

Maria Straś-Romanowska

Rozwój człowieka a rozwój osobowy

Studia Psychologica nr 3, 91-104

2002

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MARIA STRAŚ-ROMANOWSKA

ROZWÓJ CZŁOWIEKA A ROZWÓJ OSOBOWY

Human development and personal development

Abstract

The authoress considers the meanings of such theoretical category as „human development” and „personal development”. According to the philosophical anthropology she shows three main attributes of a person: reflexive consciousness, free will and conscience. The development dealing with all these attributes makes a personal development. But the human development contains the different spheres as well. They are: biological and social ones that belong primary to the naturalistic reality. The feature of personal development is to be permanent through the whole individual life but biological and social development has the natural boundaries.

WPROWADZENIE

Pojęcia: „osoba” i „osobowy” stały się na gruncie psychologii ostatnich lat dość popularne, coraz częściej zastępując stare i raczej zdewaluowane terminy: „osobni” i „osobniczy”. Niektórzy autorzy posługują się terminem „osoba” w celu zaakcentowania dystansu – bądź to wobec przedmiotowego, fizykalistycznego sposobu traktowania człowieka, jaki psychologii akademickiej, afiliującej do grona nauk przyrodniczych, został narzucony przez pozytywistyczną metodologię, bądź to dystansu wobec tradycji antropologii marksistowskiej, za której sprawą w naukach społecznych zakorzenił się mocno termin jednostka ludzka¹.

Do spopularyzowania kategorii osoby oraz do szerszego spojrzenia na człowieka jako „przedmiot” badań naukowych współczesnej psychologii niewątpliwie przyczyniły się prace psychologów humanistycznych (głównie A. Masłowa, R. Maya i C. Rogersa) inspirowane filozofią egzystencjalną, a także prace pochodzące z cieszącego się sporym zainteresowaniem, zwłaszcza wśród psychologów młodszego pokolenia, nurtu psychologii transpersonalnej (Rowan, 1997). Uwrażliwiły one badaczy akademickich na problematykę dotyczącą subiektywnego, przeżyciowego świata,

¹ Termin „jednostka ludzka” oznacza w filozofii marksistowskiej pojedynczy egzemplarz gatunkowy, element społeczeństwa, kolektywu, któremu podlega i któremu jest przeciwstawiany. Człowieka-jednostkę charakteryzuje postawa egocentryczna, krytykowana przez marksistów, zaś przez przedstawicieli liberalnego indywidualizmu przesadnie ceniona (Buber, 1993; Taylor, 1996; Straś-Romanowska, 1999 b). W przeciwieństwie do kolektywizmu i indywidualizmu, w myśli personalistycznej człowiek, jako osoba, jest istotą zdolną do transcendowania – ze względów moralnych – zarówno społeczeństwa, jak i samego siebie (Kowalczyk, 1990).

stanowiącego realną rzeczywistość psychologiczną, określającą specyficznie ludzki sposób funkcjonowania (Hall, Lindzey, 1990; Pervin, John, 1997; Gałdowa, 1999). Niemąla wszakże grupa psychologów posługuje się terminem osoba w znaczeniu podstawowym, nawiązując wprost i otwarcie do tradycji filozoficznej, w tym głównie do myśli egzystencjalnej i personalistycznej (Gałdowa, 1990; Opoczyńska, 1999; Przesmycka-Kamińska, 1990; Straś-Romanowska, 1992a).

Pojęcie osoba zasadniczo jest pojęciem filozoficznym, jednak jego obecność w pracach psychologów, a nawet powszechność stosowania, przy jednoczesnym braku zgody co do sposobu rozumienia, implikują potrzebę pogłębionej refleksji metateoretycznej. Uwyraźnia się ona szczególnie mocno w nowych kontekstach badawczych, a takim niewątpliwie jest stosunkowo młody, wieloparadygmatayczny nurt badań nad rozwojem człowieka w ciągu całego życia (Baltes, Reese, 1984; Harwas-Napierała, Trempała, 2000). Czołowi przedstawiciele psychologii całożyciowego rozwoju (*life-span developmental psychology*) rozróżniają *explicite* dwa równoległe tory badań: pierwszy zorientowany na procesy psychiczne (*function-centred*) i drugi ukierunkowany na osobę (*person-centred*).

Pytanie o rozwój psychiczny człowieka, stawiane przez psychologów o orientacji procesualnej, behawioralnej, jest pytaniem o dziejące się w czasie zmiany (zarówno progresywne jak i regresywne), obejmujące strukturę, organizację i dynamikę poszczególnych funkcji psychicznych (definiowanych zgodnie z duchem tradycyjnej psychologii jako mechanizmy regulacyjne). Funkcjom tym przypisuje się odpowiedzialność za orientację człowieka w świecie, możliwość przewidywania zdarzeń i planowania własnych działań, za ich sprawność i efektywność, ogólnie – za pośredniczenie w regulacji stosunków człowieka z otaczającym go światem (Tomaszewski, 1975). Cel tak rozumianego rozwoju psychicznego rozpoznawany jest przez badaczy jako osiąganie coraz wyższego poziomu przystosowania do warunków rzeczywistości, w jakiej jednostce przypadło żyć. Za miarę przystosowania zaś uznaje się przede wszystkim zdolność celowego i adekwatnego działania, zgodność działania z indywidualnymi możliwościami i wymaganiami zewnętrznymi, umiejętność wpasowywania się w nowe role i realizowania zadań wynikających ze społecznej organizacji życia, osobliwie zadań nowych i dalekich (Przetacznik-Gierowska, Tyszkowa, 1996; por. Obuchowski, 1985). Badanie struktury, ukierunkowania i przebiegu procesów psychicznych (spostrzegania, pamięci, myślenia itd.) oraz ich rozwoju prowadzone jest w nurcie psychologii poznawczo-behawioralnej na ogół metodami empirycznymi, ilościowymi, obiektywnymi. Metody te, służąc ustalaniu ogólnych prawidłowości, zakładają fragmentaryzację i manipulację badanymi zjawiskami, obiektywizację procedur badawczych oraz uzyskiwanych wyników (kontrolę i kwantyfikację danych). Niewątpliwym ich walorem jest to, że umożliwiają precyzyjny i wiarygodny matematycznie opis oraz wyjaśniania mechanizmów życia psychicznego, jednak często dzieje się to za cenę redukcjonizmu oraz reizacji człowieka. Ostatecznie wnioski pochodzące z tego typu badań odnoszą się do zachowań typowych w świecie ludzkim, dotyczących przeciętnej, statystycznej, a więc abstrakcyjnej jednostki, wyniki zaś pojedynczych, konkretnych osób są – w razie potrzeby – porównywane i oceniane według obiektywnych, statystycznie wiarygodnych kryteriów czy norm.

W alternatywnym nurcie badawczym całożyciowego rozwoju, tj. nurcie skoncentrowanym na człowieku-osobie, pytanie o rozwój psychiczny jest pytaniem

o dokonującą się w ciągu całego życia przemianę człowieka jako indywidualnej całości, złożonej z różnorodnych, jakościowo odrębnych, lecz ściśle ze sobą powiązanych i dążących do harmonijnego współistnienia, struktur (Buhler, 1999; Erikson, 1963; Maslow, 1986; Straś-Romanowska, 1999a).

Indywidualistyczne, a przede wszystkim holistyczne podejście badawcze, charakterystyczne dla psychologii stawiającej w centrum zainteresowania człowieka-osobę, czyni problematycznym badanie zjawisk życia psychicznego oraz jego rozwoju metodami typowymi dla naturalistycznie zorientowanej psychologii obiektywno-empirycznej. Podejście do człowieka-osoby wymaga, jak się zdaje, odmiennej, jakościowej metodologii (Straś-Romanowska, 2000); stawia ponadto w nowym świetle kwestię kryteriów rozwoju psychicznego oraz jego nadrzędnego celu, który zdaje się wykraczać poza wąsko rozumiany, cel zdefiniowany przez tradycyjną psychologię rozwojową w terminach szeroko pojmowanego przystosowania (Straś-Romanowska, 1995; 1999a).

Jednakże we współczesnej literaturze psychologicznej można się spotkać także z innym, węższym sposobem ujmowania problematyki rozwoju człowieka, definiowanego jako osoba. Chodzi o rozwój w wymiarze podmiotowym (*personal being* – Harre, 1986), który jest określany jako rozwój osobowy (Gałdowa, 1990), rozwój duchowy (*spiritual development* – Atchley, 1997) czy rozwój moralny (*moral order development* – Harre, dz. cyt.).

W tekście tym podejmuję refleksję nad relacją znaczeniową pojęć: rozwój człowieka (osoby) i rozwój osobowy. W przedstawionych rozważaniach odwołuję się do założeń antropologii filozoficznej, uwzględniając przede wszystkim poglądy reprezentatywne dla filozofii personalistycznej.

1. CZŁOWIEK JAKO OSOBA W MYŚLI FILOZOFICZNEJ

Pojęcie osoba (łac. *persona*, gr. *prosopon*) pochodzi z teatru greckiego i filozofii starożytnej, gdzie oznaczało istotę rozumną. Stamtąd przeniknęło do chrześcijaństwa, stając się następnie fundamentalną kategorią filozoficzną. Św. Tomasz z Akwinu określił osobę – za Boecjuszem (VI w.) – jako „indywidualną substancję natury rozumnej” (Granat, 1985, s. 57). Powyższa definicja uznawana jest w zasadzie powszechnie przez myślicieli zajmujących się problematyką antropologiczną, aczkolwiek szczegółowe jej interpretacje bywają rozmaite w ramach poszczególnych systemów filozoficznych. Z tego między innymi biorą się trudności aplikacyjne, z jakimi borykają się psychologowie, chcący określić przedmiot swych badań zgodnie z duchem antropologii filozoficznej.

Oto zarys głównych idei antropologicznych, wybranych z punktu widzenia potrzeb psychologii osoby. Zasadniczo wyodrębnić można dwa główne stanowiska antropologiczne: Pierwsze reprezentowane jest przez klasyczną antropologię filozoficzną związaną z metafizyką, drugie zaś, określane jako antropologia opisowa, obejmuje takie kierunki, jak antropologia przyrodnicza, antropologia społeczna, kulturowa, psychologiczna i inne (Kowalczyk, 1990; Wojciechowski, 1985)².

² Współczesna filozofia tym się między innymi różni od tradycyjnej, że metafizykę zastępuje w niej antropologia (Wojciechowski, 1985). Oznacza to, że w centrum zainteresowań – zarówno transcendentálnych, jak i egzystencjalnych oraz materialistycznych – stoi człowiek, a nie – jak

Antropologia filozoficzna jest „refleksją człowieka nad jego własnym bytem, a więc nad jego pochodzeniem, istotą, celem i sensem jego istnienia” (Wojciechowski, dz. cyt., s.16). Pytanie o istotę człowieka w ramach antropologii filozoficznej dotyczy nie tyle poszczególnych obszarów czy struktur bytu ludzkiego, ile niepodzielnej i nieredukowalnej całości, jaką ten byt stanowi. Antropologia filozoficzna szuka więc wewnętrznej podstawy, dzięki której „człowiek jest takim, jakim jest i [dzięki której] wszystko, co należy do niego, stanowi nierozzerwalność” (tamże, s. 20). Antropologia filozoficzna pyta o niezmienniki natury ludzkiej, zaś bazą, na której się opiera, są przede wszystkim treści ludzkiego doświadczenia zawarte w trwałych przekazach słownych, w mitach, religiach, epokach. Z kolei antropologia opisowa, znacznie młodsza od klasycznej, formułuje poglądy na temat człowieka opierając się na analizie formy czy struktury ludzkiego doświadczenia, uwidaczniającej się w stylu życia, obyczajach, rytach, a także w składni języka (Buchowski, 1993)³.

Na gruncie współczesnej antropologii filozoficznej wyodrębnić można dwa opozycyjne poniekąd nurty: filozofię systemową, zajmującą się nie tyle człowiekiem jako takim, „z krwi i kości”, ile ideą człowieczeństwa, oraz filozofię fenomenologiczno-egzystencjalną, nazywaną też subiektywistyczną, która kieruje uwagę na indywidualnego, konkretnego człowieka, na jego osobiste doświadczenia, przeżycia, refleksje, problemy subiektywności, związane zwłaszcza z takimi stanami psychologicznymi, jak poczucie niepokoju moralnego, troski, odpowiedzialności, winy, trwogi, zwątpienia, rozpacz, nadziei, samotności, lęku przed śmiercią itp. (Marcel, 1984; Tillich, 1983). Przedstawicielami filozofii systemowej są: Arystoteles, Hegel, Kant, zaś myśl fenomenologiczno-egzystencjalną reprezentują: Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Scheler. Niektórzy filozofowie, np. Jaspers, Marcel, Maritain, łączą w swych poglądach elementy esencjalizmu i egzystencjalizmu (Kowalczyk, 1990).

Przywołując w tym tekście myśl antropologiczną, nie aspiruję ani do wyczerpującego streszczenia poglądów obecnych w pismach filozoficznych, ani tym bardziej do szczegółowej ich analizy. Moją intencją jest zwrócenie jedynie uwagi na te elementy czy aspekty antropologicznej charakterystyki osoby, które zdają się ważne i inspirujące w poszukiwaniu jak najpełniejszego obrazu człowieka, uwzględniającego jego wielopłaszczyznowość i jakościową różnorodność, które mogą okazać się pomocne w głębszym zrozumieniu fenomenu wielokierunkowości, a przy tym totalności i integralności ludzkiego rozwoju. Wydaje się, że spojrzenie na człowieka z perspektywy antropologicznej pozwoli też poszerzyć pole badawcze psychologów, interesujących się ludzkim rozwojem w ciągu całego indywidualnego życia, także rozwoju w okresie dorosłości i starości.

Oto najważniejsze, istotne atrybuty osoby, które powinien – w moim przekonaniu – uwzględnić w swych badaniach psycholog interesujący się fenomenem przemiany człowieka, jaka może dokonywać się w pełnym cyklu jego życia:

w metafizyce – Bóg. Kantowskie pytanie (czwarte): „czym jest człowiek?” uznaje się za podstawowe pytanie całej filozofii. W współczesniejszej wersji pytanie to brzmi: „Jaki szczególny rodzaj istnienia jest szczególnym sposobem istnienia człowieka?” (Wojciechowski, dz. cyt., s. 20).

³ Dlatego jeden z najbardziej znaczących kierunków współczesnej antropologii opisowej określany jest mianem antropologii strukturalistycznej (Buchowski, 1993).

W klasycznej antropologii filozoficznej zakłada się substancjalną dwoistość natury ludzkiej. Człowiek jest „bytem wcielonym”, „obecnością organo-psychiczną” (Marcel, 1984). Oznacza to, że jest człowiek bytem złożonym, a przy tym niehomogenicznym, zarówno materialnym, fizykalnym, żyjącym w świecie natury, jak i bytem niematerialnym, duchowym, należącym do świata metafizycznego – będąc równocześnie niepodzielną całością; stanowi więc człowiek compositum ciała i duszy (Maritain, 1962; Wojtyła, 1985).⁴ Tę ontyczną osobliwość uwyrażniają takie oto przykładowe metaforyczne określenia, obecne w pismach filozoficznych: „zwierzę rozumne” (filozofowie starożytni, Hegel), „trzcina myśląca” (Pascal), „hybrydyczne monstrum – duchomateria” (Teilhard de Chardin), „istota zawieszona między zwierzęciem i aniołem” (Plessner), „istota z brakami – Mangelwesen” (Gehlen).⁵

Osobą, w substancjalnej postaci, jako podmiotem aktów świadomości, jest człowiek od początku swojego istnienia, zaś w toku życia i rozwoju realizuje, spełnia (bądź zaprzepaszcza) własną osobową potencjalność. „Człowiek zawsze jest osobą, choć nie zawsze o tym wie i nie zawsze z tego korzysta” (Kowalczyk, 1990, s. 233). Tak więc, naturalnym środowiskiem człowieka jest świat przyrodniczy, w którym jest on niejako zakorzeniony. Człowiek jest jednak czymś więcej aniżeli organicznym bytem, nie wegetuje jak inne byty przyrodnicze i nie pozostaje wyłącznie zdeterminowany przez okoliczności świata, lecz w swoim bytowaniu wykracza poza ośnowę, w którą został wrzucony – dzięki temu, że przeżywa siebie i swoje życie, zarówno na drodze empirycznej, zmysłowej, jak i w sposób świadomy, refleksyjny (Jaspers, 1990). Jako taki jest człowiek bytem egzystującym (Plessner, 1988), jest egzystencją (Jaspers, dz. cyt.). Źródłem sposobu istnienia, określanego mianem egzystencji, jest intelekt, rozum i związane z nim zdolności do samopoznania i samorozumienia, tworzące wymiar duchowy człowieka (Geist)⁶. „Myślenie ludzkie zapoczątkowuje świat osobowy” (Kowalczyk, 1990, s. 61). Sfera ducha stanowi więc *differentia specifica* człowieka jako bytu osobowego. Pogląd ten wspólny jest dla Platona, Arystotelesa, stoików, św. Tomasza i innych filozofów, wraz z przedstawicielami współczesnej myśli personalistycznej, między innymi dla Jaspersa, Marcela, Maritaina, Mouniera.

Istotą życia duchowego człowieka jest odkrywanie sensu w zdarzeniach świata oraz we własnym, indywidualnym życiu, nadawanie sensu swoim czynom oraz dążenie w poznaniu i działaniu do syntezy i harmonii („dobrej figury”), rozumiane jako zbliżanie się do prawdy (Stein, 1988; por. Tomaszewski, 1984)⁷.

⁴ W klasycznej, a szczególnie mocno we współczesnej antropologii filozoficznej akcentuje się, że człowiek jest „ukonstytuowaną jednością, a więc kresem jej [antropologii filozoficznej] badań nie jest ani sama cielesność, ani sama duchowość, lecz cały człowiek” (Heusse, wg Wojciechowski, 1985, s. 11). „Człowiek nie jest ani półzwierzęciem, ani półaniołem, lecz jest jako cały człowiek” (Haeffner, dz. cyt., s. 23).

⁶ Chociaż rozum jest najważniejszym warunkiem egzystencji, to jednak nie wyczerpuje jej istoty. „Rozum bez egzystencji byłby abstrakcyjną myślą zagubioną w ogólności, egzystencja bez rozumu byłaby samą uczuciowością, irracjonalnym przeżyciem czy wręcz zespołem popędów” (Kowalczyk, 1990, s. 336).

⁷ Prawda jest więc rezultatem tego, co współcześni psychologowie z kręgu psychologii *ego* określają stanem zjednoczonego umysłu (Labouvie-Vief, 1990).

Jako osoba, a więc istota rozumna, jest człowiek podmiotem, który sam dla siebie stał się przedmiotem, tzn. jest istotą, która nie tylko wie, ale też wie, że wie, jest niejako „świadomością podniesioną do potęgi drugiej” (Kowalczyk, 1990, s. 57)⁸. Będąc rozumnym, refleksyjnym podmiotem, jest człowiek zdolny zapytywać samego siebie kim jestem? stworzyć koncepcję własnej osoby, określić cele życiowe, hierarchię wartości oraz nadać swojemu życiu sens. Sposób poznania oparty na rozumie umożliwia człowiekowi przekraczanie (transcendowanie) wszelkich granic istniejących w materialnej rzeczywistości, takich jak czas i przestrzeń, a także przekraczanie wyznaczonych „biologicznym cyklem” granic samego siebie oraz swojego życia (por. Dąbrowski, 1979). Człowiek, jako istota myśląca, może wyjść „ponad” i poza siebie”. Cała kultura, to w zasadzie nic innego jak owoc ludzkiej nieustannej transcendencji, której celem jest odkrywanie i nadawanie sensu rzeczywistości⁹.

Myślenie refleksyjne i związany z nim proces transcendowania jest wyrazem otwartości poznawczej człowieka (postawy abstrakcyjnej wg Goldsteina, ex-centriczności wg Plessnera, ex-istencji wg Heideggera). Dzięki otwartości poznawczej, przejawiającej się w świadomym, intencjonalnym przeżywaniu świata, refleksyjnym ustosunkowywaniu się do jego zdarzeń na potencjalnie nieskończenie wiele sposobów i odkrywaniu w nich różnorodnych sensów, człowiek istnieje w sposób indywidualny, niepowtarzalny; może też dzięki temu istnieć na wiele sposobów, pozostając przy tym istotą nieuchwytną, do końca niepoznawalną, tajemniczą (*homo ineffabile*), zarówno dla zewnętrznego obserwatora, jak i dla samego siebie. Ustosunkowywanie się do zdarzeń świata i do siebie w świecie, świadome, refleksyjne przeżywanie swojego życia wypełnia ludzki sposób istnienia, określane jako egzystencja (*Da-sein*), czyniąc go specyficznym, wyjątkowym światem natury. Egzystencja jest rodzajem realności, pozostającym niejako w opozycji do esencji, jako taka jest konkretnym, jednostkowym istnieniem, bytowaniem (byciem-w-świecie) w określony, taki-oto-sposób, w takiej a nie innej formie, profilowanej przez sam podmiot w toku codziennych przeżyć i dokonywanych świadomie wyborów (Schuster, 1997).

Ludzkie bycie-w-świecie, ukierunkowane na odkrywanie i nadawanie sensu rzeczywistości, zawsze ma charakter zindywidualizowany, dlatego wszelkie próby ujmowania człowieka w terminach ogólnych, konceptualnych i empirycznych zdają się być przedsięwzięciem chybionym, nie odpowiadającym jego osobowej kondycji. Mogą one znajdować zastosowanie jedynie do opisu i wyjaśniania zjawisk należących do podstawowego, bytowego poziomu człowieka, jakim jest poziom materialny, biologiczno-popędowy (Jaspers, 1990). W wymiarze podmiotowym zaś można co najwyżej opisywać ludzkie czyny, interpretując je w celu zro-

⁸ Należy zaznaczyć, że nie tyle czy nie tylko chodzi tu o myślenie dyskursywne, racjonalne, będące podstawą kauzalnego wyjaśniania zjawisk rzeczywistości, ale o rozumienie w sensie fenomenologicznym, zachodzące przy współdziałaniu intuicji, wglądu, uczuć, wyobrażeń i skojarzeń. Można przypuszczać, że jest to poznanie angażujące, obok racjonalnych, także irracjonalne funkcje umysłu (wg C.G. Junga) czy funkcje, które współczesna neurofizjologia przypisuje prawej półkuli mózgu (Bogen, 1981).

⁹ Według Wojciechowskiego, fenomen przekraczania granic (nakładanych przez naturę, społeczeństwo, samego siebie, etykę i religię), związany ściśle ze świadomością refleksyjną i samoświadomością, jest punktem spotkania antropologii filozoficznej i przyrodniczej. Por. z neuropsychologiczną tezą o braku ciągłości między pierwszym i drugim układem sygnałowym (Obuchowski, 1982).

zumienia indywidualnych przeżyć, sposobów myślenia oraz wyborów, bez oceniania ich i bez dokonywania jakichkolwiek kwalifikacji oraz uogólnień.

Dzięki otwartości poznawczej, człowiek nie stanowi „pełni bytu”, lecz jest istotą jakby niedokończoną, niedopełnioną; jest istotą „z brakami”, ale za to mającą możliwości nieustannego rozwoju, stawania się – jak żaden inny byt należący do świata natury. To właśnie otwartość poznawcza daje człowiekowi nie znajdującą jakiegokolwiek odpowiednika w świecie natury możliwość rozwoju przez całe życie, także w okresie dorosłości i starości, aż po jego kres.

Rozumność i otwartość poznawcza stanowią źródło wolności człowieka, będąc zarazem tej wolności narzędziem (Plessner, 1988; Taylor, 1996). Wolność, jako atrybut ludzkiej natury, akcentowana jest we wszystkich nurtach antropologii filozoficznej, szczególnie mocno w egzystencjalizmie i personalizmie. Egzystencjalnie rozumiana wolność nie jest stanem czy sytuacją psychologiczną człowieka, rzeczywistością czy wyobrażoną możliwością wyboru, jak przyjmują psycholodzy społeczni (zob. np. Kofta, 1990); jest natomiast egzystencjalna wolność predyspozycją, potencjalnością człowieka (podobnie jak inteligencja). „Człowiek jest nie tyle wolny, co predysponowany do bycia wolnym” (Kowalczyk, 1990, s. 365). Nie da się wolności wydedukować, uzasadnić w sposób racjonalny czy określić za pomocą wymiernych kryteriów; odkrywa się ją natomiast w istnieniu i działaniu człowieka, w trakcie przewyżczania zewnętrznych i wewnętrznych ograniczeń czy przymusów, w procesie dokonywania wyborów, zwłaszcza takich, które dotyczą indywidualnej formy życia, a więc ustalania tożsamości osobowej, wyboru, jako własnych, określonych wartości i celów oraz doświadczaniu odpowiedzialności za ich realizację. Człowiek, który korzysta ze swojej osobowej wolności jest świadomy, że podejmując jedną decyzję, rezygnuje z innej, że „bierze na siebie nie-wolność przez decyzję tę osiągniętą” (Kowalczyk, dz. cyt., s. 338). Ogólnie ujmując, osobową wolność człowieka odkrywa się w procesie samookreślenia, samowybierania i budowania własnej tożsamości (Ingarden, 1987; por. Dąbrowski, 1979). Przedmiotem egzystencjalnego wyboru zatem jest ostatecznie sam człowiek – jako wybierający podmiot. Nota bene człowiek jest w zasadzie skazany na wolność, stanowi ona bowiem część jego natury jako bytu osobowego. „Mogę, bowiem muszę” – oto istota dialektyki personalistycznie rozumianej wolności (Kowalczyk, dz. cyt., s. 338).

Dla psychologicznych rozważań, dotyczących rozwoju człowieka, szczególnie ważne, jako punkt odniesienia, wydają się poglądy na temat wolności głoszone przez przedstawicieli antropologii filozoficznej o orientacji personalistycznej. Wolność we współczesnym personalizmie należy do cech definicyjnych osoby ludzkiej. „Osoba to pełna, indywidualna substancja natury rozumnej, rządząca swoimi czynami” (Maritain, wg Kowalczyk, 1990, s. 383; zob. Jaspers, 1990; Wojtyła, 1985). W tym ujęciu człowiek, jako osoba, jest więc nie tylko bytem autonomicznym wobec otaczającego świata natury i kultury, bytem zdolnym do dokonywania wyborów w ramach określonych konieczności (jak zakładają także marksiści), nie tylko jest wolny w swym myśleniu i przeżywaniu (co eksponują egzystencjaliści), ale także jest predysponowany do osiągania autonomii wewnętrznej, duchowej, tzn. jest bytem zdolnym do panowania nad sobą samym, do autodeterminacji, nawet do samoograniczania. Czynny angażujące tego rodzaju zdolności stanowią naj-

wyższy przejaw wolności człowieka. Tak więc, personalistyczne rozumienie wolności zakłada ostatecznie „twórcze przekształcanie i doskonalenie siebie, gdyż celem egzystencji nie jest sama egzystencja, ale czyn i rozwój”, „nie sum, lecz sursum” (Kowalczyk, dz. cyt., s. 365; Marcel, 1959, s. 27-28). Tak definiowana wolność uznawana jest za „miarę duchowej wielkości człowieka” (*tamże*).

W świetle specyficznego, personalistycznego sposobu rozumienia wolności, jako posiadania władzy nad sobą, korzystanie z niej wymaga od człowieka odniesień do wartości, otwarcia się na nie i wsłuchiwanie się w ich apel. Wolność bez wartości, czyli bez dobrej woli, jest samowolą, prowadzącą do anarchii i destrukcji, tak osobistego, jak i zbiorowego życia¹⁰. „Trwać i być wolną może tylko wtedy [osoba], jeżeli siebie samą dobrowolnie odda na wytwarzanie dobra, piękna i prawdy. Wówczas dopiero istnieje” (Ingarden, 1987, s. 62). Moralność zatem to trzecia – obok rozumności i wolności – cecha konstytuująca osobę. Przez pryzmat świadomego, wolnego i odpowiedzialnego czynu uwidacznia się nie tylko bogactwo osoby, ale i droga jej rozwoju ku „wyższej postaci” (Ingarden, dz. cyt.; Wojtyła, dz. cyt.). Aczkolwiek aksjologiczna wolność jest daną człowiekowi potencjalnością, to jednak wymaga od niego wysiłku, trudu, niekiedy walki z sobą, a nawet cierpienia. „Bez tego wysiłku wyrastania ponad siebie samego człowiek zapada się z powrotem i bez ratunku w swoją czystą zwierzęcość, która stanowi jego śmierć” (Ingarden, dz. cyt., s. 25).

Z powyższych rozważań wyłania się pogląd, że oto nadrzędnym celem rozwoju człowieka w wymiarze osobowym jest osiągnięcie pełni wolności, rozumianej jako władza nad samym sobą, kierowanie sobą, samoposiadanie, z rezygnacją z własnego „ja” włącznie – ze względu na dobrowolnie przyjęte wartości wyższe. Niezbędnymi instrumentami, dzięki którym dokonuje się poszerzanie granic osobowej wolności, są: z jednej strony rozum i wola, z drugiej zaś wrażliwość na wartości, czyli sumienie. Psychologicznymi dynamizmami rozwoju człowieka jako osoby zaś są: doświadczenia niepokoju egzystencjalnego (kim jestem? skąd przybywam? dokąd zmierzam? jakie jest moje miejsce w świecie? po co żyję? dlaczego cierpię?) doświadczenia niepokoju moralnego (co powinieniem czynić?) niepokoju twórczego (w co się angażować?, jak wykorzystywać swój potencjał?). Tego rodzaju wewnętrzne doświadczenia, zmaganie się z problemami swej subiektywności sprawiają, że człowiek pozostaje stale „w drodze”, jest jak „pielgrzym” przemierzający życie w poszukiwaniu jego najgłębszego sensu, dążąc do pełni swojego człowieczeństwa. „Stań się człowiekiem” (Maritain) – to wyzwanie ukierunkowujące i dynamizujące rozwój człowieka w wymiarze jego duchowości.¹¹

¹⁰ W liberalnych nurtach egzystencjalnych i pragmatycznych, nacechowanych skrajnym indywidualizmem i absolutyzujących człowieka, wolność rozumiana jest jako całkowita niezależność aksjologiczna. O konsekwencjach tego rodzaju wolności, dominującej we współczesnej kulturze, pisze Ch. Taylor w książce pt. *Etyka autentyczności* (1996).

¹¹ W podobnym duchu człowieka-osobę definiuje G. Marcel. Według niego osoba to „coś”, co się realizuje, buduje poprzez czyn, w przeciwieństwie do osobowości, która jest wrodzona, stała. S. Kowalczyk zauważa jednak, że jest to ujęcie „psychologiczno-egzystencjalne, a nie ontologiczne, które odbiega od ustalonej semantyki” (Kowalczyk, 1990, s. 364). Na ogół uważa się bowiem, że osobą człowiek jest z natury, od początku swojego istnienia, uobecniając, spełniając swoją osobową potencjalność w toku życia.

2. WNIOSKI DLA PSYCHOLOGICZNYCH STUDIÓW NAD ROZWOJEM CZŁOWIEKA

Przyjmując przytoczone wyżej skrótowo ważniejsze poglądy antropologiczne w postaci metateoretycznych ram dla rozważań psychologicznych na temat rozwoju człowieka, można dokonać rozróżnienia między dwiema grupami zagadnień: Pierwsza obejmuje problemy dotyczące rozwoju człowieka w jak najpełniejszej różnorodności i bogactwie jego bytu; są to problemy dotyczące osoby jako *compositum* ciała i ducha. Druga zaś grupa zagadnień związana jest specyficznie z wymiarem duchowym, nadającym człowiekowi ontologiczny status osoby. Wymiar duchowy przenika wszystkie płaszczyzny bytu ludzkiego, a jego przejawy można dostrzec w każdym typie działań człowieka, stanowi on jednak odrębną rzeczywistość, rządzącą się specyficznymi regułami. Można zatem przyjąć, że pierwsza grupa zagadnień odnosi się do rozwoju całego człowieka-osoby, we wszystkich sferach jego życia i rozwoju, druga zaś grupa dotyczy rozwoju osobowego, podmiotowego, przebiegającego w specyficznie ludzkim wymiarze, jakim jest wymiar duchowy.

Rozpatrując rozwój człowieka jako psychofizycznej i psychoduchowej całości, a więc jako bytu złożonego i niehomogenicznego, należy przede wszystkim uwzględnić fakt, że człowiek podlega w swym funkcjonowaniu i rozwoju różnym prawom. Są to z jednej strony prawa kauzalne i probabilistyczne, takie jakie obowiązują w świecie przyrody, z drugiej zaś strony rozpoznać można podporządkowanie działań i rozwoju człowieka specyficznemu dla świata duchowego prawu sensu, tj. prawu relacji części do całości (Stein, 1988; por. Tomaszewski, 1984).

Śledząc indywidualne życie ludzkie, jako całościowe zdarzenie, oraz jego bieg od początku istnienia aż do późnej dorosłości i naturalnej śmierci, można dokonać dalej jeszcze idącego rozróżnienia w zakresie form życia psychicznego człowieka-osoby (zob. Straś-Romanowska, 1992 a,b). Otóż procesy należące do sfery psychofizycznej, to przede wszystkim biologiczne procesy podporządkowane zasadzie homeostazy; ich rozwój polega na dojrzewaniu i różnicowaniu się struktur życia psychicznego, ukierunkowanych na optymalizację funkcjonowania organizmu w celu podtrzymywania życia i przekazywania go. Jednakże do wymiaru fizykalistycznego, rządzonego prawami deterministycznymi, należą po części również procesy psychiczne, których funkcją jest poznanie świata przez człowieka, osvajanie go i pośredniczenie w jego opanowaniu. Procesy te służą szeroko pojętemu przystosowaniu jednostki do zmieniających wymagań otaczającej rzeczywistości, realizowaniu wymagań koniecznych oraz zdobywaniu panowania nad światem w zakresie możliwym. Człowiek i otoczenie stanowią – z punktu widzenia przyrodniczego, systemowego – dwa bieguny antynomicznej relacji. W regulowaniu czy równoważeniu tej relacji pośredniczą właśnie elementarne procesy psychiczne, w języku tradycyjnej psychologii scjentyistycznej określane mianem mechanizmów regulacyjnych. Ze względu na niesymetryczność relacji: z jednej strony człowieka jako jednostki, będącej elementem większej, systemowej całości, z drugiej zaś społeczeństwa, stanowiącego ową całość, można uznać, że podstawową zasadą zawiadującą funkcjonowaniem człowieka w zakresie życia zbiorowego jest zasa-

da heteronomii, tj. zasada podporządkowania jednostki wymogom zbiorowości. Procesy wychowania, uczenia się akceptowanych społecznie zachowań, norm oraz scenariuszy rozmaitych ról (rodzicielskich, zawodowych, towarzyskich itd.), a także ekspansja społeczna, motywacja osiągnięć, dążenie do władzy, kontroli nad otoczeniem, chęć posiadania dóbr i tym podobne formy aktywności mogą być interpretowane jako różnorodne formy realizacji ogólnej zasady heteronomii, rządzącej życiem społecznym i niesymetrycznymi relacjami człowieka z jego otoczeniem.

W związku z powyższym można przyjąć, że rozwój człowieka w wymiarze społecznym ukierunkowany jest przede wszystkim i niespecyficznie (zwierzęta prowadzą także społeczny tryb życia) na osiągnięcie przystosowania zewnętrznego, które zapewnia jednostce konieczne do życia poczucie bezpieczeństwa, mechanizmami psychologicznymi tego rozwoju zaś są, najogólniej, procesy dojrzewania i uczenia się.

Obok zasady zależności i podporządkowania, leżącej u podstaw jednej z najbardziej podstawowych potrzeb człowieka jaką jest potrzeba bezpieczeństwa, relację człowieka-osoby ze światem społecznym określa też przeciwstawna zasada, mianowicie zasada autonomii, z którą związane jest dążenie do psychologicznej i społecznej odrębności, samostanowienia, wywierania osobistego wpływu na bieg zdarzeń rzeczywistości, w tym szczególnie na bieg własnego życia (por. Maslow, 1986). Chodzi tu o wolność człowieka jako jednostki, indywidualności (a więc o wolność osobistą, nie zaś o wolność osobową)¹², której szeroko pojęty interes psychologiczny (zaspokajanie potrzeb, realizacja celów, zainteresowań, preferencji itp), często pozostaje w opozycji do wymagań społeczeństwa czy określonej grupy społecznej. Pewien zakres osobistej niezależności stanowi niezbywalny warunek prawidłowego kształtowania się osobowości człowieka, zwłaszcza poczucia tożsamości, autentyczności, w konsekwencji także warunek samorealizacji, rozumianej jako spontaniczne, naturalne („instynktoidalne” wg Maslowa) rozwijanie i urzeczywistnianie tkwiących immanentnie w każdym człowieku jego indywidualnych możliwości istnienia, zdolności, predyspozycji. Jest więc indywidualna niezależność warunkiem samopoznania oraz bycia i stawiania się sobą, czyli autentyczną i niepowtarzalną jednostką¹³. „Stań się kim jesteś”, to hasło, przejęte z filozofii Nietzschego przez psychologów humanistycznych, wzywające człowieka do korzystania z wolności osobistej w celu urzeczywistniania pełni swej natury (Maslow, dz. cyt.; Rogers, 1969).

Rozwój człowieka, rozpatrywany w wymiarze psychospołecznym, jest zatem z jednej strony nabywaniem kompetencji w pełnieniu ról i rozwiązywaniu zadań wynikających ze społecznej organizacji życia, służących osiągnięciu coraz wyższe-

¹² Por. K. Obuchowskiego (1985 a) rozróżnienie między autonomią jednostki i autonomią osoby.

¹³ Samorealizacja, rozumiana w duchu organicystycznej psychologii humanistycznej, reprezentowanej przez A. Maslowa i C. Rogersa, jako urzeczywistnianie wrodzonego potencjału niejako w opozycji czy wbrew ograniczeniom płynącym z otoczenia, stała się nadrzędnym celem życia człowieka w kulturze indywidualistycznej. O konsekwencjach przeakcentowania wagi tak rozumianej samorealizacji w świecie zdominowanym przez wartości hedoniczne, pisze w cytowanej wcześniej pracy Ch. Taylor.

go poziomu przystosowania oraz sprzyjających maksymalizacji własnego wpływu na rzeczywistość – ten głównie aspekt eksponowany jest przez tradycyjną psychologię rozwojową (zob. Przetacznik-Gierowska, Tyszkowa, 1996; por. Obuchowski, 1985). Z drugiej zaś strony jest rozwój człowieka-jednostki, usytuowanej w świecie społecznym, samorealizacją czy samoaktualizacją, rozumianą jako samoistny, nie wymagający świadomego, celowego wysiłku, proces „rozkwitania” czy pomnażania (*ego-extending* wg Rowana, 1997) wrodzonego potencjału rozwojowego (por. Straś-Romanowska, 1995). Cel rozwoju człowieka w wymiarze psychospołecznym można zatem określić ogólnie jako osiąganie adaptacji zewnętrznej (także readaptacji czy adaptacji twórczej wg Obuchowskiego) oraz osiąganie adaptacji wewnętrznej, wyrażającej się w autentycznym sposobie życia, w byciu sobą czy istnieniu w zgodzie z sobą.

Tak więc życie społeczne człowieka nie tylko różni się od zwierzęcego tym, że przybiera ono nieporównanie bardziej zróżnicowane i złożone formy, ale też tym, że współokreśla je wymiar podmiotowy, przeżyciowy, za sprawą którego człowiek odczuwa wręcz organiczną potrzebę wolności osobistej, autonomii swojego „ja”, niezależności od otoczenia oraz potrzebę kierowania swoim życiem.

Jednakże dzięki wymiarowi osobowemu, który przenika i współokreśla wszystkie płaszczyzny życia ludzkiego, może też człowiek (o czym była mowa wcześniej) przeżywać zdarzenia, siebie samego oraz własne życie w sposób świadomy, refleksyjny, ustosunkowując się do świata z wielorakich perspektyw, nie tylko z perspektywy własnego „ja”, lecz przede wszystkim i osobiście za punkt odniesienia przyjmując transcendentne wartości. Czyni tak wtedy, gdy odczuwa pragnienie sensu, a nie tylko przyjemności, zadowolenia, satysfakcji czy korzyści. Człowiek, dzięki swojej osobowej kondycji, poszukuje sensu w koniecznościach, przeżywa dylematy wobec możliwości, pyta o to, co powinien czynić ze względu na wartości, których doświadcza dzięki swej przyrodzonej otwartości poznawczej; powodowany sensem buduje trwałe więzi oparte na miłości i odpowiedzialności, tworzy idee, wyraża w stwarzanych dziełach swoje myśli i uczucia, potrafi ograniczać samego siebie, jest zdolny do kierowania sobą, swoim postępowaniem i życiem, może też przekraczać wrodzony, psychofizyczny wzorzec, krótko mówiąc, do pewnego stopnia może postępować wbrew regułom panującym w świecie natury. Duchowy wymiar nadaje życiu społecznemu człowieka charakter wspólnotowy i sprawia, że świat, w którym żyje, jest światem kultury.

W wymiarze duchowym, dzięki któremu człowiek żyje w świecie sensów, panuje zasada homonomii, zgodności, harmonii. Przejawy tej zasady można dostrzec zawsze wtedy, gdy człowiek dąży do zgody, porozumienia, jedności, wspólnoty, gdy podejmuje odpowiedzialne działania, kierując się wartościami nadrzędnymi, w zgodzie z sumieniem.

Co prawda, wymiar duchowy obejmuje czy przenika całego człowieka, współegzystując z wymiarem psychofizycznym (zarówno na płaszczyźnie biologicznej, jak i społecznej) i tworząc z nim nierozzerwalną całość, to jednak wskazać można pewne przejawy życia psychicznego człowieka odnoszące się specyficznie i bezpośrednio do wymiaru duchowego oraz wskazać przejawy jego rozwoju. Do najważniejszych należą: poznanie i samopoznanie, wola oraz sumienie. Poszerzanie granic w tych trzech dziedzinach można zatem uznać łącznie za główne kryte-

rium osobowej, duchowej przemiany człowieka, której cel jawi się jako zbliżanie się do prawdy¹⁴ i osiągnięcie wewnętrznej, osobowej wolności¹⁵.

BIBLIOGRAFIA

- Atchley, R.C. (1997). Everyday mysticism: spiritual development in late adulthood. *Journal of Adult Development* 4, 123-134.
- Baltes, P.B., Reese, H.W. (1984). The Life-Span Perspectives in Research and Theory, W: Bornstein, M.H. Lamb, M.E. (red.). *Developmental Psychology: An Advanced Textbook*. Hillsdale: Erlbaum.
- Bogen, J.E. (1986). The other side of the brain: An oppositional mind. W: Ornstein, R. (red.), *The psychology of consciousness*. New York: Penguin Books.
- Buber, M. (1993) *Problem człowieka*. Warszawa: PWN.
- Buchowski, M. (1993). *Amerykańska antropologia poznawcza*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Kultury.
- Buhler, Ch. (1933/1999). *Bieg życia ludzkiego*. Warszawa: PWN.
- Dąbrowski, K. (1979). *Dezintegracja pozytywna*. Warszawa: PIW.
- Erikson, E. (1963). *Childhood and society*. New York: W.W. Norton and Company.
- Gałdowa, A. (1990). Rozwój i kryteria dojrzałości osobowej, *Przegląd Psychologiczny*. t. XXXIII, 1, 13-27.
- Gałdowa, A. (red.) (1999). *Klasyczne i współczesne koncepcje osobowości*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Gliszczyńska, X. (red.) (1983). *Człowiek jako podmiot życia społecznego*. Wrocław: Ossolineum.
- Granat, W. (1985). *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha.
- Hall, C.S., Lindzey, G. (1990). *Teorie osobowości*. Warszawa: PWN.
- Harre, R. (1986). *Personal being. A theory for individual psychology*. Oxford: Basil Blackwell.
- Harwas-Napierała, B., Trempała, J. (2000). *Psychologia rozwoju człowieka*, t. 2. *Charakterystyka okresów rozwojowych*. Warszawa: PWN.
- Ingarden, R. (1987). *Książeczka o człowieku*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Jaspers, K. (1990). *Filozofia egzystencji*. Warszawa: PIW.
- Kowalczyk, S. (1990). *Człowiek w myśli współczesnej*. Warszawa: Michalinum.
- Kofta, M. (1991). Człowiek jako przyczyna zdarzeń. W: Kofta, M., Szustrowa, T. (red.), *Złudzenia, które pozwalają żyć*. Warszawa: PWN.

¹⁴ Prawda traktowana jest tu – zgodnie z duchem filozofii klasycznej – jako cel poznania, polegający na zrozumieniu istoty rzeczy, jej sensu w jak najszerszym kontekście (Maritain, 1962). W przeciwieństwie do ujęcia empiryczno-logicznego, gdzie za prawdę uznaje się rezultat poznania racjonalno-dyskursywnego służącego wyjaśnianiu zjawisk i partykularnym celom instrumentalnym, prawda w ujęciu fenomenologicznym ma charakter egzystencjalny, heurystyczny i dialektyczny. Osiągnięcie tak rozumianej prawdy wymaga zaangażowania całego umysłu, nie tylko intelektu (choć intelektu przede wszystkim), ale też intuicji, zmysłów, kontemplacji, wglądu, całego doświadczenia. Prawda ma charakter integralny, jest więc „funkcją” zjednoczonego umysłu, a więc mądrości raczej, niż inteligencji (por. Labouvie-Vief, 1990).

¹⁵ O niektórych psychologicznych przesłankach rozwoju osobowego, związanych ze sferą poznania, pisałam w artykule: Rozwój osobowy. Próba konceptualizacji problemu w nawiązaniu do psychologii life-span, „Forum Psychologiczne” 1999, t. 4, nr 2, s. 111-120.

- Labouvie-Vief, G. (1990). Wisdom as integrated thought. Historical and development perspectives. W: Sternberg, R.J. (red.), *Wisdom. Its nature, origins, and development*. Cambridge: University Press.
- Marcel, G. (1959). *Homo viator*. Warszawa: Pax.
- Marcel, G. (1984). *Od sprzeciwu do wezwania*. Warszawa: Pax.
- Maritain, J. (1962). *The Education of Man*. New York.
- Maslow, A.M. (1986). *W stronę psychologii istnienia*. Warszawa: Pax.
- Obuchowski, K. (1982). *Kody orientacji i struktura procesów emocjonalnych*. Warszawa: PWN.
- Obuchowski, K. (1985 a). Autonomia jednostki a osobowość. W: Reykowski, J., Owczynnikowa, O.W., Obuchowski, K. (red.), *Studia z psychologii emocji, motywacji i osobowości*. Wrocław: Ossolineum.
- Obuchowski, K. (1985 b). *Adaptacja twórcza*. Warszawa: KiW.
- Opczyńska, M. (1999). *Wprowadzenie do psychologii egzystencjalnej*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Pervin, L.A., John, O.P. (1997). *Personality: Theory and Research*. New York: Wiley, J., Sons, Inc.
- Plessner, H. (1988). *Pytanie o conditio humana*. Warszawa: PIW.
- Przesmycka-Kamińska, J. (1990). *Psychologia osobowa i środowiskowa. Analiza Aktywności Życiowej i jej uwarunkowań*. Łódź.
- Przetacznik-Gierowska, M., Tyszkowa, M. (1996), *Psychologia rozwoju człowieka, t.1. Zagadnienia Ogólne*. Warszawa: PWN.
- Rogers, C.R. (1969), Toward a science of the person. W: Sutich, A.J., Vich, M.A. (red.), *Reading in Humanistic Psychology*, New York, 21-50.
- Rowan, J. (1997). The Six Schools of Transpersonal Psychotherapy. W: Kociunas R. (red.), *Humanistic Psychology Towards XXI Century*. Vilnius: Vilnius University, 29-43.
- Scheler, M. (1987). *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Warszawa: PWN.
- Schuster, S.C. (1997). Philosophical narratives and philosophical counselling. W: Cohn, H.W., du Plock, S. (red.). *Journal of the Society for Existential analyses* 8.2, 108-127.
- Stein, E. (1988). *O zagadnieniu wczucia*. Kraków: Znak.
- Straś-Romanowska, M. (1992 a). *Los człowieka jako problem psychologiczny. Podstawy teoretyczne*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Straś-Romanowska, M. (1992 b). O potrzebie zróżnicowanego podejścia badawczego psychologii osobowości, *Przegląd Psychologiczny*, t. 311-327.
- Straś-Romanowska, M. (1996). Rozwój człowieka dorosłego: Od adaptacji do autotranscendencji. W: Dąbek, M. (red.), *Perspektywy rozwoju psychologii w Uniwersytecie Wrocławskim*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Straś-Romanowska, M. (1999 a). Rozwój osobowy. Próba konceptualizacji problemu w nawiązanie do psychologii life-span. *Forum Psychologiczne*, t. 4,2, 111-120.
- Straś-Romanowska, M. (1999 b). Kultura a samorealizacja jednostki W: Pietraszko, S. (red.), *Kultura a świadomość*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

- Straś-Romanowska, M. (2000). *Metody jakościowe w psychologii współczesnej*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Taylor, Ch. (1996). *Etyka autentyczności*. Kraków: Znak.
- Tillich, P. (1983). *Męstwo bycia*. Paryż: Editions du Dialogue.
- Tomaszewski, T. (1975). Człowiek i otoczenie. W: Tomaszewski, T. (red.), *Psychologia*. Warszawa: PWN.
- Tomaszewski, T. (1984). *Główne idee współczesnej psychologii*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Uchnast, Z. (1987.) Koncepcja człowieka jako osoby w psychologii humanistyczno-egzystencjalnej, W: Popielski, K. (red.), *Człowiek – pytanie otwarte*. Lublin: RW KUL.
- Wojciechowski, T. (1985). *Wybrane zagadnienia filozoficznej antropologii*. Wydawnictwo PTT.
- Wojtyła, K. (1985). *Osoba i czyn*. Kraków: Wydawnictwo PTT.