

PIOTR OLAF ŻYLICZ
Warszawa

PROBLEMATYKA MORALNA W PSYCHOLOGII HUMANISTYCZNEJ

Można postawić pytanie czy poglądy psychologii humanistycznej na kwestie moralne zasługują na osobne omówienie (w literaturze polskojęzycznej istnieje bowiem kilka prac przynoszących trochę informacji w tym zakresie (por. np. Oleś, Oleś 1981; Uchnast 1983; Kościuch 1984). Autor przekonany jest, że tak. Po pierwsze, w tej orientacji psychologicznej zauważa się duże zainteresowanie problematyką moralną, czemu sprzyja odrzucenie modelu nauki wolnej od wartości (*value-free*). Traktuje się tu z reguły indywidualną moralność jako integralną część całości, jaką jest funkcjonujący człowiek (por. np. Simpson 1976). Podejście to odbiega od dominującego w psychologii wiązania poziomu moralnego głównie z rozwojem struktur poznawczych (m.in. Piaget 1966; Kohlberg 1984; Rest 1975). Co więcej, nierzadko psychologia ta chce odgrywać rolę, którą zwykła pełnić etyka normatywna (por. np. Maslow 1986). Po wtóre, w sposobie ujmowania zagadnień moralnych przez psychologię humanistyczną ujawniają się niektóre trudności uprawiania psychologii (np. związane z przyjmowaniem pozaempirycznych założeń odnośnie do natury ludzkiej, wolności czy kryteriów zdrowia psychicznego). Po trzecie, dorobek psychologii humanistycznej (także w tej części, w której odnosi się do moralności) odgrywał i odgrywa istotną rolę m.in. w psychoterapii, poradnictwie czy programach edukacyjnych i wychowawczych.

Ze względu na brak jednoznacznych kryteriów, pozwalających zaliczyć danego psychologa do orientacji humanistycznej, zakres poglądów identyfikowanych z tym kierunkiem wyznaczony został w pewnej mierze w sposób arbitralny. Z tego powodu oprócz postaci „oczywistych”, jak Carl Rogers czy Abraham Maslow, uwzględniono m.in. Ericha Fromma, współtwórcę amerykańskiej psychologii i psychoterapii egzystencjalnej Rollo Maya czy kojarzonego głównie z nurtem tzw. antypsychiatrii Thomasa Szasza. Decydujące znaczenie miały tu deklaracje samych autorów.

Zwrócono szczególnie uwagę na „klasyczny” okres psychologii humanistycznej, tj. prace publikowane w latach sześćdziesiątych, jak i niektóre poprzedzające je publikacje okresu wcześniejszego (np. E. Fromma).

Pojęcie „moralny” to termin trudno definiowalny na gruncie nauk społecznych (por. np. Ossowska 1963; Lazari-Pawłowska 1966; Grad 1993). W niniejszym opracowaniu odnoszone jest ono zarówno do tego, co sami psychologowie orientacji humanistycznej uznają za związane z moralnością, jak i do tych zagadnień, które zwykle są przedmiotem zainteresowań nauki o moralności (jak np. związek dobra i zła z naturą człowieka, wolność i odpowiedzialność, sumienie i poczucie winy).

Z pewnym uproszczeniem, wynikającym z różnorodności i niehomogeniczności poglądów psychologów humanistycznych, można powiedzieć, że daje się wyróżnić kilka podstawowych założeń przyjmowanych w tym nurcie, a posiadających istotne znaczenie z moralnego punktu widzenia. Są one w większości sądami wysoce apriorycznymi i stanowią składniki wizji człowieka formułowanej w ramach psychologii humanistycznej.

Artykuł ten jest próbą ukazania jak rozumiane są te założenia i jakie istotne konsekwencje wynikają z ich przyjmowania. Pozwoli to jednocześnie na omówienie, bądź przynajmniej wskazanie, ważniejszych kwestii moralnych, które związane są z koncepcjami i praktyką psychologii humanistycznej. Jako uzupełnienie potraktować należy podrozdziały poświęcone problematyce sumienia i poczucia winy oraz moralnym aspektom relacji terapeuta–klient i relacji międzyludzkich charakterystycznych dla ludzi w pełni dojrzałych.

Jako nadrzędne daje się zidentyfikować założenie głoszące, że dobre przede wszystkim jest to, co służy danemu człowiekowi, tj. co pomaga mu utrzymać się przy życiu, a zwłaszcza wszechstronnie się rozwijać, urzeczywistniać swoje możliwości. Złe natomiast jest wszystko to, co temu rozwojowi zagraża. Takie stanowisko, nawiązując do rozważań etycznych Spinozy (1957), przyjął E. Fromm (1986) w swojej pracy *Man for himself* (książka ta w zasadniczy sposób wpłynęła na poglądy psychologów humanistycznych na kwestie moralne). Wydaje się słuszne patrzeć na wszelkie omawiane w tym artykule zagadnienia przez pryzmat tego właśnie założenia.

Człowiek jest z natury dobry, a jednocześnie w zasadniczej mierze wolny – to dwa następne, brzemienne w konsekwencje, założenia. Kolejne wyraża przeświadczenie, że dobra, właściwa moralność to taka, która jest autonomiczna, możliwie niezależna od wpływów środowiska społeczno-kulturowego, nie uwarunkowana zewnętrznymi względem jednostki koncepcjami religijnymi czy filozoficznymi.

I. AUTONOMICZNOŚĆ MORALNOŚCI

Wspomniany wcześniej E. Fromm (1986) dzielił etykę na autorytarną i humanistyczną. Według pierwszej to jakiś autorytet zewnętrzny określa co jest dobre dla człowieka i wyznacza normy jego postępowania. Druga natomiast charakteryzuje się tym, że to jednostka sama dla siebie uznaje jakieś normy za słuszne i obowiązujące. Fromm, nawiązując do ideałów Oświecenia, uważa, że zewnętrzne względem człowieka autorytety (np. objawienie) nie są konieczne do określenia obowiązujących zasad moralnych. Nie wyklucza to, jego zdaniem, otwarcia na pewne autorytety, o ile korzystanie z nich odbywa się w sposób wolny, dzięki rozumowej analizie proponowanych rozwiązań.

Psychologowie humanistyczni akcentują konieczność uniezależniania się od wpływów środowiska. Dotyczy to zwłaszcza społecznie usankcjonowanych wartości i norm moralnych. Przy czym dla jednych, jak się wydaje, będzie to oznaczało przede wszystkim tworzenie własnego niepowtarzalnego systemu standardów moralnych (np. Allporta (1963), Masłowa (1990) czy Shostroma (1974)¹). Dla innych (m.in. Bugental (1971), Rogersa (1975) i Perlsa (1974)) zdecydowanie ważniejsze będzie natomiast rozwijanie w sobie zdolności do spontanicznego reagowania, uwarunkowanego jedynie daną (wewnętrzną i zewnętrzną) sytuacją.

Najbardziej otwarty na szukanie podstaw moralności poza samą jednostką wydaje się być G. Allport (1988). Sądził on, że można przyjąć jako swoje m.in. normy moralne pochodzące z objawienia religijnego, co – jego zdaniem – nie musi dyskwalifikować autentyczności moralności.

Zasadniczo odmienne stanowisko zajmuje F. Perls (1974, 1981), który odrzucał, jako złe dla człowieka, wszelkie standardy pochodzące spoza istniejącej „tu i teraz” osoby (np. wzorce kulturowe czy wskazania religijne). Tylko dana sytuacja, w której przychodzi człowiekowi działać, jest prawdziwie ważna. Perls zwalcza wszechpanujący, jego zdaniem, „powinizm” (*shouldism*), wyrabianie w ludziach akceptowanego społecznie charakteru. „W «Gestalcie» widzimy siebie takimi jakimi «jesteśmy», pomijając tym samym jako nieistotne to, jacy być powinniśmy” (1981 s. 158).

Podobne, choć nie tak skrajne stanowisko, zajmuje C. Rogers (1975). Osoba dojrzała może być: „otwarta [...] na dowody pochodzące spoza niej, ale są one traktowane jako zewnętrzne i nie mają tego znaczenia, jak jej własne reakcje” (s. 14). W koncepcji Rogersa wartości odgrywają istotną rolę, ale cechuje je

¹ W tekście do badania samoaktualizacji, skonstruowanym przez E. Shostroma (1974; Szewczyk, Uchnast 1978), diagnostyczne są odpowiedzi w rodzaju: „Moje zasady moralne w przeważającej mierze nie są określone przez myśli, uczucia i decyzje innych”.

nieustanna zmienność, uwarunkowana tym, co dzieje się w przestrzeni wewnętrznej doświadczenia jednostki. Najistotniejsze jest to, co w związku z daną sprawą obecnie odczuwam. I może być tak, że: „przekonanie, które wydawało się kiedyś prawdziwe, obecnie jest doświadczane jako jedynie częściowo prawdziwe, albo może nawet fałszywe” (s. 14). (I. Lazari-Pawłowska (1986) upatruje w podejściu Rogersa przykład etycznego sytuacjonizmu, który określa mianem „spontanicznego”).

Ze sceptycyzmem do dyskusji na temat pochodzenia standardów moralnych odnosi się Ch. Bühler (1975). Dostrzega zasadnicze trudności w określeniu tego, co w systemie normatywnym jednostki jest wynikiem jej własnych poczynań, a co internalizacją wytworów kulturowych.

Z powyższymi rozważaniami ściśle wiąże się pytanie czy prawda o wartościach, także moralnych, ma charakter subiektywny? Czy są one jedynie zrelatywizowane do zmieniających się w czasie doświadczeń jednostki?

Większość psychologów tej orientacji będzie skłaniała się do udzielenia odpowiedzi pozytywnej. Szczególnie istotne w tym kontekście jest często wyrażane przekonanie o relatywizmie wszelkiej wiedzy (F. Bugental (1978) dostrzega w tym cechę wyróżniającą psychologii humanistycznej). „Chociaż może istnieć – pisze Rogers (1988) – coś takiego jak obiektywna prawda, nigdy nie będziemy w stanie jej poznać; wiem jedynie, że pewne subiektywne sądy wydają się posiadać rangę obiektywnej prawdy” (s. 9).

Jednocześnie należy zaznaczyć, że na gruncie psychologii humanistycznej formułowane bywają poglądy, w których wyrażane jest przekonanie, że nie cała wiedza o człowieku jest relatywna i wysoce subiektywna. A. Maslow (1974, 1981, 1986) np. był przekonany, że rzeczywistość zarówno wewnętrzną, jak i zewnętrzną jednostki konstytuują tzw. wartości Bytu (*B-values*). Wymieniał ich kilkanaście, w tym obok „klasycznych”, tj. prawdy, dobra i piękna, także sprawiedliwość, niepowtarzalność (*uniqueness*), doskonałość (*perfection*), pełnię (*wholeness*). Uważał, że można je poznać m.in. w tak zwanych doświadczeniach szczytowych (*peak-experiences*). Wartości te zostawać mają w zindywidualizowany sposób ucieleśniane w wyborach i działaniach osób w pełni zdrowych, dojrzałych, samoaktualizujących się. Są one dla Masłowa (1974) swego rodzaju idealnym wzorcem dla całego gatunku ludzkiego, także w dziedzinie zachowań moralnych. Na podstawie ich doświadczeń i zachowań budować można szeroko obowiązującą etykę.

II. NATURA LUDZKA A PROBLEM DOBRA I ZŁA

Jedną z cech odróżniających klasyczną psychoanalizę od psychologii humanistycznej są przekonania na temat natury człowieka. Dla pierwszej wrodzone skłonności człowieka są społecznie niebezpieczne. Kultura musi (por. Freud 1992) być „źródłem cierpienia” dla człowieka, by „ucywilizować” jego pierwotne dążenia do przyjemności. Psychologowie humanistyczni uważają natomiast, że człowiek jest dobry, albo przynajmniej, że to, co dobre, zdecydowanie w nim przeważa. „Jest to wiara w podstawową «dobroć» człowieka” – piszą E. Shostrom i L. Brammer (1968 s. 433). Ma to oznaczać, że zasadnicze zręby tego, co w człowieku odziedziczone, wyrażają się w siłach konstruktywnych społecznie. Tego rodzaju założenia, należące do – używając określenia B. Madsena (1980) – metawarstwy koncepcji, mają ważne konsekwencje, szczególnie dla praktyki psychologicznej. (Dla E. Shostroma (1974) już nawet to, czy uznaje się, że człowiek jest z natury dobry, jest jednym z kryteriów wyróżniających osoby samoaktualizujące się).

Jednocześnie, przy bliższym przyjrzeniu się wypowiedziom psychologów humanistycznych na temat natury człowieka (a szczególnie podstawowego problemu, jakim jest obecność w niej zła), dostrzega się zróżnicowanie stanowisk. Czasami jest to jedynie sprawa doboru sformułowań, czasami natomiast rzeczywistych odmienności w tym zakresie.

I tak F. Perls (1974) uważa, że człowiek jest częścią wszechświata i podlega jego prawom. Dlatego też, jego zdaniem, o naturze człowieka, jako przyrodzie, nie można powiedzieć, że jest dobra czy zła, ona po prostu jest. Dla Perlsa problem dobra i zła jest niewłaściwie postawiony, czy nawet niepotrzebnie stawiany.

R. May (1993) z kolei rozwinął koncepcję tzw. *daimoniona*, który ma się ujawniać we wszelkich naturalnych funkcjach zdolnych „zapanować nad całym człowiekiem” (s. 126), obecnych m.in. w dążeniach jednostki ku samopotwierdzeniu i ku rozwojowi. *Daimonion* jako taki nie jest ani dobry, ani zły. „[...] staje się złem, gdy uzurpuje sobie kontrolę nad całą jaźnią, nie bacząc na zasady integracji tej jaźni, pragnienia innych i ich potrzeby integracji” (s. 127). Próby eliminowania wszystkiego tego, co w człowieku (choćby potencjalnie) złe, są według Maya niewłaściwe. Unikanie bowiem wszelkich sytuacji, które mogą wyzwolić w nas agresję lub wrogość, pozbawiać ma nas poczucia rzeczywistości.

„Warunki indywidualne i społeczne – pisze E. Fromm (1986) – które odpowiadają za blokowanie energii wspierającej życie, stwarzają destruktywność, będącą z kolei źródłem z którego wypływają różne przejawy zła” (s. 218). Jest ono zawsze potencjalnie obecne w człowieku. Nieuchronnie pojawia się, gdy

warunki (wewnętrzne lub/i zewnętrzne) pozostają w sprzeczności z egzystencjalnymi potrzebami danego człowieka. Zło w różnych swoich przejawach będzie miało, jak się to najczęściej w psychologii humanistycznej określa, charakter reaktywny, stanowiąc reakcję na zagrożenie życia, wolności czy istotnych poglądów danej osoby bądź innych ludzi.

W pracach Rogersa, jak i wielu psychologów tej orientacji, dostrzega się przeciwstawianie naturalnych skłonności człowieka restryktywnej kulturze (społeczeństwu). Z reguły traktowana jest ona jako ograniczająca jednostkowy rozwój, narzucająca nienaturalny moralizm, a frustrując żywotne potrzeby jednostki, w znacznej mierze odpowiadać ma za różne przejawy zła. Czasami w psychologii humanistycznej dostrzegano zasadniczo pozytywną rolę oddziaływań społecznych (por. np. Allport 1988) czy próbowano szukać możliwie nieantagonistycznych form koegzystencji natury i kultury, tak jak to czynił A. Maslow (1974). Uważał on, że jednostka i społeczeństwo mogą pozostawać w relacjach nazywanych przez niego synergicznymi, pożądanymi zarówno z punktu widzenia rozwoju jednostki, jak i struktur społecznych, w których ona uczestniczy. Dominujące jednak pozostaje stanowisko, które nawiązuje do koncepcji Rousseau gloryfikującej człowieka niezdeprawowanego wpływami kulturowymi².

Drugą bardzo istotną konsekwencją przyjęcia założenia o wrodzonej dobroci człowieka jest wysoki poziom ufności, jakim obdarza się naturalne skłonności człowieka. „Natura ludzka – pisze C. Rogers (1961) – gdy człowiek funkcjonuje w pełni swobodnie i nieskrępowanie, jest konstruktywna i godna zaufania” (s. 249). K. Horney (1993), której poglądy odegrały ważną rolę w formowaniu wielu koncepcji psychologii humanistycznej, uważa, że niekonieczne jest narzucanie sobie „kaftanu bezpieczeństwa” wewnętrznych nakazów. Ze złych, destruktywnych tendencji można, jej zdaniem, w trakcie rozwoju wyrastać, czemu sprzyjać ma wzrost samoświadomości i samowiedzy.

Takie podejście ma daleko idące konsekwencje, szczególnie dla psychoterapii. Dobrze bowiem będzie ujawnianie i rozwijanie wszelkich naturalnych skłonności człowieka. Zdaniem psychologów humanistycznych człowiek nie tylko może być spontaniczny, ale wręcz powinien ujawniać płynące z wewnątrz impulsy. Autentyczność, życie zgodne z tym, „co w środku”, staje się jedną z podstawowych dyrektyw formułowanych w ramach tej orientacji psychologicznej. Jest ona przejawem zdrowia (Maslow 1990), wymogiem stojącym przed

² „[...] nic naprawdę łagodniejszego – pisał Rousseau (1957) – od człowieka w jego stanie pierwotnym. Znajduje się wszak wtedy z woli natury w odległości jednakowej zarówno od tępoty zwierząt, jak od zgubnej oświaty człowieka żyjącego społecznie, jest przez instynkt i przez rozum ograniczony do chronienia samego siebie przed złem, które może mu grozić, przyrodzone zaś uczucie litości powstrzymuje go od wyrządzenia nieuzasadnionego zła komukolwiek” (s. 196).

terapeutą (Rogers 1991), głęboko moralną postawą zarówno wobec siebie samego, jak i innych, uobecniającą się w procesie odsłaniania siebie (*self-disclosure*) (Jourard 1971).

III. KWESTIA WOLNOŚCI I ZAKRESU ODPOWIEDZIALNOŚCI

W psychologii humanistycznej, w odróżnieniu od większości innych kierunków psychologicznych, akcentuje się realność wolności człowieka i jej znaczenie dla procesu urzeczywistniania siebie.

Człowiek, zdaniem Rogersa (1975), powinien podejmować trud uczenia się jak być wolnym, bardziej autonomicznym, bardziej spontanicznym, bardziej polegającym na sobie. Jeśli jestem wolny, mogę wybierać. Jestem w stanie, akceptując swoje zalety i wady, rozwijać tkwiące we mnie siły, stawać się niepowtarzalną istotą. Rogers uważa, że psychicznej wolności nie należy przeciwstawiać przyczynowo-skutkowemu determinizmowi. Wolność ma raczej uzupełniać to, co zdeterminowane, ma umożliwiać spełnianie zapisanych człowiekowi sekwencji jego życia. „Sytuacja, w której się znajduję – pisze S. Jourard (1971) – obejmuje moją „faktyczność” (*facticity*) i moją wolność. To, co dane, to moje własne wychowanie i obecne nawyki, moje ciało, [...] ludzie, z którymi jestem związany” (s. 57), a ja tak, jak artysta, mogę siebie wielokrotnie z tego, co dane, stworzyć.

Zasadnicze źródło różnych form psychopatologii upatruje się w niezdolności do samodzielnego i wolnego podejmowania decyzji oraz dokonywania wyborów (por. np. Tamerlin 1963).

Zdaniem R. Maya (1989) nie powinno się maksymalizować wolności. Złe – według niego – ma być bowiem zarówno nadmierne dążenie do niej (wyobcowujące i izolujące jednostkę od świata), jak i świadome jej ograniczanie.

Tak wyraźne akcentowanie wolności rodzi pytanie o zakres odpowiedzialności, jaki się z nią wiąże. Samo stwierdzenie, że człowiek jest (powinien być) odpowiedzialny nie wzbudziłoby wśród psychologów humanistycznych sprzeciwu. Różnice zaczynają się, gdy próbuje się odpowiedzieć czym jest odpowiedzialność i za kogo (co) mam być odpowiedzialny.

W jednej kwestii istnieje zgodność. Człowiek jest odpowiedzialny przed sobą samym, za to, co się z nim dzieje. Odpowiadać powinien przede wszystkim za swoje możliwości. Spinoza (1957), na którego często powołuje się E. Fromm, pisze w swej *Etyce* o „cnocie odpowiedzialności względem siebie” (s. 29).

W przyjęciu odpowiedzialności za własny rozwój K. Horney (1993) upatruje warunek udanej terapii i samorealizacji. „Praca nad sobą staje się moralnym obowiązkiem, ale zarazem podstawowym moralnym przywilejem” (s. 10). Dla

F. Perlsa (1974, 1981) odpowiadanie za siebie to odpowiadanie na wymagania, które płyną z własnego organizmu. Przejawiać ma się ona życiem „tu i teraz”, dojrzałością i wspomnianą wcześniej autentycznością.

Odpowiedzialność za siebie, za własny rozwój, stawiana jest na pierwszym miejscu wśród zasad, mniej bądź bardziej otwarcie formułowanych przez psychologów humanistycznych. Dyrektywa ta jednoznacznie wypływa z pierwszego (ze wskazanych na początku) założenia o fundamentalnym znaczeniu własnego życia oraz rozwoju.

Dla części psychologów humanistycznych na tym aspekcie kończy się problem odpowiedzialności. Rzadziej mówi się tu (wyjawszy wymagania stawiane terapeutom) o odpowiedzialności rozumianej jako troska o to, aby moje działania nie przynosiły szkody innym, a jeśli już tak się stanie, aby były one zrekompensovane³. Wydaje się, że akcentowanie tego rodzaju odpowiedzialności jest postrzegane jako ograniczanie zaufania do spontanicznych działań człowieka. Można by podsumować to stanowisko następująco: nie koncentrujemy się na konsekwencjach działań jednostki, nie mówmy specjalnie o odpowiedzialności, ale pozwólmy zachowywać się ludziom zgodnie z ich naturą, a okaże się to dobre.

Można dalej powiedzieć, że mogę czuć się odpowiedzialny za to, co dzieje się z innymi, za ich egzystencję, jak i rozwój. F. Perls (1974) odrzuca tę formę odpowiedzialności jako nieuprawomocnioną ingerencję w czyjeś życie. „Ja jestem ja, a ty jesteś ty” głosi tzw. modlitwa Gestalt. Psychologowie humanistyczni z pewnością przeciwni byłiby braniu odpowiedzialności za inne osoby, zarówno w terapii czy poradnictwie, jak i w innych sytuacjach zawodowych i prywatnych. Jednocześnie niektórzy z nich (np. Fromm, Maslow, Shostrom) uważają, że istnieją różne formy swego rodzaju współodpowiedzialności za innych, która nie znosząc indywidualnej odpowiedzialności, nie zostawia jednocześnie drugiego człowieka samemu sobie. Widzimy to wyraźnie u Fromma (1992), dla którego obok poznawania i szanowania „Drugiego” takim, jakim jest, troska i odpowiedzialność za niego są atrybutami dojrzałej miłości.

³ R. May (1989) np. podkreśla, że moja osobista wolność powinna zawsze pociągać za sobą odpowiedzialność społeczną. Z kolei J. Bugental (1971), analizując podstawy etyki proponowanej przez psychologię humanistyczną, ukazywał znaczenie z jednej strony podmiotowości, z drugiej zaś brania na siebie odpowiedzialności jako koniecznego warunku wartościowych kontaktów interpersonalnych.

IV. PROBLEM SUMIENIA I POCZUCIE WINY

Wnioski wypływające z rozważań nad normami moralnymi (powinny być przede wszystkim wypracowane przez jednostkę), naturą człowieka (natura jest dobra, a wewnętrznym dążeniom można zaufać) oraz odpowiedzialnością (człowiek powinien czuć się odpowiedzialny przede wszystkim za swój własny rozwój) są dobrym wprowadzeniem w problematykę funkcjonowania sumienia i poczucia winy.

I tym razem warto zacząć od przypomnienia poglądów E. Fromma (1986). Uważał on, że rodzaj ludzki nie przetrwałby bez istnienia takiej instancji jak sumienie. Wyróżnił dwa rodzaje sumienia, które posiadać ma każdy z nas: 1. autorytarne, będące zinternalizowanym głosem zewnętrznych autorytetów (ma raczej rodzić strach niż poczucie winy), 2. humanistyczne, będące reakcją całości osobowości na jakość własnego funkcjonowania (to wewnętrzny głos niezależny od zewnętrznych sankcji czy nagród, będący specyficznym sygnalizatorem wskazującym czy człowiek właściwie rozwija tkwiące w nim możliwości). Sumienie humanistyczne ma wyrażać nie tylko nasze prawdziwe „ja”, ale zawierać także istotę naszych doświadczeń moralnych, wiedzę o tym do czego dążymy i na podstawie jakich zasad dążenia te mamy realizować.

G. Allport (1988) nie zgadzał się z Frommem co do tego, że religia musi z konieczności prowadzić do powstania sumienia niedojrzałego. „Jednostka w miarę dojrzwania może sama ponownie odkryć istotne prawdy swej religii i wcielić je w sprawnie działające i zracjonalizowane sumienie” (s. 175). Sądził, że sumienie stanowi kluczowy czynnik rozwoju osobowości, proces kontrolujący doraźne impulsy i mechanizmy adaptacyjne w interesie odległych zamierzeń i zgodności zachowania z obrazem siebie. Allport, w przeciwieństwie do Freuda, utrzymywał, że to, co wzbudza poczucie winy u osób o dojrzałym sumieniu, ma z reguły niewielki związek z utrwalonymi w dzieciństwie nawykami.

Inni psychologowie humanistyczni wolą mówić o właściwym lub niewłaściwym (neurotycznym) poczuciu winy niż o sumieniu. To właściwe, autentyczne, odnoszone jest prawie wyłącznie do tych stanów wewnętrznych jednostki, kiedy przeżywa ona poczucie niezadowolenia z samej siebie, że nie żyje zgodnie ze swoimi możliwościami. Niewłaściwe, antyrozwojowe poczucie winy łączone jest najczęściej z reakcjami na łamanie norm, szczególnie zakazów narzucanych jednostce z zewnątrz.

R. May (1958) w duchu psychologii egzystencjalnej utrzymywał, że jest się winnym, a nie tylko ma się poczucie winy, co ma – jego zdaniem – chronić przed subiektywnością własnych odczuć. Wyżej wymienione, właściwe poczucie winy, nazywa jedną z trzech form tzw. ontologicznego poczucia winy. Pozostałe dwa to poczucie winy wynikające z niemożności pełnego zrozumienia i zaspo-

kojenia potrzeb innych ludzi oraz to, które jest skutkiem separacji od świata przyrody. Jeśli któraś z form tak rozumianego poczucia winy jest nieakceptowana i zrepresjonowana, może przerodzić się w neurotyczne poczucie winy.

F. Perls (1974) źródła poczucia winy upatruje w projekcji własnych urazów. „Kiedykolwiek czujesz się winny, znajdź powód urazy, a wtedy wina zniknie” (s. 51). Sumienie zaś, odwracając rozumowanie Freuda, ma być raczej naszą projekcją na rodziców niż introjekcją ich nakazów. Oprócz autorytarnego „superego”, pełnego powinności i sankcji za przekroczenie zakazów, ma też istnieć „infraego” o cechach wiecznie tłumaczącego się sługi, w rodzaju: „miałem dobre intencje, ale się nie udało itp.” (s. 18-19). Te dwie struktury mają pozostawać w stałym konflikcie, walcząc o wpływy nad daną osobą. Superego w tym ujęciu nieustannie narzuca dążenie do nigdy nieosiągalnej doskonałości. (Perfekcjonizm, jako zgubny dla rozwoju, gremialnie odrzucają psychologowie tej orientacji).

V. MORALNY WYMIAR RELACJI TERAPEUTA–KLIENT

To specyficzne spotkanie między ludźmi, jakim jest psychoterapia, ma modelowe znaczenie dla omawianych w tym artykule zagadnień. Jest ona: „szczególnym przypadkiem – pisze Rogers (1991) – szerszej kategorii konstruktywnych relacji interpersonalnych, co pozwala całą wiedzę uzyskaną na tym polu uogólnić i stosować w innych dziedzinach” (s. 7).

W psychoterapii powstaje zasadnicze dla moralności pytanie o motywy udzielania pomocy klientom (pacjentom). W zgodzie z własną koncepcją odpowiedzialności F. Perls (1974) utrzymywał, że zajmuje się psychoterapią dlatego, że to lubi i ma dzięki niej pieniądze na życie. Co więcej ostrzega: „Nie próbuj być pomocny prowadząc psychoterapię, bo pacjent z pewnością to wykorzysta” (s. 39).

W niewielu innych pracach można znaleźć odpowiedź na postawione wyżej, a jak pokazuje Brammer (1984), niełatwe pytanie. Niekiedy (por. np. Maslow, Fromm, Jourard) wyrażane jest przekonanie, że pomagając w rozwoju innym, wspomagam jednocześnie swój własny rozwój. Tak więc należałoby rozumieć, że występowanie swego rodzaju pozytywnego sprzężenia zwrotnego sprawia, że opłaca się działać na rzecz innych. Poza ramy wyznaczone przez bilans zysków i strat wychodzi m.in. opisana dalej koncepcja „Bodhisattwy” Masłowa.

Wyraźnie moralny wydźwięk mają zasady, które stanowią podłoże wielu podejść terapeutycznych tej orientacji. Rogers (1986) mówił o dwóch podstawowych dyrektywach: 1. o głębokim szacunku wobec wartości i godności każdej

istoty ludzkiej oraz 2. o postrzeganiu każdego jako osoby, która jest zdolna sobą kierować.

L. Brammer i E. Shostrom (1968) dopowiadają, że u każdego klienta należy przyjąć występowanie zdolności do mądrego wybierania tego, co sprzyja jego rozwojowi, przy jednoczesnym akcentowaniu odpowiedzialności za kształt własnego życia.

Zasady te wyznaczają specyficzne elementy postawy terapeuty wobec klienta, które za Rogersem wielu terapeutów przyjmuje jako kluczowe czynniki sprzyjające procesowi terapeutycznemu. Są to: autentyczność, bezwarunkowe pozytywne nastawienie i zdolność empatycznego wczuwania się. Autentyczność przejawiać się ma w otwartym, uczciwym wyrażaniu tego, co się w danym momencie odczuwa, nie graniu ról, nie przedstawianiu siebie jako osoby doskonałej. Takie nastawienie wyraża partnerstwo między człowiekiem, który jest terapeutą, a człowiekiem, który jest klientem⁴. Bezwarunkowa akceptacja ujawnia się, gdy „terapeuta jest w stanie w pełni, całą swoją istotą, zaakceptować klienta takim, jakim on jest” (Rogers 1991 s. 17), gdy pokazuje mu, że jest ważny, że się o niego troszczy, nie narzucając jednocześnie swoich wartości i przekonań. Natomiast empatyczne, wrażliwe i wnikliwe wchodzenie w przeżycia klienta pozwalać ma na zrozumienie świata, jego odczuć i znaczeń.

L. Brammer i E. Shostrom (1968), tak jak J. Gibb (1981) czy S. Jourard (1971), uważają, że należy iść dalej i podkreślają znaczenie miłości w terapii, a nie tylko bezwarunkowej akceptacji. (Trudno jednak ocenić czy nie są to w pewnej mierze różnice werbalne, wynikające z wieloznaczności terminu „miłość”). Bliski psychologom humanistycznym R. Laing (1981) utrzymuje, że „głównym czynnikiem reintegracji pacjenta, [...] jest miłość lekarza, miłość, która uznaje całość jego istnienia” (s. 165). Rodzi się tu jednak pewne napięcie między bezwarunkową akceptacją i szacunkiem dla klienta, przejawianiem neutralnego zainteresowania jego wartościami a aktywnym „wspieraniem tego, co spostrzega, co jest jako dobre dla klienta” (Brammer, Shostrom 1986 s. 175).

VI. RELACJE INTERPERSONALNE LUDZI DOJRZAŁYCH

Na stosunki interpersonalne i ich moralne aspekty, tak jak ujmuje je psychologia humanistyczna, spojrzeć można także przez pryzmat opisów ludzi dojrzałych. Najczęściej podkreśla się, że właściwa postawa osoby rozwijającej się

⁴ J. Bugental (1971) mówi, nawiązując do koncepcji M. Bubera, o wzajemności (*mutuality*), która ma być podstawą dojrzałych relacji z innymi ludźmi. Każda z osób interakcji powinna być podmiotem swojego życia oraz powinna cenić i szanować podmiotowość u innych.

(samoaktualizującej, samorealizującej, w pełni funkcjonującej, dojrzałej) wobec innych ludzi ma być epifenomenem własnego rozwoju. Zajmijmy się rozwijaniem własnych potencjalności, a przyniesie to w konsekwencji otwartą i pomocną postawę wobec innych. Dla C. Rogersa (1975) głębokie, wspomagające relacje z innymi mają być doświadczane jako wysoce aktualizujące, co chronić ma przed egocentryzmem. „Pozbywając się neurotycznej obsesji na temat własnej osoby – pisze K. Horney (1993) – uzyskując wolność dbania o własny rozwój, wyzwalamy zarazem u siebie zdolność do miłości i do troski o innych ludzi” (s. 10). Budzić się ma wtedy pragnienie pomagania w rozwoju innym.

A. Maslow (1974) lubił mówić o wspomnianej wcześniej synergii. Uważał on, że możliwe jest „synergiczne” przekraczanie dychotomii egoizm–altruizm. To, co naprawdę dobre dla jednostki, ma być również pożyteczne dla innych, tak jak wtedy, gdy sprawiamy sobie radość, robiąc dziecku miłą niespodziankę. Co więcej, jestem najbardziej sobą, gdy zapominam o swoim „ja” i zwracam się ku temu co „poza-ja”, tj. innym ludziom czy zadaniom ważnym społecznie. Maslow używał zaczerpniętego z buddyzmu terminu *Bodhisattwa* dla opisu osoby w wysokim stopniu samoaktualizującej się, która nie zadowolona jest tym, co osiągnęła, i troszczy się o rozwój innych. Konieczność pomagania jest tu wyrazem nie tyle własnych potrzeb rozwojowych, ale przede wszystkim głęboko odczuwanym bezinteresownym pragnieniem odpowiadania na potrzeby innych, przyczyniania się do ich rozwoju.

Miłość ludzi dojrzałych powinna charakteryzować się brakiem zaborczości (por. np. miłość typu B w rozumieniu Maslowa (1986)), ma być najbardziej pozytywnym sposobem przeżywania relacji międzyludzkich (Fromm 1992), postawą umożliwiającą rozwój siebie i innych (Gibb 1981), nadawaniem znaczenia własnej egzystencji i odkrywaniem tego, co w innych potencjalnie najlepsze (Jourard 1971).

Należy zaznaczyć, że wyrażane są niekiedy również poglądy przeciwne. Np. T. Szasz (1967) uważa, że jednostka im bardziej się rozwija, tym bardziej się desocjalizuje. Zmniejszać ma się jej „zapotrzebowanie” na innych ludzi, a co więcej, zainteresowanie nimi.

*

W powyższych analizach z pewnością nie opisano wszystkich istotnych aspektów obecności kwestii moralnych w poglądach psychologów humanistycznych. Na osobne omówienie zasługiwałby m.in. moralny wymiar, postulowanej w ramach tej orientacji, humanizacji badań naukowych (por. np. Maslow 1986, Rogers 1988, Jourard 1967).

Ważne wydaje się też prześledzenie ewolucji poglądów dotyczących zagadnień moralnych, zarówno w ramach samej psychologii humanistycznej, jak i w podejściach jej pokrewnych. O takich modyfikacjach piszą m.in. H. Thorne (1990) (odnośnie do wyrażania swojego stanowiska moralnego w terapii rogeriańskiej), M. Friedman (1992) (o tzw. psychologii dialogowej) czy A. Tanalska (1991) (o nowym ujmowaniu relacji interpersonalnych w terapii Gestalt). D. Brazier (1993) zaproponował z kolei oparcie terapii C. Rogersa na założeniu, że człowiek z natury jest altruistyczny. Terapia, w jego rozumieniu, jest aktywnością altruistyczną przyczyniającą się do zdrowia zarówno terapeuty, jak i klienta.

Na koniec należy zaznaczyć, że wartość dorobku psychologii humanistycznej jest często kwestionowana, także w tych jego aspektach, które dotyczą kwestii moralnych. Do podstawowych należy zarzut (m.in. Frankl (1963), Friedman (1992), Rest (1976), Vitz (1977)), że podnoszenie samourzeczywistnienia do poziomu wartości naczelnej rodzi egocentryzm, a często nawet egoizm. Jednocześnie kontrowersje budzi brak, zdaniem niektórych autorów (np. Stróżewskiego (1992), Clouse'a (1985)), przekonującego uzasadnienia dlaczego samorozwój miałby odgrywać tak centralną rolę, jak chcą tego psychologowie orientacji humanistycznej. Szczególnie wiele wątpliwości (m.in. Hogan, Bohanon (1976); Clouse (1985), Quinn (1987), Lundin (1972)) wywołuje założenie o „dobroci” natury człowieka, ze względu na arbitralność, jak i wynikające z niego konsekwencje szczególnie dla społecznego funkcjonowania ludzi.

BIBLIOGRAFIA

- Allport G. W.: *Pattern and Growth in Personality*. New York 1963.
- Allport G. W.: *Osobowość i religia*. Warszawa 1988. PAX.
- Brammer L. M.: *Kontakty służące pomaganiu. Procesy i umiejętności*. Warszawa 1984.
- Brammer L. M., Shostrom E. L.: *Therapeutic Psychology. Fundamentals of Actualization Counseling and Psychotherapy*. Englewoods Cliffs 1968.
- Brazier D.: *Beyond Carl Rogers*. London 1993.
- Bühler C.: *Rolle der Werte in der Entwicklung der Persönlichkeit und in der Psychotherapie*. Stuttgart 1975.
- Bugental J. F. T.: *W poszukiwaniu autentyczności*. W: *Przełom w psychologii*. Red. K. Jankowski. Warszawa 1978.
- Bugental J. F. T.: *The Humanistic Ethic – the Individual in Psychotherapy as a Societal Change Agent*. „*Journal of Humanistic Psychology*” 11:1971 nr 1 s. 11-25.
- Clouse H.: *Moral Development. Perspectives in Psychology and Christian Belief*. Grand Rapides 1985.

- F r a n k l E. V.: Man's Search for Meaning: An Introduction to Psychotherapy. New York 1963
- F r e u d Z.: Kultura jako źródło cierpień. Warszawa 1992.
- F r i e d m a n M.: Dialogue and the Human Image. Beyond Humanistic Psychology. Newbury Park 1992.
- F r o m m E.: Man for Himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics. New York 1986.
- F r o m m E.: O sztuce miłości. Warszawa 1992.
- G i b b J.: Doświadczenia grupowe a ludzkie możliwości. W: Psychologia w działaniu. Red. K. Jankowski. Warszawa 1980.
- G r a d J.: Obyczaj a moralność. Poznań 1993.
- H o g a n R., B o h a n o n W.: Ambiguities in the Research Base of the Cognitive-developmental Approach to Moral Education. W: Values and Moral Development. Ed. T. C. Hensey. New York 1976.
- H o r n e y K.: Nerwica a rozwój człowieka. Poznań 1993.
- J o u r a r d S. M.: Experimenter-Subject Dialogue: A Paradigm for a Humanistic Science of Psychology. W: Challenges of Humanistic Psychology. Ed. J. Bugental. New York 1967.
- J o u r a r d S. M.: The Transparent Self. New York 1971.
- K o h l b e r g L.: The Psychology of Moral Development: Essays on Moral Development. Vol. 2. San Francisco 1984. Harper and Row.
- K o ś c i u c h J.: Hierarchie wartości w nerwicach i psychopatii oraz ich zmiany pod wpływem psychoterapii. Warszawa 1984.
- L a i n g R. D.: The Divided Self. Harmondsworth 1981.
- L a z a r i - P a w ł o w s k a I.: O pojęciu moralności. „Etyka” 1:1966 s. 31-46.
- L a z a r i - P a w ł o w s k a I.: Warunkowe i bezwarunkowe obowiązywanie norm moralnych. „Etyka” 22:1989 s. 7-18.
- L u n d i n R. W.: Theories and Systems of Psychology. Lexington 1972.
- M a d s e n B.: Współczesne teorie motywacji. Warszawa 1980.
- M a s l o w A. H.: Farther Reaches of Human Nature. New York 1974.
- M a s l o w A. H.: Religions, Values, and Peak-experiences. New York 1981.
- M a s l o w A. H.: W stronę psychologii istnienia. Warszawa 1986.
- M a s l o w A. H.: Motywacja i osobowość. Warszawa 1990.
- M a y R.: Contributions of Existential Psychotherapy. W: Existence. A New Dimension in Psychiatry and Psychology. Eds. R. May, E. Angel, H. F. Ellenberger. New York 1958.
- M a y R.: Psychologia i dylemat ludzki. Warszawa 1989.
- M a y R.: Miłość i wola. Poznań 1993.
- O l e ś P., O l e ś M.: Zagadnienie wartości w psychologii humanistycznej A. H. Masłowa i C. R. Rogersa. „Roczniki Filozoficzne” 29:1981 z. 4 s. 141-160.
- O s s o w s k a M.: Podstawy nauki o moralności. Warszawa 1963.
- P e r l s F.: Gestalt Therapy Verbatim. New York 1974.
- P e r l s F.: Cztery wykłady. W: Psychologia w działaniu. Red. K. Jankowski. Warszawa 1981.
- P i a g e t J.: Rozwój ocen moralnych dziecka. Warszawa 1966.
- Q u i n n R. H.: The Humanistic Conscience. An Inquiry into the Development of Principled Moral Character. „Journal of Humanistic Psychology” 27:1987 nr 1 s. 69-92.

- R e s t J.: Longitudinal Study of Defining Issues Test: A Strategy for Analyzing Developmental Change. „Developmental Psychology” 11:1975 s. 738-748.
- R e s t J.: The Research Base of the Cognitive Developmental Approach to Moral Education. W: Values and Moral Development. Ed. T. C. Hensey. New York 1976.
- R o g e r s C.: On Becoming a Person. Boston 1961. Houghton Mifflin Co.
- R o g e r s C.: Person to Person: The Problem of Being Human. New York 1975.
- R o g e r s C.: Die klientzentrierte Gesprächspsychoterapie. Frankfurt 1986.
- R o g e r s C.: O bardziej humanistyczną naukę o osobie ludzkiej. „Nowiny Psychologiczne” 1988 nr 1 s. 1-23.
- R o g e r s C.: Terapia nastawiona na klienta. Wrocław 1991.
- R o u s s e a u J. J.: Trzy rozprawy z filozofii społecznej. Warszawa 1956.
- S h o s t r o m E. L.: Manual, Personai Orientation Inventory. San Diego 1974.
- S i m p s o n E. L.: A Holistic Approach to Moral Development and Behavior. W: Moral Development and Behavior. New York 1976.
- S p i n o z a H.: Etyka. W porządku geometrycznym dowiedziona. Warszawa 1957.
- S t r ó ż e w s k i W.: W kręgu wartości. Kraków 1992.
- S z a s z T.: Moral Man: A Model of Man for Humanistic Psychology. W: Challenges of Humanistic Psychology. Ed. J. Bugental. New York 1967.
- S z e w c z y k W., U c h n a s t Z.: Metoda pomiaru samoaktualizacji E. L. Shostroma. „Zagadnienia Wychowawcze a Zdrowie Psychiczne” 1978 nr 1 s. 28-43.
- T a m e r l i n M. K.: On Choice and Responsibility in a Humanistic Psychotherapy. „Journal of Humanistic Psychology” 3:1963 nr 1 s. 35-46.
- T a n a l s k a A.: Relacja Ja-Ty w terapii Gestalt. W: Nowe zjawiska w psychoterapii. Red. M. Lis-Turlejska. Warszawa 1991.
- T h o r n e H.: Konfrontacja moralna w terapii rogeriańskiej, „Nowiny Psychologiczne” 70-71:1990 nr 5-6 s. 31-40.
- U c h n a s t Z.: Humanistyczna orientacja w psychologii humanistycznej. Lublin 1983.
- V i t z P.: Psychology as Religion – the Cult of the Self-worship. Grand Rapids 1977.

MORAL ISSUES IN HUMANISTIC PSYCHOLOGY

S u m m a r y

The article discusses some moral aspects of the conceptions of A. Maslow, C. Rogers, S. Jourard, R. May, and other representatives of humanistic psychology. The relations between human nature and „good” and „evil”, autonomy of mature morality, personal freedom and responsibility, conscience and guilt, moral determinants of interpersonal relations are the major problems under analysis. The author also presents some basic objections made against the moral formulations stated in humanistic psychology.