę kontekstu myślenia o sobie i małżonku, a także o relacji małżeńskiej. Wiąże się ona z rozpoznaniem nowych możliwości spełnienia w rodzicielstwie. Transformatywny charakter uczenia się biograficznego wnosi nową jakość do myślenia o rodzicielstwie. Pozwala małżonkom ponownie odzyskać zdolność do odkrywania potencjalności swojego życia i realnych możliwości w zakresie realizowania nowego wariantu osobistego projektu autokreacyjnego prowadzącego do stawania się rodzicem adopcyjnym. Uczenie się wiąże się z biograficzną metamorfozą w samowiedzy małżonków, którzy kierując się poczuciem ważności rodzicielstwa w projektowaniu dalszych etapów własnej biografii, czerpiąc z ukrytych pokładów wiedzy biograficznej, odnajdują w sobie gotowość, wewnętrzną siłę do zmiany perspektywy indywidualnego odniesienia się do rozumienia nowych aspektów rodzicielstwa i realnych możliwości spełnienia w rodzicielstwie. Wówczas następuje przejście małżonków od myślenia skoncentrowanego na niepowodzeniu prokreacyjnym, rozpoznawanym na poziomie indywidualnego doświadczenia oraz współprzeżywania tego faktu w relacji małżeńskiej, do myślenia skoncentrowanego na wizji rodzicielstwa adopcyjnego. Każdy kolejny etap budowania doświadczenia biograficznego związanego z praktycznymi aspektami realizowania tej wizji wiąże się z uczeniem się siebie w procesie stawania się w rodzicielstwie – początkowo jako kandydatów na rodziców adopcyjnych, a następnie już jako rodziców adopcyjnych.

Autokreacja małżonków w nabywaniu gotowości do wielowymiarowego rodzicielstwa adopcyjnego uzdalnia ich do uchwycenia znaczeń istotnych w całościowym ujmowaniu sensu stawania się i spełnienia w rodzicielstwie. Nie sposób jednak rozpoznać sens własnego rodzicielstwa bez odwołania się do źródłowego

w tym kontekście sensu własnej egzystencji, który odsłania istotę i zarazem cel egzystencjalnego zwrócenia się ku drugiemu jako równowartościowemu podmiotowi osobowemu. To, co nadaje sens wielowymiarowemu rodzicielstwu (adopcyjnemu i biologicznemu), ogniskuje się wokół towarzyszenia drugiemu jako osobie w jego duchowym zrodzeniu i wzrastaniu w sytuacji spotkania. Zasadnicze dla rodzicielstwa jest więc dawanie drugiemu człowiekowi nadziei, która w myśl J. Tischnera, jest nadzieją istotną egzystencjalnie. Rodzicielstwo adopcyjne, jako źródło nadziei małżonków i zarazem przestrzeń jej faktycznego spełniania, jest szczególnie predestynowane do dawania dziecku nadziei, poprzez którą osoba ludzka zwraca się w stronę najbardziej sobie bliskich wartości, aby je odnaleźć lub zrealizować w świecie, w drugim, w sobie. Jest to zarazem ta nadzieja, która najskuteczniej chroni przed rozpaczą. Poprzez nadzieję istotną wyraża się to, co w osobie jest najbardziej osobowe (Tischner, 1982, 88).

Wielowymiarowość rodzicielstwa (adopcyjnego i biologicznego) jest szczególną i wyjątkową przestrzenią osobowego spotkania rodzica z dzieckiem, dającą nadzieję na rozpoznanie sensu własnego życia w perspektywie wzajemności daru miłości. W tym kontekście ma ono charakter afirmatywny, dynamizujący osobowy rozwój, rozbudzający wolę podejmowania wyzwań i działania nie tylko w odniesieniu do dziecka, ale również jego rodziców.

Zakończenie

Decyzja o adopcji dziecka jest w pewnym sensie domknięciem długiego, często kilkuletniego, procesu przewartościowywania własnego odniesienia się małżonków doświadczających niezamierzonej bezdzietności do rodzicielstwa adopcyjnego i przypisywanych mu znaczeń. Głównym wyzwaniem jest otwarcie się na wartości rodzicielstwa adopcyjnego, które objawia się w osobowej perspektywie relacji rodzicielskiej. Perspektywa ta oznacza kierowanie się małżonków etycznym charakterem wartości rodzicielstwa adopcyjnego.

W świetle rozważań dotyczących autokreacji w podejściu całościowym oraz wielowymiarowego rozumienia rodzicielstwa adopcyjnego w niniejszym opracowaniu postawiono problemy badawcze, które prowadzą do następujących konkluzji:

1. Dążenie do egzystencjalnego stawania się i spełnienia człowieka jako podmiotu osobowego można rozpatrywać w kilku obszarach autokreacji, utożsamianych z samorealizacją, samotranscendencją, transformatywnym uczeniem się biograficznym, samowychowaniem, rozpoznawanym jako autoformacyjne kierowanie własnym rozwojem, a także samokształtowaniem osoby, rozpatrywanym w horyzoncie agatologicznym i aksjologicznym. Każdy z tych obszarów jest przejawem aktywności autokreacyjnej ujmowanej na sposób całościowy.

Podejście całościowe do autokreacji nie uwzględnia wszystkich tych aspektów jej rozumienia, które wiążą się z tworzeniem wizerunku człowieka w przestrzeni medialnej. Celem tej aktywności człowieka nie jest bowiem rozumiejące, refleksywne zwrócenie się ku samemu sobie, odkrywanie własnego człowieczeństwa w perspektywie egzystencjalnej, lecz wpływanie na odbiór społeczny wykreowanego przez siebie wizerunku medialnego. Takie rozumienie autokreacji nie łączy się z pogłębianym odniesieniem się do sensu własnej egzystencji, a osadza się w komunikacyjnej warstwie osobliwej gry społecznej. Nie chodzi w niej o własną wewnętrzną przemianę podmiotu, a o tworzenie wyobrażenia własnej osoby w świadomości innych uczestników tej gry.

Autokreacja w ujęciu całościowym jest łączona z różnymi przestrzeniami indywidualnej pracy nad sobą, świadomie inspirowanym doskonaleniem się podmiotu, uczeniem się siebie w świetle stale rozbudowywanej struktury doświadczeń biograficznych, rozbudzaniem wewnętrznego rozwoju duchowego. Wiąże

się z dynamizmem życiowym człowieka, który wiedziony ciągłym poszukiwaniem nowych możliwości realizowania się w różnych aspektach życia, kieruje się wolą przeżywania samego siebie w myśl osobistego projektu samorozwoju, samodoskonalenia i samospełnienia. W tym wyraża się jego nastawienie na ciągle projektowanie i dynamizowanie procesu stawania się w swym człowieczeństwie, którego jest autorem, realizatorem i beneficjentem. Znaczenie autokreacji ujawnia się w zdolności człowieka do zwrócenia się ku samemu sobie, w którym realizuje on dążenie do:

- samopoznawania siebie w codziennej praktyce życia, a więc tego, kim i jakim jest w świetle własnych wyborów, rozstrzygnięć i czynów;
- samookreślenia się wobec koncepcji własnego *ja* i antycypowanych celów własnego samorozwoju, łązonego z namysłem nad tym, kim i jakim chce być;
- samorozumienia utożsamianego z pogłębioną autorefleksją nad sensem własnego życia i możliwościami egzystencjalnego stawania się, które znajduje wyraz w indywidualnych rozstrzygnięciach wskazujących na to, kim i jakim warto być.

W rozpatrywaniu autokreacji ujawniają się zatem jako istotne dwa poziomy zwrócenia się ku samemu sobie: refleksyjny i refleksywny. Pierwszy z nich jest związany z samokształtującym znaczeniem twórczej aktywności człowieka, przeżywającego osobową przemianę w rezultacie własnej działalności. Efekty osobotwórcze są treścią autorefleksji podmiotu dostrzegającego wewnętrzną przemianę niejako *post factum*. Drugi z nich jest związany z samokształtującym znaczeniem przeżywania siebie jako podmiotu w działaniu. Autokreacja dokonuje się wówczas z zamierzeniem osiągnięcia konkretnego efektu osobowej przemiany. Podejmowane przez podmiot działania są środkiem do osiągania konkretnych celów utożsamianych z jego dążeniem do osiągnięcia osobowej dojrzałości.

Osobowa perspektywa autokreacji przekłada się na jakość rozumienia siebie w relacji z otaczającym światem: ja – drugi, inny; ja – świat zewnętrzny, a także na zdolność do ich kształtowania. Wyzwała w człowieku, z jednej strony, gotowość do twórczej adaptacji do społeczno-kulturowych ram determinujących jakość indywidualnego funkcjonowania i możliwości podmiotowego rozwoju, a także wychodzenia poza ramy zastanej rzeczywistości w aktach osobowej kreacji, wnoszących do niej nowe wartości, które twórczo ją przeobrażają. Z drugiej zaś strony, wyzwała w człowieku zdolność transcendowania pragmatycznego znaczenia owych ram i dostrzegania własnej aktywności w perspektywie egzystencjalnej. Wówczas autokreacja rozpoznawana w perspektywie refleksywnego przeżywania siebie w działaniu staje się przestrzenią indywidualnej odpowiedzi podmiotu na postawione sobie pytania natury aksjologicznej i etycznej. Szczególnego znaczenia nabiera w tym kontekście aktywność człowieka, która jest inicjowana jego namysłem nad tym, kim chce stawać się w swoim życiu ze względu na wartości, którym przypisuje znaczenia istotne egzystencjalnie.

Z analizy różnych ujęć autokreacji, o których mowa w pierwszym rozdziale niniejszego opracowania, można wyprowadzić wniosek, że główna linia podziału

w sposobie rozumienia przez badaczy tej kategorii wiąże się z napięciem między samorealizacją a samotranscendencją. Takie redukcyjne ujmowanie autokreacji przełamuje koncepcja Wiesława Andrukowicza: autokreacji od – do. W miejsce myślenia wykluczającego autor ten zaproponował perspektywę myślenia komplementarnego, w którym autokreacja ujmowana na wspomnianych dwóch odrębnych biegunach aktywności może być traktowana łącznie – jako wzajemnie warunkujące się jej wymiary (samorealizacja i samotranscendencja) w egzystencjalnym stawaniu się człowieka. W tym kontekście ich współwystępowanie jest dla człowieka wyzwaniem, ale i szansą dojścia do ogólnej istoty człowieczeństwa.

Takie spojrzenie na autokreację przekracza redukcyjny charakter myślenia o niej jako samorealizacji albo samotranscendencji. I w jakimś sensie wiąże się z osobową perspektywą myślenia o człowieku, rozpoznawanym w kontekście jego bytowej jedności i integralności, harmonizującej wymiary jego egzystencji. Takie spojrzenie jest punktem wyjścia do całościowego ujmowania autokreacji dostrzeganej w różnych przestrzeniach aktywności człowieka. Widziana z szerokiej perspektywy daje wewnątrznie spójny, integralny obraz osobistego projektu wieloaspektowego stawania się coraz bardziej samorozumiejącym się podmiotem, świadomym wartości uczenia się siebie i osobowej autoformacji, a także samokształtującym się podmiotem agatologicznym, świadomym etycznego znaczenia wartości w ludzkim życiu.

Takie rozumienie autokreacji człowieka, intencjonalnie orientującego się na refleksywne przeżywanie siebie w swych wyborach, rozstrzygnięciach i czynach, odsłania ją w osobowej perspektywie egzystowania. Całościowe podejście do autokreacji jest więc łączone z osobistym projektem człowieka, który w warstwie konceptualizacyjnej i działaniowej jest wyrazem jego dążenia do stawania się w swym człowieczeństwie, a tym samym intencjonalnego osiągnięcia osobowej dojrzałości.

2. Złożony, wielowymiarowy charakter rodzicielstwa (adopcyjnego i biologicznego) wiąże się z zaprezentowaną w ujęciu modelowym strukturą wymiarów konstytuujących rzeczywistość bycia rodzicem. Składają się na nią: przeżywanie siebie w perspektywie rozpoznawanych własnych możliwości związanych z przekazaniem życia innemu człowiekowi oraz zrodzenia z siebie osoby; afirmatywny stosunek do relacji z dzieckiem zarówno biologicznym, jak i adopcyjnym; uczenie się rodzicielstwa w świetle praktyki opiekuńczo-wychowawczej; rozumiejący wgląd w rzeczywistość własnego rodzicielstwa ujmowaną w horyzoncie agatologicznym i aksjologicznym; odkrywanie sensotwórczego charakteru rodzicielstwa i miłości rodzicielskiej.

Przyjęcie szerokiego rozumienia rodzicielstwa w całym jego wielowymiarowym spektrum sytuuje je w perspektywie osobowego charakteru zwrócenia się rodzica ku dziecku. Rodzicielstwo widziane w perspektywie osobowej jest szczególnego rodzaju przeżywaniem obecności drugiego człowieka w poczuciu duchowej z nim bliskości. Ujawnia się w tym kontekście kwestia rozumienia rodzicielstwa jako przestrzeni spotkania z drugim człowiekiem (rodzica z dzieckiem), która przenika wszystkie wymiary rodzicielstwa. Zakłada pełne otwarcie się na siebie

i autentyczność bycia w naprzeciw ty drugiego, a także wzajemność w otwarciu się na dar obecności i miłości drugiego człowieka bez wstępnych warunków i ograniczeń. Prowadzi więc do utwierdzenia się w świadomości zarówno rodzica, jak i dziecka, iż są sobie niezbędni w osiąganiu osobowej dojrzałości (por. Tarnowski, 1993, 126–136). Obecność drugiego człowieka domaga się jej afirmującego przeżywania. Jest tym, co otwiera wzajemnie na siebie rodzica i dziecko, inicjuje sytuację ich spotkania (por. Walczak, 2011, 154–156). Wspomniana wzajemność wydaje się tu szczególnie istotna, ponieważ doświadczanie rodzicielstwa nie oznacza tylko skierowania uwagi i działań małżonków na dziecko, lecz w perspektywie osobowego spotkania ma również dla nich kluczowe znaczenie autokreacyjne. Takie rozumienie rodzicielstwa przełamuje schemat myślowy, w którym jedynym biorcą daru obecności i miłości w relacji rodzicielskiej jest dziecko. Przełamanie tego schematu myślowego wiąże się z tym, że małżonkowie również odbierają od dziecka dar jego obecności i miłości, z którymi zwraca się do nich.

Rodzicielstwo ujmowane w kontekście obecności drugiego człowieka (dziecka) w sytuacji spotkania wiąże się z doświadczeniem jakościowej zmiany w życiu rodzica. Jednakże nie jest ona wówczas rozpatrywana tylko w warstwie reorganizacji porządku dnia, obejmującego wypełnianie zadań opiekuńczych, lecz w o wiele bardziej doniosłej egzystencjalnie warstwie utożsamianej z gotowością do otwarcia się na całą nowość i świeżość człowieczeństwa dziecka. Choć bycie rodzicem jest łączone z nieustannym wychodzeniem naprzeciw dziecku, wnoszącym nowe wartości do jego życia, to jednak sens rodzicielstwa wyraża się we wzajemności obdarzania się człowieczeństwem. W tym ujawnia się zasadnicze przesłanie bycia czymś rodzicem odwzajemniane w byciu czymś dzieckiem.

Rozpatrywanie rodzicielstwa w sposób całościowy – jako rzeczywistości wielowymiarowej – wykracza poza biologicznie zdeterminowane jego rozumienie i odsłania sferę znaczeń istotnych egzystencjalnie. Rodzicielstwo widziane w kontekście całościowym obejmuje osobową naturę człowieka (rodzica, dziecka), o której mowa w integralnej koncepcji człowieka. Z kolei rozpatrywane w ujęciach redukcyjnych odnosi się do człowieka w duchu antropologicznych koncepcji redukcyjnych.

Pełne zakresowo rozumienie rodzicielstwa jako rzeczywistości wielowymiarowej pozwala odnieść się do sfery płodności biologicznej, prokreacji, zachowania ciągłości cech genetycznych u dziecka już nie tylko z poziomu faktyczności psychofizycznej egzystencji człowieka, ale także z poziomu fenomenów noetycznych. Nie deprecjonuje więc wartości biologicznego aspektu rodzicielstwa, lecz pozwala zbudować do niego dystans konieczny do uchwycenia tego, co najpełniej oddaje istotę rodzicielstwa – wzajemnego obdarzania się człowieczeństwem. Wówczas otwiera się przestrzeń do myślenia o rodzicielstwie jako międzyosobowej relacji rodzic – dziecko rozpoznawanej w horyzoncie integralności i jedności bio-psycho-duchowej człowieka. W tym kontekście zrodzenie z siebie człowieka jest utożsamiane ze zrodzeniem osoby ludzkiej. Fakt przekazania życia bądź też fakt adopcji dziecka są traktowane jako dwa odrębne sposoby dochodzenia do rodzicielstwa, otwierające możliwość realizowania się w rodzicielstwie. Nie są jednak utożsamiane z jego ostatecznym celem.

Perspektywa osobowa relacji rodzicielskiej sprzyja zreflektowanemu odniesieniu się do rodzicielstwa w kontekście własnych powinności opiekuńczych oraz wychowawczych. Wiąże się ono z szerszym spojrzeniem na uczenie się bycia rodzicem, obejmującym uczenie się formatywne, ukierunkowane na rozwijanie własnych kompetencji opiekuńczych i wychowawczych, oraz uczenie się transformatywne, ukierunkowane na wewnętrzną przemianę w osobowym stawianiu się rodzicem. Drugi z wymienionych przejawów uczenia się wydaje się mieć szczególnie doniosłe znaczenie z punktu widzenia przyjętego obszaru badawczego – z uwagi na podejmowanie autorefleksyjnego wglądu w głębię doznań i przeżyć związanych z doświadczeniem osobowego odniesienia się do drugiego człowieka w konkretnych sytuacjach otwierających na rodzicielstwo lub uzdalniających do stawiania się coraz bardziej refleksywnym, świadomym własnej roli wychowawczej rodzicem. Sytuacje otwierające na rodzicielstwo wiążą się z przełomami biograficznymi, utożsamianymi ze znaczącymi zmianami w życiu małżonków. Dotyczą one między innymi doświadczenia powodzenia prokreacyjnego oraz związanego z niepowodzeniem prokreacji – przekraczania wewnętrznych ograniczeń, barier i lęków. Transformacyjny charakter uczenia się jest w istocie procesem transformacji świadomości, traktowanej jako wyraz duchowego rozwoju w granicznych sytuacjach życiowych domagających się konkretnych odpowiedzi. Mają one znaczenie dla kierunku i kształtu własnej biografii podmiotu, ale też biografii innych osób znaczących: współmałżonka/współmałżonki i dziecka.

Agatologiczna perspektywa rodzicielstwa odsłania egzystencjalny dramat małżonków uświadamiających sobie wolność własnego odniesienia się do dziecka. Ów dramat wyraża się w konieczności podejmowania osobistych wyborów i rozstrzygnięć warunkujących możliwość realizowania się w rodzicielstwie. Dotyczy dylematu autentycznego otwarcia się na osobę dziecka, wyrażającego się w bezwarunkowej jego akceptacji, dla której alternatywą jest niepełna jego akceptacja, warunkowana wystąpieniem określonych jego cech osobowych. Wówczas dylemat ten przebiega wzdłuż granicy pomiędzy afirmacją relacji rodzicielskiej a zakamuflowanym lub jawnym jej odrzuceniem.

Wolność indywidualnych wyborów małżonków rodzi niepewność co do własnych rozstrzygnięć i związanych z nimi czynów w każdej kolejnej sytuacji mającej znaczenie dla stawiania się i spełniania w rodzicielstwie. Każde nowe wyzwanie łącznie z różnymi aspektami tej rzeczywistości rodzi niepewność własnego wyboru, który w swym szczegółowym rozstrzygnięciu może być kolejnym przybliżeniem ku człowieczeństwu, ale może też małżonków od niego oddalić. I w tym sensie jest źródłem tragiczności ich ludzkiej egzystencji, ponieważ każdy wybór i konsekwentne w nim trwanie jest ich opowiedzeniem się za konkretnym dobrem aktualizowanym w ich życiu oraz w życiu dziecka lub wbrew temu dobru. W tym kontekście każdy wybór małżonków jest indywidualnym rozstrzygnięciem wizji własnego rodzicielstwa i kierunku drogi życiowej. Wspomniany dramat wiąże się z wewnętrznym napięciem małżonków rozpoznawanym nie tylko na płaszczyźnie dość jednoznacznych wyborów między dobrem łączone z akceptacją osoby dziecka, potwierdzeniem wartości własnego rodzicielstwa a złem utożsamianym z odrzuceniem dziecka, zanegowaniem wartości własnego rodzicielstwa. Ale też

na płaszczyźnie mniej oczywistych wyborów, mianowicie między dobrem utożsamianym na przykład z potwierdzeniem wartości rodzicielstwa biologicznego a innym dobrem – związanym z potwierdzeniem wartości rodzicielstwa adopcyjnego.

W tym wyraża się trudność podstawowego rozstrzygnięcia związanego z indywidualną i małżeńską gotowością do rodzicielstwa, utożsamianego z dylematem: *chcę* lub *nie chcę* uczestniczyć w tajemnicy zrodzenia z siebie człowieka. Ale też wyraża trudność bardziej złożonego rozstrzygnięcia, odnoszącego się do bardziej subtelnych aspektów duchowej egzystencji człowieka. A mianowicie do dylematu: *chcę* lub *nie chcę* być rodzicem konkretnego dziecka ze względu na brak pokrewieństwa genetycznego. Wolność dokonywania wyborów w odniesieniu do antycypowanego własnego rodzicielstwa i praktycznego realizowania w świadomie podejmowanym czynie przejawia się w indywidualnym ustosunkowaniu się do dobra utożsamianego z rodzicielstwem, a także mniej oczywistymi jego odmianami łączonymi z rodzicielstwem biologicznym i adopcyjnym.

Wtedy nie jest to wybór między dobrem a złem, lecz między różnymi dobrami, które małżonkowie mogą, jeśli zechcą, urzeczywistnić w swoim życiu. Co więcej, oba te dobra nie konkurują ze sobą, lecz mogą harmonijnie się uzupełniać. Bycie rodzicem biologicznym nie wyklucza bycia rodzicem adopcyjnym. Nie ma znaczenia, które z tych doświadczeń rodzicielstwa wystąpiło jako pierwsze, a także czy w ogóle współwystępują one w przestrzeni konkretnej wspólnoty rodzinnej. Istotne jest bowiem to, że obie formy rodzicielstwa nie przestają wyrażać się w dobru utożsamianym z rodzicielstwem, niezależnie od wystąpienia jednego ze wskazanych wariantów praktycznej ich realizacji w życiu konkretnych małżonków. W tak rozumianym dobru konstytuuje się istota rodzicielstwa jako osobowego przeżywania obecności drugiego człowieka i towarzyszenia mu we wszystkich aspektach jego rozwoju i duchowego wzrostu.

Trudność wyboru związana z samookreśleniem wobec własnej wizji rodzicielstwa wiąże się z niepewnością spełnienia się w rodzicielstwie przeciwstawianą pragnieniu bycia rodzicem. Rodzicielstwo jest w tym kontekście szansą aktualizowania samowiedzy i samorozumienia małżonków, którzy w ramach osobowej autokreacji, zorientowanej na projektowanie rzeczywistości własnego rodzicielstwa i nabywanie gotowości do jego realizowania, doświadczają konkretnego dobra utożsamianego ze zwróceniem się ku dziecku jako podmiotowi osobowemu.

Osobowa perspektywa rodzicielstwa eksponuje zatem integralne rozumienie wychowania ukierunkowane na wspieranie dziecka we wzrastaniu w człowieczeństwie utożsamiane z maieutyką osoby dziecka. Pobudzanie dziecka do osobowego sposobu życia ujawnia zasadnicze znaczenie dialogu wychowawczego jako sytuacji duchowego wniknięcia w świat wartości, uzdalniającego dziecko do stopniowego rozpoznawania sensu własnego życia. Rodzicielstwo rozumiane jako towarzyszenie dziecku jest, metaforycznie to ujmując, uczestniczeniem w tajemnicy jego ludzkiego życia, wspólnym uczeniem się wypełniającej je prawdy, doświadczaniem znaczenia dobra, które udało się w nim zaktualizować, i przeżywaniem jego piękna w każdym akcie przybliżania się ku osobowej dojrzałości.

3. Autokreacja do wielowymiarowego rodzicielstwa adopcyjnego przyjmuje w niniejszym opracowaniu bardziej złożone wyjaśnienie. Kluczowe znaczenie zyskuje to, że zarówno autokreacja małżonków bezdzietnych ujmowana na sposób całościowy, jak i wielowymiarowy charakter rodzicielstwa adopcyjnego są rozpatrywane w perspektywie integralnej koncepcji człowieka. Przekłada się to na rozumienie, z jednej strony, autokreacji małżonków jako procesu dynamizującego ich osobowy rozwój, zorientowany na nabywanie gotowości zwrócenia się ku drugiemu człowiekowi (dziecku) jako podmiotowi osobowemu, a z drugiej strony, rzeczywistości rodzicielskiej konstytuującej się wokół osobowego charakteru relacji rodzicielskiej.

Rodzicielstwo adopcyjne wiąże się z podjęciem wyzwania autokreacyjnego zakładającego przekraczanie biologicznego aspektu zrodzenia z siebie człowieka, ujawniającego się w doświadczeniu niepowodzenia prokreacyjnego, jakości odniesienia się do sfery własnej lub małżeńskiej niepłodności biologicznej, odniesienia się do dziecka niespokrewnionego genetycznie, a także do koncepcji rodzicielstwa kształtowanego na podłożu osobowego charakteru zwrócenia się ku drugiemu człowiekowi. Autokreacja małżonków jest więc doniosłą egzystencjalnie pracą nad sobą, rozpatrywaną w perspektywie transgresyjnego i transcendencyjnego tworzenia własnego *ja* małżonków, zmagających się z trudami samopoznania i samoakceptacji w kontekście doświadczenia niepłodności biologicznej i niepowodzenia prokreacyjnego. Ponadto – pracą nad sobą odnoszoną do transformatywnego uczenia się, rekonstruującego rozumienie rodzicielstwa w perspektywie utraconych i potencjalnych możliwości realizacji w rodzicielstwie adopcyjnym; osobowej autoformacji w perspektywie etycznego charakteru wartości rodzicielstwa jako przestrzeni autentycznego przeżywania daru obecności i miłości; a także ich samokształtowania w perspektywie wewnętrznego zmagania się z dylematami egzystencjalnymi utożsamianymi z istotą rodzicielstwa i osobowego spełnienia człowieka. Samokształtowanie małżonków jest w tym kontekście rozpoznawane jako stawanie się podmiotami agatologicznymi kierującymi się w swych wyborach i rozstrzygnięciach dynamizmem dobra, w perspektywie którego otwierają się na spotkanie z osobą dziecka. Dynamizm ten odślania przed małżonkami głębokie pokłady człowieczeństwa utożsamianego z osobową perspektywą rodzicielstwa.

Autokreacyjne nabywanie gotowości do przekraczania siebie wiąże się z wyborami i czynami małżonków realizowanymi w wewnętrznej wolności i zgodności z samymi sobą. Z tego też powodu moment intencjonalnego odniesienia się do wartości rodzicielstwa adopcyjnego wyraża się w wezwaniu: *jeśli chcesz, możesz, lecz nie musisz jej uznać, jednak możesz kierować się nią w swoich wyborach i rozstrzygnięciach*. Wezwanie to odślania głębię momentu powinnościowego: *Ty powinienesz kochać bliźniego!*, który w świetle doświadczenia niezamierzonej bezdzietności i możliwości rodzicielstwa adopcyjnego zyskuje szczególną siłę wyrazu. Małżonkowie mogą je odnieść do przestrzeni samotranscendencji egzystencjalnej jako ukierunkowanie swego dążenia ku rodzicielstwu adopcyjnemu: ku temu, co ma sens w znaczeniu ogólnym i w czym oni mogą odnajdywać sens we własnym życiu. Mogą również wezwanie to odnieść do przestrzeni transcendencji

wertykalnej, która odsłania subtelność osobowego charakteru rodzicielstwa adopcyjnego i wyraża się w dążeniu ku osobowemu spełnieniu człowieka. Autentyczne przeżycie wartości rodzicielstwa adopcyjnego, ich zaakceptowanie, przyjęcie i kierowanie się nimi w poszczególnych sytuacjach wyborów życiowych, odsłania przed małżonkami to, czemu mogą w swoim życiu nadać sens. Wówczas stawanie się w rodzicielstwie oznacza dążenie ku pełni własnego człowieczeństwa, rozumianego jako „istnienie w obliczu sensu, jaki należy wypełnić, i wartości, jakie należy zrealizować” (Frankl, 2010, 73).

Autokreacja do wielowymiarowego rodzicielstwa adopcyjnego wiąże się z gotowością małżonków do mentalnego przekraczania ustanowionej przez siebie granicy, poza którą skrywa się przestrzeń naznaczonego faktem adopcji rodzicielstwa. Granica ta symbolizuje obawy, niepokój, lęk przed samym sobą jako rodzicem adopcyjnym, wizją małżeństwa trwale niepełnego i własnej rodziny adopcyjnej. Jest ona rozpatrywana na tle prawdziwego wyzwania egzystencjalnego – przekroczenia granicy inności i obcości w relacji z dzieckiem jako osobą. Doniosłość tego wydarzenia polega na duchowym przewyższeniu własnej natury, w którą jest wpisane rodzicielstwo jako następstwo przekazania życia drugiemu człowiekowi. Transformatywny charakter odniesienia się małżonków do niezamierzonej bezdzietności wiąże się z afirmatywnym stosunkiem małżonków do duchowego wymiaru rodzicielstwa adopcyjnego kształtowanego na podłożu zrodzenia osoby ludzkiej. W tym znaczeniu autokreacja do rodzicielstwa adopcyjnego jest otwarciem się małżonków na to, co w człowieku jest nieuchwytnie, niepojęte, coś, co jest siłą otwierającą ich „ku czemuś innemu, jakiemuś dalej i więcej” (Szulakiewicz, 2010, 12). Przekroczenie tej wieloaspektowo ujmowanej wewnętrznej granicy stanowi rdzeń osobowej autokreacji do rodzicielstwa adopcyjnego małżonków. Wówczas możliwe staje się odnalezienie w sobie gotowości do otwarcia się na prawdziwie osobowy wymiar rodzicielstwa, którego sens daje się uchwycić w autentycznym zwróceniu się ku dziecku adoptowanemu jako własnemu dziecku.

Tak rozumiane otwarcie się małżonków na rodzicielstwo adopcyjne oznacza zatem pełną afirmację osobowego charakteru istnienia dziecka, przewyższającego znaczenie genetycznego podłoża relacji rodzicielskiej. Sprzyja ono uznaniu przez małżonków niepowodzenia prokreacyjnego jako trwałego faktu biograficznego, ich samoakceptacji w obliczu doświadczenia własnej niepełności biologicznej, bezwarunkowej akceptacji dziecka jako całej osoby, a także jego rodziców biologicznych; afirmatywnemu odniesieniu się do adoptowanego dziecka jako własnego dziecka oraz gotowości do współtworzenia adopcyjnej wspólnoty rodzinnej. Rodzicielstwo adopcyjne nie jest w tym kontekście formą kompensowania niepowodzenia prokreacyjnego i niezamierzonej bezdzietności, traktowaną jako swoisty środek zastępczy czy też mniejsze zło. Wyraża się bowiem w wartości osobowego zwrócenia się ku dziecku i w tym znaczeniu jest równoważnościowe rodzicielstwu biologicznemu.

Autokreacja do wielowymiarowego rodzicielstwa adopcyjnego ujawnia się w kilku współwystępujących aspektach aktywności małżonków. Dotyczą one świadomie podejmowanej pracy nad sobą, rozumianej jako samodoskonalenie się w różnych aspektach indywidualnych potencjalności rozwojowych małżonków;

autorefleksyjnego odniesienia się do własnej biografii, które pozwala spojrzeć na własne wybory i rozstrzygnięcia z perspektywy osobistego projektu, antycypującego wizję własnego rodzicielstwa i siebie jako rodzica; stawania się podmiotem agatologicznym, kierującym się dynamizmem dobra w osobowym spotkaniu z drugim człowiekiem, który nieustannie dąży do aktualizowania różnych przejawów konkretnego dobra, ujmowanego w świetle etycznego charakteru wartości osoby.

Mówiąc o adopcji dziecka i spełnieniu się w rodzicielstwie adopcyjnym, traktowanym nie jako kompensacja braku prawdziwego rodzicielstwa, lecz autentyczne spełnienie w rodzicielstwie, można uznać, że właściwą perspektywą ujmowania tej rzeczywistości jest paradygmat jedności (Śliwerski, 2016, 120–121; Biela, 2006, 167–177; 2013, 207–227; Wąsiński, 2016c, 95–110). Myślenie o drugim człowieku (współmałżonku/współmałżonce, osobie dziecka), ale też o samym sobie, ujmowane w świetle tego właśnie paradygmatu, pozwala dostrzec sens otwarcia się na drugiego jako na równowartościowy podmiot osobowy. Wówczas lęk i cierpienie egzystencjalne związane z niepowodzeniem prokreacyjnym i niezamierzoną bezdzietnością są przewyższane afirmacją osobowego spotkania i otwarciem się na miłość rodzicielską, rozbudzaną w sobie na podłożu egzystencjalnego wezwania do miłości osoby ludzkiej, powtarzanego za Kierkegaardem: *Ty powinieneś kochać bliźniego!* Wezwanie to wyprowadza małżonków z przesadnego koncentrowania się na własnym losie, ujmowanym w kategoriach niezasłużonej krzywdy i niesprawiedliwości, i reorientuje ich uwagę na niedostrzeżany lub pomijany potencjał miłości rodzicielskiej, którą mogą urzeczywistnić. Ich wybory i rozstrzygnięcia dotyczące rodzicielstwa adopcyjnego są w istocie wyborami i rozstrzygnięciami w sferze wezwania do miłości drugiego człowieka, czekającego na ich miłość dziecka. Wspomniany paradygmat jedności pozwala dostrzec w sytuacji niezamierzonej bezdzietności małżonków, jak również w niezamierzonej bezrodzinności dziecka to, iż żadne z nich nie powinno czuć się gorsze, niepotrzebne, a tym bardziej odrzucone. Odniesienie się do miłości rodzicielskiej rozumianej jako wezwanie egzystencjalne do miłości drugiego człowieka jest dostrzeżeniem jedynej w swoim rodzaju szansy odkrywania siebie w swym człowieczeństwie.

Sens dążenia do spełnienia w rodzicielstwie adopcyjnym daje się uchwycić w refleksji K. Olbrycht:

osobowy wymiar podmiotowości podkreśla, obok samoświadomości, samostanowienie i odpowiedzialność za siebie i innych jako wartości. Bycie dla innych nie oznacza zgody na funkcjonowanie przedmiotowe, oceniania głównie swojej użyteczności. Oznacza pomoc w poznawaniu, w życiu moralnie dobrym, w dostrzeganiu w świecie piękna, w przekraczaniu siebie w dążeniu do sacrum. Oznacza równocześnie realizowanie się w miłości, w przyjaźni, w służbie innym (Olbrycht, 2004b, 37).

Teoretyczna analiza badanego zjawiska nie ma bezpośredniego znaczenia aplikacyjnego. Jej celem jest pogłębione rozumienie istoty rodzicielstwa adopcyjnego i autokreacji małżonków bezdzietnych do tej formy rodzicielstwa, które w różnych zakresach i ujęciach przenikają do obszarów badawczych pedagogiki rodziny, andragogiki oraz pedagogii agatologicznej. Niemniej jednak, zgodnie

z tezą Kurta Lewina, iż „nie ma nic bardziej praktycznego niż dobra teoria” (Lewin, 1951, 169), można zakładać, iż teoretyczne ustalenia poczynione w niniejszym opracowaniu będą uwzględniane w programach szkoleń dla kandydatów na rodziców zastępczych i adopcyjnych, realizowanych przez ośrodki adopcyjne, centra pomocy rodzinie oraz inne uprawnione do tego instytucje.

Podjęta w niniejszym opracowaniu perspektywa pedagogiczno-antropologiczna autokreacji do rodzicielstwa adopcyjnego może być traktowana jako interesujący poznawczo punkt odniesienia do badań związanych z kontekstem społeczno-kulturowym rodzicielstwa adopcyjnego. Perspektywa ta wiąże się ze złożonymi uwarunkowaniami współkształtującymi w różnych krajach i regionach świata specyfikę sposobów przedstawiania w przestrzeni publicznej rodzicielstwa adopcyjnego, a także roli instytucjonalnych wpływów wychowawczych i edukacyjnych w tym zakresie. W przeświadczeniu autora kulturowe podłoże aktu adopcji dziecka i rodzicielstwa adopcyjnego ma bliski związek z treścią społecznej pedagogizacji, wpisującej się w szersze procesy modelujące sposoby odniesienia się do przestrzeni życia rodzinnego. Jednym z elementów ściśle zespolonych ze wspomnianym kontekstem jest warstwa prawna standaryzująca w znaczeniu formalno-prawnym rozwiązania dotyczące aktu adopcji, władzy rodzicielskiej rodziców adopcyjnych czy też dostępu do danych osób adoptowanych i adoptujących. Różnice ujawniające się w typowym dla danej zbiorowości rozumieniu rodzicielstwa i rodziny wiążą się bowiem z kształtującym realia życia społecznego kanonem wartości kulturowych. Zarysowuje się w tym kontekście pewien związek dotyczący rozumienia rodzicielstwa adopcyjnego rozpatrywanego na podłożu kulturowych zróżnicowań i odmienności z przyjętą w danej zbiorowości społecznej perspektywą antropologiczną (antropologią filozoficzną), aksjologiczną (etyczną), egzystencjalną i pedagogiczną. Wydaje się, że związek ten może być rozpatrywany na płaszczyźnie uznawanej społecznie koncepcji człowieka i jakości odniesienia się do drugiego/innych we wspólnocie rodzinnej. Są one istotne dla kształtowania się w świadomości społecznej wzorców relacji rodzicielskiej, hierarchii wartości związanych z rodziną i rodzicielstwem, w których są upatrywane sensotwórcze treści życia rodzinnego, sposobów ich realizacji w przestrzeni wspólnoty rodzinnej, a także form i metod wychowawczego i edukacyjnego oddziaływania w celu odkrywania wartości rodzicielstwa adopcyjnego i rodziny adopcyjnej.

Bibliografia

- Ablewicz K., (1997), *Doświadczenie i urzeczywistnianie wartości w wychowaniu*, [w:] T. Kukołowicz, M. Nowak (red.), *Pedagogika ogólna. Problemy aksjologiczne*, Lublin: Redakcja Wydawnictwa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 341–348.
- Ablewicz K., (2003), *Teoretyczne i metodologiczne podstawy pedagogiki antropologicznej. Studium sytuacji wychowawczej*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Ablewicz K., (2007), *Antropologiczna podstawa wychowania, czyli sytuacja wychowawcza, jako szczególne spotkanie dwóch osób (2)*, [w:] A. Hajduk SJ, J. Mólka SJ (red.), *Pedagogika wiary*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 27–44.
- Ablewicz K., (2008), *Potencjał badawczy antropologii pedagogicznej – przedmioty i konteksty badań*, [w:] K. Rubacha (red.), *Konceptualizacje przedmiotu badań pedagogiki*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”, 141–157.
- Ablewicz K., (2010), *Aksjologiczny „mechanizm” życia duchowego – studia z zakresu antropologii filozoficzno-pedagogicznej z perspektywy filozofii kultury Bogdana Nawroczyńskiego*, [w:] M. Nowak, P. Magier, I. Szewczak (red.), *Antropologiczna pedagogika ogólna*, Lublin: Wydawnictwo GAUDIUM, 219–231.
- Adamski F., (1984), *Socjologia małżeństwa i rodziny. Wprowadzenie*, Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Adamski F., (1987), *Rodzina między sacrum a profanum*, Poznań: Pallottinum.
- Adamski F., (1999), *Personalistyczna wizja osoby jako podmiotu wychowania – jej prawa i wynikające stąd dyrektywy wychowania*, [w:] E. Kubiak-Szymborska (red.), *Podmiotowość w wychowaniu*, Bydgoszcz: Wydawnictwo „Wers”, 179–195.
- Adamski F., (2002), *Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Adamski F., (2005), *Wprowadzenie: Personalizm – filozoficzny nurt myślenia o człowieku i wychowaniu*, [w:] F. Adamski (red.), *Wychowanie personalistyczne. Wybór tekstów*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 9–22.
- Alheit P., (1994), *The „Biographical Question” as a Challenge to Adult Education*, „International Review of Education”, t. 40, nr 3, 283–298.
- Alheit P., (1995), *Biographical Learning. Theoretical Outline, Challenges and Contradictions of a New Approach in Adult Education*, [w:] P. Alheit, A. Bron, E. Brugger, P. Dominice (red.), *The Biographical Approach in European Adult Education*, Wiedeń: ESREA/Verband Wiener Volksbildung, 57–74.
- Alheit P., (2002), *„Podwójne oblicze” całościowego uczenia się: dwie analityczne perspektywy „cichej rewolucji”*, A. Zembrzuska (tłum.), „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja”, nr 2/18, 55–78.
- Alheit P., (2011), *Podejście biograficzne do całościowego uczenia się*, „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja”, nr 3/55, 7–21.
- Alheit P., Dausien B., (2002), *The Double Face of Lifelong Learning: Two Analytical Perspectives on a Silent Revolution*, „Studies in the Education of Adults”, t. 34, nr 1, 3–22.
- Andrukowicz W., (1999), *Wokół fenomenu i istoty twórczości*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Andrukowicz W., (2001), *Edukacja integralna*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Badora S., (2006), *Z zagadnień pedagogiki opiekuńczej*, Tarnobrzeg: Wydawnictwo PWSZ.

- Badora S., (2011), *Miłość rodzicielska – reguła czy przypadek? (studium antropologiczne)*, „Pedagogika Rodziny”, nr 1/1, 41–56.
- Bagan-Kurluta K., (2009), *Adopcja dzieci. Rozwiązania prawne w wybranych państwach*, Białystok: Wydawnictwo Temida 2.
- Bakiera L., (2013), *Zaangażowane rodzicielstwo a autokreacyjny aspekt rozwoju dorosłych*, Warszawa: Wydawnictwo Difin.
- Bartnik Cz., (2008), *Personalizm*, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Bartnikowska U., Cwirynka K., (2013), *Rodziny adopcyjne i zastępcze dziecka z niepełnosprawnością*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Bartosz B., (1999), *Współczesne macierzyństwo: szansa czy zagrożenie dla kobiety?*, [w:] D. Kornas-Biela (red.), *Oblicza macierzyństwa*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 95–108.
- Beisert M., (1992), *Psychologiczne skutki zaburzeń w pełnieniu małżeńskiej funkcji prokreacyjnej*, [w:] E. Bielawska-Batorowicz, D. Kornas-Biela (red.), *Z zagadnień psychologii prokreacyjnej*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 117–143.
- Benedykt XVI, (2006), *Encyklika „Deus Caritas Est”*, Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne POLWEN.
- Biała J., (2011), *Dzieciństwo „poza rodziną” i „bez rodziny” – kontekst pracy opiekuńczej i socjalnej domu dziecka i działań zapobiegających marginalizacji społecznej wychowanków*, „Pedagogika Rodziny. Family Pedagogy”, nr 1/2, 51–61.
- Białecka-Pikul M., (2009), *Narodziny samowiedzy. Od poczucia odrębności do naiwnej teorii Ja*, [w:] A. Niedźwieńska, J. Neckar (red.), *Poznaj samego siebie, czyli o źródłach samowiedzy*, Warszawa: Wydawnictwo SWPS Academica, 35–61.
- Białopiotrowicz G., (2009), *Kreowanie wizerunku w biznesie i polityce*, Warszawa: Wydawnictwo Poltext.
- Bidzan M., (2010), *Niepłodność w ujęciu bio-psycho-społecznym*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Biela A., (1992), *Skalowanie wielowymiarowe jako metoda badań naukowych*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Biela A., (2006), *A Paradigm of the Unity in Social Science*, „Journal for Perspectives of Economic, Political and Social Integration”, t. XII, nr 1/2, 167–177.
- Biela A., (2013), *Paradigm of Unity as a Prospect for Research and Treatment in Psychology*, „Journal for Perspectives of Economic, Political and Social Integration”, t. XIX, nr 1/2, 207–227.
- Bielecka E., (2013), *Rozważania o przygotowaniu do adopcji*, [w:] E. Kozdrowicz (red.), *Adopcyjne rodzicielstwo. Dylematy, nadzieje, wyzwania*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”, 95–124.
- Biesaga T. SDB, (2008), *Cel czy nakaz działania moralnego*, [w:] A. Maryniarczyk SDB, K. Stępień, P. Gonddek (red.), *Spór o cel. Problematyka celu i celowościowego wyjaśniania. Zagadnienia współczesnej metafizyki*, Lublin: Polskie Towarzystwo z Akwinu, 185–196.
- Błaszynski J.J., (2005), *Kluczowe zagadnienia przysposobienia i funkcjonowania rodzin adopcyjnych*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Bono de E., (2001), *Z nowym myśleniem w nowe tysiąclecie*, M. Karpiński (tłum.), Poznań: Dom Wydawniczy REBIS.
- Bowie F. (red.), (2004), *Cross-Cultural Approaches to Adoption*, London, Nowy Jork: Routledge Taylor, Francis Group.
- Braun-Gałkowska M., (1980), *Miłość aktywna. Psychiczne uwarunkowania powodzenia małżeństwa*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Braun-Gałkowska M., (1999), *Mieć dziecko czy być matką*, [w:] D. Kornas-Biela (red.), *Oblicza macierzyństwa*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 67–74.
- Braun-Gałkowska M., (2001), *Być ojcem*, [w:] D. Kornas-Biela (red.), *Oblicza ojcostwa*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 201–210.
- Braun-Gałkowska M., (2008), *Psychologia domowa*, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Brażel J., (2012), *Znaczenie przemian społecznych dla współczesnego rodzicielstwa*, [w:] J. Brażel, B. Górnicka (red.), *Rodzicielstwo w kontekście współczesnych przemian społecznych*, Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 13–21.

- Bragiel J., Górnicka B., (2012), *Rodzicielstwo w kontekście współczesnych przemian społecznych*, Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Bragiel J., Górnicka B., (2014), *Rodzicielstwo w sytuacji dezorganizacji rodziny i możliwości wspomaganie rodziców*, Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Bron A., West L., (2000), *Time for Stories: the Emergence of Life History Methods in the Social Sciences*, „International Journal of Contemporary Sociology”, t. 37, nr 2, 158–175.
- Bron A., (2006), *Rozumienie uczenia się w teoriach andragogicznych*, „Terazniejszość – Człowiek – Edukacja”, nr 4/36, 7–35.
- Bron A., (2009), *Biograficzność w badaniach andragogicznych*, „Dyskursy Młodych Andragogów”, nr 10, 37–54.
- Brzozowski P., (1995), *Skala wartości Schelerowskich – SWS. Podręcznik*, Warszawa: Pracownia Testów Psychologicznych PTP.
- Buber M., (1985), *Pradystans i relacja*, [w:] B. Baran, T. Gadacz SP, J. Tischner (red.), *Twarz Innego. Teksty filozoficzne*, Kraków: Papieska Akademia Teologiczna, 47–58.
- Buber M., (1992), *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, J. Doktor (tłum.), Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Buber M., (1993), *Problem człowieka*, R. Reszke (tłum.), Warszawa: Fundacja Aletheia – Wydawnictwo SPACJA.
- Bühler Ch., (1965), *Some Observations on the Psychology of the Third Force*, „Journal of Humanistic Psychology”, t. 5, nr 1, 54–56.
- Bühler Ch., (1999), *Bieg życia ludzkiego*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Cackowski Z., (1981), *Trud i sens ludzkiego życia*, Warszawa: Wydawnictwo Książka i Wiedza.
- Cackowski Z., (1997), *Ból. Lęk. Cierpienie*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Cackowski Z., (2010), *Zdobycie i używanie się doświadczenia ludzkiego*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Cencini A., Manenti A., (2002), *Psychologia a formacja. Struktura i dynamika*, K. Kozak (tłum.), Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Chałas K., (2003), *Wychowanie ku wartościom. Elementy teorii i praktyki. T. 1. Godność. Wolność. Odpowiedzialność. Tolerancja*, Lublin, Kielce: Wydawnictwo „Jedność”.
- Chałas K., (2007), *Wychowanie ku wartościom wiejskim jako szansa integralnego rozwoju wychowania*, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Chojniak A., (2003), *Człowiek i sens. Frankla koncepcja autotranscendencji*, Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- Chrobak S., (2009), *Podstawy pedagogiki nadziei. Współczesne konteksty w inspiracji personalistyczno-chrześcijańskiej*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Chrobak S., (2016a), *Duchowość jako wartość ogarniająca całego człowieka*, [w:] A. Walczak, A. Wróbel, M. Wasilewski (red.), *Poglądy pedagogiczne Bogdana Nawroczyńskiego i ich współczesne implikacje*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 87–95.
- Chrobak S., (2016b), *Zaufanie jako fundament podejmowania działań edukacyjnych*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Pedagogika”, t. XXXII, z. 435, 13–31.
- Chrobak S., (2017), *Wydobyć mistykę dnia codziennego – Janusz Tarnowski o życiu duchowym*, [w:] A. Walczak, W. Mikołajewicz (red.), *Mistrzostwo duchowe*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 39–47.
- Chudy W., (2007), *Istota pedagogiki personalistycznej*, [w:] A. Rynio (red.), *Wychowanie chrześcijańskie. Między tradycją a współczesnością*, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 271–295.
- Chudy W., (2008), *Wartości i świat ludzki*, [w:] K. Popielski (red.), *Wartości dla życia*, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 19–34.
- Chudy W., (2009a), *Pedagogika godności. Elementy etyki pedagogicznej*, A. Szudra (oprac.), Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Chudy W., (2009b), *Filozofia wieczysta w czas przełomu. Gdańskie wykłady z filozofii klasycznej z roku 1981*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

- Cichoń W., (1993), *Aksjologiczne ujęcie procesu wychowania*, [w:] F. Adamski (red.), *Człowiek – Wychowanie – Kultura. Wybór tekstów*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 114–130.
- Cichoń W., (1996), *Wartości. Człowiek. Wychowanie. Zarys problematyki aksjologiczno-wychowawczej*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Ciczkowska-Giedziun M., Kantowicz E. (red.), (2010), *Pedagogika społeczna wobec problemów współczesnej rodziny. Polska pedagogika społeczna na początku XXI wieku*, Toruń: Wydawnictwo Edukacyjne AKAPIT.
- Cudak H., (1995), *Szkice badań nad rodziną*, Kielce: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. J. Kochanowskiego w Kielcach.
- Cudak H., (2012), *Znaczenie więzi emocjonalnych w rodzinie dla prawidłowego funkcjonowania dzieci*, „Pedagogika Rodziny, Family Pedagogy”, nr 2/4, 31–39.
- Cudak H., (2014), *Permanence of Values as an Important Element of Family Life*, „Pedagogika Rodziny, Family Pedagogy”, nr 4/2, 7–14.
- Cudowska A., (2004), *Kształtowanie twórczych orientacji życiowych w procesie edukacji*, Białystok: Wydawnictwo Trans Humana.
- Cyrańska E., (2005), *Duchowa rzeczywistość czyniąca człowieka osobą*, [w:] F. Adamski (red.), *Wychowanie personalistyczne. Wybór tekstów*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 59–68.
- Czerniawska O., (1995), *Pedagogika ugody i wyboru a edukacja dorosłych*, „Edukacja Dorosłych”, nr 3, 31–36.
- Czerniawska O., (2002), *Drogi edukacyjne i ich meandry*, [w:] E. Dubas, O. Czerniawska (red.), *Drogi edukacyjne i ich biograficzny wymiar*, „Biblioteka Edukacji Dorosłych”, t. 27, Warszawa: ATA, UMK, UŁ, ITE, 29–34.
- Czerniawska O., (2005), *Podróż i jej andragogiczny wymiar*, „Chowanna”, t. 2, 91–101.
- Czerniawska O., (2007), *Szkice z andragogiki i gerontologii*, Łódź: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi.
- Danilewicz W., (2010), *Rodzina ponad granicami. Transnarodowe doświadczenia wspólnoty rodzinnej*, Białystok: Wydawnictwo Uniwersyteckie Trans Humana.
- Danilewicz W., (2011), *Post-rodzinna rodzina w świetle teorii indywidualizacji*, [w:] M. Cichosz, R. Leppert (red.), *Współczesne środowiska wychowawcze. Stan obecny i kierunki przemian*, Bydgoszcz: Wydawnictwo Kujawsko-Pomorskiej Szkoły Wyższej w Bydgoszczy, 55–75.
- Dąbrowski K., (1984), *Osobowość i jej kształtowanie poprzez dezintegrację pozytywną*, Lublin: Ośrodek Higieny Psychicznej dla Ludzi Zdrowych w Lublinie.
- Dembińska A., (2012), *Rola personelu medycznego we wsparciu kobiet poddawanych leczeniu niepłodności*, „Medycyna Ogólna i Nauki o Zdrowiu”, t. 18, nr 4, 366–370.
- Demetrio D., (1999), *Tre Arte ad Esistenza*, „Adultita”, nr 10, 9–14.
- Demetrio D., (2009), *Pedagogika pamięci. W trosce o nas samych, z myślą o innych*, Łódź: Wydawnictwo Akademii Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi.
- Denek K., (1994), *Wartości i cele edukacji szkolnej*, Poznań, Toruń: Wydawnictwo Edytor.
- Denek K., (1998), *Uniwersalne wartości edukacji szkolnej*, [w:] B. Dymara (red.), *Dziecko w świecie rodziny. Szkice o wychowaniu*, Kraków: Oficyna „Impuls”, 19–32.
- Denek K., (2006), *Edukacja jutra. Drogowskazy – Aksjologia – Osobowość*, Sosnowiec: Oficyna Wydawnicza „Humanitas”.
- Denek K., (2015), *Sens wartości w systemie edukacji narodowej*, [w:] K. Szmyd, Z. Frączek, B. Skoczyńska-Prokopowicz (red.), *Kultura – Przemiany – Edukacja. T. III. Myśl o wychowaniu. Teorie i zastosowania edukacyjne*, Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 13–49.
- Dereidas M., (2007), *Wychowanie do miłości dojrzałej na podstawie lektury „Miłość i odpowiedzialność” Karola Wojtyły*, [w:] E. Dubas (red.), *Uniwersalne problemy andragogiki i gerontologii*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 91–97.
- Dolińska B., (2014), *Bezdzietność – perspektywa społeczno-kulturowa*, Sopot: Wydawnictwo Smak Słowa.
- Doniec R., (2003), *Generacyjne wyznaczniki atrakcyjności małżeństwa w świadomości mieszkańców wielkiego miasta*, [w:] T. Aleksander (red.), *Środowiska wychowawcze i edukacja dorosłych w dobie przemian*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 29–44.

- Drożdż M., (1998), *Kreacja czy autokreacja? Współczesna negacja prawdy o stworzeniu*, [w:] M. Heller, M. Drożdż (red.), *Początek świata – Biblia a nauka, Seria: Universum*, Tarnów: Wydawnictwo Biblos, 237–260.
- Dryll E., Cierpka A., (2011), *Zagadnienia teoretyczne nurtujące polską psychologię narracyjną. Wprowadzenie*, [w:] E. Dryll, A. Cierpka (red.), *Psychologia narracyjna. Tożsamość, dialogowość, pogranicza*, Warszawa: ENETEIA Wydawnictwo Psychologii i Kultury, 13–39.
- Dubas E., (2000a), *Człowiek dorosły w sytuacji samotności i osamotnienia*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Dubas E., (2000b), *Świat wewnętrzny jako przestrzeń życia człowieka*, [w:] M. Dziegielewska (red.), *Przestrzeń życiowa i społeczna ludzi starszych*, Łódź: Akademickie Towarzystwo Andragogiczne, 117–128.
- Dubas E., (2000c), *Biograficzność w oświacie dorosłych w ujęciu Olgi Czerniawskiej*, [w:] B. Juraś-Krawczyk, B. Śliwowski (red.), *Pedagogiczne drogowskazy*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”, 162–170.
- Dubas E., (2002), *Rozwój ku dojrzałości (w kontekście autobiograficznych refleksji studentów pedagogiki o specjalności oświata dorosłych)*, [w:] E. Dubas, O. Czerniawska (red.), *Drogi edukacyjne i ich biograficzny wymiar*, „Biblioteka Edukacji Dorosłych”, t. 27, Warszawa: ATA, UMK, UŁ, ITE, 85–100.
- Dubas E., (2007), *Wokół paradygmatu uniwersalności w edukacji dorosłych*, [w:] E. Dubas, *Uniwersalne problemy andragogiki i gerontologii*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 41–63.
- Dubas E., (2009), *Refleksja autobiograficzna jako aktywność edukacyjna w kontekście całożyciowego uczenia się*, [w:] A. Fabiś, S. Kędziora (red.), *Wyzwania współczesnej edukacji dorosłych: Aktywność społeczna, kulturalna i oświatowa dorosłych*, Mysłowice, Zakopane: Wydawnictwo Górnośląskiej Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. Kard. A. Hłonda, 41–53.
- Dubas E., (2014), *Edukacja w andragogicznych badaniach biograficznych – biografia edukacyjna*, [w:] R. Skrzyniarz, E. Krzewska, W. Zgłobicka-Gierut (red.), *Badanie biografii – źródła, metody, konteksty*, Lublin: Wydawnictwo EPISTEME, 17–31.
- Dubas E., (2017), *Uczenie się z własnej biografii jako egzemplifikacja biograficznego uczenia się*, „Nauki o wychowaniu. Studia interdyscyplinarne”, nr 1/4, 63–87.
- Dudzikowa M., (1985), *O trudnej sztuce tworzenia samego siebie*, Warszawa: Nasza Księgarnia.
- Dudzikowa M., (1994), *Kompetencje autokreacyjne – czy i jak są możliwe do nabycia w toku studiów pedagogicznych*, [w:] M. Dudzikowa, A.A. Kotusiewicz (red.), *Z pogranicza idei i praktyki edukacji nauczycielskiej*, Białystok: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego Filia w Białymstoku, 127–152.
- Dudzikowa M., (2006a), *O rozwijaniu kompetencji autokreacyjnych wychowanków*, „Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze”, nr 2, 46–52.
- Dudzikowa M., (2006b), *Autokreacja w kontekście pytań: o siebie, o innych i o świat*, „Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze”, nr 3, 42–48.
- Dudzikowa M., (2007), *Pomyśl siebie... Minieseje dla wychowawców klasy*, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Dyczewski L., (1976), *Więź pokoleń w rodzinie*, Warszawa: Wydawnictwo ODiSS.
- Dyczewski L., (2003), *Rodzina twórcą i przekazicielem kultury*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Dyczewski L. (red.), (2007), *Małżeństwo i rodzina w nowoczesnym społeczeństwie*, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Dziegielewska M., (2000), *Człowiek dorosły wobec wyzwań codzienności*, [w:] J. Saran (red.), *Edukacja dorosłych. Teoria i praktyka w okresie przemian*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 81–85.
- Elzenberg H., (2005), *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Fabiś A., (2011), *Uczyć się z biografii Innego. Na przykładzie „Trzech Dzienników zestawionych przez Marię von Rosen i Ingmara Bergmana”*, [w:] E. Dubas, W. Świtalski (red.), *Uczenie się z biografii Innych*, t. 2, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 141–150.
- Ferenz K., (2004), *Wartości uniwersalne w kulturze codzienności*, [w:] A. Szerląg (red.), *Edukacja ku wartościom*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”, 35–45.

- Fichnová K. (2013), *Creativity. Psychology of Creativity for Marketing Communications, Selected Aspects*, Noailles: Association Amitié Franco-Slovaque.
- Fijałkowski W., (2000), *Zgoda na płodność – umieć żyć z płodnością*, [w:] D. Kornas-Biela (red.), *Rodzina: źródło życia i szkoła miłości*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 167–174.
- Flak K., (2013), *Nie podejmujcie pochopnej adopcji! Przewodnik po drogach i rozdrożach wiodących ku własnemu dziecku*, Krosno: Wydawnictwo Lygjan.
- Folkierska A., (2005a), *Jaka filozofia, jaka pedagogika?*, [w:] P. Dehnel, P. Gutowski (red.), *Filozofia a pedagogika. Studia i szkice*, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji Towarzystwa Wiedzy Powszechnej, 42–55.
- Folkierska A., (2005b), *Sergiusz Hessen – pedagog odpowiedzialny*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Frankl V.E., (1967), *Psychotherapy and Existentialism. Selected Papers on Logotherapy by Viktor E. Frankl*, Nowy Jork: Simon&Schuster.
- Frankl V.E., (1978), *Nieuświadomiony Bóg*, B. Chwedeńczuk (tłum.), Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Frankl V.E., (1998), *Homo patiens. Logoterapia i jej kliniczne zastosowanie. Pluralizm nauk a jedność człowieka. Człowiek wolny*, R. Czernecki, J. Morawski (tłum.), Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Frankl V.E., (2007), *Ärztliche Seelsorge: Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse. Mit den ›Zehn Thesen über die Person‹*, Monachium: C.H. Beck.
- Frankl V.E., (2009), *Człowiek w poszukiwaniu sensu. Głos nadziei z otchłani Holokaustu*, A. Wolnicka (tłum.), Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Frankl V.E., (2010), *Wola sensu. Założenia i zastosowanie logoterapii. Wydanie rozszerzone z nowym posłowiem autora*, A. Wolnicka (tłum.), Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Frankl V.E., (2012), *Bóg ukryty. W poszukiwaniu ostatecznego sensu*, A. Wolnicka (tłum.), Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Frączek Z., (2016), *Family Upbringing in the Light of the Notion of the „Post-modern” Upbringing*, „Pedagogika Rodziny. Family Pedagogy”, nr 6/4, 91–100.
- Fromm E., (2005), *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*, R. Saciuk (tłum.), Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Fromm E., (2008), *O sztuce istnienia. Terapeutyczne aspekty psychoanalizy*, R. Saciuk (tłum.), Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Furmanek W., (2014), *Aksjologia. Aksjologia pedagogiczna. Próba określenia zależności*, [w:] W. Furmanek, A. Długosz (red.), *Aksjologia pedagogiczna. Napięcia i współistnienie różnych wartości*, Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 11–29.
- Gadacz T., (1993), *Wychowanie jako spotkanie*, [w:] F. Adamski (red.), *Człowiek – Wychowanie – Kultura*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 107–113.
- Gadacz T., (1994), *Wychowanie do wolności*, [w:] H. Kwiatkowska (red.), *Ewolucja tożsamości pedagogiki*, Warszawa: IHNOIT, 136–144.
- Gadacz T., (1995), *O samotności. O spotkaniu. Wypisy z ksiąg filozoficznych*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Gadacz T., (2007), *O umiejętności życia*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Gadamer H.G., (1979), *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, M. Łukaszewicz, K. Michalski (tłum.), Warszawa: PIW.
- Gąłdowa A., (2000), *Powszechność i wyjątek. Rozwój osobowości człowieka dorosłego*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Gąłdowa A., (2005), *Rozwój i kryteria dojrzałości osobowej*, [w:] A. Gąłdowa (red.), *Psychologiczne i egzystencjalne problemy człowieka dorosłego*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 41–56.
- Gałkowski S., (1998), *Ku dobru. Aktualność filozofii wychowania Jacka Woronieckiego*, Rzeszów: Wydawnictwo WSP.
- Gałkowski S., (2003), *Rozwój i odpowiedzialność. Antropologiczne podstawy koncepcji wychowania moralnego*, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

- Gałkowski S., (2016), *Długomyślność. Wprowadzenie do filozofii wychowania*, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Gara J., (2010), *Metafora „drogi” i heurystyka „bycia w drodze” jako sposób ujmowania antropologicznych pryncypiów*, [w:] M. Nowak, P. Magier, I. Szewczak (red.), *Antropologiczna pedagogika ogólna*, Lublin: Wydawnictwo GAUDIUM, 105–119.
- Garbula J.M., Zakrzewska A., Sawczuk W. (red.), (2013), *Świat rodziny. Perspektywa interdyscyplinarna wobec wyzwań i zagrożeń*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Giryńska R., (1999), *Problemy jawności adopcji*, [w:] K. Ostrowska, E. Milewska (red.), *Adopcja: teoria i praktyka*, Warszawa: Centrum Metodyczne Pomocy Psychologiczno-Pedagogicznej Ministerstwa Edukacji Narodowej, 161–168.
- Gogacz M., (1985), *Szkice o kulturze*, Kraków, Warszawa/Struga. Edycja internetowa wydania pierwszego: www.katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/szkice_o_kulturze.pdf, data dostępu: 25.10.2017.
- Golonka-Legut J., (2012), *Indywidualne doświadczenie życiowe obszarem uczenia się człowieka dorosłego*, [w:] W. Jakubowski (red.), *Kultura jako przestrzeń edukacyjna. Współczesne obszary uczenia się ludzi dorosłych*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”, 45–62.
- Golonka-Legut J., (2015), *Uczenie się w perspektywie biograficzności. Perspektywa andragogiczna*, „Rocznik Andragogiczny”, nr 22, 101–118.
- Gołaszewska M., (1977), *Człowiek w zwierciadle sztuki. Studium z pogranicza estetyki i antropologii filozoficznej*, Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Gołaszewska M., (2008), *Hipotetyczna wartość wartości*, [w:] K. Popielski (red.), *Wartości dla życia*, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 81–96.
- Górniewicz J., Rubacha K., (1993), *Droga do samorealizacji, czyli w poszukiwaniu tożsamości*, Toruń: Wydawnictwo „C&T”.
- Górniok-Naglik A., (2014), *Edukacja kulturalna w liceum stymulatorem autokreacji młodzieży*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Gray D.D., (2010), *Adopcja i przywiązanie. Praktyczny poradnik dla rodziców*, Sopot: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Grotevant H.D., (2001), *Openness in Adoption: Research with the Adoption Kinship Network*, „Adoption Quarterly”, nr 4/1, 45–65.
- Grotevant H.D., McRoy R.G., (2010), *The Minnesota/Texas Adoption Research Project: Implications of Openness in Adoption for Development and Relationship Applied Developmental Science*, „Applied Developmental Science”, t. 1, 168–186.
- Grzywak-Kaczyńska M., (2005), *Wychowanie do miłości – miłości trzeba się uczyć*, [w:] F. Adamski (red.), *Wychowanie personalistyczne. Wybór tekstów*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 363–375.
- Guardini R.G., (1991), *Bóg daleki – Bóg bliski*, I. Klimmer (wybór tekstów), J. Koźbiał (tłum.), Poznań: Wydawnictwo „W drodze”.
- Guardini R.G., (1993), *Struktura bytu osobowego*, [w:] F. Adamski (red.), *Człowiek – Wychowanie – Kultura. Wybór tekstów*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 25–38.
- Gudaniec A., (2001), *Jednocząca siła miłości. Analiza wybranych tekstów św. Tomasza z Akwinu*, [w:] Z.J. Zdybicka, A. Maryniarczyk, P. Jaroszyński (red.), *Wierność rzeczywistości. Księga Pamięnikowa z okazji jubileuszu 50-lecia pracy naukowej na KUL O. prof. Mieczysława A. Krąpca*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 279–295.
- Gutek G.L., (2003), *Filozoficzne i ideologiczne podstawy edukacji*, A. Kacmajor, A. Sulak (tłum.), B. Śliwski (posłowie), Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Gutowska A., (2003), *Tajemnica i jawność adopcji*, [w:] A. Kalus (red.), *W świecie dziecka osieroconego i rodziny adopcyjnej*, Opole: Wydawnictwo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, 38–41.
- Gutowska A., (2006), *Specyfika rodzicielstwa adopcyjnego w świetle teorii Davida H. Kirka*, „Roczniki Psychologiczne”, t. IX, nr 2, 7–27.
- Gutowska A., (2008), *Rodzicielstwo adopcyjne. Wybrane aspekty funkcjonowania rodzin adopcyjnych*, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Guzikowski W., (2009a), *Wybrane zagadnienia i aspekty niepłodności kobiecej*, [w:] E. Lichtenberg-Kokoszka, E. Janiuk, J. Dierżanowski (red.), *Niepłodność – zagadnienie interdyscyplinarne*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”, 27–33.

- Guzikowski W., (2009b), *Wybrane zagadnienia i aspekty niepłodności męskiej*, [w:] E. Lichtenberg-Kokoszka, E. Janiuk, J. Dierżanowski (red.), *Niepłodność – zagadnienie interdyscyplinarne*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”, 35–41.
- Halicka M., Halicki J., (2002), *Drogi edukacyjne w biografach starszych wiekiem mieszkańców Białegostoku*, [w:] E. Dubas, O. Czerniawska (red.), *Drogi edukacyjne i ich biograficzny wymiar*, „Biblioteka Edukacji Dorosłych”, t. 27, Warszawa: ATA, UMK, UŁ, ITE, 135–141.
- Hallqvist A., Hydén L.C., (2013), *Work Transitions as Told: A Narrative Approach to Biographical Learning*, „Studies in Continuing Education”, nr 35/1, 1–16
- Hallqvist A., (2014), *Biographical Learning: Two Decades of Research and Discussion*, „Educational Review”, nr 66/4, 497–513.
- Heidegger M., (1977), *Budować, mieszkać, myśleć*, K. Michalski (tłum.), Warszawa: Czytelnik.
- Hennelowa J., (1973), *U nas w rodzinie*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Hessen S., (1948), *Prawo i moralność*, „Myśl Współczesna”, nr 2/3, 250–272.
- Hessen S., (1997), *O sprzecznościach i jedności wychowania. Zagadnienia pedagogiki personalistycznej*, Warszawa: Wydawnictwo „Żak”.
- Hildebrand von D., (2012), *Metafizyka wspólnoty. Rozważania nad istotą i wartością wspólnoty*, J. Zychowicz (tłum.), Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Hoelgaard S., (1998), *Cultural Determinants of Adoption Policy: A Colombian Case Study*, „International Journal of Law, Policy and the Family”, t. 12, nr 2, 202–241.
- Homplewicz J., (1996), *Etyka pedagogiczna*, Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie.
- Horowski J., (2010), *Uczestnictwo w człowieczeństwie drugiego – źródłem motywacji w samowychowaniu*, [w:] M. Nowak, P. Magier, I. Szewczak (red.), *Antropologiczna pedagogika ogólna*, Lublin: Wydawnictwo GAUDIUM, 283–292.
- Horowski J., (2012), *Teoria wychowania moralnego a filozoficzna koncepcja sumienia: Tomasz z Akwinu – Max Scheler – Jürgen Habermas*, „Forum Pedagogiczne”, nr 2, 103–121.
- Horowski J., (2015), *Wychowanie moralne według pedagogiki neotomistycznej*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Illeris K., (1998), *Adult Learning and Responsibility*, [w:] K. Illeris (red.), *Adult Education in a Transforming Society*, Kopenhaga: Roskilde University Press, 107–125.
- Illeris K., (2006), *Trzy wymiary uczenia się: poznawcze, emocjonalne i społeczne ramy współczesnej teorii uczenia się*, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji Towarzystwa Wiedzy Powszechnej.
- Ingarden R., (1987), *Książeczka o człowieku*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Ingarden R., (2000), *Ogrodnik*, Warszawa: Wydawnictwo „Wiedza Powszechna”.
- Izdebska J., (2001), *Rodzina, dziecko, telewizja. Szanse wychowawcze i zagrożenia telewizji*, Białystok: Trans Humana.
- Jachimowicz M., (1967), *Nad widzianym*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Jan Paweł II, (1998), *List do rodzin*, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
- Jan Paweł II, (2000), *Familiaris Consortio*, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
- Jan Paweł II, (2005), *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Janke A.W., (2004), *Pedagogika jako nauka a subdyscyplinarny wymiar pedagogiki rodziny*, [w:] A.W. Janke (red.), *Pedagogika rodziny na progu XXI wieku. Rozwój, przedmiot, obszary refleksji i badań*, Toruń: Wydawnictwo Edukacyjne AKAPIT, 60–72.
- Janke A.W., (2014), *Pedagogika rodziny i wychowanie rodzinne*, [w:] S. Kawula, J. Brągiel, A.W. Janke (red.), *Pedagogika rodziny. Obszary i panorama problematyki*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 102–106.
- Jarmołowska A., (2001), *Ojcostwo adopcyjne w świetle znaczeń i decyzji życiowo donioślejszych*, [w:] D. Kornas-Biela (red.), *Oblicza ojcostwa*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 427–456.
- Jarmołowska A., (2007), *Adopcja dziecka. Psychologiczna analiza decyzji u kobiet i mężczyzn*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Jarvis P., (2008), *Democracy, Lifelong, Learning and the Learning Society: Active Citizenship in a Late Modern Age*, Londyn: Taylor&Francis Ltd.

- Jarvis P., (2009), *Learning to Be a Person in Society*, Londyn: Routledge.
- Jarvis P., (2012a), *Transformacyjny potencjał uczenia się w sytuacjach kryzysowych*, A. Nizińska (tłum.), „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja”, nr 3/59, 127–134.
- Jarvis P., (2012b), *Osobowe uczenie się: uczenie się w działaniu*, [w:] W. Jakubowski (red.), *Kultura jako przestrzeń edukacyjna. Współczesne obszary uczenia się osób dorosłych*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”, 9–26.
- Jaspers K., (1954), *Psychologie der Weltanschauungen*, t. II, Berlin: Springer.
- Jaspers K., (1990), *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, D. Lachowska, A. Wołkiewicz (tłum.), Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Jeziarański M., (2012), *Osobowy i wspólnotowy wymiar rozwoju małżonków w nauczaniu Jana Pawła II*, [w:] M. Jeziarański, D. Opozda, A. Rynio (red.), *Rodzina przestrzenią rozwoju osoby. Perspektywa pedagogiczna*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 31–44.
- Jeziarański M., (2015), *Relacja wychowawcza w ujęciu wybranych koncepcji antropologicznych*, „Paedagogia Christiana”, nr 2/36, 43–64.
- Jundziłł I., (1997), *Samowychowanie*, [w:] W. Pomykało (red.), *Encyklopedia pedagogiczna*, Warszawa: Fundacja Innowacja, 716–717.
- Jurczyk-Romanowska E., Piwowarczyk M. (red.), (2016), *Współczesna rodzina w kontekstach społecznych i kulturowych*, „Wychowanie w rodzinie”, t. XII, nr 1.
- Kaftański W., (2012), *Rozpacz jako życie w śmierci w myśli Sørensa Kierkegarda*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein – wobec śmierci”, nr 9, 81–95.
- Kalus A., (1999), *Upragnione macierzyństwo: doświadczenie sytuacji nieplodności*, [w:] D. Kornas-Biela (red.), *Oblicza macierzyństwa*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 201–211.
- Kalus A., (2002), *Bezdzietność w małżeństwie*, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.
- Kalus A., (2003), *Dynamika zmiany obrazu siebie u małżonków adoptujących dziecko*, [w:] A. Kalus (red.), *W świecie dziecka osieroconego i rodziny adopcyjnej*, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, 97–107.
- Kalus A., (2009), *Funkcjonowanie systemu rodziny adopcyjnej. Analiza psychologiczna*, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.
- Kalus A., (2014), *Rodzina adopcyjna*, [w:] I. Janicka, H. Liberska (red.), *Psychologia rodziny*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 331–351.
- Kalus A. (red.), (2003), *W świecie dziecka osieroconego i rodziny adopcyjnej*, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.
- Kant I., (1953), *Uzasadnienie metafizyki moralności. Seria: Biblioteka Klasyków Filozofii*, M. Wartenberg (tłum.), R. Ingarden (oprac.), Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Kargul J., (2005), *Rodzina jako podmiot całościowej edukacji dorosłych*, „Chowanna”, t. 2, 50–55.
- Kawula S., (2006), *Kształty rodziny współczesnej. Szkice familio logiczne*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Kawula S., (2008), *Alternatywne kształty rodziny współczesnej. Tendencje przemian w początkach XXI wieku*, [w:] W. Muszyński, E. Sikora (red.), *Miłość, wierność i uczciwość na rozstajach współczesności. Kształty rodziny współczesnej*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 395–415.
- Kawula S., (2014), *Wstęp*, [w:] S. Kawula, J. Brągiel, A.W. Janke (red.), *Pedagogika rodziny. Obszary i panorama problematyki*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 13–19.
- Kazubowska U., (2013), *W trosce o odpowiedzialne rodzicielstwo*, [w:] J. Brągiel, P.E. Kaniok, A. Kurcz (red.), *Rodzicielstwo w kontekście wychowania i edukacji*, Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 39–53.
- Keen S., Valley-Fox A., (1989), *Your Mythic Journey: Finding Meaning in Your Life Through Writing and Storytelling*, Los Angeles: J.P. Tarcher.
- Kępiński A., (1994), *Rytm życia*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Kieręś B., (2010), *Podstawy antropologiczne pedagogiki personalistycznej*, [w:] M. Nowak, P. Magier, I. Szewczak (red.), *Antropologiczna pedagogika ogólna*, Lublin: Wydawnictwo GAUDIUM, 95–102.
- Kieręś B., (2015), *U podstaw pedagogiki personalistycznej. Filozoficzny kontekst sporu o wychowanie*, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

- Kiereś B., (2016), *Personalizm w pedagogice*, „Polska Myśl Pedagogiczna”, nr 2, 271–281.
- Kierkegaard S., (2008a), *Choroba na śmierć. Część pierwsza. Rozpacz to choroba na śmierć*, J. Iwaszkiewicz (tłum. i przedm.), Kraków: Wydawnictwo Homini.
- Kierkegaard S., (2008b), *Czyny miłości. Kilka rozważań chrześcijańskich w postaci mów Kierkegaarda. Seria pierwsza*, A. Szwed (tłum. i wstęp), Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Kirk H.D., (1964), *Shared Fate. A Theory of Adoption and Mental Health*, Nowy Jork: Free Press.
- Kirk H.D., McDaniel S.A., (1984), *Adoption Policy in Great Britain and North America*, „Journal of Social Policy”, t. 13, nr 1, 75–84.
- Kłys J., (1981), *Małżeństwo drogą do świętości*, [w:] F. Adamski (red.), *Miłość – Małżeństwo – Rodzina*, Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, 139–182.
- Kolankiewicz M., Zielińska A., (2013), *Adopcja w perspektywie prawno-pedagogicznej*, [w:] E. Kozdrowicz (red.), *Adopcyjne rodzicielstwo. Dylematy, nadzieje, wyzwania*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”, 11–49.
- Komendowska M., (2013), *Adopcja ze wskazaniem jako alternatywna droga do rodzicielstwa*, [w:] E. Kozdrowicz (red.), *Adopcyjne rodzicielstwo. Dylematy, nadzieje, wyzwania*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”, 197–227.
- Kornas-Biela D., (1999a), *Macierzyństwo w nauczaniu Jana Pawła II*, [w:] D. Kornas-Biela (red.), *Oblicza macierzyństwa*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 13–40.
- Kornas-Biela D., (1999b), *Zdobywane macierzyństwo: doświadczenia matek związane ze wspomaganiem prokreacją*, [w:] D. Kornas-Biela (red.), *Oblicza macierzyństwa*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 213–240.
- Kornas-Biela D., (2000), *Rodzina w opinii młodego pokolenia Polaków*, [w:] D. Kornas-Biela (red.), *Rodzina: źródło życia i szkoła miłości*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 109–134.
- Kornas-Biela D., (2001), *Współczesny kryzys ojcostwa*, [w:] D. Kornas-Biela (red.), *Oblicza ojcostwa*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 171–192.
- Kornas-Biela D., (2003), *Psychodynamiczny nurt w psychologii prenatalnej: wybrane problemy z obszaru prokreacji*, „Przegląd Psychologiczny”, t. 46, nr 2, 179–196.
- Kornas-Biela D., (2005), *Rodzina w kontekście wychowania prenatalnego*, „Roczniki Teologiczne”, t. LII, z. 10, 35–53.
- Kornas-Biela D., (2006a), *Rodzina w procesie prokreacji*, [w:] J. Stala, E. Osewska (red.), *Rodzina. Bezczenny dar i zadanie*, Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, 481–539.
- Kornas-Biela D., (2006b), *Kulturowo-społeczne przyczyny kryzysu ojcostwa*, [w:] D. Kornas-Biela (red.), *Ojcostwo wobec wyzwań współczesności*, Lublin: Fundacja Cyryla i Metodego, 35–48.
- Kornas-Biela D., (2007a), *Chrześcijańskie wychowanie prenatalne odpowiedzią na dar*, [w:] A. Rynio (red.), *Wychowanie chrześcijańskie. Między tradycją a współczesnością*, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 453–470.
- Kornas-Biela D., (2007b), *Szkoła rodzenia szkołą rodzicielstwa*, [w:] D. Opozda (red.), *Rodzicielstwo. Wybrane zagadnienia kontekstów edukacyjnych*, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 245–264.
- Kornas-Biela D., (2009), *Pedagogika prenatalna: nowy obszar nauk o wychowaniu*, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Kornas-Biela D., (2010), *Ojciec w prenatalnym okresie życia dziecka*, [w:] D. Kornas-Biela (red.), *Ojcostwo dzisiaj*, Lublin: Fundacja Cyryla i Metodego, 155–168.
- Kostkiewicz J., (1998), *Wychowanie do wolności wyboru. Ponadczasowy wymiar pedagogiki F.W. Foerstera*, Rzeszów: Wydawnictwo WSP.
- Kostkiewicz J., (2004), *Duchowość jako wartość i obszar wspierania rozwoju człowieka dorosłego*, [w:] J. Kostkiewicz (red.), *Aksjologia edukacji dorosłych*, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 143–152.
- Kostkiewicz J., (2005), *Edukacja aksjologiczna dorosłych – zaniechania i potrzeby*, „Chowanna”, t. 2, 141–147.
- Kostkiewicz J., (2007), *Wolność wyboru w wychowaniu chrześcijańskim*, [w:] A. Rynio (red.), *Wychowanie chrześcijańskie. Między tradycją a współczesnością*, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 406–416.

- Kostkiewicz J., (2011), *Aksjologiczne podstawy katolickich koncepcji pedagogicznych*, [w:] J. Kostkiewicz (red.), *Chrześcijańskie inspiracje w pedagogice*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 13–29.
- Kostkiewicz J., (2013), *Kierunki i koncepcje pedagogiki katolickiej w Polsce 1918–1939*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Kostkiewicz J., (2016), *Humanistyczna pedagogika społeczna jako pogranicze i obszar wspólny z katolicką nauką społeczną. Szkic zagadnienia*, „Polska Myśl Pedagogiczna”, nr 2, 51–81.
- Kostkiewicz J., (2017), (odczytanie i opracowanie), [w:] Andrzej Niesiołowski, *Zarys pedagogiki ogólnej. Rękopisy z oflagu*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kotlarska-Michalska A. (red.), (2012), *Oblicza małżeństwa*, „Roczniki socjologii rodziny. Studia socjologiczne oraz interdyscyplinarne”, t. XXII.
- Kotowska K., (2001), *Wieża z klocków*, Poznań: Media Rodzina.
- Kowalski M., Falcman D., (2010), Świadomość aksjologiczna i podmiotowość etyczna – analizy i impresje, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Kownacka E., (2013), *Nieudane adopcje*, [w:] E. Kozdrowicz (red.), *Adopcyjne rodzicielstwo. Dylematy, nadzieje, wyzwania*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”, 255–272.
- Kozdrowicz E., (2013), *Rodzice adopcyjni o swojej drodze do rodzicielstwa*, [w:] E. Kozdrowicz (red.), *Adopcyjne rodzicielstwo. Dylematy, nadzieje, wyzwania*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”, 125–168.
- Kozdrowicz E. (red.), (2013), *Adopcyjne rodzicielstwo. Dylematy, nadzieje, wyzwania*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”.
- Kozielecki J., (1987), *Koncepcja transgresyjna człowieka. Analiza psychologiczna*, Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Kozłowska M., (2010), *O potrzebie kształtowania kompetencji autokreacyjnych dorosłych*, „Rocznik Andragogiczny”, 174–181.
- Krasoń K., (2013), *Cieleśność aktu tworzenia w teatrze ruchu. Integracja sztuki i edukacji w rozwoju i transgresji potencjału człowieka*, Kraków: UNIVERSITAS.
- Krąpiec M.A., (1990), *Prawda – dobro – piękno jako wartości humanistyczne*, [w:] B. Suchodolski (red.), *Alternatywna pedagogika humanistyczna*, Wrocław, Warszawa, Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 41–64.
- Krąpiec M.A., (1991), *Dzieła. U podstaw rozumienia kultury*, t. XV, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Krąpiec M.A., (1993), *Odzyskać świat realny*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Krąpiec M.A., (1996), *Człowiek w kulturze*, Warszawa: Wydawnictwo „GUTENBERG – PRINT”.
- Krąpiec M.A., (2001), *Człowiek*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 359–386.
- Krąpiec M.A., (2002), *Człowiek, prawo i naród*, Lublin: Fundacja Lubelskiej Szkoły Filozofii Chrześcijańskiej.
- Krąpiec M.A., (2005), *Człowiek jako osoba*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Kromolicka B., (1998), *Rodziny zrekonstruowane. Dziecięca percepcja postaw rodzicielskich a ich sytuacja szkolna*, Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego.
- Kromolicka B., (2012), *Jakość współczesnego rodzicielstwa*, [w:] J. Brągiel, B. Górnicka (red.), *Rodzicielstwo w kontekście współczesnych przemian społecznych*, Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 39–49.
- Kryczka P. (red.), (1997), *Rodzina w zmieniającym się społeczeństwie*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Krzesińska-Żach B., (2007), *Pedagogika rodziny. Przewodnik do ćwiczeń*, Białystok: Wydawnictwo Uniwersyteckie Trans Humana.
- Kuderowicz Z., (1965), *Scheler – personalizm etyczny*, [w:] B. Baczek (red.), *Filozofia i socjologia XX wieku*, cz. II, Warszawa: Wydawnictwo „Wiedza Powszechna”, 331–353.
- Kukolowicz T., (1978), *Pomagamy w samowychowaniu*, Warszawa: Nasza Księgarnia.
- Kukolowicz T., (1989), *Jan Paweł II wobec „patologii” małżeństwa i rodziny*, „Ethos”, nr 5/1, 95–104.

- Kukolowicz T., (2005), *Osoba i jej czyn podstawą wychowania*, [w:] P. Dehnel, P. Gutowski (red.), *Filozofia a pedagogika. Studia i szkice*, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji Towarzystwa Wiedzy Powszechnej, 89–94.
- Kukolowicz T. (red.), (1984), *Z badań nad rodziną*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Kułačzkowski J., (2009), *Pedagogika rodziny: teoria wychowania w rodzinie*, Warszawa, Łomianki: Wydawnictwo Diecezji Rzeszowskiej.
- Kundera M., (1984), *L'Insoutenable légèreté de l'être. Collection Écoutez lire*, Paryż: Gallimard.
- Kunowski S., (1973), *Autokreacja*, [w:] F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. I, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1158.
- Kunowski S., (1997), *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie.
- Kunowski S., (2005), *Wychowanie moralne jako istotny element wychowania*, [w:] F. Adamski (red.), *Wychowanie personalistyczne*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 317–328.
- Kupczak J., (2006), *Dar i komunია. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Kupś T., (2004), *Koncepcja egzystencji Sorena Kierkegaarda w kontekście filozofii niemieckiej*, Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Kuszczyk A., (2012), *Ustawa o wspieraniu rodziny i systemie pieczy zastępczej*, Wrocław: Wydawnictwo Gaskor.
- Kwak A., (1990), *Więź osobowa w rodzinach rekonstruowanych*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Kwak A., (2005), *Rodzina w dobie przemian. Małżeństwo i kohabitacja*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”.
- Kwak A., (2008), *Spółeczny i indywidualny wymiar rodzicielstwa*, [w:] A. Kwak (red.), *Rodzicielstwo między domem, prawem, służbami społecznymi*, Warszawa: Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej, 18–39.
- Kwak A., (2012), *Rodzicielstwo – inwestycja w przyszłość. Czy zawsze udana?*, [w:] J. Brągiel, B. Górnicka (red.), *Rodzicielstwo w kontekście współczesnych przemian społecznych*, Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 23–38.
- Kwaśnica R., (2007), *Dwie racjonalności. Od filozofii sensu ku pedagogice ogólnej*, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji Towarzystwa Wiedzy Powszechnej we Wrocławiu.
- Kwaśniewska A., Zozula J., (2009), *Rodzinne domy dziecka – problematyka prawna*, „Analizy, Raporty, Ekspertyzy”, nr 1, 1–26, www.interwencjaprawna.pl/docs/ARE-109-rodzinne-domy-dziecka.pdf, data dostępu: 25.10.2017.
- Kwiecień M., (2004), *Adopcja temat bez tajemnic*, Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów.
- Kwieciński Z., (1990), *O edukację i pedagogikę radykalnie humanistyczną*, [w:] B. Suchodolski (red.), *Alternatywna pedagogika humanistyczna*, Wrocław, Warszawa, Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 331–335.
- Lalac D., (2010), *Życie jako biografia. Podejście biograficzne w perspektywie pedagogicznej*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie „Żak”.
- Lalac D., (2014), *Biograficzność jako proces kształtowania życia – uczenie się z życia i jego konsekwencje*, [w:] R. Skrzyniarz, E. Krzewska, W. Zgłobicka-Gierut (red.), *Badanie biografii – źródła, metody, konteksty*, Lublin: Wydawnictwo Episteme, 33–51.
- Lasocińska K., (2014), *Autobiografia jako autokreacja. Twórcze aspekty procesu myślenia autobiograficznego w edukacji dorosłych*, [w:] E. Dubas, J. Stelmaszczyk (red.), *Biografie edukacyjne. Wybrane konteksty. T. 3, Biografia i badanie biografii*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 33–46.
- Lee R.M., Grotevant H.D., Hellerstedt W.L., Gunnar M.R., (2006), *Cultural Socialization in Families with Internationally Adopted Children*, „Journal of Family Psychology”, t. 20/4, 571–580.
- Lévinas E., (1985), *Metafizyka a transcendencja*, [w:] B. Baran, T. Gadacz SP, J. Tischner (red.), *Twarz Innego. Teksty filozoficzne*, Kraków: Papieska Akademia Teologiczna, 126–148
- Lévinas E., (1998), *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, M. Kuczkowska (tłum.), Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Lewin K., (1951), *Field Theory in Social Science. Selected Theoretical Papers*, D. Cartwright (red.), NowyJork: Harper&Row.

- Liberska H., Malina A. (red.), (2011), *Wybrane problemy współczesnych małżeństw i rodzin*, Warszawa: Wydawnictwo DIFIN.
- Lichtenberg-Kokoszka E., (2009), *Biomedyczne aspekty płodności*, [w:] E. Lichtenberg-Kokoszka, E. Janiuk, J. Dzierżanowski (red.), *Niepłodność – zagadnienie interdyscyplinarne*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”, 11–25.
- Lichtenberg-Kokoszka E., Janiuk E., Dzierżanowski J. (red.), (2009), *Niepłodność – zagadnienie interdyscyplinarne*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Lipowicz M., (2017), *Człowieczeństwo jako (nie)zbędna kategoria refleksji pedagogicznej? O ponowoczesnym kryzysie teorii wychowania w obliczu wyzwania trans- i posthumanizmu*, „Studia z Teorii Wychowania”, t. VIII, nr 2/19, 35–57.
- Lubich Ch., (2007), *Charyzmat jedności*, Kraków: Wydawnictwo Fundacja Mariapoli.
- Ładyżyński G. i A., (2000), *Adopcja jest darem*, Wrocław: Wrocławska Księgarnia Archidiecezjalna.
- Ładyżyński A., (2003), *Adopcja na łamach polskich dzienników w 2001 r.*, [w:] A. Kalus (red.), *W świecie dziecka osieroconego i rodziny adopcyjnej*, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, 109–129.
- Ładyżyński A., (2009a), *Małżeństwo? Nie, dziękuję! Rzecz o przyczynach niezawierania związków*, [w:] A. Ładyżyński (red.), *Rodzina we współczesności*, Wrocław: Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe ATUT, 259–269.
- Ładyżyński A., (2009b), *Společne i kulturowe uwarunkowania adopcji w Polsce*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Ładyżyński A., (2009c), *Doświadczanie adopcji w narracji rodziców*, [w:] Lichtenberg-Kokoszka E., Janiuk E., Dzierżanowski J. (red.), *Niepłodność: zagadnienie interdyscyplinarne*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”, 101–110.
- Ładyżyński A., (2012), *Przedmiot, zakres i zadania pedagogiki rodziny*, [w:] A. Ładyżyński (red.), *Pedagogika rodziny – in statu nascendi czy uznana subdyscyplina?*, Wrocław: Oficyna Wydawnicza ATUT, 115–132.
- Ładyżyński A., (2014), *Subsystem rodzicielski i jego znaczenie dla wspólnoty rodzinnej*, [w:] J. Brągiel, B. Górnicka (red.), *Rodzicielstwo w sytuacji dezorganizacji rodziny i możliwości wspomaganie rodziców*, Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 27–34.
- Ładyżyński A., (2016), *Dziedzictwo dziecka adopcyjnego*, [w:] A. Ładyżyński, M. Piotrowska, J. Gulonowski (red.), *Od nowego rodzicielstwa do nowego dzieciństwa*, Wrocław: Oficyna Wydawnicza ATUT, 143–155.
- Łatacz E., (2000), *Podmiotowość a wychowanie*, [w:] B. Juraś-Krawczyk, B. Śliwerski (red.), *Pedagogiczne drogowskazy*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”, 36–43.
- Łobocki M., (2000), *Wartość tworzyłem wychowania*, [w:] M. Nowak, T. Ożóg (red.), *Wychowanie chrześcijańskie a kultura*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 71–80.
- Łobocki M., (2005), *Teoria wychowania w zarysie*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Łobocki M., (2009), *Wychowanie moralne w zarysie*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Łuczyński A., (2008), *Dzieci w rodzinach zastępczych i dysfunkcjonalnych*, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Łukaszewski W., (2011), *Wielkie pytania psychologii*, Sopot: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Mader J., (1985), *Filozofia dialogu*, [w:] B. Baran, T. Gadacz SP, J. Tischner (red.), *Twarz Innego. Teksty filozoficzne*, Kraków: Papieska Akademia Teologiczna, 59–86.
- Magee B., (1998), *Popper*, P. Dziliński (tłum.), Warszawa: Wydawnictwo Prószyński i S-ka.
- Maj B., (2012), *Pedagogika rodziny jako subdyscyplina pedagogiki – aktualne obszary zainteresowań. Związki pedagogiki rodziny z socjologią rodziny i pedagogiką społeczną*, [w:] A. Ładyżyński (red.), *Pedagogika rodziny – in statu nascendi czy uznana subdyscyplina?*, Wrocław: Oficyna Wydawnicza ATUT, 133–151.
- Makiełto-Jarża G. (red.), (2008), *Wymiary przestrzeni życiowej współczesnej rodziny*, Kraków: KSW im. A. Frycza Modrzewskiego.
- Malewski M., (1998), *Teorie andragogiczne. Metodologia teoretyczności dyscypliny naukowej*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Malewski M., (2010), *Od nauczania do uczenia się. O paradygmatycznej zmianie w andragogice*, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.

- Mandal E., (2005), *Poczucie jakości życia w małżeństwie kobiet i mężczyzn*, [w:] A. Bańka (red.), *Psychologia i jakość życia*, Poznań: Stowarzyszenie Psychologia i Architektura, 151–164.
- Manenti A., (2006), *Życie ideałami. Między sensem danym a nadanym*, J. Kochanowicz (tłum.), Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Marcel G., (1998), *Być i mieć*, D. Eska (tłum.), Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Marek Z., Walulik A., (2012), *Sytuacje graniczne i wychowanie*, „Paedagogia Christiana”, nr 2/30, 179–191.
- Mariański J., (2007), *Między rajem a apokalipsą. O potrzebie wychowania ku wartościom uniwersalnym*, [w:] M. Dudzikowa, M. Czerepaniak-Walczak (red.), *Wychowanie. Pojęcia – procesy konteksty. Interdyscyplinarne ujęcie*, T. 2, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Pedagogiczne, 614–624.
- Mariański J., (2012), *Małżeństwo i rodzina w świadomości maturalnej – stabilność i zmiana*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Mariański J., (2013), *Sens życia – wartości – religia. Studium socjologiczne*, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Maryniarczyk A., (2001), *Dobro*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasz z Akwinu, 614–626.
- Maslow A.H., (1990), *Motywacja i osobowość*, P. Sawicka (tłum.), Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Matlakiewicz A., (2011), *Ambiwalencja w uczeniu się dorosłych*, „Rocznik Andragogiczny”, 64–70.
- Matulka Z., (1992), *Samowychowanie*, [w:] T. Wujek (red.), *Wprowadzenie do pedagogiki dorosłych*, Warszawa: Wydawnictwo PWN, 147–157.
- Matulka Z., (1995), *Samowychowanie chrześcijańskie*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Matulka Z., (1997), *Wychowanie do wolności jako podstawowy problem pedagogiczny*, [w:] T. Kukołowicz, M. Nowak (red.), *Pedagogika ogólna. Problemy aksjologiczne*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 243–250.
- Matulka Z., (2000), *Personalistyczna wizja człowieka jako podstawa działań andragogicznych*, [w:] J. Saran (red.), *Edukacja dorosłych. Teoria i praktyka w okresie przemian*, Lublin: Wydawnictwo UMCS, 39–47.
- Matulka Z., (2005), *Wartości u podstaw wychowania personalistycznego*, [w:] F. Adamski (red.), *Wychowanie personalistyczne. Wybór tekstów*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 225–235.
- Matulka Z., (2008), *Samowychowanie do wyboru dobra i unikania zła moralnego*, „Paedagogica at Utilitatem Disciplinae”, r. 4, 17–23.
- Matwijów B., (1994), *Samokształtowanie się człowieka w pedagogicznych koncepcjach XX wieku*, Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Matyjas B., (2003), *Kompensacja sieroctwa społecznego w działalności ośrodków adopcyjno-opiekuńczych*, [w:] A. Kalus (red.), *W świecie dziecka osieroconego i rodziny adopcyjnej*, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, 147–161.
- May R., (1973), *Psychologia i dylemat ludzki*, T. Mieszkowski (tłum.), Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- May R., (1978), *Miłość i wola*, H. Śpiewak, P. Śpiewak (tłum.), Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- May R., (1995), *O istocie człowieka. Szkice z psychologii egzystencjalnej*, M. Moryń, Z. Wiese (tłum.), Poznań: Dom Wydawniczy REBIS.
- Mazurek E., (2014), *Edukacyjny wymiar cierpienia w biografii*, [w:] E. Dubas, J. Stelmaszczyk (red.), *Biografie edukacyjne. Wybrane konteksty*, T. 3, *Biografia i badanie biografii*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 183–190.
- McAdams D.P., (1985), *Power, Intimacy and the Life Story: Personological Inquiries into Identity*, Homewood, Illinois: Dorsey Press.
- McAdams D.P., (1989), *The Development of a Narrative Identity*, [w:] N. Cantor, D. Buss (red.), *Personality Psychology: Recent Trends and Emerging Directions*, Nowy Jork: Springer-Verlag, 160–177.
- McRoy R.G., Grotevant H. D., (1988), *Open Adoptions: Practice and Policy Issues*, „Journal of Social Work and Human Sexuality”, t. 6, 119–132.

- Mentel E., (1996), *Sensotwórcza rola cierpienia w rozwoju jednostki – w koncepcji V.E. Frankla i K. Dąbrowskiego*, [w:] K. Popielski (red.), *Człowiek – wartości – sens. Studia z psychologii egzystencji. Logoteoria i nooteria. Logoterapia i nooterapia*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 433–440.
- Metzinger T., (2009), *Czego psychologowie mogą się dowiedzieć z teorii subiektywności odwołującej się do modelu siebie?*, [w:] A. Niedźwieńska, J. Neckar (red.), *Poznaj samego siebie, czyli o źródłach samowiedzy*, Warszawa: Wydawnictwo SWPS Academica, 131–154.
- Mezirow J., (1997), *Transformative Learning: Theory to Practice*, „New Directions for Adult and Continuing Education”, nr 74, 5–12.
- Mezirow J., (2000), *Learning to Think Like an Adult. Core Concepts of Transformation Theory*, [w:] J. Mezirow (red.), *Learning as Transformation. Critical Perspectives on a Theory in Progress*, San Francisco, Kalifornia: Jossey-Bass, 3–34.
- Michalski J.T., (2011), *Sens życia a pedagogika. Impulsy myśli Viktora E. Frankla*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Miksza M., (2005), *Człowiek wobec losu – interpretacja interdyscyplinarna*, [w:] E. Dubas (red.), *Człowiek dorosły istota (nie)znana?*, „Biblioteka Edukacji Dorosłych”, t. 34, Łódź, Płock: Wydawnictwo Naukowe NOVUM, 77–88.
- Milerski B., Śliwerski B. (red.), (2000), *Pedagogika. Leksykon*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Milewska E., (2003), *Kim są rodzice adopcyjni?... Studium psychologiczne*, Warszawa: Centrum Metodyczne Pomocy Psychologiczno-Pedagogicznej.
- Moser G., (1986), *Wie finde ich zum Sinn des Lebens?*, Freiburg im Breisgau, Basel, Wien: Herder.
- Muszyński M., (2013), *Teoria uczenia się egzystencjalnego Petera Jarvisa*, „Edukacja Dorosłych”, nr 1, 120.
- Muszyński M., Wrona M., (2014), *Teoria uczenia się egzystencjalnego i transformatywnego: możliwości wykorzystania wiedzy andragogicznej w praktyce coachingowej*, „Coaching Review”, nr 1, 30–59.
- Muszyński W., Sikora E. (red.), (2008), *Małżeństwo i rodzina w ponowoczesności. Szanse – zagrożenia – patologie*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Nagórny J., (2000), *Teologiczne podstawy odpowiedzialnego rodzicielstwa. Na kanwie nauczania Jana Pawła II*, [w:] D. Kornas-Biela (red.), *Rodzina: źródło życia i szkoła miłości*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 137–156.
- Nawroczyński B., (1947), *Życie duchowe. Zarys filozofii kultury*, Kraków, Warszawa: Księgarnia Wydawnicza F. Pieczętkowski i S-ka.
- Nikitorowicz J., (2004), *Funkcja kulturowa współczesnej rodziny podstawą i szansą kreowania tożsamości międzykulturowej jako wyzwania XXI wieku*, [w:] A.W. Janke, A. Marszałek (red.), *Pedagogika rodziny u progu XXI wieku*, Toruń: Wydawnictwo Edukacyjne AKAPIT, 117–131.
- Nizińska A., (2007), *O pożytkach z narracyjnego odczytywania świata społecznego*, [w:] E. Kuran-towicz, Nowak-Dziemianowicz M. (red.), *Narracja – Krytyka – Zmiana. Praktyki badawcze we współczesnej pedagogice*, Wrocław 2007, 241–246.
- Nowak M., (1994), *Od filozofii człowieka do filozofii wychowania*, [w:] H. Kwiatkowska (red.), *Ewolucja tożsamości pedagogiki*, Warszawa: IHNOiT, 120–135.
- Nowak M., (2001), *Podstawy pedagogiki otwartej. Ujęcie dynamiczne w inspiracji chrześcijańskiej*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Nowak M., (2004a), *Pedagogika personalistyczna*, [w:] Z. Kwieciński, B. Śliwerski (red.), *Pedagogika. Podręcznik akademicki. Cz. 1*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 232–247.
- Nowak M., (2004b), *Aksjologia wychowania dorosłych w ujęciu Romana Guardiniego*, [w:] J. Kostkiewicz (red.), *Aksjologia edukacji dorosłych*, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 41–60.
- Nowak M., (2005), *Filozofia człowieka podstawą filozofii wychowania*, [w:] F. Adamski (red.), *Wychowanie personalistyczne*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 133–153.
- Nowak M., (2006), *Metodologia pedagogiki między „naukowością/teoretycznością” a „praktycznością”*, [w:] D. Kubinowski, M. Nowak (red.), *Metodologia pedagogiki zorientowanej humanistycznie*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”, 145–170.

- Nowak M., (2007), *Programy Szkoły Rodziców jako przejaw troski o wychowanie do rodzicielstwa*, [w:] D. Opozda (red.), *Rodzicielstwo. Wybrane zagadnienia kontekstów edukacyjnych*, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 21–36.
- Nowak M., (2008), *Teorie i koncepcje wychowania*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Nowak M., (2009), *Modele uprawiania filozofii wychowania. Filozofia stosowana i filozofia wychowania*, [w:] A. Szudra, K. Uzar (red.), *Personalistyczny wymiar filozofii wychowania*, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 77–97.
- Nowak M., (2010a), *Osoba i wartość w pedagogice ogólnej*, [w:] M. Nowak, P. Magier, I. Szweczek (red.), *Antropologiczna pedagogika ogólna*, Lublin: Wydawnictwo GAUDIUM, 41–56.
- Nowak M., (2010b), *Dialog w wychowaniu*, „Paedagogia Christiana”, nr 1/25, 85–103.
- Nowak M., (2012), *Pedagogiczny profil nauk o wychowaniu. Studium z odniesieniami do pedagogiki pielęgniarstwa*, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Nowak-Dziemianowicz M., (2004), *Rodzina światem życia i światem cierpienia współczesnego człowieka*, [w:] A. Szerląg (red.), *Edukacja ku wartościom*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”, 115–151.
- Nowak-Dziemianowicz M., (2007), *Czy świat człowieka ma postać narracji? O możliwościach badania, rozumienia, zmiany*, [w:] E. Kurantowicz, M. Nowak-Dziemianowicz (red.), *Narracja – Krytyka – Zmiana. Praktyki badawcze we współczesnej pedagogice*, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Wyższej Szkoły, 13–24.
- Nowak-Dziemianowicz M., (2011), *Narracja – Tożsamość – Wychowanie. Perspektywa przejścia i zmiany*, „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja”, nr 3/55, 37–53.
- Obuchowski K., (1985), *Adaptacja twórcza*, Warszawa: Wydawnictwo „Książka i Wiedza”.
- Obuchowski K., (1993), *Człowiek intencjonalny*, Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Obuchowski K., (2000), *Galaktyka potrzeb. Psychologia dążeń ludzkich*, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Ogrodzka-Mazur E., (2000a), *Rodzina jako środowisko rozwijania kompetencji aksjologicznych dziecka w warunkach wielokulturowego pogranicza*, [w:] T. Lewowicki, J. Suchodolska (red.), *Rodzina – Wychowanie – Wielokulturowość*, Cieszyn: Uniwersytet Śląski, Warszawa: Wyższa Szkoła Pedagogiczna Związku Nauczycielstwa Polskiego, 141–161.
- Ogrodzka-Mazur E., (2000b), *Wartości jako wyznaczniki rozwoju orientacji podmiotowej*, [w:] G. Miłkowska-Olejniczak, K. Użdżicki (red.), *Pedagogika wobec przemian i reform oświatowych*, Zielona Góra: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. Tadeusza Kotarbińskiego, 150–167.
- Ogrodzka-Mazur E., (2003), *Rodzina i dziecko. Ciągłość i zmiana transmisji dziedzictwa kulturowego w przestrzeni pogranicza*, „Pedagogika Społeczna”, nr 1, 49–66.
- Ogrodzka-Mazur E., (2004), *Wartości jako wyznaczniki rozwoju orientacji podmiotowej*, [w:] G. Miłkowska-Olejniczak, K. Użdżicki (red.), *Pedagogika wobec przemian i reform oświatowych*, Zielona Góra: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. Tadeusza Kotarbińskiego.
- Ogrodzka-Mazur E., (2007), *Kompetencja aksjologiczna dzieci w młodszym wieku szkolnym. Studium porównawcze środowisk zróżnicowanych kulturowo*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Olbrycht K., (1994), *Nauczyciel wobec koncepcji „wychowania dla” i wychowania do wyboru wartości*, [w:] H. Kwiatkowska (red.), *Ewolucja tożsamości pedagogiki*, Warszawa: IHNOiT, 145–149.
- Olbrycht K., (1997), *Wychowanie a wartości*, [w:] T. Kukołowicz, M. Nowak (red.), *Pedagogika ogólna. Problemy aksjologiczne*, Lublin: Redakcja Wydawnictwa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 45–51.
- Olbrycht K., (2000a), *Prawda, dobro i piękno w wychowaniu człowieka jako osoby*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Olbrycht K., (2000b), *Wychowanie do nadziei*, „Paedagogia Christiana”, z. 1/5, 45–50.
- Olbrycht K., (2004a), *Miejsce koncepcji człowieka w edukacji ku wartościom*, [w:] A. Szerląg (red.), *Edukacja ku wartościom*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”, 61–68.
- Olbrycht K., (2004b), *Czy dorośli potrzebują edukacji aksjologicznej?*, [w:] J. Kostkiewicz (red.), *Aksjologia edukacji dorosłych*, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 33–40.
- Olbrycht K., (2008a), *Aksjologiczne wymiary kształcenia pedagogów*, [w:] J. Kostkiewicz (red.), *Aksjologia w kształceniu pedagogów*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”, 15–22.

- Olbrycht K., (2008b), *Wartości jako rzeczywistość porządkująca i integrująca przebieg studiów pedagogicznych*, [w:] J. Kostkiewicz (red.), *Aksjologia w kształceniu pedagogów*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”, 73–89.
- Olbrycht K., (2012), *Wychowanie do wartości – w centrum aksjologicznych dylematów współczesnej edukacji*, „Paedagogia Christiana”, nr 1/29, 89–104.
- Olbrycht K., (2014), *O roli przykładu, wzoru, autorytetu i mistrza w wychowaniu osobowym*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Opoczyńska M., (1997a), *Jak być dobrym redukcjonistą*, [w:] A. Galdowa (red.), *Hermeneutyka a psychologia*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 71–94.
- Opoczyńska M., (1997b), *O sztuce rozumienia drugiego człowieka – refleksje hermeneutyczne*, [w:] A. Galdowa (red.), *Hermeneutyka a psychologia*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 129–141.
- Opoczyńska M., (1999a), *Człowiek wobec wartości*, [w:] A. Galdowa (red.), *Wybrane zagadnienia z psychologii osobowości*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 151–161.
- Opoczyńska M., (1999b), *Sama Keena „mityczna podróż do wnętrza”*, [w:] A. Galdowa (red.), *Wybrane zagadnienia z psychologii osobowości*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 139–150.
- Opoczyńska M., (2004), *Człowiek w rozumieniu współczesnej filozofii bezdomności*, [w:] M. Opoczyńska (red.), *Wprowadzenie do psychologii egzystencjalnej*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 43–77.
- Opozda D., (2007), *Doświadczenie miłości w relacji wychowawczej siłą rozwoju rodzica i dziecka*, [w:] A. Rynio (red.), *Wychowanie chrześcijańskie. Między tradycją a współczesnością*, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 471–479.
- Opozda D., (2012a), *Rodzicielstwo a poczucie sensu życia*, [w:] J. Brągiel, B. Górnicka (red.), *Rodzicielstwo w kontekście współczesnych przemian społecznych*, Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 71–89.
- Opozda D., (2012b), *Pedagogiczna wielowymiarowość rozwoju osób w rodzinie*, [w:] M. Jeziorański, D. Opozda, A. Rynio (red.), *Rodzina przestrzenią rozwoju osoby. Perspektywa pedagogiczna*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 11–31.
- Opozda D. (red.), (2007), *Rodzicielstwo. Wybrane zagadnienia kontekstów edukacyjnych*, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Ortega y Gasset J., (1989), *Szkice o miłości*, K. Kamyszew (tłum.), Warszawa: Czytelnik.
- Ostasz L., (1995), *Autokreacja. Współkreacja. Spotkanie*, [w:] J. Pawlica (red.), *Autokreacja człowieka – między wolnością a zniewoleniem. Materiały VI Jagiellońskiego Sympozjum Etycznego*, Kraków: Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego, 19–23.
- Ostaszewska A., (2014), *Wprowadzenie do auto/biografii. Refleksja badaczki doświadczeń biograficznych kobiet. Perspektywa feministyczna*, [w:] R. Skrzyniarz, E. Krzewska, W. Zgłobicka-Gierut (red.), *Badanie biografii – źródła, metody, konteksty*, Lublin: Wydawnictwo EPISTEME, 53–68.
- Ostrouch-Kamińska J., (2011), *Rodzina partnerska jako relacja współzależnych podmiotów. Studium socjopedagogiczne narracji rodziców przeciążonych rolami*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Ostrowska K., (2005), *Wychowywać do urzeczywistnienia wartości*, [w:] F. Adamski (red.), *Wychowanie personalistyczne. Wybór tekstów*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 291–306.
- Ostrowska U., (2000), *Dialog w pedagogicznym badaniu jakościowym*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Ostrowska U., (2006), *Aksjologiczne podstawy wychowania*, [w:] B. Śliwowski (red.), *Pedagogika, T.1. Podstawy nauk o wychowaniu*, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Naukowe, 391–415.
- Ostrowska U., (2015), *W labiryncie wolności i odpowiedzialności za słowo*, „Paedagogia Christiana”, nr 2/36, 11–26.
- Paczkowska-Łagowska E., (2000), *Logos życia. Filozofia hermeneutyczna w kręgu Wilhelma Diltheya*, Gdańsk: Wydawnictwo „słowo/obraz terytoria”.
- Pascal B., (1921), *Myśli*, T. Boy-Żeleński (tłum.), Poznań, Warszawa: Księgarnia św. Wojciecha.
- Pawelec B., Pabian W., (2012), *Niepłodność. Pomoc medyczna i psychologiczna*, Sopot: Wydawnictwo Smak Słowa.

- Pawelczyńska A., (2011), *Czas człowieka*, Warszawa: Wydawnictwo Matrix.
- Pawlak J., (2009), *Autokreacja. Psychologiczna analiza zjawiska i jego znaczenie dla rozwoju człowieka*, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Pawlica J., (1995), *Słowo wstępne: Pytania, nie tylko filozoficzne, o przedmiot autokreacji*, [w:] J. Pawlica (red.), *Autokreacja człowieka – między wolnością a zniewoleniem. Materiały VI Jagiellońskiego Sympozjum Etycznego*, Kraków: Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego, 5–6.
- Piekarski J., (2012), *Biografia zawodowa między kreacją a kontrolą*, [w:] J. Piekarski, L. Tomaszewska, A. Głowala (red.), *Edukacja jako całościowe doświadczenie*, Płock: Wydawnictwo Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Płocku, 11–29.
- Pietrasziński Z., (1961), *Psychologia sprawnego myślenia*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Pietrasziński Z., (1992), *Wiedza i „rola” autokreacyjna jednostki jako przedmiot rozwoju*, „Przegląd Psychologiczny”, nr 1, 79–89.
- Pietrasziński Z., (1993), *Syntezy wiedzy autobiograficznej podporządkowane „rolom” autokreacyjnej jednostki*, [w:] T. Rzepa, J. Leoński (red.), *O biografii i metodzie biograficznej*, Poznań: Wydawnictwo Nakom, 53–71.
- Pietrasziński Z., (2001), *Mądrość, czyli świetne wyposażenie umysłu*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Pietrasziński Z., (2008), *Ekspansja pięknych umysłów. Nowy renesans i ożywcza autokreacja*, Warszawa: Wydawnictwo CiS.
- Pineau G., (1983), *Produiresa vie Autobiographie et autobiographie*, Montreal: Editions Saint Martin.
- Plopa M., (2011), *Psychologia rodziny: teoria i badania*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Pokrywka M., (2010), *Antropologiczne podstawy moralności małżeństwa i rodziny*, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Ponikło T., (2013), *Józef Tischner myślenie według miłości. Ostatnie słowa*, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Popielski K., (1982), *An Example of Improvisation*, „International Forum for Logotherapy”, t. 5/1, 16–19.
- Popielski K., (1987a), *„Sens” i „wartość” życia jako kategorie antropologiczno-psychologiczne*, [w:] K. Popielski (red.), *Człowiek – pytanie otwarte. Studia z logoteorii i logoterapii*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 107–139.
- Popielski K., (1987b), *Logoteoria i logoterapia w kontekście psychologii współczesnej*, [w:] K. Popielski (red.), *Człowiek – pytanie otwarte. Studia z logoteorii i logoterapii*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 27–65.
- Popielski K., (1987c), *Tezy o sensie życia*, [w:] K. Popielski (red.), *Człowiek – pytanie otwarte. Studia z logoteorii i logoterapii*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 313–318.
- Popielski K., (1994), *W kierunku psychoterapii „o ludzkim obliczu”: logoterapia i nooteoria*, „Roczniki Filozoficzne”, t. XLII, z. 4, 13–31.
- Popielski K., (1996a), *Pytanie o człowieka*, [w:] K. Popielski (red.), *Logoteoria i nooteoria. Logoterapia i nooterapia*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 15–21.
- Popielski K., (1996b), *Człowiek: egzystencja podmiotowo-osobowa*, [w:] K. Popielski (red.), *Logoteoria i nooteoria. Logoterapia i nooterapia*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 25–47.
- Popielski K., (1996c), *Wartości i ich znaczenie w życiu ludzi*, [w:] K. Popielski (red.), *Logoteoria i nooteoria, Logoterapia i nooterapia*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 61–69.
- Popielski K., (1996d), *Koncepcja człowieka i jej znaczenie dla psychoterapii i poradnictwa – propozycje K. Wojtyły i V.E. Frankla*, [w:] K. Popielski (red.), *Logoteoria i nooteoria. Logoterapia i nooterapia*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 395–405.
- Popielski K., (1999), *Noopsycho-somatyka: prognoza nowego podejścia diagnostyczno-terapeutycznego*, „Przegląd Psychologiczny”, t. 42, nr 4, 17–41.
- Popielski K., (2007), *Poczucie sensu życia jako doświadczenie egzystencjalne znaczące a potrzeba rozwojowa*, [w:] M. Dudzikowa, M. Czerepaniak-Walczak (red.), *Wychowanie. Pojęcia – Procesy – Konteksty. Interdyscyplinarne ujęcie. Tom 2*, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 19–51.

- Popielski K., (2008), *Noetyczne jakości życia i ich znaczenie w procesie „bycia i stawania się” egzystencji*, „Chowanna”, t. 1/30, 9–25.
- Półtawska W., (1981), *Przygotowanie do małżeństwa*, [w:] F. Adamski (red.), *Miłość, małżeństwo, rodzina*, Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, 21–71.
- Półtawska W., (2000), *Płciowość jako dar i zadanie*, [w:] D. Kornas-Biela (red.), *Rodzina: źródło życia i szkoła miłości*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 159–166.
- Prokosz M., (2009), *Straty dziecka wychowywanego poza rodziną*, [w:] A. Ładyżyński (red.), *Rodzina we współczesności*, Wrocław: Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe ATUT, 303–311.
- Przybycień K.K., (2010), *Pedagogia Jana Pawła II wezwaniem do autokreacji*, [w:] K.K. Przybycień (red.), *Autokreacja aspekty wybrane*, Stalowa Wola: Fundacja Uniwersytecka w Stalowej Woli, 215–239.
- Przyszmont-Ciesielska M., (2011), *Wstęp*, [w:] M. Przyszmont-Ciesielska (red.), *(Mikro)światy ludzi dorosłych*, Wrocław: Wydawnictwo LIBRON, 7–9.
- Radkowska-Walkowicz M., (2008), *Od Golema do Terminatora. Wizerunki sztucznego człowieka w kulturze*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Radziejewicz-Winnicki A., (2016), *The Family of Nowadays as the Real Pedagogy of Everyday Life*, „Pedagogika Rodziny. Family Pedagogy”, nr 6/4, 7–15.
- Rembierz M., (2009), *Bezradność i samodzielność jako kategorie pedagogiczne. Od rozpoznania patologii do kształtowania podmiotowości*, „Roczniki Pedagogiczne”, t. 1/37, 103–112.
- Rembierz M., (2010), *Dom rodzinny jako „osobliwy szczegół” w świecie kulturowej bezdomności. Refleksje z filozofii człowieka*, [w:] B. Dymara (red.), *Dziecko w świecie rodziny. Szkice o wychowaniu*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”, 125–140.
- Rembierz M., (2012), *Dom rodzinny jako przestrzeń wychowania intelektualnego – wzrastanie w mądrości czy utwierdzanie się w dziedzicznych uprzedzeniach i stereotypach?*, [w:] M.T. Kozubek (red.), *Jaka rodzina, takie społeczeństwo. Wspólnotwórczy wymiar wychowania integralnego*, Katowice: Księgarnia św. Jacka, 225–255.
- Rembierz M., (2014), *Tropy transcendencji... Współczesne myślenie religijne wobec pluralizmu światopoglądowego i relacji międzykulturowych*, „Świat i Słowo”, nr 2/23, 17–50.
- Rembierz M., (2015), *The Play between Freedom and Power. On Human Quest for Self-Determination and Subjectivity in the Times of Ideological Fighting for Man's Appropriation*, [w:] K. Ślędziańska, K. Wielecki (red.), *Critical Realism and the Humanity in Social Sciences Archerian Studies*, T. 1, 119–128.
- Rembierz M., (2016a), *O splotcie problemów i badań pedagogiki specjalnej z refleksją metodologiczną, aksjologiczną i antropologiczną*, „Problemy Edukacji, Rehabilitacji i Socjalizacji Osób Niepełnosprawnych”, nr 23/2, 15–38.
- Rembierz M., (2016b), *Realizm metafizyczny jako inspiracja myśli pedagogicznej. O refleksji antropologiczno-pedagogicznej Stefana Świeżawskiego i jej znaczeniu dla teorii wychowania oraz analiz metapedagogicznych*, „Polska Myśl Pedagogiczna”, nr 2, 135–174.
- Rembierz M., (2016c), *Nadzieja – transcendencja – paideia. O perspektywach nadziei i pedagogii nadziei w kontekście (przekraczania) ludzkiej niedoskonałości*, „Świat i Słowo”, nr 1/26, 13–38.
- Ricoeur P., (2005), *O sobie samym jako innym*, B. Chełstowski (tłum.), M. Kowalska (oprac. i wstęp), Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Romanowska-Łakomy H., (2003), *Fenomenologia ludzkiej świętości. O sakralnych możliwościach człowieka*, Warszawa: Wydawnictwo Psychologii i Kultury ENETEIA.
- Rowid H., (1946), *Podstawy i zasady wychowania*, Warszawa: Instytut Wydawniczy „Nasza Księgarnia”.
- Ruba M., (1993), *Osoba a akt moralny. Maxa Schelera personalizm etyczny*, [w:] M. Filipiak, M. Szulakiewicz (red.), *Człowiek. Drogi poszukiwań. Studia z antropologii i etyki*, Rzeszów: Wydawnictwo WSP, 81–91.
- Rudziński R., (1980), *Człowiek w obliczu nieskończoności. Metafizyka i egzystencja w filozofii Karla Jaspersa*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Rutkowiak J., (2005), *Uczenie się jako problem etyczny. O zewnętrznym i wewnętrznym uczeniu się*, [w:] T. Bauman (red.), *Uczenie się jako przedsięwzięcie na całe życie*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”, 45–61.

- Rutkowiak J., (2011), *Znikanie człowieka w nieegalitarnym świecie. Uczenie się jako szansa konstruowania własnej tożsamości*, [w:] D. Wajsprych (red.), *Poszukiwanie człowieka w (nie)egalitarnym świecie – horyzonty społeczno-filozoficzne*, Kraków: Olsztyńska Szkoła Wyższa im. J. Rusieckiego, 11–23.
- Rzepa T., (2012), *Refleksje Zbigniewa Pietraśińskiego (1926–2010) na temat rozwoju w niepublikowanym „Dzienniku komputerowym”*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”, t. XXV, nr 1/2, 29–39.
- Sakaguchi A., (2008), *Agape i eros: miłość w kontekście spotkania z twarzą Drugiego. Kilka refleksji na temat filozofii dialogu Emmanuela Lévinasa*, [w:] R. Moroń, K. Wieczorek (red.), *Levinas filozofem więzi społecznej*, „EPISTEME”, nr 84, 157–185.
- Scheler M., (1933), *Vorbilder und Führer. Schriften aus dem Nachlass*, Berlin: Aubier.
- Scheler M., (1963), *Rozważania dotyczące fenomenologii i metafizyki wolności*, „Znak”, nr 11, 1274–1282.
- Scheler M., (1966), *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, GW, t. 2*, Bern, Monachium: Sarastro.
- Scheler M., (1986), *Istota i formy sympatii*, A. Węgrzecki (tłum. i wstęp), Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Scheler M., (1987), *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy. Cz. 1*, S. Czerniak i A. Węgrzecki (tłum.), Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Scheler M., (1994), *Cierpienie, śmierć, dalsze życie. Pisma wybrane*, A. Węgrzecki (tłum. i wstęp), Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Scheler M., (2004), *Wzory i przywódcy*, [w:] *Wolność, miłość, świętość. Pisma wybrane z filozofii religii*, G. Sowiński (tłum.), Kraków: Wydawnictwo Znak, 208–302.
- Scheler M., (2008), *Resentyment a moralności*, B. Baran (tłum.), Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Schulz R., (1990), *Twórczość. Społeczne aspekty zjawiska*, Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Semków J., (2002), *Biograficzne konsekwencje wyborów edukacyjnych człowieka z perspektywy późnej dorosłości*, [w:] E. Dubas, O. Czerniawska (red.), *Drugi edukacyjne i ich biograficzny wymiar*, „Biblioteka Edukacji Dorosłych”, t. 27, Warszawa: ATA, UMK, UŁ, ITE, 127–134.
- Semków J., (2007), *Andragogiczne uniwersalia – mit czy rzeczywistość?*, [w:] E. Dubas (red.), *Uniwersalne problemy andragogiki i gerontologii*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 35–40.
- Semków J., (2012), *Świat wartości uniwersalnych w potrzasku ponowoczesności*, [w:] J. Semków, J. Pagan (red.), *Świat wartości wobec wyzwań rzeczywistości ponowoczesnej*, Legnica: Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa im. Witelona w Legnicy, 27–31.
- Semków J., (2015), *Duchowy wymiar dorosłości antidotum na lęki egzystencjalne*, „Edukacja Dorosłych”, nr 1, 72–79.
- Skarga B., (2001), *Człowiek agatologiczny*, [w:] W. Zuziak (red.), *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, Kraków: Wydawnictwo Znak, 99–112.
- Skarga B., (2007), *Człowiek to nie jest piękne zwierzę*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Skibińska E., (2006), *Mikroświaty kobiet. Relacje autobiograficzne*, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Technologii Eksploatacji.
- Skibińska E., (2011), *Mikroświat rodziny w narracjach autobiograficznych starszych kobiet*, [w:] M. Pryszmont-Ciesielska (red.), *(Mikro)światy ludzi dorosłych*, Wrocław: Wydawnictwo LIBRON, 13–28.
- Slany K., (2002), *Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego w ponowoczesnym świecie*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Slany K. (red.), (2013), *Zagadnienia małżeństwa i rodzin w perspektywie feministyczno-genderowej*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Solarczyk-Szwec H., (2010), *Dorośli uczą się inaczej? W poszukiwaniu kategorii pojęciowych opisujących proces uczenia się dorosłych*, „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja”, nr 1, 51–60.
- Solarczyk-Szwec H., (2015), *Cztery ćwiartki biograficznego uczenia się*, „Rocznik Andragogiczny”, nr 22, 119–133.
- Starnawski W., (2008), *Prawda jako zasada wychowania. Podstawy pedagogii personalistycznej w nawiązaniu do myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

- Starnawski W., (2012), Źródła i pedagogiczne konsekwencje redukcjonizmu antropologicznego, „Paedagogia Christiana”, nr 1/29, 11–29.
- Starnawski W., (2014), *Dwa sposoby uprawiania filozofii w wychowaniu*, „Seminare. Poszukiwania naukowe”, t. 35, nr 1, 81–87.
- Starnawski W., (2016), *Czym jest realizm w pedagogii osoby?*, „Polska Myśl Pedagogiczna”, nr 2, 125–134.
- Straś-Romanowska M., (1992), *Los człowieka jako problem psychologiczny. Podstawy teoretyczne*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Straś-Romanowska M., (2004), *Aksjologiczne konotacje zjawiska tożsamości Ja*, [w:] A. Szerląg (red.), *Edukacja ku wartościom*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”, 47–60.
- Stróżewski W., (1992), *W kręgu wartości*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Stróżewski W., (2005), *Istnienie i sens*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Styczeń T., (1985), *Ciało jako „znak obrazu Stwórcy”*, [w:] *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*. O Jana Pawła II teologii ciała, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 85–138.
- Styczeń T., (1995), *Wprowadzenie do etyki*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Suchocka L., Popielski K., (2008), *Czynniki modyfikujące doświadczenie cierpienia u osób w chorobie przewlekłej*, [w:] K. Popielski (red.), *Wartości dla życia*, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 485–497.
- Suchodolski B., (1967), *Świat człowieka a wychowanie*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Suchodolski B., (1975), *Labirynty współczesności. Niewola i wolność człowieka*, Warszawa: PIW.
- Suchodolski B., (1985), *Kim jest człowiek?*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Wiedza Powszechna.
- Szary S., (2011), *Praktyczny aspekt filozofii egzystencji. Filozofia egzystencji w pismach psychologicznych Rollo Maya*, „Poznańskie Zeszyty Humanistyczne”, t. 17, 35–41.
- Szczepański J., (1965), *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Szewczyk W., (2009), *Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Tarnów: Wydawnictwo BIBLOS.
- Szlagura M., (1999), *Otrzymane macierzyństwo: przeżycia matek adoptujących*, [w:] D. Kornas-Biela (red.), *Oblicza macierzyństwa*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 259–265.
- Szlendak T., (2011), *Socjologia rodziny. Ewolucja, historia, zróżnicowanie*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Szmidt K.J., (2005), *Współczesne koncepcje wychowania do kreatywności i nauczania twórczości: przegląd stanowisk polskich*, [w:] K.J. Szmidt (red.), *Dydaktyka twórczości. Koncepcje – problemy – rozwiązania*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”, 19–133.
- Szmidt K.J., (2007), *Pedagogika twórczości*, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Szmidt K.J., (2015), *Czym jest kreatywność i dlaczego dotyczy ludzi, nie rzeczy? Próba odpowiedzi na pytanie pierwsze*, [w:] I. Pufal-Struzik, Z. Okraj (red.), *Kreatywność: pytania i odpowiedzi*, Kielce: Wydawnictwo Uniwersytetu J. Kochanowskiego, 15–27.
- Szołtysek A.E., (2003), *Filozofia pedagogiki. Podstawy edukacji. Teoria – Metodyka – Praktyka*, Katowice: Wydawnictwo ESSE.
- Szostek A., (1985), *Człowiek – darem. Samopełnienie w samooddaniu*, [w:] B. Grodzieńska (oprac. red.), *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości*, Lublin: Redakcja Wydawnictwa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 128–142.
- Szostek A., (1995), *Wokół godności prawdy i miłości. Rozważania etyczne*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Szulakiewicz M., (1993), *Martin Buber i filozoficzny problem człowieka*, [w:] M. Filipiak, M. Szulakiewicz (red.), *Człowiek. Drogi poszukiwań. Studia z antropologii i etyki*, Rzeszów: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, 67–79.
- Szulakiewicz M., (2010), *Granice jako problem współczesnej kultury – wprowadzenie*, [w:] M. Szulakiewicz (red.), *Granice i ograniczenia. O doświadczeniu granic i ich przekraczaniu*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 7–17.
- Szulakiewicz M., (2017), *Naznaczeni tymczasowością. Wprowadzenie do teorii istnienia*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

- Szulich-Kałuża J., Wadowski D., (2010), *Tendencje przemian ojcostwa i roli ojca we współczesnym społeczeństwie*, [w:] D. Kornas-Biela (red.), *Ojcostwo dzisiaj*, Lublin: Fundacja Cyryla i Metodego, 53–71.
- Szymanowska J. (red.), (2014), *Wyzwania współczesnego dzieciństwa i rodzicielstwa. Praca socjalna w perspektywie działań wychowawczych*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Ślęczka P., (2007), *W poszukiwaniu logosu płodności. Życie i Płodność*, „Kwartalnik interdyscyplinarny”, nr 1, 40.
- Śliwerski B., (2000), *O istocie samowychowania*, [w:] B. Juraś-Krawczyk, B. Śliwerski (red.), *Pedagogiczne drogowskazy*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”, 65–68.
- Śliwerski B., (2005), *Współczesne teorie i nurty wychowania*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Śliwerski B., (2007), *Wychowanie. Pojęcie – Znaczenia – Dylematy*, [w:] M. Dudzikowa, M. Czerepaniak-Walczak (red.), *Wychowanie. Pojęcia – Procesy – Konteksty. T. 1*, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Pedagogiczne, 25–76.
- Śliwerski B., (2010), *Teoretyczne i empiryczne podstawy samowychowania*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Śliwerski B., (2011), *Współczesny spór o istotę i zakres wychowania personalistycznego w Polsce*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym”, t. 14, nr 2, 11–25.
- Śliwerski B., (2012), *Pedagogika ogólna. Podstawowe prawidłowości*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Śliwerski B., (2013), *Samowychowanie jako jeden z rodzajów uczenia się przez całe życie*, [w:] E. Solarczyk-Ambrozik (red.), *Całozyciowe uczenie się jako wyzwanie dla teorii i praktyki edukacyjnej*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza, 37–52.
- Śliwerski B., (2015), *Nauki o wychowaniu a pedagogika*, „Nauki o Wychowaniu. Studia Interdyscyplinarne”, t. 1, nr 1, 14–41.
- Śliwerski B., (2016), *Paradygmaty współczesnej pedagogiki jedności*, [w:] L. Pawelski, B. Urbanek (red.), *PAIDEIA – drogą do uniwersalizmu w wychowaniu. Księga dedykowana pamięci Profesora Kazimierza Denka Honorowego Prezesa Polskiego Stowarzyszenia Nauczycieli Twórczych*, Szczecinek: Polskie Stowarzyszenie Nauczycieli Twórczych, 117–127.
- Śliwerski B., (2017), *Pedagogika nadziei*, „Prima Educatione”, nr 1, 13–19.
- Świątkiewicz W., (2005), *Rodzina w świecie aksjologicznej wchrowatości*, „Miesięcznik Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach”, nr 2/132, www.gazeta.us.edu.pl/node/227861, data dostępu: 25.10.2017.
- Świątkiewicz W., (2009a), *Kto ma nadzieję, żyje inaczej. Socjologiczne refleksje wokół nadziei w kulturze współczesnej*, [w:] M. Szyszka (red.), *Spółczesność – Przestrzeń – Rodzina. Księga Jubileuszowa dedykowana Profesorowi Piotrowi Kryczce*, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 41–52.
- Świątkiewicz W., (2009b), *Rodzina w sercu Europy: Rybnik – Nitra – Hradec Králové – Szeged: socjologiczne studium rodziny współczesnej*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Świątkiewicz W., (2016), *Młodzież wobec małżeństwa i rodziny. Konteksty kulturowe i religijne*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”, t. 59, nr 4/236, 133–147.
- Świątkiewicz W. (red.), (1994), *W trosce o rodzinę: III sympozjum naukowe (27 maja 1994 r.)*, Katowice: Wydawnictwo Instytutu Górnośląskiego.
- Świątkiewicz-Mośny M., (2013), *Rodzina jako element definiowania siebie*, „Roczniki Nauk Społecznych”, t. 5/41, nr 4, 9–26.
- Świątkiewicz-Mośny M. (red.), (2011), *Rodzina: kondycja i przemiany*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Tarnowski J., (1974), *Problem chrześcijańskiej pedagogiki egzystencjalnej*, „Collectanea Theologica”, nr 44/1, 5–23.
- Tarnowski J., (1993), *Jak wychowywać?*, Warszawa: Wydawnictwa Akademii Teologii Katolickiej.
- Tarnowski J., (2000), *Trzej mistrzowie dialogu*, [w:] J. Piekarski, B. Śliwerski (red.), *Edukacja alternatywna. Nowe teorie, modele badań i reformy*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”, 92–98.
- Tarnowski J., (2003), *Jak wychowywać? W ogniu pytań*, Ząbki: Apostolicum.
- Tarnowski J., (2004), *Pedagogika egzystencjalna*, [w:] Z. Kwieciński, B. Śliwerski (red.), *Pedagogika. Podręcznik akademicki. T. 1*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 248–260.

- Tarnowski K., (2007), *Człowiek i transcendencja*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Tatarkiewicz W., (1978), *Parerga*, Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Tatarkiewicz W., (1999), *Historia filozofii. T. 3. Filozofia XIX wieku i współczesna*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Tatarkiewicz W., (2005), *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Tchorzewski A.M., (2004), *Obszary refleksji i badań pedagogicznych nad rodziną*, [w:] A.W. Janke (red.), *Pedagogika rodziny na progu XXI wieku. Rozwój, przedmiot, obszary refleksji i badań*, Toruń: Wydawnictwo Edukacyjne AKAPIT, 50–59.
- Tedder M., Biesta G., (2009a), *Uczenie się bez nauczania?: potencjał i ograniczenia biograficznego uczenia się dorosłych*, „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja”, nr 2/46, 19–35.
- Tedder M., Biesta G., (2009b), *Biography, Transition and Learning in the Lifecourse. The Role of Narrative*, [w:] J. Field, J. Gallacher, R. Ingram (red.), *Researching Transitions in Lifelong Learning*, Abingdon: Routledge, 76–90.
- Tillich P., (1983), *Męstwo bycia*, Paryż: Éditions du Dialogue, Société d'Éditions Internationales.
- Tischner J., (1971), *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej*, [w:] K. Klószak (red.), *Logos i Ethos. Rozprawy filozoficzne*, Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne, 33–82.
- Tischner J., (1978), *Fenomenologia spotkania*, „Analecta Cracoviensia”, t. 10, 73–98.
- Tischner J., (1981), *Etyka solidarności*, Kraków: Wydawnictwo „Znak”.
- Tischner J., (1982), *Etyka wartości i nadziei*, [w:] D.von Hildebrand, J.Kłoczkowski, J.Paściak, J.Tischner, *Wobec wartości*, Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze”, 51–148.
- Tischner J., (1992), *Sprawa osoby – wstępne przybliżenie*, „Logos i Ethos”, nr 2, 5–19.
- Tischner J., (2000a), *Myślenie według wartości*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Tischner J., (2000b), *Etyka solidarności*, Kraków: Wydawnictwo Znak
- Tischner J., (2005), *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Tischner J., (2006), *Fenomenologia świadomości egotycznej*, [w:] J. Tischner, *Studia z filozofii świadomości. Dzieła zebrane*, Kraków: Wydawnictwo Instytut Myśli Józefa Tischnera, 130–417.
- Tischner J., (2011), *Spór o istnienie człowieka*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Tischner J., (2012), *Filozofia dramatu*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Tokarska U., (1999), *W poszukiwaniu jedności i celu. Wybrane techniki narracyjne*, [w:] A. Galdowa (red.), *Wybrane zagadnienia z psychologii osobowości*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 169–204.
- Trentowski B., (1844), *Myślini czyli Całokształt logiki narodowej przez Bronisława Ferdynanda Trentowskiego. T. 1*, Poznań: N. Kamieński i Spółka. Publikacja dostępna na stronie internetowej: books.google.pl/books?id=XawwAAAAYAAJ&pg=PA83&lpg=PA83&dq=ja%C5%BA%C5%84+dusza+cia%C5%82o&source=bl&ots=txFN06Assp&sig=PrwJWqu8mtuoC6F5SYR9VXm-cs&hl=pl&sa=X&ved=0ahUKEwjAwNe-wlXOAhUFCswKHRmQBxMQ6AEILTAD#v=onepage&q=ja%C5%BA%C5%84%20dusza%20cia%C5%82o&f=false, data dostępu: 25.10.2017.
- Troska J., (1994), *Moralność życia płciowego, małżeńskiego i rodzinnego*, Poznań: Redakcja Wydawnictw Papieskiego Wydziału Teologicznego.
- Turos L., (2007), *Andragogika autokreacji*, Warszawa: Drukarnia J.J. Maciejewscy – Przasnysz.
- Turos L., (2010), *Autokreacja jako czynnik rozwoju człowieka i kultury*, [w:] K.K. Przybycień (red.), *Autokreacja aspekty wybrane*, Stalowa Wola: Fundacja Uniwersytecka w Stalowej Woli, 57–68.
- Tymieniecka A.T., (2011), *Życie w pełni „logos”*. Księga I. Metafizyka Nowego Oświecenia, M. Wierślewska (tłum.), Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Tymochowicz P., (2009), *Budowanie wizerunku i relacji*, Wrocław: Wydawnictwo Trans.
- Tyrała P., (2001), *Teoria wychowania. Bliżej uniwersalnych wartości i realnego życia*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Tyszka Z., (1998), *Socjologia rodziny a pedagogika rodziny. Przedmiot badań – możliwości współdziałania badawczego*, „Roczniki Socjologii Rodziny”, t. X, 77–90.
- Tyszka Z., (2003), *Rodzina we współczesnym świecie*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza.

- Tyszka Z. (red.), (2004), *Współczesne rodziny polskie – ich stan i kierunek przemian*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza.
- Uchnast Z., (1983), *Humanistyczna orientacja w psychologii osobowości*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Uchnast Z., (1987), *Koncepcja człowieka jako osoby w psychologii humanistyczno-egzystencjalnej*, [w:] K. Popielski (red.), *Człowiek – pytanie otwarte. Studia z logoteorii i logoterapii*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 77–100.
- Uszyńska-Jarmoc J., (2007), *Od twórczości potencjalnej do autokreacji w szkole*, Białystok: Wydawnictwo Uniwersyteckie Trans Humana.
- Wagner I., (2000), *Między akceptacją a manipulacją – refleksje z badań dotyczących podmiotowości ucznia w szkole (respektowanie praw ucznia)*, [w:] J. Piekarski, B. Śliwowski (red.), *Edukacja alternatywna. Nowe teorie, modele badań i reformy*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”, 364–376.
- Wajsprych D., (2008), *Między tradycją a nowoczesnością. Pedagogia integralnego rozwoju człowieka*, Olsztyn: Olsztyńska Szkoła Wyższa im. J. Rusieckiego w Olsztynie.
- Wajsprych D., (2011), *Pedagogia agatologiczna. Studium hermeneutyczno-krytyczne projektu etycznego Józefa Tischnera*, Toruń, Olsztyn: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Wajsprych D., (2014), *Wolność jako fundamentalna przesłanka liberalnej filozofii wychowania Józefa Tischnera*, „Paedagogia Christiana”, nr 2/34, 63–77.
- Walczak A., (2008/2009), *Spotkanie w perspektywie filozofii dialogu*, „Pedagogika Filozoficzna online”, nr 1, 90–108.
- Walczak A., (2011), *Spotkanie z wychowankiem. Ku tożsamości ipse pedagoga*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Walczak A., (2017), *„Życie duchowe” – podróż do źródeł*, [w:] A. Walczak, W. Mikołajewicz (red.), *Mistrzostwo duchowe*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 139–154.
- Walczak P., (2007), *Wychowanie jako spotkanie: Józefa Tischnera filozofia człowieka jako źródło inspiracji pedagogicznych*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Wąsiński A., (2005), *Dziecko, rodzice, adopcja. Ontologiczne i psychospołeczne aspekty rodzinnych form opieki zastępczej*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Wąsiński A., (2009), *Autokreacja jako projektowanie twórczych orientacji życiowych na przykładzie rodziców adopcyjnych*, [w:] M. Kisiel, T. Huk (red.), *Rzeczywistość, perswazyjność, falsyfikacja w optyce wychowania i edukacji*, Katowice: Oficyna Wydawnicza WW, 255–268.
- Wąsiński A., (2011a), *W poszukiwaniu sensu bycia rodzicem, czyli o duchowym zrodzeniu na drodze autokreacji do rodzicielstwa adopcyjnego*, [w:] K. Krasoń (red.), *Twórczość – ekspresja – aktywność artystyczna w rozwoju dzieci i młodzieży*, „Chowanna”, t. 1/36, 315–329.
- Wąsiński A., (2011b), *Autokreacja w perspektywie narracji i biograficzności*, [w:] E. Dubas, W. Świtalski (red.), *Biografia i badanie biografii. Uczenie się z (własnej) biografii*, t. 1, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 29–42.
- Wąsiński A., (2012a), *Integralne ujęcie wychowania w świetle autokreacyjnego wzrastania osoby do rodzicielstwa zastępczego*, [w:] M. Jeziorański, D. Opozda, A. Rynio (red.), *Rodzina przestrzenią rozwoju osoby. Perspektywa pedagogiczna*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 227–240.
- Wąsiński A., (2012b), *Wokół personalistycznego wymiaru wartości miłości i rodzicielstwa jako drogi osobowego spełnienia człowieka*, [w:] J. Semków, J. Pazgan (red.), *Świat wartości wobec wyzwania rzeczywistości ponowoczesnej*, Legnica: Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa im. Witelona w Legnicy, 33–41.
- Wąsiński A., (2015a), *Znaczenie generatywności w osiągnięciu dorosłości przez współczesnego człowieka*, „Edukacja Dorosłych”, nr 1, 81–90.
- Wąsiński A., (2015b), *Współczesne obrazy rodziny. W poszukiwaniu sensu opieki i rodzicielstwa*, [w:] E. Ogrodzka-Mazur, U. Szuścik, A. Minczanowska (red.), *Edukacja małego dziecka. T. 7. Przemiany rodziny i jej funkcji*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”, 27–44.
- Wąsiński A., (2015c), *The Experience of Adoption in Biographical Narration of Adoptive Parents*, „Archives of Psychiatry and Psychotherapy”, nr 1, 59–67.

- Wąsiński A., (2016a), *Egzystencjalna perspektywa rodzicielstwa*, [w:] A. Ładyżyński, M. Piotrowska, J. Gulanowski (red.), *Od nowego dzieciństwa do nowego rodzicielstwa*, Wrocław: Oficyna Wydawnicza ATUT, 57–72.
- Wąsiński A., (2016b), *Rodzicielstwo adopcyjne – pomiędzy wzniosłą ideą miłości bliźniego, rutyną w działaniach systemowych a niebezpiecznymi praktykami w przestrzeni współczesnych mediów sieciowych*, [w:] B. Płonka-Syroka, M. Dąsal, W. Wójcik (red.), *Doradztwo – poradnictwo – wsparcie*, Warszawa, Bellerive-sur-Allier: Wydawnictwo DIG, 385–402.
- Wąsiński A., (2016c), *The Meaning of Meeting as an Existential Event in the Perspective of the Paradigm of Unity*, „Journal for Perspectives of Economic Political and Social Integration”, t. 22, nr 1, 95–110.
- Weissbrot-Koziarska A., (2016), *Aksjologiczny wymiar rodzicielstwa*, [w:] A. Ładyżyński, M. Piotrowska, J. Gulanowski (red.), *Od nowego rodzicielstwa do nowego dzieciństwa*, Wrocław: Oficyna Wydawnicza ATUT, 9–19.
- Wędzińska M., (2013), *Człowiek na drodze do wartości. Myśl etyczna Maxa Schelera – implikacje pedagogiczne*, „Przegląd Pedagogiczny”, nr 1, 31–43.
- Węgiński Z., (2006), *Opieka nad dzieckiem osieroconym. Teoria i praktyka*, Toruń: Wydawnictwo Edukacyjne AKAPIT.
- Węgrzecki A., (1975), *Scheler*, Warszawa: Wydawnictwo „Wiedza Powszechna”.
- Węgrzecki A., (1992), *O poznawaniu drugiego człowieka*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej.
- Węgrzecki A., (1996), *Zarys fenomenologii podmiotu*, Wrocław, Warszawa, Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Węgrzecki A., (2014), *Wokół filozofii spotkania*, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Wieczorek K., (1990), *Dwie filozofie spotkania. Konfrontacja myśli Józefa Tischnera i Andrzeja Nowickiego*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Wielecki K., (2003), *Podmiotowość w dobie kryzysu postindustrializmu. Między indywidualizmem a kolektywizmem*, Warszawa: Centrum Europejskie Uniwersytetu Warszawskiego.
- Wielecki K., (2014), *Krótki wykład o podmiotowości*, „Zarządzanie Publiczne”, nr 3/29, 86–95.
- Wielowieyski A., (1981), *Drogi rozwoju duchowego w życiu rodzinnym*, [w:] F. Adamski (red.), *Miłość – Małżeństwo – Rodzina*, Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, 200–219.
- Winiarski M., (2017), *Wielowymiarowość rodziny i wychowania rodzinnego*, „Pedagogika Rodziny. Family Pedagogy”, nr 7/1, 7–23.
- Witkowski L., (2000), *Edukacja i humanistyka. Nowe konteksty humanistyczne dla nowoczesnych nauczycieli*, Warszawa: Wydawnictwo IBE.
- Wnuk-Olewicz M., (2009), *Dydaktyka biograficzna w budowaniu pozytywnego bilansu życia seniorów*, *Edukacja Dorosłych*, nr 2/61, 55–64.
- Wojnar I., (1990), *Wychowanie dla wartości humanistycznych (problemy globalne)*, [w:] B. Sucho-dolski (red.), *Alternatywna pedagogika humanistyczna*, Wrocław, Warszawa, Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 65–84.
- Wożyła K., (1961), *Personalizm tomistyczny*, „Znak”, nr 5/83, 664–675.
- Wożyła K., (1975), *Rodzicielstwo a „communio personarum”*, „Ateneum Kapłańskie”, nr 84/1, 17–31.
- Wożyła K., (2000), *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne. Człowiek i Moralność IV*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Wożyła K., (2003), *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Wożyła K., (2010), *Miłość i odpowiedzialność. Człowiek i Moralność I*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Wolicki M., (1999a), *Relacje osoby a jej samorealizacja*, Przemyśl: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej.
- Wolicki M., (1999b), *Medytacje o istnieniu*, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
- Wolicki M., (2010a), *Dwa zasadnicze modele autokreacji*, [w:] K.K. Przybycień (red.), *Narracje wielkie i mniejsze jako modele autokreacji*, Stalowa Wola: Fundacja Uniwersytecka w Stalowej Woli, 11–18.

- Wolicki M., (2010b), *Autokreacja w ujęciu analizy egzystencjalnej i logoterapii*, [w:] K.K. Przybycień (red.), *Autokreacja aspekty wybrane*, Stalowa Wola: Fundacja Uniwersytecka w Stalowej Woli, 47–56.
- Wolicki M., (2010c), *Wychowanie do autokreacji w ujęciu egzystencjalno-analitycznym*, [w:] K.K. Przybycień (red.), *Edukowanie do autokreacji. W poszukiwaniu przesłanek*, Stalowa Wola: Fundacja Uniwersytecka w Stalowej Woli, 49–58.
- Wolicki M., (2012), *Prawdziwość „ja” a jakość relacji osobowych*, [w:] J. Daszykowska, M. Rewery (red.), *Wokół problemów jakości życia współczesnego człowieka*, Kraków: Petrus, 11–17.
- Woloszyn S., (1997), *Kategoria „powinności” jako podstawowa aksjologiczna kategoria pedagogiki – jak ją rozumieć?*, [w:] T. Kukołowicz, M. Nowak (red.), *Pedagogika ogólna. Problemy aksjologiczne*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 11–14.
- Woloszyn-Spirka W.M., (2004), *O rodzinie – przez pryzmat realistycznej antropologii filozoficznej*, [w:] A.W. Janke, A. Marszałek (red.), *Pedagogika rodziny u progu XXI wieku*, Toruń: Wydawnictwo Edukacyjne AKAPIT, 183–190.
- Woroniecki J., (1995), *Katolicka etyka wychowawcza. T. II, Etyka szczegółowa. Cz. 2*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Wójcik M., (1996), *Pedagogika rodzinna jako samodzielna subdyscyplina*, „Problemy Rodziny”, nr 6/210, 19–24.
- Wójcik M., (1997), *Polska pedagogika rodzinna u progu XXI wieku*, [w:] H. Cudak (red.), *Rodzina polska u progu XXI wieku*, Łowicz: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Humanistyczno-Pedagogicznej, 90–91.
- Wójtowicz M., (2005), *Doświadczenie lęku egzystencjalnego jako sytuacji wyboru*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Wrobel G.M., Grotevant H.D., Berge J., Mendenhall T.J., McRoy R.G., (2003), *Contact in Adoption: The Experience of Adoptive Families in the USA*, „Adoption and Fostering”, nr 27/1, 57–67.
- Wróbel A., (2006), *Wychowanie a manipulacja*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Wróbel A., (2010), *Antropologiczne konteksty intencjonalności wychowania*, [w:] M. Nowak, P. Magier, I. Szewczak (red.), *Antropologiczna pedagogika ogólna*, Lublin: Wydawnictwo GAUDIUM, 247–251.
- Wróbel A., (2013), *Antropologiczne źródła teleologii wychowania w myśli pedagogicznej Sergiusza Hessena*, [w:] A. Wróbel, M. Błędowska (red.), *Wokół idei pedagogicznych Sergiusza Hessena*, „Sylwetki łódzkich pedagogów”, t. 1, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 35–43.
- Wróbel A., (2014), *Problem intencjonalności działania wychowawczego. Studium teoretyczne*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Wysocka E., (2010), *Czy jesteśmy „skazani na twórczość”? Psychologia transgresyjna jako podstawa działalności wychowawczej wspomagającej autokreację młodego pokolenia*, [w:] K. Krasoń, M. Kleszcz, A. Wąsiński (red.), *Transgresyjna istota kreacji*, Bielsko-Biała, Katowice: Wydawnictwo WSA, 9–27.
- Yalom I.D., (2008), *Psychoterapia egzystencjalna*, A. Tanalska-Dulęba (tłum.), Warszawa: Instytut Psychologii Zdrowia.
- Yalom I.D., (2014), *Kat miłości*, M. Jatocho (tłum.), Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Zachariasz A.L., (2005), *Antropotelizm. Człowiek a sens istnienia*, Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Ziemska M. (red.), (2001), *Rodzina współczesna*, Warszawa: Wydawnictwa UW.
- Zozula J., (2008), *Rodzicielstwo adopcyjne w świetle prawa*, [w:] A. Kwak (red.), *Rodzicielstwo – między domem, prawem, służbami społecznymi*, Warszawa: Wydawnictwo APS, 151–171.
- Zozula J., (2013), *Nielegalny obrót dziećmi pod pozorem adopcji*, „Szkoła Specjalna”, nr 1, 56–67.
- Żegnałek K., (2012), *Dokształcanie i doskonalenie nauczycieli w kontekście edukacji całościowej*, [w:] J. Piekarski, L. Tomaszewska, A. Głowala (red.), *Edukacja jako całościowe doświadczenie*, Płock: Wydawnictwo Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Płocku, 30–38.
- Żukiewicz A., (2010), *Rodzicielstwo zastępcze w perspektywie społeczno-pedagogicznej*, [w:] A. Żukiewicz (red.), *Rodzicielstwo zastępcze w perspektywie teoretycznej i praktycznej*, Toruń: Wydawnictwo Edukacyjne AKAPIT, 57–66.
- Żurakowski B., (2005), *Wychowanie do wyboru wartości*, [w:] F. Adamski (red.), *Wychowanie personalistyczne. Wybór tekstów*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 279–289.

SUMMARY

This book sets out to address the problem of adoptive parenthood of married couples who failed to concept and thus experience unplanned childlessness. However, the author does not focus on infertility-related experiences, decision-making process, legal aspects of adoption or couple functioning as adoptive parents, but on analysis of multi-aspect process of self-creation of spouses to this form of parenthood in the pre-parental stage. The original concept presented herein — of self-creation of spouses to multidimensional adoptive parenthood — exposes two main aspects: a) parenthood as multidimensional reality; b) parenthood as a challenge for personal self-creation of spouses who experience unintentional childlessness.

The main focus is on multi-contextual approach to parenthood, both adoptive and biological, as a reality of personal turn of the spouses towards a child. This reality assumes recognizing the child as equally valuable subject. Fully multidimensional nature of adoptive parenthood reveals when spouses shape their parenting relationship according to integral concept of man. This way parenthood, recognized in its fully developed, multidimensional structure, becomes the reality of personal meeting of parent and child, experiencing his or her personal presence, supporting his or her development and accompanying him or her in spiritual growth. Thus, it is identified with a reality in which a child is not treated as an object in any stage of his or her life. Personal self-creation of spouses determines their readiness to become adoptive parents in many dimensions of their functioning. It is seen holistically and involves conscious self-development, transformative biographical learning, self-reforming management of their own development and self-development of “self” as adoptive parent in agathological and axiological perspective. Complex, multidimensional character of self-creation is also discussed on the basis of integral concept of man. In this way, the problem of self-creation of spouses to adoptive parenthood is viewed in anthropological, axiological and existential context.

